

IRODALOMTÖRTÉNET

Ács Gábor, Bécsy Tamás, Bretz Annamária,
N. Horváth Béla, Jászberényi József, Kondor Tamás,
Laczházi Gyula, Mikó Gyula, Mózes Huba,
Nagy Márta, Nyilasy Balázs,
Tili Annamária, Velkey Ferenc



2003 / 2.

IRODALOMTÖRTÉNET

A Magyar Irodalomtörténeti Társaság
és a tudományegyetemek irodalomtörténeti intézeteinek folyóirata
Megjelenik a Magyar Tudományos Akadémia,
a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma
és a Nemzeti Kulturális Alapprogram támogatásával



2003. LXXXIV. évf., 2. sz.

Új folyam XXXIV. évf., 2. sz.

Főszerkesztő: TAMÁS ATTILA
Felelős szerkesztő: KOVÁCS SÁNDOR IVÁN
Technikai szerkesztő: RUTTKAY HELGA

Szerkesztőség
Debreceni Egyetem
Magyar és Összehasonlító Irodalomtudományi Intézet
4010 Debrecen, Pf. 52.
Telefon/fax: (52)512-934
Titkárság: Papp Eleonóra

Szerkesztőbizottság
BÉCSY TAMÁS, FERENCZI LÁSZLÓ, FRIED ISTVÁN, GÖRÖMBEI ANDRÁS,
IMRE LÁSZLÓ, KABDEBŐ LÓRÁNT, KENYERES ZOLTÁN, KOVÁCS SÁNDOR IVÁN,
KULCSÁR PÉTER, KULCSÁR SZABÓ ERNŐ, LENGYEL BALÁZS,
MADOCSAI LÁSZLÓ, NÉMETH G. BÉLA, POSZLER GYÖRGY,
PRAZNOVSZKY MIHÁLY, ROHONYI ZOLTÁN, SZIGETI LAJOS SÁNDOR,
SZÖRÉNYI LÁSZLÓ, TARJÁN TAMÁS, WÉBER ANTAL

A Szemle-rovat szerkesztője: S. VARGA PÁL

Felelős kiadó: PRAZNOVSZKY MIHÁLY

Kiadóhivatal
Magyar Irodalomtörténeti Társaság
Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar
1088 Budapest, Múzeum krt. 4/A épület, 323. szoba
Telefon/fax: 266-4903

Recenziós példányok és kritikák a szerkesztőségbe küldendők.
Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza.

Tartalom

2003/2. szám

LACZHÁZI GYULA	
„Az kinek ez a rossz passió rendet szab” A harag <i>Szigeti veszedelemben</i>	177
JÁSZBERÉNYI JÓZSEF	
Kármán József és a szabadkőművesség	196
NYILASY BALÁZS	
<i>Az arany ember</i> és a modern románc	206
BÉCSY TAMÁS	
Az önértelmezés hiányai (<i>A húszas–harmincas évek magyar drámáiról</i>)	228
MÓZES HUBA	
Álarcos Chevy Chase-periódusok	246
N. HORVÁTH BÉLA	
Egy pszichoanalitikusnőről (<i>József Attila és Gyömrői Edit szellemi kapcsolatához</i>)	263
TILI ANNAMÁRIA	
Kodolányi János <i>Én vagyok</i> című regényének szövegváltozatai	272
NAGY MÁRTA	
„Hallottátok, hogy megmondatott a régieknek...” (Baka István: <i>Egy József Attila-sorra</i>)	290

Szemle

KONDOR TAMÁS	
A rekonstrukció öröme (Bíró Ferenc: <i>Katona József</i>)	305
BRETZ ANNAMÁRIA	
Gábor Csilla: <i>Káldi György</i> prédikációi (<i>Források, teológia, retorika</i>)	311
MIKÓ GYULA	
Boda Miklós: <i>Stúdium és literatúra</i>	315

ÁCS GÁBOR	
Sánta Gábor: <i>„Minden nemzetnek van egy szent városa”</i> <i>(Fejezetek a dualizmus korának Budapest-irodalmából)</i>	321
VELKEY FERENC	
Gángó Gábor: <i>Eötvös József az emigrációban</i>	328

„Az kinek ez a rossz passió rendet szab”
A harag Zrínyi *Szigeti veszedelmében*

I. A harag mint eposzi tárgy

Irodalomtörténeti közhely, hogy az európai irodalom „kezdetén” Akhilleusz haragjával szembesülünk. A homéroszi mű nagy témáját ennek az indulatnak a romboló hatása adja, s az a kérdés, hogyan fékezhető meg, hogyan kerülhet az ember az indulat fölé. Ez az indulat kétségtelenül a legveszélyesebbek, a legféktelenebbek egyike, s természetét az emberek a Homérosz óta eltelt időben sem lankadó érdeklődéssel figyelik.¹ Már a kora újkorban is sokat foglalkoztak az indulatok természetével, köztük kiemelt helyen a haraggal, melyet sokszor mint az indulatot magát emlegetik.² Sokatmondó a harag XVI. században elterjedt etimológiája: „Et quia quasi extra se ire videtur, qui furore cietur, ideo Ira dicta est: et Redire in se est, iram ponere.” Azaz: „Mivel aki haragszik, mintha kilépne magából, ezért beszélnek haragról: és aki visszatér magába, megválnak a haragtól.”³ Az etimológia háttérében a rációba vetett bizalom áll. A rációra alapozva lehet legyőzni a szenvedélyeket, de ha az indulat az erősebb, kiforgatja önmagából az embert: aki az indulat hatalma alatt áll, az már nem önmaga. (Ez persze nemcsak a haragra, hanem a többi indulatra is igaz.)

Hogy a kora újkori hőskölteményekben a vitézek egyik fő lelki mozgatórugója a harag, az szinte természetesnek tűnik. Jól ismert tény, hogy Tasso a hőskölteményről írt dialógusainak egyikében (a *Dialoghi del poema eroico* II. könyvében) a neoplatonikus Prokloszra hivatkozva kimondja, hogy az eposz hőseit leginkább két indulat jellemzi: a harag és a szerelem.⁴ Tasso megállapítása természetesen igaz saját művére is: a harag, csakúgy, mint a szerelem, a *Gerusalemme liberata*-ban is a hősök fő lelki mozgatórugóinak egyike. Keresztények és pogányok heroikus küzdelmében – mely küzdelemnek a metafizikai háttérét jó és gonosz, menny és pokol pólusai alkotják – *A megszabadított Jeruzsálem* epikus világában a harag szinte valamennyi aktor közös jellemzője. Így van ez a *Szigeti veszedelmében* is: mi sem jellemzőbb, mint hogy ebben a kozmikus küzdelemben még a hajnal allegorikus alakja is haragos (VIII, 8). Önmagában nem meglepő, hogy egy eposz hősei haragosak, indulatosak, a háborúnak mint eposzi tárgynak természetes velejárója az agresszivitás és a düh. Mégis, talán érdemes közelebbről szemügyre venni, mit mondanak e

szövegek, mit mond a *Szigeti veszedelem* az indulatokról, illetve a harag indulatáról.

II. A harag filozófiai kontextusban

Az európai kultúra történetében a reneszánsz korát szokás úgy emlegetni, mint azt a pillanatot, amikor „felfedezték” a lélek, az emberi belső világ, az érzelmi élet összetett voltát, olykor ellentmondásos készletét.⁵ Az ilyen kezdőpontokat persze a történeti visszatekintés perspektívájából magunk alakítjuk ki, s mint Norbert Elias mondja, valójában ilyen „abszolút zéró-pont”-ok nem is léteznek az emberi psziché történetében.⁶ Az azonban tény, hogy az emberi érzelmek is történelmi változásnak vannak alávetve, s a kora újkorban e tekintetben is sok szempontból másként gondolkodtak, mint a ma embere.

Azokat az elméleti kereteket, melyek az indulatok, szenvedélyek (a korabeli elnevezés szerint: affektusok vagy passiók) leírására rendelkezésre álltak, a kora újkor gondolkodói nagyrészt az antik szerzőktől és a középkori forrásokból merítették. Mind az antik, mind a skolasztikus etikának fontos része az egyes szenvedélyek leírása, a lélek szenvedélyeinek értelmezése. Ezekben az etikai rendszerekben a szenvedélyekről való elméleti gondolkodás az erények tárgyalásával kapcsolódik össze, hiszen a klasszikus erénytan központi kérdése a szenvedélyek, az érzéki vágyak és az értelemre támaszkodó erkölcsi igény harmonikus viszonya, a szenvedélyek értelem vezette alakítása. Az antikvitás örökségéből a XVI–XVII. században elsősorban Arisztotelész etikai írásai, valamint a római sztoikus gondolkodók, Cicero és Seneca fejtettek ki jelentős hatást; a középkorból a legfontosabb Szent Tamás munkássága.⁷

Az indulatokról való kora újkori gondolkodás egyik fontos jellemzője, hogy míg a modern ember a lélekben érzelmek végtelen finomságú, az egyénre jellemző szövedékét látja, addig a XVI. század és a XVII. század első felének teoretikusai csupán néhány jól körülhatárolt affektust (passiót) ismernek.⁸ Gyakran hivatkoznak arra a rendszerezésre, melyet Szent Tamás *Summa theologiae* című könyvében adott az emberi érzelmek (*passiones animi*) természetéről.⁹ Tamás tizenegy affektust különböztet meg, és ezeket két nagy csoportba sorolja: egyiket a vágyakozók alkotják (*concupiscibile*: a vágy közvetlenül valamely objektumra irányul): remény, kétségbeesés, félelem, mérészség, harag; a másikat az indulatosak (*irascibile*: az indulat nem közvetlenül a tárgyra irányul, ennek elérése útjában valamilyen akadály áll): szeretet, vágy, öröm, gyűlölet, ellenszenv, bánat. A passiókat továbbá aszerint csoportosította, hogy azok: 1. valamely jóra vagy rosszra irányulnak-e, valamely jó vagy rossz objektum váltja-e ki őket; 2. ez a jó, illetve rossz a jelenben megvan-e, vagy csak a jövőben fog létezni. Egy jó vagy rossz objektum birtoklása az öröm, illetve a bánat oka. A vágy egy jó objektum megszerzésére irá-

nyul, míg az ellenszenvet egy a jelenben meg nem lévő rossz kelti. A szeretet és a gyűlölet a jó, illetve rossz okozta készletés maga. A remény egy jövőben elérhető jóra, a kétségbeesés egy a jövőben el nem érhető jóra irányul. A mérészség forrása egy jövőbeli, legyőzhető rossz, míg egy jövőbeli, le nem győzhető rossz félelmet okoz. A harag pedig egy meglévő rosszra irányul. Az indulatoknak ez a rendszerezése a skolasztikus filozófiában egészen a XVII. századig tovább élt, de a skolasztikán kívül is nagy hatást fejtett ki.¹⁰

A XVII. század első felében az affektusokról háromféle tudás létezett: az etikai (dialektikai), a retorikai és az orvosi (fizikai).¹¹ A fizika az indulatok materiális oldalával foglalkozik: azzal, milyen testi folyamatok idézik elő és kísérik az affektusokat, hogyan kell kezelni azokat, hogy az egészséges életet ne veszélyeztessék. Az etika azokkal a kérdésekkel foglalkozik, amelyeket a szenvedélyek, a szenvedélyek hatására elkövetett cselekedetek és az erkölcsi rend viszonya vet fel.¹² Például a harag esetében a fizikai definíció szerint ez az indulat a szív környékének felmelegedése. Az etikai meghatározásban viszont a haragot a bosszúvággal hozzák kapcsolatba. A sokat idézett arisztotelészi meghatározás szerint a harag „fájdalomtól kísért törekvés egy nyilvánvaló bosszúra egy nyilvánvaló semmibe vételért mely érdemtelenül ért bennünket vagy a mieinket”.¹³ Az affektusok felkeltésére alkalmas retorika nem rendelkezik önálló definícióval: az etikai és az orvosi tudást használja fel saját céljaira.¹⁴

Az affektusokra vonatkozó fizikai tudásnak fontos része a testnedvek tana, a humorálpatólógia. A Galenus révén elterjedt elmélet szerint az ember teste és szervei négy elemből épülnek fel: tűzből, vízből, levegőből és földből. Minden elem rendelkezik egy jellemző tulajdonsággal: meleg, hideg, nedves vagy száraz. Az elemek különböző keveredése magyarázza a négy temperamentumot: a szangvinikus temperamentumú vérében (*sanguis*) a nedves és a meleg van túlsúlyban, a flegmatikus nyálában (*phlegma*) a nedves és a hideg dominál, a kolerikus sárga epéjében (*flava bilis, cholera*) a száraz és a meleg kerül túlsúlyba. A melankolikus temperamentum pedig nem más, mint a hideg és száraz túltengése a szervezetben a fekete epe (*atra bilis*) termelődése miatt. Az affektusok ebben az elméletben a testnedvekkel függnek össze: egyrészt a nedvek termelődését a lélek szenvedélyei is befolyásolhatják (például a harag a sárga epe termelődését segíti elő), másrészt viszont a nedvek összetétele is befolyásolja az ember affektusait.

Az affektust valamely az értelem által kívánatosnak vagy kellemetlennek ítélt tárgy váltja ki, mely az életszellemekek révén azonnal hatást fejt ki a szívre. Ha a tárgy kívánatos, a szív kitágul: ez az öröm affektusa. Ha a tárgy kellemetlen, a szív összehúzódik: ez a bánat affektusa. A bosszúvágy a szív kettős mozgását okozza: először összehúzódik, majd hirtelen újra kitágul. Ez a kettős mozgás a harag affektusa. A szív mozgása cselekvést, testi mozgást eredményez. A szívet az életszellemekeken kívül a testnedvek is mozgásra

készítetik, így az affektus következtében termelődő testnedvek is erősíthetik a szív mozgását. Például a félelem esetében felesleges fekete epe termelődik, mely a szívhez jutva száraz és hideg voltából adódóan annak összehúzódását okozza. A szív összehúzódása következtében pedig a test is száraz és hideg lesz.¹⁵

Érdemes megjegyezni, hogy ebben az „orvosi elméletben”, mely az indulatok hatását is magában foglalja, a művészetnek is fontos szerepe van: a költészet, a zene, a festészet nagymértékben hozzájárulhat a lelki nyugalom és a derű kialakításához. A műalkotások ugyanis affektusokat keltenek, melyek a testnedvek révén kialakíthatják az egészséges egyensúlyt mind a testben, mind a lélekben. Az indulatok orvoslására, megszelídítésére, a lélek derűjének helyreállítására érdekes példát olvashatunk Kőszeghy Pál *Bercsényi házasságáról* szóló epikus költeményében:

Hallottam Clinias cselekedetéről,
Úgy Achillesnek is az ő életéről,
Mindkettőnek igen szép természetéről,
Illik, szóljak kiknek hogy dícséretéről,

A kiknek elméjük midőn háborodott,
Haraggal másokra midőn káromkodott:
Akkor ő haragjok nem nőtt s szaporodott,
Kegyességre inkább szívők nyomorodott,

Mert olykor mindkettő kapván citheráját,
Pengeté azoknak húrján víg nótáját,
Azzal enyhítgeté szíve háborúját,
S csillapítá gyulladt elméje haragját.

A citerán játszó Kleiniász és Akhilleusz a zeneterápiát alkalmazza. Mindketten haragra gyulladt elméjüket próbálják lecsendesíteni. Ezt úgy érik el, hogy víg nótát játszanak: a víg nóta a haraggal ellentétes affektust ébreszt, és helyreállítja a testnedvek egyensúlyát.

A humorápatológiai elmélet nyomait megtalálhatjuk Zrínyinél is. Így a testnedvek elméletének a hatását mutatja például Zrínyi azon megjegyzése a *Vitéz hadnagy* egy aforizmájában, hogy a haragvó ember „ex commotione bilis et sanguinis” cselekszik.¹⁶ A szív összehúzódása az oka, hogy a *Szigeti veszedelemben* Szulimán „nagy félelemben hül” (VII, 50). A harag ezzel szemben melegséget okoz: Szulimán „forró haraggal” parancsol Szokolovics Mehmetnek (VI, 53). Hasonlóképp a harag fizikai meghatározásának nyomai fedezhetők fel abban a (ma már közhelyes) fordulatban is, hogy „fölforr a haragos vér mindenikbe” (V, 58).

A harag etikai megítélése tekintetében – mint általában az affektusok megítélésében – a kora újkorban az arisztotelészi és a sztoikus felfogás közötti különbség játssza a főszerepet. Arisztotelész a *Nikomakhoszi etikában* több helyen is szól a haragról. A IV. könyvben a szelídség erényét taglalva foglalkozik ezzel az indulattal. Mint minden etikai erény, a szelídség is középhatár: a túlzott harag és a harag hiánya közötti közép. „Azt az embert, aki csak olyasmi miatt haragszik, amiért kell, s olyanokra, akikre kell, továbbá úgy, ahogy kell, s akkor és annyi ideig, amikor és ameddig kell: dicsérettel szoktuk illetni” – írja Arisztotelész.¹⁷ A filozófus is elismeri, „egyáltalában nem könnyű dolog meghatározni, hogy miképp, kire, mily okból és meddig szabad haragudni, s hogy mi a határ a helyes és a helytelen magatartás között”.¹⁸ A harag a peripatetikus felfogás szerint mindenestre önmagában nem hiba, csak akkor válik azzá, ha helytelen mértékben jelentkezik. Arisztotelész az *Etika* III. könyvében, a bátorság erénye kapcsán is szól a haragról, a harcosok bátorságát vizsgálva. „A haragot is a bátorsággal szokták összefüggésbe hozni: bátornak tartják azt is, aki haragból tesz valamit – akárcsak a vadállat, mely az őt megsebesítő emberre tör –, abból kiindulva, hogy a bátor ember is haragos indulatú, s csakugyan, a harag száll szembe legmerészebben a veszélylyel, amit Homérosz így fejez ki: »erőt öntött haragvó szívébe«; vagy: »éles indulat nyilallt az orrába«; vagy: »felforrt a vére«. [...] Mármint a bátor ember mindig az erkölcsi szép miatt cselekszik, de ebben a harag is segít neki; a vadállat viszont mindig valami fájdalom miatt támad, ti. amiatt, hogy megsebeztek, vagy amiatt, hogy ettől fél; [...]. De azért még leginkább a természetben gyökerezőnek látszik a haragból fakadó bátorság; és ha elhatározással és céltudattal társul, igazi bátorságnak számíthat.”¹⁹ Az igazi bátorság tehát nem táplálkozhat a harag indulatából, hanem az erkölcsi jóra irányul. Arisztotelész ugyanakkor megengedi, hogy a bátor ember is lehet haragos, sőt, azt is hozzáteszi még ehhez, hogy a harag motiválta harcos is rendelkezhet a bátorság erényével, ha a haraghoz ésszerű mérlegelés és megalapozottság járul. Az arisztotelészi felfogás szerint harag és igazi bátorság nem zárja ki egymást. A *Nikomakhoszi etikában* Arisztotelész még a VII. könyvben is szól a haragról, a fegyelmetlenség fogalmával összefüggésben. Itt azt fejt ki, hogy a haragban való fegyelmetlenség kevésbé elítélendő, mint a bujaságban való.²⁰ E nézetek közül a *metriopateia* elve komoly viták forrásává, a sztoikus bírálók céltáblájává vált. Cicero a *Tusculumi beszélgetésekben* éppen a harag indulatával kapcsolatban bocsátkozik polémiába a peripatetikus felfogással: „És ugyanezek a peripatetikusok azokat a szenvedélyeket, amelyeket mi kiirtandóknak vélünk, nemcsak természetesnek ítélik, de a természet hasznos adományának. A következőképpen beszélnek: először is a haragot dicsérik és azt állítják, hogy a bátorság sarkköve; a haragos nagyobb lendülettel támad az ellenségre és a vétkező polgárra” (IV, 43). Majd arrébb ezt írja: „Mi szörnyűbb, mint a homéroszi Akhilleusz vagy a bosszús Agamemnon?

[...] A bátorságnak nincs szüksége a harag támogatására" (IV, 52).²¹ Hasonló álláspontot képvisel Seneca is *A haragról* írt értekezésében. Szerinte a harag *vitium*, mégpedig a legnagyobb emberi bűnök egyike.²² Arra a kérdésre, vajon lehet-e bizonyos esetekben hasznos a harag, Seneca válasza, csakúgy, mint a peripatetikusokkal polemizáló Ciceróé, tagadó: „Nem hasznos tehát a harag a csatában vagy a háborúban sem.” (I, 11, 8.) Seneca szerint téves az arisztotelészi felfogás, hogy a harag a bátorsághoz hasonlatos lehet. „A haragtól csak az lesz bátrabb, aki harag nélkül egyáltalán nem volt az: tehát a harag nem segíti a bátorságot, hanem helyettesíti azt.”²³ Seneca szerint a harag nemcsak harcosokhoz, de férfiakhoz általában egyáltalán nem méltó indulat, „a harag inkább csak a gyermekekhez és nőkhöz illő gyengeség”.²⁴

Az affektusok retorikai tárgyalásában az a kérdés kerül előtérbe, milyen affektusokat kell felkeltenie a szónoknak, és hogy ezt milyen eszközökkel érheti el.²⁵ A szónoknak azt kell megfontolnia, milyen hatást akar elérni a megszólítottban, mely affektusokat akarja felkelteni, melyeket akarja elcsitítani. A hatásorientált retorikai alapú beszédre, az affektusok célzott felkeltésére jó példa a *Szigeti veszedelemben* Halul bég szónoklata. A beszéd affektusokkal telített, mint Zrínyi válaszában mondja, Halul bég „Lágyon s haraggal” (VI, 39) mondta el Szolimán üzenetét. Milyen affektusbeli hatást céloz meg Halul beszédével? Bevezetőjében Halul dicséri Zrínyit, majd azt állítja, hogy Szolimán szereti őt, és e követség is szeretetének következménye (VI, 13). Ez a kijelentés a Szolimán iránti szeretet felkeltését célozza. Az ezt követő argumentumban (VI, 15–20) Halul azt fejti ki, hogy ők Isten akaratát teljesítik be, és ennek lehetetlen ellenállni: ezért is kell Zrínyinek átadnia a várat. Az érv szándékolt hatása a félelemkeltés. Ezt követően (VI, 21–24) Halul azt fejtegeti, mit nyerhet Zrínyi a vár megadásával. Itt a pénznek, a kincseknek a szeretetére (*cupiditas*) próbál hatni. Az érvelés következő részében (VI, 25–35) azt írja le, Zrínyi mennyire magányosan áll szemben a török sereggel, és hogy a szigetiek szükségszerűen el fognak pusztulni, ha nem adják meg magukat. Mindez a reménytelenség és a félelem érzetének felkeltését célozza. Beszéde végén (VI, 36) ismét a török sereg nagyságát és közelségét említi, és megismétli, hogy Zrínyi el fog veszni, ha nem fogadja el a szultán ajánlatát. Ez ismét a félelemkeltést célozza. A beszéd célja tehát az, hogy Zrínyiben szeretetet ébresszen Szolimán, illetve a pénz és a kincsek iránt; másrészt viszont a félelem és a reménytelenség affektusát igyekszik felkelteni, a mindenkori argumentumnak megfelelő szöveghelyen. A „Lágyon és haraggal” Zrínyi szempontjából összegzi mindezt. A harag utal a félelmet és reménytelenséget kelteni hivatott helyekre, míg a „lágyon” a beszéd azon részeire, amelyeknek célja a szelíd affektusok, a szultán és az anyagiak szeretetének a felkeltése.²⁶

III. A harag és az irodalmi minták

A haragról szólva Arisztotelész Homéroszra hivatkozott mint irodalmi példára. A reneszánsz költők fő mintája Vergilius eposza volt, ahol a homéroszi hősökhöz hasonlóan sokszor felforr a hősök vére. Az *Aeneis* XII. éneke csatajelenetében a Harag egyenesen mint Mars isten kísérője jelenik meg: „circumque atrae Formidinis ora / Iraeque Insidiaeque, dei comitatus, aguntur” [körben a szörnyű Szorongás / És a Harag s a Hamisság fut kísérve az istent] (XII, 336).²⁷ Hasonlóan ahhoz, ahogy Arisztotelész a *Nikomakhoszi etikában* megengedi, hogy a harcosok haragosak legyenek, mivel a harag hatása hasonlatos a bátorsághoz, az *Aeneis* hőseit is egyaránt sarkallja az erény és a harag. Erre jó példa, amikor Vergilius Turnusról azt írja, sem haragja, sem bátorsága nem engedi, hogy meneküljön: „asper acerba tuens retro redit et neque terga / ira dare aut virtus patitur” [Vad szeme villámlik, míg vissza vonul, de dühében / Arra vigyáz, méltóságát ne veszítse futásban] (IX, 795). Vergilius szerint tehát a harag és a virtus hatása hasonló lehet: akár haragja, akár bátorsága az ok, Turnus nem fordít hátat az ellenségnek. Harag és bátorság ilyen viszonyára, illetve a harag pozitív értékelésére még két további példa: „nec cuiquam irasci propiusque accedere virtus” [közeledni felé, vak dühhel, senki se bátor] (X, 712); „ergo etsi conferre pudor iraque monstrat” [így noha szítja a szégyen, a düh mind szállani partra] (IX, 44). Mint e példák-ból is kitűnik, az eposz haragmodellálása nem a sztoikus felfogást követi, sokkal inkább az arisztotelianust: a harag, mint harcra serkentő indulat, mint a harci kedv jele, az *Aeneis* világában hasznos, sőt kívánatos.²⁸

Így van ez Tasso eposzában is: a harag, a harci düh mindkét sereg tagjaira egyaránt jellemző, a keresztény és a pogány hősök összecsapásai mind affektivitással telítettek. Lássunk egy példát: Argante és Tankréd harcát a VI. énekben! Amikor a két amúgy is dühös hős találkozik, a köztük zajló szóváltás még inkább felszítja haragjukat: „miután bőszen fenyegetőzve, / Egymás gögjét és haragját felszították” [poi ch’ in ambo il minacciar feroce / A vicenda irritó l’ orgoglio e l’ ira] (VI, 39).²⁹ Haragjukat Tasso – némiképp túlozva – a legnagyobbnak nevezi: „nem kezdett még csatát ilyen dühre gyúlva / senki, ahogy Tankréd s Argante tette” [Né fu mai tal velocità di penne, / Né furia eguale a quella, ond’ a l’ assalto / quinci Tankred e quindi Argante venne] (VI, 40). A harc közbeni indulatosságot Tasso többször is kiemeli. A harag olyan intenzív, hogy dominál az értelem felett: „Legyőzve ész és lovagi tekintet” [Vinta da l’ ira è la ragione e l’ arte] (VI, 48). A harag Tasso szerint – egybehangzóan a *Nikomakhoszi etika* megfelelő gondolataival – a bátorsághoz hasonló hatású lehet, növeli a hősök erejét: „erőik egyre növeli haragjuk” [le forse il furor ministra e cresce] (VI, 48). Bár mindkét harcos egyaránt haragos, mégis, míg Argantét kizárólag a harag vezérli, Tankréd esetében az erény is fontos tényező: a harcot szemlélők ezért azon töprengenek, vajon „a dühnek

lesz az erény engedelmes, / vagy a merésznél az elszánt szilárdabb?" [E se 'l furore a la virtù prevale, / O se cede l'audacia a l'ardimento?] (VI, 55).

Ezt az epizódot még különösen érdekessé teszi az elbeszélő egy megszólalása: Tankréd és Argante párharca közben *A megszabadított Jeruzsálem* elbeszélője azért fohászkodik a Múzsához, hogy az tegye kellően indulatossá a haragos hősök csatájának megénekléséhez (VI, 39):

De miután, bőszen fenyegetőzve,
egymás gőgjét, haragját felszították,
ménjét ki-ki futásra ösztönözte,
hogy kellő távolból kezdje a tornát.
Most, Múzsza, fokozd haragomat erőstre,
hassa át éppily ádáz haragosság,
hogy méltó legyen tettükhöz a versem,
s a fegyverzaj csengjen fel énekemben.

A megszabadított Jeruzsálemben tehát nemcsak az eposz hősei haragosak, hanem az elbeszélő maga is indulatoktól fűtve mondja el történetét. Itt az a retorikai alapú megfontolás érvényesül, hogy a szónoknak magának is érzelmeket kell mutatnia, ha érzelmeket akar kelteni. A harag hagyományosan része a retorika eszköztárának, a szónok bizonyos esetekben maga is haragot kell hogy mutasson a meggyőzés érdekében.³⁰

A keresztények és pogányok harcában megnyilvánuló indulatosság mellett Tasso eposzában különösen fontos szerepe van Rinaldo haragjának. E tekintetben igen fontos az az *Allegoria*, melyet Tasso írt az eposz elé. Ebben az öntértelezésben Tasso hőskölteménye morális allegóriáját, hősei tetteinek, indulatainak Platón és Arisztotelész nézeteire támaszkodó etikai elemzését adja. Az *Allegoria* szerint a hadsereg tagjai az emberi lélek különböző részeit jelentik, a platóni felosztást követve: Godfréd az értelmet, Tankréd a vágyakozó lélekrészt (azon belül is a bujaságot), Rinaldo pedig az indulatos lélekrészt (azon belül a haragot). Tasso ez utóbbi esetében szintén Platón követve (*Állam*, IV. könyv) azt mondja, hogy „az értelmes résznek nem kell kizárnia a haragvót a cselekvésből (miként a sztoikusok tévesen vélik), nem is sajátíthatja ki annak feladatait [...], hanem tegye társává és szolgájává”.³¹ Tasso az *Allegoriában* Rinaldo tettét, Gernando megölését szenvedély és értelem konfliktusaként látta: „amikor [Rinaldo] összecsapva Gernandóval megsérti a személyes megtorlás határait, és miközben Armidát szolgálja: az értelem által nem fegyelmezett haragot láthatjuk; amikor feloldja az erdőt a varázslat alól, beveszi a várost, megtöri az ellenséges sereget: az értelem vezette haragot”.³²

Ez az *Allegoria* a későbbi kiadásokból, így a ma forgalomban lévőkben is, általában elmaradt. Ennek oka az a filológusok körében uralkodó nézet, mely szerint ezt az *Allegoriát* Tasso csak az ellenreformáció ideológiai kényszerei-

nek engedve írta. Újabbban viszont számos Tasso-kutató annak a meggyőződéésének adott hangot, hogy az *Allegoria* szervesen illeszkedik Tasso gondolkodásába és összhangban van poétikai nézeteivel.³³ Itt most nem annyira érdekes, vajon melyik álláspont a helyes, és hogy vajon mennyiben tükrözi a szerző valódi intencióját az allegorikus értelmezés; hanem az a lényeges, hogy az *Allegoria* egy olyan etikai kontextusra utal, amely a szövegben is tetten érhető. A *megszabadított Jeruzsálemben* Rinaldo által elkövetett gyilkosság mozgatórugója Rinaldo túlzott indulatossága. Amikor Gernando nyilvánosan gyalázza Rinaldót, Rinaldo nem tudja fékezni hirtelen feltörő haragját. „haragját többé nincs mi visszafogja” [Né puote l’ira ormai tener più chiusa] (V, 26), s dühében megöli a norvég királyfit: „nincs féke vad dühének, nincs határa, / s ezzel ítéli önmagát halálra” [non però sfoga l’ira, o si raffrena / quel cieco impeto in lui ch’ a morte il mena] (V, 24). Rinaldo hibája tehát, hogy nem tud úrrá lenni indulatain. A halott Hugo aztán azt tanácsolja Godfrédnek álmában, hogy oldja fel vétke alól Rinaldót, „az ifjút, ki vak haragra gyúlva megtévedett” [Ch’ assolve il fer garzon di quell’ errore / In cui trascorse per soverchio d’ira] (XIV, 17). S Godfrédo valóban így is dönt: „Térjen Rinaldo vissza, s zabolázza indulatát ezentúl gondosabban” [Torni Rinaldo; e da qui affrene / Piu moderato l’impeto d’ire] (XIV, 26). Amennyiben tehát Rinaldo mérsékelni tudja a harag indulatát, újra hasznos tagja lehet a keresztény seregnek. Rinaldo magatartását az individualista ethosz, a magányos kalandhős értékvilága jellemzi – de végül be kell látnia, hogy csak indulatait a ráció ellenőrzése alá vonva, a vezérnek engedelmeskedve lehet hasznos tagja a közösségnek. Így lesz a *romanzo*-hősből a *poema eroico* hőse.³⁴ Tasso Rinaldo haragját mint az indulatok és a *ragione* konfliktusát mutatja be, és talán éppen ez, az indulatok értelem általi uralhatóságának kérdése tehet-e érdekessé ezt az epizódot a XVI. században.³⁵

A Rinaldo-epizódban a harag a szelídség erényét sérti, ezért a hirtelen indulatból elkövetett tett hiba, vétke. Ez nem jelenti azt, hogy a harag általában véve negatívum lenne *A megszabadított Jeruzsálem* világában. Épp ellenkezőleg, a harag mint a bátorság serkentője, a harci tettek előmozdítója a hősök tetteinek fontos mozgatója: a harag ilyen értelemben – csakúgy, mint az *Aeneis*ben – a harci kedv kifejezője. Itt sem a sztoikus felfogással találkozunk a harag tekintetében, hanem a peripatetikussal, bátorság és harag, harag és harci készség egymást kiegészítő erők. Ezt mutatja Argante és Tankréd párharca esetében is, de hasonlóan világosan mutatja ezt egy a VII. énekben Argante és Rambald párharcához fűzött megjegyzés is: „A bátor szív szilaj lesz, ha uszítják, / harag köszörűjétől tombol” [La virtù stimolata è piú feroce, / E s’ aguzza de l’ira a l’aspra cote] (VII, 75).

A szenvedélyek megítélése és irodalmi ábrázolásuk kérdése Tasso elméleti műveiben sok helyen visszatérő probléma. Arról, hogy az indulatoknak milyen szerepük van a *poema eroico*-ban, a legtöbbet éppen ezekből az írásokból

tudhatunk meg. A szenvedélyek szempontjából igen fontos Tassónak az a szintén a *Dialoghi del poema eroico* II. könyvében olvasható megállapítása, hogy az eposz tárgya a dolgok természetéből adódóan a heroikus virtus: „A hősköltemény ezzel [a drámával] szemben az erény legmagasabb fokát követeli meg, ezért a szereplők heroikusak, miként erényük is.”³⁶ Ez a Tasso említette hősi erény arisztotelészi eredetű kategória: a *Nikomakhoszi Etika* VII. könyvében olvashatunk róla.³⁷ Arisztotelész itt megnevezi az erkölcsi jó és rossz legfőbb kategóriáit: az előbbit az erény, a fegyelmezettség és a heroikus virtus alkotják, míg az utóbbit a virtus hiánya, a fegyelmezetlenség és az állati vadság jellemzi. A hősi erényről Arisztotelész azon túl, hogy az állati vadság ellentéte, csupán annyit mond, hogy a virtus emberfeletti, isteni fokát jelenti.

Az Arisztotelésznél eléggé meghatározatlan tartalmú heroikus virtus fogalma a reneszánsz korában széles körben elterjedté vált.³⁸ Tasso például a heroikus virtusról egy külön dialógust is írt, mely 1582-ben jelent meg *Della virtù eroica e della carità* címmel. Ebben kifejti, hogy a hősi virtus éppúgy a morális erények fölött áll, miként a hősök az emberek fölött: a hősi erény emberfeletti, a hősök is ember és Isten között helyezkednek el. A hősi virtus minden erényt magában foglal: legközelebb áll hozzá a nemes becsvágy (nagyszívűség, magnanimitas), de fontos eleme az okosság (prudentia) is. Ami az indulatokat illeti, a káros indulatokat a hősi virtus megfékezi, de a hasznos, dicséretes indulatokat szabadjára engedi, mert ez a virtus a féktelen, heves indulatokat is uralni képes. Ilyen dicséretes indulat, melyet tehát a hősi virtus megléte esetén nem kell a közepszerhez igazítani, a harag is. Az indulatok és a hősi virtus (illetve a heroikus prudentia) viszonyáról a következőket írja: „Mert egyrészt úgy tűnik, az a feladata, hogy féket vessen a szenvedélyekre; másrészt viszont Platón azt állítja, hogy a harag az értelem harcosa; és nem lehet jó harcos, aki nem küzd eltökélten és vadul. Az indulatok között vannak olyanok, amelyek esetében a közepszer nem lehet üdvös: ilyenek az irigység és a rosszakarat. Ezeket a heroikus okosság kiirtja, miként a jó földműves a mérgező és kártékony füveket, amelyek a gabona között nőnek. Mások természetük szerint egyaránt lehetnek jók és rosszak is: ilyen a szégyen, a harag, a szeretet, a versengés, a felháborodás. Ezeket a közönséges okosság a közepszerhez igazítja, hasonlóan ahhoz a lovászhoz, aki nem tudja uralni és megülni a lovakat, hacsak előtte hosszú idő alatt meg nem szelidítette és kemény zablával nem irányítja őket. A heroikus okosság ural és akarata alá hajt minden szenvedélyt, legyen bármily harcias és erős is, miként Nagy Sándor az első nap megszelidítette Bucefalust, a nap felé fordítva azt, és megülte azt a lovat, amely mindenki másnak engedetlen és rakoncátlan volt; vagy miként a kiváló lovaskapitány Cosso féktelen vágára sarkallta paripáját, és katonáival is ezt tette, és a fékevesztetten száguldó lovakkal megfutamtotta az ellenséget. A heroikus okosság ekképp rázza le a féket a

hasznos indulatokról és velük megrohamozza a bűnöket, legyőzi és megfutamítja őket. És annyira biztos magában és képességeiben, hogy nem fél, hogy nem tudja uralni és jó úton tartani a féktelen szenvedélyeket.”³⁹ Bár az értelem ellenőrző szerepét hangsúlyozza, a hősök esetében kiiktatja a közép-szer elvét az indulatok tekintetében. Így az arisztotelészi elméletből ennek elemeit felhasználva az elméletben eredetileg elképzelhetetlen megállapítás-hoz jut, amikor a hősök esetében kimondottan kívánatosnak tartja a nagy szenvedélyeket. Így olyan modellt alkot, amelyben a kivételes hősöknek a harag tekintetében is sokkal nagyobb játékeret ad, mint a közönséges embereknek. Az eposz világában a rendhagyó, a különleges eset emelkedik az általános szintjére.

IV. A harag Zrínyi írásaiban

A *Szigeti veszedelem* sorain kívül Zrínyi írásaiban két helyütt találunk reflexiót a harag indulatára. Az egyik a Mátyás-elmélkedés, ahol harag és bujaság mint az életrajzi jellemzés kellékei bukkannak fel. A *Mátyás király életéről való elmélkedésekben* Zrínyi egy közelebbről meg nem nevezett német historikussal polemizál, aki azt állította, hogy a nagy uralkodó halálát hirtelen haragja okozta. Ezt Zrínyi kétségbe vonja, és végül a következő megállapításra jut: „meg kell bizony haragudni embernek, akinek érzékenysége vagyon, kinek haragja nincs, más embersége sincs, a harag, az szerelem emberben szokott lenni, aut Deus aut lapis est akiben nincs.”⁴⁰ Harag és szerelem együttes említéséről eszünkbe juthat Balassi Bálint jellemzése Rimay János tollából. Mint ismeretes, Rimay ezt a két szenvedélyt nevezi meg, mint a nagy költő emberi gyengeségének jeleit: „Azt tapasztaljuk ugyanis, hogy benne a bujaság és a harag bűnén kívül más tűrhetetlen tulajdonság aligha volt, sőt még a haragja is olyan volt, hogy önmaga is jóvátehetette, ha balul ütött ki, [...]”⁴¹ Kőszeghy Péter szerint a harag és a bujaság itt az első költő attribútumai, csakúgy, mint Boccaccio Dante-életrajzában.⁴² Zrínyi Mátyás-életrajza esetében biztosan nem erről van szó. E szövegek annyiban mindenesetre rokonok, hogy a Mátyás-életrajz, csakúgy, mint Rimay költő-jellemzése a reneszánsz korában a szenvedélyek iránt mutatott érdeklődésről tanúskodik, éppúgy, mint a hősköltemények érzelmekkel telített hősei vagy azok a traktátusok, melyek az érzelmek megregulázását propagálják. Az „aut Deus aut lapis” köve, amit Zrínyi verseiben Violával kapcsolatban is emleget, közhelyes fordulat. Némiképp meglepő viszont az „aut Deus” kitétel, hiszen a Biblia Isten maga is rendelkezik érzelmekkel, haragszik, bosszút áll, megbocsát, szeret. A *Szigeti veszedelem* egész cselekményét is Isten magyarok ellen forduló haragja indítja el (I, 11) – ennek földi eszköze Szulimán haragja. A teológia álláspontja szerint azonban Isten haragja nem indulat, csupán hasonló ahhoz.⁴³ Ami az emberi haragot illeti, a Biblia erről is több helyen szól, a haragból fakadó bűnökre figyelmeztetve. Pál apostol az efezusiakhoz írt levelében

ezt mondja: „Megharagusztok-é? de ne vétkezzetek: a nap le ne menjen a ti haragotokon” (4, 26). A negyedik zsoltárban pedig ez áll: „Haragudjatok, csak ne vétkezzetek.”⁴⁴ A lényeges itt tehát nem az indulat maga, hanem a belőle eredő bűn, illetve ennek elkerülése. A haragnak az az értelmezése, amelyről a Mátyás-elmélkedés sorai tanúskodnak, összhangban van nemcsak a Biblia idézett helyeivel, de – filozófiai kontextusban – az arisztotelészi felfogással is, mely szerint az indulat önmagában nem káros, csupán ha szélsőséges formában jelentkezik.

A haragról gondolkodik Zrínyi a *Vitéz hadnagy* egyik aforizmájában is. „Semmi nincs oly ártalmas az hadviselőben, mint a harag; a harag megvakítja az embert, befedi homállyal az okoskodást, és semmi okot nyitva nem hagy [...]. De jaj annak a kapitánynak, akit a harag forgat, az kinek ez a rossz passió rendet szab [...]. Nem vitéz embernek való a harag, a vitézség ex perfectione virtutis jön, a harag pedig ex flocco vitiorum. [...] Kévnatos dolog volna az, mikor az ember harcra mégyen, hogy valamennyire megharaghatnék, hogy ex commotione bilis et sanguinis nagyobb motust és erőt vehetne magának; de nem lehet akkor haragudni; csak csupán meztelen emberség és virtus viszi az embert arra, hogy a halált avagy kevesebbnek tartsa annál hogysen, mint van, avagy ugyan semminek. Az emberség viszi az embert arra, hogy ne gondolkodjék életének gyönyörűségéről, kedvesinek elhagyásáról, hogy a maga testét ne szánja karddal darabolgatni, puszkagolyóbisokkal szaggattatni, hogy vérét kiontsa örömet, és hogy meghaljon kívánsággal. Az haragnak is vagyon ilyen effectusa, de mivel hogy nem egy az oka, azért nem egy a vége is; [...]. Tehát nem haraggal, nem bosszúsággal, hanem ésszel és emberséggel kell hadakozni”⁴⁵ – olvashatjuk a 69. aforizmában.⁴⁶ Az aforizma pontos forrását nem ismerjük.⁴⁷ Ha megkíséreljük az aforizma eszmei forrásvidékét betájolni a haragra vonatkozó főbb nézetek között, azt mondhatjuk, Zrínyi Arisztotelésszel egyezően elismeri, hogy a harag hatása hasonlatos lehet az igazi bátorsághoz: az igazi harcost azonban nem a harag, hanem a „puszta emberség”, az erény kell, hogy vezesse. Az aforizmus végkövetkeztetése azonban a sztoikus elmélethez áll közel. Végső soron Zrínyi itt a haragot minden formájában elítéli. A sztoikus felfogásra utal harag és *vitium* összekapcsolása is.

A *Szigeti veszedelemben* a harag az öröm, a bánat, a félelem és a remény mellett a legtöbbet emlegetett szenvedély. Az eposzban aránylag kevés számú affektussal találkozunk, ezek leírása többnyire egyszerű megnevezéssel történik.⁴⁸ Ha figyelmesebben olvassuk a *Szigeti veszedelem* sorait, azt látjuk, hogy a haragként megnevezett indulaton belül többféle jelentéskört is találunk. A legjellemzőbb és legtöbbet említett a harccal, a fizikai agresszióval összekapcsolódó harag. De például Alderán a XIV. énekben azért haragszik, mert nem sikerül előhívnia a túlvilág erőit (XIV, 30–31): a harag oka itt saját tehetetlensége. Szintén a XIV. énekben Hazret Ali pedig azért haragos, mert

Alderán „fölzörgette” őt: ennek a haragnak sincs semmi köze a harchoz, egy konkrét sérelem kiváltotta érzelemről van szó. Hasonló módon nem az egymás elleni küzdelemben megnyilvánuló affektivitásról van szó Delimán XI. énekbeli nevezetes haragkitörésében sem. A harag a *Szigeti veszedelemben* leginkább mégis Márs jellemző indulata,⁴⁹ s a Márs szolgálatában állók – mind a törökök, mind a szigeti vitézek – szinte szüntelenül haragosak. Néhány példa a szigetiek táborából: „fölforr az haragos vér mindenikbe” (V, 38); „Jün százötven karddal Novákovics Iván / Haragos tigrisnek nagyon bőr az hátán” (V, 43); Radivoj és Juranics: „Két vitéz oroslány haraggal érkezék” (IX, 52); „Igy dühös Radivoj ellenségre megyen” (IX, 75); „Ihon Deli Vid is, törökök ostora, [...] Véle jün haragos ötször ötven szablya” (V, 56); [Deli Vid] „Mint kevély oroslány megölvén prédáját, / Kevélyen fölette jártatja haragját” (VI, 92); „Nem fél az Deli Vid, de merén dárdáját / Nagy kezében tartja s neveli haragját” (VI, 101); „Mint tűz Vid ugrott haragos gondolatban, / Nem tarthatja haragját tovább magában” (XI, 47). A törököknél: „Jün pécsi olaj-bék maga ezek után; / Látod, hogy haraggal ül most is ló hátán” (IV, 25); [Aigas basa] „Nem kérdez, nem is szól, csak haraggal vágja” (IV, 91); „várban berekedt haragos Delimán” (X, 85); „Nem meri megvárni Delimán haragját” (X, 63); [Demirhám és Radován] „birkodni kezdtek mindketten haragbul” (X, 39); „Haragos ellenségét [Delimánt] oldalba kapá” (X, 38). Ez a harag a harci kedvet, erőt, a pusztítás szándékát jelenti általában véve. Az ősellenségre irányul, célja ennek megsemmisítése, s éppen mivel szent cél szolgálatában áll, az eposz világában jogos, sőt szükséges a harchoz.

Ez az affektivitás a közvetlen, test test elleni küzdelemnek is fontos jellemzője. Így például Deli Vid és Demirhám összecsapásában mind a VII., mind a XIV. énekben mindkét hős egyaránt indulatból küzd. Demirhám haraggal ront Deli Vidre: „Rettenetességgel Demirhám haragját / Éleszti magában, kirántja szablyáját” (XIV, 102); a harc közben pedig „Nem tarthatja magát haragos mérgébül” (XIV, 109). Ugyanakkor Deli Vid is haragos: „Verődik kezében, és ordit, nem kiált, / Mert sebektül, haragtul ő nem is szólhat” (XIV, 110). Fontos azonban, hogy Zrínyi Deli Vidnél az igaz ügy szolgálatában álló bátorságot hangsúlyozza, míg Demirhámot csak a harag vezeti: „Mint két haragos libiai oroslán, / [...] Ugy két vitéz tézsen Szigetvár határán. // Demirhám haraggal s dühösséggel nagyobb, / De vitéz Deli Vid igaz hűttel bátrabb” (VII, 93–94). Ezek a sorok hasonlóak ahhoz, ahogy *A megszabadított Jeruzsálemben* Tasso Argante és Tankréd párharcát jellemzi a düh és a merészség („furore”, „audacia”) illetve az erény és az elszántság („virtu”, „ardimento”) szembeállításával. Deli Vidről más helyütt azt olvassuk: „Ez volt szigeti leventáknak virágja / Bölcs, erős, gyors, haragos, mikor akarja” (V, 62). Deli Vid haragja tehát nincs híján az önkontrollnak.⁵⁰ E példákbl is nyilvánvaló, hogy eposzában Zrínyi sem a sztoikusokat, hanem a peripatetikust

felfogást követi a harag indulata tekintetében, s a harag mint a bátorsággal rokon indulat fontos, pozitív szerepet kap.

Ha összevetjük a *Vitéz hadnagy*ban megfogalmazott eszményt a *Szigeti veszedelem* hőseivel, azt tapasztaljuk, hogy azok mintha nem „vitéz hadnagy” módjára viselkednének: mind haragosak, indulatosak. Úgy tűnhet, Zrínyi mást mond a haragról a két műben: a *Vitéz hadnagy* haragra vonatkozó fejtegetései háttérben a sztoikus gondolkodás nyomai fedezhetőek fel, míg az eposz esetében a peripatetikus felfogás hatását figyelhetjük meg. Ezzel kapcsolatban két dolgot kell megjegyezni. Egyrészt, hogy a *Vitéz hadnagy* aforizmusa elsősorban nem a közvetlen, fizikai összecsapásról szól, sokkal inkább a hadvezetés, a taktika kérdéséről – mint azt a Zrínyi által felidézett példák is mutatják. Másrészt, hogy a *Szigeti veszedelem* a történeti múltban játszódó fiktív mű, mely saját korában némiképp archaikus hadakozási módot jelenít meg.

V. Harag és szelídség

A harag mint harci indulat minden különösebb kiváltó ok nélkül is felébredhet a harcosokban, a háború puszta léte igazolja azt. Sokszor azonban még valamely konkrét ok is erősíti a haragot: valamely konkrét veszteség, sérelem és az ebből táplálkozó bosszúvágy. Így például Murtuzán fia elvesztése miatt „Élesíti szüvét iszonyu haragra” (XV, 68), Demirhám Hamviván halála miatt is „haragos boszu”-ra készül (VII, 11), Arszlán a vereség hírére „Haragjában [...] csaknem ketté szakada” (II, 16), de Szolimán is a siklósi események miatt fordítja Szigetre haragját (III, 2–3). Sértettségből, bosszúvágyból táplálkozó haragról van szó Zrínyi eposzáinak legnevezetesebb indulatkitörésében a XI. énekben is. Delimán haragja a *Szigeti veszedelem*ben *A megszábadított Jeruzsálem* Rinaldo-történetének párja. Az éneket megnyitó reflexió az értelem által nem fegyelmezett indulatokról szól:

Még aljos szüvet is nagyra visz bosszuság,
Nem hogy határtalant, kit nem bir okosság;
Legyen nékem Achilles ebben bizonság,
kit harcrul tartóztatott egy kis bosszuság.

O, ha ment lehetne némely ember ettül!
Jobbat nem kérhetne világon Istentül,
Mert némely bosszuság igen üdötllenül,
Némely pedig kárral maga fejére dül.

(XI, 1–2.)

Zrínyi itt explicit módon nem említi a haragot, csak a „bosszuság”-ot, az adott kontextusban azonban egyértelmű, hogy a haragról van szó (az Akhilleusz-utalás bizonyítja ezt).⁵¹ Az idézett sorok közvetlenül azelőtt állnak az eposz-

ban, hogy Rustánt megöli Delimán, és nyilván elsősorban erre a tette vonatkoznak, azt anticipálják és értelmezik. Delimán, akinek „szüve s haragja hatalmas”, szüve „ég nagy boszuságtul”, hirtelen megöli az őt becsmérő Rustánt, a császár vejét. Rustan egyébként az a török harcos az eposzban, akiből hiányzik a harci indulat, a harag. Bár egy ízben ő is haragra lobbán – „Rustán a sátorbul haraggal kilépék” (VIII, 63) –, de itt a harag nem a harci kedvet jelzi, Rustán nem az ellenségre, hanem Delimánra és Demirhámra haragszik, mert Delimánnak a haditanácsban elmondott szavai számára sértőek. Míg Delimán és Demirhám haragukat, harci indulatukat követnék, Rustán kétségbe vonja, hogy az indulatosság segíti a harcot (VIII, 60–61). A XI. énekben Rustán visszaadja a sértést, Delimán emiatt haragra lobbán, és haragjában gyilkol. A reflexióbeli, azaz narrátori értelmezés szerint erre a tette azért kerülhetett sor, mert az okosság nem fékezte meg a „boszuságot”, azaz a harag indulatát. Míg az a harag, amelyet a hősök harc közben vagy harcra készülve mutatnak, a bátorság erényével rokon, ez a harag semmiben sem hasonlít az erényhez, sőt éppen ellentétes a szelídség erényével.

Király Erzsébet magyarázata szerint a határtalan szív az „incontinentia” arisztotelészi fogalmának magyar megfelelője, fegyelmezetlent jelent.⁵² Arisztotelész a *Nikomakhoszi etikában* a fegyelmezetlenséget elhatárolja a mértéktelenségtől: mindkettő olyasmit jelöl, ami ellentétes az értelemmel, de az előbbi jellemzője, hogy a fegyelmezetlen tudatában van a helyes elvnek, az értelem diktálta cselekvésnek. Éppen ezért képes megbánni hibáját: a bűnbánat képessége a fegyelmezetlen ember legfontosabb tulajdonsága, mely megkülönbözteti a mértéktelentől (*Nikomakhoszi etika*, VII. könyv). Tasso fegyelmezetlen Rinaldója meg is bánja bűnét, a haragjában elkövetett gyilkosságot.⁵³ Delimán viselkedése nem igazán illik a fegyelmezetlenség fogalmába. Nem bánja meg bűnét, nincs tudatában, mit diktálna az okosság. Az ostromlókhoz való visszatérével formailag helyreáll ugyan az egység a török táborban, ám ennek értékét jelentősen korlátozza az a tény, hogy Delimán tulajdonképpen nem változtatja meg álláspontját saját amorális tetteivel kapcsolatban; a szultán viszont „Rustán halálát is bátran felejt el, / Az mely maga játszodott nagy veszedelmével” (XII, 75). (Delimán egyébként nemcsak Rustán megölését nem bánja meg, de buja szerelmi kalandját sem. Ebben különbözik a *Syrena*-kötet verseinek szerelmes hőstétől is, aki valóban incontinens, a szerelemtől minduntalan szabadulni igyekszik és elítéli saját szerelmes vágyait.)

Delimán haragkitörésének a morálfilozófiai tanulság mellett politikai aspektusa is van. Amikor a szultán értesül arról, mi történt, maga is haragra gyúl (XI, 15, majd 24, 34). Ennek oka egyrészt az, hogy Rustán a veje volt, másrészt viszont a személyes sértettségen túl – mint azt Kaszum kapidzsi kifejti –, az, hogy Delimán tette csorbát ejt a császár hatalmán. A császár haragja – mint Halul bék mondja (XI, 34) – jogos, „méltó” harag. Klaniczay Tibor

Zrínyi-monográfiájában utal arra, hogy a *Szigeti veszedelemben* megjelennek az abszolutizmus bizonyos tendenciái, mind a szigetváriak, mind a törökök között.⁵⁴ Delimán tette azonban ellenkezik mindenféle abszolutista irányultsággal: bosszúja önbíráskodás, az autonómia megnyilvánulása, mely sérti az uralkodó érdekeit. Ebből a szempontból lényegtelen, hogy tette a becsületén, jó híréen esett csorba által motivált.

Tassóval összevetve a legszembetűnőbb különbség, hogy a haragkitörés, a helytelen magatartás az eposzban nem a keresztény seregben, hanem a török oldalon jelenik meg. *A megszabadított Jeruzsálemben* a féktelen Rinaldo esete azt mutatja meg, hogy az ártalmas szenvedélyeken úrrá levő *ragione* hogyan vezeti az embert a helyes útra, és hogy az indulat kordában tartása miképp szolgálja a közösség céljait. Rinaldo így válik pozitív, követésre érdemes példává. Míg *A megszabadított Jeruzsálem* azt mutatja be, hogy a harag indulata megszelídíthető, a *Szigeti veszedelem* sokkal inkább azt, milyen veszélyes ez az indulat. Nem a helytelen magatartás következményei ijesztőek – hiszen Delimán tette nem közvetlen oka sem saját pusztulásának, sem a török kudarcnak –, hanem a tett a maga szörnyűségében.

A megszabadított Jeruzsálem és a *Szigeti veszedelem* hősei emberfeletti tetteket visznek végbe és emberfeletti szenvedélyekkel rendelkeznek, de haragjuk a szent cél szolgálatában áll. Mindannyian egy nagy, közös ügyért küzdenek, és amíg az indulatok összhangban vannak a közösség érdekeivel, azaz az értelem uralma alatt állnak, nem jelentenek veszélyt a közösség számára. Amikor azonban a közösség ellen fordulnak, semmi sem igazolhatja őket. Ez fogalmazódik meg a Rinaldo-epizódban, és didaktikus érvénnyel a *Szigeti veszedelem* XI. énekének reflexiójában. Zrínyi a gyilkosságot nem csupán leírja, hanem az azt okozó affektus bemutatásával „lélektanilag” motiválja: a tettért felelős affektus bemutatása előfeltétele annak, hogy az epizódot morál-didaktikai funkcióval ruházza fel.

Az epizód moráldidaktikai tanulságával kapcsolatban érdemes felidézni Norbert Elias elméletét a civilizáció folyamatáról. Mint ismeretes, Elias az európai civilizáció fejlődését vizsgálva azt a tézist állította fel, hogy a civilizáció folyamatát az ösztönösség, a spontán érzelemnyilvánítások egyre nagyobb mértékű korlátozása, a magatartási formák racionalizálása, a fokozódó önuralom, a külső kényszerek belső kényszerekké alakulása jellemzi. Elias szerint a kora újkorban ez a folyamat párhuzamosan zajlik a hatalom koncentrációjával, amit ő a francia abszolutizmus és udvar kialakulásán vizsgált.⁵⁵ Amikor Zrínyi a *Szigeti veszedelem* XI. énekében hevesen kárhoztatja a harag „passió”-ját, nem pusztán katonai érdekű kérdéstről van szó: a harag nem csupán a vitéz hadnagyra káros, a féktelen harag megzabolázása általában véve is fontos eleme a civilizáció folyamatának. A haragtól, az okosságot elhomályosító indulattól nem csak a katonának kell óvakodnia. Delimán tette a civilizációs elvárások szempontjából negatív magatartásformá-

nak a megtestesülése, az epizód megformálásában és a morálfilozófiai reflexióban e viselkedési formával szembeni kritika fogalmazódik meg.⁵⁶

Összességében mind Tasso, mind Zrínyi művének haragmodellálásáról megállapítható, hogy a harag és a harc elválaszthatatlanul összekapcsolódik bennük, az indulatosság hőseik fontos tulajdonsága. Amennyiben ez az indulatosság a közös cél szolgálatában áll, úgy pozitívum. Ha azonban nem tisztességes ügyet szolgál, úgy bűn: a Rinaldo-, illetve a Delimán-epizód ez utóbbival, a romboló szenvedélyek megzabolázhatóságának kérdésével foglalkozik, és e ponton kapcsolódik a „civilizáció folyamatá”-hoz.⁵⁷

1 Mi sem jellemzőbb mai, tudományközpontú világunkra, mint hogy ma leginkább pszichológusok foglalkoznak a haraggal és orvosok vizsgálják a kérdést, vajon a visszafojtott harag tényleg káros-e az egészségre. Az érdeklődést mutatja többek között a „népszerű pszichológia” sorozatban a haragról szóló kötet megjelenése is: Gael LINDENFIELD, *A harag*, ford. FERY Veronika, Bp., 1995.

2 Lásd Rüdiger CAMPE, *Affekt und Ausdruck. Umwandlung der literarischen Rede im 17. Jahrhundert*, München, 1992, 122.

3 Daniele BARBARO, *Aristotelis rhetoricorum libri tres*. Idézi: CAMPE, i. m., 122.

4 Vö. KIRÁLY Erzsébet, *Tasso és Zrínyi. A Szigeti veszedelem olasz epikus modelljei*, Bp., 1989, 131.

5 Lásd Wilhelm DILTHEY, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit der Renaissance und Reformation = Uö, Gesammelte Schriften*, II, Leipzig–Berlin, 1914, 439–492.; 417. Jakob BURKHARDT, *A reneszánsz Itáliában*, ford. ELEK Artúr, Bp., 1978, 183–196.

6 Norbert ELIAS, *A civilizáció folyamata*, ford. BERÉNYI Gábor, Bp., 1987, 737.

7 Az antik és a középkori hagyományról is jó áttekintést ad: Anthony LEVI, *French moralists. The Theory of the Passions 1585 to 1649*, Oxford, 1964.

8 Vö. Erwin ROTERMUND, *Der Affekt als literarischer Gegenstand: Zur Theorie und Darstellung der Passiones im 17. Jahrhundert = Die nicht mehr schönen Künste*, kiad. Hans Robert JAUSS, München, 1968, 239–269.

9 AQUINÓI SZENT Tamás, *Summa theologiae*, 1a 2ae 22–48.

10 Például Alsted nagy enciklopédiájában is a Tamás-féle rendszerezést követi az érzel-

mek taglalásakor. Lásd Johann Heinrich ALSTED, *Cursus philosophici Encyclopaedia*, Herborn, 1630, 1897–1898.

11 Lásd CAMPE, i. m., 117–136.

12 Az affektusok fontosságát jól ismerő Vossius például így foglalja össze a három tudást: „Nam in Physiiciis agendum est de affectibus, quia accidunt certae corporis naturalis speciei, puta animali: in Ethicis de iis tractatur, quia virtutis opus est, moderari affectus: in Rhetoricis denique de iis docuit, quia oratoris est ciere affectus in auditoribus.” Johann Georg VOSSIUS, *Commentariorum rhetoricorum libri VI*, Lugduni Batavorum, 1643, 195.

13 ARISZTOTELÉSZ, *Retorika*, ford. ADAMIK Tamás, Bp., 1999, 82. Hasonlóan határozza meg a haragot Cicero is, amikor a *Tusculumi beszélgetésekben* azt írja, hogy a harag nem más, mint vágy, hogy megbüntessük azt, akitől valami igazságtalanságot kellett elszenvednünk (IV, 9, 21); Seneca is a bosszúvágyból eredezteti a haragot *A haragról* írt traktátusában.

14 Lásd például VOSSIUS, i. m., 201.

15 Lásd Heinz-Günter SCHMITZ, *Physiologie des Scherzes. Bedeutung und Rechtfertigung der Ars Iocandi im 16. Jahrhundert*, New York, Hildesheim, 1972, 110–112.

16 ZRÍNYI Miklós, *Összes művei*, I, kiad. CSAPODI Csaba, KLANICZAY Tibor, Bp., 1958, 525.

17 ARISZTOTELÉSZ, *Nikomakhoszi etika*, ford. SZABÓ Miklós, Bp., 1987, 109.

18 Uo., 111.

19 Uo., 79.

20 Uo., 193–194.

21 Marcus Tullius CICERO, *Disputationes tusculanae*, kiad. Olof GIGON, München, Zü-

rich, 1984⁵, 278, 286. Cicero szerint a harag a négy alapszenvedély (*perturbationes animi*) egyike. Lásd *Disputationes tusculanae* IV, 6, valamint *De officiis* I, 20.

22 Lucius Annaeus SENECA, *De ira – A haragról*, ford. KOVÁCS Mihály, kiad. DÖRÖM-BÓZI János, Pécs, Seneca Kiadó, 1992, 14.

23 Uo., 47.

24 Uo., 65.

25 A retorikai vonatkozásokról lásd: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, I, kiad. Gert UEDING, Tübingen, 1992, 218–252.

26 A „lágyan” jelentheti az ethoszt, a harag pedig a pathoszt is, abban az értelemben, ahogy e fogalmakat például Cicero használja. Lásd Marcus Tullius CICERO, *A szónok = Uő, Válogatott művei*, ford. KÁRPÁTHY Csilla, Bp., 1974, 216.

27 A magyar fordítás itt és a továbbiakban LAKATOS István munkája.

28 Vö. Jeanne DION, *Les passions dans l'oeuvre de Virgile. Poétique et philosophie*, Nancy, 1993, 66–78; valamint Agathe THORTON, *The living universe. Gods and men in Virgil's Aeneid*, New Zealand, 1976, 159–163.

29 Tasso eposzát itt és a továbbiakban HÁRS Ernő fordításában idézem.

30 Lásd *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, III., kiad. Gert UEDING, 1997, 597–598 („iracundia” címszó).

31 Torquato TASSO, *La Gerusalemme liberata*, Venezia, 1590, XXIX.

32 Uo., XXIV.

33 Lásd erről Mindele Anne TREIP, *Allegorical poetics and the epic. The renaissance tradition to Paradise Lost*, The University Press of Kentucky, 1994, 53–105. és 257–262.

34 Erről lásd Gerhard REGN, *Torquato Tasso und der Strukturwandel der Versepeik = Modelle des literarischen Strukturwandels*, kiad. Michael TITZMANN, Tübingen, 1991, 45–68.

35 Lásd Luigi DERLA, *Sull' Allegoria della „Gerusalemme liberata”*, Italianistica, 1978, 473–488.

36 Torquato TASSO, *Dialoghi della poema eroica = Uő, Prose*, kiad. Ettore MAZZALI, Milano, 1959, 545.

37 A magyar fordításban emberfeletti erény áll – ami némiképp félrevezető. ARISZTOTE-LÉSZ, *Nikomakhoszi etika*, ford. SZABÓ Miklós, Bp., 1987, 179.

38 A heroikus virtus reneszánsz értelmezéséről lásd Frank KERMODE, *The Cave of Mammon = Uő, Shakespeare, Spenser, Donne. Renaissance Essays*, London, 1971, 60–83.

39 Torquato TASSO, *Della virtù eroica e della carità*, Venezia, 1582, 5–6.

40 ZRÍNYI Miklós, *Összes művei*, I, kiad. CSAPODI Csaba, KLANICZAY Tibor, Bp., 1958, 633.

41 RIMAY János, *Írásai*, kiad. ÁCS Pál, Bp., 1992, 15. Az idézetet PIRNÁT Antal fordította latinból.

42 KÓSZEGHY Péter, *Balassi Bálint mitológiája, avagy az első költő*, ItK, 1994, 695–705., 699.

43 Az isteni és az emberi harag megkülönböztetéséről lásd például Pápai Páriznál a *Pax animae* indulatokról szóló fejezetét: „Ami azt illeti, hogy az Istennek is tulajdoníttatik, bizonyos dolog, hogy az Istenben nincsen indulat, de az is bizonyos dolog, hogy ha a harag vétek volna, nem tulajdoníttatnék Istennek.” PÁPAI PÁRIZ Ferenc, *Pax animae*, Kolozsvár, 1775², 364.

44 Vö. *New Catholic Encyclopaedia*, I, szerk. William J. MCDONALD, New York etc., 1967, *Anger in the Bible* címszava.

45 ZRÍNYI, i. m., 524–525.

46 A „passió” tehát itt *passio animi*, azaz, indulat, szenvedély, jelentésben áll. A szó ilyen értelmű használatáról lásd Erich AUERBACH, *Passio als Leidenschaft = Uő, Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, Bern, 1967, 161–175.

47 Az aforizmák forrásairól lásd KLANICZAY Tibor, *Zrínyi Miklós*, Bp., 1964², 393–410. Erről az aforizmusról Klaniczay külön nem szól, forrását nem nevezi meg.

48 Részletesebb affektus-leírást kapunk például a Cumilla elvesztése okozta fájdalom miatt őrjöngő Delimán esetében a XII. ének végén.

49 Lásd: „hadverő haragos Márs” (V, 60), „Márs haragos dobja” (IX, 3), „haragos Márs” (IX, 2).

50 Vö. KIRÁLY Erzsébet, i. m., 139.

51 A *Vitěz hadnagy* idézett aforizmusában mindkét fogalom felbukkan, bár viszonyuk nem egyértelmű. Egyrészt azt olvassuk, hogy a harag „az bosszúságot, azt nagyra neveli, azt néki dicséri, és azt kívántatja vele”; né-

hány sorral arrébb viszont az áll, hogy a haragnak „bosszúság az oka, gyalázat a vége”. Érdekes, hogy a Czuczor–Fogarasi-szótár mint közmondást említi a „bosszúság” szócikkben (bár sajnos nem kommentálja): „A bosszúság nagyra viszi az embert.” CZUCZOR Gergely, FOGARASI János, *A magyar nyelv szótára*, I. Bp., 1862, 770.

