

SZÁRNYAS SZAVAKAT SZÓLNI

„Ott vagy, ahol a gondolataid vannak.
 Ügyelj rá, hogy a gondolataid ott legyenek,
 ahol lenni szeretnél.”
 (Rabbi Nachman von Breszlav, 1772–1810)

1.

A haszidok vallási mozgalmának nagy alapítója, a *Ba'al Sém Tov* mesélte, hogy egy alkalommal sikerült célzott akaratával egy imának olyan mélységeibe merengenie bele magát, hogy közben lelke felemelkedett egészen az égi Csarnokok szférájáig, ő pedig sorra végigjárta mindet, egyiket a másik után. Minden újabb Csarnok kapujában újabb őr próbálta meg útját állni, de imája olyan robusztus erőt kölcsönzött neki, hogy végül hang nélkül mindig tovább engedték. Mert bár jóllehet ezek az őrök pontosan ugyanazokat a szavakat intézték őhöz is, mint amiket Kafka jóval későbbi kapuőre szolt *A törvény kapujában* című írás „vidékről jött emberéhez”, vagyis hogy várja csak ki az idejét, mert most még nem léphet be, a *Ba'al Sém* nem hallgatott rájuk, s egy pillanatra sem torpant meg szavukra. Az utolsó Csarnokban azonban, amelynek kapuja már közvetlenül a Teremtő Tróntermébe nyílt volna, csodálkozásában meg kellett állnia. A roppant helyiség zsúfolásig volt tömve az ott évtizedek óta felgyűlt, a padlón szanaszét táborozó imákkal, melyeknek valamiért nem sikerült átjutniuk ezen az utolsó kapun. Ki ülve, ki állva, egy talpalatnyi hely nem volt üres semerre. Csupa-csupa „vidékről jött”, mára már roskataggá vált idős ima, legtöbbször egymásnak háttal fordulva kuporog a földön. Veszteglésük okát firtató kérdésére a reménytelen várakozástól szürkére nyűtt arcú, porlepte imák egymás szavába vágva igyekeztek elpanaszolni neki, hogy egyelőre mindhiába várnak a kapuőr belépési engedélyére, csak nem történik soha semmi. Mióta csak itt várakoznak, ami bizony nem kevés idő, s a mozdulatlan őr szőrmegallérjának a bolháit számolgatják, némelyik imának a vénségtől már a szeme világa is odalett, de még soha senki nem jött ki a Trónteremből, és senki nem is lépett be oda ezen a kapun. Ebben a csarnokban nem telik az idő, mondták neki reszketeg hangon. Ezt hallva a *Ba'al Sém* fűrgén ellépdelve az őr mellett, lendületből benyitott ezen az utolsó kapun, és odakiáltotta a tátott szájú imáknak: „Kövessetek!”

Ez a történet itt befejeződik, de nyilván semmi okunk kételkedni benne, hogy szavára az ott rostokoló imák mindnyájan utána csődültek. Egymás közti önző szolidaritáshiányukat ugyanis a *Ba'al Sém* imájának oszthatatlan szolidaritása magával kellett, hogy sodorja. Azt persze nem tudhatjuk, milyen fogadtatásban részesültek aztán odabenn a Trónteremben, de azt igen, hogy bármi történt is velük ott, odabent már bizonyosan együtt voltak, s attól fogva nem külön-külön várakoztak, ki-ki a maga belépési engedélyére a Mindenség e hallgatag várótermében, mint eddig. A *Ba'al Sém* sejtette ugyanis, hogy Kafka kapuőrének záró mondata, tudniillik hogy „ezt a bejáratot csak a te számodra jelölték ki”, bár kivétel nélkül minden egyes imára igaz külön-külön, ám mindőjükre együtt is igaz, ha mindnyájan egy egyesként, egyöntetűen mozdulnak.