52 ZRÍNYI Miklós, *Szigeti veszedelem*, kiad. KIRÁLY Erzsébet, Bp., 1995, 171.

53 Lásd A megszabadított Jeruzsálem XVIII. énekének 1. versszakát.

54 KLANICZAY Tibor, *Zrínyi Miklós*, Bp., 1964², 207–211.

55 Az újabb kutatások ugyan rámutattak arra, hogy a civilizáció folyamataként bemutatott változások sokkal összetettebbek, mint ahogy azt Elias leírta, és a civilizáció folyamatának Elias-féle elmélete sok szempontból kiegészítésre, korrekcióra szorul. Lásd erről Richard van DÜLMEN, *Norbert Elias und der Prozeß der Zivilisation. Die Zivilisationstheorie im Lichte der historischen Forschung* = Karl-Siegbert REHBERG, *Norbert Elias und die Menschenwissenschaften. Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte seines Werkes*, Frankfurt am Main, 1996, 264–274. A kora újkorban florealó, önuralmat és a szenvedélyek megzabolázását hirdető didaktikus célú morálfilozófiai írások mindenestre azt dokumentálják, hogy a XVI–XVII. században az emberekre fokozott morális kényszerek neheztedek – jöllehet a téren lehetnek kétségeink, hogy ezek az eszmények milyen mértékben váltak a valóság részévé a kora újkorban.

56 Habár Elias nem szentelt különösebb figyelmet annak a kérdésnek, vajon az irodalomnak mi a viszonya a civilizációs folyamathoz, a hősköteményekkel kapcsolatban azonban egy igen érdekes megjegyzést olvashatunk könyvében. „Az élet bizonyos értelemben veszélytelenebbé vált, egyúttal azonban affektus- és élvezetmentesebbé is, legalábbis ami az élvezetvágy közvetlen megnyilvánulását illeti; s ahelyett, ami a mindennapokban hiányzik, álomban, könyvekben és képekben teremtenek pótlékot: így kezd el lovagregényeket olvasni a nemesség az udvarképesse válás során, így szemléli a polgár az erőszakot és a szerelmi szenvedélyt a filmekben.” (Norbert ELIAS, *i. m.*, 693.) Elias kijelentése azért

érdekes, mert arra hívja fel a figyelmet, hogy az irodalmi művek is többféleképpen viszonyulhatnak a civilizáció folyamatához, és nem feltétlenül egyszerű leképezései annak. Eliasnak ez a – bővebben ki nem fejtett – állítása ugyanakkor számos problémát is felvet, többek között olyan kérdéseket, vajon milyen volt a korabeli életvilág érzelmmegnyilvánulásai és a fikció, illetve a fikcióbeli affektusmodellálás és a befogadó affektusháztartása közötti kapcsolat, vagy hogy mi a különbség ebből a szempontból a *romanzo* és a *poema eroico* között. A modern vizsgálatok cáfolják az agresszió fikcióbeli szemlélésének ilyen hatását. (Lásd Rita L. ATKINSON–Richard C. ATKINSON–Edward E. SMITH–Daryl J. BEM–Susan NOLEN-HOEKSMA, *Pszichológia*, Bp., 1999², 337–343.) Ezeknek a kérdéseknek a részletes taglalása nem e dolgozat feladata. Csupán azért érdemes itt felidézni, mert egyrészt az epikus költemények affektusmodellálásának fikció voltára hívja fel a figyelmet, másrészt pedig egy ma is az érdeklődés középpontjában álló kérdést feszeget: agresszió és fikció viszonyát. Elias megállapítását olvasva arra a gondolatra juthatnánk, hogy a haragvó hősökkel teli eposzok valamilyen módon az indulatok szublimálását szolgálják. Bármily tetszetős is e gondolat, a *Szigeti veszedelemmel* kapcsolatban nem erről van szó. Érdemes felidézni ezzel kapcsolatban azt, hogyan határozza meg Tasso a *Discorsi* első könyvének elején a hőskötemény célját. Tasso azt írja, a hőskötemény fő célja egy arisztokratikus értékrend bemutatása és közvetítése: az ősök tetteit, erényeit örökíti meg, s az ősök példája, melyet a hőskötemény még fenségesebbé tesz, arra sarkallja az olvasót, hogy maguk is kövessék e példát. (Torquato TASSO, *Dialoghi della poema eroica* = *Uő, Prose*, kiad. Ettore MAZZALI, Milano, 1959, 489.) Nyilvánvalóan a haragosság mint harci kedv is része annak az arisztokratikus ideálnak, melyet a hőskötemény bemutat.

57 A *Gerusalemme liberata* és a civilizáció folyamata kapcsolatáról lásd Giovanni CARERI, *Rinaldo und Armida: Liebe, Ehre und geschlechtliche Identität* = *Barock: Neue Sichtweisen einer Epoche*, kiad. Peter J. BURGARD, Wien, 2001, 161–173.

Kármán József és a szabadkőművesség¹

Kármán József, Abafi Lajos *A szabadkőművesség története Magyarországon* című könyve szerint² 1792 tavaszán lépett be a *Hét csillaghoz* nevű pesti páholyba. Ugyanerről a témáról Abafi 1881-ben is írt egy cikket,³ amely szerint viszont az író 1793-ban lépett be a pesti *Sándor-páholyba*, s felvételi irata a *Bölcsészeti végrendelet* című filozófiai eszmefuttatás volt.⁴

Jancsó Elemér 1936-ban megjelent könyvében viszont a ma már a második világháborús események következtében hozzáférhetetlen, eredeti dégi levéltári anyagok alapján arról szól, hogy Kármán 1792. szeptember 12-én részt vett a budai *Egyesüléshez* nevű páholy megalapításában, sőt, annak jegyzőkönyvét is ő vezette.⁵ Az utóbbi adat nagy valószínűséggel arra utal, hogy Kármán ekkor már mesterfokú volt, azaz már hosszabb ideje volt szabadkőműves, hiszen a páholy fő tisztségeit – köztük a jegyzőt/ titkárát – általában csak mesterek tölthetik be. Sajnos azonban Kármán első fokra lépésének, azaz inassá avatásának dátumáról nem találtam adatot, így egyelőre csak találgatni lehet, hogy mikor lépett be a szövetségbe.

A jelenleg rendelkezésre álló adatokból az látszik, hogy aktív szabadkőműves tevékenységet az *Egyesüléshez* nevű páholyban végzett. Jegyzőként közreműködött például még a páholy két másik, 1792-es ülésén is, de ott volt barátja és szerkesztőtársa, a jogász-orvos *Pajor Gáspár* beavatásán is, amelyre 1794. június 13-án került sor – az évet Abafi is megerősíti.⁶ 1794. június 24-én, 1794. december 2-án, és december 4-én, illetve 1795. március 15-én (Kazinczyval együtt!) is részt vett a „munkán”, de május 5-én, amikor már a páholy bezáratása kerül szóba, a jegyzőkönyv szerint Losoncon tartózkodott.⁷

A Kármánra vonatkozó, eddig említett szabadkőműves adatokat összegezve elmondható, hogy beavatásának időpontját nem ismerjük, de az bizonyosnak látszik, hogy 1792-ben már aktív, mesterfokú kőműves volt, s több páholy tagja is volt egyszerre.

Kármán és a szabadkőművesség kapcsolatának taglalását azonban itt nem zárhatjuk le, ugyanis több művében megjelenik a szabadkőműves nyelv, diszkurzus. Leginkább egy eredetileg német nyelvű esszéjében, amely a *Sejtelmei egy fiatalabb testvérnek a szabadkőművesi rend céljairól* címet viseli. E mű keletkezési időpontját sajnos nem ismerjük.

Az esszé szövegét Abafi Lajos a *Hajnal* című szabadkőműves lap 1881-ben megjelent írásában teljes (fennmaradt) terjedelmében idézte, illetve közölte annak az általa készített magyar fordítását.⁸ Emellett közölt egy levelet is, amelyet az író egy főmesternek küldött. A levél – amelyen sajnos semmiféle dátum nem szerepel – szövege a következő:

Főtisztelendő Főmester!

Mit sejtek a Rend céljáról? azt egyedül Önnek szabad bizalmasan elmondanom, és ezt kell is tennem, mert ezt kötelességemmé teszi az a kalapács, melyet Ön vezet. De csak Önre kívánom rábízni, mivel az Ön műve, hogy egyáltalában sejtjenem szabad, és mivel tudom, hogy Ön ért engem legjobban, és mivel bizvást állíthatom, hogy ön nemcsak pusztán előljárom, hanem testvérem és barátom is. Ide csatolva küldöm im e kis elmefuttatást; egyedül Ön képes azt megítélni, mert egyedül Ön számára van írva.

Csókolom Önt meleg testvéri szívvél!

K.⁹

A textusból látszik, hogy Kármán „sejtelmeket” küldött főmesterének a szabadkőműves rend céljairól. A „műfaj” és a téma megjelölése alapján nagy valószínűséggel azonosíthatjuk a csatolt szöveget a fent említett esszével, vagy annak egy korábbi változatával, annak ellenére is, hogy a levél írója hangsúlyozza, hogy csak a főmesternek írta művét, ellentétben az esszéíróval, aki többször is több testvér megítéléséről beszél. Ezt a hipotézisünket megerősíti az a már említett tény, hogy Abafi Lajos, a *Hajnal* című lapban megjelent cikkében e levél német változatát együtt közli a *Sejtelmei egy fiatalabb testvérnek...* című szöveg azonos nyelvű eredetijével, s azok magyar fordítása is együtt szerepel. Így szinte bizonyosnak látszik, hogy a két szöveg szorososan összetartozik.

A levél a szóhasználat szempontjából valóságos tárháza a szabadkőműves diskurzusnak. Már a megszólítás jelzi, hogy a katolikus hagyomány nyelvét átsajátította a szövetség. A magas egyházi méltóságokra vonatkozó „főtisztelendő” kifejezés itt ugyanis a páholy vezetőjére, a főmesterre vonatkozik. Ennek fényében külön érdekes lehet, hogy a szabadkőművességet, tagjai gyakorta alkalmazott kifejezésével, nagybetűvel: „a Rend”-ként említette.

Szintén a diskurzus jellemzője a *kalapács* kifejezés, amelyet a nem-szabadkőművesek, a profánok csak akkor tudnak a szövetség által használt jelentésében megérteni, ha valami fogalmuk van a szabadkőműves szertartásokról, amelyeket a főmester három kalapácsütése nyit meg és zár le.

A főmester iránt érzett rendkívül bizalmas viszony szintén sajátjuk a szabadkőműves páholyoknak. Mindazonáltal eme, általában mély érzelmi és intellektuális kapcsolat itt, a rövid szövegben speciális karakterrel is bír. A levélből kiderül, hogy Kármán szerint a főmester engedte kialakulni a sejtelmeket a beavatottban a rend céljairól; az összes ember közül a legjobban érti

őt; s egyben az inas testvérének és barátjának érzi a kalapács vezetőjét. A *sejtelmek kialakulása* kifejezést még érthetjük pusztán úgy, hogy a beavatás során a főmester beszélt a szövetség titkairól, azonban az az állítás, hogy a főmester mindenkinél jobban érti a páholy inasát, már arra is utalhat, hogy Kármán nagyon meghitt kapcsolatban, tulajdonképpen a számára legfontosabb emberi viszonyban volt főmesterével, ami azonban nem volt elvárás sem a kor, sem a későbbi idők szabadkőművességében. Ezt a speciális viszonyt felerősítő kifejezéseként értelmezhetjük a *testvér* és a *barát* szavakat is, amelyek érdekes módon egyébként a szabadkőművesek által gyakran használt kifejezések, s amelyek tartalmát nagyon komolyan veszik. A hagyományos szabadkőműves kifejezések tehát az egymás melletti szerepléssel és a mondat végére kerülvén, saját diszkurzív szemantikumaikon túl is mutatnak, többjelentést nyújtván az olvasónak.

A levél után következő, két helyen is töredékes esszé életrajzi gondolatmenettel indul, amelyben a Kármán által megképzett elbeszélő kitér arra, hogy mi vezette őt már gyermekségétől fogva a mozgalom felé. A sokféle gondolat közül legerősebbnek a kíváncsiságot, illetve a testvéri szeretet vágyát emeli ki.

A mű második felében már szorosabban kapcsolódik a címhez. Beszél a szabadkőművesség forradalom- és forradalmiságellenes, lassú, belső fejlődést hirdető karakteréről, a szövetség tudománymegőrző és fejlesztő szerepéről, és a titokzatosság indoklásáról. Az okfejtés során folyamatosan hangsúlyozza, hogy ő még csak az első lépést tette meg a társaságban, így az igazi titkokat még nem ismeri. Ez az önrelativizáló beszédmód poétikai-retorikai értelemben is érdekessé és egyben újszerűvé teszi szövegét.

Az esszé sorait olvasva e sorok írójában az merült fel, hogy feltehetően Kármán főmestere, miután elolvasta a neki küldött írást, azt javasolhatta „inasának”, hogy írjon egy rajzolatot, egy rövid páholyelőadást a szövegből. Kármán ezt talán meg is tette és talán fel is olvasta rajzolatát a páholyban, s ez maradt fenn a számunkra. Mindazonáltal hangsúlyozni kell, hogy ez a gondolatmenet gyenge lábakon álló hipotézissor, csupán a vélekedések kategóriájába tartozik. Egyedül az látszik bizonyosnak, hogy Kármán e műve sokkal korábbi, mint ma ismert szövegeinek többsége. Ezt még 1792 ősze előtt írhatta, hiszen 1792-ben már mester volt.

Kármán József egyéb munkáiban a szabadkőműves diskurzust *közvetlenül* nem látom megjelenni. Közvetve azonban, retorikai-poétikai megoldásai kapcsolhatók a szabadkőművességhez mind a *Fanni hagyományai*ból, mind *A nemzet csinosodásából*, mind az *Uránia* egyes egyéb írásaiból.¹⁰ Tanulmányom második fejezetében előbb egy rövid kitérővel az *Urániához* kapcsolódó néhány szabadkőműves vonatkozást említenék, majd két példát megmutatva a folyóiratban megjelenő szabadkőműves diskurzusról szólnék. A diskurzus megjelenését természetesen nem faktumként fogom fel, amelyet az

olvasó „kinyer”, „kiolvas” a szövegből. Sokkal inkább úgy gondolom, hogy a szabadkőműves diskurzus ismerete lehetővé tesz egy olyan olvasást, amely egyes szövegekben megmutathatja e diskurzus mint az egyik szövegszervező tényező jelenlétét. Egy ilyen értelmezői gondolkodás a szöveget tehát nem lezárt objektumként fogja fel, amelyben különféle rétegek vannak, hanem az olvasó nyelvi világában, az értelmezésben jelentéseket nyerő, s így folyamatosan változó létezőként.

II.

A három számot megélt kiadvány első két kötetének elején egy-egy előfizetési lista olvasható. Az összesen 118 nevet tartalmazó névsorból nem derül ki az, hogy az *Uránia* létrehozásához a döntő segítséget Festetich György adta, gyakorlatilag egy szám teljesen az ő pénzéből készült. A nemes adományról szóló adatot Kostyál István találta meg, s publikálta 1961-ben, az 1959-es OSZK-évkönyvben.¹¹ Az írás centrumában Kármán József köszönőlevele áll, amelyből egyértelmű, hogy Festetich volt a támogató. Festetichről közismert, hogy szabadkőműves volt, sőt az is tudható, hogy már az 1770-es évek végén Bécsben magas fokú beavatott volt, „Helikon” néven.¹²

Szilágyi Márton az *Uránia* kiadásához írott tanulmányában kiemeli: „A támogatás gesztusához azért hozzájárulhatott a szabadkőművesség kapcsolatrendszere is, hiszen pl. Nagyváthy János, Festetich titkára, aki a lap előfizetői között is szerepel, szintúgy szabadkőműves volt, mint ahogyan az *Uránia* két szerkesztője.”¹³ Ezen idézet most két szempontból is fontos: egyrészt, mert rámutat arra, hogy Kármánt és Pajort Festetich nemcsak filantropiából, hanem szabadkőművesként is támogatta a lapkiadásban (különösen ha hozzátesszük azt, hogy ő maga is szabadkőműves volt, amiről Szilágyi nem beszél). De ennél fontosabb az, hogy a neves irodalomtörténész ráirányítja figyelmünket az előfizetési listára. A száztizennyolc nevet átböngészve, s közben Abafi fent hivatkozott alapművét figyelve elmondható, hogy az előfizetők húsz százalékáról – Aranka Györgytől Széchényi Ferencig, Andrássy Lipóttól Tiszta Ferencig – pontosan 22 főről egyértelműen elmondható, hogy vagy szabadkőművesek, vagy pedig szabadkőművesek feleségei voltak. (Egy alaposabb vizsgálat nyilvánvalóan a többi előfizető és egyes korabeli szabadkőművesek közvetlen rokonságát is képes volna bizonyítani, nem egy esetben.) E csoport tagjai elsősorban a *Nagyszívűséghez* páholy beavatottjai voltak, amelynek tagja volt Horváth Ádám, s üléseit sűrűn látogatta Kazinczy Ferenc is, aki szintén előfizetője volt az *Urániának*.¹⁴

A folyóirat közleményeinek végigolvasásából, a festetichi támogatásból, a sok szabadkőműves előfizetőből és abból, hogy Kármán és Pajor Gáspár is beavatott volt, *óvatosan* még az a következtetés is levonható, hogy az *Uránia* egy olyan szabadkőműves orgánumnak is tekinthető, amely nem a szövetség

titkos tanításáról vagy politikai-szociális működéséről kívánt szólni, hanem felvilágosodott, szabadkőműves szellemben próbált a világ felé fordulni, a szabadkőműves gondolkodás közvetett, esztétikai és a mindennapi élet terénumain történő megjelenítésével próbált egy szélesebb olvasóközönséget megnyerni. Természetesen ez nem zárja ki azt a hagyományos értelmezést sem, hogy a folyóirat elsősorban a felvilágosodott szellemet kívánta terjeszteni. Ezt követve elmondható, hogy eme aufklärer szándékhoz anyagi bázist jelentett a szabadkőműves kapcsolatrendszer is, s nyilvánvalóan a szerkesztők gondolkodására alapvetően hatott a szövetség.

Eme filológiai kitérő után kanyarodjunk vissza az *Urániában* „megjelenő” szabadkőműves diskurzus kérdéséhez. Kostyál István idézett tanulmányában beszél arról, hogy az *Uránia* első hosszabb írása, a *Bé-vezetés*. a „nagyszívúségre” történő utalásaival megmutatja a szabadkőműves jelleget.¹⁵ A forrásszöveget végigolvasván azonban nem akadtam a jótékonyság szabadkőműves kifejezéseire, kizárólag a korábban már idézett részben, amely nagyon homályosan utalhat a szövetségre.

Mindazonáltal a szabadkőműves diskurzus közvetve jelen lenni látszik a *Bé-vezetés*. egy részében, pontosabban fogalmazva: a szabadkőművesség diskurzusát ismerő olvasó rátalálhat bizonyos fordulatokra és szemléleti jegyekre, amelyek lehetővé teszik a mű egy bekezdésének olyan olvasását, amely szerint a szabadkőműves diskurzus is jelen lehet a szövetség szervező beszédrendek között.

Ez a rész a következő:

Határ és Végek közé szorított az emberi Elme. A' tudni-méltó Dolgok egész széles Vidékjeit nem hatja által egy Tekintettel semmi Szem ... Az Igazságok' öszvefontt Lántzát tagonként lehet tsak el-fogni: el-tévelyedel, ha azoknak tsak egy Szemét el-ejted! – Az illy Írások azok a' Tár-házak, a' mellyekbe az Igazságok egygyenként le-rakatnak, a' jó Mag híntetik, a' Mátérialék le-tétetnek, mellyekből lassan emelkedik-fel a' Bóltességnek szép Palotája... Eggyes Részek, a' mellyekből egygy nagy Egész formáltatik. –¹⁶

A bekezdés értelmezéséhez intratextusként segítségül hívom a *Sejtelmi egy fiatalabb testvérnek...* című esszé, három rövid részletét:

Mióta fiúból lassanként ifjuvá érlelődtem, legkedvesebb gondolataim egyike az óhajítás volt: vajha a Rend kebelében élhetnék, e szép lánc egyik szeme, a nagy gépezet egy kerekcséje lehetnék. Méltán mondhatnám, hogy ez óhajítás eszméletemmel egykorú; mert egyáltalában nem emlékszem azon percre, melyben az keletkezett: a melyben először gondoltam azt; nyoma gyermekségem legelső, legrégebb korában vesz el.

Az épület, melyen munkálkodunk, nem szükséges, hogy mindjárt hitetlenség, vagy új vallás legyen: lehet azoknál jobb; nem szükséges, hogy az erkölcstelenség hajléka legyen, midőn az igaz erkölcs adta valódi boldogságnak temploma lehet. Az épület nem vesze-

delmes államfelforgatás, nem forradalom, habár hosszú évek során keresztül tett erőfeszítés által észrevétlenül javulást idéz is elő.

A viszonyok különbfélesége, változatai számtalan alárendelt, levont célokat idéznek elő, melyek vagy esetlegesek, vagy helyiek, vagy pedig talán személyesek is. Egy nagy egész minden szempontból mindenkire nézve vonatkozásában más, anélkül azonban, hogy sajátos lényegéből veszítene.

A bevezető szöveg idézett részében egy egyszerű gnoszeológiai modell bontakozik ki: a megismerés a létezők láncolatának tanulmányozásából áll. Ennek formáit nem részletezi a szöveg, de beszél a hasznos írások tanulmányozásáról. A létezőkről szóló fontos írásokat forgatva egy-egy létezőt, a lánc egy-egy szemét ismerjük meg. A megismerés absztrakcióra vezet (a mag kicsírázik) és végül összeáll a nagy Egész, a „Bölcsesség” „Palotája”. A lánc metaforája a szabadkőműves diskurzus alapvető eleme. Mint az esszé első idézett részéből is látható: a testvérek szövetségét jelképezi.¹⁷ Itt az ember Kármán szerint a nagy egész része lehet, helyére lel, s együtt, lassan, de biztosan haladva, testvéreivel építi fel a „templomot”, amely kifejezés sokféleképpen értelmezhető: például a jobb, erkölcsösebb világ metaforájaként. (Itt jegyzendő meg, hogy a bölcsesség épületeinek különféle szinonimái a szabadkőműves diskurzus alapvető elemei a korban is és ma is. A különféle épületevekkel – templom, palota, épület stb. – jelölik magát a páholyt, de a világrendet is, amelyet a szabadkőműves szeretne megteremteni.)

Mind a bevezetőből citált idézet, mind az esszéből idézett három részlet együtt tehát egy-egy modellt állít fel. Az első szerint a létezők egy ésszerű struktúrában, szabályos láncolatban működnek a világban, mindennek helye van. A második szerint a szabadkőművesesség egy racionálisan strukturált szervezet, amelyben minden tagnak helye van, a nagy Egész része, s együtt építik fel, lassú önérési és világerési folyamattal a boldogabb világot. E párhuzamos szerkezet és a használt metaforák (lánc, épület) lehetővé teszik azt az interpretációt, hogy a szabadkőműves számára a megtapasztalt racionális közösségi struktúra világmodellé válhat, így amikor a létezők rendjéről szól, saját szövetsége rendjének tapasztalatát vetítheti a világra.

Ha elfogadjuk ezt az értelmezést, elmondhatjuk, hogy itt ezt a belső történet is feltételezhetjük, így a szabadkőműves diskurzus közvetve „jelen van” az idézett bevezető-részletben.

A szabadkőműves beszédrend „megjelenésére” a második példám egy novella lesz. Az utolsó szám első anyaga *A' Kintsásó* című novella, amelyről a szakma már Némedi Lajos munkájából, 1971 óta tudja, hogy az nem Kármán eredeti műve, hanem pontos fordítása Cajetan Tschink *Der Schatzgräber* című művének.¹⁸ A szöveg egy jellegzetes Tschink-novella: előbb egy misztikus-mágikus álcasorozat történik, amelynek mindenki hisz, majd végül egy levél leleplezi az ármánykodást.¹⁹ A trükksorozat itt a következő: a fiatal pol-

gárfiú szerelmét annak fősvény nevelőjétől úgy csalja ki, hogy a halálból újjáéledt varázslónak álcázza magát, és több alkalommal pénzt kér a hiszékeny nemesembertől. Ezt sajátjából kiegészítve elássa, majd kiemelteti a szolgálkkal a kert egy váromja alól. Így elhiteti a ház népével, hogy a kegyes adakozás miatt az istentől annak sokszorosát kapják vissza. Végül, amikor a kapzsi úr vagyona nagy részét átadja, a két szerelmes eltűnik, s az úr a „csaló” levélből értesül arról, hogy becsapták.

A szabadkőműves diskurzus jelenlétét e műben elsőként a már említett Némedi Lajos jelezte. Ő a mű varázspálcás „csodatételeit” és az ifjú meséit (feltámadás a halálból, majd hármassal beavatás egy sírbarlangban egy pálcá, egy csodatükör és egy pergamen elnyerésével, egy vezérszellem működése stb.) kapcsolta össze a korabeli regények egy típusával, a Bundesromannal, amelyben a szellemidézés mellett megjelenik a szabadkőművesség is,²⁰ de elsősorban is Saint-Germain és Cagliostro, a híres kalandorok munkásságával. Mindazonáltal azt is hangsúlyozta, hogy a szöveg a Bundesromanon belül azon altípusba tartozik, amely szellemidéző, de nincsen közvetlen kapcsolatban a szabadkőművességgel. Poétikus megfogalmazása szerint: „de azért ez a hangvétel belejátszik halkán”.²¹ Szintén hangsúlyozza, hogy a korban a szabadkőműves szervezetek nagy válságokon mennek át, s ennek része a szélhámosok megjelenése is.

Szilágyi Márton az *Urániával* foglalkozó könyvében kitágítja ezt a gondolatmenetet, a következőképpen: „a katakombában történő feltámadás azonban, amely után a sötét sírboltban megtett út egy szakrális térbe való felemelkedésbe torkollik, már egy másik misztika elemeiből épül föl: a szabadkőművesség beavatási szimbolikájának imitációja történik itt meg”.²²

Állítása alátámasztására példaként Sándor István gróf egy 1791-es cikkét említi, amelyben a korabeli szabadkőműves szertartásokról sok adat szerepel.²³ A hivatkozott írás rövid összefoglalója a szabadkőműves diskurzusnak, ezzel kapcsolatban azonban feltétlenül megjegyzendő két fontos gondolat. Egyrészt az, hogy Sándor gróf *nem volt szabadkőműves*, így állításainak forrásai nyilvánvalóan közvetettek. Ezért összehasonlítási alapként nem szolgálhatnak. Másrészt pedig a nála szereplő rituálé-leírások csak egyes, kisebb jelentőségű pontokon hasonlítanak a novella hosszú beavatási szertartására, amely nem egy páholyban, hanem egy barlangban játszódik, és az elnyert tárgyak egyike sem szabadkőműves szimbólum. Így véleményem szerint imitációról sem beszélhetünk.

Szilágyi a Kármán-szakirodalomban mérföldkőnek tekinthető könyvében, Némedi Lajos nyomán azt is hangsúlyozza, hogy a novellában szereplő varázslatok leginkább a fekete mágiára emlékeztetik, s Némedi két példájából Saint-Germain gróftól ő is megemlíti. Szövege azonban nem tartalmazza azt a distinkciót, amelyet Némedi a szabadkőművesek és a kor kőkler fekete mágusai közé tett. Így a vonatkozó részt, különösen az imitációs szegmentum-

mal együtt esetleg úgy is lehet érteni, hogy e két csoport közös. Ez azonban semmiképpen sem tartható. Ahogy Némedi Lajos is rámutatott, úgy más források is hangsúlyozzák, hogy Saint-Germain gróffal kapcsolatban a szabadkőművesek többsége a korban elutasító volt, s ma gyakorlatilag minden páholy az.²⁴ Nem véletlen ez, hiszen a gróf nem kevés pénzt csalt ki hiszékeny emberektől manipulációival, s áldozatai között számos szabadkőműves is volt. Ha ezt végig gondoljuk, nyilvánvalóvá válik, hogy Tschink *nem a szabadkőműves szimbolikát alkalmazza*, amikor főhősével beugratja a hiszékeny nemeset, hanem a kalandor és kókler Saint-Germain gróf és Cagliostro (!) manipulációiból válogat. Teheti ezt, hiszen a novelláskötet megjelenése előtt egy évvel ő maga is kiadott egy könyvet az ilyen zavaros varázslásokról (*Unpartheyische Prüfung des zu Rom erschienen kurzen Inbegriffes von dem Leben und den Thaten des Josephs Balsamo oder des sogenannten Grafen Cagliostro*). Könnyen végiggondolható, hogy ha a szabadkőműves titkok válnának a mégoly jó célból is történő csalás eszközeivé, az óhatatlanul magát a diskurzust és annak szereplőit is rossz fényben tüntethetné fel. Ez pedig inkább egy olyan szerző esetében volna indokolt, aki nem kedvelte a szabadkőműveseket. Erről viszont egyáltalán nem tudunk. De ha mégis így volna: az végképpen nem látszik logikusnak, hogy a szabadkőműves Kármán és Pajor, akik nem közvetve, hanem közvetlenül, azt megélve ismerik a teljes jánosrendi rituálét, felvették volna az *Uránia* harmadik számának kezdetére a novellát, ha az szerintük szabadkőműves szimbolikával becsap egy, azt nyilvánvalóan nem ismerő embert. Sokkal logikusabbnak látszik az a magyarázat, hogy Kármán és Pajor *éppen azért* vették fel a lapszám elejére Tschink művét, mert az leleplez egy mesterkedőt, s egyben egy típust, a saint-germaini ember típusát. Ahogyan Némedi Lajos fogalmaz: „[Kármán] 1794-ben, érettebb fővel, maga is szabadkőműves lévén már, felvilágosult, leleplező szándékkal közelít a szellemidézéshez, a titokzatossághoz.”²⁵ Ebből a szempontból fontos neki és Pajornak a „misztikus kókler” típusa, amelynek legfontosabb jellemzője az, hogy misztikus-mágikus csodákat mímelve anyagi haszonszerzésre törekszik. Ez a csaló magatartás viszont tökéletesen ellentétes a szabadkőművesség mindenkori céljaival, amely éppen a szociális segítségnyújtás, a józan, demokratikus gondolkodás terjesztése és a páholyok zárt világában történő szellemi elmélyülés triádját követi.

Mindezeket egybevetve: a műben tehát valóban jelen lenni látszik a szabadkőműves diskurzus. Azonban nem közvetlenül, nem az újjászületés és a beavatás körülményeinek részletes feltárásában. Sokkal inkább közvetve, abban a gesztusban, hogy a „csaló” leleplezi magát, s így a hiszékeny ember szégyenkezik, rájön, hogy a misztikus machinációk helyett saját józan észére kellett volna hallgatnia. Így a novella nem a szabadkőműves diskurzus figurálója, hanem annak deklarálója, parabolája lesz.

Reményeim szerint a dolgozat végén szereplő két elemzés rávilágított arra, hogy bár a szabadkőműves diskurzus közvetlenül nem jelenik meg az *Uránia* lapjain, közvetve nagyon komoly háttere, szervezőelve a szövegek megírásának, illetve kiválasztásának. A további igazoló példák az *Urániára* és Kármán egész életművére vonatkozóan is már egy hosszabb tanulmányban fognak szerepelni.

1 E dolgozat alapja a „Sz. Sophia’ Templo-mában látom felszentelve NAGYSÁDAT...” című könyvem Kármán-fejezete. Ott nagyon röviden Kármán és a szabadkőművesség élet-rajzi kapcsolatait elemzem, a művekben fel-lelhető szabadkőműves diskurzusra csak utalok. E dolgozatban ez kapja a fő hangsúlyt.

2 Bp., Akadémiai (reprint), 1993, 383. Az adatot idézi és kiegészíti azzal, hogy Kármán Draskovich János ajánlására került a szabadkőművességbe KOVÁCS Ernő, *Kármán József élete és irodalmi működése*, Losonc, Kármán Társulat, 1890, 13.

3 ABAFI Lajos, *Kármán József mint szabadkőműves*, Hajnal, 1881, máj.–jún. 82–94.

4 SZILÁGYI Márton *Kármán József és Pajor Gáspár Urániája* című könyvében (Debrecen, Kossuth, 1998, 309.) megemlíti, hogy Abafi 1880-ban írt Kármán-életrajzában egy újabb variációt mond: nem említ konkrét páholyt, csak a belépés évét, 1793-at.

5 JANCÓSÓ Elemér, *A magyar szabadkőművesség irodalmi és művelődéstörténeti szerepe a XVIII. században*, Kolozsvár, 1936, 220. Az *Unitas* néven is ismert páholyról Abafi bővebben beszél (390–396.), viszont az alapítás dátumát november 13-ára helyezi (390.). A dégi szabadkőműves levéltár anyaga a II. világháború végén megsemmisült. Másolatai az 1970-es években előkerültek, és H. Balázs Éva fogja azokat publikálni, tíz kötetben.

6 ABAFI Lajos, *A szabadkőművesség története Magyarországon*, Bp., 1900, 408.

7 JANCÓSÓ Elemér, *i. m.*, 220–221.

8 ABAFI Lajos, *Kármán József mint szabadkőműves*, 82–94. A művet és annak Abafi-féle magyar fordítását újraközöltem a *Kelet* 2002/2–3-as számában (34–50.).

9 Uo., 89. Németül:

„Hochwürdiger Meister vom Stuhl!

Was ich von dem Zwecke des Ordens ahnde? nur Ihnen darf ich das allein, anvertrauen, und muss es auch, weil mir diese Pflicht der Hammer, den Sie führen, auferlegt. – Aber auch nur Ihnen wünsche ich es anzuvertrauen, weil es Ihr Werk ist, dass ich ahnden darf, und weil ich es weiss, dass Sie mich am besten begreifen, und weil ich es mit Zuversicht behaupten darf, dass Sie nicht mein Vorgesetzter allein, sondern auch mein Br.: und mein Freund sind. – Ich überschicke hier Ihnen diese kleine Rhapsodie, Sie allein sind es im Stande zu beurtheilen, weil es nur für Sie geschrieben ist. – Ich küsse Sie mit warmen brüd. Herzen! K.”

10 A *nemzet csinosodása* kapcsán a szabadkőműves gondolkodás jelenlétét hangsúlyozza és röviden elemzi Jancsó Elemér is, de csak az általánosságok szintjén marad, szorosabb nyelvi vizsgálatot nem végez (*i. m.*, 221–223.).

11 KOSTYÁL István, *Kármán József levele gróf Festetich Györgyhöz az Urániáról*, OSZK Évkönyv, 1959, Bp., 1961, 316–320.

12 CSERJÁN Károly, *A „Helikon” alapítója, munkája, szelleme*, Kelet, 1993. szeptember, 11–12.

13 SZILÁGYI Márton, *Első irodalmi folyóirataink egyike: az Uránia = Első folyóirataink: Uránia*, szerk. SZILÁGYI Márton, Debrecen, Kossuth Egyetemi, 1999, 322.

14 Itt említenéd meg, hogy Kostyál István idézett tanulmányában (317.) Festetich György *Nagyszívűséghez* páholybéli tagságát is állítja, amelynek bizonyosságául idézi az *Uránia* bevezető részének következő szegmentumát: „Nem halgathatjuk el azt mindazáltal egészen, és itt a’ Közönség előtt azt háladóan emlittyük. Az a’ Gondolat: hogy egy jó Intézet’ Fenn-állása az ó Kezei’ Munkája, – és a’ maga nagy Szívének Meg-elégedése, éppen

Szívéhez illő jutalom... Azon Kezet, mely által hozzánk jutott Jó-tétele öleljük, nem azért tsupán, de leg-inkább, hogy bölts Vezetésével, Támogatásával ugyan az volt Fő-meg-tartója Igyekezetünknek. Kivánnánk mind Kettőt az egész Világnak nevezni – Szívünk' háládatos Tisztelettel nevezi mindég!" Eme erősen poliszémikus szavak véleményem szerint közvetve utalhatnak a páholytagságra is, de bizonyosságot semmiképpen nem jelenthetnek. A tanulmányíró munkája következő oldalain még ennél is tovább megy: immár erős feltételezés-ként állítja, hogy Kármán, Pajor és Festetich személyesen találkoztak a páholyban, s erre igazolásul idézi az említett levelet. E szövegben azonban jómagam sem közvetlen, sem közvetett utalást nem vélek felfedezni a szabadkőművességre, sem találkozásukra a Nagyszívűséghez páholy falai között.

15 Uo.

16 *Bé-vezetés = Első folyóirataink...*, i. m., 14.

17 A lánc szabadkőműves jelentéséről Dieter A. BINDER így ír: „A testvéri kötődés, a szabadkőművesség örökkétartóságának és univerzalitásának szimbóluma. Minden rituá-

lis munka záróaktusában a szabadkőművesek a kezek által egy szimbolikus láncot alkotnak és ehhez láncéneket énekelnek.” (*Die Freimaurer, Ursprung, Rituale und Ziele einer diskreten Gesellschaft*, Freiburg–Basel–Wien, 1998, 383.)

18 NÉMEDI Lajos, Kármán József „A Kincs-ásó” című elbeszélésének forrása, ItK, 1971, 481–488.

19 A tschinki novellisztika e fontos jellemzőjéről lásd SZILÁGYI Márton, i. m., 218–225., illetve Uő, *Cajetan Tschink magyar recepciója*, <http://www.webfu.univie.ac.at/texte/tschink.pdf>

20 NÉMEDI Lajos, i. m., 485.

21 Uo.

22 SZILÁGYI Márton, i. m., 224.

23 Újabb kiadása: SÁNDOR István, *A' Szabad Kőművesekről = PAPP Júlia, Művészeti ismeretek gróf Sándor István írásaiban*, Bp., Akadémiai, 1992, 123–125.

24 Lásd erről KISZELY Gábor, *Szabadkőművesség*, Bp., Korona, 1999, 79.; Uő, *A leleplezett szabadkőművesség*, Bp., Korona, 2000, 19–20.

25 NÉMEDI Lajos, i. m., 486.

Az arany ember és a modern románc

A modern újkor reflektív, kételkedő kultúrája nemcsak az ember környezeti kötelmeit hangsúlyozó realizmust, a lehetőségeket minimalizáló naturalizmust, a nyelvbe vetettséget, a személyiség lenyomatszerűségét, szétszórtságát hangsúlyozó, metanarratív elemekkel dolgozó irodalmi posztmodernitást hozta létre. A kétely igazságának belátására épülő, „*válságazonos-valóságazonos*” attitűd mellett az emberi státus megszilárdítására törekvő, *vágyazonos* attitűd is hangsúlyosan jelen van az utóbbi évszázadok irodalmi termésében. A kétféle beállítódás küzdelmét már a XVI–XVII. század fordulóján reprezentatívan jeleníti meg Miguel Cervantes *Don Quijotéja*. Innen (sőt talán már a XVI. század elejétől, az *Orlando furiosótól*) számítható az az elbeszélésmodell, amely *modern románc*nak nevezhető, amely műforma azután a romantika korszakában sok tekintetben új lendületet nyer, s egyáltalán nem tűnik el a XX. században sem. A *modern románc* kétely és bizonyosságigény dialektikáját úgy jeleníti meg, hogy sok tekintetben visszanyúl a korábbi idők archaikus, románcos, fabulózus elbeszélésmintáihoz. A próbatételes-kalandos elbeszélésformát, a „mindent megtehető”, „énazonos” jellemeket, a grandiozitást, a vágyteljesítő csodatörténetet, a történetesort jó megoldással lezáró befejezést az otthonos környezetvilágot teremtő, biztonságot adó szimbolikus rend és szilárd emberi státus víziójának megteremtésére használja fel, a metafizikai bizalom jeleként alkalmazza, formálja át. A *modern románc* fogalma, ha a fenti értelemben számolunk vele, több, eddig megoldatlan irodalmi kérdés kezelésében segíthet, s a mi nemzeti irodalomtörténetünk is sok hasznot húzhat belőle. Olyan „különös”, XIX. és XX. századi életműveket tudunk általa megérteni, mint Arany, Jókai, Krúdy munkássága. Jelen tanulmányom, egy nagyobb írás egyik fejezetének rövidített változata, annak a gondolkodásfolyamatnak a része, amely a fölvázolt műforma és az említett szerzők kapcsolatát firtatja, a centrális egybevágás köreit s a szélső érintkezési pontokat egyaránt számba véve.

Az 1869-ben megjelent Jókai-műről, *A kőszívű ember fiáról* elmondhatjuk, hogy, ha nagy erőfeszítések árán is, de kimentti a románctradíciót a kétely roppant törmelékhalmozából. Az elidegenedettséggel, szétszóródottsággal,

instrumentális társadalmisággal, a rosszul végződő történet fenyegetésével komoly erők dacolnak a műben. Az egyént társadalmasító jelrendszer még tartalmazza a méltóság és a hitelesség lehetőségét. A szimbolikus rend, az intézményvilág kapcsolatisággal áthatását, bensőséges tételét friss erők kísérik meg újra és újra. A forradalmak, nagy tömegélmények diadalmas kavargása szétbontja az elkülönültséget, s az összetartozást, embertársiságot mutatja föl az önfelismerés alapjaként. A társadalom nem elkülönült egységek, önmagukra záruló monászok halmaza, hanem mikrokozmosz, meleg kisvilágok együttese, szimbiotikus emberi kapcsolatok hálózata. A pszichikum nem valóságkezelő technikák, énvédő mechanizmusok együttese, hanem magasabb értékcentrumok hívására felelő értelmes egész, a konfliktus kívül, jók és rosszak között képződik meg, a lélek a szétrombolhatatlanság, egység, énazonosság szelf-érzéseit megélheti és meg is éli. S a földieket az Ég sem hagyja teljesen magukra, a *Deus absconditus*, a *Rejtőzködő Isten* helyén még a teremtmény számára való, bizalommal, imával elérhető Isten áll. Hogy az alig három évvel később, 1872-ben megjelent *Az arany ember* mit és hogyan mutat fel eme lényegi románcsajátságokból, az alapos, részletes megvilágítást igényel. Annyit azonban már első rápillantásra is megkockáztathatunk, hogy az összkép rendkívüli módon elkomorodik, összebonyolódik, szétzilálódik. A „fabulózus” irodalom néhány ősi motívuma, igaz, szembeötlően van jelen a műben. A történet a titokzatos, baljós, elátkozott, szerencsétlenséget hozó (az epikus irodalomban a Nibelungoktól a westernig mérhetetlenül sok változatban fölbukkanó, alapvető, cselekményalkotó szerepet betöltő) kincs ősi motívuma köré épül, s az évezredek elbeszélői hagyomány rekvizitumaként kezelhető a Brazovics-házban található titkos folyosó, a mások megfigyelésére szolgáló rejtett üreg is. Timár Mihály, a szegény hajós a történet elején a korlátlan teljesítőképeségű románchősök egyenes ágú leszármazottjának mutatkozik: minden lehető nyelven folyékonyan beszél, a félelemről mit sem tud, a mázsányi horgonyt úgy emeli fel, mint a pillét, a jeges fürdő meg se kottyán neki, napokig bírja alvás nélkül, és az esze a másokénál mindig két-három lépéssel előbbre jár. A Mihály életét később meghatározó leányok, az alabástromfehérségű, titokzatos Timéa és az öntudatlan szelidségű, csodálatos Noémi ugyancsak a hősénekek, mesék ellenállhatatlan szépségű királykisasszonyaival, a regék tündérlányaival, az udvari románcok fascináló, sugárzó hölgyeivel vannak vérrokonságban. De mindeme jelenségek – mint később részletesebben is látni fogjuk – korlátozott lehetőséggel bírnak, egymagukban nem képesek arra, hogy a modern románc teljesség-vízióját beteljesítsék.

Az 1869-ben napvilágot látott, másik mű intenciói szerint az anya, a fiúk, a zászlót ragadó protestáns pap, a táborba sereglő ország olyan jövőért küzdenek, amelyben a szabadság, bensőségeség, testvéri kapcsolatiság lesz a rendező elv. *Az arany ember* lapjain azonban lehetőségként, esélyként sem merül

föl egy ilyesféle társadalomvilág. A belülről vezérelt, magasabb értékszempon-
pontokat követő, megértő, együttműködés-elvű attitűdök, cselekvések kiszor-
rulnak a margóra, és pontszerűvé zsugorodnak: a Dunán honos *Szent Borbála*
fedélzetére, a határterület kisembereihez kerülnek, a *senki szigetére* költöz-
nek, a hajóbiztoshoz, kormányoshoz, a peremvidék halászáihoz, csempészei-
hez, felkelőihez, a pénzt, intézményt, rangot, hierarchiát nem ismerő sziget-
lakó asszonyokhoz köthetők. Timár Mihály a rábízott feladat teljesítését
becsületbeli ügynek tekinti; utasaiért, ha kell, akárhányszor életét kockáztat-
ja. A világ működési rendjével a szegény hajóbiztos már a mű elején tisztá-
ban van, sőt azt is megmutatja, hogy az instrumentális cselekvés világában a
maga invenciózus rátermettségével a győztesek közt volna a helye. A vám-
tisztetket, pénzügyőröket érintő vesztegetési procedúrát kifogástalanul bo-
nyolítja le, s vaslogikával lépi meg azokat a sakkhúzásokat, amelyek Ali
Csorbadzsi porhüvelyének eltüntetéséhez és a hajórakomány megmentésé-
hez vezetnek. De ekkor még nem a maga hasznára dolgozik, lelkiismeretét
tisztán tartja, elválasztja a történésektől. Fabula János, a másik szegény em-
ber zsánerszerűbben jellemzett figura, de az ő karaktere is a munkaerkölcs, a
kisemberi becsület világába gyökerezik bele. A hajó sorsa kettejük együttmű-
ködésén múlik, s a kooperáció kényszere kipróbált bizalmat, kenyeres pajtá-
si hűséget hoz létre. Az al-dunai halászok, úgy tűnik, szintén a célracionaliz-
mustól élesen elváló „életvilág-morál” képviselői. Elég annyit mondani nek-
kik, hogy a szigetre szállítandó ládákban fegyver van, s a titkait féltő ember
ettől kezdve biztonságban érezheti magát. A ládák birtokosát a szerb és „cer-
nagorca” szabadsághősök ügynökének vélik, és nincs az a kínzás, amivel
bármiféle információt ki lehetne csikarni belőlük.

De ezek az „énazonos”, bensőséges („kommunikatív racionalitást” muta-
tó) attitűdök, életvezetési módok, mint említettem, kizárólag a peremvidék-
hez köthetők. A centrumban, a „világban” a haszon akarása uralkodik, és a
nyomában járó célelvű, instrumentális cselekvési formák gyűrnek maguk alá
mindenféle emberséget, méltányos megértést, hűséget. Az államgazdaszati
főelv úgy szól, hogy „Lopni és lopni hagyni”. Ferenc császár a szegényen
maradt élelmezési biztost azzal a maximával marasztalja el, hogy „az ökör a
jászolhoz volt kötve, miért nem evett? ” A világgal kapcsolatos attitűd-alter-
natívák közül Kacsuka kettőt jelöl meg: a dolgok rendjét lehet szidni (szegé-
nyen, egy szatócsbolt kirakatából), és lehet kacagni rajta. („Hát miért ne
nevetnék én is?” – vonja le a tanulságot.)¹ Az okos ember elhelyezkedik a dol-
gok rendjében, és kitanulja a használat szabályait. „Mármost azután csak az
volt a bölcsek köve, kitudni, hogy az egymásba bonyolult maschinériának
melyik kerekét kell megmozdítani, hogy a láda felnyíljen, amelyikbe bele
szabad markolni a becsületes állampolgárnak. Mi van kapni való? és hol? és
mi segítséggel, és mi oknál fogva, és mi módon és mikor? És hogy ki barátja
és ki ellensége ott a másíknak? és hogy kinek mi szenvedélye van? és hogy ki

az, akin egyben meg másban minden megfordul” – jellemzi az elbeszélő azt a szituációt, amelybe a Hofkammer-játszmát megindító főhős belehelyezkedik.²

A *játszma* kifejezés egyébként a mű valóságvizíóját figyelembe véve a szó tágabb és szorosabb (a szociálpszichiátriában használatos) értelmében egyaránt alkalmas terminusként szolgál a világban otthonos cselekvési tranzakciók megjelölésére. Timárt üzleti ügyei intézésében az az aranyszabály vezeti, hogy mást mond és mást gondol, látszatokat kelt és okokat sejtet, amelyekkel azután becsapja és kihasználja az embereket. Részegséget színlel, „titkokat fecseg ki”, hogy Brazovicsot följelentésre bírja, a miniszterrel azt hiteti el, hogy nagylelkűen napirendre tért az őt ért zaklatás fölött, vaskorona rendre a pleszkováci esperest ajánlja, aki úgymond „régóta köztiszteltben részeseül”, s „titokban jóltevője a környékbeli népnek”.³ Sándorovics hitványságát persze a főhős ismeri legjobban, de azt is tudja, hogy embere semmit sem áhít inkább, mint ezt a kitüntetést, s hogy az egyházi vetőmagkészletéhez, amelyre elengedhetetlen szüksége van, ezen az úton fog hozzáférni. A másik ember e tranzakciók során használati tárgyként, instrumentumként, a megfelelő cél eléréséhez szükséges eszközként szerepel. A satirikus módon, zsánerfiguraként ábrázolt Brazovics (a híres Csehov-novella, a *Kaméleon* Ocsumelov rendőrfelügyelőjéhez hasonlóan) pillanatonként cserélgeti Timéával szembeni gesztusait, attól függően, hogy az árva vagyoni helyzetére vonatkozó hajóbiztosi beszámoló milyen fordulatokat vesz: térdei közé vonja, és nyájasan simogatja a leány haját, majd indulatosan leveszi kezét a fejéről; újfent elérzékenyül és kebléhez szorítja, agyba-főbe csókolja, utóbb ismét eltolja magától.⁴

Az instrumentális, játszmaelvű cselekvési tranzakciók azonban *Az arany ember*ben korántsem csupán a konkrét, gazdasági haszonszerzés világára jellemzők: a „privátszférában” is meghatározó jelentőséggel bírnak. A mű előterében mozgó figurák már a Timár–Timéa házasságot követő katasztrófális berendezkedés előtt is másként érznek, gondolkoznak és másként viselkednek. (A képletet az elbeszélő meglehetősen iróniával összegzi az ötödik fejezetben.)⁵

A szereplői tranzakciók során besöpörhető nyereség természetesen igen sokféle, s maguk a játszmák a nyilvánvaló durvaságtól a kifinomodott, morális köntösbe öltöztetett zsarolásig terjednek. A *Leánytréfa* című részben Athalie (az őt körülvevő, lélekgyilkos kompánia asszisztálásával) meglehetősen leplezetlen akciót folytat: Timéát csupáncsak a mulatság (a fölényéret megteremtése, a gúnyolódó káröröm kiélése) kedvéért bolondítják el, hitegetik az udvarlás, majd az esküvő bizonyosságával, keverik bele az átkeresztelkedés, ruhahímezés processzusaiba. Kacsuka Athalie-ra vonatkozó tranzakciója már leplezettebb és ravaszabb. A férfi a kétségbeesett, mindenre elszánt exmenyasszonyt az összeomlás után a morál ürügyén rázza le magáról.

A leányi illemet elvető vakmerőségen rémüldözök; fogadkozok, óv, kíséretet ígér, a szerbiai rokonhoz húzódást ajánlja megoldásként. „Becsületes, lovagias ember egy hölgy balsorsát nem használhatja fel alacsony szenvedélyek kielégítésére” – intézi úgy a helyzetértékelést, hogy az erkölcs magasából pillanthasson le a fölkínálkozó hajadonra. Ám mindezt, mint kiszáradtva kiderül, korántsem lovagiasságból teszi, egyszerűen végleg meg akar szabadulni a terhessé vált lánytól. (Szavát adja, hogy maga kíséri Athalie-t Belgrádig, ám ígéretét egyáltalán nem tartja meg: sem a megbeszélte órában, sem később nem jelenik meg, hogy a szerencsétlen sorsra jutott Brazovics-kisasszonyt gyámolítsa.)⁶

De a ravaszul lepezett játszmák legnagyobb mestere *Az arany emberben* alighanem maga a főhős. Az Athalie-ék által művelt lélekgyilkoláshoz, egyértelműen úgy tűnik, azzal a hátsó szándékkal asszisztál, hogy a porig alázott, összetört szívű Timéával később minél könnyebb dolga legyen, a föl-emelés eltervezett gesztusa minél biztosabban hozza meg az áhított eredményt, s a házassági ajánlatra minél biztosabban el lehessen vární a szűz szájából elhangzó beleegyezést, az *igent*.⁷ Maga az ajánlattétel mindenesetre nagy, színpadias jelenet záróakkordjaként hangzik el, és teljességgel a *hálára kötelezés, morállal zsarolás* típusú játszmák szerkezeti elve szerint épül fel. A földönfutóvá lett, kilakoltatásra váró özvegy és a két hajadon zavartan hallgatják az árverés kívülről beszűrődő, baljós zajait. Mikor már minden bevégeztnek tűnik, léptek közelednek. Timár udvariasan kopogtat, megvárja a választ, majd levett kalappal, tisztelettudó főhajtással nyit be, mentőangyal-ként hozza a jó hírt: mindent megvásárolt, s föltétel nélkül Timéa nevére íratott. És e lehengerlő, elsöprő gesztushoz feltűnő önkicsinyítéssel, alázatoskodással, mintegy mellékesen csatolja hozzá a leánykérést.⁸

A manifeszt fölszín és latens tartalom ellentétét mutató, helyettesítésekre, jelentéscserékre épülő attitűdök, játszmaelvű cselekvések a házasság után, az együttélés rögzülése (az ördögi kör bezárulása) után természetesen még inkább elszabadulnak. Amennyiben a „realizmust” a lélektani ábrázolás leleplező evilágiságához kötjük, *Az arany ember* leginkább „realista” XIX. századi regényünk. A senki szigetén kívüli világban az emberi pszichikum deheroizálása, „földiesítése” oly erőteljes, hogy ezt sem Eötvös, sem Kemény, sem Gyulai nem közelíti meg, s Mikszáthról e tekintetben ne is beszéljünk. Athalie pszichikumában a szörnyű deklasszálódás átélése és a kiúttalanság, tehetetlenség⁹ végletes deformációkat hoznak létre. A leány érzésvilágát, tetteit ettől kezdve kizárólagosan a destruktív, romboló, pusztító attitűdök, a büntető és önbüntető vágyak uralják. A ház volt úrnője lépten-nyomon látványosan dokumentálja, hogy ő a konyhában sürgölődő, seprűt forgató cseléd státusához ragaszkodik, kiállhatatlan alázatosságát egyben Timéa bosszantására is használja, s az öngyötrő nappali játszma-tortúrákat este a szerencsétlen leány nyílt dühkitörései követik.¹⁰

Az együttes erővel létrehozott csapdaszituáció Timár Mihálynak sem kegyelmez. A házassági, együttélési helyzetben kiformalódó attitűdjei, választásai, cselekvési tranzakciói nagyon különböző látszatoknak kell, hogy eleget tegyenek: Timéa érzékenységét, Athalie rosszakarató ellenőrzését, a külső világ elvárását, a belső morális érzék készítéseit egyaránt igyekszik szem előtt tartani. Ráadásul a cselekvési stratégiának csakhamar egy újabb tényezőt, Noémi és Dódi érdekét is figyelembe kell vennie, az ösztön-én, majd a morális, felettes én szigetre húzó készítéseit is számottevő döntésbefolyásoló tényezők lesznek. Ennyi szempontot, célt persze még a legügyesebb pszichikum sem tud harmonizálni, összerendezni. Timár tettei különböző okok és látszatok között hánykolódva olyannyira átitatódnak többértelműséggel, hogy az elviselhetetlen lesz a személyiség számára. A főhős saját házáat üzleti ügyei számára rendezi be, hogy föltűnés nélkül egész nap távol maradjon feleségétől, és közben azt a látszatot kelti, mintha éppenséggel a szép Timéát óvna a méltatlan, terhes üzletvilágtól. Hónapokra eltűnik a senki szigetére, s Komáromban azt a legendás látszatot táplálja, hogy ilyenkor Brazíliába megy a gabonaüzletet ellenőrizni. (A „titkolózással” egyben mintaférji státusát is erősíti. A tengerentúli utazásokat, úgy tűnik, csak azért nem vállalja be, mert ezek köztudottan rendkívül kockázatosak, veszélyesek, s ő nem akar aggodalmat kelteni hitvesében.) Székely faragómestert hívat, egész télen annak segédjeként dolgozik, hogy a Timéa által kedvelt meráni mutatólak pontos mását titokban fölépítse. Az avatónnepségen a vendég asszonyok úgy vélekednek, ilyen férj nincs több a világon, holott Mihály csak próbamunkát végez, szorgalmas inasként itt tanulja ki az ácsmesterség minden csínját-bínját, hogy Dódi házáat a senki szigetén föl tudja majd építeni.

A játszma és látszatok szövevénye persze pusztítja, fojtogatja a személyiséget.

„A mosolytól ragyogó arc belül olyan szomorú volt mindig.

Ő tudta jól, hogy mi az ő neve!

És szeretett volna az lenni, aminek látszik.

És az lehetetlenség volt” – összegzi a helyzetet az elbeszélő.¹¹

Az énazonosságra, egyértelműségre, tiszta helyzetekre hasztalan vágyó főhőst okkereső, értelmező, a morális megítélhetőség útjait kereső meditációk kísérik végig a művön. E zaklatott töprengésekben, intenzív helyzetértékelésekben a tettek és az alternatívák rendre terítékre kerülnek. A kincs felfedezésekor a hajókabin ablakán besütő hold rábeszélő szavai a főhős lelkének azt a felét képviselik, amely meg akarja tartani e gazdagságot. Az eljegyzés után az elbeszélő jelzi, hogy a belső vádló, amely eddig állandóan zaklatta Timárt, elcsendesedett, hiszen a „meglopott” árva megkétszerezve kapta vissza vagyonát, s a házassági ajánlattal kapcsolatban – egyelőre – nem merül fel az arany emberben az „árukapcsolás” gondolata. Az első hazulról

való menekülés közben azonban már újra fölvetődik a dúsgazdag üzletemberben az önvád: azért tartotta meg a kincseket, hogy elnyerje velük Timéa kezét, és most ezért is bűnhődik. Noémi első csókja a boldogságtól, az elfogadástól való félelemnek, a kételynek a hangjait hívja életre, majd a szigetről való eltávozás készzeti hosszú latolgatásra. Pro és kontra érvek merülnek föl a kapcsolat elfogadására és elutasítására, azoknak az alternatíváknak a fényében, amelyeket a jövő tartogathat. Nem sokkal később, közvetlenül Krisztyán Tódor gyilkossági kísérlete és a fiatalember sorsának elrendezése után ismét az önvád hangjai szólalnak meg Timár lelkében. A segítő tranzakció *igazi okát*, az egzisztenciaadományozó nagyvonalúság *tényleges motivációját* azzal a benső vággyal kapcsolja össze, amely az ifjú kalandor halálát akarja, vagy legalábbis a fiatalember kiiktatásában reménykedik. A Balaton mellett eltöltött szomorú ős, a fokozódó válságérzet (az egyre véglegesebbnek, áthatolhatatlanabbnak tetsző kiúttalanság) újabb meditációkat hív életre *Az arany ember* főhősében. Végiggondolja elhibázott életét, és mérlegre teszi azokat a stációkat, csomópontokat, választásokat (a kincs megtartása, a házasság akarása, a Noémi által felkínált viszony vállalása), amelyek az adott helyzethez vezettek. A *Teréza* című fejezet bevezető mondatát („Timárnak sikerült már meglopnia az egész világot”) a különb-különbféle lopások részletezése követi: az elbeszélő elmondja, ki mindenkit lopott meg, mi mindent tulajdonított el a köztisztelőben álló arany ember. Végül – már az öngyilkossági előkészület során – újfent végigfut Timár előtt egész élete, s úgy érzi, az elkerülhetetlen balsors attól kezdve szegődött hozzá, hogy a csodaszép úrilány elérésének szándéka megfogant benne.¹² Mindeme reflexiók a benső monológ, helyesebben szólva a benső dialóg státusához közelítenek, noha változatos formákban. A legelső tépelődő érvelésben a kincs megtartásához fűződő indokok és érdekek a „holdbeszéd” formájában jelennek meg. Számos esetben a töprengés a narrátor felől indul ki, ő az, aki mintegy leírja, tolmácsolja Timár tipródását, a leírás közben azonban az elbeszélő közlés átcsap a monologikus közlésbe. A szöveg egyes szám harmadik személyű grammatikai megformálása megmarad ugyan, de ez lényegében a főhős reflektáló, önvizsgáló, elidegenítő gesztusának jelévé válik. Másutt – ez a meditációk leggyakoribb formája – az elbeszélő nézőpontjából csakhamar átsiklunk a reflektáló főhős nézőpontjába, s a harmadik személyű narráció a grammatikailag is korrekten érvényesített önmegszólító formulába csap át. Ismét másutt az elbeszélő éppen csak egy kurta jelzést iktat be, és máris átadja a szót a benső dialógusnak, melynek sajátyszerűségét nemcsak a grammatikai formával jelzi, de idézőjelekkel, kipontozással is hangsúlyozza.¹³

Mindazonáltal *Az arany ember*ben a narrátor és Timár Mihály folytonos reflektív erőfeszítései nem járnak eredménnyel. Sem a tépelődő benső dialógusok, sem az elbeszélői értelmezési kísérletek nem eredményeznek tisztázást, nem hoznak létre autentikus, vitathatatlan ítéleti perspektívát. Az én-

azonosságra, egyértelműsége, hiteles morális öngazolásra mindenáron vágyakozó főhős nem tud kitörni az ambivalencia szorításából, a lélek mozgásait nem tudja befogni az egyértelműség hálójába, a cselekedetek tisztaságát nem tudja kinyerni az összekavarodott vágyak zavaros masszájából, a latens és a manifeszt szándék gyötrő ellentétét sehogy sem tudja fölszámolni. A szituációba bonyolódás processzusát számtalanszor végiggondolja, de a fontos stációkat illetően (a kincs megtartása, Timéa nőül vétele, Noémi vállalása) nem tud egyértelmű, következetes álláspontra jutni, és nem sikerül ez az elbeszélőnek sem. Időnként a narrátor empatikus, megengedő a főhőssel szemben, sőt, akár teljesen föl is menti. A *Melankólia* című fejezet meditációs részletében a lopás gyanúját teljes egészében elhárítja Timár fejről, és Timéa megszerzését sem ítéli erkölcstelennek. Más alkalmakkor azonban a belső hang keményen, egyértelműen mondja ki a szentenciát („Tolvaj vagy!”, „Gyilkos vagy!”), és a védekező érveket öngazoló racionalizációkká minősíti át. A Krisztyán Tódor sorsát illető töprengések ambivalenciája különösen szembeötlő, a manifeszt és a latens pszichikai szint: a segítség, egzisztenciához juttatás és az eltávolító akarat, gyilkos szándék különbsége és egybegabalyodása látványosan megmutatkozik bennük. „Timár olyan örömet érzett, mint akinek sikerült valakit megölni. Önvádaktól, távol aggodalmaktól izgatóan nyugtalanított örömet” – foglalja össze az elbeszélő a főhős érzéseit, amelyek a pályára állított ügynök hálálkodó levelét kézhez véve gomolyognak fel benne.¹⁴ Nem növeli az egyértelműséget a *Teréza* című rész élén álló, hatásos retorikával megalkotott, rendkívül érdekes, fejezetkezdő elbeszélői helyzet-rögzítés sem. A narrátor (az implikált szerző?) itt, mint már utaltam rá, a *lopás* kifejezést metaforává változtatja, és olyan erőteljes, agresszív kapcsolásokat hoz létre, amelyekben e metafora energikusan magába nyel és megsemmisít minden egyéb szempontot, értelmezési lehetőséget. A főhős eszerint nemcsak Timéától lopta el apja millióját, hanem ellopta Noémi szerelmét, Teréza bizalmát, Krisztyán Tódor életterét, Athalie-től apját, anyját, boldog otthonát orozta el, lelopta Isten egéből Dódit, az angyalt, de meglopta a holdat és az ördögöket is, amikor nem hajtotta végre a tervezett öngyilkosságot. A tettekre, sorsválasztásokra, Timár egész emberi küzdelmére e szövegrészben a bűnösség roppant leple borul, már-már atavisztikus szorongásokat megidézve, azokra a félelmekre (irodalmi textusokra) is utalva, amelyek a bátor, aktívan cselekvő ember tetteit a *hübrisz*, az *istenkísértés*, a (mérhetetlen erőfölényben levő) *sorssal, végzettel való kihívó-ostoba szembefordulás* jegyében látatják.¹⁵

A sorsértelmezés megoldatlanságát, az ambivalenciák szorítását *Az arany ember*ben a hold állandóan fölbukkanó szimbóluma egyetemesíti, tágítja a démonikus létvízió irányába. A távoli égitest (a művészet egyik legállandóbb és leginkább nyugtalanító, központi jelentőségű jelképe) egészen a mű befejezéséig a baljós talányosság, az amoralitás, a hiány, a káosz és az üresség

szuggesztióját teremti meg. Már első említésekor a csorbulás, töredékesség benyomását kelti. „...a nap már leáldozott, s a rongyos felhőkön keresztül valami ferde képű hold világít alá, úgy tűnve fel, mintha ő szaladna legjobban a lomha felhők között, el-elbújva meg kivilágítva” – jelzi az elbeszélő, hogy a napszak megváltozott, amíg az inspicuens és a vizsgálók a Szent Borbála belsejében időztek. A nyitott ablakon a „fogyó hold féltányéra” süt be, amíg a haldokló a „veres félhold”-at említi delíriumos dadogásában, a hajóval Komáromhoz közeledve pedig – nem sokkal a végzetes baleset előtt – a titokzatos égi jelenség újholdként mutatja magát a nyugati láthatáron („Timárnak úgy tetszék, mintha az a hold valóban emberi arc volna, mint ahogy a naptárakban festik, s ferde szájával valamit beszélne hozzá”). A kiharodáskor, a kincset rejtő zsák fölfedezése előtti pillanatokban vörösen és kísértően jelenik meg az alkonyégen, majd valóban „megszólal”. Ő világítja meg az ékszerek csodálatos halmát, és ő „agitál” fáradhatatlanul azok megtartása érdekében. A lehetőségi kör bezárulásával a hold egyre inkább az öngyilkosság-gondolatot képviseli, erősíti. Az égitest ürességét, élettelenességét először Noémi kapcsolja össze az öngyilkosok lelkeivel. „S akkor aztán arra a gondolatra jöttem, hogy az a lélek, ami így erőszakosan hagyja el önkényt földi testét, nem mehet máshová, mint a holdba. Most aztán még jobban hiszem azt. Ha ott nincs se fa, se virág, se lég, se víz, se hang, se szín: akkor az a hely azoknak a számára van rendelve, akiknek nem tetszett az, hogy testük van; ott az után találnak egy világot, ahol nincs semmi, ahol nem bántja őket semmi, de nincs is örömük semmi” – magyaráz nem sokkal Dódi halála után Timárnak és Terézának.

„Egy egész világ, amelyen semmi sincs!

Csak azoknak a lelkei, akik erőszakkal eldobták maguktól a testet, hogy ne legyen rajtuk semmi.

Azok vannak odaküldve a semmibe.