A *Ba'al Sém* dédunokájáról, a breszlavi *Rabbi Nachman*ról beszélnek, hogy már kisgyermekkorától fogva gyakran látogatott el dédapja sírjához azzal a kéréssel, hogy az segítse

őt saját szent feladatának megtalálásában és teljesítésében. Leggyakrabban éjszaka látogatott el a sírhoz, amely nem esett messze az Alapító dédapa egykori házától, ahol az unokák azóta is éltek. Sok évvel később azonban, amikor *Rabbi Nachman* már nős volt s gyermekei voltak, és a hagyománynak megfelelően az apósáéknál lakott, akiknek az otthona viszont igen távol esett a dédapa előbb említett sírjától, azt beszélik, ha nagyon nagy szűkességét érezte a dédapa tanácsának, ami azért gyakran fordult elő vele, akkor az éjszaka leple alatt egy olyan közelebb eső gyülekezet falujához utazott, ahol egy másik híres *caddik* volt eltemetve, akiről viszont tudható volt, hogy a maga idejében igen közeli híve és barátja volt a dédapának. Ilyenkor őt kérte meg kérésének továbbítására, és a kapott tanács visszahozatalára. Így sikerült jelentősen lerövidítenie a dédapához vezető, különben sok napi járóföldet.

Rabbi Nachman természetesen jól ismerte dédapa fentebb említett elbeszélését az erejüket vesztett és tanácstalan imák megsegítéséről, és maga is csatlakozott e tradícióhoz. Már tisztában volt halálos betegségével, amikor letelepedett utolsó tartózkodási helyén, egy *Umán* nevű ukrain faluban, szándékosan azt a faluvégi házat választva ki magának otthonként, melynek ablaka a temetőre tekintett. Ide volt eltemetve ugyanis egy rettentő kozák és rutén pogrom több ezer zsidó áldozata, akiknek lelke – *Rabbi Nachman* meggyőződése szerint – azóta is zavartan és irányt vesztetten kóvályog a helyszínen, és vagy nem leli a fölfelé vezető utat, vagy nem bírja azt erővel. A közönségesnél összemérhetetlenül koncentráltabb, minden ellenállást leküzdeni hivatott imáival itt sietett a holtak segítségére. Utóbb őt magát is ide temették.

(Innen már csak e táj külső, e világi történetének folytatása tudható: az előrenyomuló *Wehrmacht* a helyiekkel összefogva az egész temetőt lerombolta és elpusztította, majd helyén a szovjet időkben kiterjedt lakótelep épült. A legeslegújabb időkben a breszlavi haszidok az egyetlen megmaradt sírt helyrehozták, és mint *Rabbi Nachman* sírjához zarándokolnak el hozzá, valamint megvettek egy kisebb házat, amelynek az ablaka épp erre a sírkőre néz.)

Mindezekben az erősen mitologikus hajlamú elbeszélésekben közös, hogy nem osztják „a szó elszáll, az írás megmarad” mondásának ontológiai előfeltevését. Egyrészt nem látnak semminemű alapvető, létbeli különbséget az írott és a kimondott szó között, de legfőképpen nem gondolják az elhangzó szót – esetünkben az imák szavát – tűnő fuvaltatnak, amely elcsengését követően jelentésével együtt enyészne semmivé. E történetek azáltal jelenítik meg az egyszer már elhangzott szó múlhatatlanságát, hogy kimondásától fogva mintegy önálló testi létezését tulajdonítanak neki, saját lélekkel ellátott életet, amely saját útját járja egészen a meghallójáig, de még azután is. A szó mindenekelőtt a meghallgatása iránt sóvárog, s útját esetleges elutasítását követően sem szakítja félbe, hanem vagy könyörgőre fogja, vagy duzzogva félrevonul, de ha egyszer ki lett mondva, ez a kimondottsága soha többé nem képes megszűnni. Léttel bír, hiszen ki lett mondva. Nem abban lakik immár, aki kimondta, s akinek tűntével esetleg vele tűnhetne, hanem odakünn. Vanak kabbalista égleírások, ahol – főleg hosszabb, kollektív imádságok esetén – előfordulhat, hogy az ima első szavai már feljutottak az Égi Bíró színe elé, miközben utolsó szavai még csak épp most hangzanak el odalenn, a zsúfolt imaházban.