Ott nem bántja őket semmi, nem érznek semmit, nem tehetnek semmit, nem fáj nekik, nem gyönyör nekik semmi, nincs nyereség, nincs veszteség semmi; ott nincs hang, nincs lég, nincs víz, nincs szél, nincs vihar, nincs virág, nincs élő állat, nincs harc, nincs csók, nincs szívverés, nincs születés, nincs halál: – csak a semmi az, aki van, és talán az emlékezet?!” – medítál a holdról és a semmiről a Balatonnál időző, melankolikus főhős, a metafizikailag kielégíthetetlen nagyromantika retteneteire és a XIX–XX. század szorongásfilozófiáira egyaránt emlékeztető módon. „De Timár tudott még egy más helyet is. Itt van a hold. Egy hideg csillag. – Hogyan is mondta Noémi? – Oda mennek lakni majd azok, akik erőszakkal dobták el maguktól az életet; kiknek nem kell többé semmi [...]. »Ott fogok én majd lakni, ott várom majd Noémit!«” – határozza el magát végleg az öngyilkosságra Tódor távozása után.¹⁶

Az arany emberben a haszonszerzés, instrumentalitás, a játszmaelvű cselekvések, a feszítő lélektani ambivalenciák azonossághiányos világában a zsáner-szint korántsem juthat olyan szerephez, mint az *Egy magyar nábobban*, a *Kárpáthy Zoltánban*, *A kőszívű ember fiaiban* jutott volt. Az önmagukkal nagyon is azonos, humoros, mindennapias figurák a maguk derűs, meleg mikrokozmoszával jobbra kihullanak a műből, legfeljebb fogyatékos, csonka, hiányos formákban bukkannak fel itt-ott. Fabula János, mint említettem, a mű elején a méltóság, tetterő és a humoros mindennapiság vonásait ötvözi. A történet kibontakozása során aztán határozottan „visszakicsinyül” a mindennapvilágba. A nélkülözhetetlen, együttműködő társból derék alkalmazott, hűséges szolga válik. Hatalmas gazdájára, az arany emberre a kisember bámulatával néz fel; viszonyulása, cselekedetei a derekasság mellett az együgyűség képzeit is jócskán felidézik. A meleg humorú zsáneridill világot mégis egyedül ő csempészi be itt-ott a műbe, leglátványosabban az *Ez is egy tréfa* című fejezet végén, amikor fékezhetetlen lelkesedésében cigánykerekeket hány, s szünni nem akaró családi hálálkodással köszöni meg az üzleti aratást, a roppant nyereséget, amelyre Timár instrukcióit követve tett szert.¹⁷ A Fabula-zsáneridill azonban esetleges, alkalmoszerű, korlátozott szerepű. A volt kormányos meleg, mikrokozmoszikus környezetvilága az egyszeri demonstráció után elenyészik, és soha többé nem merül föl a műben. Sőt! A derék, együgyű ember a történet végén némiképpen a fekete humor szférájába lép át, amint a gyilkosságra már elszánt Athalie mellett a lelkesen ostoba vőlegény szerepét játssza el.¹⁸

Brazovics Athanáz és Zsófia asszony ugyancsak a „mindennapvilághoz” tartoznak, s alakjuk abban az értelemben szintén zsánerszerűen megkonstruált, hogy az elbeszélő egy-egy stabil, mulattató, „humoros” vonás felől ragadja meg őket. Athanáz úr hangja mély, mint a víziló szava; hangos, bűzös és nyirkos csókokat osztogat, égre-földre esküszik, hogy tőrbotjával egyszer leszúrja, falhoz szegezi a bajkeverő Timárt. (Aztán mikor eljön az alkalom – a szűk, sötét helyen szembetalálkozik üzleti ellenfelével –, a tőrbotot hóna alá csapva, kalaplevéve, lármás, kedélyes *alászolgájával* köszönti a férfit.) Felesége, a volt szobalány a kíváncsiskodásnak és a pletykálkodásnak él, társasági részvétele (a vendégek állandó gyönyörűségére) rosszul alkalmazott idegen szavakra szorítkozik, és nem tud halkan beszélni: folytonosan sikoltozik, „mintha késekkel hasogatnák, s segítségért kiáltana”.¹⁹ Zófia mama néha-néha azért alkotója és részese valamiféle idillnek. Vasárnap délután kiül a konyhalócára, pattogatott kukoricát eszeget, a mellésompolygó Timéának részletesen elmagyarázza a görögkeleti esküvő pompás szertartásait, s a kánára telepedő őrnagy csákójába tölti a népies csemegét. De a Brazovics-ház pattogatott kukoricás idillje csak fél-idill, ál-idill, eltorzult pseudo-idill. A konyhai kvaterkázást mindössze három nap választja el a kapitány és Athalie tervezett lakodalmától, s a ház asszonyának színes esküvő-ismerteté-

se a leleményes becsapás-rituálék, örömszerző átverés-mókák sorába illeszkedik bele. Brazovics és Brazovicsné voltaképpen egyként silányak, és megérdemlik sorsukat. Irodalomantropológiai és konstrukciós szempontból ők a műben a „fekete bárányok”, a megérdemelten bűnhődő „clown”-ok, az „ügyetlen” hasra esők, akik bukásán kárörömmel lehet mulatni, éppen mert rosszak, és nem érdemesek a sajnálatra.²⁰

Sándorovics Cyrill már csak bizonyos alkalmakkor mutat zsánervonásokat. A vaskorona rendre ácsingózó kisemberként, az esperesi lakban sürgölődő, csinos, fiatal leány ottlétét bibliai történetek sokaságával igazoló kópéként még a zsánérfigurák körébe tartozónak gondolhatjuk. De a halott férj eltemetését megtagadó papként, Teréza „természetvallását” a szertartásszükséglet felől fölülíró, kíméletlen vitapartnerként az instrumentalitás élenjáró bajnoka ő. Nem silány, hanem egyenesen gonosz. Annak a *másikat* nem látó, kommunikatív racionalitásra képtelen, hierarchiába, struktúrába zárt, dologságba merült emberségnek a mintapéldánya, amelytől Timár annyit szenved. (Aligha véletlen, hogy Sándorovics bezzeg nem bukik el, nem szenved vereséget, sikeres és győztes marad a világ voltaképpeni rendje szerint.)

A mondottak alapján nyilvánvaló, hogy *Az arany ember*ben hiába keresnénk a grandiozitást. Arról a nagyarányúságról beszélek, amely az archaikus epikában s a románcműfajokban a figurákhoz és a történetekhez, tettekhez tartozik, helyesebben szólva mindezeket áthatja, átjárja. Gondolhatunk itt a hőseinek grandiozitására, a tündérmesék erős, friss világára, roppant történéseire vagy akár arra a nagyságra, amely az 1869-ben napvilágot látott Jókai-románc anyafiguráját vagy a korábbi, nagy, modern románc, a *Don Quijote* főhősét körülveszi. Az 1872-ben megjelent Jókai-műben a „grandezza” kiköltözik az emberek világából. Nemcsak a figurákból és a tettekből hiányzik, de a tárgyi világban sincsen nyoma. Idézzük csak vissza *A kőszívű ember fiai* főispáni létkörének nagyarányúságát, pompáját, gondoljunk arra a fokozó, nagyító (a „meghatározatlan tárgyiasságok” szféráját a korlátlanság irányában tágító, növelő) írói eljárásra, amely a bőség, grandiozitás szuggesztíóját kelti. *Az arany ember*ben a nagyság elidegenedik a humán szférától és a természetibe lép át. A Vaskapu fenséges, lenyűgöző szikláiba, szédületes falazatába, a balatoni orkán és jégmozgalom gigászi természettörténeteibe költözik, s ezek szorososan hozzákapcsolódnak ahhoz az eredendően vallásos létszférához, amelyet Rudolf Otto a személyiséget hatalmas erővel megragadó megrendülés, a teremtmény által átélt mérhetetlen isteni erőfölény, a „szent”, a „numinozitás”, a „tremendum” fogalmaival igyekszik kifejezni.²¹

A világ (a tettselekvések, életkörök, intézményi struktúrák, szimbolikus rendek s maga az emberi lélek) *Az arany ember*ben – összefoglalóan ezt mondhatjuk – csaknem teljesen nélkülözi a románcra jellemző lényegi sajátságokat.

A románc a „másik világra”, a senki szigetére szorult ki a műben. A Sziget a maga „másféleség-megnyilvánításait” számos szinten, egészen szembeötlő és burkoltabb formákban, a nyílt véleménykifejezés és a művészi szuggesztió módozataival egyaránt demonstrálja.

A „másféleség-nyilvánítás” legnyíltabb, legszembeötlőbb módja az ideologikus-utópikus kritika. A világgal folytatott vita itt közvetlen, érvelő kifejtés során bontakozik ki. A kritika alappillérei, miként a nagy utópiákban, az elidegenedett emberi viszonylatokért felelős *rossz intézményesültség* alapformái: a pénz, az emberellenes (emberközömbös) jogrend és a struktúrába zárkózó vallásvilág, egyházi hatalom. A *szigetlakók története* című, kilencedik fejezetben a múltját Timárnak feltáró Teréza asszony már e hármasság mind-egyik tagját szenvedélyes, nyílt kritikával illeti. „De hát mire való akkor a pénz a világon, ha ilyen kárt lehet vele tenni egy embernek, aki nem szeret semmit, csak a pénzt? [...] De hát mire való akkor a vallás, a hit, a keresztyének és zsidók minden hitágazata, ha ilyen követelést tenni szabad? [...] De hát mire való akkor a törvény, az emberi társaság, ha szabad megtörténni annak, hogy valakit a koldustarisznyáig levetkőztessenek olyan tartozásért, mellyel ő maga soha adós nem volt?”²² A szigetvilág magától értetődően tagadja, nemcsak a pénzt, a jogrendet, az intézményesültséget és a tételes vallást, hanem a társadalmiasultság reprezentációs jelekben kifejeződő bármiféle formáját is. A senki szigetén a *jelmez* mint társadalmi viszonylatra gazdagon utaló jel egyáltalán nem létezik: Teréza viselete, mint az elbeszélő megjegyzi, nem olyan, mint a vidékbeli pórasszonyoké, de nem is úriasszony-szabású.²³

A világ ideologikus-utópikus kritikája, dologiságának, instrumentalitásának leleplezése legteljesebben a halálra készülő Teréza asszony és Sándorovics esperes nagy összecsapásában történik meg. A vita a maga kiérleltségével, konfliktus-megjelenítő fogalmiságával, sommázó erejével messze kimagaslik irodalmunk hasonló gondolati kísérletei közül. Az egyházi az intézményelvű, „emberségközömbös” egyházat reprezentálja, ezt jeleníti meg. Egyfolytában a dogmavallás intézményesített, hatalmi eszközként fölfogott kellékeire, szertartásaira hivatkozik, és szüntelenül fenyeget. Az egyházi szentségek nélküli élet, a gyónatlan és bűnbánatlan vég, a pap és oltár nélküli esküvő, a bőjt megtörése, a keresztelő hiánya, a feltámadásban és a mennyországban való kétkedés, a felekezeten-kívüliség – rendíthetetlenül így látja – a pogányságot jelenti; s a pogány bűnösök a gyalázatot, a közvélemény megvetését érdemlik ki, a pokol tüzét, az ördög marcangoló fogait kapják majd büntetésként. A Sándorovics által képviselt törvény azonban a Szigeten nem érvényes. Teréza egy természetvallás-elvű, individuális, személyes hit nevében utasítja vissza a gonosz, emberellenes intézményiség törvényeit. Nem az egyház, hanem az Isten adja össze a szerelmeseket, s a legfelsőbb Úr nem bőjtrenden, szertartáson, felekezeten keresztül nyilvánítja

meg önmagát. „Az én Istenem nem kíván cifra imádságot, énekszót, áldozatot, templomot harangokkal; csupán rendeleteiben megnyugvó szívet. Az én penitenciám nem az olvasóforgatás, hanem a munka” – mondja.²⁴ A nagy vitában két, egymást soha megérteni nem tudó, külön világ csap össze. Az esperes struktúraembersége mindent a hatalomtól, intézménytől tesz függővé. „Mi az a gyalázat?” – helyezi kétely alá a szitkokkal elborított asszony a társadalmi közvélemény aládúcolta fogalmat. „– Mi a gyalázat? Minden becsületes emberek megvetése” – adja meg az automatikus választ Sándorovics, és határozza meg a lélek belsejében végbemenő folyamatokat magától értetődően, egyértelműen külső tényezők függvényeként, az *ént* igazából annak kívülről megteremtett részére, a *tulajdonított* éntre redukálva.²⁵

Az igazi társadalmi utópiák nélkülözhetetlen tartozékát, a külső világitól élesen különböző viszonyrendszert, gazdasági és munkarendet az elbeszéléshez epilógusként illeszkedő XIV. fejezet vázolja fel. A sziget kommunisztikus-patriarchális világában egyetlen nagy család gazdálkodik. A termelőmunka, a gazdasági rend nem alkot sajátos, az „életvilág”-tól elkülönült, instrumentális cselekvési módokból összeszőtt szférát, a patriarchalitás közvetlen embersége, „kommunikatív racionalitása” uralja a termelés és értékesítés világát is. A minden gazdasági, közösségi tranzakcióban uralkodó, közvetlen emberség, természetes jóakarattal kiküszöböl bármiféle differenciálódást, intézményesülést, hatalmi struktúrát. Az „irányítás” mindössze néhány területre terjed ki, s ekkor is természetes indokok magyarázzák és alapozzák meg: a tapasztalathagyományozás, a munkára felkészítés és a képviselet szükségessége. E funkciókat a legtapasztaltabbak, Timár apó és Noémi anyó, s az immár javakorbeltől Dódi töltik be. Este csengettyűhang jelenti, hogy vége a munkának, a szépanyó feltálat, s az ötvennél is több főből álló nagycsalád együtt ül vacsorához.

A senki szigetét a történetmondó, látjuk, egyrészt utópiaként, az érvelő, szembeállító ideológia elemeit fölhasználva konstruálja meg. Az elidegenedett társadalomvilág, a megkövült intézményszerűség, a hatalomcentrikus vallás és az „életvilág” ellenőrzése alól kiszabadult, instrumentális munka kritikáját a közvetlenség, a „szervezetlenség”, a patriarchális emberség felől, ideologikus-illusztráló módon gyakorolja. Másrészt azonban a sziget karakteres „románcjellegének” kirajzolásában a művészi vízióteremtés felé mutató ábrázolási, megjelenítési módok is jelen vannak. A szigetet – mint minden paradicsomi helyet – védő, elzáró körök veszik körül. Az elsőt a víz, az iszap és a vízi növények bozót-labirintusa jelenti, azután fűz és jegenyék irtatlan erdeje következik, majd utolsó akadályként tüskés galagonya- és vörösgyűrű-bozótton kell átverekednie magát a szigetre igyekvőknek. Az ezután kibontakozó, fás, virágos paradicsom növény- és állatvilága egyértelműen a románc szelídítő, eufemizáló, domesztikáló vízióteremtése jegyében írható le. Emlős vadállat nem él meg a szigeten. Félelmet, irtózatot a kezdetben bősé-

gesen tenyésző kígyók okoztak, de a hatalmas, emberséges kutya, Almira buzgón vadászott rájuk, s Timár első látogatásának idejére már megszabadította a Paradicsomot tőlük. A hűséges eb társával, Narcisszával, a fehér cicával a kezes, szolgáló állatok képviselője, s a sziget románcvilágának buzgó őre. Mihálynak, az embereket megelőzve, ő mutatkozik meg elsőként a szigetlakók közül, mégpedig a cicával közösen végrehajtott, a Paradicsom békés állataira jellemző „szelídség-performance”-szal.

Még átfogóbban, még érdekesebben teljesíti be a románcvíziót a sziget növényvilága. A főhős előtt első ízben kitáruló kert-panoráma és otthon-vízió bő egyoldalnyi leírása a hatodik fejezet végén a mű egyik legsugallatosabb, leginkább jelentésgazdag részlete. „Egy rendezett kert” – jelenik meg a Paradicsom értelmezője: az élettér-kihasítás, a közömbös vagy fenyegető természet átalakítása, domesztikációja mindjárt a leírás élén, hogy aztán a „szabályosan csoportokba” ültetett fákból álló gyümölcsös víziója, a színes krepinek, turbánliliomok, alkermesek, ophrisok látomása bontakozzék ki, és a ház, a hajlék – a par excellence civilizációs jelkép! – jelenjék meg. Ugyanakkor e civilizációs eredmények számbavételekor az elbeszélő olyan képet tár elibénk, amelyben a természetiség, természetesség, spontaneitás, szabálytalanság, „rendtelenség” mozzanata is erőteljesen megőrződik. Úgy is mondhatnánk, hogy a szöveg folyamatosan védekezik, minden egyes ponton elhárítja magától a túlrendezettséget, a természetiségtől elszakadt civilizációs ténykedést, a merev szabálykövetést. A fák csoportokba, de nem sorba vannak ültetve, aljuk fűvel van benőve, a gyümölcsfa-labirintusban sehol sem mutatkozik ösvény, a lehullott fölösleg fölszedetlen hever, a kert nem a szokott ágyasok virágaiból áll, hanem mezei növényekből, amelyek „valami csudálatos úton” lettek kerti virággá nemesítve. Az asszonyok által teremtett lakóhely megjelenítésében aztán az első szótól az utolsóig a civilizációs különállásból való kimentés és a természetiségbe való harmonikus visszaillesztés mozzanata dominál. A narrátor már a megnevezésben „sajátszerű kis szeszélyes menedék”-ről beszél, hangsúlyozza, hogy a hajlék a sziklához van ragasztva, hogy ablakai aszimmetrikusak, egyik szobája nagyobb, mint a másik, a tornác szeszélyesen, dirib-darab fákból összetákolt cifrázattal van ellátva, és az egész mesterséges építmény mintegy el van takarva, vissza van helyezve a tájvilágba: teljesen be van futtatva szőlővel, komlóval, rózsás fűfűvel.

A sziget-paradicsomot reprezentáló tájkép *Az arany ember* utópiáigényét sugallatos, szimbolikus módon jeleníti meg. Olyan harmonikus kultúrvilágot vizionál, amelyet nem jellemez kiszakadás, végletes elkülönülés, amelyben a rend, a szabály nem válik mesterségesé és fullasztóvá, amelyben a spontán, a rendetlen, rendezetlen is megfelelő helyet kap, a természetesség és természetiség konfliktus nélkül nő bele a civilizációs, kulturális erőfeszítésekké.²⁶ A leírás a maga érzéki testiségében, „meghatározatlan tárgyiasságában” egy-

befogja és víziós szintre emeli a mű alapvető problémaszintjeit. Az a rend, amelyet Timár a világban zsarnoki morálként, a személyiségre ráfonódó, fojtogató idegenséggként él meg, itt elveszíti erőszakosságát és műviségét. Freudi kifejezéssel úgy mondhatnánk, hogy míg a szigeten kívül érvényes a „valóságelv” és az „örömelv” feloldhatatlan, kibékíthetetlen szembenállása, addig a „szigetvalóság” más világszerkezetre épül. A senki szigetén elérhető „az a bizonyos, problémátlan, ősemberi boldogság”, „amelyre állítólag az Édenkert óta jussa van az embernek”.²⁷

Timár és Noémi egymásra találása a morál által nem korlátozott, édenkerti örömelv megvalósulását is jelenti. A sziget-paradicsom Évája a románcok csodálatos asszonya. Érzelmei nincsenek kitéve a földiség erodáló, halványító, intenzitáscsökkentő erejének, kínzó ambivalenciákat ő nem ismer, a szerelem és az anyai ösztön személyiségét maradéktalanul kitölti. A *famme fatale*, a veszélyes asszony nyomaiban sincsen meg benne, szelfje alapvetően kapcsolati szelf, a férfi segítőkjeként, társaként, szimbiotikus részeként egzisztál. „Gyöngédség, szelídség és hév egyesült kedélyében. Együtt és összhangzatban él benne a szűz, a tündér és a nő. Szerelmének semmi önzése nincs; egész lénye el van veszve, át van olvadva abba, akit szeret. Nincs külön bűja, külön öröme, csupán az övé. Otthon aprólékos figyelmével minden kényelméről gondoskodik; munkájában segít neki fáradhatatlan kézzel. Mindig derült, mindig friss, s ha valami betegség kerülgeti, egy csók fájó homlokára meggyógyítja őt.”²⁸ Az átolvadás olyan mértékű, hogy a feminista elmélet nézőpontjából úgy is fogalmazhatnánk: Noémi a maszkulin-patriarchális képzeletvilág igényeit teljességgel betölti, saját, önálló léttel, vággyal, életervvel nem rendelkezik, mintegy a férfi kiegészítő, szolgáló „tartozékként” szerepel. „Mihály napról napra jobban bámulta Noémit. Hűséges, háladatos kedély volt az, szeszély, követelés nélkül. Nem ismert bánatot, aggodalmat a jövő miatt. Boldog volt és boldogított. S nem kérdezte soha: »Mi lesz belőlem, ha te elmégy? Itthagysz-e vagy elviszesz magaddal? Áldás lesz-e rajtam azért, hogy téged szeretlek? Micsoda vallás papja az, aki téged megáld? Enyém lehetsz-e? Nincs-e másnak joga hozzád? Mi vagy te odakinn a világban? Micsoda világ az, amiben te élsz?»”²⁹

A szerelmes Noémi önelvűség és követelés nélküli pszichikuma a sziget csodái közül való. A szerelem közelgő kirobbanását, beteljesülését és átalakító erejét a *Tavaszcirány* című fejezetben egy nagyszerű, szimbolikus szövegrész, egy mindennapi csodatörténet „illusztrálja”. Timár harmadfél év óta nem látta Noémit, s a leány időközben kifejlődött, nővé alakult. Timárral sétál a szigeten, s egyszer csak felsikolt, hátratántorodik. Az ok egy varangyos béka, amelytől, mint kiderül, Noémi mindenekfelett undorodik, retteg. Mihály azonban lendületes „békaapológiába” kezd, minden jót elmond a kis állatról és egész nemzetségéről. Addig-addig, míg a hajadon megengesztelődik, kezébe fog egy kis levelibékát, majd hazaérkezvén, kedvtelven mutatja

anyjának, és gyöngéden arcához simítja. Teréza ámulva fordul a férjhez, és bűvésznak nevezi, hiszen a lányt eddig a világból ki lehetett kergetni egy ilyen állattal. Az is kiderül a későbbi beszélgetésből, hogy Noémi egy rossz fiú, Krisztyán Tódor miatt undorodott a békától. Tódor valamikor régen árvacsalánnaal megvert egy ökörbékát, s az állat kínosan, rémisztően bőgött. A történet jelentőségének teljes megértéséhez még azt is tudnunk kell, hogy Noémi nem sokkal a békákkal való kibékülése után Timár keblére borul, átfonja a nyakát, és kitörő, dacos szenvedéllyel mondja Krisztyán szemébe, hogy „[...] én őt szeretem!”³⁰

A csodás átalakulást hozó békátörténet nyilvánvalóan a gyermekségből kilépésről, a hajadonna serdüléséről, az elfojtott és fölszabaduló szexualitásról, a nőiség tabuizálásáról és megengedéséről, életbe léptetéséről szól, egészen pontosan megjelenítve azt a jelentésszerkezetet, amelyet a „békakirály-mesék” elemzője föltár.³¹ „A mesék arra utalnak – fejtegeti más szövegek alapján Bruno Bettelheim –, hogy végül eljön az az idő, amikor meg kell tanulnunk, amit korábban nem tudtunk, vagy – hogy a pszichoanalízis nyelvén fejezzük ki magunkat – fel kell számolnunk a szexualitással kapcsolatos elfojtásainkat. Amit régebben veszélyesnek, utálatosnak, megvetendőnek találunk, annak most meg kell változnia olyannyira, hogy valóban szépnek láthassuk.” Meg kell erősödnünk abban, „...hogy helyénvaló dolog, ha valaki a szexualitást visszataszítónak találja mindaddig, amíg nem érett meg rá, de felkészíti arra, hogy amikor megérett rá az idő, kívánatosnak találja majd”. „Bármilyen visszataszító is a béka [...], a történet biztosít róla bennünket, hogy még egy ilyen nyálkás, visszataszító állat is valami gyönyörűvé változhat, feltéve, hogy minden a megfelelő módon és a megfelelő időben történik” – teszi hozzá a modellként, prototípusként kezelt békakirály-mesére utalva. A mondottakhoz azt is hozzáfűzhetjük, hogy Bettelheim a béka és a szexualitás összefüggéséről, a békamotívum szimbolikus helyénvalóságáról szólva meggyőzően emeli ki a tudatelőttés szintjén megjelenő analógiákat a nyirkos, tapadós érzést keltő – esetleg felfűvődő – béka és a nemi szervek között.³² A Noémi-történetben ráadásul a megfelelések még egy motívummal gazdagodnak: az undort – mint láttuk – a lányban a *nem kívánt, gyűlölt kérő*, Krisztyán Tódor keltette-rögzítette, és Timár, a *kívánt, vágyott szerelmes* szünteti meg. Hogy a béka mennyire csak jelkép ebben a történetben, azt Noémi kapcsolatteremtő készenléte is jelzi: a leány a kis állat első érintése közben is a férfira figyel, reá hagyatkozik, vele létesít szemkontaktust. „Noémi félve is, nevetve is tartá oda a tenyerét, de nem a békára nézett, hanem Mihály szemébe, s megrezzent, midőn a hideg állat legelőször érintkezett visszaborzadó idegeivel. Hanem azután egyszerre jókedvűen nevetett, mint a gyermek, aki sokáig fél a vízbe menni. S aztán örül, ha benne van.”³³

A senki szigete, ez a csepp földdarab, látjuk, a nagyvilág teljes ellentéte. Az elrontott teremtéssel szemben a Paradicsom, az újrakezdés, a teremtés megismétlésének lehetősége, az elidegenedett munka és intézményszerűség uralmával szemben az utópia, a játszmaelvű, instrumentális cselekvésekkel szemben a jóakarató, bensőséges kommunikatív racionalitás, az énvédő, manipulatív lélektani gépezettel szemben a magasabb értékekkel kapcsolatot tartó pszichikum, a tanácstalan ambivalencia helyett a tiszta egyértelműség, a mindennapiság uralmával szemben a csoda otthona, terrénuma. Az *arany ember* alapvető kérdése, hogy Timár Mihály, kinti kötelmeit, kötődéseit fölszámolva, át tud-e jutni ebbe a világba.³⁴ A főhős élete ugyan hat éven keresztül a megosztás, szétszakítás, a kettős otthonosság jegyében is megszerveződik valahogy. Tavasztól őszig a szigeten van, az év másik felét pedig üzlettemberi egzisztenciájában tölti el. De mindvégig nyilvánvaló, hogy ez így nem mehet örökké. Teréza halálával aztán az ide vagy oda kérdésének el kell dőlnie. Mihály számára azonban nem kínálkozik esély arra, hogy a világot végleg odahagyja. A hatalmas vagyronról, a tiszteletről, tekintélyről való lemondás gondolatával ugyan fokról fokra megbarátkozik, de Timéa Kacsukának tett, lopva kilesett vallomása nyilvánvalóvá teszi, hogy a hálaérzettel, morális kötelekkel életre szólóan megterhelt török leány (bár férjének eleven szeretetet adni nem képes) mindhalálig ragaszkodni fog esküjéhez.³⁵ A kör, úgy tűnik, bezárult. Timár hasztalan tévelygése a Dunára ereszkedő áthatolhatatlan ködben a csapdahelyzetet illusztrálja. Nyolc órán keresztül jár tanácstalanul a jégen, majd a torlaszba rekedt malomban hullik kurta, rémséges álomba, s az építményben a valamikori perigradai örvénybe süllyesztett malom kísértetére ismer. Álma, mint rendesen, immanens, szorongás-kivetítő álom. Nélkülöz minden jelentőséget, útmutatást, magasabb értelmet. Semmi köze az archaikus és románchősök álmaihoz, amelyek rendre üzenetet tartalmaznak, segítséget hoznak, egy másik, emberfölötti világ jeleiként olvashatók. Timár álmában a Szent Borbála orrán áll kezében csáklyával. Timéát, a fehérarcú leányt le akarja parancsolni a kabinba, de a hajadon nem mozdul, s a hajó mindenestül alárohan a habokba.³⁶ A füredi monumentális balatoni tabló, a nagyszabású, pompás halászat és a derék alkalmazottak föltétlen bizalma, a gazda szerencsehozó erejébe vetett szilárd hite csak mintegy ironikus módon kiemeli a Timár lelkét megülő, súlyos reménytelenséget. Krisztyán Tódor pontosan megtervezett, kivédhetetlen fenyegetéssorozata pedig végleg fölteszi a pontot az i-re. A főhős az egyetlen konzekvens cselekvési lehetőséget választja, s le akarja zárni a zsákutcába torkolló életutat. Kimegy a jégre, és elmondja utolsó, beismerő imáját. Az ima végeztével letérdel és a víztükör fölé hajol, ám ekkor megtörténik a csoda. A hullámból a halott Krisztyán Tódor feje emelkedik föl, majd kiszáradva, monumentális természeti jelenségekktől kísérvé összecukódik fölötte a rianás. „És újra hangzik az egész jég-egyetemen végig az a túlvilági zöngés, mintha ezernyi hárfa húrja szakadna

szét ott alant, míg a zöngés fokozatosan átmegy a rivalgó harsogásba; még feljebb, mintha villámok száguldanának oda alant a vizekben, bűbajos kábító melódiát keltve a hangadó hullámban; a jég alatt a mennydörgés orgonaszava bömböl felségesen, s az istenkiáltás rettentő roppanása közben reszketve mozdul meg az álló jégegyetem, s a szörnyű légnyomásra a rianás hasadéka ismét összecsukódik.”³⁷ A férfi azonnal megérti, hogy az ő ruháit viselő, tárcáját birtokló Krisztyán a jég alatt a tavaszi olvadás idejére a fölismerhetetlenségig el fog roncsolódni, megtalálói vele magával fogják azonosítani, s így neki csodaszerűen megadatik a sziget románcvilágába való végleges átjutás, az újrakezdés, a tiszta, egyértelmű élet lehetősége.³⁸ Reszketve omlik arca a jégtükrök fölött, mert Isten akaratát és megbocsátó, újjászülő kegyelmét látja beteljesedni, a grandiózus természetbeszédet az Úr hozzá szóló szavaiként érti. (Másfél év múltán Mihály vissza is utal erre, amikor Noéminek „bekonferálja” élettitkait végre fölfedő vallomását. „Fogsz borzadni is, fogsz ámulni azokon, amiket hallani fogsz. De végül meg fogsz bocsátani nekem, mint ahogy megbocsátott Isten, midőn ideküldött.”³⁹)

A Timárral történtek a kegyelem, a csoda, az isteni beavatkozás jegyében értelmezhetők – sugallja a megoldás végső eseményeit tartalmazó fejezet címe is. A *Mit beszél a Hold? Mit beszél a jég?* kettős kérdése nyilvánvalóan jelzi, hogy a természet továbbra is üzenetet tartogat az ember számára, s hogy a hold baljós szavaival szemben ezúttal egy másféle (a későbbiek ismeretében nyugodtan mondhatjuk, megváltó, kegyelmi) beszéd is fel fog hangzani. Az *arany ember* víziója szerint a társadalomvilágból száműzött Isten nem tűnik el végképpen, és, mint korábban már utaltunk rá, a grandiózus természeti jelenségeken keresztül üzen az embernek. A mű kezdete és vége egyébként is meglehetősen egybecseng. Az örvénylő, forrongó folyamóriás, a monumentális Vaskapu-sziklák és a roppant jégtükrön végigseprő gigászi vihar megjelenítésében egyaránt hitéleti, vallási fogalmak játszanak főszerepet, erősen átítatva a Rudolf Otto által numinozitásnak, tremendumnak nevezett, megrendítő létélménnyel. A Vaskapunál az áttörő Duna két oldalán óriások építette templom áll, a csiszolt gránitkövezet repedései mintha „rejtelmes istenírás betűi” volnának, a benyíló völgykebleken keresztül egy „rejtett, emberlaktalan paradicsomba” látni, s a völgyek után még nagyobb, még rettegetesebb „templomi kép következik”: a „Szent Péter sírja”-nak nevezett kőkolosszus és két másik titáni kőalak-apostoltárs.⁴⁰ A mindent eldöntő, megoldó fejezetben pedig a „kísértetiesen harsogó orgonaszó”, a „süvöltő vihadar”, a „síró, sikoltó szellemek” közvetítik a teremtménynek egy nála összemérhetetlenül hatalmasabb erő üzenetét, megváltó, átformáló kegyelmét.⁴¹

E minden körök bezárulása (emberi tervek, lehetőségek elrekedése) után érkező kegyelem és megoldás természetesen sokat nyom a latban, és talán-

talán egy kissé lejjebb is szállítja a „románcos serpenyőt” azon a képzeletbeli mérlegen, ahol a valóságot a megváltottság jegyében átformáló románc és az ironikus-démonikus valóság szemlélet (mondjuk így: a transzcendens hajléktalanságot megnyilvánító regény) súlyai, serpenyői birkóznak egymással. Az *arany ember* végső soron még *modern románc*nak nevezhető, de annak legutolsó, legszélső, legveszélyeztetettebb válfajaként tarthatjuk számon. Végigkövettük, figyelemmel kísértük, hogy a könyvben a nagy románcpéldákhoz (például az 1869-ben publikált műhöz, *A kőszívű ember fiaihoz*) képest hogyan erodálódott, dekonstruálódott a magasabb értékcentrumokkal természetes kapcsolatot tartó pszichikum, a méltó próbatételnek megfelelő, énazonos hős és a „kommunikatív racionalitás”-tól, bensőségelvtől áthatott cselekvésvilág. A *Paradicsom* az 1872-ben megjelent műben, láttuk, hol ideologikus utópiává zsugorodott, hol pedig teljesen átadta a teret a mindent szabályozó, Isten és emberség nélküli instrumentalitásnak, játszmaelvű cselekvésvilágnak, önazonosság-hiánynak, kuszaságnak, rosszakarat-elnének. Az *arany ember* tipródó hőse által kirajzolt, megjelenített attitűd-lehetőség, attitűd-centrum nem az erő, a próbákba önként bocsátkozó emberi nagyság, hanem a méltatlan, álságos étellel megbékélni nem akaró, kétségbeesett emberség. Timár Mihály, a küszködő, tehetetlen Timár Mihály a megváltódás esélyét nem inherensen hordja magában, legfeljebb szenvedéseivel-küszködéseivel és végső, konzekvens bátorságával valamiképpen kiérdemli. És azt se feledjük el, hogy a mű utolsó szavai a kimentett, tényérnyi *Paradicsomot* nem helyezik teljes biztonságba az *Instrumentális nagyvilággal* szemben, hanem nagyon is bizonytalan státushelyzetben hagyják.

„Ez a senki szigetének a jelen állapota.

A két országtól adott szabadság, mely e folt földcskét minden határon kívül létezni engedi, még ötven évig tart.

S ötven év alatt – ki tudja, mi lesz a világból?!“⁴²

1 JÓKAI Mór, *Az arany ember* (1872), Bp., 1964, I, 152., 155., 141–142.

2 I. m., 156.

3 I. m., 164.

4 I. m., 128–129. A szellemes, zsánerező bemutatási módot, amely a szituáció változásaira a testtartás, kézmozdulatok gesztusaival közvetlenül reagáló figurát láttat, az elbeszélő később még egy ízben alkalmazza. A Timárt fogadó, s az ismeretlen folyamodó iránt kezdetben bizalmatlan miniszter először a frakk szárnyai alá teszi hátra kezét, majd előbujtja az egyiket, hogy a férfi vállát megveregesse, kisvártatva ismét visszadugja, később – a bizalmatlanság múlásának jeleként – mind-

kettőt előveszi és a tíz ujján kezd el lendületesen magyarázni. A burnótszelencéből csipentve szemét eleinte a beszélőre szegezi, majd az aranydobozkára poccentve jelzi, hogy végleg bizalmába fogadta a kérelmezőt. I. m., 159–162.

5 I. m., 176–177.

6 I. m., 226., 229–232.

7 Hogy Timár jól számított, azt nemcsak a leánykérés sikere jelzi. A férj gesztusát, mint sokkal később, a történet végéhez közeledve kiderül, Timéa a morális emelkedettség jeleként értelmezte, raktározta el magában. „És most váljak meg attól a nemes, nagy jellemről, ki nem jött elem hízelegve, csábítgatva, ha-

nem megvárta, míg más eltép, elgázol, a földön fekvő, s akkor jött oda, hogy fölvegyen, keblére tűzzön [...] – érvel a párbajról beszámoló, a férjjel kapcsolatban óvatos kétélyeket is megpendítő Kacsukának. JÓKAI Mór, *Az arany ember* (1872), Bp., 1964, II, 162.

8 *I. m.*, I. kötet, 233. „Jókai romantikus etikája szerint nagy bünt követett el, amikor Timéát elszakítva igazi szerelmétől, magához láncolta. Bármennyire őszinte rajongással volt tele, mégiscsak a hála érzetével kényszerítette a házasságra. Nagyon kifinomult formában, de megvásárolta a lány szerelmét” – vélekedik Timár attitűdjéről Nagy Miklós is. „Amikor beleszeret Timeába, részint a családi körülmények, részint saját bűvészkedése teremt olyan helyzetet, hogy Timea nem mondhat nemet, bár más szeret [...]” – fejezi ki szintűgy kétélyeit a szabad, befolyásolástól mentes házassági döntést illetően Barta János. NAGY Miklós, *Az arany ember: valóság, líra, mítosz = Uő, Virrasztók*, Bp., 1987, 91–92.; BARTA János, *Timár Mihály, az aranyember = Uő, Évfordulók. Tanulmányok és megemlékezések*, Bp., 1981, 274.

9 Athalie sorsképletét, csakúgy, mint Teréza korábbi történetét természetesen a nő-sors, a nőprobléma felől is lehet olvasni, értelmezni. E sorsalakulások a napnál világosabban mutatják meg, hogy a XIX. századi patriarchális-maszkulin világban a nő csupán hozzárendelt tartozéka a „pártfogónak” (apának, férjnek), s támaszát elveszítve a teljes védtelenség, kiszolgáltatottság állapotába kerül.

10 *I. m.*, 253.

11 *I. m.*, II, 128.

12 A vizsgálódó, tépelődő sorsanalízisek, megértési kísérletek, erkölcsi értelmezésképek lelőhelyei: *i. m.*, I, 147–149., 237–238., 260–261., II, 25–26., 117–118., 127–128., 198., 171–172., 222–223.

13 Lásd például *i. m.*, I, 260., II, 117–118., 25–26.

14 *I. m.*, 26.

15 *I. m.*, 127–128. A mondottak értelmében körültekintően kell eljárunk, ha *Az arany embert* illetően a narrátori kompetenciával kapcsolatban igyekszünk állásfoglalást kialakítani. Kétségtelen: a Timár történetét elmondó elbeszélő sokrétű tudással rendelkezik. Teljes tájékozottságot árul el a műbeli környezeti jelenségek múltját, történetét illetően: mindent

tud a keleti pestissel kapcsolatban foganatosított védőintézkedésekről, rendszabályokról, a Vaskapu szirtjeihez kapcsolódó regékről, legendákról, harci történekekről, az al-dunai hajózás, a határvidéki csempészet működési rendszeréről, kommunikációs szokásairól, s időnként még a XIX. század első fele ismert művelődéstörténeti tényeire (a Priessnitz-borogatóra, a New York-i „világipartárlat”-ra) is utal. Hasonlóképpen sok mindenben kompetensnek mutatkozik a történet és a szereplők ügyeit illetően. Pontosan tudja – és előszámolja –, mi áll a Kacsukának szóló lezárt ajánlólevélben, ismeretes számára, hogy Zsófi mama szobalány volt, mielőtt Brazovicsné asszony lett belőle, tudja, hogy a szép Athaliennek, akárcsak apjának, kidülledt, vérekes szeme lesz öregségére. (*I. m.*, I, 11., 18–19., 10., 39., 109., 59., 46., 124., 127.) A lényegét, az egész történet megítélését, a konfliktusok morális értékelését illetően azonban, mint láttuk, nincsenek világos, tiszta ítéletei, javaslati. Ily módon az utolsó fejezetben szerzői, írói pozícióba átlépő narrátor regényíró-definícióját, és az agg Timár reflektálását, a felszólítást, hogy találja ki az ő történetét, némileg ironikusan is érthetjük. *I. m.*, II, 291.

16 *I. m.*, I, 44., 102., 118., 144–146.; II, 105., 116., 223. A léttrettenet, létszorongás, démonikus sorsértelmezés víziójához közelítő megriadások egyébként még néhány helyen fölbukkannak a műben. „– Úgy képzelem – mondja Timea Mihálynak a Dunán fölfele hajózva –, mintha egy hosszú, hosszú börtönfolyosón keresztül mennénk be egy országba, amelyből nem lehet visszajönni többé.” „Athalie itt a sötétben végigálmódja azt a rettenetes álmot, aminek neve élet” – rögzíti az elbeszélő a szerencsétlen lány meditációs helyzetét a gyilkossági kísérlet előestéjén. *I. m.*, I, 48–49., II, 260.

17 *I. m.*, I, 199.

18 Megövezgyűlvén megkéri Athalie kezét, jegygyűrűt küld, nagy halebédet ad a jószágán, s egy darabig úgy tűnik (Zófi asszony és az özvegy legalábbis úgy hiszik), hogy a házasság akadálytalanul létre is fog jönni. A helyzetben az a vérfagyasztó, hogy a gonoszságában is jelentékeny, gyönyörű lánynak esze ágában sincsen Fabulához menni. Ekkor már minden idegszálával a gyilkosság gondo-

latához kötődik, s a megalázó rátukmálás csak olaj a tűzre. A volt vőlegényre vonatkozó, otromba anyai hasonlítgatások, a helyzetel való megbékélést szorgalmazó (ennek lehetőségét egyáltalán feltételező) rábeszélések csupán arra jők, hogy az elkeseredett agresszivitást erősítsék, a bosszúvágyat fokozzák benne.

19 I. m., 124.

20 Northrop Frye az ironikus komédia gépezetéből emeli ki, és pharmakosznek nevezi e bűnbak-funkciónak eleget tevő figurákat. Northrop FRYE, *A kritika anatómiája*, Bp., 1998, 43–44.

21 Otto ismeretesen úgy tartja, hogy a szent fogalma a nyugati keresztény vallási gondolkodás során túlságosan is átitatódott az erkölcsi törvény, a kötelesség racionális elemeivel. „A »szent« szó ilyesfajta használata azonban nem szabatos” – szögezi le. „A »szent« mindent magába foglalja ugyan, tartalmaz azonban – még érzelmileg is – valami határozott többletet, és ezt kell elsősorban különválasztanunk. Sőt éppen arról van szó, hogy a »szent« szó és annak sémi, latin, görög és más régi nyelvekben található megfelelői leginkább és túlnyomórészt csak ezt a többletet jelölték, és az erkölcsi tényezőt egyáltalán nem vagy nem eleve tartalmazták, és sohasem jelölték ezt kizárólagosan” – teszi hozzá. A német vallási bölcselet e többletet valamiféle teremtményérzetnek nevezi, „...ama teremtmény érzetnek, aki elmerül a saját jelentéktelenségében, és elenyészik, ha szembetalálja magát azzal, ami minden teremtmény fölött áll.” Rudolf OTTO, *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionalishoz*, Bp., 1997, 15., 19.

22 JÓKAI Mór, *i. m.*, I, 84.

23 *I. m.*, I, 59.

24 *I. m.*, II, 137.

25 *I. m.*, II, 135.

26 Az általam megidézett részlet fontosságára már Bárczi Géza is fölfigyelt, s 1959-ben kitűnő stilisztikai elemzést szentelt neki. A tanulmány a természetiség–civilizáció, szabálytalanság–szabály, rendezetlenség–rendezettség kettősségét az első perctől a műrészlet alapvető lappangó rendező elveként érzékeli, anélkül azonban, hogy abból bármiféle következtetést levonna, s hogy a leírást az egész mű

víziójának reprezentatív megjelenítéseként tartaná számon. „A Senki szigete egy részletének ez a leírása szinte festményszerű. Sajátos hangulatát a természet bájosan üde burjánzása adja, amelybe azonban a gyöngéd, természetkedvelő emberi kéz rendező tevékenysége óvatos kímélettel beavatkozik. [...] Az egészen meglátszik az emberi kéz, de csak kíméletes óvatossággal. A gyümölcsfák ültetve vannak, mégpedig szabályos csoportokba, ez tehát valami tervszerűség, az emberi gondozás benyomását villantja föl (amire nemes gyümölcsük is utal), de az egész mégsem adja a szokványos gyümölcsös banális képét a glédában álló gyümölcsfákkal. Mintha ültetőjük ösztönösen ügyelt volna arra, hogy az együttes kép, rendezettsége ellenére se legyen mesterkelt, a szemnek kellemes maradjon. [...] Maga a virágos kert sajátos különlegességével ugyancsak összhangban van az eddig kapott benyomásokkal. Nem akármilyen banális kert ez, hanem olyan, amelyben a szerető emberi gondoskodás inkább segíti, szépíti, mintsem korlátozza a természetet [...]. Az itt kertészkedők ízlése inkább ösztönös, mint tanult, az eredmény szinte az ember és a természet egykori, kezdetlegesebb viszonyára emlékeztet, ezt azonban finom érzék irányítja.” BÁRCZI Géza, *Stiluselemzés (Jókai: Az arany ember)*, Magyar Nyelvőr, 1959/4, 429–439. Az idézett részek: 431–434.

27 A találó körülírás BARTA János már említett tanulmányából való, *i. m.*, 276.

28 *I. m.*, 85.

29 *I. m.*, 36.

30 *I. m.*, 295.

31 Nem lehet véletlen az a jelenség sem, hogy Timár szigetre érkezése után Noémi részéről mind gyakoribbak lesznek a Teréza iránti gyengédség demonstratív testi gesztusai, s ezek az érintkezési formák olykor nagyon emlékeztetnek a szexuális testbeszéd elemeire. „– A viszontlátásig, kedves! – A viszontlátásig! – mondák egymásnak az anya és a leány, egymást megcsókolva. Úgy látszik, hogy ők, valahányszor valamelyik a házból kimegy, mindig úgy szoktak egymástól búcsút venni, mint akik messze földre távoznak, s mikor egy óra múlva összejönnek, megint úgy ölelkeznek, csókolóznak, mint akik esztendőök óta nem látták egymást.”; „Noémi

odaszökött anyjához, s mindkét kezével befogta a száját. Azután meg odaborult keblére, s csókjaival zárta le ajkait.” A hajadon Mihály előtt bemutatott gesztus-demonstrációi időnként egészen nyíltan erotikus töltetűek, és helyettesítő jellegük nem is igen leplezett. „A leány örömtelten nyújtá kezét Mihálynak, s ez érzé a forró szorítást, minőt még nő kezétől soha nem érezett. Azután odaborult Noémi Teréza vállára, karjait nyaka köré fonva [...] – Hallod, mit zengenek a békák? – suttogá Noémi Terézának. – Tudod, mit mondanak ilyenkor? »Óh mi kedves vagy! óh mi édes vagy!« Ezt mondják egész éjjel. Óh te kedves! óh te édes! És ugyanannyiszor megcsókolá anyját.” *I. m.*, I, 270., 283., 278–279.

32 Bruno BETTELHEIM, *A mese bűvölete és a bontakozó gyermeki lélek*, Bp., 1985³, 396., 412.

33 JÓKAI, *i. m.*, II, 274–275. A kiemelés tőlem – Ny. B.

34 „Volt egyszer egy ember, aki odahagyta a világot, amelyben bámulták, és csinált magának egy másik világot, ahol szeretik” – jelöli meg az instrumentális és bensőséges világ közti különbséget, foglalja össze történetét, adja meg a maga küszködésének summázatát frappánsan-lakonikusan az utolsó fejezetben maga a főhős. *I. m.*, II, 291.

35 *I. m.*, 163.

36 *I. m.*, 179.

37 *I. m.*, 225.

38 A ruhacsere motívumát Barta János értelmezi archaikus, mágikus összefüggésrendszerben. „Jókai fantáziája, alkalmasint ösztönösen, egy archaikus-babonás ténykedést kelt életre. Krisztyán magára veszi Tímár ruháját, elveszi óráját, pénztárcáját, magának követeli az ő sorsát, amelyet ellopott tőle, az egykori kincs jogos tulajdonosának hiszi magát; olyan

ez, mintha mágikus szertartással Tímár eddigi életét, rosszabbik énjét, bűneit venné magára. Az ősi babona értelmében »elveszi« Tímárról az átkot, aztán magával viszi a Balaton jége alá. Ez a mágikus személcserre mintegy föltétele annak, hogy egy előző életétől megtisztult, megigazult Tímárt varázsoljon a szemünk elé” – fejtegeti az irodalomtörténész. BARTA János, *i. m.*, 281.

39 *I. m.*, II, 242.

40 *I. m.*, I, 5–6. Az általam fölvetett nézőpontból természetesen indifferens az a kérdés, amelyet a „realizmus-elvtől” szabadulni nem tudó Jókai-irodalom a Vaskapu-vízióval kapcsolatban többször is felvet, hogy tudniillik a szerző a mű megírásáig nemcsak hogy sohasem látta az Al-Duna eme szakaszát, de leírása egyenesen tárgyi tévedésektől hemzseg. „Önkényesen összekeveri a táj alkotórészeit; a folyó felső partjának szikláit az alsó partra helyezi át; magas hegyeket, amelyek a Dunától meglehetősen távol nyúlnak a fellegekbe, a folyam mellé gördít, mert a parti sziklafalat 3000 láb magasságúnak tünteti fel; a Vaskapu sziklazátonyai fölött fodrozódó hullámok habjai nála akkora hullámokká lesznek, amelyeket csak a tengeri vihar korbácsol fel [...]. S az ősz ilyen nyomatékosan hangsúlyozott közeledtekor az író szerint a bemutatott vidéken, a Duna egy szigetén szarvasbogarak zümmögnek, éjjeli pávaszemek nyüzsögnek, és feketerigók csattognak. Mire jó ez? [...] Mintha a valót csupán a valótlanságon keresztül lehetne kifejezni” – írja már Dux Alfréd 1872-ben megjelent – eredetileg német nyelvű – kritikájában. JÓKAI, *i. m.*, II, 354–355.

41 *I. m.*, II, 225.

42 *I. m.*, II, 291.

Az önértelmezés hiányai (*A húszas-harmincas évek magyar drámáiról*)

A korszak szellemi, intellektuális életében már bőven megfogalmazódott az én válságának, értelmzésének, az én öntapasztatának, világértelmezésének, az én reprezentációjának, identitása határai viszonylagosságának problémája és kérdésessége éppen úgy, mint a centrális értékek eltűnése, a történetek egyenesvonalú oksági összefüggésben haladó voltának megkérdőjeleződése. Mindezeknek még több elágazása is van; a más, a másik megértésének különböző és összeegyeztethető vagy összeegyeztethetetlen nézőpontjainak a megléte stb. stb.

Az irodalmi művek közül elsősorban a lírai művekre, azután az epikai művekre és jóval kisebb mértékben a drámaművekre kérdeztek rá ebből a szempontból. A líraművekre való koncentráció annak is tulajdonítható, hogy igen nagy és jelentős változások jöttek létre a nyelvtudományban. Az értelmzés is a nyelvre koncentrál, a művel való diszkurzusnak is ez a legfőbb szempontja. A költő és a nyelv között közvetlen kapcsolat van. A drámákban az író és a dialógus közé a Név iktatódik. Talán ez is az oka, hogy a jelzett nézőpontból a drámákat alig-alig vizsgálták.

A Névnak a Dialógust ki kell mondania. A megállapítás triviális volta talán eltűnik, ha arra utalunk, hogy kimondani csak azt lehet, amit valaki tud. Ami persze nem jelenti azt, hogy a Dialógus csak annyi jelentéslehetőséget vezérelhet, amennyit a Név tudván tud.

A Névvvel és Dialógussal megszervezett szöveg lényeges ismérve, hogy a Dialógus a Nevek között szükségszerűen viszonyt létesít. A drámaszöveg ezért a viszonyok jelentéslehetőségére koncentrál.

Az én válságának, az én és a világ közötti szakadéknak a ténye nehézséget ró a drámáíróra. A Dialógus a Nevek közötti viszonyokat tünteti ki, az én problémaköre pedig az adott én benső világában realizálódik. Az előzőekből következik, hogy az önreflexióra, az önértelmezésre, nagyfokú tudatosságra van szükség. Az önreflexió ugyanis akkor felel meg saját fogalmának, ha az egyben nemcsak önkibeszélés, hanem ha az én és a világ összefüggésének, viszonyának, állapotának a konkrétságát is jelöli.

Az alábbiak annak a könyvnek adják az első fejezetét, amelyben a húszas-harmincas évek magyar drámáit értelmezem az önértelmezés szemszögéből.*

*

Az 1919-ben megjelent, a *Belvárosi Színház*ban 1920-ban bemutatott, de még „békében”, vagyis az I. világháború előtti időkre tematizált *Patikáról* elsősorban mint lírai komédiáról szólnak a kritikusok, értelmezők. Szép Ernő e darabjával kapcsolatban megemlítették a költészet, az irónia és a groteszk keverékét, a cselekmény hiányát, sőt: társadalombírálatát is, ami elsősorban az I. felvonás kártyázó, közhelyeket mondó, majd harsogóan mulató falusi jegyző, postamester, nagybérló, gazdatiszt rajzában tematizálódik.

A kártyázó urak csak a játékkal törődnek. Éppen csak foghegyről búcsúznak el a távozó Patikussegédttől, semmibe veszik a Tanítót. Csúfolják a Postamestert, mert úgy csapja le az asztalra a kártyát, ahogy a stemplit üti a levelekre. A nagybirtok intézője ugráltatja a cigányokat, a Postamester kissé részegen kiabálja, hogy a postán szándékosan várakoztatja az embereket. Felesége ostoba „kérdézz-felelek” kártyajátékkal szórakozik. Egyébként táncmulatság van készülöben, noha többen jelezték, nem jönnek el, mert nagy a sár, a latyak.

A helység neve Laposladány. Ide érkezik, ebbe a valóban lapos, még sivárnak sem nevezhető helyzetbe Balogh Kálmán, az új patikussegéd. Kérdéseivel azonnal diszkurzust kezdeményez a helyzettel: „Hol táncolnak? Hol van a tánc? [...] Hol vannak a hölgyek? [...] Principális úr, hát hol itt a bál? [...] Hisz én azt hittem, itt nagy táncestély lesz... Én bálba jöttem.”¹ Bál, táncmulatság nincs sehhol. Kálmán a nagybirtokon gyakornokként dolgozó Jóvér Janinak is kérdéseket tesz fel: „Mondja, szokott udvarolni?”, s a válasz: „Nyavalyát.” A praxi szerint Laposladányban a Patikusné a legszebb asszony, Kálmán így kérdez rá: „A gyógyszerésznét rajongják legjobban körül?”, ám Jóvér ezt nem érti: „Micsinálnak?” A következő kérdés: „Maga nem udvarol senkinek?” A válasz ez: „Én? Van odaki Mérgespusztán egy fehérnép [...]. De milyen! Cigányasszony. Micsoda fehérnép!”

A II. felvonásban a Patikusnének tesz fel kérdéseket: „Boldog a nagyságos asszony? A nagyságos asszony ismeri a boldogságot?” A válasz: „Mit? [...] Istenem, én ilyet nem hallottam [...], ejnye, hát mire való ez? [...] Én ilyen dolgokra nem szoktam gondolni. Boldogság... nem értem.” A III. felvonásban a következő dialógusváltás történik közte és Kati, a Patikusné cseléd-lánya között: „Kati te... Mondjad, boldog vagy te, Kati?” A válasz: „Én? Nincs énnékem semmi bajom se, hála legyen a jó istennek.”

* A könyv körülbelül egy időben jelenik meg ezzel a részlettel.

A kérdések iránya túlfut a konkrét alakokon egészen a laposladányi helyzetig. A válaszok vagy azok elmaradása teremtik meg a falusi helyzet jellegére érvényesíthető jelentéslehetőségeket. Gadamer szavával azt is mondhatjuk, hogy Kálmán kérdései voltaképp „ferde kérdések”, mert nincs valódi „irányértelmük”.² Azért nincs, mert nem megismeréshez, belátáshoz akar jutni, nem a laposladányi helyzetet akarja megérteni. A kérdezettet a kérdés nem is teszi nyitottá, a kérdés jelentőségét nem mérlegelik, s a kérdezett nem engedi magát a kérdéssel vezetni.

Azt is lehet mondani, hogy az adott laposladányi helyzetben nem fogják fel a kérdések jelentését, értelmét. Ez a kérdező és a kérdezett horizontjának alapvető másságából következik. Nem olyan viszonylag azonos horizontokból fakadnak, amelyekben az értékelések és a minősítések, vagy akár a fogalmak csak viszonylag csúsznak el egymástól.

Kálmán ábrándja a boldogság. Ezt a „nagy nő”, az élveteg nő, a szociálisan felette álló nő vad szerelme jelenti.

Kérdéseivel saját vágyait, ábrándjait nyilvánítja ki, ezeket teríti ki a helyzetre, környezetére. Válasz csak akkor lenne lehetséges, ha a helyzetben, a környezet alakjaiban is lennének vágyak, ábrándok, még ha másfélék is. De sem ábránd, sem vágy a laposladányi helyzetben nincs. A Patikussegéd azt remélte, arra vágyott, arról ábrándozott, hogy ha Ladányba jön, itt várja saját ifjúsága, itt lesz számára a nagy szerelem. A táncmulatság ennek metonímiája, és a Patikusné ennek a lehetősége. És az idehozott vágy és ábránd kerül viszonyba az ostoba közhelyekkel, a vad kártyázással, mulatozással és értetlenséggel.

A drámaiság hullámsását tekintve szükségszerűen találkozik a Patikusnéval egy olyan éjszakai helyzetben, amikor az egész házban csak ketten vannak. A drámaiságnak ezen hullámát az I. felvonásban Jóvér Jani szavai indítják el. Ő mondta, hogy itt a Patikusnét tartják a legszebb asszonynak. Az asszonyt Kálmán ekkor veszi észre, mert eddig „csak lányokra gondoltam”, és mohón érdeklődik, ki udvarol az asszonynak. Ez az érdeklődés lobban föl a II. felvonás éjszakai jelenetében.

A konkrét találkozás azért jöhet létre, mert az asszonynak fáj a foga, és csilapítót kér Kálmántól. Ezután vissza akar menni saját szobájába, de Kálmán a véletlen helyzetet áttemeli saját ábrándjainak szintjére: „Éjszaka van nagyságos asszonyom. Asszonyom! Éjszaka!” szöveggel megállítja. Belőle vágyai, ábrándjai törnek fel, a helyzetnek önmagán kívüli összetevőiből semmit sem vesz észre, és szerelmet vall az asszonynak. A pillanatnyi helyzet jelentőségét a saját nézőpontjából felnagyítja: „ez az éjszaka az élet, igen, igen a végzet akarta talán, úgy van, ahogy álmodtam”. A benne rekedt szavak kitörnek „...én mindig azt hittem, hogy az élet boldogság [...] én már annyi minden érzést ismerek... csak a boldogságot nem ismerem”. És meg is mondja, mi is a boldogság: a boldogság „A SSzerelem! A SSzerelem! A vad, szép szerelem!

A nagy lobogó, óriút szerelem! A szerelem! Az a boldogság! Sszerelem! Ahh!" A szerelem szó kezdő hangjának nyomatékosítása nyelvileg már jelzi az ábrándok patetikus hangulatiságát, az író által rárakott ironikusságát. Vagyis nem az öniróniát.

Az élet egészének igénylése leszűkül arra a boldogságra, amelyet a vad, lobogó szerelem, az adott jelenben akár csak egyszer megvalósuló szerelmi összeborulás jelent. Balogh Kálmán ezzel az egyetlenre való leszűkítettséggel van benne a létben. Az ebből kiinduló önreflexiói a szenvedést, a szomorúságot, a magányt érintik és azt a modern érzést, hogy senki nem törődik vele, senki nem kérdezte, fáj-e a szíve. Önértelmezése és világhoz való viszonya nem irányul az ún. „egészre”, az ön- és világegész megértésére; ő a világban nem az egészsel van összefüggésben. Még úgy sem, hogy a szerelemben élhetné át, foghatná át az „egészt”.

Azonban énje egyik részének egy másik, az itt-lévő részétől távolban lévő modern érzését mégis érzékeli: „...én az egész világtól megkérdezném, hogy hát mi az én életem, hogy hát mit csináljak? Én, én tán csak mostohatestvére vagyok magamnak, én valahol messze, messze vagyok, nem is tudom, merre...”

Ez a távolság azonban vallomások retorikával előszámlált múltbeli eseményekkel és azok értelmezésével van átítatva. Nem pedig az én széttörtségének felismerésével. Múltbeli életének legfőbb ismérve az ábránd, a világban való léte az ábrándokban való benneléttel volt azonos. Ezt az ábrándvilágban való bennelétet szeretné most konkréttá tenni az asszony szerelmével.

A Patikusné Kálmán kérdésére: a „Boldog a nagyságos asszony?”-ra adott válaszában az „Én ilyen dolgokra nem szoktam gondolni” csak az egyik szegmentuma-jelentéslehetősége a közhelyes, szociológiai konvenció. Válasz voltaképpen azért nincs, mert az asszony a kérdést nem érti. Amikor Jóvér Janitól kérdezte, kinek udvarol, akkor a válasz a laposládányi horizontból fakadt. Amikor Katitól kérdezte, boldog-e, a válasz a cselédlány egyszerű, minden komplikáltságtól mentes horizontjából jött létre.

A Patikusné a házasságban nem az „elhanyagolt asszony”, nem is a „tétlen asszony”. Kálmán kérdésére, hogy szereti-e a férjét, úgy reagál: „Hö? De, kérem, hogy lehet... [...] Jaj, hát, hogy kérdezheti. [...] Én nem érzek semmit. Mondtam már, hogy én nem tudom, én nem tudom...” Az asszony – így fogalmazhatjuk – „nincs ott” a házasságban, vagyis nincs jelen ebben a létszegmentumban. Ilyen értelemben nem volt ott az I. felvonás „kaszinó-jelenetében” sem. Kálmán előző szavait is ugyanezzel az „ott-nem-levőséggel”, ezzel az attitűddel hallgatta, ebben a helyzetben sincs „ott”. Nem azért, mert fogfájósan fogadta be a vallomásokat, kérdéseket. A fogfájósság egyfelől az éjjeli találkozás lehetőségének oka. Illetve – sokkal fontosabban – az a jelentősége, hogy a nyögések, jajgatások Kálmán vallomásának és történeteinek a súlyát, jelentőségét nagyon lecsökkentik. A fájdalom hangjai ironikusságot raknak a patikussegéd szavaira, ábrándjait értelmetlennek minősítik.

Az, hogy a jelenetben az asszony csak fizikailag van jelen, önreflexióinak hiányát jelöli; pontosabban azt, hogy az önreflexió és saját mikro- és általános helyzetének értelmezése teljesen ismeretlen számára. Mindez tehát nem narcisztikusságból, különösképpen nem a szokványos, a szocializációval beleépült elhárítás szándékából történik. Az asszony „ott-nem-levősége” egy értékrend hiányával is összefüggésben van. Nem azzal, amit Jóvér Jani vagy a kártyázók mondtak, mert az is csak pillanatnyi, „érzelmi-értékrend” jelölője. Ők a helyzetben, annak csak pillanatnyiságában vannak jelen, és semmiképpen nem énjükkel, vagy annak egy részével. Csak az én olyan pillanatnyi reagálásaival, amelyek nem az énből fakadnak, hanem a külső helyzet hozza ki belőlük. A Patikusné „ott-nem levősége” önreflexióinak hiányából ered.

A laposladányi helyzetet a Patikusné reprezentálja a legeggyértelműbben. Még az sem mondható el róla, hogy tudatossága eljutott önmaga énjének akár csak egy kis részéhez is. Ő is a szűk mikrohelyzet pillanatnyisága kiváltotta módon adja azon válaszait, amelyek sokkal mélyebbre mutatnak. Még az sem mondható, hogy az önreflexió, az önértelmezés, a helyzetértelmezés teljes hiányát jelölik. Voltaképpen még ezek hiánya sem érezhető; az énben, a helyzetben való teljes „ott-nem-levőség” az ismérve.

Az író vele is elmondhat olyan dialógusrészleteket, amelyek az „én” kérdését érintik: „...ha az ágyások között sétálgatok reggel – mondja Kálmánnak –, oszt meglátom magam a sárga üveggömbben, elővesz valami nem tudom hangulat vagy mi, mintha nem is én volnék, mintha nem is énvelem történt volna, hogy férjnél vagyok és itt vagyok... mintha ez akárki is lehetne.”

Egy drámában a legtöbb esetben akkor is különbséget lehet tenni aközött, hogy egy-egy szövegrész az alak „sajátja”-e vagy az íróé, ha az eléggé el van rejtve. Természetesen nem a karakter vagy a jellem egysége rejlik a kérdéskörben. A szöveg „tulajdonosa” a szövegek egymásra való vonatkozásából derülhet ki. Ez pedig azt jelöli – mivel az asszonynak nincs önreflexiója –, hogy az idézett mondat azé az íróé lehet, aki a maga tapasztalatait írja bele a Patikusné szövegeibe. Kálmán az én távollévőségét, az itt-lévő énnel mint mostohatestvérnek az érzetét még megélheti, hiszen az ábrándokbavágyakban élt benne, s ezt jelöli a két én. Ami a Patikusné benső világából tematizált, abból nem következik, hogy észrevegye, van énje, amely távol van. Ezért érezheti ezt az író saját tapasztalatából. Ezeket még azzal is alátámasztjuk, hogy a két alak énnel vonatkozó megállapításai sem kerülnek bele a közöttük lévő interperszonális viszonyokba.

Van azonban egy másik tematizált szegmentum, amely a modernségben élő ember elterjedt érzése. Kálmánban a vágyak, az ábrándok és ábrándképek olyan jellegűek, amelyeket ő is és a Patikusné is megfogalmaz saját magáról: „Elhiszi, hogy sokszor szeretnék meghalni. Csak úgy leülni az orgona alá a padon [...] nem tudom, mi lelt olyankor, csak elbágyadok, csak nézek messzi valamit.” Ez nem önreflexió, hanem ugyancsak saját pillanatnyi

hangulatának a kibeszélése. A jó lenne meghalni – de nem valóságosan – érzése a modern hangulatok egyik változata, itt az „elbágyadok” jelöli. A másik a „nézni messze valamit”, ami lényegében azonos, csak nem olyan konkrét, mint Kálmán ábrándjai az „élveteg asszonyokról”, akik ugyancsak távol vannak tőle. A patikussegédben metonímiák, metaforák révén csapódnak ki a megfoghatatlan, meghatározhatatlan érzések-vágyak, és egy hangulatot árasztanak szét. Ezek persze felölthetik a „ki vagy melyik vagyok én?” – inkább csak – érzését, és nem meggondoltságát. Azonban még ezeknek is el kell jutniuk a tudatosság valamely fokára ahhoz, hogy kimondhatók legyenek. A Patikusné esetében ez nem következik be.

Mondható tehát, hogy az én-t érintő kérdések – nem csak mint minden kérdéskör egy drámában – végső soron a drámaíró kérdései. Itt azonban szinte közvetlenül az író megnyilatkozásaiként értelmezhetők. A dráma ezért minősíthető lírainak.

Kálmán vágyai, ábrándjai nem érnek célba. A mikrohelyzetekben a dialógusok pszichikai egyenesvonalúsága megtörik. A Kálmán múltjából eredő érzések a jelenben kimondatnak, de a Patikusnéban megvalósuló jövőig nem érnek el, vagyis nincs következményük. Egyfelől az asszony „nem-ottlétvése” miatt, másrészt a fogfájás nyögő hangjaival való találkozásai miatt, hiszen ez ironikusságot terít Kálmán szövegeire. Ez azonban nem hoz tragikus következményt, noha elvben lehetne tragédia is a következménye. De nem lesz, és nem az asszony elutasítása és nem is amiatt, hogy az emberek végzetesen nem értik egymást. Hanem azért nincs itt a tragikusságnak még a szele sem, mert Kálmán szavait olyan környezet fogadja be, amely vágyait-ábrándjait, életben való benneállását hamissá, valódi komolyság nélkülivé tesz, öntudatlanul, vagyis komolytalanul saját maga számára is.

A szövegvilággal kapcsolatos jelentésképződést bőven érinti, hogy megjelenésformája csak a Név és Dialógus nyelvi formációja, illetve, hogy ebből a tényezőből több további jelentésképző erő következik.

Már a XIX. század végétől emlegették az aristotelési *Poétika* érvénytelenségét. Szeretném hangsúlyozni, hogy ez lényegében csak a hármasegységre és a katarziszra vonatkoztatható. Aristotelés a tragédia hat alkotóelemét éppúgy rögzítette, mint a történet alapismérvét és terjedelmét. Ezek – bármilyen furcsa – egyetlen kivétellel, az énekkel – ma is érvényben vannak. Ma is ott van a drámában a mese (történet), a cselekmény, jellemek (alakok), a nyelvezet, az érvelésmód. A történetnek, talán Strindberg óta, bármennyire csökkent is a jelentősége, mint eseménymenet ma is megtalálható, és ott van mint jelentésképző erő a fordulat és a felismerés még az ún. „eseménymenetekben” is. A felismerés is változó értelmű és jelentésű, mit Terence Cave *Recognition. A Study in Poetics*³ című könyvében megmutatta. Ugyanakkor, ha azt mondjuk, hogy az abszurd drámák egy részében – például a *Godot-ra várva* esetében – nincs fordulat, az nem jelentheti a fogalom érvénytelenségét. Vannak

abszurd drámák, például Pinter művei, amelyekben van, és még nagyobb számban a XX. századi drámák között, amelyekben ugyancsak fordul az eseménymenet. Az irodalomtudományban alkalmazott fogalmak korántsem csak akkor érvényesek, ha kivétel nélkül minden konkrét esetben alkalmazhatók.