Ugyanakkor e történetek nem csupán tartalmilag adják tudtul nekünk az egyszer már kimondott szavak örök életét, hanem egyszersmind a maguk egész történet mivoltában is csatlakoznak a bennük elhangzott szavakhoz, azok életéhez. Az adott hagyományvilágon belül a történetek egésze is nyomban elhangzását követően mint e világ új kontinense és hegy-völgyes tája rögzül, akkor is jelenvalóan, ha éppen senki nem bolyongana kanyargós úttalan útjain. Az érintett világmindenség soha többé nem állíthatja magáról, hogy csak a szemmel látható hegyei, völgyei, kanyargó folyói és városai vannak. Maga is tisztában van vele, hogy telis de teli van különös nevekkal és fordulatokkal, netán égnék ira-

modó imákkal, segítségre szoruló lelkekkel, üzeneteket közvetítő szentekkel, s ezek tömértelen történetével. Ezek a roppant tájak, a maguk ködbe vesző távlatával, mind tapinthatók is, és akadnak olyan vándorok, akik nem elégednek meg egy-egy ilyen vidék bejárásával. Nem hagyják, hogy a világ maga döntse el egyedül, mi az, amit tartalmaz, és mi az, amit nem. Vannak rajta kívül mások is.

2.

W. G. Sebald, az élete nagyobbik felét Angliában eltöltő és ott alkotó német író, egyik különös atmoszférájú művében (*Szédület. Érzés*) először belépett Stendhal egy alighanem általa kitalált, képzeletbeli útleírásába, egyedül az okból, hogy azon immár belül kerülve, onnan – olvasóival együtt – elvezethesse hóseit a Garda-tó parti Riva kis kikötőjébe. A kikötőbe lépve nyomban felhívja figyelmünket rá, hogy ott „már két fiú ült a rakpart kőfalán, és kockáztott”. A fiktív útleírás fiktív felidézésén belül nem egészen száz évvel vagyunk Kafka írása, a *Gracchus*, a vadász születése előtt. Kafka maga még meg sem született, de abszurd poézisének ez az egyik remekműve önála azzal a mondattal kezdi majd Riva kikötőjének körképét, hogy az a két fiú ott ül a rakpart kőfalán, és kockázik. Se előtte, se utána nincs, és nem is lesz az írásban semmiféle szerepük, említés sem esik többet róluk. Sebaldnál is csupán a helyszín azonosítására szolgálnak, az olvasót tájékoztatják arról, hogy az imént hagyta el az egyik irodalmi mű terét, s teszi meg első lépéseit egy másik irodalmi mű terében. Sebaldnál a fiúk fő feladata csupán annak jelzésére korlátozódik, hogy Stendhal (és vele természetesen Sebald) Riva nevű kis kikötője minden számba vehető tekintetben azonos az irodalmon kívüli, valóságos kikötővel, valamint tökéletesen azonos Kafkának ezzel a valóságot kiegészítő kikötőjével is, s hogy a *Gracchus* megírása előtti évszázadban már előre odatelepedett a két fiú kockázni, nehogy kimaradhassanak a majdan megszületendő novellából. A rakpart kőfalán kockázó fiúk alkotják az átjárót a két nem térbeli világ között, ahol Sebald sem várta senki engedélyét a belépésre. Ihlete nyilvánvalóvá tette számára, az ő felvilágosítása nélkül is, hogy „ezt a bejáratot csak a te számodra jelölték ki”. Kafka írásának bevezető mondata ugyanaz, mint Sebald Stendhaljának az esetében, csupán az utóbbiban megjelent a „már” szócska, jelezve, hogy a fiúk, és egyáltalán, a kikötő „már” készen állt Kafka írásának, vagyis a halott vadász bárkájának fogadására. Ez az irodalmi „már” fittyet hány az irodalomtörténet kronologikus „még”-jeire. Sebaldnál Stendhal meg is jegyzi társalkodójának, hogy figyelje csak meg azt a nehéz, öreg ladikot, amely ott ring a móló melletti hullámokon, s amiről két sötét öltözetű férfi éppen valami lefedett hordágyfélét emel le a partra. A hölgyön, akinek így alkalma nyílhatott, hogy futólag beleolvasson egy még meg sem született novella egyik részletébe, ettől – szerintünk joggal – olyan rossz érzés vesz erőt, hogy késlekedés nélkül nyomban tovább is utaznak, megakadályozva ezzel, hogy Kafka egy Sebaldtól meglátogatott, képzeletbeli Stendhal-írásban folytassa a maga épp csak megkezdett novellájának a megírását.

Sebald, s nyomában olvasója is, osztozik Stendhal partnernőjének e rossz érzésében, de mint most éppen Sebald olvasója, nem teheti meg, hogy tovább időzzön a kikötőbe besikló sötét bárka látványánál, lévén innentől ez a történet másutt folytatódik. De azt immár tudjuk, hogy iménti ott jártunkkor tehát a két fiú már örökre letelepedett a rakpart kőfalára kockázni, s nincs az az erő a földön, ami őket onnan valaha is el tudná mozdítani. Kafka kicsiny itáliai kikötőjének ez a két kockázó fiú ugyanolyan kitörölhetetlen része, akárcsak a móló vagy az eltévedt halottjával a földi vizek közt tevelygő bárka. Ha ott jártunkkor elkerülnék a figyelmünket, akkor Sebald Stendhalja – velünk együtt – mintegy elvétené Kafka *Gracchus*ának a színhelyét, s ha egyébként a kikötő minden köve, s az azokat mosó hulláma pontosan úgy helyezkedne is el, és pontosan úgy csapdosna, mint Kaf-

kánál, az olvasó egy örökkévalóságon át is hiába várhatja ott a nagy halott érkezésére. A két, egymással amúgy sehogy sem érintkező íraskontinens között a rakpart falán kockázó két fiú tárja fel azt az átjárót, amiből Sebald a vállá felett hátraszólhat mögötte veszteglő olvasóihoz: „Kövessetek!” S míg az olvasók ezen az átjárón keresztül utána tolongva ellepik Riva kis kikötőjét, a fiúk játékban elmélyült mosolya jelzi, hogy létük valamivel több, mint pusztá idézetlét.

Kafka olvasói persze nem szorulnak Sebald Stendhaljának közvetítésére, ha körül óhajtanak nézni Riva kikötőjében, amikor a Gracchust, a vadászt szállító hajó éppen partot ér, de talán nem is akarnák megkímélni magukat attól, hogy egy egészen más úton keveredjenek oda, mint a Franz Kafka *Elbeszélések* című gyűjteményes kötete kijelölte úton. Márpedig ha az olvasó Sebald, illetve Stendhal, azaz végső soron Kafka nyomán siklik be lassú ünnepélyességgel Riva kikötőjébe, nem könnyű még csak figyelemre se méltatnia azt a horizontja szélén felmerülő nyugtalanító kérdést, miszerint pontosan milyen vagy melyik világban is próbál a rakpart falának tetején kockázó fiúkat szemmel tartva eltájékozódni. Hogy e kikötő világában ő, az olvasó, élőként van-e jelen, ami azért nehéz kérdés, mert hiszen még rémlik neki, hol is ült le az imént, fejét könyve fölé hajtva. Ugyanakkor a kikötő mólója mellé érve, s engedve, hogy ott a partra emeljék, a bárkákon és a bárkák körül sürgő-forgó sokaság nyilvánvalóan a kikötő képének bennszülöttjeit alkotja, akiknek tevéssel-vevéssel szüntűltig telt világában olvasónk pusztán tétlen utas-ként pillanthat körül, s elevenességben nem mérkőzhet a képet tőle függetlenül benépesítőkkal, akiknek mozgalmas tömege alighanem abban a különleges értelemben is kortársa a kikötőnek, hogy pontosan egykorúak vele. Az olvasó jelenlétének e sajátos természete mintegy magyarázatul szolgál a halott vadász elbeszélése mellé, aki Kafkánál Riva polgármestere számára próbálja összegezni érthetetlen létének történetét. Eszerint, most már egymásra vonatkoztatva a novellán belüli tétova magyarázkodást az olvasó tétova tájékozódni próbálásával saját helyzetét illetően, az olvasót – Kafka halott utazójához igencsak hasonlóan – elmélyült olvasása során talán valami baleset érhetne, melynek nyomán hirtelen megszűnt az abba a világba való egyértelmű és kétségbenvonhatatlan beletartozása, amelyben könyvét felcsapva valamikor nekifogott az olvasásnak, ugyanakkor e máshová utaztában mintha egy újabb baleset következett volna be. Könyvről könyvre, könyvből könyvbe tévelyegve hajózik, azzal a súlyosbodó benyomásával küszködve, miszerint kormányosa csak nem leli azt az átjárót, amin át egész mivoltában, nemcsak olvasóként, hanem mintegy szőröstül-bőröstül átjuthatna végre arra a tájra, amit szemei oly mohón pásztáznak. Talán egy pillanatnyi figyelmetlenség, talán egy hibás kormányozdulat lehetett, fogja magyarázni tűnődve Gracchus, a vadász a kikötő polgármesterének Kafkánál, amin mindez múlhatott, s mintha a valóság oly átfogóan rendült volna meg, hogy talán soha többet nem fogja tudni senki valahol biztosan megvetni a lábát. A vadászhoz hasonlóan az olvasó számára sem világos, meddig fog vendégeskedni a kikötő polgármesterénél, mikor fog onnan bárkástul továbbállni. Egyetlen bizonyossága, hogy újabb könyveit felcsapva újra meg újra útra fog kelni, mert ugyanúgy nem képes a reményt feladni, ahogyan Dante Odüsszeusza, aki az *Isteni színjáték* túlvilágában számol be róla látogatójának és Vergiliusnak, hogyan kelt a megmaradt „társakat” összegyűjtve végső tengeri útjára. Mert a dicsőséges trójai háború évei, majd a hazaút számlálhatatlan dicsőséges és kevésbé dicsőséges kalandjának évei után Ithaka királya nem nyugodhatott többé bele, hogy ismét csak Ithaka királya legyen. Az immár halott Odüsszeusz élő olvasójának mesél halála utáni újabb nagy kalandjának helyszínén, a *Pokolban*. Az Odüsszeia sokféle bolygott hősét Dante nyomában fölkereső olvasó lábai ugyanazt a láthatatlan ösvényt tapossák, amelyen Sebald olvasói lelik fel Riva kis kikötőjét.