A fordulat jelentéslehetőségei nyilvánvalóan többfélék. Van, amikor felismeréssel párosul, s mindkettő része a cselekménynek, vagyis mindkettő az alakok közötti viszonyban történik meg. A felismerés lehet tudatos, és ebből eredően következményei lehetnek. De következménye lehet egy nem tudatos felismerésnek is, ami azonos valamely fordulattal. Balogh Kálmán fordulata és felismerése ehhez a fajtához tartozik. Nem mondja ki, nem tudatosul benne, hogy ábrándjai elfoszlottak, vágyainak iránya lényegében megváltozott – elfogadja a Katával, a loncsos cselédlánnyal való szerelmet –, ami által értékrendje is módosul. Ezzel beépül a laposladányi életbe, ami változást hoz az életben való bennelévőséget illetően is.

A dráma szituációja akkor jön létre, amikor Balogh Kálmán az említett benső világgal viszonyba kerül a laposladányi élettel. A szövegvilágban meglévő szociológiai helyzete nem teszi lehetővé, hogy ő maga változtasson az interperszonális viszonyokon, kivéve a nála is alacsonyabb szociológiai helyzetben lévő Katával való viszonyán. A viszonyváltozás a bensőjében zajlik le, miként sok XX. századi drámában, és nem a köztes viszonyokban. Sem egzisztenciális helyzete, sem vágyai, ábrándjai nem tudják a Patikusnét megmozdítani, azaz nem éri el, hogy a hozzá való viszonyát változtassa. A benne meglévő, nem valós, de a modernség világában szükségszerűen kialakuló ábrándok kerülnek viszonyba a laposladányi alakok kisszerű, olcsó realitásával és a Patikusné ott-nem-levőséggel. A benne lévő ábránd és vágy, valamint a laposladányi élet közötti érintkezések mentén halad az eseménymenet, amelyben az a fordulat, hogy Kálmánban eloszlanak az ábrándok és beépül a kisszerű életbe. Vagyis a dráma műnemének megfelelően szerveződött a szöveg.

A korszakban, általánosan érteve, jelentős két felismerés azonban nem a drámaszövegnek megfelelően történik, nem a köztes viszonyokban tematizálódik. Kálmán „csak szóvá alakítja”, hogy ő csak mostohatestvére saját magának, a Patikusné is csak szóvá alakítja, mely szerint „mintha nem is én-velem történt volna, hogy férjnél vagyok, hogy itt vagyok”, és a patikussegéd ábrándjaiból előlépő Hercegnő is csak szóvá változtatja azt a gondolatot, hogy „El tudod képzelni, hogy ilyen figyelmetlen isten teremtett?” Az én problematikussága, a transzcendencia jellege itt soha, senkivel összefüggésben nem kerül interperszonális viszonyokba, ezért az egymáshoz való külső viszonyokon nem tudnak változtatni. Az ezekben a mondatokban rejlő tartalmak a bensőben sem eredményeznek válságot a transzcendencia vagy a sors vonatkozásában.

Ezek a mozzanatok azért jelzik, hogy Szép Ernő valamiképpen érzékelt az én és transzcendencia válságát, problematikusságát, de művébe nem építette bele.

*

Zilahy Lajos 1923-ban jelentette meg a *Hazajáró lélek*, Heltai Jenő 1935-ben a *Jó üzlet* és Szép Ernő 1936-ban *Szívdobogás* című darabját.

A *Hazajáró lélek* az elterjedőben lévő tudattalan problematikáját tematizálta. A *Jó üzlet* a becsületesség tárgykörébe szótta a tudattalanból, inkább a tudatküszöb alól – egyáltalán nem feltörő, inkább – „ki-kikandikáló” érzéseket. A *Szívdobogás* férfi főalakja pszichiáter. A befogadó joggal remélheti – hiszen a darab címe és különösen a pszichiáter-alak már jelentésképzésre indítja –, hogy az önreflexió, illetve az alakok saját helyzetének értelmezése, minősítése fontos eleme a tematizáltságnak.

Zilahy Lajos Máriaja a korszak „kielégítetlen asszonya”. Építész férje nem adja meg számára azt, amit ő életnek tart, csak csendesesen, bensőségesen szereti. Ágoston, a férj észreveszi, hogy a mellette dolgozó István és felesége szerelmi levelezést folytatnak. Detektívet fogad fel, aki jelenti, hogy az asszony egy férfival randevúzik, de az nem István. Az a Gróf udvarol feleségének, aki egy bankház átépítésének jól jövedelmező feladatát bízta rá. Máriát kérdőre vonja, ő szemérmetlenül hazudik. Az építész persze megtudja, miért kapta a megbízást; az I. felvonás végén mindezek miatt öngyilkos lesz. Mária ezután a Gróf szeretőjének életét éli, míg meg nem undorodik, s Istvánhoz menekül vissza, aki elveszi feleségül.

Mária férje öngyilkosságaért önmagát vádolja, nagy lelkiismeret-furdalással. Ez úgy objektíválódik, hogy különböző emberek arcában férjét látja meg, ezért lesz a halott férj „hazajáró lélek”.

A házasságában elégedetlen Mária így panaszkodik Istvánnak: „Én nem akarok semmi mást, csak... élni! Élni!... Menekülni egy kicsit az élet felé. Maga tudja, hogy én mennyit szenvedek. [...] Hát mindent odaadtam neki, ami bennem szépség, jóság, fiatalság, vidámság volt, – neki több kellett, nem tudom, valami beteg vággyal akarja belém ásni magát, mintha bennem még titokzatos és szörnyű mélységek volnának... – semmi sincs én bennem! Fiatal vagyok, élni akarok.”⁴ Nem veszi észre, hogy milyen erős vágyak élnek benne ahhoz, hogy kitorjjon eddigi életéből. Férjét mégsem tudja gyűlölni, „mert minden, amit ellenem vétkeznek: halálos nagy szerelem...”

A szerző nem jeleníti meg azt a helyzetet, csak elmondhatja Máriával, amelyben megundorodott a Gróf szeretőjeként élt élettől. Istvánnak vallja: „én nem akarok már semmit az élettől, attól az élettől, amit én eddig életnek hívtam”. Fordulatának pillanatát is csak elmondja: egy „részeg hajnalon” egy mulató szeparéjában a fizetőpincér arcában újra öngyilkossá vált férjét

látja. Ekkor „Az utolsó pillanatban megfogott valami és felemelt. [...] Egy görcs a szívemben, egy pillanatnyi örület, egy rémlátás.” Kirohant az utcára és a Lánchídon állva bele akarta magát vetni a folyóba, amikor „...egy ember jött, egy munkás, ment hajnalban a gyárba. [...] Megfordultam, az arcába néztem... Ő volt! Ő volt most is!” Ebben a lelkiállapotban rohant Istvánhoz, mert „Élni! Élni akarok!” Egyszer már mondta neki, „De akkor másként mondtam, mást hittem és vártam. Ez az utolsó esztendő, ez a mai hajnal, ott a híd felett átvilágította rajtam az élet igazi célját. Kialudt bennem minden láz, valaki meghalt bennem.”

A későbbi értelmezéshez idéznünk kell a szövegeket a *Jó üzlet*ből is.⁵ Egy szegény orvos igen tekintélyes összegért elveszi a Gróf teherbe ejtett szeretőjét. A házasságnak csak addig kell tartania, ameddig a Grófné már hajlandó elválni.

Várnai Péter, az orvos, tudja, hogy az ügyvéd azért választotta őt álférjnek, noha valóban megesküsznek, mert tisztességes ember, nem kell tartaniok semmiféle csalástól. „Én csakugyan az vagyok. Közönséges, nyomorult, tisztességes ember. Szégyellem, de mit csináljak.” Kell neki a pénz. A II. felvonásban találkozik a Gróffal. Péter már előzőleg sürgette a válást, a Gróf most azt hiszi, még több pénzt akar, mert a Grófné beleegyezése késik. „Semmit se kérek – mondja. – Megkaptam, ami nekem járt, ezzel a dolog el van intézve.”

Péternek van egy szerelme, orvosi kísérleteiben munkatársa. Ő veszi rá a Grófnét, egyezzék bele a válásba.

Péter és a terhes Ágnes együtt élnek egy lakásban, de külön szobában. A tárgykör egyik része, hogy feltámad egymás iránti vonzalmuk. Ez azonban csak igen halvány jelekben tematizálódik, s instrukciókban olvasható. Ágnes egy medalliont visel nyakláncán. Péter megnézi, és ekkor közel kerül Ágnes arcához, testéhez. Ez támaszt föl Péterben ki nem mondott, egyébként is csak halvány érzelmeket. Más alkalommal a közös lakásban meglátják a másik vetett ágycsészét, pizsamáját, papucsát, s ez olyan intimitás, ami a másikon nyhe érzelmeket kelt. Ágnes egyszer utal arra is, hogy az anyakönyvvezetőnél komolyan és becsületesen mondta, hogy Péter felesége akar lenni. Péter pedig ultimátumot ad a Grófnak, ha egy hónap alatt nem intézi el a válást, akkor ő nem válik el Ágnestől. A tudatküszöb alatt lévő vonzalomnak több jele nincsen, és következménye sincs.

A csak a *Színházi Életben* megjelent *Szívdobogás*ban egy pszichoanalitikus Tanár és egy elszegényedett lány szerelme tematizálódik. Az I. felvonásban Éva elmondja a Tanárnak saját addigi életét. Időnként a szívére teszi a kezét, mert szívdobogása van. A Tanár az orvos szemszögéből érti, és vizsgálatra hívja saját rendelőjébe. Itt Éva ismét vall. Elmondja, miután szegények lettek, a férfiak „felpuffadt szemei”, csápjai és uszonyai, szőrös kezei tolakodtak felé. Érzéseit is elősorolja: „olyan kimondhatatlanul semminek érzem magam ebben a világban tanár úr, olyan feneketlen csalódás van a lelkemben,

olyan sötét éjszaka van egész nap az én szemem előtt”.⁶ Majd kitör: „Én nő vagyok! Nő akarok lenni”, de nem nagyvilági nő. „Gerlenyögés az én hangozom és meleg a fuvalom, [...] az én szép virágzó szám nem panaszkodni hasadt fel, nem protekciót kérni, nem kietlenül kiáltani a kenyérért... szerelmes szavakat suttozni, gügyögni tanítani a kisbabámat, az én küzdő párom lelkét, ha fáradt, édes erővel megitatni, tüzes borában az én hűséges szavaimnak!”, és az analízis során szerelmet vall, de nem a Tanárnak és mégis a Tanárnak, mintha a férfitől függetlenül mondaná. A Tanár nem akarja megérteni a neki szóló vallomást, „szép poézisnak” nevezi, és mint a pszichiáterek általában, ő is ismer „bizonyos anyagtalán rajongást, amely összetéveszti magát a szerelemmel”. Egy hónap múlva következik be a harmadik nagy beszélgetés. Éva eleinte kesernyés, mert „Az ember föleszmél valamire... arra, hogy a boldogság nem kötelesség. [...] És ha magam körül nézek, és látom azt az ezer meg tízezer többi lányt meg magára maradt asszonyt, akik küzdenek, akik elfogadták a magányos sorsot, hát némely percben valami szépet és föl-emelőt érzek abban, hogy közéjük tartozom.”

Ezután ő analizálja a Tanárt, s eljutnak a szerelem kölcsönös megvallásáig. A Tanár így: „Éva... drága... megtaláltam, akit kerestem, hadd lássam az arcát. Tündérországot. Éva... Most már én vagyok beteg... szívdobogásom van...”

A darabból imént idézett mondatok értelmezhetők önreflexiókként is. A szövegek tulajdonképpen vallomások. Mária és Éva vallomását értelmezhetjük úgy, mint amelynek lényege a szexualitás, noha különböző jelleggel-értelmelemmel. Várnai Péter pedig becsületességét hangoztatja. Azonban – mint említettük – az enyhe vonzódás is feltámadt közte és Ágnes között az együtt-lakás során. Lényeges azonban, hogy a szerző miként kezeli itt a férfi és a nő egymáshoz való viszonyát.

Michel Foucault *A szexualitás története*⁷ című művében írja, hogy a szexualitást részint törvények, részint normák szabályozzák egy-egy adott társadalomban. Hatalom gyakorolja ezt a szabályozást, amely nem erőszak, hanem erőviszonyok sokasága. Azok a stratégiák fontosak, „amelyekben az erőviszonyok kifejtik hatásukat”. Ezek a stratégiák a „családban, a kiscsoportokban, intézményekben”⁸ hatnak. Az erőviszonyok mint hatalom „gondját viseli az életnek [...] minősítenie kell, mérnie, értékelnie, hierarchizálnia”.⁹ Az erőviszonyok nem is külső erőkkal, hanem lelki-tudatbeli erőkkal összefüggésben fejtik ki hatásukat.

A XIX. századtól a szexualitásban „A házaspár a modell, a norma, az igazság letéteményese”.¹⁰ A szexualitás csak a családban törvényes. Egyébként beszélni sem illik róla. Fontos megállapítása, hogy „...a klasszikus kortól fogva csakugyan a represszió a hatalom, a tudás és a szexualitás közötti kapcsolat alapformája”.¹¹ A represszió szorításából csak törvényszegéssel lehet kiszabadulni. Még a szexualitásról szóló beszéd is transzgresszióknak minő-

sül. Kordában tartására Nyugat-Európa „két nagy szabályrendszert dolgozott ki [...] a házassági törvényt és a vágyak rendjét...”¹² Normalétesítő a házasság, „a család hozza be a törvényt és a jogi dimenziót a szexualitás stratégiájába...”¹³ A működő erőviszonyok jelölik meg, mi az, ami tilos, illetve miről nem illik beszélni, mi az, ami erkölcstelen stb.

A folyóiratban vagy könyv alakban megjelent szöveg, illetve a színházban előadott szöveg egyaránt intézményesül áltál, hogy egy intézmény részeként funkcionál. A törvények és normák fokozottan érvényesek ezekben az esetekben.

A vallomások nem a vallásos gyónáshelyzetben hangzanak el, nem abban, amit Foucault olyannyira részletesen elemzett. Mégis, ha a szexualitásról valának, feltehető a kérdés: az én, illetve valamely töredéke jut-e kifejezésre, és mi ezeknek a gyökere és a szövegek ön- és/vagy az általános helyzet reflexiói-e, vagy más jellegűek, mást fejeznek ki. Ha ezekben a darabokban a vallomások szó szerint nem a szexualitásról szólnak is, mégis ezzel vannak átitatva. Az, amit áthat, éppoly fontos, mit az, ami áthatja. Ezért a kérdés így is feltehető: aki vall, azonos-e dialógusának tárgyával, illetve: a vallomás és tárgya milyen viszonyban van az adott énnel és a szexualitással?

Az ún. „sikerdarabok” és szerzőik, valamint a most tárgyalandó darabok és írók meglehetősen hasonló módon kezelik a szexualitásban érvényesülő erőviszonyokat, a vágy rendszerét, illetve a normát és a törvényt, illetőleg az én és a dialógus közötti viszonyt. A korszak „sikerdarabjai” az én problémakörével kapcsolatos kérdésekre egyáltalán nem válaszoltak. Egyértelműen betartották az érvényes normákat. Elsősorban azt, hogy a szexről csak célzásokkal beszéltek, a női testről soha, és a szerelmek mindig házassággal végződtek.

Egyértelmű, hogy ezekben a darabokban a szexualitásra vonatkozó szavak úgy érintik a tárgykört, hogy mégsem érintik. A szexualitás a helyzetek és a nyelvi közlés álcázó felszínén jut érvényre. Persze ezáltal mégis érvényesül, a jelentésképzés erre is irányul. De semmiképpen nem jelöli az én és a tárgykör egymáshoz való viszonyának kérdéskörét. A helyzetekben és a nyelvi megformáltságokban nem a valóság és látszat, nem a felszín és a mély viszonya adja a jelentésképzés lehetőségét. Ontológiai értelmezési keretben a különbözőség és azonosság viszonya a meghatározó. A különbözőség mindenképpen azonosságot feltételez. Ha eufemisztikusan vagy metaforákban vagy a legenyhébb szinonimákban nem lenne ott a szexualitás, nem tudnánk az erre a jelentésre indító erőt érzékelni. Az „álcázás” talán azért jó fogalom itt, mert nem az alak „álcáz”, hanem a szerző. Az írók olyan helyzeteket és dialógusokat formálnak meg, amelyekben úgy jelenik meg a vágyak rendszere, hogy mégis a házasság törvényét, a normákat mondják ki. A vágy rendszerének érvényesítése ébren tartja a befogadó érdeklődését, a norma pedig hozzáalkalmazza a konvenciókhoz és a tudat által elfogadottakhoz, amelyeket az intézményesültség követel.

Balogh Kálmánban csak ábránd volt a vad, mámoros szerelem, Máriában ez már vágy. Az ábrándnak nincs célképzete, a vágnak van, Mária végigjárja a vágy útjait. A tétélezett cél a Gróf szerelme, és a „nagyvilági” élet, s ez a cél a Grófban konkretizálódik. Férje öngyilkossága után énjének egy másik szegmentuma tör föl, a lelkiismeret-furdalás. De nem olyannyira erősen, hogy azonnal ez az én kerekedne fölül, előbb kiéli vágyait s azután megy férjhez Istvánhoz. A vágy rendszerének és a törvénynek ez a kettőssége itt sem viszi Máriát tragédiába. Énjének egyik aspektusa, a vágyé, előzőleg Istvánra irányult, akitől nem kaphatta meg a „vad” szerelmet. Mivel az író ezt az irányultságot is beépítette a szövegbe, módja van megfelelni a törvénynek és a konvencióknak: házasságba juttatja Máriát.

Az asszonynak vannak olyan mondatai, amelyek önreflexiónak, önértelmezésnek tűnnek. Még férje öngyilkossága előtt mondja Istvánnak: „Maga tudja, hogy én mennyit szenvedek. Minden éjszaka levelet tesz [ti. a férj – B. T.] a párnámra. Ha elmegyek hazulról, utánam lopózik, tegnap éjszaka arra ébredtem, hogy az ágyam előtt térdepel és sír, hát Istenem, én ezt nem bírom.” Az elmesélt jelenet metonímiája férjével való életének, amit az „én ezt nem bírom”-mal mint halvány önreflexióval jelöl. A II. felvonásban elmegy a Gróf lakására, szándéka szerint búcsúzni. Farkasszemet akar nézni a Gróf lakásával, mert „Ennek a szobának az ismeretlensége egész életemben gyötört és kínozott volna”. Ezek nem önértelmezések, hanem a pillanatnyi érzések kibeszélései, saját helyzetének a „szóvá tétele”.

Azzal folytatja, hogy „Nem tudom, mi lenne jó, mi lenne szép és mi lenne igazságos, nem tudom, mit szabadna tennem és mit nem szabadna... nem tudom, ki vagyok én, mért vagyok én, nem tudom, kiket kell szeretnem és kiket kell gyűlölnöm [...] hogy kell jónak lennem önmagamhoz, egyszerre bennem van az élet és a halál, néha szeretnék meghalni csendesen, néha élni szeretnék... vadul!...” A szöveg elsődleges jelentései önreflexiónak is beillenek, voltaképpen azonban egy adott mikrohelyzetben feltámadó hangulatok. Az I. felvonásban a férjével váltott dialógusai, majd az imént idézett szövegrészek összefüggésében még azt a jelentést hozhatják létre, mely szerint itt önértelmezés helyett az író retorikája szólal meg abban, ahogyan a hangulatot érzékelteti. Az idézet folytatása is ezt látszik igazolni: „néha fekszem délután a díványon, szeretnék felugrani és belerohanni valami tűzbe, meggyújtani valami szép lánggal a hajamat, elégetni valami szép kínban a nyakamat és a két karomat!” Az önreflexió látszatát az adja, hogy kapcsolatba hozható az „élni! élni!” teleológiájával. Azonban mivel erősen érvényesül az író retorikája, és rajta marad az önreflexív jellegű szövegen, a két réteg patetikus minőséget ad a szövegnek, és ez vonja ki belőle az önreflexiót. Ha mégis annak minősíthetjük, az író által Máriának kölcsönadott önreflexiónak kell tartanunk. Vagyis az önértelmezés szövege itt az íróhoz tartozik. Mindez azt is jelentheti, hogy Mária tudata nem egészen ért el önmagához. Hiszen mind-

ezt a Grófnak mondja, a hozzá való viszonyban, vagyis abban a viszonyban, amely meggyújtotta őt. A „tűzbe” is belerohan, s ezért is válnak mondatai – ha nem az íróhoz tartoznak – a saját mikrohelyzetben lévő benső érzéseinek tartalmainak és hangulatának kibeszélésévé. Mária megnyilatkozásai a vágyak rendjét követik, lelkiismeret-furdalásai törvényét.

A *Szívdobogás* Évájának énje egyetlen aspektust jelöl: a hozzá való férfihoz akar feleségül menni. Ez az én nem vágyódik olyan szerelemre, amely „vad”, az ezt adó férfinak „felpuffadt szemei”, csápjai és uszonyai, szőrös kezei vannak. Ezek a jelzők nem a szextől való félelmet jelölik, hanem Éva szexre vágyódó énjének azt az aspektusát, amely a házasságban realizálódóra irányul, melyet a norma, a házassági törvény irányít. Célja, hogy a Tanár vegye észre szerelmét. Az, hogy a világban „kimondhatatlanul semminek” érzi magát, hogy „feneketlen csalódás van” a lelkében, és szeme előtt „sötét éjszaka van egész nap” – nem az én kettősségét vagy bármily értelemben vett aspektusát jelöli. Részben modern hangulat, részben öntudatlanul alkalmazott szerelmi stratégia ez: a Tanár figyelmének a felkeltése. Erre bizonyosság lehet szövegeinek az a része, amelyek az ún. „sikerdarabokba” illenek. Hangja „gerlenyögés”, „meleg fuvalom”, szája szerelmes szavak suttogására nyílik, és fáradt párját édes erővel, hűséges szerelemmel akarja itatni. Csupa olyan szöveg, amely a férfiak ábrándjaiban él, ami a feleségeket illeti, nem a szeretőket. Eppen ezért állítható, hogy Szép Ernő konvencionális, a férfiak ábrándjaiban élő nőalakot formált Évából, szavai csak látszólag fakadnak énjéből, valójában az író teremtette „álca”: olyan helyzetet és dialógusokat formált meg, amely a férfi-befogadók ábrándképeit tennék valósággá: ilyen feleségről ábrándoznak. A látszat-én forrása-gyökere lehet tehát a vágy rendje, vagy a törvények mellett a korszakban lappangó ábrándkép is. Mindazonáltal a szövegvilág összefüggéseiből következően, mint Éva saját mikrohelyzetében meglévő benső tartalmainak a kimondását mint jelentést sugallja a szöveg.

Várnai Péter dialógusai nem vallomások, voltaképpen céljuk nincs. Az Ügyvéd, Ágnes és a Gróf vonatkozásában semmi viszonyt változtató következménye nincs annak, hogy hangoztatja, a házasságkötés részéről becstelenség, mert pénzért vállalja. Annak sincs célja, hogy kinyilvánítja, aggódik, hogy a Gróf felesége nem akar elválni. Továbbá annak sincs, hogy közli a Gróffal, ha egy hónap alatt nem intézi el feleségével a válást, ő nem fog elválni Ágnestől. Ez a mondat nem becsületességét jelöli, hanem azt, hogy fel támadt benne a vonzódás Ágnes iránt. Ez úgy van kimondva, hogy nincs kimondva, úgy van elrejtve, hogy még sincs elrejtve.

Várnai Péter vallomások helyett saját, a többi alakhoz való viszonyának egyetlen szegmentumát monda ki: becsületességét. Ebben ő azonos énjével, önmagával. De ennek az ének egyetlen tartalma van. Mivel tételezett cél nélkül nyilvánítja ki becsületességét, drámai akciója sincs. Így ez az egyetlen én-aspektus akció nélkül tematizálódik. És nem két embernek egy, kölcsönö-

sen kényszerhelyzetben megkötött házasságban való vonzalmának feltámasztása és ennek problematikussága. A létrehozott helyzetek még arra sem adnak lehetőséget, hogy a becsületesség kimondása olyan önreflexióvá váljék, amely túlmutat a konkrét mikrohelyzetek szerkezetén. Vagyis a szövegek az ének csak a mikrohelyzetekben való bennelévőségének értelmezésére adnak lehetőséget.

A *Hazajáró lélek*, a *Jó üzlet* és a *Szívdobogás* szövegvilágát a házasság törvényei, a norma érvényesítése hatja át. De mindig úgy, még a házassággal végződőket is – a sikerdarabokban –, hogy a normák átlépése vagy ennek lehetősége is érvényesüljön. A norma erőviszonyaihoz tartozik, hogy a házasságtörés éppúgy tilos, mint a házasságon kívüli szexuális kapcsolat. Legfeljebb a színésznők esetében volt, de ekkor is kimondatlanul, megengedett (például Bús Fekete László: *A hálás kis nő*). A norma megszegésének lehetősége, a vágyak érvényesítésének felvillantása – de nem megvalósítása – épp a transzgresszió csábítása miatt teremti meg a befogadó érdeklődését.

A norma az írókat éppúgy kötelezte, mint a színház intézményét. Az írók a szöveg révén közvetetten, a színház az előadás révén közvetlenül volt kapcsolatban a befogadókkal.

Az írók, a színházak is szolgálták azt az erőviszonyok által hordozott hatalmat, amely gondoskodik az élet bizonyos biztonságáról a házasság törvényével, ugyanakkor felmutatták a vágyak rendjét is, éppen azt, ami a biztonságot fenyegette. Író, színház és befogadó ezáltal az életnek egy bizonyos rendet is tulajdonított. Az ún. sikerdarabok jó része átlépett egy másik, a társadalomban meglévő renden, amely a házasságnak nem erkölcsi, hanem a társadalmi hierarchiában meglévő rendje: a gazdag bankigazgató elvette az alacsony társadalmi rétegből származó szegény lányt, avagy éppen a milliomos bankigazgató lánya ment feleségül a szegény fiúhoz (lásd *A templom egere* és az *Egy kis senki*). A vágyak rendjét egyfelől így kanalizálták, másfelől ezzel is átlépték a korabeli szociológiai rendet. Ezek a házasságok azért is a vágyak rendjét követték, mert a konkrét szociológiai helyzetben – a húszas-harmincas évek Magyarországon – a házasságok nem következhetek be.

A *Patikának* nemcsak az a jelentősége, hogy beszédmódja iróniával kezeli az értelmetlen, meg nem valósítható ábrándokat. Balogh Kálmán hiába akar átlépni a házasság törvényén. Ezt a Patikusné nem engedi, lényegében nem a házasság törvényének benne lévő erőssége miatt. Hanem azért, és ez a mű jelentősége, mert az asszony a modernség azon alakja, aki a helyzetekben „nincs ott”. Benső világa számára minden helyzet lényegében egyforma, nem tesz különbséget helyzetei között semmiféle értelemben. A laposladányi helyzet nem kizárólag a falusi életet jelöli. A modernségnek azt a sivár, jelentőség nélküli vákuumszerű világát, amely behatol az ember bensejébe és önmagához hasonlatossá teszi.

Mindazonáltal a modern élet egyik alapjellemezője – az önreflexió hiánya – a *Patikában* kiválóan tematizálódik. A *Hazajáró lélek*, a *Jó üzlet* és a *Szívdobogás* olyan nagy mértékben alkalmazkodott a szociológiai konvenciókhoz, hogy az kizárta a valódi önreflexió lehetőségét.

A vágyak rendje mint a szex, vágy és a házasság törvényét veszélyeztető dinamizmushalmaz – elsősorban a sikerdarabokban – humoros beszédmóddal érvényesül. A vágyak rendjének nagy terrénuma egyszerre így jelen is van és nincs is jelen. Ott van, mert szó esik róla, és nincs ott, mert a humor súlytalanná teszi.

A vad szerelem utáni megnyugtató vagy a pénzért kötött házasság után érzelmileg és anyagilag is megjavuló helyzet úgy jelöli a törvényt, hogy egyben a befogadókban élő, a saját életükben feltámadni kívánt vágyakat is teljesíti. A két erőviszony együttes megléte a szexualitást konvencionális diskurzussá alakítja a szövegben is, a színházi előadásban is.

*

Több alkalommal utaltam már arra, hogy a magyar – és az utóbbi években a nyugati – irodalomtudományban az írott drámákat úgy értelmezik, elemzik, ahogyan például a kisregényeket vagy a regényeket is lehet. Vagyis: nemlétezőnek tekintik a műnemet, ennek olyan ismérveit, amelyek a jelentésképződést is érintik. A drámapoétikai fogalmak mellőzése nyilván a szöveghez intézett kérdések következménye. A kérdések irányulhatnak az író élményére, a valóságról alkotott véleményére, a szellemtörténet vagy az eszme-, illetőleg mentalitástörténet konkrétcióinak jeleire, a szemantikai aspektusra, az „explication de textes” iskola alapján megfogalmazódott dolgokra, a pszichológia, a mítosz, a szociológia, az antropológia stb., stb. kínálta válaszokra. Manapság a hermeneutika és recepcióesztétika kérdései vannak forgalomban. Ezek a tudományágak, nézőpontok, elemző módszerek stb. mindegyike – bármennyire különbözőek is – a jelentést kérdezik, nem a szövegvilág felépülésének elveit, fogalmait, nem a létező mivoltot.

Vagyis: nem az aristotelési *Metafizikában* és *Poétikában* rögzített értelemben vett elveket, amelyek a létezésbe kerülés elvei. Aristotelés hat olyan fogalmat jelölt meg, amelyek a létrejövésben és a megértésben funkcionálnak. Az első a kiindulási pont, a második az, ahonnan kiindulva a legjobban végezhető el a felépülés, a harmadik az az alkatrészt, amelyből valaminek a keletkezési folyamata megindul, a negyedik, „amiből valami először lesz”, s az ötödik, melynek akarata szerint mozognak a mozgók, és a hatodik, amiből egy dolgot legelőször megismerhetünk.¹⁴ A hat elvet nem akként említi, hogy egy-egy dolog létrejöttében, megismerésében mind a hat elvnek egyszerre kell funkcionálnia. Aristotelés még ezt is írta: „Az elv szó valamennyi jelentésében az a közös, hogy azt az elsőt jelentik, amiből valami van vagy lesz vagy amiből megismerhető.”¹⁵

Ez sem jelenti azt, hogy mindennek – például egy drámának – a létezésbe kerüléséhez mindegyik elvnek kell funkcionálnia.

Aristotelés ezen elvei – hogy így fogalmazzak – a létrejövés, a felépülés technikai; dráma esetében műnemi, poétikai elvei. A létet adó kiindulópont egy hajó építésénél a fenékgerenda. Tehát az általános létrehozó elv mű esetében – a *Poétikában* – nem az élmény, nem a létrehozó gondolati, ideológiai, világszemléleti stb. mag, nem a nyelvi jel és jelentése, nem a befogadó horizontjának összetevői. Egyszerű, gyakorlati-technikai elvek ezek. A mai értelmezési elvek és gyakorlatok nyilván nem ilyen elvekből indulnak ki.

Melyek azok az elvek, egy dráma esetében, amelyek révén a művilág felépülése megindul, és amelyek a jelentésképzés kiindulópontjai lehetnek? Ez nyilvánvalóan a Név, a Dialógus és a mű ebből is ismerhető meg a legjobban. Vagyis a Név-és-Dialógus az az alkatrész, amelyből a dráma keletkezési folyamata megindul. Az előbbi mondatban a megismerhető szó nem a jelentésekre vonatkozik, hanem arra, hogy a Név-és-Dialógusból ismerhető meg a műnem, s ez adja egy-egy szöveg létező mivoltának a dráma-változatát. És az író ezekből indítja a dráma keletkezési folyamatát. A *Poétikában* rögzített fontos fogalom, a történet maga is a Nevek és Dialógusok egymásra való vonatkozásában létező. De a történet itteni, dráma-műnemben való létezéséhez egy másik létismérvet is említ Aristotelés a *Poétikában*: fordulatot.

Miképpen válnak mindezek a jelentésképzésben is funkcionáló elvekké? Nyilván olyan konkrécióval, amelynek a meghatározása már a befogadó tevékenysége. De a befogadó nem lenne képes egyetlen szöveget sem drámaszöveggé létezőnek elismerni és felismerni, ha nem lennének elvont fogalmakként is létező Nevek, Dialógusok, a köztük lévő viszonyok és a fordulatok. Ezek mint elvont fogalmak jelölik azt az intézményesült értelmezési módot, sőt: várhatósági távlatot, amelynek alapján a szöveget drámaszövegnek minősítjük, és nem líra- vagy epikaszövegnek. És ezeknek a fogalmaknak a befogadó által végrehajtott jelentésképzésben befolyásoló funkciójuk van. (Mint ahogy a *Patika* egy-egy mondatát illetően utaltam rá.)

A vizsgált szövegek mindegyike a Név és Dialógus nyelvi formációjában épül föl. A dráma-műnem alapismérve tehát mindegyikben jelentésképző erő. Az elvont fogalomként létező fordulatnak – egyetlen kivétellel – mindegyikben megalkothatja a befogadó a konkrécióját. Mindegyik olyan drámának, amelynek története egy szerelem kialakulásával kezdődik és házassággal végződik, a konkrét fordulatát alkotja meg a befogadó. Sőt, az ilyen fordulat Aristotelés szerint a komédia műfaját teremti meg, legyen az akár melyik sikerdarabban kapcsolatban megalkotott fogalom.

A *Patika* eseménymenetében benső fordulat van. Erre már lényegében utalunk. Most először is annyit kell hozzátennünk, hogy az erről a darabról szóló kritikák mindegyike említi a mű lírai mivoltát. A líraiság a benső világ kibeszélésében érvényesül, az önreflexiót jelölő szövegek kevésbé tartoznak

az alakokhoz, mint inkább az íróhoz. A benső világ összetevő elemei között létrejött fordulat korántsem olyan intenzív, mint az, amely elsődlegesen felel meg a fordulat ismérvének, amely az alakok között lévő viszonyokban meglévő fordulat. Azt is meg kell még jegyeznünk, hogy Kálmán a maga ábrándjainak, vágyainak kibeszélésével nem ér el fordulatot a Patikusné hozzá való külső viszonyában. Az eseménymenet jövőge éppúgy ambivalens, mint a legtöbb XX. századi vígjáték esetében. Az ábrándok elszálltak belőle – ez a pozitívnek minősíthető aspektus –, de a loncsos cselédlány szerelmét kapja meg, amivel beleépül a laposladányi negatív értékrendbe.

A *Hazajáró lélek* Máriájában a „nagy, vad szerelem” mint élet kap jelentést a diskurzusban. Ezért távolodik el férjétől, ezért lesz a Gróf szeretője. A fordulat akkor következik be, amikor a Gróffal folytatott „nagy, vad szerelemtől” megundorodik. Ennek egyik előidézője, hogy több alakban férjének arcát látja meg. A „látomás-arc”-tól való megrémülésben két benső szál fonódik egybe: a lelkiismeret-furdalás és a figyelmeztetés: ez az élet nem megfelelő. Ez egybeesik a házasság mint törvény eszméjével is. Fordulatot azonban csak az utóbbi elvében jelent. A „látomás-arcok” már előzőleg is megjelentek, már akkor, amikor először volt a Gróf lakásán. Külső viszonyokban csak az jelenik meg, hogy a Gróffal való életet megkapja, illetve az, hogy a Gróffal való élet nem neki való, emiatt hagyja el a Grófit, és megy hozzá Istvánhoz. A „házasság mint törvény” elvet az író érvényesíti. A dráma-műnem ismérvei szerint tehát sokkal erősebb a „vad szerelem”-vágy, mert ez jelenik meg a Gróffhoz való külső viszonyában is. Férjével szemben már annak öngyilkossága előtt is volt lelkiismeret-furdalása. Ezt a „látomás-arcok” csak felerősítették. Még hozzá azért, hogy a szerző megjeleníthesse – nagyon gyengén – a tudattalanról szóló freudi nézetet.

Nincs a külső viszonyokban, de még a benső világ összetevői között sem fordulat a *Jó üzletben*. Itt vethető fel az a kérdés is, hogy drámaalak-e az, akinek nincs teleológiája? Valószínűleg csak a posztmodern nézőpontból megírt drámákban lehetséges cél nélküli drámaalak. Ezekben ugyanis a teleológia hiánya a szerzőé, nem az alakoké.

Egy drámaalak tételezett célja nem okvetlenül pontosan kitűzött. A tételezett cél nyílt vagy rejtett módja a beszédmódtól függ. A nyíltabban tételezett cél azért megfelelőbb, mert az az alakok közötti viszonyt mindig változó viszonyná teszi. A változó viszonyok hiánya csökkenti vagy gyakran meg is szünteti a műnem egyik, a jelentésképződésben erősen funkcionáló elvét, a fordulatot. Ebben az esetben a műnemnek csak az az elve marad meg, hogy a Név és a Dialógus mint a keletkezés elindító eleme megvan, de nem követi a felépülés maga. Ez pedig annyit is jelent, hogy a Nevek közötti viszonyok statikus viszonyok, az így funkcionáló szövegvilág pedig nem felel meg a dráma-műnem fogalmának.

A *Jó üzlet* alakjainak hiányzó teleológiája nem az írói beszédmódtól függ. Hibás az aristotelési értelemben vett kiindulási pont. A Nevek között nincsenek változó viszonyok. A kiinduló helyzet – Péter és Ágnes házassága – nem rejt viszonyváltásra lehetőséget. Ágnes és Péter házassága: állapot. Mindkettejüknek várakozniuk kell, hogy a Gróf váljék el feleségétől. Ennek a célnak a megvalósulását egyikük sem tudja előidézni, sem a külső viszonyokban sürgetni. Ők éppoly tetlenek, mint a Gróf. A szövegvilág ezért mozdulatlan állapot, a viszonyok statikus viszonyok, amelyeket a laikus olvasó akként érzékel, hogy nem történik semmi. A szövegek ezért csak az állapot kibeszélésére szorítkoznak.

Péter és Ágnes viszonyában bekövetkező változást volna hivatva szolgálni az egymás iránt feltámadó vonzalom. Ez valójában nem következik be, csak egy-két – idézett – szövegrész jelöli. Ezek nem változtatják viszonyuk most változó viszonyjá.

Drámai akció csak Éva, Péter menyasszonya és a Grófné közötti jelentben van. Az alapszituációban tétlenségre kényszerített három alak helyett az ő ráhatásának következménye, hogy a Grófné hajlandó elválni. A fordulat tehát nem a főalakok közötti viszonyban történik, csak az ún. kimenetelt segítik elő. A Gróf, illetve Ágnes és Péter közötti állapot szűnik meg. A szöveg nem is felel meg a drámai műnem fogalmának.

A *Szívdobogás* lényegében a sikerdarabok egyik változata. Évában, aki szegény, feltámad a vágy, a szerelem a pszichiáter Tanár iránt. Kisebb akadály után, amely csak annyi, hogy a Tanár először nem akarja észrevenni Éva szerelmét, megtörténik a fordulat, a Tanár is beleszeret. Ehhez három tartalmas beszélgetés kell. A jövég itt is egy eseménymenet „csattanója”, mint az összes sikerdarabban. Évának van tételezett célja, amely egyben az íróé is: enyhe akadály után kielégíteni Éva vágyképét a befogadókéval együtt.

1 SZÉP Ernő, *Patika* = *Uő, Színház, Bp.*, Szépirodalmi, 1975. Az idézetek ebből a kiadásból valók.

2 Hans-Georg GADAMER, *Igazság és módszer*, Bp., Gondolat, 1984, 255. Ford. BONYHAI Gábor.

3 Clarendon Press, Oxford, 1988.

4 ZILAHY Lajos, *Hazajáró lélek = Zilahy Lajos Munkái IX*, Athenaeum, é. n., 16. A szövegek ebből a kiadásból és itt közölt változatából valók.

5 HELTAI Jenő, *Jó üzlet = Masamód. Elfelejtett drámák*. Bp., Európa, 2001. Az idézetek ebből a kiadásból valók.

6 SZÉP Ernő, *Szívdobogás*, Színház Élet 1936/23. szám. Az idézetek ebből a kiadásból valók.

7 Michel FOUCAULT, *A sexualitás története. A tudás akarása*, Bp., Atlantisz, 1996.

8 Uo., 94.

9 Uo., 148.

10 Uo., 7.

11 Uo., 9.

12 Uo., 43.

13 Uo., 111

14 Vö.: ARISTOTELÉS, *Metafizika*. Felsőoktatási Jegyzetellátó Vállalat, 1959, 1013a. Ford. HALASY NAGY József.

15 Uo.

Álarcos Chevy Chase-periódusok

1. Metszetes időmértékes hosszú soraink egyike lírai költeményekben sajátos feszültség hordozója. Ez a sorféleség, tudomásom szerint, a huszadik század második évtizedében alakult ki a magyar költészetben, összefüggésben a rövidebb sorokat váltakoztató Chevy Chase-strófiával, mely utóbbi nálunk a reformkorban honosodott meg, és magyar viszonylatban ma már széles körben ismert versformának számít.¹ Nem mondható el ugyanez a Chevy Chase-strófa periódusainak hagyományos írásképét másik írásképpel felcserélő és így voltaképpen a hagyományos metrumképletet is módosító hosszú sorról, amelynek versépítő sajátosságait éppen ezért indokoltnak tartom több költeményen is példázni.

Példáimat öt költőnek, Babits Mihálynak, Tompa Lászlónak, Jankovich Ferencnek, Dsida Jenőnek és Márai Sándornak a huszadik században lezárt életművéből választottam.

Babits Mihály *Szittál-e lassú mérgeket?* című, alcímével 1919 júliusára utaló költeménye eredetileg *Ének a Szavak Megtagadásának korából* címmel jelent meg, a *Magyar költő kilencszáztizenkilencben* című tanulmány keretében, a *Nyugat* 1919. novemberi számában.² Kevéssel utóbb a kolozsvári *Napkelet* 1922. szeptember 1-jei, utolsó számában látott napvilágot – eredetileg *Éji szálláson egy vén vártorony alatt* címmel – Tompa László végső változatában *Éji szálláson a segesvári vártorony alatt* című költeménye.³ A folytatást is jó volna pontosan időhöz kötnöm, nem tudom azonban, hol jelent meg első ízben Jankovich Ferenc *Epilógus* című költeménye, és azt sem, miért különbözik a mű keltezése, például, a *Szántód partjainál* és a *Napkergető* című Jankovich-kötetben. Magam az utóbbi kiadványban közölt szöveget veszem alapul. Ennek keltezése: 1931.⁴

Valamivel több problémát vet fel Dsida Jenő *Vidáman folynak napjaim...* kezdetű költeménye, amely a *Lássuk, vajjon itt...* kezdetű verssel együtt Panek Zoltán *Dsida Jenő ébresztése* című cikkéhez kapcsolódva, a kolozsvári *Utunkban* látott napvilágot.⁵ Panek Zoltán a Nap Kiadó „In memoriam” sorozatának Dsida-kötetében újraközölt⁶ 1993-as *Dsidaiáda* című cikkében a közlés körülményeire a következőképpen emlékezett: „...1956. szeptember 21-én jelent meg az Utunk című kolozsvári irodalmi hetilapban (amelynek

Gaál Gábor meghívására akkoriban már négy esztendeje szerkesztője voltam) *Dsida Jenő ébresztése* című cikkecském. Közvetlen előzmény: a később, talán még abban az esztendőben Budapestről Nyugatra menekült Gömöri György, fiatal költőbarátunk elhozta (átcsempészte a határon) a Petőfi-kör jegyzőkönyv-másolatait, valamint két-három, kötetben még nem publikált Dsida-verset. A versek kísérő soraiként közöltem a Dsida-ébresztőt [...].⁷ Az *Utunk*-beli versközlés élén rövid jegyzet olvasható, amely a többi közt arról tájékoztat, hogy a lap a *Vidáman folynak napjaim...* kezdetű költeményt „a költő kéziratos eredetije nyomán” közli. A közlés forrása, feltételezésem szerint, valóban kéziratos lehetett, vagyis a kolozsvári hagyaték részben őrzött gépiratos változat csupán a kéziratnak, netán az *Utunk*-beli közlésnek az *í*-t, az *ú*-t és az *ű*-t nem jelölő, egyébként azonban pontosnak minősíthető másolata. Azért merem ezt feltételezni, mert mindkét változatot egy rövid szó terjedelmű, valójában két betűnyi értelemzavaró szövegromlás rútítja, ami csak a kézirat félreolvasásával magyarázható. Nem az első eset a Dsida-filológiában, hogy egy reánk hagyományozott szövegrészletet látszólagos önkénnel szükséges kiigazítanunk. Panek Zoltán 1993-as cikkében azzal a megjegyzéssel idéz a szóban forgó költeményből, hogy az Dsidának, meg lehet, „legutolsó” alkotása.⁸ Szövegtani, stilisztikai és verstani megfontolásokból a költemény szerintem mégis inkább 1935 körülre vagy még korábbra keltezhető.

Babits Mihály, Tompa László, Jankovich Ferenc és Dsida Jenő említett alkotásai után Márai Sándor *Halotti beszéd* című költeménye ötödik a sorban a választottak közül. A költemény első ízben a Párizsban könyvatos formában kiadott *Látóhatár* című folyóirat 1951. szeptember–októberi számában jelent meg. Utolsó szerzői változatának a müncheni Újváry „Griff” Kiadó gondozta, *A delfin visszanezett* (1978) című kötetbeli közlését tekinthetjük,⁹ a kötet korrektúráját ugyanis – amint azt Szakolczay Lajos a *Magyar Nemzet* 1989. március 11-i számában hangsúlyozza – „maga a szerző is látta”.¹⁰ A költemény keltezése a müncheni kötetben: Posillipo, 1950. Tamási Áronnak a verssel kapcsolatos felhívására¹¹ a Szabad Európa Rádióban elhangzott válaszában Márai azt állította, hogy a költeményt 1949 tavaszán írta.¹² A Márai-kutató Czetter Ibolya hozzám (is) írt, 2002. április 19-i levelében viszont az előbbiekkal szemben leszögezi: „a Naplók vallomásai alapján egyértelműen 1951-ben született a vers”. A levélírónak ezt a megállapítását támasztja alá az a – Márai saját kezű aláírásával hitelesített – gépiratos szöveg, melynek hasonmását a *Műhely* 2000. április 11-re megjelent különszáma közölte. A gépirat alatt az érvényesnek tekinthető keltezés: Posillipo, 1951. nyár.

2. Babits Mihály, Tompa László és Márai Sándor költeménye szakozatlan, a Jankovich Ferencé és a Dsida Jenőé négy soros szakaszokra tagolt. Ettől eltekintve hosszú soraik verstani rokonsága első olvasásra is jól érzékelhető.

2.1. A sorok verstani természetének felismerését a legváltozatosabb szövegek közötti kapcsolatok segítik. Babits Mihály összegyűjtött verseinek Kelevéz Ágnes gondozta kötetében, például, a *Szittál-e lassú mérgeket?* után második-ként közölt költemény – *A könnytelenek könnyei* című¹³ – a *Szózat*ot idéző, a *Szózattal* a *Szózat* versformájában felelő alkotás. A *Szittál-e lassú mérgeket?* és *A könnytelenek könnyei* összefüggését pedig lehetetlen észre nem venni. Egyébként is, a *Szittál-e lassú mérgeket?* című Babits-versnek a benne dőlt betűkkel kiemelt *haza és szabadság* éppúgy fő szövegszervezője, mint a *Szózat*-nak. Tompa László *Éji szálláson a segesvári vártorony alatt* című költeménye is utal a *Szózatra*, mégpedig úgy, hogy – szerintem – egy és ugyanazon sorpárban a *Himnuszt* is megidézi:

(19) *Lesz, ami lesz – még átesünk pár borzalom során.*

(20) *A balsors – ha mind elveszünk – majd véget ér talán.*

Jankovich Ferenc *Epilógus*ában nincs közvetlen utalás Vörösmarty költeményére, azok tudatában azonban, akik Kovács András Ferenc Vörösmarty-sorokat idéző, „Te állsz csak mozdulatlanul” kezdetű, *Szózat egy szoborhoz* című, 1989 márciusában írott versét ismerik,¹⁴ Jankovich „De én, jaj én szoborba zárt...” és „erckőben állok szobrosan...” sorkezdetei, ide-oda villódzó át-
tétélekkel, Vörösmarty *Szózat*át is megidézhetik.

Dsida Jenő *Vidáman folynak napjaim...* kezdetű költeményében elsősorban a lírikus más verseihez köthető szövegrészeket találunk. Ezek sem teszik lehetetlenné azonban a költemény versformájának a *Szózat* versformájával történő rokonítását.

Márai Sándor *Halotti beszéd* című költeménye annál nyilvánvalóbban kapcsolódik – más szövegek és alkotók mellett – Vörösmarty *Szózat*ához is. A költemény egyik sorában Vörösmarty két sorát vonja össze, öt szótagnyi sor eleji, illetve sor végi szövegrész kihagyásával.

Vörösmarty:¹⁵

Az nem lehet, hogy ész, erő

És oly szent akarat [...]

Márai:

(23) Még felkiáltasz: „Nem lehet, hogy oly szent akarat...”

A Márai-költemény egy további részlete betű szerinti hűséggel reprodukálja az ismert Vörösmarty-sort:

(33) „Az nem lehet, hogy annyi szív...” – Maradj nyugodt. Lehet.

Babits *A könnytelenek könnyei* című költeményének áttételei szintén erősíthetik a *Halotti beszéd* kapcsolódását a *Szózathoz*.

Az alábbi két idézet közül a második is a *Halotti beszéd* fenti sorának az összefüggésében olvasható.

Vörösmarty:

*Az nem lehet, hogy annyi szív
Hiába onta vért [...]*

Babits:

*s zokogva, hajh, hogy annyi szív
hiába onta vért [...]*

A Babits-vers egy további, formájával a Szózatra utaló strófáját a *Halotti beszédnek* egyszerre két részletével is összefüggésbe hozhatjuk.

Babits:

*Ki véruink ízét ismered,
tégy vallást, karszti kő,
s ki jól tudod jajunk szavát,
vad omszki levegő [...]*

Márai:

(17) *Az ohioi bányában megbicsaklik kezed,*
(18) *A csákány koppan és le hull nevedről az ékezet.*
[...]

(24) *De már tudod! Igen, lehet... És fejted a vasat*
(25) *Thüringiában. Posta nincs. Nem mernek írni már.*
(26) *Minden katorga jeltelen, halottért sírni kár.*

2.2. Vörösmarty Szózat, Babits *A könnytelenek könnyei* és Kovács András Ferenc *Szózat egy szoborhoz* című költeménye egyként a Chevy Chase-strófa néven ismert angol-skót népköltészeti forma jambikus magyar megvalósulása, amely nyolc és hat szótagos sorokat váltakoztat négysoros, félrímes szakaszokban. Babits Mihály *Szittál-e lassú mérgeket?*, Tompa László *Éji szálláson a segesvári vártorony alatt*, Jankovich Ferenc *Epilógus*, Dsida Jenő *Vidáman folynak napjaim...* és Márai Sándor *Halotti beszéd* című, illetve kezdetű költeménye ugyanannak a versformának az eredeti írásképet egy másik írásképpel felcserélő álarcos megvalósulása,¹⁶ amelyben 8 / 6 tagolású, tizennégy szótagos, páros rímű jambikus sorok követik egymást szakozatlanul vagy négysoros szakaszokban. A sorok negyedik lába, azaz nyolcadik szótagja után metszet következik. A sorok belső tagolása ily módon a Petrarca-szonett szerkezeti arányainak felel meg. A metszet előtti és a sorzáró versláb kötelezően jambikus. A Chevy Chase-strófa egy periódusának megfelelő sort *álarcos Chevy Chase-periódusnak* nevezhetjük. Metrikai képlete:

xx/xx/xx/u-//xx/xx/u-

2.3. A képlet ritmikai megvalósulásaiban, természetesen, előfordulnak eltérések. Ezek leginkább Jankovich Ferenc *Epilógus*ában és Márai Sándor *Halotti beszédében* vonják magukra a figyelmet.

2.3.1. Babits Mihály *Szittál-e lassú mérgeket?* című költeményében ritmikai „eltérésként” csak egyetlen élesebb metszetátlépést találunk:

(13) *Eszmét neveznek – és a föld bitókkal fölfakad;*

(14) *Jövőt – és viszik halni már a gyöngye fiukat,*

(15) *Népvját – s a nép új nyomort // lát, újabb szenvedést [...]*

2.3.2. Ehhez képest az *Epilógus* választott változatának első szakasza 8 / 5 tagolású, tizenhárom szótagos sorral indul – metszet utáni részében csupa hosszú, ám mégsem „vánszorgó” szótaggal –, majd két, 8 / 6 tagolású, tizen-négy szótagos sor után 9 / 6 tagolású, tizenöt szótagos sorral zárul:

(1) *Ó, boldog aki meg nem áll, // egyfuttában fut,*

(2) *kinek serény lába alól nem szalad el az út,*

(3) *ki gondban állott, tornyosult napok közt nem henyél,*

(4) *aki csak egyszer, ott kap észhez // az útja véginél.*

Nem hagyhatom említés nélkül a negyedik szakasz első sorát sem, amelynek metszet előtti része jambikusból már-már trochaikusba vált, azaz csaknem szó szerint „kifordul”:

(13) *Hát napjaimból kifordult, jaj, én hová legyek?*

2.3.3. Márai Sándor költeménye rendhagyóbb, hatvanhét sorából ugyanis legkevesebb huszonkét sor, vagyis az összes soroknak csaknem egyharmada, kisebb-nagyobb mértékben eltér a metrikai képlettől, ezzel is mintegy a nyelvesztés folyamatát érzékeltetve.

A huszonkettőből négy sor tizennégy szótagos ugyan, de (inkább) 6 / 8 tagolású:

(15) *A pap már spanyolul // morogja koporsónk felett*

[...]

(35) *Te hallgass és figyelj. // Tudjad, már él a kis sakál*

[...]

(43) *Egy másik nyög: „Nehogy, // ki távol sír e nemzetem...”*

[...]

(45) *Hát így. Keep smiling. És // ne kérdjed senkitől: miért?*

Egy további sor szintén tizennégy szótagos, de tagolatlan, mert jambikus lejtésű – s így a többi sor közé harmonikusan beilleszkedő – csak metszet nélküliként lehet:

(16) *„A halál gyötrelmei körülvettek engemet!...”*

Nem kevesebb mint tizenkét sor eltérő szótagszámú.

A második sor hat szótagos:

(2) *Por és hamu vagyunk.*

Ezt két szótaggal hosszabb, tehát nyolc szótagos változatban ismétli meg a verszáró sor:

(67) *Íme, por és hamu vagyunk.*

A vers keretét az idézett két rövid sorral együtt alkotó (a sorvégi írásjeleknek megfelelően kétféle intonációjú) első és utolsó előtti sor tizenkét szótagos:

(1) *Látjátok feleim szem'tekkel, mik vagyunk.*

[...]

(66) *Látjátok feleim szem'tekkel, mik vagyunk?*

Három sor tizenhárom szótagos.

Egy ezek közül 7 / / 6 tagolású, metszete előtt csonka verslábbal:

(11) *És megértették, ahogy // a dajkaéneket [...]*

További két sor 8 / / 5 tagolású, akárcsak a Jankovich-költemény első sora:

(4) *Össze tudod még rakni a // Margit-szízetet?...*

[...]

(50) *A rádióaktív hamu // mindent betemet.*

Az utóbbi két Márai-sor abban is rokon egymással, hogy mindkettőnek a végén anapesztust találunk jambus helyett, és éppen ez az, amiben ezek a sorok Jankovich spondaikus jellegű tizenhárom szótagos sorától eltérnek.

A *Halotti beszéd* tizenöt szótagos sorai közül az egyik 8 / / 7 tagolású és lejtésváltó, a sor vége ugyanis – egyetlen kivételként a költeményben – trochaikusra vált:

(18) *A csákány koppan és lehull // nevedről az ékezet.*

A másik tizenöt szótagos sor 9 / / 6 tagolású, mint a Jankovich-költemény negyedik sora, amelytől eltérően viszont egy anapesztust is tartalmaz:

(19) *A tyrrheni tenger zúgni kezd // s hallod Babits szavát [...]*

A *Halotti beszéd* leghosszabb sorai 9 / / 7 tagolású, tizenhat szótagos sorok. Kettő közülük metszet előtt és metszet után is tartalmaz egy-egy anapesztust:

(14) *A gyerekeknek Toldi-t olvasod // és azt feleli: oké.*

[...]

(65) *És elszáradnak idegeink, // elapad vérünk, agyunk [...]*

A harmadik 9 / / 7 tagolású sor metszet előtti csonka lábbal és egyetlen sor végi anapesztussal is ritmizálható:

(64) *És már nincs, akinek a hóhér // eladja a kötelet [...]*

A metrikai képlettől eltér az a négy sor is, amelynek a metszet előtti verslába nem jambikus, hanem trochaikus, illetve spondaikus:

(8) *Elporlanak, elszáradnak // a szájpadat alatt.*

[...]

(32) *Arany szava?... Rippli színe? // Bartók vad szelleme?*

[...]

(44) *Még egy hörög: „Megutálni // is kénytelen legyen.”*

[...]

(63) *És Jenő nem adta vissza // a Shelley-kötetet [...]*

Az eltérők között tartható számon az a sor is, amelyben a metszetátlépés egy szóösszetétel belső határán késztet lélegzetvételnyi megállásra:

(62) *A Mikó utca gesztenye // fáit, mind a hetet [...]*

A fenti szóösszetétel két tagját egyébként Márai a saját kezű aláírásával hitelesített gépiratban még különírta.

3. A költemények rímszerkezetében a soroknak a párrímes összecsengésnél teltebb hangzása figyelemfelkeltő szerepet játszik.

3.1. Diszkréten figyelmeztető, például, Babits *Szittál-e lassú mérgeket?* című költeménye hetedik és tizenkettedik sorában a távolról, ám érzékelhetően összecsengő metszetrím. (Zárójelben itt mindjárt megjegyezném, hogy a metszetrím fogalmát jelen tanulmányomban soron belüli és sorok közötti, *metszetet kiemelő* összecsengésekre egyaránt kiterjesztem.) A tizenkettedik sor válaszként felcsendülő metszetrímét egyébként a tizenegyedik sorban alliterációk egymásba fonódó, kettős bokra készíti elő:

(7) *Haza... Szabadság... hallod ezt? ó ember! messze fuss*

[...]

(11) *Hazánk, harsan, s már durva harc dúlja a drága tájt,*

(12) *s új tusa borzadt oka lesz, haki békét kiált.*

Amire a **hallod ezt?** – **oka lesz** rímpár figyelmeztet, azt a tizenhetedik sort folytató és lezáró tizennyolcadik sor alliterációi nyomatékosítják:

(17) [...] *de vigyázz, ki ne mondd,*

(18) *mert súlyosabb bilincsbe fogsz botolni majd, bolond!*

3.2. Tompa László *Éji szálláson a segesvári vártorony alatt* című költeményében két, illetve három sor közepét összecsendítő, egymás utáni metszetrímek, majd valamivel távolabbi, de a sorok végével is összecsengő metszetrímek készítik elő a hangzásnak a versszerkezet derekán bekövetkező újabb sűrűsödését:

(5) *S most zavart nyelve szüntelen kerepli unt szavát –*

(6) *Minden szava vád ellenem, s mind, mind agyamba vág.*

(7) *Számoltat: feleljek neki: a múltért, mindenért,*

(8) *Mit üzni itt kelt egy gyerek – ki célt sehol sem ért.*

(9) *S most éppen itt valljam-e meg, hogy semmi sem vagyok?*

(10) *Hogy egemen rég nincsenek a régi csillagok?*

[...]

(14) *Még soha embernemzedék nem ért ily csúnya kort.*

(15) *Ellene mit tehettem én? – Gördült a nagy kerék,*

(16) *S amíg meghíztak a herék, halt millió derék [...]*

A versszerkezet derekán két egymás melletti sor metszetrímpárja cseng össze egy valamivel távolabbi sor végi rímpárral, valamint egy még távolabbi metszetrímmel, egyúttal egy másik metszetrímpárt is közrefogva:

- (19) *Lesz, ami lesz – még átesünk pár borzalom során.*
 (20) *A balsors – ha mind elveszünk – majd véget ér talán.*
 [...]
 (23) *De most az ablakon a nap pár sugarat beküld.*
 (24) *Már munkásnépet riogat egy hangos gyári kürt.*
 (25) *Nesz, mozgás indul mindenütt [...]*

A következő, sajátosabb rímsűrűsödéshez újabb metszetrímpár teremti meg az átmenetet:

- (32) *S mindenki sűrög és forog, mind szorgoskodva jár,*
 (33) *S lovak, kocsik vonatok futnak körös-körül [...]*

A rímek vers középi sűrűsödése mintha a tettvágy újjáéledését jelezné, az összecsengések vers végi sűrűsödése pedig mintha a nézőpont- és magatartásváltozás egyfajta – rímbe rejtett és alliterációval is megtámogatott – magyarázatára hívná fel a figyelmet:

- (35) *Örömmel érzem: bármilyen sötét éj véget ér.*
 (36) *Nincs veszve senki, semmi, ha maga az élet él!*
 (37) *Az pedig él, tengernyi mély, partatlan áradat –*
 (38) *Hozzám ható hullámai mozdítják ágyamat [...]*

Ha a négyes összecsengés hálójába font „az élet él” csak a közhelyszerű „az élet megy tovább”-at jelentené, akkor talán említeni sem volna érdemes. Igazán jelentéssé és így jelentékennyé is szövegközi kapcsolódása teszi Ady Endre folyóiratban 1915 augusztusában, kötetben pedig 1918 augusztusában megjelent *Intés az őrzőkhöz* című költeményéhez:¹⁷

- Őrzők, vigyázzatok a strázsán,*
Az Élet él és élni akar [...]

3.3. Jankovich Ferenc *Epilógusában* az első sor végi rímpárhoz kapcsolódik egy – metszetátlépés előtti helyzetben viszonylag nehezebben érzékelhető – metszetrím:

- (1) *Ó, boldog aki meg nem áll, egyfuttában fut,*
 (2) *kinek serény lába alól nem szalad el az út,*
 (3) *ki gondban állott, tornyosult // napok közt nem henyél [...]*

Ezt követi a második szakasz első és utolsó sorában két további, egymással összecsengő metszetrím, amely a strófa első sor végi rímpárjára vissza-utaló és a következő versszak metszetrímére előreutaló metszetrímet fog közre:

- (5) Ó, boldog, aki gondtalan, poklok fölött fut át,
 (6) levetkezőven a napokat, mint elhasznált ruhát,
 (7) ki vígan váltja aranyát, a rászabott napot:
 (8) és perceiből boldogan annyit költ, mint kapott.

(9) De én, jaj én szoborba zárt, csak állom magamat [...]

A Szózatra áttételesen utaló „jaj én szoborba zárt” sorrészletet már idéztem. Itt most e részlet kapcsán jegyezném meg, hogy kiemeléséhez nemcsak a rímek játéka, hanem a negatív és pozitív arany metszés (8/12, illetve 12/8 sor) szimmetrikus szerkezetalkítása is hozzájárul.

3.4. Dsida Jenő *Vidáman folynak napjaim...* kezdetű költeménye azon alkotások közé tartozik, amelyekről már első hallásra azt szoktuk mondani: „csupa muzsika”.

- (1) Vidáman folynak napjaim és nem panaszkodom.
 (2) Szép földön járok s fölfelé már nem kapaszkodom.
 (3) Szeretek élni, kábít e színes, zenés bolond
 (4) világ, mely oly sokat beszél, holott semmit se mond.

- (5) Már csak te izgatsz, mélabú, ki úgy csöppensz bele
 (6) sugárzó napjaimba, mint tiszta vízzel tele
 (7) pohárba tuscsepp, ereszen, lassan szívódva szét,
 (8) míg szürke szállal szövi át a víz eziüst színét.

Ha csupán ennek a két szakasznak a hangzásával próbálok számot vetni, megállapíthatom, hogy végrímeinek terjedelme igen változatos. Akad közöttük öt szótagos (*nem panaszkodom – nem kapaszkodom*), három szótagos (*csöppensz bele – vízzel tele*), de egy szótagos is (*bolond – mond, szét – színét*). Az idézett példákból is kitetszik, hogy a költemény rímeinek fonetikai minősége meglehetősen vegyes. Mégis kockázatos, sőt téves volna azt állítanom, hogy ez a rímelés igénytelen. Tény azonban, hogy eltér Dsida *Titkok a versfordítás műhelyéből* (1936) című esszéjének¹⁸ és *Angyalok citeráján* (1938) című verseskönyvének¹⁹ rimeszményétől. (Ez az egyik lehetséges érv ama feltételezés mellett, hogy a költemény 1935 körül vagy még korábban íródott.)

A hangzás kapcsán azt is meg kell említenem, hogy a költeményben nagyon sok a szó eleji összecsengés. Az idézett két szakaszban, például, soronként legkevesebb két-két szó alliterál. De az ötödik és a hatodik sor alliteráló szavaival a hetedik sor egyik összetett szava egyszerre cseng össze (csak ... csöppensz, tiszta ... tele – tuscsepp), a hetedik és a nyolcadik sorban pedig együttesen nem kevesebb mint hat szókezdet cseng egybe, s ezek közül két szó előrímes, azaz – legalábbis a nyomtatott változatban – azonos mással-

hangzó után azonos magánhangzóval folytatódik (szívó~~va~~ – szét – szürke – szállal – szövi – színét). (Feltételezésem szerint egyébként a nyolcadik sor utolsó szava az álarcos Chevy Chase-periódus metrikai képletéhez igazodva a kéziratban jambikus lejtésű lehetett, vagyis a hosszú *i*-s *szívó~~va~~* szóval az eredetileg rövid *i*-s *színét* szó alliterált.)

Aligha szorul további bizonyításra, hogy a költemény hangzásának teljes polifóniáját csak a hangok váltakozását és összezsengését részletekbe menően vizsgáló elemzés tárhatja fel. Ilyen elemzés igazolhatná, a szemantikai érvek mellett, azt a – szerintem mindenképpen jogos – feltevést is, hogy a tizedik sorban egy szó a kézirat téves olvasásának az eredménye, tehát kiigazításra szorul.

(9) *S nem tudni azt előre, hogy mikor csöppen a tus,*

(10) *a rezgő víz, a tiszta, part mikor lesz mélabús [...]*

A javított változatban, mint korábban jeleztem, csupán két betűnyi az eltérés. A beavatkozás szükségességét egyébként a szakasz egészének szövegösszefüggése igazolja:

(9) *S nem tudni azt előre, hogy mikor csöppen a tus,*

(10) *a rezgő víz, a tiszta, pont mikor lesz mélabús,*

(11) *mikor uszkál a hirtelen elpárolgott derű*

(12) *helyén a gyászos nedv, mitől az ital keserű.*

A kilencedik és a kiigazított tizedik sorban erőtlen, de érzékelhető metszet-rímként cseng össze a *hogy* és a *pont*, mintegy előkészítve a költemény felén túl bekövetkező hangzásbeli változást, vagyis azt, hogy a költemény második felében sűrűsödő metszet- és egyéb rímváltozatok törik meg a mélabú egyhangúságát s ezzel együtt mintegy a csönd és a sötétség baljós hatalmát is.

A harminchetedik sor metszet előtti szava a negyvenedik sor metszet utáni szavával egyfajta fonatos rímként, a harmincnyolcadik sor metszet előtti szava az előző és ugyanazon sor utolsó szavával metszetrímként, a harminckilencedik sor metszet utáni két szava pedig egyfajta echórímként cseng össze:

(37) *csak megszál~~lsz~~ rezgő, testtelen mélyből szü~~rön~~között*

(38) *kísértetként, mikor ülök a cimborák között*

(39) *fehér asztalnál, ahová kacér szeszély sodort,*

(40) *megszál~~lsz~~ épp akkor, amikor főlemelem a bort.*

A negyvenegyedik és a negyvenkettedik sorban metszet-, a negyvenötödik és a negyvenhatodik sorban kezdő-, a negyvennyolcadik sorban pedig ismét egyfajta echórímet találunk. A negyvenhatodik sor metszet előtti szava az előző és ugyanazon sor utolsó szavával cseng össze (*zene* – *tusfekete* – *kezden*), visszaautalva egyúttal a hetedik sor kétszeres alliterációval kiemelt *tuscsepp* szavára is:

(41) *s a világitó, sárarany pohár csak fennakad*

(42) *kezemmel együtt, magasan és minden megszakad*

[...]