Wittgenstein mondatát, miszerint „nyelvem határai világom határait jelentik”, sokan sokféleképpen értik. Úgy azonban egyáltalán nem szokás érteni, mégpedig joggal, mintha ezzel azt is mondaná, hogy ezek a határok sérthetetlenek. Bármilyen helyezkedjék el ugyanis túloldal, a nyelv határainak másik oldalán, annak mind név, mind jelentés híján kell lennie. Ebben az esetben tehát a határoknak egy olyan különleges esetével állhatunk szemben, ahol a szóban forgó határt csupán az egyik oldala határozza meg. A túloldal, név és jelentés híján, nem lehet képes még csak vonatkozni sem erre a határra, még kevésbé meghatározni azt. Ugyan mi határozhatná meg nyelvi világom határait túlfelől? Nemcsak hogy ami ott van, az nem a világom, de alighanem még csak nem is világ egyáltalán. Ahogyan nagyon helyesen Wittgenstein sem úgy fogalmaz, hogy nyelvemet és világomat túlfelől valami más határolja, valami, ami nem nyelvem és nem világom. Mert olyan határokról esik itt szó, amelyeknek csupán egy oldaluk van, nevezetesen a felénk eső. Azaz bármilyen legyen is e határok túloldalán, annak a valaminek ott értelemszerűen mindenfelé határtalannak kell lennie, szemben az én nyelvem világával. Onnan túlról tekintve határtalannak még felém is. Nyelvem határai tehát engem e határtalanságtól határolnak el. A túloldalról tekintve, már ha ott volna is bármilyen, ami onnan tekinthetne errefelé, mifelénk nem lehet határa, még ha felőlünk tekintve van is. Ennek a valaminek egyéb, nem nyelvem alkotta határaitól pedig sejtelmünk sem lehet. Az ott a határtalan, jelentés nélküli valami. Világom határainak túlsó oldaláról legfeljebb abban az elképzelhetetlenül kurta pillanatban eshetne szó, amikor nyelvem önkényesen kitör klausztrofóbiájából, hogy pillantást vessen saját magára, immár önmagán túlról is. Ez utóbbi azért is megérdemli a hangsúlyozást, mert hiszen világunk nemcsak odakint, rajtunk kívül tengeti napjait, de idebenn is: belső világunkat, amely vagy folytonos a külsővel, vagy nem, szintén nyelvünk határolja, és a szóban forgó határnak értelemszerűen idebent is csupán egy oldala akadhat, legalábbis mindaddig, míg nyelvünk nem dönt a határcölöpök odébb helyezéséről. Bár a határoknak ezen az *egyoldalúságán* talán még az sem változtatna. Ugyanakkor az eddigi alapján bízást leszögezhetjük, hogy a túloldal a maga részéről tökéletesen védte: határtalan voltát semmi nem védelmezi a nyelv világa felől érkező betörések, határsértések vagy rabló hadjáratok ellen, hiszen onnan nézve ezek a határok nem láthatók, talán nem is léteznek. Hogy is volnának védhetőek?

Mert addig ugyan világos a dolog, hogy e határok egyik oldalán világom, vagy ha tetszik, világunk helyezkedik el, de mi lehet nyelvem e határainak a túloldalán? Mi lehetett a bibliai Ádám világának határain túl, mielőtt teremtője elkezdte volna elébe vezetni a mindenféle mezei vadat és égi madarat, melyeket épp az imént formált a földből, azzal a céllal, hogy az ember nevet adjon nekik. Alighanem villanásnyi rövid idő telhetett csak el ama két pillanat között, amelyben Isten Ádám szeme elé állított egy-egy élőlényt, Ádám pedig csaknem nyomban rávágta az illetőnek a nevét. Az Írás nem említi, hogy az első ember olykor találgatott volna, vagy netán visszavont volna egy-egy kevésbé sikerült nevet, hogy aztán egy másikkal helyettesítse. Ma úgy mondanánk tehát, hogy ekkoriban világunk említett határai kissé porózusak lehettek. Isten már maga előtt noszogatta a szóban forgó tehenet, vaddisznót vagy rétisast, anélkül azonban még, hogy az ember világának határára át tudhatta volna taszítani. Ez az áttaszítás nem is nélkülözhetette a nehézséget, hiszen abból az irányból nem volt határ, amin át lehetett volna lökni bármit is. Ehhez csakugyan magára a teremtőre volt szükség. Ádám tehát egészen addig tudomást sem vehetett arról, hogy valami épp most kerül az orra elé, amíg a teremtő apró lökésekkel nem próbálta átbökdönsni azt a valamit az ember világának nyelv alkotta határain. A látogatás csakugyan az lehetett, hogy Ádám csak ránéz az illető élőlényre, nevet ad neki, s Isten már el is küldte azt, s nyomban jöhetett a következő. De megoldhatatlan marad a kér-

désünk, miszerint hogyan észlelhette Ádám az illető lényt, ha annak még neve sem volt. Vagy pontosabban: mit észlelhetett, mielőtt szóra nyithatta volna a száját. A Biblia magával e kis történettel ugyan utal teremtő és teremtménye valamiféle együttműködésére ebben az egész névügyben, vagyis arra, hogy Isten mintegy Ádám nyelvi látóterébe emeli egyenként a megnevezendőket, míg ugyanakkor Ádám világa meg nyilván befalazott-nak érezve magát nyelvének addigi határai közé, a legszívesebben megragadná – és meg is ragadja – az első kínálkozó alkalmat e határok kitérítésére, új világok felderítésére a határ túlsó felén, amelyek persze így nyomban belül is kerültek már a saját világán. Magyarul, hogy a vele együtt teremtett vagy belélelt nyelvképesség – világának kiterjedésével elégedetlenül – csak az alkalmat lesi, hogy zászlaját messze határain túl hordozva tűzze ki távoli magaslatokra, és még messzibb városok központi szentélyeire. A mindenkori világ talán hajlandó volna saját határait, az azok iránti alázatból, akár tiszteletben is tartani, ebben azonban éppen a határörként befogadott és foglalkoztatott nyelv akadályozza meg: mert az ő belső készítése nem tűri a nyugalmat. Született világhódító.