- (45) *És síri csönd lesz mindenütt, elhallgat a zene,*
 (46) *mintha örök, tusfekete sötétség kezdene*
 (47) *terjedni lassan, valami emésztő, végtelen*
 (48) *szomorúság, még kék az ég, de kékje éktelen [...]*

Az ötvenegyedik sorban az előző két sor végére visszautaló (és a legutolsó sor egyik közbülső szókapcsolatával is összecsengő) metszetrím készíti elő az ötvenkettedik sor metszetrímét, amely visszafogottan bár, de mégis érzékelhetően utal előre a következő sor nyomatékos szóismétlésére:

- (49) *még ver a szív, de már kihagy és megpihenni kész,*
 (50) *még van a föld, de füstbe fül és foszlik az egész*
 (51) *a fej előre billen és rokkantva hull a váll,*
 (52) *a levegőben a meleg téboly sejtelve száll*
- (53) *és nagy a csend és mély a csend, hogy már rettenetes,*
 (54) *nyugodtan néz, mered a szem, de semmit sem keres,*
 (55) *csak tárgultan pihen, ahogy a vak szem révedez,*
 (56) *mely mit se néz és mit se lát, de mindent észrevesz.*

Az „elhallgat a zene” jóslata és az *f*-fel induló szavak komor képeket idéző, ötvenedik sorbeli magánszólama után az utolsó versszak sor végi négyes ríme zenekari tuttiként zárja a költeményt. A hatást fokozza az, hogy a szakasz első felében még két szótagos rím az utolsó két sorban négy szótagossá bővül.

3.5. Márai Sándor *Halotti beszédének* hatvanhét sorvégét tizenötféle rím kapcsolja össze. Ebből hatféle rím átlagosan valamivel több mint nyolc sorhoz tartozik. Bizonyosfajta egyhangúság fakad abból, hogy nem kevesebb, mint húsz sorvégen a *szövetek* – szívetet rímpárral, további tíz sorvégen pedig a *kacat* – *számadat* rímpárral rokon csengésű szavak sorakoznak. A rímfeleségeknek ez a viszonylagos szegénysége ugyanakkor keményebb kötést biztosít a költeménynek. A viszonylagos egyhangúságot pedig több esetben sor belseji összecsengések élénkítik. Az ötödik, a tizenkettedik, a huszadik és az ötvenkilencedik sorban a sorvégekkel összecsengő metszetrímét találunk:

- (5) *Már minden csak dirib-darab, szilánk, avitt kacat.*
 (6) *A halottnak szakálla nőtt, a neved számadat.*
 [...]
 (11) *És megértették, ahogy a dajkaéneket*
 (12) *A szunnyadó, nyűgös gyerek álmában érti meg.*
 [...]
 (19) *A tyrrheni tenger zúgni kezd s hallod Babits szavát,*
 (20) *Krúdy hárfája zengi át az ausztrál éjszakát.*

[...]

(57) *Órizd eszelősen néhány jelződet, álmodat,*(58) *Ne mukkanj, amikor a boss megszámlolja fogad.*(59) *Szorongasd még a bugyrodát, rongyaidat, szegény*(60) *Emlékeid: egy hajfűrtöt, fényképet, költeményt [...]*

Még változatosabb az összecsengés más sorokban. A hetedikben és a nyolcadikban a két sorvéget a nyolcadik sor első szavával, illetve a nyolcadik sor metszet előtti szavát ugyanazon sor metszet utáni (névelős) szavával kétféle rím kapcsolja össze:

(7) *Nyelvünk is foszlik, szakadoz és a drága szavak*(8) *Elporlanak, elszáradnak a szápadlat alatt.*

A harmincharmadik és a harmincnyedik sor kétféle ríme a sorkezdetet és a sorvégeket, illetve a metszet előtti rész két hangzasegységét csendíti egybe:

(33) *„Az nem lehet, hogy annyi szív...” Maradj nyugodt. Lehet.*(34) *Nagyhatalmak cserélnek majd hosszú üzenetet.*

Úgyszintén kétféle rím fogja szorosra a negyvenharmadik és a negyvennyedik sort: a két sor első mondatát összecsendítő kezdőrim, valamint a negyvennyedik sor végrímét mintegy megkettőző, egyfajta echórim:

(43) *Egy másik nyög: „Nehogy ki távol sír e nemzeten...”*(44) *Még egy hörög: „Megutálni is kénytelen legyen.”*

4. Az öt költemény szövegeköttségének kérdéseire visszatérve, néhány vonatkozást még feltétlenül szükségesnek tartok érinteni, nem utolsósorban azért, mert legutóbbi példám Márai egyfajta echórimére voltaképpen idézet az idézetben.

4.1. Előbb a szövegeköttség szempontjából öntörvényűbben alakuló, mert elsősorban Dsida-motívumokat összegző *Vidáman folynak napjaim...* kezdetű Dsida-költeményre térnek vissza. Az öntörvényűség érzékeltetése végett utalok itt a költő néhány más, 1933 és 1937 között megjelent alkotására.

A *Bútoroknak* (1933) csak a mottóját idézem: „A világon a munkanélküliek száma harmincmillió”.²⁰

További költeményekből rövidebb-hosszabb részleteket írok ide:

A *Hulló hajsziálak elégiájából* (1934):²¹

...Most is, amíg e verset írom,
egy hajsziál pihen a papíron,
minden kecses, japáni rajznál
finomabb rajzú, vékony hajsziál.
*Hever halottként odalent és
bennem készül a gyászijelentés [...]*

*A sötétség verséből (1935):*²²

*Ó, virrasztások évszaka!
Vastagon fog a tinta, zordul.
A rozsdalevü éjszaka
már hatkor a kertekre csordul.
[...]*

*...Mondd, kissé mártottál-e már
hófehér cukrot barna lébe,
egy feketekávés pohár
keserű, nyirkos éjjelébe?
S figyelted-e: a sűrű lé
mily biztosan, mily sunyi-resten
szivárog, kúszik fölfelé
a kristálytisza kockatestben?
Igy szivódik az éjszaka
beléd is, fölfelé eredve,
az éjszaka, a sír szaga
minden rostodba és eredbe,
mígnem egy lucskos barna esten
az olvadásig itat át,
hogy édesítsd valamely isten
sötét keserű italát.*

*A Naplementéből (1937):*²³

*Mi ez a furcsa, vézna sípszó?
Ez a selyemlágy, kék zene?
A nap, a nap, a zuhanó nap
mintha aranyat vérzene.
[...]*

*Milyen sötét lesz! Fülelő csend.
Lassan felmutatom eres
két kezemet a csillagoknak:
Nézzétek meg: üres. Üres.*

S idézem emlékeztetőül a *Vidáman folynak napjaim...* párhuzamba állítható részleteit:

(13) *Csak jössz, szembejössz, mélabú, mint kedves, halovány,*

(14) *iskola felé siető könyvtáskás kisleány*

[...]

(17) *vagy hazafelé ballagó* **bús munkanélküli,**

(18) *ki a bor felszabadító, jó ünnepét üli*

[...]

(29) *Nem veszek észre s mindenütt, mindig nyomomba jársz*

(30) *nem számítok rád sohasem és mindig rámtalálsz*

[...]

(33) *néha legyecske képiben, ki zümmög szomorún,*

(34) *majd selyem szalag képiben, ki hervadt koszorún*

(35) *csüng-leng a szélben, máskor egy **finom elhullatott***

(36) **hajszál** alakjában, avagy tán nincs is alakod [...]

És végül:

(5) *Már csak te izgatsz, mélabú, ki úgy csöppensz bele*

(6) *sugárzó napjaimba, mint tiszta vízzel tele*

(7) **pohárba tuscsepp**, ereszen, lassan szívódoxa szét,

(8) *míg szürke szállal szövöi át a víz ezüst színét.*

(9) *S nem tudni azt előre, hogy **mikor csöppen a tus,***

(10) *a rezgő víz, a tiszta, pont mikor lesz mélabús,*

(11) *mikor uszkál a hirtelen elpárolgott derű*

(12) *helyén a gyászos nedv, **mitől az ital keserű.***

[...]

(45) *És síri csönd lesz mindenütt, **elhallgat a zene,***

(46) **mintha örök, tusfekete sötétség kezdene**

(47) **terjedni lassan, valami emésztő, végtelen**

(48) *szomorúság, még kék az ég, de kékje éktelen,*

(49) *még ver a szív, de már kihagy és megpihenni kész,*

(50) *még van a föld, de füstbe fül és foszlik az egész*

[...]

(53) *és **nagy a csend és mély a csend,** hogy már rettenetes,*

(54) *nyugodtan néz, mered a szem, de semmit sem keres [...]*

4.2. Korábbi műre visszakanyarodva, a *Szittál-e lassú mérgeket?* zárlatának egy másik, a *Szózat*nál későbbi Vörösmarty-költeménnyel való kapcsolatára utalnék.

- (19) Ó, varázs van a szavakon, hogy a Teljesedés
 (20) fordítva értse mind, s legyen **elátkozott vetés**
 (21) hol a konkolyt arassa az, ki a buzát veti,
 (22) s szíve melegjén ölyvtojást költsön a gerle ki.
 (23) Ember azért, ha jót akarsz, tanácsom megfogadd
 (24) és köpd ki fogaid közül a véres szavakat,
 (25) sőt hogyha érzed, hogy a szó, ez **álnok gyűtövény**,
 (26) ártatlan is, csírázni kezd lelkednek mezején,
 (27) égesd föl inkább a mezőt, és legyen kételyed
 (28) tikkadt és izzó, mint a láng száraz mező felett.

Ezek a sorok Vörösmarty *Az emberek* (1846) című költeménye hetedik szakaszával állíthatók párhuzamba:²⁴

*Az ember fáj a földnek; oly sok
 Harc- s békeév után*

A testvérgyűlölési átok

*Virágzik homlokán;
 S midőn azt hinnők, hogy tanul,
 Nagyobb bünt forral álnokúl.*

Az emberfaj sárkányfog-vetemény:

Nincsen remény! nincsen remény!

4.3. Márai Sándor *Halotti beszéde* összevont és teljes Tompa-idézeteivel át-
 tételiesen a Tompát szemelvényesen idéző Babits-versre, *A könnytelenek köny-
 nyeire* s így újabb áttétellel ismét Vörösmarty *Szózatára* utal.

Előbb Tompa Mihály *A madár, fiaihoz* (1852) című költeményének első két sorát citálom:²⁵

Száraz ágon, hallgató ajakkal

Meddig ültök, csüggedt madarak?

Ennek a versmondatnak a nyomatékosabb részét bontja szavakra, illetve
 tördeli újra Babits *A könnytelenek könnyei* kezdő szakaszában (az egyik szót
 rokon értelmű megfelelőjével helyettesítve):

Szavak, ti mondatlan szavak,

meddig biztassalak?

Mit ültök rokkant ajkamon,

mint dermedt madarak?

Folytatólag álljon itt Tompa Mihály *A gólyához* (1850) című költeményének
 zárzata:²⁶

Testvért testvér, apát fiú elad...

Mégis, ne szóljon erről ajakad,

Nehogy ki távol sír e nemzetem:

Megútálni is kénytelen legyen!

Ebből a strófaból származnak Márai *Halotti beszédének* az új formába ter-
 mészetesen és rugalmasan illeszkedő Tompa-citátumai:

- (41) *Még hallod a hörgő panaszt: „Testvért testvér elad...”*
 (42) *Egy hang aléltnan közbeszól: „Ne szóljon ajakad...”*
 (43) *Egy másik nyög: „Nehogy, ki távol sír e nemzetem...”*
 (44) *Még egy hörgő: „Megutálni is kénytelen legyen.”*

5. Az álarcos Chevy Chase-periódusok szerepét a magyar versépítésben Babits Mihálytól Dsida Jenőig és Márai Sándorig követtem nyomon. Az öt költemény mindegyikéről elmondható, hogy versformájával a *Szózatra* (és közvetetten a XVI. századi angol-skót népballadákra) visszautalva vet számot érzésekkel és gondolatokkal, embert próbáló pillanatokban. A forma fegyelmének köszönhetően válik az öt költeményben vibráló feszültség még inkább érzékelhetővé, s ugyancsak a forma az, ami fegyelmével a meghasonlás és a pusztulás képeit részben felülbírálván még a szélsőségesebb következtéseket is elviselhetőbbé, viszonylagos érvényűvé teszi.

Dsida Jenő *Vidáman folynak napjaim...* kezdetű költeménye a napot megáldító bibliai Józsuét mint újast idézi. Jankovich Ferenc *Epilógusában* a lírai hős maga a tehetetlen tettvágyat megtestesítő új:

- (19) *Úgy pattannék már szertesztét, vad végzetlenül,*
 (20) *és nyögve állok, mint az íj, mely nyíltalan feszül...*

A fenti hasonlat, nem túl merész társítással állíthatom, a francia Antoine Bourdelle-nek a párizsi Musée d'Orsayban látható *Íjazó Héraklészét* (1909) megidézve érzékelteti mintegy az álarcos Chevy Chase-periódus lírai költeményekben játszott szerepének a lényegét.

1 *Világirodalmi lexikon*, 2. kötet, főszerk. KIRÁLY István, Bp., Akadémiai, 1972, 195–196. „Chevy Chase-strófa” (KOVÁCS Endre).

2 BABITS Mihály *Összegyűjtött versei*, szerk. KELEVÉZ Ágnes, Bp., Osiris, 1997, (3., jav. kiad.), 265–266. (Osiris klasszikusok).

3 TOMPA László, *Versék*, Bukarest, Irodalmi, 1963, 149–150. (Romániai magyar írók).

4 JANKOVICH Ferenc, *Napkergető. Összegyűjtött versek 1926–1949*, Bp., Szépirodalmi, 1971, 34–35.

5 PANEK Zoltán, *Dsida Jenő ébresztése*, Utunk, 1956, XI. évf., 38. sz. (szept. 21.), 4.

6 POMOGÁTS Béla (szerk.), *Tükör előtt. In memoriam Dsida Jenő*, Bp., Nap Kiadó, 1998 (In memoriam).

7 PANEK Zoltán, *Dsidaiáda = POMOGÁTS Béla* (szerk.), *i. m.*, 258–267. Az idézett részt lásd: 260.

8 Uo., 267.

9 MÁRAI Sándor, *A delfin visszanézett. Válogatott versek 1919–1977*, München, Újváry „Griff” Kiadó, 1978, 220–222.

10 SZAKOLCZAY Lajos, *Egy nagy vers torzított formában*, Magyar Nemzet, 1989, LII. évf., 60. sz. (márc. 11.), 11.

11 TAMÁSI Áron, *Kedves Márai Sándor! = TAMÁS Menyhért* (szerk.), *Zeng a magosság. In memoriam Tamási Áron*, Bp., Nap Kiadó, 1999 (In memoriam).

12 MÁRAI Sándor, *Válasz Tamási Áronnak = „Este nyolckor születtem...” Hommage à Márai Sándor*, főszerk. LŐRINCZY Huba, Szombathely, 2000, 305–308. (BÁR-Könyvek).

13 BABITS Mihály, *id. kiad.*, 267–269.

14 KOVÁCS András Ferenc, *Költőzködés*, Pécs–Bukarest, Jelenkor–Kriterion, 1993, 22–23.

15 *Hét évszázad magyar költői*, szerk. KOVÁCS Sándor Iván–LAKATOS István, Békéscsaba, Tevan, 1996, 640–641.

16 MÓZES Huba, *Verstörténeti kérdések*, Miskolc, 2001, 98–103.

17 ADY Endre *Összes versei*, szerk. LÁNG József–SCHWEITZER Pál, Bp., Osiris, 1997 (jav. szövegű kiad.), 716. (Osiris klasszikusok)

18 DSIDA Jenő, *Séta egy csodálatos szigeten. Cikkek, riportok, novellák, levelek*, szerk. MAROSI Ildikó, Bukarest, Kriterion, 1992, 138–148.

19 DSIDA Jenő, *Angyalok citeráján. Versek*, Kolozsvár, Erdélyi Szépmíves Céh, 1938 (X. sorozat, 23–24.)

20 DSIDA Jenő, *Légy már legenda. Összes verse és műfordítása*, szerk. CSISZÉR Alajos, Bp., Püski, 1997, 79.

21 DSIDA Jenő, *Angyalok citeráján*, 59–62.

22 Uo., 99.

23 Uo., 103.

24 *Hét évszázad...*, 656.

25 Uo., 772.

26 Uo., 770.

Egy pszichoanalitikusnőről (József Attila és Gyömrői Edit szellemi kapcsolatához)

Gyömrői Edit nevét a *Nagyon fáj*-versek tették halhatatlanná. Amíg az irodalmi emlékezet kiterjed a filológiai adatokra, a magyar olvasónak minden biztonnal e versek ihlető műzsájáról az ilyen jellegű minősítések jutnak eszébe: „Te rongy, aki szeretni gyáva vagy”, „Elvonta pusztá kénye végett / kívül belől / menekülő élő elől / a legutolsó menedéket”, „Bogár lépjen nyitott szemedre. Zöldes / bársony-penész pihézzé melledet” stb. S akkor még nem beszéltünk a *Szabad-ötletek jegyzékéről* vagy a pszichoanalitikus komédiáról, amely az analitikusnőt nemegyszer becsmérő szavakkal illeti, kedvezőtlen emberi, szakmai képet alkotva róla. S ha tudja is a mindenkori magyar olvasó, hogy egy sajátos kényszer indukálta ezeket a vallomásokot, hogy egy beteg férfi próbálta meg a költészet eszközével, a szóval a szerelem viszonzására vagy legalábbis szexuális aktusra készíteni az analitikusnőt, s a nőt, a művészi megnyilatkozások, az elemi erővel feltörő fájdalom és vágyakozás nem hagyhat kétséget a költő, a férfi igazságát illetően. Gyömrői Edit irodalmi emlékezetét József Attila örök életre a negatív műzsák közé illesztette. A viszonzatlan szerelemért az utókor kompenzálja, amint Flóra esetében is. Az, hogy Illyés Gyula költészetében olyan kevés a szerelmes vers, s a Flóra név nem fordul elő, valószínűleg azzal magyarázható, amit Illyés maga mondott, hogy a Flóra név már foglalt, a század legnagyobb költője tette rá a kezét.

A Gyömrői-kapcsolatnak József Attila költészetében és – talán – szellemi fejlődésében fontos szerepe volt. Bár e kapcsolat jellegét, értelmét, eredményeit, illetve az általa okozott kárt eltérő vélemények minősítik. A költő állításai, illetve az irodalmi közvélemény számára legfontosabb és autentikusnak tekintett dokumentumok, a művek a viszonzatlan szerelemről és a kegyetlen, a költő-férfi önbecsülését sárba tipró, a felidézett halálos sorsot is semmibe vevő nőről szólnak. Az analitikusnőnek nem is lehetett más megítéltetése, mint a „női bűn »bakok«” – ahogy Tverdota György írja¹ – közé besoroltatás. Bak Róbert már a *Szép Szó*-emlékszámában jó előre igyekszik felmenteni őt és – megérezve a terápia ugyancsak bűnbakká nyilvánítását – az analízist a vádak alól: „Itt szeretnék válaszolni arra az önként adódó kérdésre, hogy nem ebbe a »szerelembe« betegedett-e meg. Amit ma a schizo-

phréniáról tudunk, az nem támogatja ezt a feltevést.”² Gyömrői Editnek tehát nem is maradhatott más, mint az elhárítás stratégiája, de legalábbis ártatlanságának magyarázata. Ez tükröződik a Vezér Erzsébetnek adott interjúban. A kezelés már a kezdet kezdetén reménytelen volt: „Nagyon nagy bajban voltam, mert két hét múlva tudtam, hogy Attila gyógyíthatatlan. Viszont azt is tudtam, hogy ha én azt mondom neki, hogy inkább nem folytatjuk, akkor tudja, hogy miről van szó. Ezért azt gondoltam, hogy nem kezelem úgy, mintha egy kezelhető beteg lenne, de nem hagyom el, fogom a kezét.”³ S némiképp az is érthető, hogy a nőként való megszólíttatását áthárítja a mama-képre, azaz a pszichoanalitikusra, mint képernyőre kivetített vágyakat, sérelmeket visszaszármaztatja az anya-komplexusra. Hogy e magyarázatnak van létjogosultsága, az számos példával igazolható, álljon azonban itt egyetlen rövid részlet a *Szabad-ötletekből*: „nem én tettem / jaj istenem mit csináltam / elolvassa-e / rájön-e / én ettem meg a buktákat.” Láthatóan összefonódik az analitikusnő (elolvassa-e) és a mama (rájön-e) alakja.

A pszichoanalízis szerepének egykori ideológiai kárhóztatása természetes módon árnyékolta be Gyömrői nevét. Nem volt ritka, hogy képzettségét is megkérdőjelezték, ezzel magyarázva a költő tragédiáját. Ezt a minősítést feltehetőleg szakmai végzettségének félreértése okozta, az tudniillik, hogy laikus analitikus volt, azaz nem orvos. De semmiképp sem nevezhető a szó köznapri értelmében laikusnak, azaz az analízisben járatlannak, hozzá nem értőnek. A laikus analitikus problémája a húszas évek kezdete óta jelen volt a pszichoanalitikus mozgalomban. 1926-ban egy bécsi laikus analitikust, Theodor Reiket kuruzslással vádoltak meg, s ekkor írta Freud *A laikus analízis kérdései* című tanulmányában a következőket: „aki a képzést elvégezte, maga is alávetette magát az analízisnek, a tudattalan pszichológiáját megértette, a szexuális élet tudományában tájékozott, a pszichoanalízis érzékeny technikáját megtanulta, jelentéstanát és az indulatvitel kezelését, az nem laikus többé a pszichoanalízis területén.”⁴ Majd tanulmánya végén leszögezi: „Nem tartjuk egyáltalán kívánatosnak, hogy az orvostudomány a pszichoanalízist lenyelje és végérvényesen a pszichiátria tankönyvében találjuk meg, a terápia fejezetben...”⁵ Freud álláspontja lehetővé teszi a laikus analitikusoknak is a neurotikus zavarok kezelését. Ilyen végzettséget szerzett Gyömrői Edit is.

A Pszichoanalitikusnők Berlinben címmel 1997-ben megjelent könyv borítójáról egy vonzó, csábos szemű nő néz az olvasóra. A kötet 16 nőt mutat be a Német Pszichoanalitikai Társaság működése kapcsán, s a szerző Gyömrői Edit képét választotta a címlapra. Aligha véletlenül, hisz mint a kortárs és pályatárs Kulcsár István írja az analitikusnőről: „nagyon szeduktív nő [...] volt. Nem olyan valaki, aki ezt akarja csinálni, mint ahogyan az oroszán meg a tigris nem akar cselekedni... De mindenki, akire Edit ránézett – olyan bűvölő szemekkel –, az ilyen vagy olyan módon beleszeretett.”⁶ A Budapesten

1896. szeptember 8-án Gelb Edit néven született asszony mozgalmas életet, eseményekben bővelkedő életutat mondhatott magáénak. A 31 éves bútorasztalos Gelb Márton és a 20 éves Pfeifer Ilona gyermeke.⁷ A család nemsokára felveszi a Gyömrői nevet, a magyarosítási törekvések közepette. Később kikeresztelkedik, áttér a zsidó vallásról a katolikusra. Editet szüleihez sajátos viszony fűzi, úgyszólván ödipális kapcsolat. Az apját szereti, bensőséges kapcsolatban áll vele, míg az anyja taszítja. Az anya – a fényképek alapján is megítélhető – érdekes, szép nő volt. Lánya, aki inkább az apjára hasonlít vonásaiban, fiatal lányként kevésbé szép, s ezt az anyja érezteti vele. Iparművészeti iskolába jár, s három évig (1911–14) szorgalmasan látogatja az órákat, majd 18 évesen férjhez megy. A férj, Rényi Ervin vegyészmérnök, aki Karlsruheban szerzi meg diplomáját, s Ludwigshafenben dolgozik egy vegyi üzemben vezető állásban. A családi visszaemlékezés szerint nem a férfi kérte meg a lányt, hanem fordítva. Amikor a férjet az I. világháború kezdetén a Tátrába vezénylik, az ifjú feleség meglátogatja, s beleszeret az ott állomásozó Bródy Lászlóba. Így Gyömrői Edit első házassága, röviddel Gábor fia megszületése után, válással végződik. Élete későbbiekben is bővelkedik eseményekben. Kapcsolatba kerül a kor számos jelentős alkotójával, gondolkodójával. Férje révén megismerkedik a Polányi családdal, a Vasárnapi Körhöz tartozik. Lesznai Annához élethosszig tartó barátság fűzte – egyes források szerint ő közvetítette József Attilát is –, s innen ismerte Lukács Györgyöt, Mannheim Károlyt. A tanácsköztársaság idején a közoktatásügyi népbiztonságon dolgozott, s a kommün bukása után rövid ideig együtt rejtőzködött, majd menekült Lukács György első feleségével.

Gyömrői Edit gyermekkorától kezdve írt verset. Mint Vezér Erzsébetnek mondta, azóta, hogy az ábécét megtanulta. Az anyja kinevette, mert állandóan az íróasztalnál ült és verset írt. Raidt Tibor révén kapcsolatba került Kaszákkal, és a *Ma* köréhez tartozott. Rényi Edit néven 1919-ben verseskötetet jelentetett meg. Néhány verscím: *Feleselés a mások istenével*, *Keserű késő imádság*, *Megváltót hívó ének*, *Szemeimhez*, *A forradalom előestéjén*, *Énekek éneke*. A versek közül néhányat Hermann Broch németre fordított és az *Aktion*ban megjelentette. Sőt annyira magáénak érezte ezeket, hogy a saját kötetébe is felvette. Brochhoz sajátos, hosszú ideig tartó (valószínűleg szerelmi) kapcsolat fűzte. Emigrációja első színterén, Bécsben ismerkedtek meg – amint Gyömrői visszaemlékezésében leírta. A zsúfolt vonaton Broch átadta neki a helyét, és ő olvasni kezdett. Mire Broch megjegyezte: „Ez igazán komikus, itt még senki sem szállt fel a vonatra Strindberggel a kezében.” A bécsi, berlini évek után Colombóban is találkoztak, ahol Broch vendégprofesszor volt. Gyömrői Edit berlini tartózkodása idején is irodalmi körökben forgott. A Német Pszichoanalitikai Társaság tagjaként közölt életrajza így fogalmaz: „sok férfi vette körül”. („Auch in Berlin war von vielen Männern umgeben...”) Ismerte töb-

bek közt Brechtet, Hans Eisleret, Egon Erwin Kischet, Johannes Bechert, Ilja Ehrenburgot.

Az emigráció sok nehézséget jelentett a korábban jó körülmények közt élő asszonynak. Bécsi tartózkodása idején több mindennel próbálkozott. Volt könyvesbolti eladó, varrásból próbálta fenntartani magát, utóbb egy esernyőgyárban dolgozott. 1923-ban Kolozsvárra költözött, ahonnan azonban kommunista tevékenysége miatt kiutasították. Ungvárra került, majd megismerkedett második férjével, Glück Lászlóval, aki a szovjet kereskedelmi képviselőként dolgozott. Házasságuk azonban nem tartott sokáig. Ungvárról rövidesen Berlinbe költözött, s itt ismét bekapcsolódott a kommunista mozgalomba. A szakszervezet lapját megjelentető kiadóban dolgozott, amíg az meg nem szűnt, majd a *Vörös Segély* szerkesztőségében. 1934-ben kizárták a kommunista pártból, ám a baloldali – s talán a kommunista – eszményeihez hű maradt. A másik mozgalomban, a pszichoanalitikusok között is baloldaliakkal tartotta a kapcsolatot.

A pszichoanalízist már korán megismerte. Nagybátyja volt dr. Hollós István, a Magyar Pszichoanalitikai Egyesület alapító tagja, ideggyógyász. Viszsaemlékezésében Gyömrői Edit úgy emlékezik meg róla, mint aki nagy hatással volt fejlődésére.⁸ Állítólag már 9 éves korában kölcsönkérte nagybátyjától Freud egyik munkáját. A későbbiekben a Vasárnapi Körben szerezhette meg alaposabb ismereteit a freudi tanokról. Az első pszichoanalitikus kongresszuson, amelyet Budapesten rendeztek, vendégként vett részt. Berlinben a baloldali individuálszichológusokhoz tartozott, szoros barátság azonban a kommunista nézeteiről ismert Otto Fenichelhez és Wilhelm Reichhez fűzte.

Gyömrői Edit Berlinben Sigfried Bernfeld révén került kapcsolatba a Német Pszichoanalitikai Társasággal. Mivel komoly megélhetési problémái voltak, Bernfeld javasolta neki az analitikus terápiát. Így került Otto Fenichelhez. Mint visszaemlékezésében írja Gyömrői, Fenichel nehezen sorolta be számtalan páciense közé. A kezelés a poliklinikán folyt (grátisz), ami később (1929-től) tananalízisbe ment át. Az asszony ekkori helyzete egy történettel illusztrálható, amelyet (kicsit hosszabban) idéznék:

Gyakorlatilag minden este előadások és szemináriumok voltak. Ezek után egy kis csoportunk rendszeresen betért a Román kávéházba. René Spitz, aki a csoporthoz tartozott, mindig mondta, ő az egyetlen (férfi), aki fizethet nekem egy kávét. Nem tudta, hogy ez a kávé (és hozzá a sütemény) az egyetlen, amit egész nap fogyasztok. Az analízisem során ezt nemegyszer elmondtam. Egyszer egy hetes éhezés után összeroppantam és a díványon könnyek között beszéltem erről. Amikor felálltam, hogy elmenjek, Fenichel megkérdezte nagyon zavartan: Kölcsönözhetek Önnek valamennyit? Szégyenemben elvörösödtem és azt mondtam: Még csak ez hiányzott nekem, és becsuktam magam után az ajtót.⁹

Az analitikusi képzés három évig tartott, s Gyömrői Edit kérte felvételét a Német Pszichoanalitikai Társaságba. 1933 májusában kisebb előadást tartott a „Bevezetés a gyermekanalízisbe” témával kapcsolatban. A felvételét jelentő hivatalos előadást 1933. június 20-án tartotta „Pszudogenialitás egy esete anális fixációval” címmel. Július 21-én veszik fel a társaság tagjai közé mint nem rendes tagot. A felvételi beszélgetést (a Magyarországról emigrált) Radó Sándor, Max Etlington – aki az első berlini intézetet alapította – és Karen Horney vezette. Gyömrői Edit így emlékezik vissza:

Ez az interjú számomra inkább komikus volt, mint fontos. Felkerestem Radót, aki csodálkozott, hogy még nem voltam jelölt. Elington fagyos volt és többek között azt kérdezte, hogy szándékozom-e Oroszországba utazni. Azt válaszoltam: Aligha, bár az ember természetesen sohasem tudja, mit hoz a jövő. Karen Horney a múltamról akart tudni és a beszélgetést ezekkel a szavakkal fejezte be: Nem értem, hogy egy ilyen tehetséges nő mint Ön, analitikus akar lenni.¹⁰

Az analitikus képzést záró ülés nem sikerült valami jól – ahogy Gyömrői Edit visszaemlékezik –, ám Bernfeld kimentette a következőkkel: „Hét éve ismerem ezt a nőt és meg kell mondanom, szörnyű volt. De nem láttam senkit, aki így megváltozott volna.”¹¹ Most már praktizálhatott, de kontrollanalitikust kellett találni. Végül Felix Boehm elvállalta azzal, hogy az asszisztense lesz. Ez azt jelentette, hogy a Boehm által hozzá küldött páciensek honoráriumának felét át kellett adnia. Az első páciensét így idézi fel Gyömrői:

Az első eset, akit Boehm küldött, egyik páciensének kedvese volt. Úgy írta le, hogy a nő szimpatizál a kommunistákkal, és mondta neki rólam, hogy én egy baloldali vagyok, és meg fogom érteni őt. Nem tudtam a megjegyzésemet magamba fojtani: soha nem hallottam, hogy valaki a páciens és az analitikus közti kapcsolatot így befolyásolja. Meg kell említenem, a nő elképzelései a kommunista pártról minden realitást nélkülöztek, ez a szülei-vel vívott belső harc kiélésének a formája volt.¹²

Gyömrői később, már a Társaságba történt felvétele után is maradt Boehm asszisztense, mert mint mondja, nem akarta pácienseit cserbenhagyni. Az analitikusképzése eléggé rendhagyó volt (amint egész élete), hisz anélkül, hogy jelölt lett volna, abszolválta a képzést 1932-ben, és 1933-ban már a Társaságba is felvették.

Gyömrői Edit a pszichoanalízis ekkori meghatározó személyiségei közül Fenichelhez és Reichhez kötődött. Annie Reichhez, Reich első feleségéhez, szoros barátság fűzte. Wilhelm Reich 1924 és 30 között Bécsben mindenki által elismert szemináriumot vezetett a terápia kérdéseiről. Az 1933-ban megjelent *Karakteranalízis* című műve alapvető jelentőségre tett szert. A húszas évek végén a marxizmus és a pszichoanalízis közelítésére törekedett, amint arról *A dialektikus materializmus és a pszichoanalízis* című tanulmánya tanúsko-

dik. Ebben az időben egyre intenzívebben foglalkozik a szexuális reform kérdéseivel. Bécsben a szexuális tanácsadást és kutatást támogató szocialista társaság védernyője alatt több klinikát nyit. Reich nézeteinek baloldali radikalizmusát jól tükrözi *A pszichoanalízis helyzete a Szovjetunióban* című 1929-es cikke. Cáfolja azt a Henrik de Mantól származó nézetet, hogy a szocialista forradalmat és egyáltalán a kommunizmust mint neurotikus regressziót lehet értelmezni. Reich idealizmusa nyilvánvaló, hisz arról ír, hogy a Szovjetunióban a szexuális energia a munkába megy át és hogy Freud szublimációs tana teljesen elismert. „A pszichoanalízis a szovjet gyakorlatban nem mint elmélet, hanem mint gyakorlati terápia fontos, különösen a neurotikus profilaxia kezelésében.”¹³ Nézeteit vita követi, Mosche Wulft naivitásnak tartja, az álmok és az analízist övező kommunista kritika összebékítési kísérletének.¹⁴ Reich Berlinben folytatja tevékenységét 1930-tól, és megírja *A szexuálkerölcs eredete* című könyvét, valamint létrehoz egy egyesületet, amely a proletár szexuálreform kérdéseivel foglalkozik. Belép a kommunista pártba, s ugyanannak a sejtnek lesz tagja, mint Arthur Koestler. Hitler hatalomra jutása után Dániába emigrál. Gyömrői Fenichellel egy hétvégén Koppenhágába utazik, hogy Reichhel a politikai helyzetről tanácskozzanak. Így idézi föl a történeteket:

Találkoztunk Reichhel és a strandon sétálva vég nélkül beszélünk. Reich, aki akkor nekünk nagyon sokat jelentett, elmesélte készülőben levő könyvének lényegi tartalmát. Ez volt az Orgontheoriájának kezdete. Fenichel és én nem mertünk egymásra nézni, borzongtunk. Reich hirtelen megállt és azt mondta: „Gyerekek, ha nem lennék a dolgomban biztos, olyannak tűnne ez mint egy skizofrén fantázia.” Nem szólunk semmit. A visszaúton sem. Mindkettőnk számára hatalmas veszteség volt ez és bánat.¹⁵

Reichet politikai nézetei miatt kizárták a Nemzetközi Pszichoanalitikai Egyesületből és Fenichellel is szembekerült; lapjaikban denunciáló vitairatokat tettek közzé egymásról.¹⁶

Fenichel és Reich származását, pályakezdetét tekintve sok a hasonlóság. Mindkettőjük apja Galíciából származó zsidó, akinek a német kultúra adta meg az identitást. Ugyanabban az évben születtek (1897) és mindketten a bécsi egyetem orvosi karán végeztek. Húszéves korukban előadást tartottak a Bécsi Pszichoanalitikai Egyesületben és szemináriumokat vezettek évekig. Reich első feleségét Fenichel révén ismerte meg. Későbbi szembesítésüket teoretikus és személyes okok magyarázzák. Miután Freud mindkettőjüket kiszorította a Psychoanalytische Bewegung vezetéséből – főleg Hitler hatalomra jutása után –, Reich és Fenichel a szimpatizánsokból saját kört szervezett. A vezető szerepért vetélkedve az emigrációban szembefordultak. Fenichel Oslóba emigrált és megkezdte körlevelezését. A szűk baráti köréhez tartozó ellenzéki analitikusoknak küldte meg a hozzá beérkező információkat, olykor hatalmas terjedelmű levelekben. Ehhez a körhöz tartozott Edit Jacobson,

Georg Gerő, Annie Reich és Gyömrői Edit is. 1934 márciusában az akkor már Budapesten élő Gyömrői leveléből idéz hosszabban:

Pszichoanalízis. A politikát – (ti. az analitikus mozgalommal kapcsolatban) – a nagy politika álláspontja felől kell megítélni. A munka úgy itt, mint ott, lényegében illegálisan történik. A német kérdésben a Németországban maradt kollégák másképp jártak el, mint az emigránsok. Mindannyiunknak szövetségesnek kell maradnunk (a kommunista párt szakszervezeti politikájával kapcsolatos hibát nem szabad megismételni), jó szakmai munkával olyan pozíciót kivívni, amely lehetővé tesz későbbieket.¹⁷

A körlevelekben Gyömrőitől idézett vélemények politikai nézeteket tükröznek, tudósítanak magyarországi történekekről, a vele történt szakmai eseményekről – ám, sajnos, József Attiláról egy szó sincs.

Az analitikusnő valószínűleg 1934 elején tér vissza Budapestre Berlin és Prága után. 1934. április 13-án a Magyar Pszichoanalitikai Egyesületben előadást tart *Egy anális karakter analíziséből* címmel.¹⁸ A nemzetközi pszichoanalitikai mozgalom értesítője, közölve az egyes tagszervezetek híreit, erről tudósít: „Gyömrői Editet (Bp. Retek u. 33/35) a Német Pszichoanalitikai Társaság nem rendes tagját a magyar egyesület nem rendes tagjává választották.”¹⁹ A budapesti egyesületben is az ellenzéki szerep várt rá, mint Fenichelnek írja:

Előnye is, hátránya is van a birodalmi tanítvány elnevezésnek (honnét származik az elnevezés, az ördög tudja)... De az ember nehezen tudja megtenni, hogy minden oldaltól óvatosan és diplomatikusan elhatárolja magát.²⁰

Tevékenyen részt vesz az analitikus mozgalomban oly módon is, hogy Bécsben, az Anna Freud szervezte vitaesteket látogatja. Tagja a június 8. és 10. között Bécsben ülésező Ausztriából, Olaszországból, Csehszlovákiából és Magyarországról érkezett csoportok alkotta ülészaknának. (Magyar részről rajta kívül részt vesz még a Bálint házaspár, Hermann Imre, Hollós István.) A Fenichel által idézett levelekből árad a panasz, ami az ellenzéki helyzetből, s úgy tűnik, bizonyos mellőzöttségből ered. Így panaszkodik:

Ebben a triszemesben ismét borzalmasak a kurzusok. Hollós: Bevezetés, Lévy K.: Bevezetés a pedagógiába, Hermann: Az ösztönelmélet új eredményei, Pfeifer: Zenepszichológia. E mellett van egy technikai szeminárium (Kovács) egy gyerek-analitikai szeminárium, Hermann tart egy teoretikus Freud-szemináriumot és én egyet, haladó pedagógusoknak.²¹

Szociáldemokrata szervezetekben tart előadásokat nőknek a gyerekkor szexualitásáról és a házasság szexuális problémáiról. Úgy tűnik, ebben az időszakban közéleti-szakmai tevékenysége egyre inkább a pedagógia területére terjed át. 1936/37-es szemináriumait pedagógusoknak tartja és vitaesteket tart szülőknek és pedagógusoknak. Erről így tudósít:

A következőt csináltam. Minden második héten teoretikus kérdésekkel foglalkozunk, most Anna Freud könyvét olvassuk. Úgy találom, a pedagógus hallgatóink képzése eddig csak az Es-problémáival foglalkozott, most e könyv kapcsán beszélünk az Én nevelésének kérdéseiről... Csomó meghívást kaptam az anyáktól, hogy beszéljünk gyerekek problémáiról.²²

Az Anschluss után menekülnie kellett. Ellehetetlenült, elszegényedett, elfogytak a fizető páciensek. Feleségül ment Újvári Lászlóhoz, aki nemsokára leukémiás lett. Amerikába vagy Új-Zélandra szerettek volna menni, a lehetőségek azonban beszűkültek. Végül Ernest Johns segített, kifizette az útiköltséget Ceylonba. Ott Újvári nemsokára meghalt, s Gyömrői Edit negyedik férje oldalán új életet kezdett.

Élete utolsó időszakában hazalátogatott. A meghívás – állítólag – Aczél Györgytől származott és Tariska István, az Országos Neurológiai és Pszichiátriai Intézet igazgatója közvetítette. Gyömrői Edit előadást is tartott, ez azonban nem volt nyilvános, az intézet orvosain kívül senkit nem engedtek be. Az előadás után a vendég látogatást tett a Korányiban, ahol körülvették mindazok az orvosok, akiknek nem engedték meg, hogy a programon jelen legyenek, hogy legalább megláthassák József Attila híres analitikusnőjét.

Gyömrői Edit neve, alakja a pszichoanalitikus írásközvetétele után került ismételtelen előtérbe a József Attila-irodalomban. A *Szabad-ötletek* számos, ma is tisztázatlan kérdést vet fel, s nemcsak a kezdeményező személyét, hanem a kezelés módját, páciens és terapeuta viszonyát illetően is. Megoszlanak a vélemények a tekintetben is, hogy helyes volt-e az analízis folytatása. Ugyanakkor: az árulkodó, a betegség szimptomatikus dokumentumai, az analitikus írásközvetételek és az ilyen tematizáltságú versek 1936-ból valók, a kezelés korábbi szakasza alig ismert. S ezt mondhatjuk magáról az analitikusnőről is: hagyatéka részben feldolgozatlan, itthon és külföldön megjelent írásai nincsenek számon tartva. Személyének, tevékenységének, világképének ismerete pedig a pszichoanalízisben „romlott kölkökre” lett József Attilához is közelebb vitte.

1 TVERDOTA György, *A komor föltámadás titka*, Bp., Pannonica, 1998, 199.

2 BAK Róbert, *József Attila betegsége = Kortársak József Attiláról*, szerk. BOKOR László, sajtó alá rend. TVERDOTA György, Bp., Akadémiai, 1987, II. kötet, 1017.

3 VEZÉR Erzsébet, *Ismeretlen József Attila-kéziratok*, It, 1971/3., 621. 1979-ben Vezér Erzsébet televíziós interjút készített Gyömrői Edittel, amelyben az analitikusnő József Attilával való kapcsolatáról igen szűkszavúan

szólt.

4 Idézi Christiane LUDWIG-KÖRNER = *Wiederentdeckte Psychoanalytikerinnen in Berlin*, Gießen, Psychosozial Verlag, 1997, 15.

5 Uo.

6 Idézi SZABOLCSI Miklós, *Kész a lettár*, Bp., Akadémiai, 1998, 454.

7 Gyömrői Edit életrajzának ismertetésekor a *Psychoanalytikerinnen in Berlin* „Edit

Ludowyk Gyömrői” című fejezetére támaszkodom, *i. m.*, 119–145.

8 Edit Ludowyk GYÖMRŐI, *Erinnerungen an Otto Fenichel und an die Deutsche Psychoanalytische Gesellschaft = Luzifer Amor, Zeitschrift zur Geschichte der Psychoanalyse*, 8, 117.

9 Edit Ludowyk GYÖMRŐI, *i. m.*, 118.

10 Uo., 121.

11 Uo.

12 Uo., 122.

13 Wilhelm REICH, *Die Stellung der Psychoanalyse in der Sowjetunion = Psychoanalytische Bewegung*, Wien, 1929, 358–368., 362.

14 Mosche WULFT, *Zur Stellung der Psychoanalyse in der Sowjetunion = Psychoanalytische Bewegung*, Wien, 1930, 70.

15 Edit Ludowyk GYÖMRŐI, *i. m.*, 118–119.

16 Russel JACOBY, *Die Verdrängung Psychoanalyse oder Der Triumph des Konformismus*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1985, Fenichel és Reich kapcsolatairól: 103–121.

17 Otto FENICHEL, *119 Rundbriefe, 1934–1945*, szerk. Johannes REICHMAYER és Elke MÜHLEITNER, Frankfurt am Main–Basel, Stroemfeld Verlag, 1998, 66.

18 REICHMAYER–MÜHLEITNER, *i. m.*, 347.

19 Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse und Imago, 1934, 415.

20 REICHMAYER–MÜHLEITNER, *i. m.*, 195.

21 *I. m.*, 442.

22 *I. m.*, 572.

Kodolányi János *Én vagyok* című regényének szövegváltozatai

I. A Júdás-probléma

Kodolányi János a két nagyszabású Gilgames-regény, a *Vízözön* és az *Új ég, új föld* után 1950–51 között írta meg tetralógiája harmadik darabját, az *Én vagyok*ot. Ezek, valamint a regényfolyamot lezáró kötet, *Az égő csipkebokor* az emberiség történetének nagy fordulópontjait, gigantikus hősök küzdelmeit dolgozzák fel, Isten(ek) és ellentétes hatalmak harcát az emberiség, vagy egy népcsoport megváltása jegyében. Ezek a nagyregények egyben az életmű összegzései, lezárásai is. Az ötvenes évek végén a nagyobb lélegzetű művek közül még a *Vízválasztó* készült el.

1951-ben tehát már kész volt a regény, mégis 21 év kellett ahhoz, hogy 1972-ben az olvasók a kezükben tarthassák.¹ A kiadás azonban nem volt teljes. Bár a regény egy nagyobb, önálló egységet alkotó darabját még 1957-ben teljes egészében kiadták, *Jehuda bar Simon emlékiratai* címmel, a fennmaradó részeket a szerkesztő, Sík Csaba az 1972-es („régEBBI”) kiadásban – elsősorban szövegterjedelmi okokra hivatkozva – komoly cenzúrának vetette alá. Az eredeti szöveggel így csak most (2002-ben), 51 évvel a regény születése után ismerkedhetünk meg, a Szent István Társulat kiadásában.²

Mielőtt rátérek ennek a ténynek a jelentőségére, szeretném összefoglalni az *Én vagyok* mondanivalójának lényegét. A könyv Krisztus (a regénybeli Jesuah) életútját dolgozza fel az evangéliumok alapján a passiótörténetig. Ugyan a Bibliához képest az események sorrendje kisebb-nagyobb változásokat mutat, a jézusi mondások is általában a történésekhez, a felbukkanó problémákhoz, gondolatokhoz kapcsolódnak, elmondható, hogy Jesuah alakja és tettei nagyjából megfelelnek a Bibliában megírtaknak. Van azonban valaki, akinek életéről, jelleméről a Biblia keveset szól. Ő Júdás (a regénybeli Jehuda), az áruló, akinek személyiségét, tettének indítékait a mai napig rejtély övezi. Kodolányit különösen ezek a lélektani mozgatórugók érdeklik.

A szakirodalomban megoszlik a vélemény arról, hogy az *Én vagyok* Júdás-, avagy Jézus-regénynek minősül-e. Véleményem szerint – a kimaradt részeket is figyelembe véve – a mű inkább Júdás-regény. Pontosabban Kodolányi maga így ír erről a levelezésben Várkonyi Nándornak: „Valami olyan érzé-

sem van, hogy így, ahogy én fogtam meg ökelmét, nem fogta meg senki. S a vicces az lesz, hogy Júdást írom meg és Jézus jön ki belőle. Jézus, – Júdás felől nézve. A torzító tükröből látjuk az igazi arcot.”³ Jézus alakját a regény hangsúlyosan Júdás lelkében tükrözteti, hiszen Júdás szinte minden esetben reagál az elhangzó tanításokra. Alakja köré emellett nagyszabású mese szövődik: gyermek- és ifjúkoráról, tulajdonságairól és az árulásig vezető lélektani folyamatról. „Júdás sem az a szememben, amivé a teológia tette. De nagyszerűen bele tudom sűríteni véleményemet mindenféle árulásról” – árulkodik a levélrészlet.⁴

Az egyes szám első személyben megírt emlékirat (I. 70–177.)⁵ a *Jehuda bar Simon emlékiratai* címmel is kiadott regényrészlet esszenciálisan magába sűríti Jehuda személyiségét. Kodolányi hőseinél (Móse, Margit, Julianus stb.) megfigyelhető, hogy gyermekkorukban már rendelkeznek mindazokkal a tulajdonságokkal, amelyek felnőttként megkülönböztetik őket másoktól. Jehuda esetében is az áruláshoz vezető minden motívum megtalálható az emlékiratokban, annál is inkább, mert itt is történik árulás. Jehuda Judith-tal, barátja, egyben unokatestvére feleségével kerül közeli kapcsolatba, majd magára hagyja őt, aminek következtében az asszony öngyilkos lesz. Judith figyelmeztetéseiben már Jesuah intéseire ismerhetünk: „Ne titkolózz, ne színelj előttem, Jehuda bar Simon. [...] Már régóta tudom, hogy el akarsz hagyni engem és a gyermekedet.” (I. 171.)

Sok mást is megtudunk Jehudáról: hibás lábbal született, ez a fogyatékosága kihat társadalmi életére is. Társai sem kedvelik, de ő maga is menekül az emberek elől. Magányából, a megaláztatásokból büszkesége emeli ki, amely azonban egyre inkább torz formákat ölt: gyűlölettel, göggel kezd válszolni a világ kihívásaira. Talán saját gyengeségéből adódóan kezdi el szenvedélyesen kutatni, fessegetni mások titkait, gyengeségeit. Tudásszomja vezet el Gorgias, a görög bölcs iskolájába, és nem bizonyul tehetségtelen tanítványnak. Jehuda boldog, issza a tudást, ám hamar úrrá lesz rajta a gondolat: Gorgias nem becsüli őt kellőképpen. Ettől kezdve legfőbb vágya az lesz, hogy bejusson a „belső körbe”, és a tudásának megfelelő elismerést megkapja. Leselkedik, gyanakodik, kétszínű módon viselkedik. Magába szívja és elveszi azt, ami „jár” neki, hogy ezt a tudást felhasználja a meggyűlölt személy ellen. A lelki történés kísértetiesen hasonlít arra, amit majd Jesuah mellett él meg. Az is közös a két esetben, hogy Jehuda azzal a váddal bélyegzi meg mesterét, hogy titkos szertartásokon pogány isteneknek hódol (I. 95.). Valódi célja azonban nem az istentelenség felszámolása, a hatalom érdekli, amelyet saját céljai szolgálatába állíthatna.

Jehuda a Gorgiasszal való szakítás után új életcélt talál magának. Kereskedőnek áll, de elkábítják a földi kincsek, a külsőségek. Ez idő tájt szövődik titkos kapcsolata Judith-tal. Ez a viszony is hazugságokkal jár, annál is inkább, mert Judith-nak gyermeke is születik tőle. Jehuda gyáva vállalni a felelőssé-

get. Az is megfordul a fejében, hogy barátját feladja a hatóságoknál, s így törvény szerint feleségül veheti Judith-ot. Jehudára jellemző az az indoklás, amellyel ezt az ötletet elveti: „Megrémültem. Mert akármilyen titkon hajtanám végre, a Túlzók előtt nem maradna rejtve, előbb-utóbb kiderítenék ki követte el az árulást, s borzalmas bosszút állanának rajtam. Éjjelem-nappalom szüntelen rettegés volna.” (I. 166.) Maga Judith leplezi le a maga egyszerű női ösztöneivel Jehudát önmaga előtt: „Te azonban eldobsz engem és a gyermekedet. Mert gyáva vagy, képmutató, hazug és gonosz.” (I. 171.) A vívódásnak Judith tragédiája vet véget. Jehuda válaszút elé áll, mihez kezd bűnökkel terhelt életével. Ebben a lelki válságban találkozik Jesuahhal és válik tanítványává.

Ezek a tulajdonságok a regény folyamán újra és újra szerepet kapnak Jehuda életében, lélektanilag megalapozván az árulást. Jehudát ugyanis alapvetően ezek a dolgok jellemzik és mozgatják: a hatalom, a pénz, a rang utáni vágy (belépni a „belső körbe”), az önzés, az önsajnálát, a gőg, az előkelőkhöz és farizeusokhoz való feltétlen vonzódás. Mindaz, ami valójában földhözragadt, a „lenti” világhoz tartozó. Jehuda megvet mindenkit, akinek nincs rangja, hatalma vagy elméje nem csiszolt eléggé. Az előkelők, a farizeusok felé felölti magára képmutatóan nyájas arcát, ám a népet, a szegényeket lenézi, de még a tanítványokat is, akiket méltatlannak talál a Tudásra. Saját eszére azonban szerfölött büszke. Igazán akkor talál magára, amikor rálel a hozzá méltó feladatra: ő lesz a kis társaság „pénzügyi szakértője”.

Jehuda talán legmarkánsabb jellemzője az, hogy állandó félelem gyötri. Mivel nem tudja tökéletesen rábízni magát Jesuahra, múltja árnyéka egész életében kísérti. Retteg, kerüli az embereket, fél, hogy ismerősökkel találkozik, akik szembesíthetik önmagával. Fél az éjszakától is, mert úgy érzi, hogy a sötétség uralkodik rajta és elnyeli. Kicsiny gyermekora óta vissza-visszatér rémálma a barlangról: „Sima, fekete köveken lépegettem, sötét víz habzott körülöttem, s a vad fekete folyó egy barlangból zuhogott elő. Nekem abba a barlangba be kellett bújnom. Irtózatosan féltem, forróság öntött el, mert a víz is, a barlang is olyan feneketlenül sötét volt, mint a Leviathan toroka.” (I. 100.) Ez az álom végigkíséri életét. A regény utolsó harmadában, az árulás előtt rémálmai konkrétabb formát öltenek, ekkor a rettegve „várt” barlangi táj helyett egy asszony jelenik meg előtte, akinek titokzatos csókjától Jehuda félelme soha nem tapasztalt mértékű borzalommá nő (II. 162–163.). Jelkép formájában is előkerül a barlang. A főpap házának ajtaja például „olyan volt, mint egy barlang. Szűk, alacsony.” (II. 173.) Az emögötti rejtett üzenet nyilvánvaló. Hiszen Jehuda a kapun belépve megkezdí tárgyalásait Chanannal, ezzel pedig kezdetét veszi az árulást megelőző besúgás története. A regény végén Jehuda úgyszintén egy barlangra emlékeztető föld alatti teremben tér meg. A hely nevezhető a bűn barlangjának, amennyiben egy kedésével tölti itt az idejét közvetlenül az árulás után. Fontos megjegyezni,

hogy a megtisztulás utáni Jehuda teljesen megszabadul félelmeitől is. A regényben egyetlenegy ember nem fél csupán, és az Jesuah. „Ne féljetek! Én vagyok!” – hangzik el ajkáról számtalan esetben a vigasztaló szó. Csak ő van annyira közel az Atyához, hogy úrrá tud lenni aggodalmain. Fél Heródes, Chanan, Kefa, Simon Mágus, de még a tanítványok is olykor. „Mert a hatalom mindig fél” (I. 212.).

Jehudának van azonban egy „másik énje” is. A fiatal Jehudát olykor intenzív szeretetmegnyilvánulások jellemzik. Szív és ész, értelem és érzelem küzd egymással. Ez határozza meg anyjával való kapcsolatát, de ez jellemzi Jesuahhoz való viszonyát is. Egy-egy kitüntetett pillanatban nagyon közel érzi magát az Istenhez, ilyenkor megszűnik benne a félelem. Így történik ez a keresztsége után első percekben, de egy-egy prédikáció után is. Jehudában erős a megtisztulás iránti vágy. „Két én” vitázik benne, két életpálya lebeg a szeme előtt: a szegény, tiszta, aszkéta életmód, valamint a gazdag, boldog családi életet élő, sikeres. Amikor azonban komoly áldozatot kell hoznia, akaratereje felmondja a szolgálatot. Jehuda nem képes böjtölni, szenvedni.

Arra, hogy a regény alapján mennyiben Jehuda felelőssége Jesuah halála, nem adható egyértelmű válasz. Ifjúkorától fogva átkok, rémálmok, jóslatok kísérik életét. Olyan jelek, amelyeket nem érthet meg, de félelmetesek a számára. A jóslatok közül a legtöbbet mondó (Krisztus jövendölései mellett) a Nebo-hegyi öregasszony figyelmeztetése. „Találkozol a legnagyobbal, s nem látod majd, hogy te vagy a legkisebb. De mikor kialszik benned a Nap, akkor látod meg a fehér fényt.” (I. 139.) Több helyen úgy tűnik, mintha Jehuda kényszer hatására cselekedne, mintha vele csak megtörténnének a dolgok (lásd I. 123., 177.). Az öregasszony is arról beszél, hogy Jehuda majdani tettei törvényszerűek: „Sokan vesznek a te kezedtől, de tudd meg, hogy a gyilkos is, a meggyilkolt is csak így ismeri meg a titkot, amit ismerni kell.” (I. 139.) Jehuda az árulás előtti időkben a Sátán uralma alá kerül. „Ami ezután történt, mintha nem is vele történt volna. Csak ment, figyelt, hallott, látott, s mintha nem ő cselekedte volna mindezt, hanem egy uralkodó lény, akinek a hatalma alól nem volt többé szabadulása, az, akinek csupán eszköze volt” (II. 284.). Az árulást magát már szinte úgy hajtja végre, mint egy automata. A Júdás-probléma nagy kérdése ez: része volt-e az árulás az isteni tervnek, lehet-e szabad akaratról beszélni annak az embernek az esetében, akinek tetteit Krisztus előre tudta. A regénybeli Jehuda egyfelől áldozat, árulása szinte önkéntelen, hiszen szemén hályog van, saját tévedései rabja. Jó hívő módjára meg van győződve arról, hogy az áldozatot Istenért és a zsidókért hozza. Más oldalról tekintve azonban bűnös, hiszen nem figyel az intó jelekre, nem hallgat a szívére. Áruló, hiszen szereti Jesuahot, áruló, mert nem őszinte, mert titkolózik. Kodolányi zseniális módon hagyja nyitva a kérdést: vétesség és vétlenség kérdését. Egy biztos: a regénybeli Jehuda bűnei megbocsátatnak.

II. A régi és az új kiadás összevetése

„Kodolányi – szokásától eltérően – a már elkészült regényt újból átdolgozta, tömörítette; amit előbb öt hónap alatt végzett el, azt másodjára két és fél hónap alatt írta meg. Az így elkészült változattal elégedett volt, legnagyobb művének tartotta. Méltó lenne ennek a megítélését az olvasóra bízni, az egész mű ismeretében.”⁶ Szalai Éva ezekkel a mondatokkal vezetett be 1989-ben két, általa kiválasztott összefüggő részletet az *Én vagyok* eredeti szövegéből. Jó néhány évvel később abban a szerencsés helyzetben lehetünk, hogy ez az álom megvalósult. Beszéljenek a számok arról, hogy ennek a ténynek mekkora a jelentősége.

Ha a régi kiadást az új tipográfiájához igazodva adnánk ki, 760 helyett mindösszesen körülbelül 563 oldalt tudnánk megtölteni.⁷ Ez azt jelenti, hogy az eredeti szöveg mintegy 26%-a (körülbelül az egynegyede) az 1972-es kiadásban nem szerepelt. De ez még nem minden. A legnagyobb összefüggő rész, amely az eredeti kiadásban hiánytalanul szerepelt, az Jehuda bar Simon emlékirata. Ez a régi kiadás 19%-át, az újnak pedig a 14%-át tölti ki. Amennyiben tehát az emlékiratokat nem vesszük figyelembe – minthogy annak teljes szövegét már előzőleg kiadták, így később nem is hagyhatott el belőle a szerkesztő –, megállapítható, hogy a fennmaradó rész mintegy 30,78%-a (majdnem egyharmada) esett áldozatul a cenzúrának. Ez megdöbbentő adat!

A következőkben ezeket a kihagyott részeket vizsgálom. Célom a részletes elemzéssel az, hogy a régi kiadás ismerőit a regény „új” rétegeivel, mélységeivel ismertessem meg, és ezzel felhívjam a figyelmet arra, mennyire fontos az *Én vagyok* esetében az újraolvasás, immáron a teljes szöveg birtokában. Ez azért is fontos, mert – mint majd kiderül – az érintett részek közelebb visznek bennünket a regény eszmeiségéhez, hiszen jócskán előfordulnak bennük olyan információk, amelyekre máshol nem bukkanunk rá. Kodolányi írói stílusára jellemző egyfajta ráérősség, a fő motívumok gyakran, sokszor igen hasonló formában ismétlődnek regényei lapjain. Vannak azonban olyan gondolatok, amelyek elhagyhatatlanok, nem csupán erkölcsi okokból és nem csupán az *Én vagyok*, hanem az egész életmű szempontjából.

III. Kicenzúrázott fejezetek

Már első ránézésre is feltűnik a különbség: az új kiadás 75 fejezete helyett a régi csupán 68-at közöl. A hét hiányzóból öt teljes egészében kimaradt (15., 28., 29., 44., 61.), kettőt-kettőt pedig összevontak (63. és 54., illetve 40. és 41. fejezetek). A továbbiakban elsőként a hiányzó fejezetek jelentőségére szeretném felhívni a figyelmet.

A 15. fejezet első felében Jesuah eligazítást ad Jehudának az erkölcsi érték-hierarchiában. Az itt megjelölt alapfogalmak: a türelem, az önuralom, a Fel-

jebbvaló keresése – vagy másutt még: a szeretet, a jóság, az alázat, a hit, a bölcsesség – a regény lapjain többször visszaköszönnek, ám legtöbbjük a cenzúra áldozatául esett.⁸ Szinte mindenütt a türelem a leghangsúlyosabb ezek közül, ami pedig Jehuda jellemének egyik fő hiányossága. „Hit, bölcsesség, okosság. Mindez együtt: türelem. A tanítványok számára az első parancsolat.” (I. 406.) Jehuda tehát ezek alapján „nem jó tanítvány”. Ő mindig titkokat feszeget, mindent meg akar érteni. Mindenkinek a titka érdekli, és ez érthető is, hiszen neki is súlyos titkai vannak. Ezzel meg is érkeztünk az ámulás egyik lélektani mozgatójához. Jehudából hiányzik az a fajta alázat és bizalom, amely elengedhetetlen ahhoz, hogy Krisztus követője legyen. Ebben a részben mutat rá Jehuda a párhuzamra a krisztusi és a gorgiaszi tanítás között: a két értékhierarchia, beavatási forma közti hasonlóságra. „– Mindezt tanultam már – magyarázta szerényen Jehuda. – Ismerem a fokokat és a szobákat.” (I. 195.) Ez az apró megjegyzés a Kodolányi-eszmeiség fontos tételéhez vezet el bennünket. Ezek szerint a tudás, a beavatás Egy és örök, ami változik a történelem során, az csupán a forma. A 15. fejezetben jelöli ki Jesuah Philippost és Nathanaélt tanítóul Jehuda mellé. Az információ nélkül nehezen érthető, hogy a későbbiekben Jehuda miért éppen ezzel a két tanítvánnyal beszélget oly sokat a főbb tanításokról. Egyedül itt fordul elő az is, hogy Jehuda elbűszkélkedhet a tanítványok előtt oly nagyra értékelt tudásával, és még sikere is van. Ebben a fejezetben ajánlja fel Jehuda a pénzét a közösség javára. „Úgy akarok élni, ahogy ti éltek.” (I. 197.) Ez az „úgy” később is leginkább a pénzzel kapcsolatos feladatokat öleli fel. Már itt kirekesztettnek érzi magát, ám elvonul este és külön alszik. Jehuda mégis boldog és hálás. Olyan gondolatokat fogalmaz meg Jesuahról, amelyek később csak nyomokban szerepelnek. „Talán maga Élijáhu. Mindent megtehet, amit akar. Hálát adok neked, Adonáj, áldassék a neve mindörökké, hogy hozzá vezetted! [...] Újjá akarok születni!” (I. 199.) Itt még, néhány árulkodó jeltől eltekintve, Jehuda nem tért le a helyes, az Istenhez vezető útról.

A 28. fejezet (az új kiadásban nyomtatási hiba folytán a „27.”) elmaradása Jézus Krisztus személyisége, még pontosabban az evangéliumok „kereksége” szempontjából jelentős. Ekkor hangzik el ugyanis a Biblia egyik igen fontos része: a Hegyi beszéd. Ezek azok az igazságok, „amelyeket csak a beavatás csúcán álló érthet meg teljesen” (I. 323.). Bár a fejezet nem öleli fel a teljes bibliai szöveget, számos gondolat hangzik el itt Jesuah szájából szó szerinti egyezésben, így például a nyolc boldogság (Mt 5,13–16), a föld sójáról és a világ világosságáról szóló hasonlatok (Mt 5,13–16). Ezekhez az idézetekhez regénybeli magyarázat is kapcsolódik.

A 29. fejezet első felében Jehuda visszaemlékezik a Tiberiasban történetekre. Elemzi kudarcba fulladt profetálása okait és levonja magának a következtetést: „az én dolgom az Eljövendő uralmának gazdasági alapjait lerakni.” (I. 328.) Jehuda anyaghoz (pénzhez) kötöttségéről több helyen is meggyőződ-

hetünk. Annál jelentősebbek azonban a fejezet Simon Mágusra emlékező és emlékeztető részei. Az olvasó a sorok között kiolvashatja a rejtett párhuzamot a nyíltan hataloméhes, ellenszenves Simon és Jehuda személyisége között, amikor Jehuda Simon szavaival felkiált: „A nevét, a nevét.” (I. 328.) Később elhatárolja magát a Simonnal való szövetségtől, amelyre akkor az áldását adta. „Egyet azonban bizonyosan tudott: ha megismeri a Nevet, nem árulja el senkinek.” (I. 329.) Amint a titkon töpreng, eszébe ötlük az a lehetőség, hogy Harreth arab fejedelem lányának a fia lehet az Eljövendő. Ez a gondolat a regény lapjain máshol nem szerepel, pedig jól tükrözi Jehuda spekulációra való hajlamát, azt, hogy milyen könnyen siklanak félre sablonokból, zsidó hitbeli panelekből építkező elgondolásai. Az így megszerzett és Jehudát mélyen felzaklató „tudás” ismeretének hiányában nehezen érthető meg az a türelmetlenség, feszültség, amellyel Jehuda a 30. fejezet elején a Mestert keresve beront Simonék házába.

A 40. és a 41. fejezeteket az új kiadás a kötethatár mentén közli. A 41. fejezet került az új kötet elejére, ám mindössze másfél oldalt tartalmaz. Bár az eredeti kézirat ismeretének hiányában nem állíthatom bizonyosan, nehezen elképzelhető, hogy önálló fejezetet alkot.

A 44. fejezet a Biblia és a Jehuda-személyiség szempontjából egyaránt lényeges. A fejezetből mindössze egy mondat maradt meg a régiiben, amely az azt követő fejezet elejéhez csapódott. Itt olvashatunk Jesuah és a farizeusok kapcsolatáról. Mindezeknél fontosabb azonban az az információ, mely szerint „Jehuda gyakran a házban maradt és a följegyzéseit írta” (II. 24.). Sőt „kinyitotta Mattai ládikáját, s gondosan elolvasta a tuskés arámi írást” (II. 24.). Jehuda ládikája és benne a feljegyzései ugyan sokszor szóba kerülnek a regényben, ám később is több esetben hiányoznak az idevonatkozó részek. Jehuda már ezt megelőzőleg is kutatott Mattai feljegyzései között, több krisztusi mondásról is ekkor olvashatunk. Ám az ismétlődés ténye megerősít bennünket abban, hogy az árulással együtt járó kémkedés nem egyszeri eset volt. Jehuda „két énjével” (a „Jó és a Rossz démon”-nal)⁹ küzd. Ez a rész sokat elárul Jehuda személyiségéről: szív és ész harcáról, amely még korántsem dőlt el. Jehuda célja ekkor még „békés cél”: tárgyalni a farizeusokkal és kibékíteni őket Jesuahhal. A fejezet fennmaradó része Jehuda és a nők kapcsolataira világít rá mélyebben. Jehuda ugyanolyan álszent módon kezeli Simon házában a nőket, Márthát és Mariamot, mint ahogy egyéb kérdésekben sem képes szembenézni saját jellemével. „Nem hagyná magára ezt az asszonyt, mint Simon, vagy mint azt a másikat az ura” – ébred fel benne a vágy és a gyalázkodás. Ám ezt Judith-tal való kapcsolatát tekintve nehezen fogadjuk el.