Ráadásul ez a hódító tevékenység nem csupán a látóterébe kerülő szűz területek feltörésében jelentkezik, de harc közben addig sosem létezett területeket is létesít. Vagyis nem csak az addig nyelv előtti, avagy nyelven – vagyis világon – kívüli külső birodalmakat veti alá hódító nyelvi akaratának, de határain ráadásul azáltal is túllép, hogy nyelvével túl-világi birodalmak egész sorát hozza létre, anélkül, hogy közben akár egy lépést is tenne kifelé, nyelve határolta világán túlra. Utóbbiakat tehát nem valamiféle nyelv előtti létezésből vonja be az immár nyelvtől egészen belakott saját világába, mint Ádámnak és teremtőjének előbb említett együttműködése során, hanem nem létezésüket maga számolja fel, és építi át közvetlen létezéssé a saját világán belül. Olyan ez, mintha egy birodalom nemcsak a határain túl volna képes terjeszkedni, hanem odabent is, befelé, mintegy saját határainak hátat fordítva is meg tudná kiterjedését sokszorozni. Mintha annak a világnak, amiben birodalma létesült valamikor, a dimenzióit volna képes növelni újabb és újabb kiterjedésekkel. Termelő hódítás. Nem csupán idegen területeket képes tehát elhódítani a rajta túli még-nem-világtól, de a már meglevőkön belül új és új provinciákat teremt, hogy azokat is belakhassa. Világa tehát akkor is képes szakadatlan növekedésre, ha nyelvi seregei éppen egy lépést sem tettek – térben legalábbis – az említett határokon túlra. Ami persze nem jelenthet egyebet, mint hogy a „nyelvem határai világom határai” állítás semmit nem mond e világ tényleges kiterjedéséről és teremtő képességéről. Nyelvem határai tehát nemcsak a külső határtalanságtól választanak el, de odabenn is határtalanságot határolnak.

A nyelv maga szabja meg tehát határait, s ezzel – ahogy Wittgenstein mondja – egyben világunkéit is. Ugyanakkor a nyelv maga az, ami világot, sőt világokat épít, mivel ha tesszik, engem ugyan határok közé zár, saját magát azonban egyáltalán nem. Határai azért tudnak egybeesni világgal, mert csakugyan ő a világom. Az állatok és madarak megnevezésével ugyanis még távolról sem ért véget a jelentésektől határolt világ szüntelen terjeszkedése. A teremtő kifogyhatatlan leleményességgel hordja az állatok megnevezését követően továbbra is Ádám elé a további megnevezendő létezők beláthatatlan sokaságát, hogy Ádám azokat is mind vonja be megnevezés révén a jelentés világába. Így kerül majd világunk határain belülre Priamosz és Trója, Gideon és a bírák, Lear király és Miskin herceg. Ezeknek a műveknek a kezdetén mindenütt egy addig sértetlen határ, nyelvünk határa húzódott, amely akkor világunk éppen aktuális végvidékét jelölte. A határon túlról azonban újabb és újabb létezők képe merült fel, a teremtő újabb és újabb lényeket tessékelt a látótéren belülre, kifejezetten abból a célból, hogy az arra illetékeseket névadásra, és ezzel újabb határsértésekre bátorítsa. Új és új szereplők, új és új világok lettek megnevezve, s az emberi valóság bővülésének tempójával idővel már az univerzum tágulásának sebessége sem volt képes versenyre kelni.

4.

Már jó ideje megszilárdult az a meggyőződés, mely szerint a nyelv leginkább semleges megfigyelője csak annak a történeti folyamatnak, melynek során a korai emberiségre jellemző gondolkodás, amely tulajdonnevekkel, valamint antropomorfcselekvések sokaságával lépten-nyomon emberiesítón látja és látta a környező világot, majd amikor végre e gondolkodás nekifog fejlődni a valóságot dezantropomorfizáló új és helyes irányba, a nyelv csupán engedelmesen követi a valóságészlelésnek ezt a mindenkori új irányát. Sodor még persze magával olykor akkor is némi antropomorfizáló csökevényt, de ezek már csupán eredeti jelentésüket veszített, hajlott korú idiómák.

Az úgynevezett antropomorfizáló nyelv vagy fogalomalkotás alatt ma többnyire azt szokás érteni, hogy az emberben lakozó és kifejezetten az emberléthez köthető tartalmakat az ember – az ezekhez a tartalmakhoz szorosan kapcsolódó nyelv közvetítésével – rávetíti a rajta kívüli világ általa történő észlelésére és értelmezésére. A kifejezés modern használata határozottan pejoratív, vagyis rosszallóan azt is sugallja egyben, hogy ez az eljárás meghamisítja a világ képét az ember számára, antropomorfizálja, átemberiesíti azt, elfedve előle, hogy a világnak igazából semmi köze vagy hasonlatossága az emberhez nincsen.