Amint említettem, az 53. és 54. fejezet szerepel a régi kiadásban, csak egybevonták. Ám ismét kétséges az 54. fejezet önállósága, hiszen mindössze három oldalt tölt ki. Sok részlet azonban hiányzik a régi kiadásból az itt sze-

replő két fejezetből is. A tájleírások, hosszas felsorolások mellett igen fontos részletek maradnak el Jesuah személyiségéről is. Jesuah a regényben ugyan is mindössze két ízben könnyezik: Jeruzsálemet elhagyván, valamint Lázár halálakor (II. 271.). Ez az „első sírás” a régi kiadásból kimaradt. „Jesuah is sokáig nézte Jerusálimot. Könnyezett. A könnycseppek lassan legördültek barna szakállán. Nem tudott szólni.” (II. 136.) Jehuda iszonyodik Jesuah magatartásától, el akar rohanni (ezek már az árulás csírái), ám visszafogja magát. Retteg attól, hogy Jesuah rámutat és árulónak bélyegzi.

A 61. fejezet elmaradásával ismét fontos bibliai történettel lettünk szegényebbek: Jesuah és Nikodémos, a farizeusok főemberének beszélgetésével. Kodolányi ugyan mesésebbre színezi a találkozást – így mindjárt a látogatás okát is: Nikodémos azért jön, hogy figyelmeztesse Jesuahot, veszélyben az élete –, ám szó szerinti egyezésben olvashatjuk itt a Biblia vonatkozó sorait (Jn 3,1–15 és 18–21). Pedig a Jn 3,14-ben a regény szempontjából fontos mondat hangzik el: „Ahogyan Mózes fölemelte a kígyót a pusztában, úgy kell majd az Emberfiának is fölemeltetnie.” A kígyó természetesen a regénybeli kígyóhal, melynek említése megerősíti a beszélgetést kihallgató Jehudát abban a meggyőződésében, hogy Jesuahék valójában a gyűlölt kígyóistent imádják. Jehudában azonban még ekkor sem fogalmazódnak meg gyilkos szándékok. „Nem, arra sohasem gondolt, hogy meg kell ölni a fattyút. Elégnek vélte, ha ártalmatlanná teszik...” (II. 203.) Jehuda álmodik, és az álmok sokat árulnak el Jehuda kirekesztettségéről, vívódásairól. „Kígyóhalat imádnak, megeszik... Zárt ajtók mögött... Óriási, kőbe ágyazott, bezárt ajtót látott. Vadul dörömbölt rajta fájó öklével. Zörgesetek és megnyitják! – kiáltotta görcsösen.” (II. 203.)

IV. Hiányzó oldalak

Nem csupán fejezetek, hanem hosszabb összefüggő részletek is hiányoznak a régi kiadás szövegéből. Szalai Éva 1989-es cikkében ezek közül kettőt közöl az *I. kötetből* (238–241., valamint a 262–269.).¹⁰ Az előbbi a Jesuah korabeli történelmi-politikai viszonyokat, Heródes vezetői stílusát elemzi behatóbban. „Az ország megtelt besúgókkal, kémekkel, mint piócával a mocsár. Besúgóit az elkobzott javakból jutalmazta. Kémeit a nép pénzéből fizette.” (I. 239.) „Éjjel-nappal rettegett s rettegetését vérrel altatta el.” (I. 40.) Nem nehéz a sorok között ráismerni Kodolányi korára, a XX. század első felében történetekre. Talán éppen ezért maradtak ki a kiadásból ezek a részek, nemcsak a fenti helyen, hanem a regény számos más részén is (lásd I. 345., II. 236., 239.). A másik résznél (I. 262–269.) is fontos mondatok hangzanak el: a világekorszakokról (aiónok) elmélkednek itt a tanítványok, arról, hogy többszöri újjászületése során az ember végül megszabadulván az anyagból megtisztul, istenné válik és beleolvad az Egybe (Fénybe). A kihúzott sorok után ezt olvassuk:

„Jehuda sohasem hitte volna, hogy ez a bárdolatlanok látszó közönséges halász ilyesmit mondhat neki.” (I. 263.) Csakhogy eddig nem tudhattuk, hogy mit is mondott, mi volt olyan megdöbbentő Jehuda számára. Szó van ebben a részben még a tudás, a beavatások egységéről is, arról, hogy a Görög is átment a próbán, ugyanazon, amelyen Mósze is átment *Az égő csipkebokor*-ban: „meg kellett hálnom, három napig feküdnöm a sírban, áthatolnom a tengeren s a tűzön, kinyitnom a kapukat, félrevonnom a fátyolt, s akkor látam őt, a gyönyörű, az isteni férfiút fényben és dicsőségben. És újra látni akarom.” (I. 265.) „Ez megint megdöbbentette Jehudát” – folytatódik a megmaradt részlet, amely úgyszintén nem töltődött meg a megfelelő tartalommal. De a rész tartalmaz más, eddig számunkra rejtett információt is. *Az égő csipkebokor* alapelgondolása idéződik meg a Mószeről szóló részben. „Az ő atyjuk [értsd: Mószeé és Ároné] Amenhotep volt, az adeptus, Aton küldötte. A héberek is Atonban, vagy Adónban hittek mindig, akárcsak a többi népek körös-körül, mióta ember él a földön.” (I. 266.) Megtudjuk, hogy Jesuah is ebben az őstudásban, az egy tudásban részesült, avatott be, „de még tovább kell haladnia” (I. 267.).

Több fontos rész hiányzik Simon Mágus és Jehuda párbeszédéből (25. fejezet), ami azért is fontos, mert Simon szenvedélyesen kutatja a csillagállásokat. Kodolányi kedvelt motívumához juthatunk közelebb. A csillagok elemzéséből tudja meg Simon, hogy nagy prófétának kell születnie. Jehuda elmondása szerint Jesuah tizenkét tanítványt keres maga mellé „és ennyi jel van az égi körben, [...] még hetvenkettőt akar kiválasztani s ennyi az állócsillagok száma, [...] – Mestered hát tudja, mit akar, tisztában van az Ég törvényeivel – bólogatott a Bölcs.” (I. 294.) Simon elárulja Jehudának, legfőbb vágya megtudni a Szabadító nevét. Ezért járta be az egész világot, ezért tanult. Am ugyanolyan farizeus módon gondolkodik, ahogyan Jehuda: „Hogyan lázadhat, ölhet az a Szabadító, akinek a csillagai a Núnban állanak?” (I. 301.) – kérdi, mert ő sem érti meg, hogy a Megváltó nem pusztítani jött a világra. Jehuda nem tudja meggyőzően megvédeni Jesuahot, sőt valójában, minden figyelmeztető jel ellenére, igyekszik készségesen válaszolni a Mágus kérdéseire. Ezért fordulhat elő az, hogy Simon szövetséget ajánl Jehudának, aki ebbe bele is egyezik. Történik mindez annak ellenére, hogy ebben a fejezetben megjelenik Amelu, az undorító, szőrös, fekete majom, aki valójában a Sátán alteregója. És éppen a hiányzó részekben találhatunk erre a párhuzamra megerősítést: „emberi volt tetőtől talpig, az arca alvilági arc, a szeme alvilági szem és emberi minden tagja, még a körme is.” (I. 299.) Vagy később: „Amelu itt van, ott van, mindenütt van. Benned van. Amelu lesi a pillanatot, hogy előbújhasson, az emberek otthonába surranjon, asztalukhoz üljön, kenyérüket megzabálja, borukat, tejüket megigya. Amelu alázatos. [...] Rimánkodik és sír. De ha telezabálta, teleitta magát s megunta a táncot, Amelu féltelmes. [...] Hoi, barátom, Amelut nem nehéz megtalálni! De a Szabadítót,

azt nehéz!" (I. 300–301.) Jehuda pedig retteg a majomtól. Hogy Amelu megjelenésének mi is a jelentősége, mutatja az a tény is, hogy Philippos, Jesuah tanítványa nem látta a szörnyeteget.

Hiányzott a 34. fejezet második fele (I. 371–376.), amelyben Jesuah a tanítványokat csitítja: „Majd lesz még idő, amikor túrnötök és szenvednetek kell. – Készek vagyunk rá, Uram. Ha kell, az életünket is odaadjuk – fogadkozott Jákob.” (I. 372.) Az evangéliumokból tudjuk azonban, hogy a tanítványok nem álltak készen azon a végzetes napon. Jesuah választ ad Jehudának arra a kérdésére is, amely oly régóta gyötri: „Ami pedig az Eljövendőt illeti, nem lappang sem Pereában, sem Moab hegyei között, sem az arab pusztában, sem Judeában. Hanem itt van egészen közel.” (I. 373.) Jehuda azonban nem ad Jesuah szavára. Fontos bibliai mondások, példázatok maradnak el a továbbiakban (Lk 12,13–46).

Az I. kötet végén számos részlet marad el a tanítványok beszélgetéseiből, vitáiból. A tanítványok jelleme a regényben egy-egy markáns tulajdonsággal megragadható. Ami ezenkívül kapcsolódik személyiségükhöz, az inkább már a Kodolányi-eszmeiség részét képezi. Beszélgetéseik sok esetben arra szolgálnak, hogy eszmei-filozófiai kérdésekről szóló nézeteit az író beleszőhesse a regény menetébe. Sok részlet hiányzik ezekből a párbeszédekből is. A regénybeli tanítványok nem szent emberek. Nincsenek tisztában Jesuah küldetésével, bizonyos kérdésekben teljesen eltérő véleményeket képviselnek. Az egyetlen dolog, ami igazán megkülönbözteti őket Jehudától, az az, hogy emberi vakságuk, korlátaik ellenére ők feltétlen és őszinte követői a Mesternek. Thomas ugyanolyan földhözragadt és anyaghoz kötött, mint Jehuda, ellenben ő emiatt inkább szomorú, mint gyanakvó. Simon mindig a harcról beszél, amelyet majd Jesuah mellett kell megvívnia. Állandó készenlétben áll arra, hogy ha kell, fegyverrel védje meg mesterét. Simon kardjáról – amit a Biblia csupán egy esetben, az árulás pillanatában említ – leginkább a kihagyott részek lapjain esik szó (I. 318–319., 348., II. 157.). A tanítványok múltja köré – Jehudához hasonlóan – Kodolányi mesét, legendát sző. Ám a régi kiadásból kimaradtak a Nathanaél elhívásáról és múltjáról szóló részek (I. 61–63.), és hiányos a bibliai alapon nyugvó történet Mattai elhívásáról is (I. 321–322.).

A II. kötet elejéhez érkeve álljunk meg annál a résznél, amelyben Jesuah beszélget Jehudával. Bár ez a tény igen fontos, a szöveg itt is hiányosságokat mutat. Jesuah rámutat Jehuda életének félresiklására, és egyben figyelmezteti is őt. „Hív és vár téged (értsd az Atya), Kerijothi Férfi, aki elszakadtál tőle, messze elmentél az úton, és szeretnél visszafordulni hozzá.” (II. 12.) Jehuda azonban már megfertőződött, Jesuah szavai idegenül csengenek a fülében, keresi a férfiban a régi, számára oly kedves személyt, de már nem leli. Jesuah beszél a tudás egységéről, a beavatásról, és a regényben egyedül itt fejt ki más oldalról is, mit is ért azon, hogy az ember „isten”, pedig sokszor kap a

kijelentés fontos szerepet a regény lapjain. „Isten földből gyúrta Ádámot, de a saját szellemét lehellte belé.” (II. 13.)

Teljes egészében hiányzik Jesuah és édesanyja beszélgetése (II. 81–88.). A hosszú 49. fejezetet így sikerült jelentősen lerövidíteni. Kár volt. Máskor is tapasztalhattuk ugyan Jesuahnál, hogy az Atya akaratát mindenképp elé helyezi, ám ebben a részben egy igen intim, érzékeny helyzettel kell megküzdenie. Jesuah anyjával szemben is határozott marad. Elfogultság nélkül szembesíti őt azzal, hogy amit mond, az földies, emberi. Mariam ugyanis fél, félti fiát a jóslatoktól, a kudarcoktól. Más életformát szán fiának, családot, gyerekeket. A párbeszéd egyre kiélezettebb, mígnem Mariam kétségbeesésében már nem is tanácsol, kérlel, hanem kijelent. „– Fölmégy a Városba, leváगतod a hajadat, és elégeted az oltáron. Azután szabad vagy. [...] Dolgozni fogsz, mint a többi.” (II. 85.) Jesuah végtelenül gyöngéden, megértően válaszol. Két világ feszül itt is egymásnak, érdekessége az, hogy a regényben más nem ad tanácsot Jesuahnak, más nem veszi a bátorságot, hogy megpróbálja lebeszélni hivatásáról.

Az egyik legfájóbb hiányosság, hogy kimaradtak a régi kiadásból azok a lelki történések, amelyek közvetlenül azután zajlanak Jehuda lelkében, hogy megtudja, Jesuahról sokan azt beszélnek, fattyú (II. 105–108.). Ezeken a lapokon válik egyértelművé, hogy Jehuda éppen ennek a tudásnak a birtokában találta meg önmaga számára a végső igazolást árulásához. Jehuda ezzel „választ” kap minden eddigi gyötrő kérdésére, Jesuah személyiségének minden furcsaságaira. Ezt a hiányzó lapokon fogalmazza meg. „Most már ismerem a titkát. [...] Ezért fordult az aljanéphez [...] Ezért áll kívül minden törvényen. Fattyú. [...] Ezért tanult varázslatot és titkos tudományt, ezért szidalmazza az előkelőket, a farizeusokat, a tiszta ágyban születettek világát.” (II. 105.) Ezután ismét magával foglalkozik: szégyent érez, hogy sikerül őt becsapni. Dührohama keríti hatalmába, először a történet során gyilkos szándék lesz úrrá rajta (II. 106.). Jehuda ezzel elérkezett a végső válaszához. Ezeken a lapokon születik meg benne végleg az árulás terve. „Hiszen le akarom tépni az álarcát ennek a pogány színésznek, akárhogy a bőrre nőtt is! Hát letépem. De nem itt és nem most, mert (!) ez a halálom volna. Hanem Jerusálimban. Őszentsége, a főpap előtt tépem le, az ő magasztos fülének mondom el, ki ez a nazir.” (II. 107.) Zaklatott állapotában megtalálja a megnyugvást is. „Tudta már, miért került ide. Így teheti valóban jóvá minden bűnét. Előtte az élet.” (II. 107.) Azzal is megnyugtatja lelkét, hogy a zsidók és Adonáj ügyét szolgálja, mint egy mártír. Elhatározza hát, hogy amint az egy hőshöz illik, túrni fog addig, amíg terve valóra nem válik. Egy pillanatra még meginog: „Sajnálom-e a nabit, mint ahogy eddig sajnáltam? – És higgadtan, megkönnyebbülve válaszolt azonnal: Nem sajnálom. Vesszen a fattyú (!).” (II. 108.)

Hogy a terv mennyire nem volt veszélytelen, arról többek között Jehuda ládikája „tehet”. Hiányzik az a rész, amelyben Chanan és Kefa rákérdeznek,

mit rejteget benne Jehuda (II. 214–216.). „Jehuda rémulten kapkodott a józan eszéhez. Mindenáron meg kellett védenie ládikáját, a múltját, az életét.” (II. 215.) Jehuda hazudik, ezzel meg is menekül. Nem hoz áldozatot, saját életét, múltját nem teszi kockára. Sem rábizni nem meri a szövetségeseire, sem megsemmisíteni nem képes az iratokat, mint ahogy azt egy korábbi – szintén hiányzó – részben olvashatjuk (II. 209.). Bár érzi, hogy a róla szóló információk veszélyesek lehetnek rá nézve, célját, hogy múltja emlékét kitörölje a szívéből, nem képes megvalósítani. Végleg a regény utolsó lapjain szabadul meg terhétől, amikor felfedezi, hogy valaki az árulás zűrzavarát kihasználva ellopta a ládát rejtkehelyéről. Ám ekkor már ennek a ténynek nincs jelentősége számára, hiszen Jehuda már megtért.

Az új kiadás tartalmaz több olyan rövidebb egységet is – szavakat, félmondatokat, mondatokat, bekezdéseket –, amelyek a régi kiadás olvasója nem ismerhetett. Elmaradt számtalan – Kodolányi stílusára oly jellemző – gyönyörű hasonlat, hosszas, ráérősen hömpölygő felsorolás, jelző, táj- és városleírás. Ezek szinte törvényszerűen estek áldozatul a cenzúrának. Így maradtak ki hosszabb-rövidebb gondolatok például Samrón, Jerichó és Jerusálím városáról, népének szokásairól, történelméről. Hiányoznak színek, hangulatok, emberek, arcok, humoros részletek. A szűkített kiadásból hiányzik a regény sója, Kodolányi stílusának „fűszerei”. Az elbeszélő ebben a regényben – Kodolányi stílusától eltérően – ritkán „szól ki” a szövegből, ám épp egy ilyen bölcselkedő rész maradt el. „Vannak az életben olyan pillanatok, mikor az embert mocskos áradatként elöntik mindazok a kellemetlenségek, szégyenletes, megalázó és fojtogató emlékek, amik gyermekora óta összegyűltek lelke mélyén. [...] Futnál, fejedet a földbe rejténéd, varázsműveleteket, csillapító szavakat, mérget, italt, csókot keresnél ellenük, de hiába. [...] Ilyen pillanata volt Jehudának.” (II. 194.) Elmaradt egy másik rész is, mely elbeszéléstechnikailag ugyancsak érdekes. A Kefa és a nagytanács párbeszéde egy ponton hirtelen megakad, csupán jelzésszinten találjuk meg a különböző szereplők gondolatait, névvel és kettősponttal (II. 240–242.). Lehetséges, hogy ez a regény egyetlen kidolgozatlan része, melyet Kodolányi vázlat formájában hagyott hátra.

V. Kicenzúrázott eszmei-filozófiai gondolatok

Teljesen hiányzik néhány, Kodolányi filozófiai-misztikus gondolatvilágához tartozó motívum is. Ilyen például a regényekben, a levelezésekben gyakran előforduló elgondolás a *tükröződés*ről. A platonista jegyeket hordozó elmélet szerint a dolgok eszméje megelőzi a valóságot. Ezek az eszmék és szimbólumok adják az emberi lényegét. Rögtön a regény első mondataiban, a Kinnereth-tó látszólag egyszerű tájleírása mögött is ott feszül a gondolat. „Meggzűnt a magasság és a mélység, ami fenn volt, ugyanaz volt lenn is, [...]

s nem lehetett tudni, melyik az igazi” (I. 5.). Kodolányi fogalomtárában a „fent” és a „lent” fogalmak speciális többlettartalmat hordoznak. Regényei jelentős részében két világ ütközik össze, harcol egymással. A „fenti”: a szellemi, a transzcendens, és a „lenti”: a földies, az anyaghoz kötött. Istenhit és ateizmus, misztika és materializmus. A regénybeli hősök (Mósze, Gilgames, Jesuah) ez utóbbi ellen veszik fel a küzdelmet annak érdekében, hogy az ember az Istenhez térve megszabaduljon földi kötelekeitől, megtisztuljon bűneitől. A másik oldalon pedig ott állnak a csábító földi álboldogságok: a pénz, a hatalom, a rang (a leírtak mögött egyértelműen Jehudára ismerhetünk), valamint a földi kötelek: az idő, a tér, a nehézségek. Ezért válik elsődleges céljá a tanítványok számára az, hogy a „fenti” tükröződjék az ember lelkében és a világban. Jehuda pontosan meg is érti a tanításból az ember és a tanítványság feladatát: „Nem tudjuk bejárni a felső világot s az alsót, csupán a földit. Ezen a földön kell hát elrendeznünk az ember dolgait úgy, hogy a felsőt tükrözze, amit nem láthatunk.” (I. 408.) Ezért van az, hogy Jehudát mindig figyelmeztetik arra, hogy figyeljen a tanítások „három értelmére”: a szellemire, a lelkire és a valóságra („testire”), „Mert mindennek három tükröződése van.” (I. 249.)

Amikor az ember képes imádságában elszakadni a földi világtól, egyben megszabadul a természet korlátaitól is. Kiszakad a *tér-idő*ből. Az *égő csipkebokorban* gyakran találkozunk Mósze alakjával úgy, amint révült, halotthoz hasonlatos állapotában „időn és téren kívül” kerül. Az *Én vagyok* hiányzó részében szintén előfordulnak hasonló utalások Jesuah imájával kapcsolatban. „Bizonyára nem tud sem időről, sem helyről” (I. 25.). Az ember ebben az állapotában egyszerre mindent lát, a történelem egészét, a dolgok lényegét. Kodolányi erről így ír: „A téridő tehát igazából csak látszat, csak kategória, csak igen relatív keret, amely a rendszerek szerint gyökeresen változik, az is nyilvánvaló, hogy egy időben van jelen minden jelenség, csak a tudatunk választja el őket egymástól. Így van »múlt« és »jövő« a tudatunkban, a saját rendszerünkben. Voltak és vannak azonban tudatok, amelyekben mind a múlt, mind a jövő megjelenik, s ezeket a tudatokat nevezzük profétáknak, jósoknak. Vannak lelkiállapotok, amelyekben az idő megszűnik, ilyen az álom, vagy a révület, a részegség stb. [...] És igen egyszerű és érthető az is, hogy az Isten tudatában nincs idő.”¹¹ Ezért mondhatja Jesuah: „Vajon a terek és az idők, a Sátán birodalmának erősségei, megdönthetik-e azt, ami nincs sem a térben, sem az időben? Az én hazám az a föld, amely nincs sehol.” (I. 64., lásd még: II. 70., 157.)

A két világ összeecsapásából a történelem során rendszerint a „lenti” kerül ki győztesen. Az ember megfelel az Isten(ek)ről, visszazuhan bűneibe. Amikor pedig válságosra fordul a helyzet, bekövetkeznek a katasztrófák, amelyekből a kiutat újra egy isteni küldöttnek kell megmutatnia. Ezzel elértünk a Kodolányi-tetralógia legfontosabb motívumaihoz és rendező

elveihez: a *világkorszakok* (aiónok) gondolatához, a *mitikus ismétlődés elvéhez*. Eszerint az emberiség történelme ún. világkorszakokra osztható, és minden korszak története sajátos, ismétlődő sémák szerint zajlik. A séma leegyszerűsítve a következő: egy új korszakot a romlott állapotból való felemelkedés indít el, majd eljutván a csúcspontra, ismét romlásba süllyed a világ. Minden korszaknak megvan a maga prófétája, mitikussá növesztett alakja is (Gilgames, Mósze, Jesuah), aki képes a katasztrófából a bűntől megromlott emberiséget Isten felé vezetni. Ez a mitikus ismétlődés köti össze a történelmi alakokat, történéseket.

Ezért találkozunk a regény lapjain is számos esetben „dejavu-érzésekkel”. „Hányszor látta már [értsd Jesuah] ezt a kaján arcot, ezt a hideg, gúnyos, gyilkos vigyorgást... Ez a kéz mutatott hajdan is a prófétákra... Ez a kéz mutat majd órá is egy napon, s ez a hang rikácsolja öld meg!” (I. 40.) Ezért van az, hogy – amint megtudjuk – Jesuah öse: Jesuah be Pandira szintén átváltoztatta Kánaánban a vizet borrá (I. 223.). Jesuah maga is beszél a világkorszakokról és az ismétlődésről: „Ő [értsd az Ember Fia] az Atyánál lakik, kívül az időn és a téren, kívül a világon. Ha eljön, ha megvalósul, ez a világkorszak is befejeződik.” (I. 203.) Hogy meddig is tart ez az örök körforgás, újjászületés, megtisztulás, arról így szól a Mester. „Ez a munka, mint tudjátok, az idők elejétől az idők végéig tart, világkorokon át, újra meg újra lebukva a sötétségbe s megint följebb lépve a fény felé. Amíg csak minden ember tökéletességé nem válik s egygyé az Atya tökéletességében.” (I. 65.)¹² Aki életében nem jut el erre a szintre, az visszahullik az anyagba, „amíg a tűz újra át nem járja őket s megelevenülnek.” (I. 263.) Ezért lehetséges az, hogy a regény végén a már megvilágosodott Jehuda, aki a keresztút során megkésve bár, de találkozik Jesuah igazi lényével, és élete egyszeriben gyökeresen megváltozik, egygyé válik a Fénnyel. Mindezekről azonban csak és kizárólag a korábbi kiadásból kimaradt részekből – vagy esetleg a tetralógia többi darabjából – szerezhettünk tudomást. Enélkül nehéz megértenünk, miért utal az épen hagyott szöveg minduntalan „a régi Jesuahok”-ra, akikkel hasonló dolgok történtek, mint Jézussal (I. 217., II. 114.), miért állíthatók párhuzamba a Jónással történtek a feltámadással (I. 257.), és miért mondja a Görög Dionysosról, hogy az Ember Fia (I. 265.). Nem lenne érthető továbbá, miért állítják a csillagokat vizsgáló tudósok, hogy eljött az ideje a Szabadító születésének (lásd például I. 293.), és miért kell a tanítványoknak hirdetniük, hogy „letel a 2000 év, fordul a világ” (I. 311.).

A legfurcsább talán az, ami Jehudával történik. A regény vége felé ugyanis sorra olyan helyzetekbe kerül, amelyekről érzi, hogy már megtörténtek vele, sőt azt is tudja, mi fog történni. „Valóban úgy történt minden, ahogy előre látta – s mégis másként [...]. Néha-néha megdöbbenve állt egy pillanatig, a homlokát dörzsölgette, s behunyta a szemét, mert úgy érezte, mindez egyszer már megtörtént vele ugyanígy. [...] Miféle varázslat játszott vele? Egy

régi élet emléke. Volt már valaha ez a Jerusálim, ez az utca, ezek a kapuk és lecsüngő folyondárok, ez a penész a falakon? [...] Chanan kapuja előtt egy görnyedt koldusasszonnyal fogok találkozni – gondolta ijedten. S íme, ahogy megállt a kapu előtt, csakugyan eltotyogott mellette egy görnyedt, rongyos öregasszony.” (II. 258–259., és 262. is.) A dolog nyitja pedig az árulás. Jehudában akkor kezdenek felerősödni ezek az emlékezések, amikor Chanannál kimondja a végső szót: „Ma este a kezetekbe adom őt” (II. 160.). Az árulás pillanatában ismét elárasztják az emlékek: „Mindeddig minden úgy zajlott le, ahogy előre tudta. Ahogy valamikor, ismeretlen időben az időtlenségben már megélte. Az ölelés, a csók a köszöntés is.” (II. 298., és 296. is.) Jehuda alakja ezért nő mitikussá, ezért válhat az árulás prototípusává, mert minden árulást „Jehuda követett el”. „A láthatatlan Jehudák visszakialtják a mélységből: – Győztem... győztem...” – hangzik Jesuah elfogatása után a szöveg (II. 318.). Jehuda maga is rájön erre a tényre, amikor a regény legvégén szembesül saját lelkiismeretével és kitágul szeme előtt a mitikus horizont. „Mikor még ezen a világon sem voltam. Már az ősidőkben elárultalak, mióta vagyok, szüntelenül, folyton elárultalak. Egész lelkem, minden mocsnásom, minden szavam árulás volt. Árulás az álmom, korábbi életem minden pillanata.” (II. 337., lásd még 331.)

Az ismétlődés elvével függ össze az a gondolat, amely a vallások, a tudomány egységét vallja: „A Törvény egy, mindig egy volt, és örökké egy marad. Az első Mósze törvénye, az Én Vagyok Aki Vagyok törvénye. De ez a törvény mindig új is, mint a bor.” (II. 31.) Ezt tanítja a Mester egy hiányzó részben. (Ez a gondolat ilyen formában nem krisztusi tanítás, hanem Kodolányi – más forrásokból is táplálkozó – világszemléletéhez kötődik.) Az Egy emellett jelöli magát az Istent is. „Az Atya egy, mindöröktől fogva mindörökké atya. [...] A szenvedést az okozza benned és mindenki benn, hogy kiszakadt az Egyből s a világ szakadékein, kínjain, születésen és halálán keresztül tud csak eljutni hozzá.” (II. 12.) Jesuah ígérete éppen erre vonatkozik: „Akkor eljön az Ember Fia, az örök ember [...], akkor az ember egygyé válik az Atyával, a sokból egy lesz, a különbözőből ugyanaz.” (I. 262–263.) Az Isten, a tudás tehát egy, és egy az a *beavatás* is, amely az Isten ismeretére elvezet. Így ismerheti meg Mósze is *Az égő csipkebokorban* egyiptomi vallás szerinti beavatása során az Egyet. Mósze beavatása lényegében ugyanolyan, mint a Görögé. Hiányzó részben szembesülhetünk ezzel a ténnyel is: „meg kellett halnom, három napig feküdnöm a sírban [...] s akkor láttam őt, a gyönyörű, az isteni férfiút fényben és dicsőségben.” (I. 265.) Ez pedig nem más, mint a „beavatások” csúcspontja: Krisztus halála és feltámadása. (A regénybeli Mószeről azt is megtudjuk, hogy őt is megcsúfolták, leköpdösték, majd keresztre feszítették.) Jesuahról senki, még a tanítványok sem tudják pontosan, hogyan és hol nyert beavatást. Annyi bizonyos, hogy Szacharjáhu vezette be őt a tudásba, tanította „az Isten valóságos ismeretére úgy, amint Mósze és Áron beavatást nyer-

tek" (I. 223.). Hogy ezután pontosan mi történt vele, arról még anyja sem tudott. A Görög mondja ki, hogy Jesuah annak a tudásnak van a birtokában, amely az idők előtti időből származik. Jehuda a regény vége felé „megfejtí” a beavatás problémáját, s ezzel Jesuah kiválasztottságát is. Amikor elgondolkozik a megdöbbenő csodán, Lázár feltámasztásán – aki szintén három napig feküdt a sírban –, hirtelen eszébe jut a dolog „kulcsa”. „Mint a villám, vágott rajta keresztül a fölismerés: ami itt történt, amit látott, egyiptomi beavatás volt! Az Usziri-beavatás. [...] Minden szavának, viselkedésének megvolt már a kulcsa. [...] A százszor tiltott, százszor elátkozott, bűnös tudományt műveli ez a nabi. [...] De majd ő megmagyarázza Chanannak és a Kefának, kinyitja a szemüket.” (II. 274. „ép rész”).

Kodolányi a tetralógiában összeköti a világekorszakok gondolatát a *csillagképek* változásával. Meg kell jegyezni, hogy Kodolányi saját, elmélyült asztrológiai ismereteinek nem tulajdonított nagyobb jelentőséget, mint amennyi kellett. Kellott ugyanis a csillagászati ismeret ahhoz, hogy nézetét a világ nagy szakaszairól egy átfogó kerethez, a csillagképek változásához is hozzákapcsolja. Új csillagkép, új próféta, új korszak. Az asztrológia szerint egy csillagkép 2160 évig uralja a világot, ez alatt az idő alatt meg kell tehát születnie a prófétának, végbe kell mennie a változásoknak, felemelkedésnek és bukásnak. Míg Gilgames korában a Bika, Mószéében a Kos, addig Jesuahnál a Halak uralják a történéseket.¹³ Erről a körforgásról és a számokról beszél a regénybeli Mattai is (I. 319–320.) Minden bölcs tudós – noha tiltja a Törvény – foglalkozik a regényben asztrológiával, így jövendöli meg Jesuah dolgait az öreg Simon (a bibliai alak, jeruzsálemi Simeon), az égi jelekből spekulál Simon Mágus és más tudósok is, de maguk a tanítványok is el-elgondolkoznak a csillagállásokon. Még a gyerekjátékokba, mondókákba is beszivárognak a csillagképek: a kos és a hal (I. 59.).

Láttuk, hogy a fenti motívumok egymással szorosan összefonódnak és egyben kijelölik a regény(ek) filozófiai kereteit. Megértésük vagy regénybeli jelenlétük nélkül a mű egyik legfontosabb jelentésrétege sérül. A régi kiadás olvasói az épen maradt részekben nagy valószínűséggel csupán akkor érthették meg igazán a rájuk vonatkozó utalásokat, ha Kodolányi nézeteivel – egyéb forrásokból – tisztában voltak.

VI. Összegzés

Láttuk, hogy a szerkesztő, Sík Csaba a válogatás során egyrészt bizonyos motívumokat talált – teljes egészében, vagy részleteiben – mellőzhetőnek, másrészt pedig stilisztikai alakzatokat rövidített meg. Cenzori munkája – a maga „műfajában” – következetesnek és alaposnak mondható. Az eredeti szöveghez való hozzátoldás, javítás nem fordul elő. Az, hogy a szerkesztő

miért épp a fent említett részeket találta elhanyagolhatóknak, kérdéses. Egy biztos, nagy veszteség ért bennünket. Az az olvasó, aki mindezek után (újra) elolvassa a regényt, sokkal gazdagabb élményben részesülhet, mint korábban. Ha még él emlékezetében a régi szöveg, nagy meglepetések fogják érni, ráadásul az elhagyott részletek és szerves folytatásuk nyomán most más összefüggések rajzolódhatnak ki. Korábban sok esetben a kihagyás azzal a következménnyel járt, hogy a folytatásban közölt „válaszok” nem a Kodolányi által megírt helyzetre, gondolatra, kérdésekre vonatkoztak, hanem a hiányzó rész előttire, és így más értelmet nyertek (pl. I. 53., 186., 236., 265., II. 104., 115., 121.).

Végezetül pár gondolat erejéig visszakanyarodom a cikk elején mondott állításomhoz, amely szerint az *Én vagyok* inkább Júdás-regénynek minősül. Mint láttuk, Jehuda jelleme, története igen összetett. A regénybeli Jesuah figurája azonban nagyjából megfeleltethető a Bibliának és a hagyománynak. Azon tulajdonságok nagy része pedig, amelyek első látásra különösnek tűnnek alakjában, erősen hasonlítanak Kodolányi prófétaalakjaira, elsősorban Mószéra. Jesuah ugyanúgy végzi imájának szertartását, mint ő, ugyanolyan magány jár együtt kiválasztottságával, mégis hasonlóan erős hatással van az emberekre. Olykor őt is elragadják indulatai, keserű és szomorú. Természetesen a két próféta alakja között több eltérés is felfedezhető. Jesuah másik sokszor emlegetett jellemzője különös szeme. Még Jehuda sem tudott szabadulni „hol szürkéskéken, hol aranyosan villogó tüzes szemétől” (I. 179.). Ez a hatalmas, izzó szempár a vesébe hatol, mindent lát, nyugalom, biztonság, jóság sugárzik belőle. Jesuah eme tulajdonsága sem egyedülálló, a keleti mágusokra emlékeztet bennünket. A régi kiadásból kihagyott részeket vizsgálva valóban megállapítható az a tendencia, hogy nagyobb részben maradtak el a Jesuahhal, mint a Jehudával kapcsolatos részek: jórészt beszédek és események. Ám ezek a részletek nem visznek sokkal közelebb Jesuah személyiségéhez, összességében nem árnyalják a róla alkotott képet. Természetesen mindez nem jelenti azt, hogy Jesuah alakja elhanyagolható a regény szempontjából. Annál is inkább, mert Kodolányi az evangéliumok nagy részét beledolgozta a szövegbe. Sok örömet nyújthat a regény azoknak az olvasóknak is, akik Krisztus életével és tanításaival szépirodalmi formában szeretnének megismerkedni.

1 KODOLÁNYI János, *Én vagyok*, Bp., Magvető, 1972. A továbbiakban „régébbi kiadás”.

2 KODOLÁNYI János, *Én vagyok, I-II.*, Bp., Szent István Társulat, 2002. A továbbiakban „új kiadás”.

3 Kodolányi János és Várkonyi Nándor levelezése. *Levélről levélre I.*, szerk., előszó Ifj. KODOLÁNYI János, Bp., Mundus Egyetemi Kiadó, 2000 (Kodolányi-életműsorozat), 303–304.

4 Uo., 312.

5 A zárójelbe tett, a kötet- és oldalszámot tartalmazó utalások az „új kiadás”-ra vonatkoznak.

6 SZALAI Éva, *Egy Kodolányi-regény kimaradt részleteiről*. – *Kodolányi János Én vagyok (Két kimaradt részlet a regényből)*. Jelenkor, 1989. szeptember, 843.

7 A tipográfiai számítás során a *Jehuda bar Simon emlékirata* ép szövegét vettem alapul.

8 A továbbiakban a zárójelbe tett hivatkozási helyek általában a korábbi kiadásból kimaradt részekre utalnak. A régi kiadásban is meglevő részeket külön jelzem.

9 JÁNOSI István, *Kodolányi János: Én vagyok*. Délsziget, 1989/15., 33.

10 SZALAI Éva, *i. m.*, 843–848.

11 LACZKÓ András, *Kodolányi János levele Balatonboglárra = Kodolányi János. Én vagyok*, összeáll. CSÚRÓS Miklós, Bp., Nap Kiadó, 2001, 159.

12 Lásd a témáról még: SZALAI Éva, *i. m.*, 843.

13 Részletesebb asztrológiai magyarázathoz lásd: KABDEBÓ Lóránt, *A politikus létezés: bűn és büntetés*, KODOLÁNYI János: *Vízözön*. Jelenkor, 1989. szeptember, 838–839.

„Hallottátok, hogy megmondatott a régieknek...”¹
(Baka István: *Egy József Attila-sorra*)

Az *Alföld* 1992-ben költői játékra invitálta szerzőit a költészet napja alkalmából. Kérésük „egy szonett megírására vonatkozott, melynek egyetlen megkötése a következő József Attila-sor beépítése, önálló vagy torzított idézetként való felhasználása volt: »A dallam nem változtat szövegén.« (*Emberek*).” A beérkezett tizenkilenc szonett a folyóirat 1992. áprilisi számában jelent meg.

A „pályaművek” elsősorban a programszerűen tematizált (irodalmi) hagyomány miatt érdemelnek figyelmet. Ez a költői játék ugyanis mesterségesen idézte elő azt a jelenséget, amely a modern magyar (és világ-)irodalomban természetes módon (is) működik. Ezek a sajátos körülmények szükségképpen eredményezik, hogy a jelenség jellegzetes vonásai sűrítve, tömörítve vannak jelen e szövegekben. Ebből kiindulva a legtermékenyebb megközelítés valamennyi szonett összehasonlító elemzése lenne, aminek segítségével lehetségessé válna a különböző hagyományértelmezések, dialógustípusok kimutatása. Dolgozatomban azonban ennek csak egy részletét végzem el: Baka István *Egy József Attila-sorra* című versének elemzésére vállalkozom.

A szonett 1994-ben ismét megjelent a szerző *Sztyepan Pehotnij testamentuma*² című verseskötetében a *Szturnusz gyermekei* ciklus darabjaként. Ennek kapcsán fontos megjegyezni, hogy a kötet első és második ciklusa (*Trisztán sebé*, *Szturnusz gyermekei*) különálló egységet alkot: nem tartoznak a *Sztyepan Pehotnij testamentumát* képező három füzet versei közé. Ez azt jelenti, hogy Baka nem sorolta őket a szerepversekhez.³ E két ciklus – címük is utal rá – fő sajátága a hagyomány tematizálása, átírása, így a József Attila-sorra reflektáló szonett természetesen illeszkedik közéjük.

József Attila verse tehát adott mint feldolgozandó, értelmezendő hagyomány. Ezen túl azonban a szonett harmadik és negyedik sorát egy-egy, Máté evangéliumából származó torzított idézet alkotja:

a tű fokán jutsz a paradicsomba,⁴
s nincs boldogabb, mint a lelki szegény.⁵

Ilyen módon a szöveg kinyílik a bibliai hagyomány felé is, így értelmezhető többszörös, többszintű felülírásként.

Mindezek nyomán szükséges néhány pillantást vetni a vers előzményét képező szövegekre, hiszen csak ezek ismeretében állapítható meg, hogy a vizsgált szonett milyen jellegű dialógust teremt velük.

Baka versének már a címe egyértelművé teszi, hogy a szöveg egésze József Attila szonettjét értelmezi, arra reflektál.⁶ Ezt a feltételezést erősíti, hogy első sorként az említett József Attila-sor szerepel, így értelmezhető a vers premisszájaként. Ebből adódik a kérdés: pontosan mit értelmez, mire reflektál a szonett.

Balogh László József Attila monográfiájában a költő szellemi érdeklődésének ekkori irányait veszi sorra, majd megállapítja, hogy „a világot olyan dialektikus egységben szemlélte, amelynek mozzanataiban egyformán tudomásul kell vennünk »a termelési erőket odakint s az ösztönöket idebent«. Méltányolandó a maga korában egyedülálló erőfeszítése, amellyel egyrészt a marxista filozófia merevségét a freudizmus használható elemeivel fel akarta oldani, másrészt a pszichoanalízist a társadalmi viszonyokba ágyazva talpra próbálta állítani.”⁷ Ebből a perspektívából értelmezi az *Emberek* című szonettet is: „Több cikkében kísérletet tesz, hogy a demagóg, frázisos vagy vulgáris magyarázatokkal szemben modernebb, tudományosabb és a pszichológia segítségét igénybe vevő értelmezéssel felkutassa azokat a »megfejthetetlennek látszó érzelmi erőket«, amelyek a kapitalista világban, tehát nálunk is »érdekeikkel ellentétes táborokba képesek sorozni az embereket«. Helyesen tapint rá, hogy mindenekelőtt fénybe kell vonni az elnyomott, elmaradott osztályok »eltorzított«, hamis tudatát, mert az zavarja, megbénítja a tényleges helyzettel való cselekvő szembenézést, eltakarja az adott világ elmentmondásait s a jelenséget, az esetlegességet értelmezi lényegként. Ily módon a dolgozók képtelenek felismerni a mélyben működő valóságos törvényeket, saját érdeküket és szerepüket.”⁸

Szabolcsi Miklós – miután felvetette azt a lehetőséget, hogy a szöveg olvasható a József család belső történeteként – a társadalomkritikai olvasatot ki szélesítve az illúziók nélküli emberkép első megfogalmazását látja a versben: „Az *Emberek* a felszín és a látszat verse, szembenézés az öncsalással, keserű önvizsgálat is. Mindig is érezte a társadalom, a világ háló, rács voltát, most is »szövevény«-nek látja, melyet az »érdek« igazgat.”⁹

Szigeti Lajos Sándor¹⁰ értelmezésében Szabolcsi Miklós nyomán halad, ám a szonett kulcsmondatát illetően vitába száll vele. Szabolcsi értelmezése szerint a kulcsmondat:

Csak öntudatlan falazunk a gaznak,
kik dőlyffel hisszük magunkat igaznak.

Szigeti azonban úgy véli, hogy a nyolcadik sor tölti be ezt a szerepet („*A dallam nem változtat szövegén.*”), és ez végkövetkeztetését is befolyásolja: „József Attila verse már csak azért sem olvasható szociológiai vagy etikai szempontból csupán, mert a művészet, a műalkotás mibenlétére vonatkozó tételmondat áthangolja a textust...”¹¹

Úgy vélem, a fent bemutatott három megközelítési mód átfogó képet ad a szöveg szféráiról, a benne rejlő értelmezési irányokról.

A vers tehát a társadalom rejtett mozgatóit fedi fel kíméletlen őszinteséggel. Fontos azonban megjegyezni, hogy nem pusztán az aktuális társadalmi rendszer foglalkoztatja, hanem annál szélesebb perspektívában szemléli a problémát. Úgy lehetne fogalmazni, hogy a mindenkori társadalom alapstruktúrája érdekli. Erre utal a cím is, amely általános érvényű, egyetemességet sugall.

A rendszer középpontjában a gazdag–szegény opposzió áll. A gazdaghoz a gaz, a szegényhez az igaz rendelődik mint „állandó jelző”, így az alapopposzió egy pozitív–negatív értékítélettel is kiegészül. Mindennek fő mozgatója és fenntartója az érdek, mely ezen a ponton még értelmezhető a gazdagok érdekeként. Bár a „*s ma már sejteni kezdi sok szegény*” sor elgondolkodtató, hiszen valamiféle újabb, más jellegű megértést sugall, ám itt még nem fejti ki, hogy pontosan miről van szó.

A szonett további részében azonban egy sajátos dialektika bontakozik ki, mely szerint gazdag és szegény, gaz és igaz kettőssége törvényszerű és felbonthatatlan. Ebből következően az érdek – paradox módon – nemcsak a gazdagoké, hanem a szegényeké is. Ennek oka a szegénységhez kapcsolódó „állandó jelző”, ami azt jelenti, hogy a fent vázolt alapstruktúra a szegénységnek erkölcsi elégtételt biztosít, így a Balogh László által említett eltorzított, hamis tudatot táplálja:

Csak öntudatlan falazunk a gaznak,
kik dölyffel hisszük magunkat igaznak.

Így természetesen a rendszer megváltoztatására nincs lehetőség, hiszen minden aktuális társadalmi rendszer ugyanazt az alapstruktúrát (szöveg) képezi le, ugyanis az érdek (dallam) mint állandó alapelv áll mögötte. Ezt fejezi ki szentenciaszerűen a sokat emlegetett nyolcadik sor.

E dialektika megfogalmazásával a vers hangneme is megváltozik: a kíméletlen őszinteséget felváltja a fanyar belenyugvás. A vers nem kínál semmiféle megoldást, a kimondás gesztusa marad. A már említett negyedik sor magában foglalja ugyan a változás lehetőségét, a lezárás azonban olyan erős rezignációt fejez ki, hogy érvényteleníti, vagy legalábbis igen kétségessé teszi ezt a lehetőséget:

Úgy tele vagyunk apró, maró okkal,
mint szűnyoggal a susogó füzes.

A mű kérdésfeltevése és erre adott válasza igen közeli rokonságot mutat a XIX. századi irracionalista filozófiákkal. Ekkorra ugyanis „egyre inkább világossá vált és erősödött az a fölismerés, hogy a polgári társadalom »ésszerűsége« legföljebb a tőkés termelés kalkulatív racionalizmusa, mely azonban csak a felszínen érvényesül: a mélyben ellenőrizhetetlen, irracionális erők működnek, melyek időnként anarchiában törnek föl. A polgári individuuum, mely a 17–18. században egyre büszkébben érezte magát a világ szabad urának, a megvalósult polgári társadalom rendszerében egyre inkább kezdte magát hol egy olajozottan működő embertelen mechanizmus fogaskerekének, hol egy ugyancsak embertelen káosz fogózó nélküli számkivetettjének érezni.”¹² Ezen belül feltehetőleg Schopenhauer filozófiájára reflektál közvetlenül, ugyanis „*A dallam nem változtat szövegén*” sor Schopenhauer zeneesztétikájából származó torzított, átértelmezett idézet, mely eredetileg így hangzik: „Általánosságban és egyúttal népiesen beszélve, kockáztathatjuk azt a kifejezést, hogy a zene általában az a dallam, melyhez a világ a szöveg.”¹³ Természetesen számos más módon is lehet értelmezni ezeket a tényezőket, ám úgy vélem, szükséges az imént bemutatott irányhoz ragaszkodni, ugyanis – ahogy később látni fogjuk – Baka István értelmezése és reflexiója is ezt az utat követi.

Schopenhauer elgondolása szerint a világ objektummá, azaz képzetté vált akarát. A világ metafizikai lényege tehát az akarát: „...a legbensője, a magja minden egyesnek és ugyanígy az egésznek: megjelenik minden vakon ható természeti erőben, és megjelenik az ember fontolt cselekvésében is, mely kettőnek nagy különbözősége is csak a jelenség fokát, nem a megjelenőnek lényegét érinti.”¹⁴ Az akarát közvetlen objektításai az ideák, melyek „számtalan egyedben és egyediségben mutatkoznak meg, és képmásaikhoz mintegy példaképként viszonyulnak”.¹⁵ Ilyen módon az egyes egyedi dolgok az akarát közvetett objektításai. A megismerő szubjektum számára csak az egyedi dolgok elérhetőek, ugyanis a megismerés legtöbb formája a tér, idő, okság viszonylatában működik, így nem képes az ideák, még kevésbé az akarát megragadására. Ez azt eredményezi, hogy a megismerő szubjektum nem ismerheti fel az egyedi jelenségek mögött működő közös lényegét, így arra sincs lehetősége, hogy függetlenítse magát tőle. Ez azért végzetes, mert Schopenhauer szerint az emberi élet alapvető realitása a fájdalom, a szenvedés, ennek pedig az az oka, hogy a világ lényege és mozgatója egy olyan vak, önmagáért való erő, mint az akarát.

Kivételes esetben azonban lehetséges az ideák megismerése, ezen keresztül pedig az akarát megtapasztalása és kirekesztése: „...ilyenkor a megismerés kiszakítja magát az akarát szolgálatából, ekképp a szubjektum megszűnik pusztán individuálisnak lenni, és most már a megismerés tiszta, akarattalan szubjektuma, amely többé nem követ az ok elve szerint relációkat, hanem az adott objektumra irányuló szilárd kontemplációba merül, minden mással

való összefüggésén kívül, nyugszik, ebben feloldódik teljesen [...]. Az ilyen kontemplációban az egyes dolog egy csapásra nemének *ideája* lesz, a szemlélő individuum pedig *a megismerés tiszta szubjektuma*. [...] Csupán ha egy megismerő individuum a leírt módon a megismerés tiszta szubjektumává s ugyanevvel a szemlélt objektum ideává emelkedik, akkor *lép elő a világ mint képzet*, teljességgel és tisztán, s megy végbe az akarat teljes objektivációja, mivel csak az idea lehet az akarat *adekvát objektitása*." (Kiemelés az eredetiben.)¹⁶ Ha a világ tisztán képzetként tárul fel a megismerés tiszta szubjektuma számára, lehetségessé válik az akarat megismerése, ugyanis „ha a tulajdonképeni *világtól mint képzettől* egészen eltekintünk, nem marad meg más, csak *a világ mint akarat*”.¹⁷ Ezt a képességet alapvetően – bár nem kizárólag – a géniusznak tulajdonítja, aki képes arra, hogy „...saját személyiségéről egy ideig merőben lemondjon, hogy így *tisztán megismerő szubjektum* maradjon, nem homályosuló világszem: méghozzá nemcsak pillanatokra, hanem tartósan, s annyi fontolással is, amennyi ahhoz szükséges, hogy a felfogottakat kidolgozott művészettel visszaadnia lehessen...” (Kiemelés az eredetiben.)¹⁸ Épp ezért „A művészet ismétli meg a tiszta kontempláció által felfogott örök és a világ minden jelenségeinek lényegesét s maradandóját, és aszerint, hogy mi az az anyag, melyben ez ismétlést végrehajtja, lesz képzőművészet, poézis vagy zene. Egyetlen eredete az ideák megismerése; egyetlen célja e megismerés közlése.”¹⁹

A különböző művészeti ágak különböző szinten közvetítik az ideákat. Legalacsonyabb szinten az építészet, legmagasabb szinten pedig a zene képes erre. „A zene ugyanis az egész *akaratnak* oly annyira *közvetlen* tárgyszerűsége és ábrája, mint a világ maga, sőt mint az ideák, melyeknek sokszorosított megjelenése az egyes dolgok világát teszi. A zene ennél fogva semmi esetre sem az ideák ábrája, mint a többi művészet, hanem magának az *akaratnak ábrája*, melynek tárgyiasításai szintén az ideák.” (Kiemelés az eredetiben.)²⁰ A zene tehát nem az ideákat képezi le, hanem magát az akaratot, így független a világtól, felépítését tekintve azonban analóg vele. Ez magyarázza Schopenhauer fent idézett gondolatát, mely szerint „a zene általában az a dallam, melyhez a világ a szöveg”.

József Attila versében igen határozottan felismerhető ez a gondolatkör, de sajátosan átértelmezett formában van jelen: a vers indítása jellegzetesen schopenhaueri szemléletet tükröz, hiszen Schopenhauer elgondolása szerint az emberi élet alapvető realitása a fájdalom, a szenvedés, ehhez képest az öröm, a „jó” negatív, „természetellenes” állapot: „*Családunkban a jó a jövevény.*”

A következő sorban azonban mindezt nem az akarral magyarázza – ahogy Schopenhauer alapján várni lehetne –, hanem az érdek jelenik meg alapelvként. Ezután kibomlik a társadalmi problematika, tehát nem metafizikai, hanem társadalmi keretben fogalmazódnak meg Schopenhauer filozófiájának legfontosabb kérdései.

Az átértelmezés József Attila jellegzetes értelmezői pozíciójával magyarázható, ugyanis a freudizmus és a marxizmus ismeretében – ezek hatása alatt – olvassa Schopenhauert. A marxizmus hatásának tulajdonítható, hogy – mint már említettem – Schopenhauer metafizikai kérdései a társadalomra vonatkoztatva jelennek meg nála, és nem az akaratot, hanem az érdeket tekinti alapelvnek. Ezt azonban ő az akarathoz hasonló, irracionális, kényszerítő erőként értelmezi. A freudizmus befolyása ott ismerhető fel, hogy a felvetett társadalmi problémára lélektani alapon, az emberi tudat felől közelítve keresi a választ. Nem meglepő ez a társítás, hiszen tudjuk, hogy a szonett keletkezésének idején a költő fő szellemi törekvése a freudizmus társadalmi viszonyokba ágyazása – nyilván nem függetlenül a marxizmustól –, pontosabban a társadalom irracionális(nak tűnő) jelenségeinek magyarázása a freudizmus segítségével.

Míndezek alapján – Schopenhauert némiképp parafrázálva – azt lehet mondani, hogy József Attila a társadalmat szemlélte az érdek univerzális színjátékaként.

Baka versének alaptétele tehát az, hogy a mindenkori társadalmi rendszer alapvetően megváltoztathatatlan, csak az alapelv (az érdek) felismeréséig és kimondásáig juthatunk. Erre reflektál olyan módon, hogy a József Attila-vers központi metaforáját továbbfejlesztve a „szöveg” jelentéskörén belül mozdul el. Így jut el az Írás, vagyis a Biblia szférájába, ami azt eredményezi, hogy a szöveg horizontját kitágítva az európai kultúra (egyik) gyökerét jelentő bibliai hagyományt is beemeli a versbe, így a felvetett probléma eredetéig nyúl vissza: ahhoz a (szent) szöveghez, amelyben isteni kinyilatkoztatásként rögzítve van a társadalmi alapstruktúra (is).²¹ Ez bizonyos hangsúlyeltolódást eredményez, ugyanis itt szövegnek a hagyomány feleltethető meg, és elsősorban arra kérdez rá, hogy milyen alapelv, milyen szervezőerő húzódik meg mögötte.

Már ezen a ponton rögzít bizonyos ironikus attitűdöt a megidézett hagyománnyal szemben, hiszen dallam és szöveg kettőssége „rég i nóta”-ként aposztrofálódik, így nagymértékben degradálódik, és jelen van benne az értelmetlenség, érdektelenség árnyalata is. Egy ilyen felvezetés után a Máté-idézetek is erősen ironikus színezetet kapnak.

Ha arra a kérdésre keressük a választ, hogy miért éppen ezek a bibliai idézetek szerepelnek a szonettben, a felvetett probléma ismeretében kézenfekvő válasz adódik: ezekben a szövegrészekben a szegénység–gazdagság kérdéséről nyilatkozik Jézus. Érdekes azonban tovább vizsgálódnunk, ugyanis egyéb lehetséges magyarázatok is adódnak.

Nem szükséges hosszasan bizonygatni, hogy az említett szövegrészek a Biblia legtöbbet idézett, közismert részletei közé sorolhatók. Ebből egyrészt az következik, hogy a számos indokolt és indokolatlan, helyes és helytelen idézés eredményeképpen közhelyekké váltak, azaz valóban „rég i nóta”-ként

hatnak. Másrészt közismertségük okán a *pars pro toto* elvén működnek, így bizonyos fokig az egész hagyomány megidéződik általuk, és rávetül az ironikus szemlélet. Ehhez kapcsolódik Szigeti Lajos Sándor elgondolása, aki elemzésében bebizonyítja, hogy „a kiemelt sor már az eredeti József Attilaversben is, még inkább a most született szonettekben szentenciaként szólal meg, márpedig a szentenciákat nem értelmezni szoktuk”.²² Ebből kiindulva úgy véli, hogy Baka István verse azáltal, hogy közismert bibliai szentenciákon ironizál, a szentenciákra épülő gondolkodásunk hiábavalóságára és a belőle fakadó reménytelen léthelyzetünkre utal.

Ha szélesebb, újszövetségi kontextusban vizsgáljuk az idézeteket, újabb tanulságok vonhatók le: a szonett harmadik sora *A gazdag ifjú történetét*²³ idézi, a negyedik sor pedig a Hegyi beszédre²⁴ utal. E két szövegrészt a szegénység-gazdagság problematikáján túl az is összeköti, hogy igen erőteljes ószövetségi reflexiókat tartalmaznak.

Jézus tanításának egészére jellemző, hogy nagymértékben reflektál az Ószövetségre, vagyis arra a „szövegre”, amely számára és kortársai számára a hagyományt jelentette. Legmarkánsabban talán a Hegyi beszédben fejeződik ez ki. Természetesen felvetődik a kérdés, hogy ezek a szövegrészek mennyiben tekinthetők Jézus autentikus tanításának, és mennyiben a korai egyház termékei, de úgy vélem, a tárgyalt vers szempontjából ez nem lényeges probléma, ugyanis Baka István esetében nem feltételezhetünk ilyenfajta szövegvizsgálati szándékot. Művei, de még inkább nyilatkozatai elég határozottan kijelölik értelmezési stratégiáját: „Mi közöm a Bibliához? Nem vagyok vallásos, már a szüleim se voltak, a Bibliát először tizenhét éves koromban olvastam, [...] akkor még érdekességet, és olvasmányaim megértéséhez szükséges lexikont látva benne. Azután kezdtem el gyakrabban olvasgatni – főként az evangéliumokat –, hogy kezdtek felbukkanni motívumai a verseimben. Természetesen a versben szereplő Isten nem a vallás istene, számomra a sorsunkat befolyásoló, irracionálisnak érzett erők jelképe, ezért közönyös vagy gonosz. Mária Magdolna a naiv hit és az »asszonyi«, Krisztus a sorsát vállaló ember – ezeknek a neveknek még a mi tudatunkban is hatalmas érzelmi tartalma van, ezért használom és használják sokan.”²⁵

Ha tehát a keletkezés- és értelmezéstörténeti kérdésektől eltekintve vizsgáljuk a Hegyi beszédet, elmondható, hogy a beszéd helyszíne, tartalma és Jézus magatartása nyomán lényegében az új Sínai-hegy, az új Törvény és az új Mózes gondolata rajzolódik ki.²⁶ Ilyen módon a szöveg egésze értelmezhető a Sínai-hegyi jelenet felülírásaként. Felülírásról kell beszélni, hiszen Jézus nem nyilatkoztat ki új törvényt, pusztán értelmezi a régit, megalkotja saját olvasatát. Igen határozottan kijelöli saját pozícióját, amikor kijelenti: „Ne gondoljátok, hogy jöttem a törvénynek vagy a prófétáknak eltörlésére. Nem jöttem, hogy eltöröljem, hanem inkább, hogy betöltssem.”²⁷ A továbbiakban, az ún. antitézisekben²⁸ ezt szemlélteti hat példán, vagyis a gyakorlatban is meg-

mutatja, hogyan olvassa az Írást. Nemcsak tartalmukban, hanem megfogalmazásukban is igen szemléletesek ezek, ugyanis az alábbi visszatérő formula ismétlődik bennük: „Hallottátok, hogy megmondattok a régieknek” (ószövetségi törvény). „Én pedig azt mondom néktek, hogy” (saját értelmezés).²⁹ Célja természetesen az, hogy saját olvasatát fogadtassa el autentikusnak, szemben más olvasatokkal, elsősorban a farizeusokéval, amely – véleménye szerint – ellenkezik a törvény igaz szellemével.

A *gazdag ifjú története* szintén ehhez a problémakörhöz kapcsolódik, ugyanis ebben a történetben az Írás kétféle értelmezése csap össze: a gazdag ifjút nem (elsősorban) vagyona akadályozza az örök élet elnyerésében, hanem az, hogy a farizeusok olvasata szerint tartotta meg a törvényt, ami Jézus olvasata szerint nem elég. „Míg a rabbinikus kor bölcseit főképp úgy ábrázolják, mint akik gyakorlati jártasságot mutatnak annak finomabb részleteiben, hogy mi tiltott és mi megengedett – vagyis mint akik annak szakértői, hogyan ültethető át a Tóra a mindennapi életbe –, és sokkal ritkábban jelenítik meg őket olyan emberekként, akik erkölcsi vagy teológiai problémákkal foglalkoznak, addig Jézus szemléletének legszembevetőbb jellegzetessége éppen az, hogy őt mindenekelőtt a Törvény legvégső célja izgatta. A Törvényt elsődlegesen, lényegileg és tételesen nem jogi, hanem vallás erkölcsi realitásként kezelte, mely föltárja az emberekkel és az Istennel szembeni, általa is helyesnek és Istentől elrendeltnek gondolt magatartást.”³⁰ Igen látványosan szemlélteti ezt a kettősséget az a tény, hogy az eredeti (görög) szövegben Jézus és az ifjú különböző szavakkal fejezik ki, hogy „megtartani” (téleó, phülássó).

Jézus tehát nem nyilatkoztatott ki új törvényt, hanem felülírta a régit, és ezáltal teremtett új hagyományt. „Nem arról beszél, hogy a törvénykönyvet a legapróbb előírásokig be kell tartani, hanem meg kell érteni mélyebb tartalmát, amely hiánytalanul érvényre jut a keresztény üdvrendben. Az evangélium meghirdetésével az Ószövetség nem befejeződik, hanem megvalósul az Újban: nem szűnik meg, hanem teljessé válik.”³¹ Természetesen végzetes leegyszerűsítés lenne Jézusban csupán egyes törvényértelmezőt látni, az Újszövetséget pedig egyszerű olvasatnak tekinteni, vitathatatlan azonban, hogy a hagyományhoz való viszonyában igen határozottan felismerhető az értelmezői pozíció. Ilyen értelemben mondhatjuk, hogy Jézus egy értelmező, a törvény (szerinte) igaz szellemét feltáró olvasatot alkotott meg, és ezzel teremtett új hagyományt. Baka István szonettje ezt értelmezi, és ezzel felülírja Jézus olvasatát. Hasonlóképpen viszonyul hozzá, mint Jézus az Ószövetséghez, de ahogy majd látni fogjuk, csak a magatartás azonos, az ennek nyomán született olvasatok karaktere nagymértékben különbözik.

A szonett második versszakában megfogalmazódik, hogy a megidézett hagyomány „csalóka”, illuzórikus. Igen figyelemre méltó, hogy ez egy olyan fogalom – nevezetesen Maya fátyla – segítségével történik, mely két irányba

tereli az értelmezést: egyrészt Schopenhauert idézi, aki az egyedi jelenségek világát helyenként így nevezi. Ahogy fentebb már bemutattam, Schopenhauer szerint a művész képes a jelenségek mögé pillantani, vagyis fellebbenteni Maya fátylát,³² és meglátni a lényeket. Az *Emberék* című szonett szemléletét is alapjaiban ez a gesztus határozza meg, ami azt eredményezi, hogy a társadalom az érdek univerzális színjátékaként tárul fel. Az érdek azonban irracionális fogalom marad. A Baka-szonettben ez a „szövevény bomlik ki”, vagyis az érdek fogalmát határozza meg: Maya fátyla mögé pillantva nem a lényeg tárul fel, hanem az illúzió, pontosabban az illúzió jelenik meg lényegként.

Minderre az értelmezés másik iránya szolgál magyarázatul. Maya fátyla ugyanis alapvetően a hinduizmusból származik, az idealista iskolák egyik alapfogalma. Schopenhauer sok szállal kötődik ehhez a gondolatrendszerhez, így vélhetően innen emelte át filozófiájába ezt a fogalmat. Funkciója a hinduizmusban is a lényeg eltakarása és az illúzióeltetés: „...az idealista iskolák az egész sokaságot májának, a tudatlanság által a Minden-Egy szellemre rárakott látszatnak tekintik. E filozófusok szerint csak a dharma, a világszellem reális, és az összes egyéni én teljes egészében és tökéletesen azonos ezzel. Szerintük tehát valójában nem léteznek individuális szellem-monádok, hanem csak egy univerzális átman, amely a világillúzió megtévesztő lépének hatása következtében egyéni személyiségek sokaságának látszik...”³³

Azáltal, hogy egy másik vallási hagyomány, egy más világszemlélet jelenik meg a versben, relativizálódik a keresztény hagyomány, megszűnik annak kizárólagossága. Jellemző azonban, hogy ez épp a hinduizmus, melynek társadalmi vetületei közismerten súlyosak. „A hinduk nézete szerint a világegyetem – mind tágabb, mind szűkebb értelemben – rendezett egész, amely felett a természetben és az erkölcsi élet területén egyaránt megnyilvánuló világtörvény (dharma) uralkodik. A rend mindenekelőtt abban mutatkozik meg, hogy a mindenséget benépesítő élőlények származásuk következtében képességeik és kötelességeik tekintetében erősen különböznek egymástól. [...] Az emberiségen belül is számtalan különböző rend van, amelyek eltérnek egymástól abban, hogy mi szabad és mi tiltott számukra.”³⁴ Ez az elgondolás egy szilárd, a mindennapi élet legapróbb eseményeit is szabályozó társadalmi struktúrát (kasztrendszer) szentesít.

Ennek nyomán – különösen egy más kulturális/vallási hagyomány felől szemlélve – adódik a (szkeptikus) kérdés: valóban a világtörvény munkál a kasztrendszer mögött, vagy inkább a brahmanák, illetve a társadalom vezető rétegeinek érdekeit tükrözi? Erősödik ez a kétely, ha a vallástörténet tanulságait is figyelembe vesszük, eszerint ugyanis a társadalmi struktúra és az erre vonatkozó metafizikai elgondolás párhuzamosan alakult ki.³⁵ És ezzel vissza is kanyarodtunk József Attilához és Baka Istvánhoz, hiszen a probléma, ha különböző talajon fogalmazódott is meg, lényegében azonos. Ezzel a

Baka-szonett a vallások általános kritikája felé mozdul el, illuzórikus, csalóka rendszerekként tüntetve fel azokat. Már a megfogalmazás is előlegezi ezt, ugyanis a két vallás a szövegben különül el egymástól élesen, azonos gondolati egység képzetét keltik:

Hogy átláttál az Írás szövetén?
Csak Maya fátylán...

Mindezek alapot adnak arra, hogy egyenlőségjel kerüljön menny és föld, transzcendens és világi közé, hiszen bebizonyosodott, hogy a vallási rendszereket, melyekben a társadalomra (és az élet egyéb területeire) vonatkozó isteni kinyilatkoztatás rögzítve van, valójában az érdek teremtette. Az érdek tehát a világ „metafizikai” lényege, mely isteni kinyilatkoztatás köntösében jelenik meg, ilyen értelemben „csalóka”. Igen szemléletesen fejezi ezt ki, hogy az Írás szövege és Maya fátyla azonosítódik a versben, mindkettő azonos szerepet tölt be: a lényeg elfedését, az illúziókeltést.

Ezek alapján értelmezi az első tercínában a keresztény hagyományt, melyben a József Attila által felvázolt szegény–gazdag, igaz–gáz rendszer alapjait látja. Az új hagyomány nem változtatott meg semmit, ugyanis ebben is az érdek kifejeződését éri tetten. Világosabban látható mindez, ha vetünk néhány pillantást a szegénység-fogalom alakulására: az Ószövetség szegényeket védő rendelkezései arra utalnak, hogy a szegénység ismert volt Izráel népe között. Általánossá a fogság után vált, amikor a pogány hatalmak súlyos adókkal terhelték a visszatért népet. Nehezítette helyzetüket, hogy a zsidóság anyagi jobblétre jutott része is sanyargatta a szegényebb rétegeket. Ez a meggazdagodott csoport azonban nemcsak a könyörület gyakorlásában vetkőzött ki zsidóságából, hanem vallási, kulturális téren is eltávolodott attól. Ennek az lett a következménye, hogy a szegénység lassanként a hithűséggel, a gazdagság pedig a hittől elhajlással, bűnösséggel azonosítódott. Jézus Krisztus korában is ez volt a helyzet, ami azt eredményezte, hogy a szegénység és hithűség összeolvadásával Jézus tanításában megjelent és központi tényezővé vált a lelki szegénység fogalma.³⁶

Mindez – sajátos módon ugyan, de – a szegények érdekét tükrözi, hiszen értelmezhető úgy, hogy a szegénység erkölcsi felemelése egyfajta „pótmegoldás”, bár tagadhatatlanul az egyetlen megoldás helyzetük javítására. Társadalmi, gazdasági felemelésükre ugyanis az adott körülmények közt nem volt mód. Ezt a feltételezést erősíti az a tény, hogy az „Isten országa” fogalom hasonló fejlődési utat járt be: konkrét politikai, közigazgatási kategóriából az Újszövetség idejére transzcendens fogalomná vált.³⁷ Ezzel az értelmezési iránnyal rokonítható Nietzsche elgondolása is, aki hasonló – bár kétségkívül radikálisabb és provokatívabb – álláspontot képvisel: „Éppen a zsidók voltak azok, akik félelmetes következetességgel kísérelték meg az arisztokra-

tikus értékelési mód (jó = nemes = hatalmas = szép = boldog = az istenek kegyence) visszájára fordítását és tartották is magukat e megfordításhoz, mégpedig határokat nem ismerő gyűlölettel (a tehetetlenség gyűlöletével) azt állítva, hogy »csak a nyomorultak a jók, a szegények, a tehetetlenek, csak az alacsony sorú emberek a jók, a szenvedők, az ínségben szűkölködők, a betegek, a félresikerültek, a csúfak, csak ők a jámborak, az áhítatosak, csak nekik adatik meg a kegyelem állapota, ezzel szemben ti előkelők, erősek, ti az örökkévalóságig gonoszok lesztek és maradtok, gonoszak, kegyetlenek, ravaszak, kielégíthetetlenek és istentelenek, alávalók és átkozottak!«...”³⁸

Ezt a lehetséges értelmezést lélektani aspektusok is támogatják: „Ami így nevezünk: »Jézus Krisztus«, az – amiként feltételezni szeretném – sokkal kevésbé életrajzi, mint inkább szociális, azaz kollektív jelenség, amely egy alig vázolt, mégis rendkívüli személyiség és egy nagyon különleges »korszellem« összeütközésében s ennek éppoly figyelemre méltó pszichológiájában állt elő.”³⁹

Azzal, hogy más vallási rendszerekhez hasonlóan a keresztény hagyományt is az érdek kifejeződéseként értékeli Baka, teljesen megfosztja szakralitásától. Ennek nyomán Jézus halála nem megváltásként, hanem kudarcként jelenik meg. Ezenkívül, ha József Attila kérdésfeltevéséhez térünk vissza, kudarc ez a halál olyan szempontból is, hogy a szegénység preferálásával létrejött és megszilárdult az a „hamis tudat”, mely hosszú távon ellenetes a szegények érdekeivel.

Ez a fajta demitologizáló értelmezés nem tekinthető egyedi jelenségnek: a XIX. század második felétől napjainkig tendenciaszerűen keletkeznek hasonló olvasatok. Erre bizonyos magyarázatul szolgál, ha kitekintünk a vallás, pontosabban a vallásról való gondolkodás helyzetére: Jung a vallásokat alapvetően a kollektív tudattalan tartományához köti. Ez olyan tartalmakat és magatartásformákat rejt, amelyek mindenütt, az összes individuumban azonosak. Tartalmai az archetípusok, kifejeződései a törzsi tanok, a mítosz, a mese, illetve az álom. Véleménye szerint ezek nyújtanak alapot a vallások kialakulásához: „Az emberi szellem gyakran évszázadokig tartó fáradozásának köszönhetően ezek a képek világrendező gondolatok átfogó rendszerébe ágyazódtak, s ugyanakkor egy hatalmas, kiterjedt, patinás intézmény révén öltének formát, amelynek egyház a neve.”⁴⁰ A vallások kialakulásával azonban az ősélmény áttételessé válik, helyét a hagyomány veszi át, a kollektív tudattalan helyébe a dogma lép, a lelki tényszerűségek pedig transzcendens tényszerűségekkel alakulnak. Ennek eredményeképpen a vallási képzetek lassanként kiüresednek, értelmüket veszítik, hiszen eltávolodnak természetes lelki alapjuktól. „Koronként azért halnak meg az istenek, mert az ember egyszerűen felfedezi, hogy semmit sem jelentenek, hogy emberkéz csinálta, fából-kőből formált haszontalanságok. Ilyenkor valójában csak arra jön rá, hogy mindeddig egyáltalán semmi gondolata sem volt a képeiről. Ha meg

gondolkozni kezd róluk, akkor azt az »ész« nevű kisegítő közreműködésével teszi, ami viszont igazándiból semmi más, mint elfogultságainak és rövidlátó elképzeléseinek summája.”⁴¹ Ebből következően „A modern embernek már úgy tűnik, hogy a vallások nem belülről, a lélekből fakadnak, hanem a külső világ leltári állományának darabjai. Semmiféle világfölötti szellem nem ragadja meg belső kinyilatkoztatással, hanem ő próbál kiválogatni vallásokat és meggyőződéseket, s azokat mint valami ünnepi ruhát magára öltetni, hogy aztán végül kopott holmikként megint levesse őket.”⁴² Ennek a gondolkodásbeli átrendeződésnek a kifejeződései a demitologizáló értelmezések, valláskritikák, parafrázisok. Baka István szonettje is erről a gondolati töről fakad: felismerhető ez problémafelvetésében és megoldásában is, amit a záró versszakban olvashatunk. Itt a vers visszatér premisszájához, és – mintegy az addigiak összegzéseképpen – megoldást kínál a felvetett problémára.

Ahogy az eddigiekből kiderült, Baka István a József Attila-vers központi metaforáját továbbgondolva a „szöveg” jelentéskörén belül mozdult el, így eljutott az Írás fogalmához, azon keresztül pedig a Bibliához, egészen pontosan az Újszövetséghez. Ezzel az európai kultúra (egyik) gyökerét jelentő hagyomány felé nyílt ki a vers, ami azt eredményezi, hogy a József Attila-szonett társadalmi problémájának gyökerei tárulnak fel. Kérdésfeltevése azonban a hagyományon túlra irányul, hiszen központi problémája az, hogy mi teremtette a hagyományt, milyen alapelv húzódik meg mögötte. De már a hagyomány megidézésének módja rögzíti azt az ironikus attitűdöt, mely a továbbiakban egyre erőteljesebben nyilvánul meg, míg végül a teljes destrukció szintjéig fokozódik. Ennek nyomán kimondható, hogy már az idézés módja visszavonja a megidézett hagyományt, és a továbbiakban ez a gesztus teljesedik ki. Mindezekből kiindulva a szonett eddig tárgyalt három versszaka értelmezhető az Újszövetség egy sajátos, Baka István-féle olvasataként. Vagyis Jézushoz hasonló, hagyományértelmező magatartást képvisel: szintén a Törvény igaz szellemét igyekszik feltárni, ám amit a Törvény mögött talál, az nem kiteljesíti, hanem eltörli azt. Ennek eredményeképpen a létrejött olvasat ellentétes karakterű mint Jézus kiteljesítő, alapvetően megőrző olvasata, hiszen egyértelműen destruktív jellegű.

A záró versszakban tehát visszatér kiindulópontjához, és megoldást kínál az ott rögzített problémára. Ezzel tulajdonképpen önmagát értelmezi, hiszen kimondja, hogy egy destruktív olvasat – mint például Baka István *Egy József Attila-sorra* című szonettje – visszavonhatja, érvénytelenítheti a hagyományt, és ezzel együtt az abban szentesített társadalmi alapstruktúrát is. Erre az önértelmező szándékra utal a versszak első sora („*De fellázadnak egyszer a szavak.*”), hiszen a szonett első versszakára reflektálva a Máté-idézetek megjelenési módját értelmezi. Valóban a szavak lázadásának lehetünk tanúi, hiszen az ironikus attitűd miatt az idézetek mintegy önmaguk ellen fordulnak, és önmagukat semmisítik meg, mert „az ironikus szerkezet úgy állítja egy érték

(és álláspont) létjogosultságát, hogy magán az állításon keresztül megsemmisíti. A kifejezés közvetlen, betű szerinti jelentése közvetve (elsősorban az ellentmondó kontextus által) egy második, mélyebb jelentésre tesz szert, és az utóbbi az elsővel ellentétes értékviszonyt fejez ki.”⁴³

Később, az első tercinában ismét megjelenik a szavak lázadása, de már egy sokkal erőteljesebb kép formájában:

átbújnak Krisztus lábán-tenyerén
a vasszögek – tevék a tű fokán.

Jézus személyes sorsa és tanítása különválnak és egymásra vetítődik itt, meghozzá egy alakzat formájában: megszemélyesülnek a vasszögek, ám ez a megszemélyesítés a tanítás egyik korábban idézett képe által történik. Ilyen módon a tanítás közvetlenül, szinte cselekvő módon fordul a tanító ellen – a fentebb bemutatott destrukcióval összhangban –, megsemmisítve őt, de ezzel önmagát is.

A destruktív olvasat megsemmisítette a hagyományt, hiszen a Törvény igaz szellemeként az érdek jelent meg. Az alapelv felismerésével azonban lehetővé vált egy olyan hagyomány megalkotása, mely mögött nem az érdek áll:

és ha a dallam nem fog szövegén,
a szöveg változtat majd dallamán.

Ez a megoldás – vallásértelmezéséhez hasonlóan – nem egyedi jelenség, szélesebb kontextusban is szemlélhető: a fentiek ismeretében kimondható ugyanis, hogy a szonett központi szervező elve az irónia. Ez az alakzat az értékek megfordulásának, megváltozásának jellegzetes kifejezője. „Békén hagyja a fennállót, de nincs számára érvényessége; időközben úgy tesz, mint-ha mégiscsak volna, s e mögött az álarc mögött a biztos pusztulás felé vezet.”⁴⁴ Ebből kiindulva Kierkegaard az iróniát a történelmi fordulópontok jellegzetes és szükségszerű szemléletmódjaként értelmezi. Elgondolása szerint minden ilyen korszakban kétféle mozgás van jelen: egyrészt napfényre kell hozni az újat, másrészt pedig ki kell szorítani a régit. Ennek megfelelően két jellegzetes magatartás és individuum figyelhető meg: a profetikus, aki az új születésénél közreműködik, illetve az ironikus, aki a valóságot teljes tökéletlenségében szemlélve annak megsemmisülését idézi elő. „Az ironikus számára az adott valóság teljesen elvesztette érvényét, mindenütt terhesen ható tökéletlen formává vált. Másrészről az új nem sajátja az ironikusnak. Csupán azt az egyet tudja, hogy a jelenlegi nem felel meg az eszmének. Ő az, akinek törvényt kell látnia.”⁴⁵ Ebből következően az ironikus magatartás sajátos módon működik: „Mivel azonban az új nincs az ironikus hatalmában, azt lehetne kérdezni, hogy mivel semmisíti meg a régit, s erre azt kell válaszolni, hogy

az adott valóságot *magával az adott* [kiemelés az eredetiben], valósággal semmisíti meg, de egyúttal arra is emlékeztetnie kell magát, hogy az új elv mint lehetőség jelen van.”⁴⁶ Ez a lehetséges új elv Baka István szerint a szavak lázadása nyomán létrejövő új hagyomány, melyet nem az érdek igazgat.

1 Mt 5,21; 5,27 (Magyar Bibliatársulat, Bp., 1999, ford. KÁROLI Gáspár).

2 BAKA István, *Sztyepan Pehotnij testamenuma*, Jelenkor, 1994, 17.

3 Bővebben: SZÓKE Katalin, *A költő és műfordító szerepcseréje = Búcsú barátaitól*, Bp., 2000, 110–121. (Eredetileg: Forrás, 1996.)

4 Vö. „Könnyebb a tevének a tű fokán átmenni, hógynem a gazdagnak az Isten országába bejutni.” Mt 19,21.

5 Vö. „Boldogok a lelki szegények: mert övék a mennyeknek országa.” Mt 5,3.

6 Szemben például Bertók László *Még kiderül, hogy te, hogy te meg én*, Markó Béla *ÉN, sajnos, nem tudok már játszani*, Orbán Ottó *Buborékszonett*, Utassy József *Bűntudat* című szonettjével, amelyekben nincs ilyen rögzített, már-már tételszerű viszony a szövegek között.

7 BALOGH László, *József Attila*, Bp., 1980, 155.

8 Uo., 165–166.

9 SZABOLCSI Miklós, *Kész a leltár*, Bp., 1998, 490.

10 Megközelítésmódja nagymértékben különbözik a monográfusokétól, ugyanis az *Alföld pályázatára írt szonettek felől*, illetve azok ürügyén értelmezi József Attila versét.

11 SZIGETI Lajos Sándor, *A törvényként működő érdek (Ezredvegi József Attila-szonettek)*, Új Dunatáj, 2001/3, 5. (melléklet).

12 LENDVAI L. Ferenc-NYÍRI J. Kristóf, *A filozófia rövid története*, Bp., 1981, 196.

13 SCHOPENHAUER, *A zene esztétikája*, Bp., 1992, 48.

14 SCHOPENHAUER, *A világ mint akarat és képzet*, Bp., 2002, 154.

15 Uo., 219.

16 Uo., 228–230. (Kiemelés az eredetiben.)

17 Uo., 231.

18 Uo., 237. (Kiemelés az eredetiben.)

19 Uo., 236.

20 SCHOPENHAUER, *A zene esztétikája*, 10. (Kiemelés az eredetiben.)

21 Vö.: „A prediszkurzív társadalmak nyelvi kultúrája többnyire történetekből áll, de e történetek azt mondják el a társadalomnak, hogy mit fontos tudnia például isteneiről, történelméről, törvényeiről vagy osztálytagozódásáról. Ezeket a történeteket nevezhetjük mítoszoknak [...]. Ezek a történetek tehát »szentté« válnak a »profán« történetekkel ellentétben, és részben ilyen szent történetek alkotják azt, amit a bibliai hagyomány kijelentésnek nevez.” Northrop FRYE, *Kettős tükrök*, Bp., 1996, 77.

22 SZIGETI, *A törvényként működő érdek*, 5. 23 Mt 19,16–30.

24 Mt 5,1–7,29.

25 „Közösségre vágyakozom” (*Baka István válasszol Görömbei András kérdéseire*) = Búcsú barátaitól, Bp., 2000, 34.

26 Vö. John STOTT, *A hegyi beszéd*, Bp., 1993.

27 Mt 5,17.

28 Mt 5,21–48.

29 A megfogalmazásban kisebb eltérések előfordulnak, minden bizonnyal retorikai okokból, és az ószövetségi törvény is megjelenhet parafrázis formájában, de alapformaként elfogadható a bemutatott szerkezet.

30 VERMES Géza, *A zsidó Jézus vallása*, Bp., 1999, 61–62.

31 Ortensio da SPINETOLI, *Máté az egyház evangéliuma*, Szeged, 1998, 157.

32 Schopenhauer-nél ez az írásmód használatos.

33 Helmut von GLASENAPP, *A bráhmánizmus vagy hinduizmus = Uó, Az öt világvallás*, Bp., 1977, 63–64.

34 Uo., 19–20.

35 Vö. Mircea ELIADE, *Vallási hiedelmek és eszmék története*, I, Bp., 1994, 168–174.

36 Vö. CZEGLÉDY Sándor–HAMAR István–KÁLLAY Kálmán (szerk.), *Bibliai lexikon*, II, Bp., 1931, 924. (szegény).

37 Vö. VERMES Géza, *A zsidó Jézus vallása*, Bp., 1999, 146–175.

38 Friedrich NIETZSCHE, „Jó és gonosz”, „jó és hitvány” = Uő, *Adalék a morál genealógiájához*, Bp., 1996, 30.

39 Carl Gustav JUNG, *Gondolatok a vallásról és a kereszténységről*, Bp., 1996, 49.

40 Carl Gustav JUNG, *A kollektív tudattalan archetipusairól* = Uő, *Mélysegeink ösvényein*, Bp., 1982, 56.

41 Uo., 59.

42 JUNG, *Gondolatok a vallásról...*, 62.

43 *Világirodalmi Lexikon* 5., szerk. SZERDAHELYI István, 375. (irónia).

44 Søren KIERKEGAARD, *Az irónia fogalmáról, állandó tekintettel Szókratészra* = Uő, *Írásaiból*, Bp., 1982, 102.

45 Uo., 98.

46 Uo., 100. (Kiemelés az eredetiben.)

A rekonstrukció öröme (Bíró Ferenc: *Katona József*)

Ha a magyar irodalmi kánonnak valamely jelentős személyiségéről, életművéről, vagy egyes műveiről esik szó, a megszólalónak szinte kötelező érvényűen kell (illik) igazodnia az övét megelőző viszonyulásokhoz, reflektálnia az értelmezési hagyományban fellelhető szempontokra. Ez teszi lehetővé, hogy a szerző engedelmeskedni tudjon annak a kényszernek, mely szerint egy eddigieken túlmutató, újszerű, de legalábbis más eredményt kell elérnie. A meghalad(hat)ás vágya mint logocentrikus aktus nemcsak az alkotói attitűd narcisztikusan meghatározó eleme, de legalább annyira lehet a befogadói elvárás termékeny alkotórésze is. Mondhatni, ez a szerzői-olvasói term(el)ékenység záloga.

Érthető tehát a Bíró Ferenc új könyvének hátoldalán olvasható, befogadói nézőpontot érvényesítő, retorikus kérdésfeltevés: „Ha Katona Józsefről szóló monográfiát vesz kezébe az olvasó, elsőként az a kérdés merül fel, talál-e benne a *Bánk bán*ról új, megalapozott értelmezést?” A kérdés annál is inkább indokolt, mivel a szokásos köz-helyes fordulatok (szinte mindent elmondtak már róla, könyvtárnyi a szakirodalom stb.) bizonyos szinten már eleve reménytelennek tüntetik fel az adott műről, szerzőről való beszéd újszerűségét, érdekességét, vagy ellenkezőleg: így válik sejthetővé a friss és megkopott magyarázatok közötti opposíció; ez teszi az újszerűséget kellően hangsúlyozottá. A legnehezebb mindebben talán azt a csapdát kikerülni, melybe a nyelv tárgyiasító erejénél fogva lehet belecsúszni, nevezetesen, hogy a műről (szövegről) szóló beszéd éppen a mű hangját nyomhatja el. A „megalapozott” értelmezés téje tehát leginkább az, hogy talál-e utat, rést, életbe lép-e ez a hang, Heideggerrel szólva: működni kezd-e, felfedődik-e az *igazság*? Különösen lényeges lehet mindez, ha egy olyan tragédiáról van szó, mely elevenen őrzi a közösségi és egyéni lét tövén fakadó, önmagukat folyamatosan újrakontextualizáló kérdéseket.

Ebből fakadóan nagy várakozással veszi kezébe az olvasó Bíró Ferenc új könyvét, mely a klasszikus monográfia műfaját felelevenítve lát neki Katona József életműve, s azon belül a *Bánk bán* újraolvasásához.

A már hivatkozott ajánló szöveg szerencsés pillanatnak tartja a kezdeményezés idejét, mivel a *Bánk bán*ra összpontosító, modern és klasszikus csoportra elkülönített értelmezések, illetve újabb filológiai és elméleti belátások alkalmat teremtenek egy új olvasat megszületésére. S nemcsak az „egyetlen” magyar tragédia miatt szerencsés ez a pillanat, hanem azért is, mert az eddigiekhez képest szakítani tud az olyan kiindulásokkal, melyek Katona életrajzát és egyéb műveit csak a nagy opus felé vezető út fázisaiként kezelték. A fő műre való koncentráció kényszerét persze Bíró sem tudja elkerülni, s nehéz is lenne, mivel a kronologikus életmű-áttekintés vonalát

követi. Bizonyára ennek is tulajdonítható, hogy a pályaanalízis evolucionista színezetet kap, s Katona időben utolsó drámájának gravitációs ereje irányt szab a metonimikusan építkező argumentációnak. Ekképpen lesz a gyermek Katona Kecskeméthez való kötődésének a későbbi történész felé mutató jelentősége (12., 17–23.). A fiatalság a színház iránti elementáris vágy időszaka, mely talán egészen a *Bánk bán* sikertelenségéig tart (24–26.). A drámaíró jogi jártassága pedig szinte filológiaiilag igazolhatóan lesz alkalmas Bánk vétségének magyarázatára (162.). A tehetség kibontakozását nem kis mértékben készíti elő az apában megbúvó zseni és a gondos szülői törődés (14–15.). Ezek a szempontok azonban már előbb egyesülnek a pályán fellelhető drámai művek időben egymást követő ismertető elemzésében. Az első időszak szenvedélycentrikus világa után (*Monostori Veronka, Borzasztó torony*) a történelmi érdeklődés lesz meghatározó (*István a magyarok királya, Ziska*). Ahogy a szerző ez utóbbiak felvezetésénél fogalmaz: „A táj történésének munkálkodásából nő ki egy egyetemes érdeklődésű – talán jobb szó: érzékenységgű – historikus, a történész pedig a legsajátabb közegét találja meg a színpadon, ahol aztán érdeklődése – történelmi érdeklődése is – átalakul: kibővül, és új elemekkel gazdagodik” (55.). Az új elemek a történelemben elszabaduló szenvedélyek és a vallás és történelem viszonyát előtérbe helyező filozófiai kérdések bevonását jelentik, s ezek pedig az előzőekkel együtt majd a *Bánk bán*-ban válnak végképp alkalmassá arra, hogy a jogrendi szemponttal egyesülve egy lekerekített egész tragédiaolvasat eszközkészletévé avanzsálódjanak.

Az ezt megelőző Katona-monográfiákhoz képest (Gyulai, Orosz) figyelmet érdemel, hogy Bíró Ferenc az életrajzi és filológiai adatok alapos ismeretében, organikus módon tudja elbeszélhetővé tenni az életmű egészét azáltal, hogy a történelem, a jogrend és a szenvedélyek hármasságával lefedi Katona költői-írói pályáján belül az általa kiemelhető tényként kezelt és lineáris sorba rendezhető állomásokat, hogy végül ez a hármasság szempont a monográfia negyedét kitevő *Bánk* elemzésben kulminálódjék.

A kulcsmű lényegi helyzete a monográfiában nemcsak a megelőző művek elemzési technikájából válik nyilvánvalóvá, de abból is, hogy szerepe rávetül az időben őt követő versek értelmezésére, mintegy prekoncepcióként bizonyos olvasatokat, ugyanakkor a versek is visszavonatköztetődnek a tragédiára, a pálya lineáris és organikus egységét illusztrálva ezzel: „Egészen más színvonalon ugyan, de mintha valóban a *Bánk bán*-ban kezdett tendencia folytatódna: ott is, itt is találkozunk az összeomlás hátterain bolyongó lelkekkel” – olvassuk a *Rege* című vers kapcsán (171.).

Észrevehetően nem nagyon sikerült az életmű egészét eloldani a *Bánk bán* karizmájától, de ez nem is kérhető számon, ugyanis a szerzőnek nincs olyan megfogalmazott szándéka, mely szerint újra kellene kanonizálni Katona kevésbé ismert, vagy eddig kevésbé értékesnek gondolt műveit. A *Bánk* előtti és utáni művek elemzése ennek ellenére számtalan érdekes, továbbgondolásra alkalmas érvet és szempontot tartalmaznak. Hiányérzetet kelthet viszont, hogy amikor egy-egy lényeges megállapításig, termékenynek tűnő elemig eljut az argumentáció, ott meg is áll, pedig az olvasó várna e helyeken az elmélyültebb, esetleg filozófiai-irodalmi párhuzamokra épülő, részletesebb kifejtést, mely rendszerint elmarad. Két ilyen pontot lehetne kiemelni, ahol ez a hiányérzet különösen erős. Az egyik a (műben említésre sem kerülő) Lucien Goldmann által elhíresült rejtőzködő Isten fogalma (78.), a másik pedig az „én” és a „magam” problémája, mely Katona lírája kapcsán kerül szóba, de szoros összefüggésbe állítható Isten kérdéskörével is. Bíró az első problémát a művek tartalmával

összefüggésbe hozva meríti ki, anélkül hogy említést tenne akár a XIX. századi tragikumelméletek vonatkozó elemeiről (például Rákosi, Péterfy), akár a fiatal Lukács György Európa-szerte nagy hatást gyakorló esszéjéről, *A tragédia metafizikájáról* (mely többek között éppen Lucien Goldmant ihlette egy hatalmas tragédia-monográfia megírására). Nem pusztán az irodalmári pedantéria teszi ezeknek a műveknek az említését megkövetelhetővé, hanem éppen annak a kérdéskörnek a tisztán láttatása, mely – bár itt Katona művei kapcsán merül fel – XIX. század végi és a XX. század eleji tragikumelméletek egyik kulcsmomentuma, nevezetesen az emberi lét metafizikai érdekeltisége, Isten és világ egymáshoz való viszonya. (A XIX. század elejének elméletei persze szintén számon kérhetők lennének – Döbrentei, Buczy, Guzmics, Kölcsey stb. –, de az említett témához a későbbiek kapcsolódnak konkrétan.) A második kérdéskört Spinoza hatásával magyarázza, illetve az előzetes koncepciónak megfelelően (123.), a drámaírói *én* és a költői *magam* összefüggését tételezi, pedig aligha van olyan probléma, mely ennél jobb alkalmat nyitna a múltban gyökerező perszonalista és egzisztenciálfilozófiai szempontok bár mégoly vázlatos feltérképezéséhez, illetve ezek irodalmi applikálhatóságának felvetéséhez. (Talán a szerző által is ismert és hivatkozott Rohonyi Zoltán tanulmányának néhány továbbgondolásra alkalmas megállapítását is be lehetett volna vonni az elemzésbe.) Mindehhez persze rögtön hozzá kell tenni, hogy nem nagyon lehet ilyen sokrétű és sokirányú témákat részletesen taglalni egy irodalomtörténeti jellegű monográfián belül, ugyanakkor ennyire egyszerűen sem lehet kezelni, hiszen lényegi összefüggésben vannak (lehetnek) például a könyvben sokat emlegetett tragikus világlátással is. Ennek következtében nehéz például világosan látni, mit ért a szerző a tragikum fogalmán, pedig a *Bánk bán*-elemzés egyik célkitűzése éppen ez: „Az ebben a tanulmányban olvasható értelmezés legfontosabb feladata a műben megjelenő tragikum jellegének tisztázása” (124.).

A *Bánk bán* világképe kapcsán, két előző munka szereplőiről szólván hangzik el a következő gondolat: „Az események nem tőlük függenek, az eseményeket – a történelmet – az Istennek a világhoz való viszonya, ez a rejtélyes, hiszen motívumaiban az emberi értelem számára hozzáférhetetlen viszony alakítja. Ezért nem volt lehetséges a *Bánk bán* előtt keletkezett két darabban a tragikum” (154.). *Ziskáról* és a *Jeruzsálem pusztulásáról* van itt szó, melyekben az értelmezés szerint Isten döntése és a történelem esetlegességeinek kitett nép problémája áll a középpontban. Tragikum azért nincs, mert egy ilyen keretben nem érvényesülhet az a hatásszerkezet, mely az emberi tetten és annak következményén alapszik: „szenvedélyeik, (a két darab szereplőiről van szó) sőt – ha vannak –, bűneik következményei nem hullanak vissza rájuk, a mégoly vak és szélsőséges indulatok szinte észrevétlenül maradnak a történelmet alakító roppant erők sodrásában” (154.). Ellenben a *Bánk bán* tragikus, mivel itt „Isten a történelem alakítását a szereplőkre bízta [...]. Bánk tettein múlik, hogy miképpen alakul az ő személyes élete és – ezzel együtt – miképpen alakul Magyarország jövője” (159.). Jól érzékelhető, hogy a mű argumentációjában a metafizikai háttér jelenléte vagy jelen nem léte az események dinamizálójaként fontos elem a tragikum meglétét vagy nemlétét illetően. Ám éppen az előbb említett hiányok (filozófiai, tragikumelméleti vonatkozások) miatt nehéz az elemzések ezen tételszerű állításait meggyőzőnek elfogadni, hiszen nemcsak a tragédiairodalom, illetve bizonyos tragédiaértelmezések tapasztalatával kerülnek így szembe, de az önellentmondásoktól sem tudnak mentesülni. Elég olyan klasszikus tragédiákra gondolni, mint az *Oidipus*

király vagy akár a *Rómeó és Júlia*, hogy szembetűnővé váljék: nehéz lenne a tragikum forrását egyedül az emberi cselekvésben látni, és az isteni szerepkört pusztán a bírói státusra korlátozni. Mondhatni, a tragikum lényegi eleme ezekben a művekben, a műfaj kultikus-mágikus eredetének megfelelően pontosan az a „rejtélyes, hiszen motívumaiban az emberi értelem számára hozzáférhetetlen viszony”, mely a metafizikai jelenlétet a világhoz fűzi, s melyet Bíró nem tart tragikainak. Mindez nem azt jelenti, hogy a *Ziskában* és a *Jeruzsálem pusztulásában* maradéktalanul érvényesül a tragikum, hanem csak azt, hogy az isteni jelenlét minősége kulcsmomentum lehet a *Bánk bán* tragikumának megértéséhez. Mert nem az a valódi kérdés, hogy van-e, vagy nincs isteni sorsrendelés a történetben, hanem az, hogy miként van. S ennek a mikéntnek a kifejtetlensége miatt szenved itt leginkább csorbát a tragikumértés.

A monográfián belül érezhető ellentmondás szintén a tragikum elméleti tisztázatlansága miatt következik be. *A szülőföld története mint a tragikus világlátás kiindulópontja* című fejezet úgy vázolja a történelemnek, az egyetemes emberi sorsnak az esetlegességét, mint a történész Katona „tragikus elemekkel átszőtt” tapasztalatát (56.). Azt a megállapítást, hogy „az élet – a népek élete is – a semmiség felé tart, ráadásul könnyen felborul az egyensúly és tör rá bármely kor emberére a káosz” (54.), aligha lehet nem tragikainak gondolni, s itt még a szerző sem teszi ezt.

A hatástörténeti és terminológiai problémák sarkpontja lehet a tragikumelméletek egyik kulcsfogalmának, a vétségnek a kérdése is. Az erről szóló fejezet kezdőmondata jelzi, hogy itt a *Bánk*-olvasatok fundamentális eleméről van szó, melyhez képest az új értelmezés irányai válhatnak nyilvánvalóvá: „Az eddigi fejtegetések mögött bizonyára felsejlett, hogy a szakirodalomra vonatkozó kritikai észrevételeket egy új értelmezés lehetősége motiválta és – jórészt – vezérelte is. Úgy látjuk, hogy ma igen erőteljesen merülhetnek fel olyan szempontok, amelyeket egyik magyarázat sem elégít ki.” (132.) A vétséget elvető modern olvasatok (Sötér, Pándi) és a bűnt preferáló klasszikus magyarázatok (Arany, Gyulai, Waldapfel stb.) egyaránt figyelmen kívül hagytak bizonyos szempontokat. Az új elemzés ezen szempontok bevonásával próbálja beláthatóvá tenni Bánk bűnének problémáját. A klasszikus interpretációkkal egyetértve Bíró a vétség és az azt követő büntetés logikáját látja érvényesülni a mű tragikumában, s teszi ezt részben azért, mert szerinte itt számolni kell és lehet az arisztotelészi tragédiapoétika klasszikus elemeivel (hamartia, anagnoriszis), részben pedig a szöveg ez irányú utalásait tartja egyértelműen meggyőzőnek. Az újraértés többlete a hagyományos büntelajdonításokkal szemben az, hogy a tragikai vétség nem közvetlenül a királynő megölését jelenti, hanem a jogrend elleni lázadást és az indulatok megzabolázni nem tudását. Az alattomos gyilkolás súlyos bűn mivolta már a *Bánkot* megelőző drámák fontos elemeként is megjelent, itt viszont mint a méltóságát, önuralmát és jogi normáit feladó, bosszúálló főúr tetteként lehet találkozni vele. Olyan tett ez, melyet erkölcsi és jogi értelemben is büntetésnek kell követnie. A bűn mélyebb motivációjaként lélektani szempontot is mozgósít az elemzés, mikor a tett elkövetését az ösztönélet sötét mélyeire vezeti vissza, illetve mikor kijelenti, hogy Bánk örült vagy beteg, nincs teljesen magánál; Sötérrel fogalmazva „trance-szerű” állapotban cselekszik, s ez vezet a jogrend őrzőjének bukásához (165. sk.). Az elmondottak konklúziója pedig, hogy ha az ellenőrizhetetlen indulatok a jogrend fölé nőnek, az könnyen a káoszba hullás rémével fenyegetheti a világot. Ez villan fel a címszereplő sorában, akit bűnéhez méltóan büntet meg a (költői?) (isteni?) igazságszolgáltatás.

Bíró Ferenc olvasata részleteiben valóban új színekkel gazdagítja a klasszikus magyarzatok bűn–bűnhődés képletét. A világregd és az egyetemes (Beöthy) helyett termékeny szempontnak, az életrajzi elemek felől nézve pedig különösen meggyőzőnek tűnhet a jogrend felőli értelmezés. Nem hagyható szó nélkül azonban a tragikum elkerülhetetlenségének artikulálatlansága a tanulmányban, hiszen még az általánosan moralistának gondolt tragikumelméletek is (lásd Beöthy Zsolt) végzetesnek és kivédhetetlennek vélik a tragikus szituációt. Konkréten arra vonatkozik ez a kifogás, hogy a monográfia tragédiaelemzése mintha hagyna egy kikaput a végzetesség ellenében: a tragikum, a súlyos következmények elkerülhetők lettek volna, ha Bánk egy kicsit következetesebb, a nyilvánosság bevonásával, törvényesen bünteti meg a királynőt, ha fölébe nőtt volna az indulatának, nem lett volna baj. Egy „egészséges” Bánk nem gyilkolt volna, még ha nem volt is új dolog ez számára. („Bánk katona volt, akitől aligha volt idegen a vér látványa.” 141.) A tragikus szükségszerűség bizonyítására kevésnek tűnik az elemzés azon mondata, mely csak valószínűsíti a helyzet végzetességét: „az ötödik felvonásban majd oly magabiztosan elének lépő bánról elég hamar kiderül: nemcsak nem tudott, de valószínűleg nem is volt lehetséges megoldást találni helyzetére” (145.).

A könyv *Bánk*-elemzést tartalmazó fejezetének egyik meghatározó és bevallott elméleti kiindulópontja az Iser nyomán felvázolt üres helyek értelemgeneráló szerepe. Az üres helyeket az olvasó és a szöveg aszimmetrikus viszonyából következő elemként definiálja az elemző, és így jut ahhoz a konklúzióhoz, hogy a közös referencialitás nélkülözéséből fakadó féloldalasság éppen ezen hiányok által lehet az olvasást ösztönző erővé. Az üres helyek „a mű világában való előrehaladás” közben megszűnnek ugyan, az olvasó mintegy betömi ezeket a réseket, ám közben „a szövegnek az összefüggései módosulnak” (116.). A szerző a mű előadhatóságának egyik legnagyobb akadályát is felfedezni véli ebben, hiszen az ilyen üres vagy homályos helyek olyan „lusta gépezetté” teszik a drámát, melyet csak az olvasás tud igazán működésbe hozni, mondhatni, az előadás nem teszi lehetővé a mű „mechanikájának” átlátását. A homályos helyek kapcsán fogalmazódik meg az elemzés hermeneutikai ars poeticája is: „egy értelmezés hitelessége nyilván attól is függ, hogy a problematikus mozzanatok közül mennyit és milyen meggyőző erővel tud a mű egészének szerves – vagy éppen szervesetlen – részeként bemutatni” (123.).

Elfogadhatónak tűnik, hogy ez a minden olvasóra jellemző, de nem mindig reflektált kiindulás valóban kardinális pontja lehet, és kell, hogy legyen a *Bánk bán* megközelítésének. A monográfia rögtön egy példával is megvilágítja, hogy hogyan működik mindez, bár a példa (miért megy vissza házához a Peturhoz induló Bánk, meglátván így a beszélgető Ottót és Melindát) ha önmagában érdekes is, a mű értelmezésének egészében – vagy mondjuk a tragikum kontextusának összefüggésében – lényegtelen mozzanatnak tűnik. Részben ugyanez mondható el azon mondat háttérének megvilágításáról, mely Bánk tragikumának értelmezői körében az egyik leggyakrabban hivatkozott szövegrész. Biberach kijelentéséről van szó, mely szerint a királynő ártatlan volt. Az elemző részletesen, filológiai alapossággal járja körül az idézett gondolatot, valóban annak a szövegvilágon belüli színté minden aspektusát megvilágítva. Az eredmény azonban mégis kissé kétségesnek tekinthető, mivel nem látható be, hogy mivel járul hozzá egy új olvasathoz, hogy tisztázzuk Biberachot, aki a nem teljesen ártatlan királynőt azért láthatta ártatlannak, mert nem hallotta teljesen

Ottó és nénje dialógusát. De mit változtatna a lényegi momentumokon, ha hallotta volna és ennek ellenére is ártatlannak mondta volna? Hiszen a porokról Gertrúdis se így, se úgy nem tudott, Bánk pedig, amint azt az elemzés is nyilvánvalóvá teszi, Izidóra révén tudhatta, hogy az állítás nem teljesen hiteles.

Lényegesebbnek tűnik azonban, ami Peturról hangzik el, akinek szerepét meggyőzően és időszerűen írja újra a róla szóló fejezet. Lehántja a bánról a recepcióban ráhelyezett „egydimenziós”, „nyakas” és lázadó (vad)magyar maszkját. Ugyanilyen fontosnak tűnik, ami a királyról tudható meg a szöveg szorosabb olvasásából, mivel fejlethetővé teszi a gyenge és méltóságát veszített királyról kialakított képet, bár kissé túlzásnak tűnik Endre karakterét a szenvedélyes és szerelmes férj jellemével azonosítani.

Az összes üres hely kitöltése, végiggondolása nyilvánvalóan hatalmas terjedelmű monográfia keretében lenne csak lehetséges, ha lehetséges egyáltalán, hiszen mennyiségi arányokban gondolkodni egy az olvasás által életre kelő irodalmi műről fából vaskarika. Mégis kifogásolható, hogy a tragédia egészét, sőt akár tragikumának lényegét érinteni tudó szöveghely iránt ezen új olvasat sem mutat különösebb érdeklődést, így teremtve üres helyeket a monográfián belül is. Részben érthető ez, hiszen a jogrend felőli értelmezés kevésbé tud megnyitni más módon érdeklődésre számot tartó tereket. S itt vetődik fel az a probléma is, melyre az elemzés nem reflektál, nevezetesen, hogy mi a különbség a mű hibájának tekintett, funkciótlannak, érthetetlennek tartott részek és a homályos vagy üres helyek között? Van-e hiba egyáltalán a szöveg logikájában, összhangzatában, vagy csak üres hely létezik? (A probléma tisztázatlansága akkor a legfeltűnőbb, amikor a szerző a darabnak „egy némileg rejtélyes s általában hibaként elkönnyvelt” jellegzetességéről beszél, s aztán mint homályos, üres helyet elemzi. 142.)

A kérdés súlya különösen akkor válik érezhetővé, ha a dráma olyan összetevője kerül képbe, mint a Pándi Pál által „zökkenőnek” tartott hét gyermek történet az első felvonás elején, melyet Bíró Ferenc is csak érintőlegesen említ a jegyzetapparátusban. Ez például annyira homályos, hogy az eddigi recepció jórészt csak a mű hibájaként tudott beszélni róla, a színpadi előadások pedig rendre kihagyják a cselekményből, illetve a bojóthiak dialógusából ezt az elemet. A bojóthiak szerepeltetése a műben már önmagában is rendkívül érdekes, az epikai betéttel együtt pedig több, mint rejtélyes, pedig ha a 3. és 4. felvonás közötti üres nap kapcsán nem feltételezhető dramaturgiai hiba (ezt a monográfia is igyekszik bizonyítani) a drámai világban otthonosan mozgó Katonától, akkor itt még kevésbé, hiszen az első változatban még nem szerepeltette ezt a mesei betoldást. (Csak mellékesen jegyezzük meg, hogy egy fiatal debreceni kutató jóvoltából létezik a bojóthiak jelenlétét és az adott részletet a mű egészébe meggyőzően szervesítő olvasat, lásd Orbán László, *Idegenek az éjszakában* [kézirat].)

Mikhál és Simon szerepével is kapcsolatba hozható a „harmadik” bojóthinak, Melindának a sorsa. Érdekes, hogy Bíró Ferenc több helyütt is cáfolhatatlan tényként kezeli Ottó Melinda elleni merényének megtörténtét, pedig ennek homályban tartása a jogi olvasatot erősíthetné, ugyanis a szöveg szerintünk nem teszi teljesen egyértelművé Ottó sikerét. (Erről győzheti meg az olvasót Bazsányi Sándornak *Amikor egy nő sírva fakad* című esszéje is = *Uő, A szájalás szomorúsága*).

Bánk feleségének szerepe a homályokat tekintve azonban másfelől is fontosnak tűnhet. A recenzenst középiskolás kora óta folyamatosan foglalkoztató homályos helye a szövegnek az a metaforikus beszédaktus, mely az „örült” Melinda megszólalásait uralja. Az első elemzések óta rendre figyelmen kívül hagyják, vagy pedig vulgáris leegyszerűsítésekkel intézik el a grammatikailag és szintaktikailag is hibátlan rendszert alkotó mondatokat. A tropológiai szempont érvényesítését pedig nemcsak Melinda, de az összes szereplő megszólalása és az egész szöveg alakzatokban bővelkedő jellege is indokolttá tenné. Itt csak egyetlen szöveghelyre van lehetőség utalni, melyet más összefüggésben a monográfia is idéz: amikor Melinda azt mondja a Bánkkal való utolsó találkozáskor, hogy „Bánk jöjj hamar!”, ez a melindai megszólalásokat uraló nyelviségben nem a vidékre való utazást jelenti, hanem a lakodalomba való közös meghívást, mely – ugyancsak a kontextus révén – a halállal hozható összefüggésbe. Ennek és egyéb motívumoknak a mű egészével való kapcsolata radikálisan más összefüggésbe állíthatja az eseményeket. Akár az a kijelentés is megkockáztatható, hogy a szöveg alakzatainak révén megnyíló mitikus kontextus lehetővé teszi egy olyan Northrop Frye-i mitopoétikus alapon működő tragikumfelfogás érvényesülését a *Bánk bán*-ban, mely teljesen áhangszerelné mind a bűn-bűnhődés, mind pedig a nagy hős-bűnös világ oppozíciós sémáira épülő értelmezéseket, s megte-methetővé, vagy inkább újra láthatóvá tudná tenni a tragédia rituális beavató funkciójának mitikus-misztikus nyomait.

Mind ezek ellenére mélyen egyet lehet érteni az új szempontokat érvényesítő monográfia egyik lényegi gondolatával: „a *Bánk bán* tragikus történetében benne lévő kérdés – mi lakik bennünk?...” (179.) Az erre a kérdésre adandó és adható válaszokat nyilván sok minden kondicionálja a különböző interpretációkban. Az előzetesség-struktúra jegyében így születtek olyan dolgozatok, melyek politikai, magánéleti, erkölcsi, egzisztencialista, asztrálmítoszi stb. tematikai szempontokat érvényesítettek, ekképp állítva kontextusba Bánk történetét az aktuális személyes és közösségi problémákkal. Ha az értelmezések történetét ilyen értelemben rekonstrukciók történeteként fogjuk fel, akkor ezen új értelmezés esetében is igaz lehet az, amit a monográfia Katona József írói-értelmezői módszerének fontos jegyeként ismer fel: „őt – gondolhatjuk – igazából nem is a megfelelő kényszere vezérli, hanem a rekonstrukció, a múltat a maga teljes és életteli valóságában a néző (vagy az ő szavát használva: olvasó) elé állító rekonstrukció öröme” (156.). (Balassi Kiadó, Budapest, 2002.)

KONDOR TAMÁS

Gábor Csilla: *Káldi György prédikációi* (*Források, teológia, retorika*)

A XVII. századi egyházi irodalom kutatásának újabban örvendetesen sok és jelentős eredményt felmutató vonulatába illeszkedik a jelen kötet, mely Bitskey István úttörő Pázmány-könyve és Tüskés Gábor Nádasi-monográfiája után ismét egy jezsuita szer-

ző munkásságát helyezi a vizsgálat középpontjába. Korábban Bitskey István hívta fel a figyelmet arra, hogy Káldi életművéből ez idáig csak a bibliafordításról születtek jelentősebb tanulmányok, s prédikációit még nem elemezték részletesen. Az utóbbi időben megélenkült a Káldival kapcsolatos kutatás: mind a prédikációkról (Gábor Csilla), mind az *Oktató Intésről* (Koncz Attila, P. Vásárhelyi Judit) olvashattunk tanulmányokat. Gábor Csilla korábbi előadásai, publikációi, melyek megannyi szempontból vizsgálták a beszédeket, kezdték sejtetni a régóta várt monográfia körvonalait. A szerző Kolozsváron végezte el az egyetemet, és tíz éve ugyanott, a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Magyar Irodalomtudományi Tanszékén oktat. Káldi György prédikációit elemző-értelmező kötetében Debrecenben elbírált doktori értekezését dolgozta át és adja közre.

A bevezetés szerint a dolgozat „feltárási és (újra)értelmezési kísérlet” (10.), melynek elsődleges célkitűzése, hogy tisztázza a Káldi György prédikációihoz kapcsolódó filológiai kérdéseket. Az alcímben olvasható fogalmaknak megfelelően „a dolgozat három fontosabb pillérré épül: a forráselemzést jelentő filológiai feltárássra, a teológiai és retorikai elemzésre” (13.), s e három pillér határozza meg a könyv szerkezetét. A szerző nem titkolt szándéka ezenkívül, hogy megvilágítson tágabb összefüggéseket, és a részterületeken végzett vizsgálatok eredményeit felhasználva újraértelmezze az irodalomtörténeti gondolkodás bizonyos alapfogalmait (például ellenreformáció, barokk). Az első fejezet, miközben recepciótörténeti tendenciákat elemel, a megoldatlan vagy problematikus kérdések felsorolásával tovább pontosítja a kutató feladatait. Káldi György jelenlétét a magyar irodalmi hagyományban ugyanis „paradoxonok sora” jellemzi: a kortársi – az írói munkássággal, a szónoki teljesítménnyel, a jezsuita rendben betöltött kulcspozíciókkal indokolható – megbecsülést az utókorban felváltotta a feledés. Ennek egyik magyarázata, hogy Káldi „Biblia-fordításának hatása eltölpül a Károlyi Gáspáré mellett, prédikációinak ismertsége pedig a Pázmányéihoz képest marad alul” (19.). Gábor Csilla biztossággal mutat rá az irodalomtörténet-írás hiányosságaira: Káldit számon tartják, valójában mégsem ismerik. A beszédek tárgyalásakor nagyfokú felületességet tapasztal, melyet az alapos szövegismeret hiányával, illetve a prédikáció műfajának irodalomszemléletbeli tisztázatlan helyzetével indokol. Nyomon követi a különböző véleményeket azon pragmatikus szempontú, homiletikai megközelítésekben is, melyek Káldi prédikációiban követésre méltó mintát látnak, vagy éppen ellenkezőleg, elmarasztalják dísztelenségéért. Az áttekintést Bitskey István kutatásainak méltatásával zárja. Mester és tanítvány termékeny viszonyát mutatja, hogy a Bitskey Pázmány-monográfiájában Káldiról olvasható 10 lapnyi szöveg, melyben „körvonalazódní kezd egy lehetséges Káldi-monográfia vázlata” (25.), Gábor Csilla kutatásai során érik önálló kötetű.

Az első fő rész, mely a forrásokat és azok kezelését vizsgálja, szorosán Bitskey említett kötetére támaszkodik, lényegében annak fejezetbeosztását is követi. Gábor Csilla saját eredményeit a Pázmánynál tapasztaltakra alapozza, illetve azokkal veti össze. Bitskey után nem tartja szükségesnek, hogy elvégezze a források teljes körű számbavételét, hanem inkább az eltérésekre, a hivatkozások egyéni kezelési módjára figyel. Izgalmas példákön követhetjük nyomon a műveltségi anyag funkcióváltozását, így például azt, ahogyan a metaforizált orvosi szöveg „az analógia folytán [...] az isteni pedagógia képévé válik” (37.), vagy az ovidiusi sorok életbölcességéből morálteológiai gondolatmenet indul. A kortárs szerzők kivételével igazán lényeges eltérést

Gábor Csilla nem talál Pázmány és Káldi forrásaiban. Mindkettőjüknél számolhatunk a középkori műveltséganyag jelentős bővülésével, és az „ad fontes” jegyében az eredeti művek forgatásával. Az idézés módszerei is hasonlóak, ám fontos különbség, hogy Káldi nem közli az idézetek legtöbbször latin nyelvű szövegét, kizárólag magyar fordításukat adja. A hivatkozott kortárs szerzők közül Káldinál hangsúlyosabban vannak jelen a reformáció írói, összhangban polémiára hajlamos alkatával.

A második részben, a Tridentinum „folyománya”-nak tekinthető beszédek teológiai elemzésekor Gábor Csilla dogmatikai kérdéseket jár körül, miközben figyelemmel kíséri a beszédek morálteológiai irányultságát. Először a prédikációkban jelentkező exegetikai tendenciát jellemzi egy érdekes példával: a kinyilatkoztatás, ez a megőrizendő és továbbadandó, ám újra és újra aktualizálásra hívó hittétel Káldit egy helyütt arra ösztönzi, hogy Órigenészt „félíg-meddig cáfolóan” idézze (68.). A következő alfejezet a jelek és szimbólumok szerepét értelmezi, melyek a szakrális szféra nyelveként állandó interpretációra szorulnak, ezért Káldi sokszor magyarázza a liturgikus cselekmények, szertartások, szentségek néha már feledésbe merült jelentését. A dogmatikai fejtegetések vizsgálata három témára koncentrál: a prédikációkból kibontakozó istenképre, Krisztus alakjára, valamint a kegyelemtanra. A Jézus-központúság különösen jellemző a jezsuitákra, ezért is elemezte Bitskey István könyvében több oldalon keresztül az *Exercitia Spiritualia* hatását Pázmány prédikációira. Az ott közölt megfigyelések egyikét-másikat vizsgálja tovább Gábor Csilla Káldival kapcsolatban. Fontos megállapítása, hogy a lelki gyakorlatban az érzékek tudatos alkalmazása, fejlesztése a képzelet fokozott működését vonja maga után, ennek köszönhetőek a nemcsak Káldinál vagy Pázmánynál, hanem más jezsuita íróknál, például Nyéki Vörös Mátyásnál olvasható érzékletes leírások a pokolról vagy a mennyországáról. A prédikációkban megnyilvánul a Szent Ignác-i lelkeség kettős természete is: a katonás keménység mellett jelen van az ima gyakorlatába történő bevezetés, mely a misztikus tradíciók hatását tanúsítja. Összefoglalásként a szerző megállapítja, hogy Káldi dogmatikai fejtegetéseire kevésbé a rendszeralkotás, mint inkább a reformátorokkal való határozott szembenállás a jellemző, továbbá a hitigazságok olyan alapfokú, mindenki számára érthető, ám mégsem vulgarizáló közlése, melyre erkölcsi követelmények építhetők.

A harmadik, retorikai megközelítés jelentősége nemcsak terjedelmében és a legújabb, retorikatörténeti kutatásokat termékenyen hasznosító voltában rejlik, hanem abban is, hogy a háromféle genust bemutató szövegközpontú elemzés közelről, mintegy működés közben ragadja meg a szóbeliségből az írásbeliségbe adaptált beszédeket. Káldi szerzői programjának bemutatásához Gábor Csilla az *Elöl-járó Beszéd* alapján a doctrina és adhortatio, valamint a hasznosság és kellemesség fogalompárjait használja. Ezután röviden emlékeztet a prédikáció létmódjának komplex tényezőire: az eredetileg szóbeli kommunikációs helyzetben a prédikátor fellépését meghatározza „a tekintélyelvű mindentudás pozíciója” (133.), a beszéd liturgikus eseményben betöltött szerepét pedig még írott formában is jelzi az elmaradhatatlan perikópa. A szerző kitér Káldi posztumusz prédikációskötetére, az *Istennek szent akarattya* című gyűjteményre, mely a prédikáció műfajának egy másik, a liturgiához nem kötődő változatát példázza az életműben. A tanító jellegű, inkább olvasásra szánt tematikus sorozat elemei között Gábor Csilla szorosabb kapcsolatot lát, mint ahogy az egy beszédgyűjtemény darabjainál megszokott. Meggyőzőnek tartható az a véleménye,

hogy a kötetet „csak nyomdatechnikailag tagolja prédikációkra szerzője, valójában egy erkölcszociológiai könyv, a Tízparancsolatot értelmező értekezés egymást követő, egymásra épülő fejezeteit olvashatjuk itt” (137.).

A *De tempore* és a *De sanctis* kötetek kompozíciója ezzel szemben szorosan követi a liturgikus év ritmusát. Az alkalmanként „három beszédből álló sorozatok első darabja többnyire a magyarázatra [...] összpontosít, a második–harmadik nagyobb teret enged a mindennapokkal inkább összefüggő gyakorlatibb kérdéseknek, erkölcsi tanításoknak” (144.). A *Bóldog Aszszony Fogantatása-Napi* (genus didascalicum), a *Sz. Xavérius Ferencz-Napi* (genus exornativum), és a *Víz-kereszt-után-valo I. Vasárnap* (genus deliberativum) egy-egy beszéd aprólékos retorikai elemzése bizonyítja, hogy a témaválasztás mennyire meghatározó a beszédek genusa, célkitűzése és stílusneme szempontjából is. Az elemzésekben Gábor Csilla a retorikai előírásokat ütközteti az egyes beszédnemek korántsem tiszta megvalósulásaival, majd Káldi szövegközi retorikai megjegyzései közül értelmez kettőt alaposabban. Mindez egyben jelzi a jezsuita retorikai hagyományok és az interkonfesszionális retorikai kézikönyvek hatását a prédikációkban. Az utolsó fejezetben Gábor Csilla a jezsuita szónok exemplumhasználatáról ír: ez az a retorikai kellék, melynek funkciói közt elég meggyőzően el tudja választani a szórakoztatást a gyönyörködtetéstől. A könyv összegzésében Káldi korszakhoz sorolásának problematikussága arra ösztönzi a szerzőt, hogy Hans-Georg Kemper terminológiáját alkalmazza, aki a „kora újkor megnevezést ajánlja a Luther és Goethe működése között eltelt mintegy háromszáz esztendőre” (207.), a korszak belső periodizációját pedig a reformáció–konfesszionalizmus–felvilágosodás fogalomhármassal oldja meg.

Gábor Csilla könyvének jelentőségét mindenekelőtt abban látjuk, hogy az eddigi felszínes olvasatokkal ellentétben először tesz közzé alapos szövegismeretet bizonyító, mélyreható, komplex értelmezést Káldi György mindhárom prédikációskötetéről. Örvendetes, ahogy a szerző mindvégig törekszik szem előtt tartani a bevezetőben megjelölt kettős perspektívát, „amely egyszerre érti meg és alkalmazza a vizsgált korszak irodalmi kánonát, működési rendszerét, értékvilágát, magát a művet...”, és ugyanakkor választ is keres [...] új keletűnek gondolt irodalomtudományi problémáira, dilemmáira” (10.). A kötetben jelen lévő, tudatos értelmezői beállítottság sokszor már megválaszoltnak tűnő kérdésekre kérdez rá, és észrevesz egyébként reflektálatlanul hagyott jelenségeket, megállapításokat. A prédikációk sokrétű értelmezésének alapfeltétele például, hogy Gábor Csilla felülvizsgálja a műfajnak az irodalmi gondolkodásban betöltött helyzetét, és komplex, az irodalomtörténetin és esztétikáin kívül retorikatörténeti, kommunikációelméleti, teológiai szempontokat is figyelembe vesz.

Az utoljára említett szempontok erőteljes jelenléte miatt a teológiai nyelvhasználat néha automatikusan átszűrődik az alapvetően irodalomtörténeti vizsgálatba. Megfigyeltük még, hogy a szerző nézőpontja kialakításához a hazai tanulmányokon kívül felhasználja főként a német, kisebb mértékben az angolszász kutatás eredményeit, melyeket megrostálva, biztos kézzel hasznosít. Mivel azonban a kötet részben párhuzamosan készült Kecskeméti Gábor rokon forrásanyag alapján végzett 1998-as munkájával, annak eredményeit nem mindenben hasznosíthatja. A bevezetőben keltett várakozásnak nagyrészt eleget tesz, a tágabb összefüggések elemzéséről, az irodalomtörténeti gondolkodás érintett alapfogalmainak újraértelmezéséről azonban

még szívesen olvastunk volna. Gábor Csilla megközelítése értékes adalékokkal járul hozzá például az ellenreformáció fogalmának értelmezéséhez azzal, hogy árnyalja, mit értünk jezsuita szellemiségen, s miben állt a Szent Ignác-i lelkiség hatása a képzetre, a fogalom átfogó, a konkrét életműre vonatkoztatott újragondolása azonban még várat magára. A további kutatásokban Káldi sajátosságainak ismeretében arra is nagyobb hangsúlyt kellene fektetni, hogy pontosan milyen hasonlóságok és különbségek fedezhetők fel a jezsuiták egyéni munkamódszerei, prédikációszerző stratégiái és eljárásai között. Mielőbb szükséges lenne Káldi és Pázmány munkáinak részletes összehasonlítása, melynek kezdeti lépéseit Gábor Csilla megtette a prédikációk bevezetőinek elemzésével.

A könyvet olvasva feltűnő, hogy nemcsak a prédikációkat retorikailag elemző fejezetek, hanem a dolgozat többi része is bővelkedik a jól megválasztott, hosszan idézett példákban. Ez abból a szempontból fontos, hogy Káldit a szövegkiadás is elhanyagolta. Noha egy-két rövid beszédrészlete fellelhető antológiákban, így például a Sinkó-féle *Csudatörténetek*ben vagy Lukácsy Sándor válogatásaiban, a szerző által is emlegetett 1891-es iskolai kiadás óta nem jelent meg tőle teljes prédikáció. A hiányt Gábor Csilla úgy küszöböli ki (és ezzel természetesen hangsúlyozza is), hogy függelékben közli az általa behatóan vizsgált három prédikáció szövegét. A szövegközlés pontos, betartja a kritikai kiadás szabályait. A kötet erőteljes vonásokkal megrajzolt Káldi-értelmezése mostantól megkerülhetetlen lesz nemcsak azért, mert a Pázmány előtti magyar prózairodalom egyik fontos, eddig nem ismert alakját mutatja be, hanem azért is, mert a prédikáció műfajának elemzésében új, jól használható szempontokat vesz figyelembe. Reméljük, hogy a munka tovább ösztönzi majd a kutatás egyéni sajátosságokra koncentráló és az említett összehasonlító érdeklődésű vonulatát.

(Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2001, 296 l. [Csokonai Könyvtár, 24.]

BRETZ ANNAMÁRIA

Boda Miklós: *Stúdium és literatura*

A Pannónia Könyvek sorozatban megjelent kötetnek már a borítója és címe is különös: enigmatikus és elmésen kétértelmű. A magyar kötőszóval összefűzött és ékezetesen írott latin szavak eredeti jelentésükben egymásra vonatkoztatva „tudományos érdeklődést, tudományok iránti vonzódást” jelentenek. Ékezetesen, magyarul ez a cím irodalmi tanulmányokat ígér. A könyv ismeretében e kettős jelentés egy harmadikkal is bővül, mivel a két szó a *studium generale* vagy a *studium litterarium* fogalom-má egészül ki, amely egyetemet, magasabb fokú iskolát jelent. E kiindulópont térbeli helyére, művelődéstörténeti régiójára utal a könyvborító emblémája, Koller József 1804-ben kiadott egyháztörténeti munkájának egyik metszete: öt visszhang boltozatában egy férfialak halad, felette latin mondat szalagja lebeg: *Echo simul una et quina*. (Egyszerre egy és ötszörös a visszhang.) Alatta egy vár, egy város távlati képe, amire mindez vonatkozik, *Quinque ecclesiae*. Ez Pécs középkori latin neve: az öt gyülekezet városa.

A középkori Magyarország első egyetemének, *studiumának* a késői századokig elható szellemi visszhangja foglalkoztatja Boda Miklóst a *Stúdium és literatura* című kötetben, melynek anyagát az előszó szerint a hetvenes évek közepétől egyetemi, múzeumi, levéltári periodikákban publikált dolgozataiból válogatta össze azzal a szándékkal, hogy azok együtt kerüljenek nagyobb nyilvánosság elé. Megvallja itt a szerző, hogy nem kívánta a szövegeket revízió alá vetni, korszerűsíteni. Az Anjoukori egyetem helymeghatározásával foglalkozó két tanulmány kapcsán találunk is erre példát: a *Baranya* folyóirat 1992–93. 1–2. számában publikált *A középkori pécsi egyetem lokalizációja* című dolgozatának egyik bizonyítását értékeli át a soron következő tanulmány, melynek címe *Pécs középkori egyeteme a kutatások tükrében* (*Pécsi Szemle* 1999. 1. szám) a kötet 64. oldalán. Bátorság és bölcsesség kell ehhez is, hiszen egy 1883-ban megtalált címertöredék hiányos feliratának „egyetemi címerrel” való ki egészítésére (*Academia Sacmariana*) szolgáló gondolatmenetét teszi zárójelbe a kutató, mikor megállapítja, hogy a töredék a címeranalógiák alapján inkább a domonkosok címerére egészíthető ki, és így annak lelőhelye nyilván nem egyetem, hanem rendház lehetett. A gyűjtemény tizenhárom tanulmánya a történetírás, irodalomtörténet és a művelődéstörténet területén végzett pécsi vonatkozású kutatásokat összegzi. Az írások témája a város középkori egyeteme, Janus Pannonius élete és utóélete, könyvtártörténeti vizsgálódások Oláh Miklós könyvtárának a Klimó-gyűjtemény néhány darabja körül.

E szellemi séta kiindulópontja, mint látjuk, az *echo* gerjesztője, a Nagy Lajos által alapított egyetem. Négy dolgozat foglalkozik a pécsi *studium generale* megalapításának előzményeivel, térbeli helyének meghatározásával, és e jelentős terület kutatójának, Petrovich Ede életművének méltatásával, kiemelve és érdemei szerint elismerve a tudós pécsi kanonoknak a *Pécsi egyetemi beszédek*, tehát az ún. *Müncheneri Kódex* feldolgozásában, értelmezésében és értékelésében végzett eredményeit. *A középkori egyetem alapításának előzményei* című dolgozat V. Orbán pápa 1367-ben kiadott viterbói bullájának előzményeit vizsgálja. Feltárja azokat a tényezőket, szélesebb történelmi távlatokat, amelyek hadi dicsőséget kereső és azokban jeleskedő nagy királyunkat az egyetem alapítására készítették. A magyar uralkodónak a nápolyi hadjáratban, de azt megelőzően már Zára és a dalmát tengerpart védelmében Velencével vívott háborúi során is nemcsak a csatatereken kellett diadalmaskodnia, hanem a diplomáciai tárgyalások során előnyös szövetségeket és békéket is kellett kötnie. Erősítette ezt a késztetést az itáliai viszonyokat kihasználó, sunyi és franciabarát avignoni pápa, VI. Kelemen is, aki Lajos ellen machinálva, a király öccsének gyilkosát, Johannát segítette. Magyar- és Lengyelország uralkodójának jogi műveltségű udvari emberekre volt tehát szüksége. Boda Miklós alapos forrásismeret birtokában tárja fel a részleteit azoknak az eseményeknek, amelyek a nápolyi hadjáratok és a Zaráért vívott harcok eredményeképpen oda vezettek, hogy a királynak sikerült a padovai herceg legjobb diplomatáját, a jogtudós humanistát, Bartolomeo Piacentit 1360 és 62 között tanácsadóként a magyar udvarba csábítania. A szerző figyelembe veszi az egyetemalapításnak azt a nem lényegtelen mozzanatát is, hogy az „avignoni fogság” francia érdekeiktől megszabaduló V. Orbán pápa, aki Itáliában nem tudott vagy nem akart szövetségesre lenni, a magyar királlyal való kapcsolatot kereste. Így ennek a jó viszonyoknak a pápa részéről szép gesztusa volt az egyetemalapító királyi kérelem jóváhagyása, a főpásztori *fiat*.

A középkori egyetem helyének meghatározásával kísérletező, fentebb már említett két tanulmány nehéz olvasmány. Nemcsak azért, mert a Pécs városában járatlan olvasók (reméljük mindazonáltal, hogy ők vannak és lesznek többen) nehezen tudják elképzelni a dolgozat tereit: azt, hogy merre és egymáshoz képest milyen irányban, milyen távolságra van a Püspökkert és „a Citrom utca északi (a Jókai utcához közeli) oldala” illetve a „Löwy- (később Lóránt-) palota”, de még azt sem – legyen bár számukra szegény, de mégis így van –, hogy merre lehet „a székesegyház mögött nemrég feltárt épület”. Nemcsak azért nehéz olvasmányok e szövegek, mert az idegen, akire nem süt Pannónia „déli fénye”, nehezen tudja átérezni annak a vitának a súlyát és tétjét, hogy hol és hány címertörredék került elő, és a lilium és a könyv valóban az egyetemre utal-e. Nehezen tudja megérteni azt is, milyen érvek és okok bizonyítják, hogy a székesegyház mögötti épület „annak a bizonyos” *studium generalének* a maradványa-e, vagy „csak” a káptalani iskoláé, vagy esetleg mindkettőé. Azért nehéz olvasmány mindkét tanulmány, mert ha komolyan veszi az olvasó a címekben közölt szándékot, egy szenvedélyes és mégis lehetetlen kísérlet közepén érzi magát, mintha Attila sírját kellene megtalálni, vagy szent királyaink szétszórt csontjait újra összerakni. Boda Miklós maga állapítja meg a megmáshíthatatlan tény: „egykorú oklevelekben nem történik utalás az épületre, az egyetem elhelyezkedésére vonatkozólag”. A részletek, a bizonyítás érvei végső eredménytelenségük ellenére is nagyon érdekesek, sőt megrendítően szépek. A megidézett, és a jegyzetekben közölt történelmi források alapján egy hajdani gazdag, szép és művelt város ragyogó képe jelenik meg a dolgozatban. Épületeinek ékessége még a török uralom szennyén is átragyog, és annyira bámolatba ejti még Evlia Cselebit is, hogy a török utazó az akkor még álló háromhajós székesegyházat, csak Sztambul pompájához és a Szulejmánije dzsámihoz tudja mérni.

Mindezek mellett érdekes szempontok is olvashatók a helykeresést illetően. Az egyetem helyének meghatározásakor a könyvtártörténész szerző szerint figyelembe kell venni azt is, hogy az egyetemhez könyvtár is társult. Az európai analógiák alapján és Katona Magda újabb Cselebi-fordítását és a Koller-féle metszeteket felhasználva határozza meg ennek lehetséges helyét a székesegyház északi tornyának toldalék-épületében. Ezért különös az, hogy a szerző homályosnak tartja a pécsi püspök, Vinkovics Benedek 1639-es relációjának a könyv 34. oldalán idézett latin szövegét, amely a töröktől megszállt várban a püspöki palota környezetét írja le. Boda Miklós szerint „nehéz értelmezni, ...hogy az *akadémia* mivel volt szomszédos: a püspöki rezidenciával, a templommal, a várral”? (Itt a templomot körülvevő *castrum*ról van szó.) A mondat kritikus részlete ez: *...quae residentia habebat castrum circa ecclesiam praetactam positum, quod adhuc integrum a turcis inhabitaretur. Cui etiam olim Academia Quinqueecclesiensis faundata vicina erat, nunc autem in armamentarium turcicum, ut audio conversa* – a két vonatkozó mondatot bevezető névmás egyértelműen a *castrum*ra utal, tehát az *academia* is, a püspöki rezidenciával együtt, a székesegyház mellett volt – legalábbis e forrás szerint. Ezt támasztja alá a mindkét tanulmányban idézett Cselebi is, aki az említett hely *medreszejéről*, tehát iskolájáról azt írja, hogy abban *számos diák tanulta Pithagorász és Arisztotelész tudományát*. A szerző mindezek ellenére egyik dolgozatában sem határozza meg az egyetem helyét, hanem feltételezéseket cáfol, mint látuk, alkalmanként saját korábbi elképzeléseit is. Végiggondolva érveit, először is azt érezzük, mintha attól félne, hogy más találja meg e számára fontos kérdésben a dön-

tő érvet, vagy a döntő épületalapot, feliratot. Ugyanakkor el is kell fogadnunk cáfolatainak egy részét. Azt azonban véleményem szerint semmiképpen sem fogadhatjuk el, hogy Vinkovics Benedek pécsi püspököt – aki az oszmán megszállás miatt távol volt székhelyétől – az informátorai nem valós tapasztalatok, hanem Istvánffyból vett olvasmányélmények alapján értesítették a töröktől bitorolt püspöki palota, a székesegyház és az akadémia állapotáról. A Pécs iránt érdeklődő – amint a tanulmány szövegéből megtudhatjuk – „bolognai tanultságú és teológiai doktorátust szerzett” főpap nyilván jól ismerte a *De rebus Ungaricis*, kiváltképpen az említett dolgok tekintetében. Az is valószínűleg, hogy éppen azok a papok mutatták volna be idegenvezetőként a török utazónak a város ékes épületeit, akik a püspöküknek referáltak. Az viszont fontos szempont a szerző részéről, hogy az egyetem és a káptalani iskola története összefonódik. Az Anjou-egyetem, amelyen eredetileg csak jogi képzés folyt, több helyen is működhetett, és ezeknek egyike a káptalani iskola lehetett, amely egyébként Szent István korától a török hódításig folyamatosan működött, és valószínűleg később az „artes” fakultásnak adott helyet.

A kötetnek Janus Pannoniusszal foglalkozó írásaiban is a szakirodalom biztos alapjaira építi a szerző a humanista püspök életrajzára és műveinek utóéletére vonatkozó megállapításait, feltételezéseit. A Sevillai-kódexekkel foglalkozó tanulmányában – *A „sevillai kódexek” és a Janus Pannonius-szövegahagyomány kérdőjelei* – Horváth Mária, Horváth János és Csapodi Csaba kutatásait összegzi kiindulópontként, amikor e magyarországi eredetű kódexek keletkezését és spanyol földre vezető útját rekonstruálja. A Bibliotheca Colombina y Capitular állományában lévő, a magyar szakirodalomban *S I.* és *S II.* jelzésű kódexek a költő életének utolsó szakaszában keletkezettek, vagy talán az utolsó évében, mindkettő papírjának mérleges vízjegye alapján az 1470-es években. A tanulmány szerint Csapodi Csaba az *S II.*-ben lévő szövegjavításokat a költő kézjegyének tulajdonítja. Boda Miklós viszont Horváth János feltételezésével egyetértve Thuz Osvát zágrábi püspök érdemének tekinti a két kötetet, melyeket a kéziratok alapján ő állított össze a király elől menekülő költő végakarátát követve. Ezért is található az elsőben Thuz címere. Az *S II.*-ben lévő javítások autográfiájának cáfolataként a szerző az *Ad Antonium* című epigramma címének kiegészítését említi meg, melyet a Csapodi által Janus Pannoniusnak tulajdonított kézírás a következőkkel egészít ki: *Ad Reverendissimum Dominum Antonium Sancfalua, dominum postea episcopum Nitriensem*. Boda Miklós az epigramma dedikációjában említett Sánkfalvi életrajzában felidézésével bizonyítja, hogy az 1493-ban, tehát húsz évvel Janus Pannonius halála után lett nyitrai püspök. A szerző finoman árnyal a következtetésben: „Hogy kitől származhatott a Sánkfalvi Antalra vonatkozó bejegyzés, mai ismereteink alapján nem tudhatjuk.” Nem mondja ki, de a számok egyértelművé teszik: ha a dedikáció kiegészítése és a javításokat végző kézjegyek megegyeznek, a kódexben lévő korrekciók kézjegye nem származhat a költőtől. A tanulmány a két kódexszel kapcsolatban egy másik fontos kérdésre is választ ad: miképpen kerültek ezek a magyarországi könyvek Spanyolországba, illetve az *S I.*-ben lévő bejegyzés szerint Kolumbusz Kristóf fiának, Fernando Colonnak a tulajdonába, aki azt Bázelen vette meg. Boda Miklós erre nézve is több érdekes feltételezést közöl, melyeket e helyütt még nagy vonalakban sem érinthetünk a kapcsolatok összetettsége és az azokat bonyolító személyek sokasága miatt.

A „két Róma” vonzásában és a Janus Pannonius olasz kortársa Gregorius Tifernas V. László epitáfiuma című tanulmányok a Janus-életrajz itáliai vonatkozású részleteit gazdagítják. Az elsőben a költőnek Rómához, az antik Urbshoz és Péter utódainak székhelyéhez fűződő kapcsolatát vizsgálja a szerző. Magában Janus Pannoniusban, a püspökben és a humanista költőben is jelen volt e kettősség. 1458-ban tett római útja egybeesett a humanista Piccolomininek II. Piusként való megválasztásával. Boda ehhez az utazáshoz köti, és így Janus Pannoniushoz kapcsolja azt a Vasarinál fennmaradt adomát, miszerint egy magyar püspök Rómában eltévedve, este egy istállóban az állatok közt tért nyugovóra. Vasari ezt Mantegna Szent Kristóf-freskóján szereplő alakokkal kapcsolatban említi, így ez egyben az ismert Janus-ábrázolás bizonyítéka is. A tanulmány a Jubileumi év (1450) zárandoklataira siető Galeottóról írott epigrammaciklus sajátos jelentésárnyalatára is utal, megemlítve ezzel kapcsolatban a Rómába igyekvő iskolatársat, Antonius Mariát búcsúztató elégiát is. Nemcsak a művelt humanista ironiájára kell itt figyelni, hanem a Rómába vágyakozó tizenhat éves ifjúnak ezzel az ironiával leplezett érzelmeire is. A tanulmány nagy részletességgel nevezi meg a költő egy-egy epigrammájában megemlített itáliai iskolatársait, majd a befejezésben arról a Janus-epitaphiumról ír, amely Klimó-gyűjtemény egyik nyomtatványában, Dodone Richeának 1675-ben Salzburgban kiadott *Theatrum funebre* című könyvében maradt fenn. A sírfelirat szövege különösebb meglepetést nem okoz, mivel a *Mikor a táborban megbetegedett* című elégiának záró és Tibullust imitáló szövege. A meglepő viszont az, hogy a felállításának helyeként Richea Ferrarát említi meg. Elképzelhető, hogy Janus ferrarai tisztelői xenotaphiumot emeltek a költő számára.

A sírfelirat átvezeti az olvasót a magyar király, V. László epitaphiumához. A dolgozat, mely ezzel foglalkozik, az 1997-es pécsi Janus Pannonius-konferenciára íródott, így a szerző arra törekedett, hogy Gregorius Tiphernas és a magyar humanista poéta kapcsolatát, ha másképp nem, akkor feltételezésekkel bizonyítsa. Tiphernas és Janus ismeretségénél azonban fontosabb a tanulmányban maga az epitaphium szövege és az, hogyan került az olasz humanista kapcsolatba a magyar vonatkozású témával. A tanulmány részletesen tárgyalja V. László 1457-es leánykérését és Várdai István érsek kíséretének útját VII. Károly francia királyhoz, hogy megkérjék a cseh-magyar király számára a leánya kezét. A küldöttség pazarló pompa közepette Párizsban és Tours-ban is megfordult, és váratlanul kapta a hírt a király haláláról. Tiphernas francia földön csatlakozott a magyarokhoz, így epigrammája is a magyar küldöttség reményeinek szertefoszlását tükrözi. Lászlót úgy jeleníti meg a versben, mint a török elszánt ellenségét, aki kemény harcra készült a pogány ellen. Különös az epigrammában, hogy nem a kereszténység védelmezőjeként, hanem a görög föld leendő felszabadítójaként siratja el a királyt. Ennek magyarázata az, hogy Tiphernas nagy görög műveltséggel rendelkezett, a Sorbonne-on is ő alapozta meg a görög nyelv oktatását. A kötetnek a Janus Pannoniusszal foglalkozó utolsó tanulmánya – *Pécs–Medvevár–Pécs: Janus Pannonius a pécsi utóélet tükrében* – a költő temetésének körülményeiről, költői életművének hagyományozásáról szól. Ez utóbbi témában a szerző a Sevillai-kódexek vizsgáló dolgozatának a kódexek útját leíró szövegét követi, és szintén ennek a dolgozatnak a Richea epitaphiumgyűjteményével kapcsolatos megállapításait ismétli meg. A tanulmány alapján a költő temetésére vonatkozó szakirodalomból és Bonfininek a témához illő szövegéből képet kaphatunk arról a folyamatról, amely a

kegyvesztett összeesküvő titkos eltemetésétől a király kiengesztelése után a püspökhöz méltó, a püspöki székhelyen történő illő szertartáshoz vezetett.

A kötet tanulmányainak utolsó csoportja a könyvtártörténet szakterületéhez tartoznak és a híres pécsi püspök, Klimó György könyvtárának jeles darabjait vizsgálják. Itt esik szó Oláh Miklós, esztergomi érsek könyvtárának egyik érdekes köteteről, Albertus Pighius 1538-ban nyomtatott *Hierarchiae ecclesiasticae* című munkájáról. Azért értékes darabja ez a szerző szerint a Klimó-gyűjteménynek, mert dedikált példány, Mária királyné, a tragikus sorsú II. Lajos királyunk felesége ajándékozta ezt a könyvet az 1531 és 1542 között Németalföldön tartózkodó Oláh Miklósnak. Pighius e művében azokat a hitvitázó elveket fogalmazza meg a tanulmány szerint, amelyek később a tridenti zsinaton is megjelennek, például a Szentírás mellett az egyházi tradíciónak a hangsúlyozása a hitigazságok megismerésében, a concilianizmussal szemben a pápai tekintély felsőbbrendűsége.

Klimó György (1710–1777) egészen alacsony sorból a tehetsége, szorgalma által emelkedett a pécsi püspök méltóságára. Sok értékes könyvet sikerült vásárlásaival megmentenie püspöki könyvtára számára, amelyet a *publicae omnium utilitati*, mindenki közös hasznára kívánt működtetni. Így sikerült megvásárolnia a nyitrai püspök, Mossóczi Zakariásnak, az 1584-ben közzétett *Decreta, consultationes etc. Inclyti Regni Hungariae* törvénygyűjtemény összeállítójának és kiadójának könyveit is. Klimó halála után is gyarapodott a gyűjtemény a II. József rendeletei miatt felszaltott szerzetesrendek könyvtárából. A lorettói szervitakolostorból így került ebbe az állományba a szerencsétlen sorsú főúr, Nádasdy Ferenc könyvtárának néhány darabja. *A három évszázad könyvtörténeti emlékei a Klimó-könyvtárban* című tanulmány ezeket a könyveket írja le, és következtet belőlük olvasóik műveltségére, szemléletmódjára. A könyvtártörténeti dolgozatokat egy érdekes szövegértelmező írás zárja: *Kalmár György ismeretlen verse a Pécsi Klimó-gyűjteményben*. Boda Miklós egy Cocceianus-gyűjtemény elején találta meg a kiváló XVIII. századi orientalista saját kezű írásában a latin disztichonokba szedett *salutatiót*. A dolgozat a latin szöveget és annak pontos fordítását is közli. A vers értelmezése a keletkezés körülményeinek bemutatásával történik. A „nagy Peregrinátor” 1754-es utazása során fordul meg Firenzében, és akkor látogat el az Accademia degli Apatisti ülésére, és ott ezzel a verssel köszönti Európa első mezőgazdasági akadémiaját. Így válnak érthetővé a Ceresre, az évszakokra, nimphákra és egy újszülöttre való szövegbeli utalások.

Boda Miklós a Dél-Dunántúlnak – mint ő maga írja könyve előszavában –, ennek az „értékhalmozó” régióknak szellemét idézi fel könyvének lapjain. A tanulmányok filológiai gondosságát azonban néha durván értelemzavaró sajtóhibák csorbítják a szerzőhöz és művéhez méltatlanul. A *Két Róma vonzásában* című tanulmány elején, a 109. oldalon, ahol Janus Pannonius első római utazásának körülményeit többek közt az egymást követő pápák sorával vázolja a szerző, azt találjuk, hogy az 1447-ben megválasztott V. Miklós 1445-ben elhalálozott. Csupán egy évtizedet nézett el a lektor a négyes számok özönében. Ehhez képest nem is jelentős a latin címekben egy-két *e* vagy *u* félreütése, vagy a németalföldi város latin nevének Traiectum ad Rhenum helyett *Traiccti ad Rhenum*ként való írása. Végül a leginkább szemebetűnő tipográfiai hiányosságot kell megemlíteni: a belső címlapon a cím felett hiányzik a szerző neve. Ezek felsorolása a szerző kedves szófordulatát idézve „talán nem tűnik szórszálhasogatásnak”. Nem is tűnhet annak! Hiszem és remélem, hogy a kötetnek e rövid

keresztmetszetéből nemcsak a hideg-rideg tartalmi ismertetés, hanem az elismerés is kiolvasható a *szellemi szülőföldjének* múltját ismerő és szerető kutató iránt.

(Boda Miklós: *Stúdium és literatúra. Művelődéstörténeti tanulmányok*. Pro Pannonia Kiadó Alapítvány, 2002, Pécs)

MIKÓ GYULA

Sánta Gábor: *„Minden nemzetnek van egy szent városa”* (*Fejezetek a dualizmus korának Budapest-irodalmából*)

Régen nem jelent már meg olyan irodalomtörténeti munka, amely pusztán filológiai megközelítésében is annyi újdonsággal szolgálhatott volna, mint Sánta Gábor munkája. Ám az újravolt, „sok esetben évtizedek óta némaságra ítélt szövegeket” nem hagyja magukra; „szóra bírásuk nyomán” – „az antikváriumi dilemmák” és a „naiv hermeneutika” Kulcsár Szabó Ernő általa is idézett buktatóit elkerülve – megfogalmazni igyekszik a korszak magyar prózája alapján a századforduló Budapest-képének értelmezését és leírását (10.). Mindezt annak szem előtt tartásával, hogy nincs kielégítő válaszuk „arra a kérdésre, hogy mi mindenre kell gondolnunk, amikor a »századforduló«-t emlegetjük” (7.). Vagyis *újravolt* kell végrehajtanunk. „Molyolást. Portalanítást” a könyvtárakban és az antikváriumokban, az „irodalomtárban”. Tanulmányaiban a maga „sajátos újravoltjának tanulságait” (9.) összegzi Sánta Gábor és eközben kánonvizsgálatot is tart. A szövegek megmozdulnak és nyomokban mások is, új fényt vetve akár egy teljes irodalmi irányzat művelőire is, egész sor irodalmi kérdésvetítés megoldására, korok ábrázolására, még ha a „hitelesség” mindennemű vizsgálata nélkül is, csupán a műre koncentrálnak (10.); olykor pusztán adatközlés gyanánt a terjedelmes szövegüniverzum számbavételénél a bőség zavarával küzdve, olykor pedig a mutatóvonalakkal hangsúlyozva magát a „kordokumentum”-szerű értelmezés lehetőségét is. Szerencsére csak olyan formában és mértékben, hogy ez még számon kérhető módon se váljék meghatározóvá.

„Miért éppen Budapest?” – teszi fel kérdését a szerző tanulmánykötete bevezetőjében (12.). A lehetséges válaszok kijelölik a következő tanulmányok szempontrendszerét: a nagyvárosiasodás „a modernitás meghatározó időszaka történelmünkben”, sőt ezzel egybeesik az *irodalmi* modernitást bevezető-megteremtő időszak is literatúránk történetében. Sánta Gábor vitathatatlanul érzi e nagyvárosiasodási folyamatban és az általa inspirált szépirodalomban Budapest *emblematis* szerepét. (Kérdés azonban, vajon leszűrhető-e ez a kijelölés a nagyvárosiasodásra és az e köré építkező irodalomra. Nem tágabb-e, magának a vágyott központ megteremtésére irányuló törekvéseknek a fikciójaként, illetve netán még szűkebb-e és valóban csak arra a bő harminc évre vonatkoztható csupán, amelyet a nyolcvanas évektől a tízes évek közepének metropolisszerű élményvilága, teremtett irodalmi valóságának és világának meghatározottsága jellemez.)

Első tanulmányában – „*Vajon ki ne viseltetnék érdeklődéssel az ország fővárosa iránt?*” (*A XIX. századi magyar próza Budapest-képe*) – ennek az emblematis szerepnek a létrejöttét és kialakulását igyekszik bemutatni sokszínűen, a regény születése előtti kü-

lönféle szövegeket egyaránt a látómezőbe emelve. A „tudatos fővárosteremtő igyekezet (és birodalmi székvárosi ambíció)” (15.) megteremti a maga városépítő irodalmát és a felvilágosodás óta történnek kísérletek Pest irodalmi életének fellendítésére (megteremtésére), Bessenyei, Dugonics András, Batsányi János, Versegly Ferenc gyakori látogatása vagy helyben lakása jelzi e szerep felértékelődését (19.). Majd Széchenyi Ferenc Országos Könyvtára (1803) után megindul a *Tudományos Gyűjtemény* 1817-ben (ugyanebben az évben Kisfaludy Pestre költözik, s körülötte szerveződik az *Auróra-kör* a húszas években). E felértékelődést (Vörösmarty és barátai is letelepednek a városban) és később a reformkori fellendülést jól alátámasztó, utánkeresett szövegek – Kazinczy, Berzsenyi, majd Fáy András és Széchenyi írásai, Csahihen Károly, Németh G. Béla, Taxner-Tóth Ernő értékelő tanulmánya – azonban nem igazán változtatnak azon a városképen, amely Gvadányi József feleskei nótáriusának és Kisfaludy Károly Tollagi Jónásának pesti látogatásai és kalandjai nyomán alakul ki. Sőt az irodalmi életnek a központi szereplője sem Pest, és a nyolcvanas évekig nem is válik azzá.

A reformkori Pestet a születő magyar regény időszakában, a „haladási” vágy, majd a forradalom előtti hangulat hatására, nyugati szerzők – elsősorban Dickens, Sue és Thackeray – regényei nyomán (28.) előszeretettel ábrázolják a belőlük kiolvasható Párizs- és London-képekhez hasonlóan. Sánta Gábor ugyanakkor arról tájékoztat, hogy ekkoriban a város, Pest-Buda képe is hasonlítani kezdett ezekhez a Párizs- és London-képekhez (24.). Különösen Nagy Ignác esetében nem zárja ki az idegen példák mellett a korabeli város inspiráló szerepét.

Bár Szinnyei Ferenc a „reformkorbéli főváros társadalmi életét legapróbb részleteiben megjelenítő” élénk színekkel festett későbbi életképekben (*Budapesti séták*, Életképek, 1846; *Budapesti élet*, Athenaeum, 1848) Nagy Ignác fontos műveire ismer, de nyomorábrázolása kapcsán már megjegyzi: „...Sue útmutatására [...] az alsóbb néprétegek rajzában keveredik sok vonás a párizsi lebujok söpredékének képeiből” (32.). Így Nagy Ignác valóban csak erős túlzással tekinthető a század végi Budapest számtalan újságíró-írója elődjének, „a magyarországi szociografikus irodalom előfutárának” (30.). Nagy Ignác a „falusi” Pestet a peremvidékekre helyezi, s a budai Tabánban csak a prostitúciót fedezi fel (bár Sánta Gábor – hivatkozva Gaál Györgyre is – inkább kizárja az olvasmányélmények lehetőségét, 32.), míg Szentesi-Kiss az ugyancsak nem kevésbé Sue nyomán írt *Budapesti rejtelmek*jében, a Gellért-aljai Tabánban már igen riasztóan találkozik a nyomor helyszínével, s történeteiben valóban balladákba illő falusi események, szerelmi tragédiák elevenednek meg. De lenyűgöző eme (Erzsébet-híd környéki, 1932–34 között végleg lebontott és parkosított) városrész további sorsa is a magyar irodalomban, mint válnak a Tabán kanyargó, zezzugos utcácskái Krúdy-nál gyönyörű metamorfózisukban varázslatos, múltba nyíló s vezető világga (a Tabánról: 69., Budáról: 72–73.).

A százötven esztendeje alakuló irodalmi városkép jellege és változásai azonban nem láthatók annyira egységesnek, hogy azt a Csahihen Károly említette, s (a török idők folytán) százötven évig hiányzó főváros újabb kijelölését célzó hagyomány megteremtésének, felépítésének és folytatásának lehetne tekinteni még a századforduló idején is, sőt e században egészen végig (akárcsak a kiegyezés után, a modernizáció és a kapitalizálódás nyomán kialakult gyorsuló életet visszavetíteni a szabadságharc utáni elnyomatás éveire).

Kétségtelen, hogy a felvilágosodástól a reformkoron át a szabadságharcig jelen lévő elképzelés (miképpen az a Sánta Gábor újraolvasta szövegekből is jól látszik) az elnyomatás éveiben megváltozik. Ekkor jelentkezik a megtorpanás, és – ezzel együtt majd a kiegyezés után, a dualizmusra végig jellemzően – a dzsentri véglegesen megkezdődő hanyatlása is, amely kilátástalanság és megrekedés az irodalomban Tolnai Lajos *A sötét világ* és Pestre vonatkoztatva Szentesi-Kiss *Budapesti rejtelmek* című regényében jelenik meg. A kiegyezés után átalakul az irodalmi városkép. Pest fővárosi szerepének emblematisztikus kijelölése már a forradalom előtt a Tizek Társasága irodalmával, majd a szabadságharc eseményeivel (Budavár visszafoglalása) megtörtént. Azonban csak később, a kiegyezéssel indulhat meg az erre építő modernizáció és kapitalizálódás. Nem érdemes kontinuitást feltételezni ott, ahol nincs. (Ezért némi kétkedéssel, a tényeknek ellentmondónak érezhetjük Sánta Gábor erre vonatkozó megjegyzéseit: az elnyomatás éveiben a közéletet csak ellenőrizték, de nem bénították meg; a szellemi élet megbénult ugyan – a reformkor szerzői meghaltak, hallgattak, bujdosztak, raboskodtak, száműzetésben voltak [34.] – a főváros egységesülése, modernizációja és polgárosodása tovább folytatódott; „a politikai és szellemi életet fokozottan ellenőrző cenzúra a gyakorlati célok megvalósítása felé fordította a hazai gazdasági, politikai és szellemi elit figyelmét és energiáit” [34.]; „a levert szabadságharc után a szellemi élet – a korlátozások ellenére is – viszonylag gyorsan magához tért és hamarosan pezsdülni kezdett Magyarországon. [...] a reformkortól folyamatosan centralizálódó hazai szellemi életben a főváros az önkényuralom idején immáron végérvényesen középponttá vált. Az országos jelentőségű események mindenekelőtt itt történtek...” [41.]

A kötet második (a *Bevezetéssel* együtt harmadik) tanulmányában – „*Nem élhetek Pest nélkül*”. (Krúdy Gyula *Budapestje*) – Sánta Gábor a Krúdy-irodalmat méltán gyarapító munkájában nem kevesebbre vállalkozik, mint hogy áttekintse Krúdy életművében a fővárosról kialakított képet. Ha csak ez lenne a célja, arról nagyobb monográfiát kellene írni, nem csupán azért, mert ilyen még nincsen, hanem a Krúdy-életmű terjedelme miatt is. Ezzel szemben több, mint harminc oldalon keresztül arról próbálja meggyőzni az olvasót, hogy „[n]incs igazuk... azoknak, akik szerint csakis egy imaginárius Budapestet, egy álombéli magyar fővárost ábrázolt műveiben az író” (65.). Vagyis felvetődik a „hitelesség” kérdése, amitől korábban igyekezett távol tartani magát: „a műre koncentráltam elsősorban, s csupán eszközként az idejük felidézésére” (10.). Fontos a megközelítési módra külön figyelmet fordítani, ugyanis Sánta Gábor meglepő módszert talált Krúdy műveinek valóságukkal való szembesítésére. Annyi bizonyos, hogy olyan író esetében, mint Krúdy, nem sokat használna a mások tollából származó, mégoly pontos szociográfiai leírás sem. Sánta azonban saját tárcáival szembesíti az írókat, ezek fényében vallatja regényeit és elbeszéléseit, és ezzel nem csupán a szorosabb értelemben vett irodalomtörténeti elemzés keretei között marad meg (anélkül, hogy a művelődéstörténet, a szociológia, vagy éppen a mikroantropológia területére tévedne), hanem állításai ezáltal fokozottabb érvényességre is szert tesznek. Úgy tűnik, Krúdy regényírás közben mintha egyre kevésbé kívánna tudomást venni a jelenéről. Ez azonban csupán látszat, ugyanis – mint a tárcáiból kiderül – élénken foglalkoztatta a valóság. „A nosztalgia, pszichológiailag, mindenképpen feltételezi a jelen erőteljes bírálatát” – jegyzi meg Sánta Gábor (94.). Márpedig Krúdy alaphangja a nosztalgia, és impresszionizmusa, amely álommá teszi a jelent, valóság-

gá alakítja az álomszerű múltat is. Tárcai, amelyek a jelen valóságával foglalkoznak, realisták és kegyetlenek.

Mégis, milyen képet fest Krúdy Budapestről? Ha egy szóval akarnánk jellemezni a tanulmány idézte szövegek alapján, akkor keserűt. Egyik hőse, Verbénai, a műgyűjtő „annyit tudott az új világról, hogy mostanában lármásabban, kihívóbban és tolakodóbban viselkednek az utcán az emberek... [...] fiatal emberek, akik látszólag minden cél nélkül kóvályogtak a belvárosban, nőket kísérgettek, ruhásboltok előtt ácsorogtak, s egymást öklelő tekintettel nézegették” (81.). Vagy a *Hét Bagoly*ban ugyanezekről a „szép fiatalemberekről”, ezekről a „fin de siècle hősokról”, akik „borotválják arcukat, vakmerő tekintettel nézegetnek embertársaik arcába, gúnyosan mosolyognak az idősebbeken, ideált rugdosnak a köztereken, Nietzsche nézeteire esküsznek, megcsalják a nőket, nem ismerik a férfias szemérmert, öndicsekvők, kérkedők, gyávák és hősök. Én jól látom ezt az új emberfajtát, amelyet borotvált patkányoknak nevezhetnék, amely felfalja régi, kivénült szakállas fajtát, amely mindenféle ideálokkal, meggyőződésekkel, becsületekkel jött a földre. A borotvált patkányok összerágicsálják a régi világot. Olyan tömegesen jönnek, mintha minden kapu Pesten patkánylyuk volna...” (94.). Kik ezek az emberek? Krúdynál a háború után ők is a múlt éber álmának része, a jelen értékcsökkenése kétségtelen: „Néha szeretnék látni egy tekintetet a múltból, kihívó, megvető, fölényes pesti szemet, de hiába járom be a várost, a hídtól a hídig, az elbizakodottság legfeljebb durvasággá fajult, a régi fölény vallásgyűlöletté, a zsebmeteszői alattomoság erőszakká” – írja a *Bús szemek városában* (88.). Otthon van a múltban, mintha állandó késésben lenne. Első, visszhang nélkül maradt Budapest-regénye, *Az aranybánya* 1901-ben jelent meg, még két másik fontos művel, Kóbor Tamás *Budapestjével* és Molnár Ferenc *Az éhes város* című regényével egy időben. Elbeszélését Krúdy a múltból indítja, mintha Gvadányi feleskei nótáriusával jönne Pestre, ahol minden egy nap alatt elavul, és egy lakóépülete lebontása elől szobájába zárkózó, idős, sváb polgár házában köt ki. Története parabolisztikus. Otthon van a múltban, csak ott, mégis a jelen Pestjéről ír. Igazi irodalmi és anyagi sikerét hozó regényét, *A vörös postakocsit* is a régi világ még élő „koronázatlan költőkirályának”, Kiss Józsefnek *A Hétjében*, a régi Pest régi irodalmi lapjában közli folytatásokban; 1913-ban jelenik meg könyv alakban.

Nem kétséges, hogy Krúdy írói alaphangja: a tárcákból azonban mégis kiolvasható, hogy ezt az érzést a számára gyötrő jelen keserősége csak elmélyítette. Sánta Gábor tanulmányában végigkíséri Krúdy életművének alakulását, mint válik az olykor reménytelen jelen egyre távolibbá, s mint húzódik nyomában újfent a megszépülővé alakuló múlt határvonala ismét és ismét egyre közelebb.

A kötet következő tanulmánya – „*Az ember ne legyen soha szegényebb, amilyen volt*” (Kóbor Tamás *Budapestje*) – talán nem Sánta Gábor szándéka szerint valóan, de terjedelmében és törekvésében csaknem a kisonográfia határát súrolja. Ami persze önmagában sem érdektelen, hiszen csaknem ötven éve, hogy nem adták ki Kóbor Tamás munkáit (kivéve a *Budapestet* 1993-ban) és nem jelent meg kifejezetten róla szóló tanulmány (még ha megemlíthetnénk is a *Budapesti Negyed* 1999. tavaszi tematikus számát e tanulmány előzményével és Kóbor munkáiból összeállított válogatással).

Kóbor Tamás nincs benne az irodalmi kánonban, legalábbis, amennyiben mégis, úgy nem a súlyának megfelelően kerül megemléítésre. Az 1949 utáni magyar irodalmi kánon mondhatni alig vett róla tudomást. Műveit nem adták ki, és Sós Endre,

Bóka László, Diószegi András hatvanas évekbeli, majd Bori Imre 1989-es említése óta Sánta Gáboré az első összegző tanulmány. Hogy erre miért így, ilyen különös módon került sor? Erről is szól Sánta Gábor tanulmánya.

Bori Imre tanulmányával polemizálva terelődik Kóbor Tamásra a figyelme (132.). Bori Imre tárgyalásán valóban végig érződik a végső konklúzióval és alfejezete címével ellentmondó elismerése és méltatása. Igaz, hogy itt a kortársak: Kosztolányi, Krúdy, Osvát Ernő és mások rajongó véleményével áll szemben Lukács és mások vezéres ítélete. Bori – nem tudni, miért – tanulmányában elismerően viszonyul Kóborhoz, és aztán mégis a kevésbé jelentősnek értékelés mellett dönt. Talán azért, hogy jó szemű irodalomtörténészeknek ez feltűnjék, mint ahogy észrevette Sánta Gábor is. Bori Imre tanulmánya – nem vitatott (131.) – mindezzel együtt is igen jelentős, sőt annak első kötete nemkülönben (Bori Imre, *A magyar irodalom modern irányjai I.*, 1985), amelyben a szimbolizmus irodalmi jelentkezését vizsgálja Arany Jánostól Czóbel Minkáig, függetlenül attól, hogy Kiss József neve mindössze kétszer fordul benne elő (ebből is az egyik, Petőfi kapcsán, különösebb jelölés nélkül, az irodalomtörténészé). Ha Bori Imre tanulmánya elgondolkodtató, akkor Sánta Gáboré meggyőző. Jóllehet Kóbor szerepének a naturalizmus körén belüli tárgyalása elsősorban az életmű e kapcsolatának feltárására ösztönzi a tanulmány érvrendszerének kibontakozását, s ennélfogva találkozhatunk a Kóbor-irodalom minden jelentősebb darabjával, ám talán éppen előbb említett érdeklődése miatt, csupán ezekről véve tudomást, nem veszi számba Komlós Aladár nagyobb lélegzetű értékelését (*Kóbor Tamás*, IMIT Évkönyv, 1943). Komlós Aladár itt *nagyvárósi realista* író műveiként értelmezi Kóbor regényeit. Életműve legsikeresebb darabjának, sőt remekműnek nem a Budapest-regényeit, hanem az *Aranyhajú Rózsikát* (1912; a recenzió megírása után jelent meg újabb kiadása az Argumentum Kiadónál, 2003, Rónay László értékelő tanulmányával) tekinti, ezt a swiftly szellemességű filozofikus meseregényt, amely „ékes cáfolata a naturalizmusáról elterjedt hiedelemnek”. Haraszti Gyula Zola kapcsán kifejtett naturalizmus-felfogásából (111.) Sánta Gábor a tanulmányában egyebek mellett az *életműségi elv*hez való ragaszkodást emeli ki, de Zola következetes követőjének mutatja be Kóbort, akárcsak Bródyt, aki önmagát naturalistának vallotta, ám a tudományos igényű szépirodalom művelését és ebben az elsőseget (mint Szerb Antal és Schöpflin Aladár) elsősorban Kóbornak tulajdonítja. A naturalizmus eszmeiségében sokkal inkább jelen van Kóbor regényeiben, mint az a külső jegyek alapján elvárható lenne vagy tagadhatnánk (bár futólag még a *Budapestben* is találkozunk a nyomor képeivel Dermák Éva otthonában, de az inség leírása kifejezetten fellelhető a *Ki a ghejtőből* és a *Hamupipőke őnagysága* regényeiben, sőt még az *Aranyhajú Rózsikában* is). Elsősorban Spencer (110., 114. stb.) és Darwin (114., 117–118.) tanainak hatásával találkozhatunk. Spencer az élő szervezet analógnak érzett fiziológiai törvényszerűségei alapján leírhatónak tekintette az emberi társadalom struktúráját. Elméletébe Darwintól átvett fogalmakat épített be, mint a *létért való küzdelmet*, a *kiválasztódást* és az *evolúciót* (118.). Ennek nyomán Kóbor „betegségekre hajlamos, organikus lénynek látta Budapestet. Megnyilvánulásait egy orvos alaposágával szemlélte” (114.). „A társadalomban élő embert Kóbor Tamás szerint nem a békés egymás mellett élés jellemzi, hanem a »struggle for life«, a létért való állandó küzdelem. A férfiak és nők, a gazdagok és szegények, a fiatalok és az idősebbek, összességében pedig az erősek és a gyengék harca.” (117.) Ilyen értelemben – jóllehet Sánta tanulmánya nem hangsúlyozza – az ember sodró erejű szen-

vedélyeit nem a társadalom nehezebb körülmények között élő köreibben, hanem az úri rétegek életében vizsgálja. A naturalizmusnak ez a következetesebb és eszmeibb változata ezért nem az aprólékos leírás és bemutatás, hanem a lélektani folyamatok, a morális értékítéletek felülvizsgálata irányában mozdítja tova ábrázolásmódjának ezzel hangsúlyosabbá váló kifejeződéseit. (Ezért lehetséges, hogy az irodalomtörténetben valahol minduntalan Bródy folytatójaként, de a többsikű irodalmi jelenlét sorában helyezték el Kóbort; Bródy, Kóbor, Zsolt Béla [Komlós Aladár, Schöpflin]; bár Bródy, Kóbor, Krúdy, Szomoró [Schöpflin]; Bródy, Kóbor, Molnár Ferenc [Kabos Ede, Révész Béla – Sánta Gábor, 145.]; Osvát Ambrus Zoltánnal hasonlítja össze.)

A tanulmány bevezetése és összegzése nyomán képet kaphatunk arról, miért nem került be Kóbor Tamás a magyar irodalmi kánonba. Életrajzából, amely egyben az író árnyalt pályaképét is nyújtja, feltárul sajátos politikai irányulása és a dualizmust, majd az azt követő korszakot is jellemző élő kapcsolatrendszere. Tisza István konzervatív liberalizmusának következetes képviselője (101.), és ez egészen az első világháború végéig meghatározta helyét a magyar közéletben. Újságírói tevékenysége nem csupán kenyérkereseti forrás volt, mint a korszak íróinak többségénél, publicisztikája és ezen belül újításai közéleti személyiséggé, közszereplővé is tették. A forradalomban nem vállalt szerepet, felemelte a szavát a megtorlások ellen, s egy fehér terror ellenes cikke miatt (1925-ben leközölte Beniczky Odón, volt belügyminiszter írásbeli vallomását) betiltották lapját, *Az Újságot* is. Mindenesetre nem lehetetlenült el, mint Krúdy, nem kényszerült átmeneti száműzetésbe, mint Bródy, sőt nem hurcolta meg a sajtó sem, mint Babitsot. Ezen írók kánoni respektusa azonban életművük nagyságából fakad, és nem kapunk választ arra, miért nem lehetett Kóbort politikai szerepe ellenére is a jelentős írók közé sorolni, vagyis irodalmi megítéléséről kevesebb szó esik. A tanulmány szerint, a háború után – sőt már a tizes évektől – Kóbor irodalmi szerepe egyre csökken, és szinte légtüres térbe kerül (mindez a tanulmányban nem bizonyított, hiszen például 1909–1910-ben két kötetrel részt vesz az Ignó szerkesztette 30 kötet terjedelmű Magyar Írók Arany Könyvtárában, melyből Ady kimaradt, és 1920-ban, majd 1930-ban két különböző kiadó adja ki válogatott műveit tizenkét kötetben). Sánta Gábor ezt az irodalmi ízlés változásával is magyarázza (127.). Ugyanakkor az olvasóközönség elvárásai is változtak. (A korábban, megjelenése idején irodalmi szenzációnak számító *Budapest* újabb, 1918-as kiadása – Schöpflin szerint – már a „méltatlan feledéstől menti meg” a művet, 125.) Ennek ellenére kortársai elismerik, méltányolják az író személyét, és társadalmi respektusa nagy: 40 éves írói jubileumáról a korabeli szellemi és politikai élet reprezentánsai ünnepélyes külsőségek között emlékeznek meg 1931-ben (105.); 1935-ös színházi bemutatóján részt vesznek a társadalom reprezentánsai (Hóman Bálint, Wlassics Gyula, a Horthy házaspár) (161.). Ugyanakkor kevés társadalmi szervezetnek volt a tagja: 1894-től, a megalapításától tagja az IMIT – *Izraelita Magyar Irodalmi Társulat* – igazgatóságának. Kosztolányi elnöki lemondása után, 1932-ben ő is, mint még mások, kilép a *Magyar Pen Clubból*. Viszszautasítja a Kisfaludy Társaságban a tagságot.

A tanulmány hiánya, hogy Kóborról általa ezúttal sem íródott új keletű, összegző monográfia (hiszen önmagával szemben nem is támaszt ilyen igényeket), ám emiatt nincs feltárva Kóbor életművének tényleges szerepe és respektusa, recepciója az irodalomban. (Hiányoznak többek között azok az értékelések – Voinovich, Szép Ernő,

Steiner Lenke, Zsolt Béla –, amelyeket Sós Endre említ tanulmánykötete bibliográfiájában: *Felvillanó arckok*, Bp., 1965.) Sánta Gábor túlságosan is a Kóbor-kérdés szociológiai, politikatörténeti oldalára helyezi a hangsúlyt (Rajk László „döglött patkánynak” nevezte *A bolsevizmusról a bolsevizmus alatt* című könyve miatt, melyben Lukács Györgyöt a „legdogmatikusabb bolsevista kultúrpolitikusnak” nevezte, 160.), ami kétségkívül jogos felvetés, de ettől még nem kapunk választ arra sem, miképpen kell majd érteni az említett korszakban, s milyen szerepet játszott Kóbor irodalmi értéklésében Lukácsnak az őt ért vádakra adott ominózus válasza: Kóbor műveinek (néhány vonatkozásában – elsősorban esztétörténeti szempontból – teljesen irreleváns módon) zsidó regényekként való meghatározása („zsidó regények és nem magyar regények, ezt ma senki sem vonná kétségbe”, 161.).

Sánta Gábor tanulmánya kijelöli azokat a szempontokat – elsősorban az olvasó, de mindenki más, a korszak iránt érdeklődő, s az író életművével foglalkozni szándékozó számára is –, amelyekkel az irodalmi feltáráshoz hozzá lehet járulni és az újraolvasásnak neki lehet kezdeni.

Mondhatnánk, ha az irodalom egy rétege megmozdul, vele mozdul még akárhány. Meglehet, így került a vizsgálódások látószögébe az egyébként önmagában is figyelemre méltó író, Lux Terka (Dancsházi Oláh Ida) életműve. Sánta Gábor következő tanulmánya – „*A bukott egzisztenciák ígéretföldje*”. (*Lux Terka Budapestje*) – a magyar irodalomba egészen máshonnan érkező író Budapest-képét igyekszik megragadni. Az ugyancsak konzervatív-liberális elveket valló, feminizmussal kacérkodó (de megfontolásaiban odáig soha el nem jutó), ám a kor publicisztikai vitáiban élénken részt vevő író hasonló kérdések megfogalmazására vállalkozik regényeiben, mint Kóbor Tamás. Bár olykor könnyebb félreérteni, mint nagyobb pályatársát – nyugodtan mondhatni –, példaképét (igaz, bevallottan Jókait és Kiss Józsefet szerette legjobban, *Száz magyarok könyvei*, IX.) – sőt olyannyira, mintha Sánta a regényét nem is olvasta volna –, hiszen első könyvében, a *Marcsa gondolataiban* (1903) kevésbé az „alkalmazkodás” (181.), mint inkább a világ összebékíthetetlensége feletti megdöbbenésének ad hangot olykor gúnyos, szatirikus megfogalmazásban. (Regényében valóságos forradalomnak kell lejátszódnia, hogy a dzsenti leány és a zsidó ügyvéd, szinte leányszöktető módon, csaknem a halálos veszedelem árán kicsikart belenyugvással, áldás nélkül is, de mégis egymásé lehessen.) A szerelem mindenhatóságának kinyilvánítása helyett inkább írói programnak tekinthető e regénye.

Budapest című regénye nem csupán Kóbor azonos című művének hatását mutatja, hanem a mű olvasatának is tekinthető. A tanulmány is hangsúlyozza a mű eredetiségét, de azért sem tekinthető csupán epigon utánzatnak, mert a bevezető szerkezeti és milió-festő, ábrázolási módszerek hasonlósága után, a cselekmény kibontakoztatásában Lux Terka megírja a saját Schneider Fáni-regényét, amely drámai jelenetek feszesen pergő, ugyanakkor majdhogynem balladai sorozata. Regénye kétségkívül eredeti színekkel festi egy „öntudatra ébredt utcalány” megrontóin és megalázóin végrehajtott démoni bosszúját (sokkal inkább, mintsem a bevezetőben hangsúlyozott „struggle for life” kavalkádját). Túl azon, hogy Lux Terka *Budapestje* Kóbor Tamás regénye felé is újabb értelmezési lehetőségeket nyit meg, arról győzi meg az olvasót, hogy Kóbor Budapest-víziója nem csupán az írói fikció sarkított Moloch-városa (S. Varga Pál hívja fel a figyelmet arra, hogy Gárdonyi Géza *Az öreg tekintetes* című

regénye [1905] ugyancsak ebbe a nagy Budapest-regénysorba illő alkotás), hanem a tizes évek közepéig meglévő egyedi fővárosi valóság, amit a naturalizmus cselekményfolyam-szervező elveivel hitelesen lehetett ábrázolni.

A kötet zárótanulmányában – „*Vigasztal, ápol és eltakar*”. (A budapesti kávéházak szociológiai és pszichológiai természetrajza a századfordulón) –, mint a címe is ígéri, általános áttekintést olvashatunk erről a sajátos, azóta csaknem végleg eltűnt irodalmi, kulturális, társadalmi intézményről. A kávéház hőskorában is egyedülálló, sehol máshol fel nem lelhető szereppel rendelkezett Budapesten, a magyar nagyvárosokban (és Bécsben). Magyarországon a rohanó élet megkövetelte a semleges, de polgári reprezentációs jellegű találkozóhelyek kialakulását. Ez a funkcionális szerep azután kettéosztotta a közönséget: mintha csak lakásuk dolgozószobájában ülnének, kávéházban élő, író, alkotó, szórakozó újságírókra, költőkre, színészekre, művészekre, akik szükséges rossznak tekintették az intézményt és a szélesebb közönségre, akik a kávéházakba járó szellemi nagyságok miatt valóságos kulturális, közművelődési klubnak tekintették e helyeket (214.). A budapesti kávéházak irodalmi szerepe nyilvánvaló, és valóban a szellemi élet informális központjai voltak, minden előnyükkel, ami a személyes kapcsolatok kialakulásában rejtett, és minden hátrányukkal, ami nem kedvezett a szűkebb értelemben vett otthoni kultúra kialakulásának, de elősegítette a látzatvilág létrejöttét is. A tanulmányban e tárgyban megszólalnak mindazok, akikről a Budapest-irodalom kapcsán egyébként is szívesen olvasnánk Bródytól, Molnártól, Herczeg Ferencig, Heltaiig, Szomorvig, Máraiig és még sokan mások.

Sánta Gábor tanulmánykötete részleteiben is felveti mindazokat a szempontokat és kérdéseket, amelyek alapján az irodalomtörténetben körvonalazódhat egy főváros- és Budapest-irodalom, s kutatása, amely e szempontok nyomvonalán haladva tovább gazdagíthatja elfeledett értékekkel az irodalmi horizont emléktalaszát. (Pécs, Pro Pannonia Kiadói Alapítvány, 2001, 235 l.)

ÁCS GÁBOR

Gángó Gábor: *Eötvös József az emigrációban*

Gángó Gábor monográfiája alap kutatásokra épül, s mint ilyen, biznysága annak, hogy a „könyvtárnyi” irodalmat produkáló témákban is van értelme a forrásfeltáró levéltári-kézirattári munkának. A feltárt szövegekről adott olvasatok pedig azt bizonyítják, hogy a történész, irodalom-, illetve eszmetörténész csak a kontextusok világos meghatározása és saját értelmezői pozíciójának reflektált elfoglalása által lehet a „nyersanyag” szakszerű feldolgozója, a forrásszövegek megszólaltatója.

Eötvös röpiratainak, publicisztikájának és elméleti alapvetéseinek 1975–1981 közötti összegző jellegű kiadása (*Eötvös József Művei*) azt az érzést kelthette a szakmai, illetve művelt olvasóközönségben, hogy immár csak az interpretátoroknak nyílik tér, s elegendő feldolgozni a sorozat vonatkozó köteteit, hogy rekonstruálni és értelmezni lehessen Eötvös József szellemi hagyatékát. Gángó Gábornak az 1990-es évek elejétől megkezdett kritikai forráskiadásai azonban világossá tették, hogy milyen jelentős fehér foltjai vannak az eötvösi életműnek, s azt is egyértelműsítették, hogy a fel-

tárt anyagokra az eddigi képet érdemben befolyásoló megállapítások épülhetnek. Pedig az egymás után megszületett kiadványok csak az emigrációs időszak két eszterdejének kéziratalmazat érintették: előbb *A francia forradalom története* (Bp., 1990), majd *Az 1848iki forradalom története* és a *Müncheni vázlat* (Bp., 1993), utóbb pedig a politikai-filozófiai szintézisterv fejezetei; az augsburgi *Allgemeine Zeitung*ban megjelent cikkek, és az eötvösi kultúrtörténeti szintézisterv egy szövegrészlete: a *Pauperizmus* (Századok 1994/1., 3–4. és 1996/1.) jelent meg Gángó Gábor pontos és rigorózus szöveggondozásában. A kötet alapszerkezetét ezeknek a szövegeknek az egymás utáni, egymásra vonatkoztatott elemzése adja, nyilván a kapcsolódó bevezetéseknek és a szerző vonatkozó tanulmányainak (Századok 1994, 95., 96. és 1998; Holmi 1997, 98., és Világosság 1995) szerkesztett (olykor vállaltan korrigált) szövegeire építve.

A monografikus elrendezés – és annak már a tanulmányokban is megragadható korábbi szándéka – az egységes nézőpontú olvasat és értelmezés keretét teremtette meg. Gángó Gábor három összefüggésben jelölte meg (I. 7–8.) a mű lényegére vonatkozó vállalásait, s ezért kínálkozik, hogy őt követve vizsgáljuk nézőpontját és megállapításait (itt nem az eredeti előfordulás sorrendjében): 1. Eötvös ekkori „gondolkodói útjának” rekonstruálása, illetve máshol: „fenomenológiai fejlődésrajzának” vagy „személyes eszmei fejlődéstörténetének” felvázolása (II. 12–13.); 2. Gondolatai eddig kevésbé méltatott szöveggörnyezetének megjelölése a „Habsburg Monarchia többnemzetiségű értelmiségének a birodalom jelenének és jövőjének alapkérdéseire választ kereső” szellemi mozgalmaiban; 3. Eötvös József „életének és munkásságának komplex vizsgálata” az 1848 ősze és 1850 vége közötti emigrációs időszakban.

A kézirat- és vázlatelemzések egyértelműen igazolják Gángó Gábor előfeltevését: sokrétűen megmutatkozik e két esztendő alatt Eötvös gondolkodói „fejlődéstörténete”, s nemcsak egy-egy új felismerés összefüggésében, hanem a gondolkodás egésze szerkezetében (módszer, fogalmi rend stb.) is. A szerző frappáns-szellemes (de később nyilván nem következetesen alkalmazott) feladat megjelölése (II. 15.) a mű egésze alapján eredményesnek bizonyult, amely szerint: „tanulmányom egyetlen kommentár az *Uralkodó eszmék* szerzői előszavának első két mondatához, melyekben Eötvös magától értetődő természetességgel veti el az anyagi érdekek vizsgálatát mint a kor megértésének alkalmatlan eszközét, s fordítja figyelmét az eszmék tanulmányozása felé: [innen az Eötvös idézet].” Ezt a szemléleti fordulatot Gángó Gábor 1849 tavaszára datálja, amikor is Eötvös a két történeti elemzés anyagelvű gondolatmenete (és történetírói alapfelfogásának több hasonló megnyilvánulása – VI/1. fej.) után egyik kéziratában a következőket rögzítette: „nem az osztrák birodalom népei közül néhánynak az érzéseiben, hanem valamennyinek az eszméiben kell felismernünk nagy nehézségeink forrását, és ott keresendő helyzetünk veszélye is.” (VI/1. 96. újra idézve: VII/2. 131.). Az „uralkodó eszmék” terminus is a *Három fejezetben* szerepelt először, a *Müncheni vázlatban* pedig már a nemzetiség–szabadság–egyenlőség hármasságában értelmezte Eötvös azokat (a vonatkozó VII/3. fejezet a forrás jelentőségéhez képest alulírt, de erre magyarázatul szolgálhat a szerző által felvillantott kronológiai bizonytalanság). Az eszmetörténeti közelítés ezután már egyértelműen meghatározta Eötvös módszerét és nézőpontját, ami előbb – a szerző értelmezésében – az *Ausztria nemzetiségeinek egyenjogúsításáról* című röpiratban szemléleti fordulathoz vezetett, majd az *Uralkodó eszmékben* a nyilvánosság előtt is manifesztálódott. A Gángó Gábor

által felépített „fejlődéstörténet” e ponton azonban nem az eddigi ismeretek által elgondolható séma szerint teljesedik ki:

Természetesen az eszmékre koncentrááló eötvösi törekvések első rendszerező műve, az *Uralkodó eszmék* megjelenése adja a monográfia kronológiai keretét, és az jelöli meg az értelmezés több fontos viszonyítási pontját, de összességében a szerző nem arra csúcsoztatja ki a „fejlődéstörténetet”. Sőt következtetései éppen e mű tekintetében relativizálóak: „a módszer és a célok tekintetében” visszalépésnek értékeli (II. 14.), a „határozott előzetes elképzelések” hiányát, a fejezetek rendszertelenségét és a „gondolati és műfaji eklektikát” emeli ki (IV. 37–42.). A megjelentetés hazaérkezésre való időzítése pedig a szerzőnek azt sugallja, hogy az első kötet elkészülte mintegy „vezérlés” „az emberi gyengeség emlékének leküzdése érdekében,” „jóvátétel”, a morális aggályokat hangoztató hazai közvélemény előtti önigazolás, „számadás a hazától távol töltött idő” értelmességéről (még több hasonló megfogalmazás a IV. fejezetben), azaz nem a szellemi értelemben vett kész-ség kifejeződése, hanem más irányú külső és belső elvárások eredője. A monográfia szerkezete a „kultúrtörténeti szintézisterv” (IX.) végpontra helyezésével is arra utal, hogy az eötvösi életprogram „nagy műve” ez lenne, és nem az annak tartott, sok esetlegességet hordozó, adott állapotában is fontos, de mégis viszonylagos *Uralkodó eszmék* első kötete. Az összegző megállapítás pedig egy eötvösi elszólás (a másodiknak „csak bevezetése”) után kerül rögzítésre: „az első kötet nem más, mint a második kötetet (a tárgyalást) megelőző fejlődéstörténeti út bevezető összefoglalása” (IV. 42.). Meggyőző érvanyagon nyugszik a gondolkodó „útjáról” alkotott kép, a kéziratok, vázlatok egymáshoz való viszonya valóban egy „hosszú írásos monológ” működését mutatja (83.), aminek a végeredményeként az eötvösi eszmetörténet szemléleti és módszertani alapvetése bontakozik ki, azonban a „fejlődéstörténeti” modell (az alapív igazoltsága ellenére) több kételyes kérdést vet fel.

A „történet” az egyik szellemi állapotból indul, és a gondolatok átrendeződése által szükségszerűen egy magasabb rendű másikba érkezik. Gángó Gábor előfeltevéseiben ez a fő elem, és meghatározó marad az időutalásokban, a végeredményt előzetesen ismerő narrátor érvanyagában, és igen hangsúlyosan áthatja az összegzést is (különösen X. 223. – „Eötvös emigrációs írásaiból, azok kronologikus egymásutánjaiból, tematikus sokszínűségéből nagyívű gondolkodói fejlődéstörténet rajzolódik ki”). A „fejlődéstörténet” olyan erős magyarázó logika, narratív szerkezet, amely nehezen tűri az esetlegességeket. Az összkép alapján és a modell logikája szerint így eltűnnek (hangsúlytalanokká válnak) azok a kronológiai esetlegességek, amelyekre a szerző elemzése közben még utalt: éppen a kiindulópont (V.) és a végpont (IX.) összfűgésében. Hiszen a *Magyarország rendeltetése* című publicisztika a kiindulópont logikai sémájába kerül, pedig 1850. október 16-án jelent meg, és amúgy is „megváltozott politikai helyzet tükré” (V. 86.). A végpontként kezelt *kultúrtörténeti szintézisterv* szövegdarabjai pedig „1848 és 1850 között” születtek, s a részletesen vizsgált *Pauperizmus* is valamikor „1850 táján” (IX. 183. és 198.) keletkezett. A kötet szerkezete és magyarázó sémája ezért nem kerül összhangba. Hiszen nem annyira az erős kronológia követelményű „fejlődéstörténet” a szerkezet fő meghatározó eleme, mint inkább a különböző funkciójú, eltérő fogalmi világú és mélységű, más-más nyilvánosságnak szánt szövegek (politikai publicisztika, memoár vagy történeti áttekintés, eszmetörténet)

tematikus elrendezése, s így azoknak az elvontság és eszmei távlat jegyében történő hierarchizálása.

Az időutalások folyamatosan felhívják a figyelmet az *eszmei fejlődéstörténet* magyarázó struktúrájára, s ez többször az eszmetörténet egyik tipikus alakzatát eredményezi: egy későbbi eszmei fejlemény (végeredmény vagy időleges eredmény) mércéként való visszavetítését a korábbi szövegekre. Lehetséges, hogy másképpen nem is lehet a gondolati összefüggéseket megteremteni, de ez a közelítés mégis több veszéllyel jár. Természetesen a „számon kérő” érvelési technika egyik gyakori következményének, a történelmi dimenzió elvesztésének (a historizálásnak) a veszélye Gángó Gábort egyáltalán nem fenyegeti. Ő nem egy egészen más gondolati világ, ismeretanyag, fogalomrendszer elváráshalmazát vetíti rá a történelmi szituációra, hanem pontosan feltérképezi az egyidejű gondolati paneleket, fogalmakat stb., és olyan szűk időkeretben mozog, amelyben nem elsősorban a külső vonatkozások (eszmei-politikai körülmények, szellemi impulzusok, új olvasmányok) a „fejlődés” meghatározói, hanem a gondolatok belső letisztulási folyamata. Az időszembesítés erőteljes jelenléte miatt viszont elveszhet a korábbi szöveg „önértéke,” és elveszhet több olyan magyarázó szempont, amelyet arra a szövegre kellene-lehetne alkalmazni. Különösen akkor elgondolkodtatóak „a még azt vallja, hogy”, illetve a „még nem jutott el oda, hogy” szerkezetű szembesítések, amikor a viszonyítási pont egy nem egyszerűen megragadható értéktartalomhoz kötődik. Gángó Gábor a korábban kevésbé méltott *Ausztria és nemzetiségeinek egyenjogúsításáról* című röpiratról állapítja meg, hogy ott az eszmetörténeti nézőpont és a fogalmi letisztulás nyomán Eötvös meghaladja a „herderi organikus nemzetszemléletet” (illetve saját korábbi „liberális nacionalizmusát”), s azt állapítja meg, hogy „a nemzetiség érzés, nem pedig eredendő jog”. Azaz a „modernista antropológia” eredményét megelőlegezve „nemzetiség-kritikájában” az „irracionális mozgatókra” mutat rá (főként: VIII/3. 148–161.). Itt emelkedik Eötvös „korának legjelentősebb teoretikusai közé” – rögzíti Gángó később (X. 224.). Az elemzés meggyőző, a felhasznált apparátus pedig lenyűgöző (VIII. 142–143.), mégis megállapítható, hogy Gángó Gábor itt mércéjében a nacionalizmuskutatókat sokat idézett, széles körben elfogadott, de mégsem kizárólagos irányához csatlakozik. Tehát az Eötvösről alkotott értéktételének befogadása attól függ, hogy a monográfia olvasója, hasonlóan a szerzőhöz, axiómának tekinti-e ezt a közelítést. A vonatkozó vizsgálat azonban mindenképpen termékeny, elsősorban akkor, amikor a szerző példáin keresztül megmutatja, hogy a századközép nemzeti törekvéseiben hogyan csúszott át a „szabadság egyenlőség, testvériség” célképzet a „szabadság, egyenlőség, nemzetiség” célképzetébe.

A kötet különösen gazdag és informatív a kontextusok felvázolásában. Gángó Gábor vizsgálatait arra a bőven adatolt tézisre alapozza (II. 16–17.), hogy a „Habsburg Birodalom” eszmetörténetének (nem magyar nyelvű és nem specifikusan magyar problematikájú) irodalmában Eötvösnek kitüntetett szerep jutott, s ezért szövegeinek értelmezője nem elégedhet meg azzal, hogy csak a magyar kánon (Madách, Kemény), illetve a „kizárólagos francia liberális referencia (Guizot, Thiers, Lamartine)” összefüggésében szemlélje. Így Gángó módszere: a párhuzamok sokrétű citálása, a szerzők, címek, koncepciók megjelölése. Majd mindegyik elemző fejezethez kapcsolódik egy hosszabb-rövidebb áttekintés a vonatkozó „birodalmi” röpiratokból, a megjelölt részekben pedig (VII/1. 121–128., VIII/3. 148–161., VIII/8. 170–175. és IX/3.

197–215.) szinte olvasókönyvet kapunk az ismert, eddig ritkán idézett, vagy a hazai irodalomban korábban meg sem említett osztrák-német, cseh stb. kortársak műveiből. A párhuzamosított szövegek sokszor önmagukban, önmagukért beszélnek – tudatosan vállalt technikának tűnik ez, de néha elkélne bővebb kommentár –, és azt egyértelműsítik, hogy Eötvös kérdésfelvetéseivel és válaszkísérleteivel benne mozgott a „Birodalom” politikai és államtudományi szellemi közegében. Olykor a szerző megállapítása szerint nem eredeti gondolkodóként (az összbirodalmi eszme esetében – VII/1. 128.), de olykor a „korát majd tíz évvel megelőzve” mintaadóként és fogalomteremtőként (a nemzeti egyenjogúsítás összefüggésében – VIII/1. 142.). Gángó Gábor munkája e tekintetben kézikönyve lesz a századközép eszmetörténetével foglalkozó kutatóknak, mert a párhuzamba állított szövegek fontos kiindulópontokat jelölnek meg. A referenciák ilyenén hangsúlyáthelyezése már a hazai politikai gondolkodástörténet létező hagyományaként jelölhető meg, s itt elegendő csak azokra a szerzőkre utalnunk, akiket Gángó ebben a vonatkozásban a legtöbbet idéz: Deák Ágnesra és Gergely Andrásra. Eötvös esetében különösen indokolt a „birodalmi” szellemi közeg megjelölése, hiszen ebben az időszakban nemcsak az Eötvös által megszólított (esetleg: meggyőzni szándékolt) közvélemény értelmeződött a magyarnál szélesebb összefüggésben, hanem az emigráns megszólalásának közösségi fedezete is változott (mozgott). Kétségtelenül kimutatható, hogy Eötvösnek a nemzeti közösség iránti elkötelezettsége hangsúlyos maradt – tanúskodás a Batthyány-perben, cikkek az augsburgi *Allgemeine Zeitung*ban, a magyar érdek „belopása” az „Ausztia nemzetiségeinek egyenjogúsításáról” írott röpiratba, néhány személyes vallomás – de az is egyértelmű, hogy öntudatának hangsúlyos eleme volt, a (teóriává is formált) „birodalmi patriotizmus”. A szerző Eötvös perspektívájának változását (itt kitágulását) is a „fejlődéstörténeti” ívbe helyezi, és ezzel mintegy *A jogi kérdés* világából („a magyar rendi nacionalizmus közjogi alapozású illuzórikus álláspontjáról”) vezeti át az osztrák „birodalom lehetséges jövőbeni berendezkedésén” távlatosan gondolkodó szerzők közé (V., illetve VII–VIII. fejezet). Gángó Gábor ebben a tekintetben is egy adott, világosan körülhatárolt, axiomatikus (de az irodalomban nem kizárólagos) alapállást foglal el. Eötvös önként vállalt emigrációja mindenestre valóban egy olyan „kívülálló” értelmezői léthelyzetet teremtette meg, aki bár résztvevője volt még az aktuális megoldások körül forgó (és a változó politikai helyzethez igazodó) vitáknak, de már nem azok által determináltan kereste a politikai eszmetörténet összefüggésében a megoldás távlatát.

Gángó Gábor bevezetőjében Eötvös József emigrációbeli „életének és munkásságának komplex vizsgálatát” célul tűzve, a szövegelemzések mellett életrajzi, illetve rövid politikatörténeti kitérőket tett. Adataiban és megállapításaiban jelentősen hozzájárult egy majdani pályakép és személyiségkép megrajzolásához, de ő nem vállalta a rendszeres életrajz (pályaszakaszok) szemléleti és módszertani előfeltevéseit. A „komplexitás” fontos eredményre vezetett a hazatérés és az *Uralkodó eszmék* megjelentetésének egyidejűségére vonatkozó gondolatसरában (ennek kapcsán életrajzi és eszmetörténeti összefüggésekre derült fény). Emellett jelentős, de csak felvillantott, a jövőendő kutatása elé utalt (például a konzervatív kapcsolatokról) témákat érintett, illetve több olyan adatsort közölt, amelyek nem tartoznak szervesen tárgyához (Matthäus Vieregg és Eötvös Júlia családjáról, Bucsánszky Józsefről stb.). A talán legfontosabb kérdésben (az „emigráció” miertjében) a szerző alaposan elmélyedt, de

eszmétörténeti érdeklődésének (és módszerének) megfelelően itt is megmaradt a vonatkozó kortársi, illetve eötvösi szövegek párhuzamba állításánál. Némi hiányérzetet kelt, hogy nem rendszerezte és ütköztette a lehetséges magyarázatokat, illetőleg nem tette világossá, hogy valószínűleg nem jelölhető meg egyetlen egy magyarázó „ősök” sem, hanem inkább a félelmi reflexek, kimerültségek, a személyiség bizonyos alapvonásai és a politikai értékrendszer együttesen vezette Eötvöst is (!) erre a döntésre. A Gángó által rögzített végeredmény – az elmenekülés „közvetlen körelőzménye idegkimerülés” (III. 23. és IV. 44.) – jól adatolt, de nem mellőzteti el olyan (csak a jegyzetben említett) összefüggések vizsgálatát, mint például az, vajon miért éppen Bécsbe emigrált Eötvös, s hogy vajon ott maradt volna-e, ha nem tör ki az október 6-ai bécsi felkelés. Az összefoglalásból és bőséges szövegidézetekből kibomló háttér azonban, ha nem is mindig rendszeresen, teljességgel megvilágítja Eötvös önkéntes emigrációjának léthelyzetét. Mivel a monográfiában a fő hangsúly a gondolkodó Eötvös feltérképezésére került, és a módszerek is ehhez igazodtak, ebben a keretben maradva már a hasonlóan sokat ígérő „folytatáson” gondolkodhatunk.

A „nagy mű” – egy kultúrtörténeti szintézis terve („a keresztény civilizáció értelmezése”) – mint életprogram ott tornyosult Eötvös József előtt az emigrációs években (IX/1. 182–186.), s ahogyan (a szellemesen megteremtett és meggyőzően igazolt) párhuzam *A karthauzi* című regénnyel felvillantja, ott lehetett minden írói törekvése, rendszerező anyaggyűjtése mögött is. S ha a többi töredék, hasonlóan a bemutatott-vizsgált *Pauperizmus* című kéziratához, egyszerre modern, a korviszonyokra érzékenyen reagáló és szemléletileg konzekvens, akkor a jegyzetek, vázlatok és töredékek rendszerező összeállítása (és esetleges kiadása) után egy újabb termékeny gondolkodás- és eszmétörténeti monográfiát remélhet a szakmai közvélemény Gángó Gábor-tól.

(Csokonai Könyvtár. Bibliotheca Studiorum Litterarium, 18. Szerkesztette Bitskey István és Görömbei András, Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 1999, 285 l.)

VELKEY FERENC

Hibaigazítás

Kedves Olvasóink, és különösen a könyvtáros kollégák szíves elnézését kérjük, amiért 2002/3., 2002/4. és 2003/1. számunkba sajnálatos hiba folytán rossz évfolyamjelzés került.

A 2002/3. szám jelzése helyesen:
2002. LXXXIII. évf., 3. sz. Új folyam XXXIII. évf., 3. sz.

A 2002/4. szám jelzése helyesen:
2002. LXXXIII. évf., 4. sz. Új folyam XXXIII. évf., 4. sz.

A 2003/1. szám jelzése helyesen:
2003. LXXXIV. évf., 1. sz. Új folyam XXXIV. évf., 1. sz.

Megértésüket köszönjük.

Számunk szerzői

ÁCS GÁBOR szerkesztő, Budapest
BÉCSY TAMÁS egyetemi tanár, Veszprém
BRETZ ANNAMÁRIA egyetemi hallgató, Budapest
N. HORVÁTH BÉLA az irodalomtudomány kandidátusa, főigazgató, Szekszárd
JÁSZBERÉNYI JÓZSEF tudományos segédmunkatárs, Budapest
KONDOR TAMÁS középiskolai tanár, Debrecen
LACZHÁZI GYULA doktorandusz, Budapest
MIKÓ GYULA középiskolai tanár, Debrecen
MÓZES HUBA egyetemi docens, Miskolc
NAGY MÁRTA doktorandusz, Szeged
NYILASY BALÁZS egyetemi docens, Budapest
TILI ANNAMÁRIA jogász, magyar tanár szakos bölcsész, Budapest
VELKEY FERENC egyetemi docens, Debrecen

A kiadásért felel: Praznovszky Mihály
Műszaki szerkesztő: Ruttkay Helga
Tördelte: Gyórei D. László
Készült az ETO-Print Nyomdaipari Kft.-ben
Felelős vezető: Balogh Mihály

ISSN 0324 4970

Ára számonként: 200 Ft
Összevont szám: 400 Ft
Előfizetés egy évre: 800 Ft

Előfizetésben terjeszti
a Magyar Posta Rt. Üzleti és Logisztikai Központ (ÜLK)
Előfizethető Budapesten
a Budapesti Postaigazgatóság kerületi Ügyfélszolgálati Irodáinál,
a hírlapkézbesítőknél és a Hírlapelőfizetési Irodában
(HELIR, Budapest, VIII. ker. Orczy tér 1. Levélcím: HELIR 1900 Budapest),
valamint átutalással a Postabank Rt. 119-91102-02102799 pénzforgalmi jelzőszámra
Vidéken előfizethető a postahivataloknál és a kézbesítőknél
Külföldi előfizetés a Hírlapelőfizetési Irodában
Példányonként megvásárolható
a budapesti Kis Magiszter könyvesboltban (1053 Budapest, Magyar utca 40.)
és az Írók Boltjában (1061 Budapest, Andrássy út 45.), valamint
a Magyar Irodalomtörténeti Társaságnál
(Eötvös Loránd Tudományegyetem, 1088 Budapest, Múzeum krt. 4/A épület, 323. szoba)