Látható, hogy a fogalomnak ez a felfogása előfeltételezi az emberi tartalmak eleve meglétét az emberen belül, amelyet csak követ a világgal való szemtől szembe találkozás, s amely találkozás értelmezéséhez utólag nyúl csak az ember vissza, mintegy a háta mögé, ezekért az eleve meglévő tartalmakért, hogy segítségükkel valahogy rendezni legyen képes a benyomásait. Valójában a szóban forgó fogalomértelmezés ezzel azt is sugallja egyben, hogy a nyelvi antropomorfizáció egy kizárólag odabentről kifelé ható – s persze egyébként téves – tevékenység, amit egy jóval későbbi és fejlettebb kor embere idővel leküzdhet és elhagyhat végre.

Meggyőzőbbnek tűnik ennél az a feltevés, miszerint e folyamatnak a nyelv a főszereplője és fő aktora, azaz hogy nem egyszerűen egy – téves – üzenet közvetítője az ember belsejében és a külvilág között, hanem valami egészen önálló, eredendően sem az ember belsejében, sem a külvilágban nem lakozó szereplő, amely egyidejűleg fejti ki antropomorfizáló tevékenységét a külső univerzum és ugyanakkor az emberi belső felé. A nyelv tehát nemcsak az élő és élettelen kozmoszt emberiesíti, hanem mindeközben az embert magát is, valamennyi belső dimenziójával együtt, lévén az ember eredetileg maga is világ, s így maga is rászorul erre. Amit tehát nyelvi antropomorfizációnak hívunk, az semmivel sem kevésbé tevékeny az emberi bensőben, mint a környező külvilágban. A nyelv számára az ember lelke is külvilág. Az embert tehát valóban a nyelv teszi emberré, ám egyáltalán nem csupán abban az értelemben, ahogy érteni szokás, hogy nyelv nélkül nem tekinthető embernek, hanem abban az értelemben is, hogy az ember belsőjét nevekkel és jelentésekkel a nyelv teremti belső világgá. Nyelvem mindenkori határai lelkem határai.

Mai világképeinkben a nyelv elhelyezése azért is olyan problematikus, mert hovatarozásának kérdésével csak nem jutunk nyugvópontra. Nyilván nem független ettől, ahogyan hasonló probléma elé állít bennünket az álom kérdése is. Legátlatzóbban az ellentmondás abban mutatkozik meg, ahogy – mondjuk, Freud és Jung óta – mindenki zokszó nélkül tudomásul veszi, hogy az álom álomszimbólumokat alkot és alkalmaz, miközben magát az álmodás tevékenységét egyébként kifejezetten természeti adottságnak, természeti tevékenységnek tekinti, létezését már az állatvilágban is feltételezi, és eközben szó nélkül elmegy amellett, hogy eszerint a természet magától képes szimbólumalkotási tevékenységre. Már önmagában az álom mint alkotó tevékenység is jelezhetne ellentmondásokat a világképben, alkotásai egy részének természet szabta szimbolikus természete pe-

dig végképp arról tanúskodik, hogy megérteni igyekezve látószöveget változtatunk útközben. Márpedig ez a fel nem ismert ellentmondás természet és nyelv viszonyába egy olyan elemet hoz be, amivel a mai, tudományos karakterű világgép nem képes számot vetni.

5.

A XIII. századi Spanyolországban élt kabbalista, *Rabbi Móse de León*, aki a filológia mai – többé-kevésbé egységes – álláspontja szerint, ha igénybe vett is több százados hagyományanyagot, de alapjában mégis maga tekinthető a *Zóhár* szerzőjének, Sebald fent említett példájához hasonlóan, nem saját személyében lépett be a Szentírás szövegének terébe, hogy annak mélyen elrejtett jelentéseit szemlélhesse. Előbb a *Midrásból* és a *Talmudból* jól ismert ókori bölcs, *Rabbi Sim'on bar Jochai* alakjába és tanítványai közegebe férkőzött be, hogy „lejegyezze” azok tudós beszélgetéseit. Nála mindenesetre még e feljegyzések nyelve is az ókoriaktól beszélt arámi, és nem is a saját anyanyelve.

A középkori zsidó misztikus gondolkodás e nagykönyvének, a *Zóhárnak* egy igen elgondolkodtató pontján (fol. I. 1b) az éppen megszólaló bölcs a bibliai Ézsajásnak egy mondatát idézi: „Emeljétek fel szemeiteket, és lássátok, kicsoda teremtette (mind)ezeket?” (Ézs. 40,26) Amúgy a próféta könyv e fejezetében már ezt megelőzően is sorozatban követték egymást az Izrael Istenét magasztaló és „Kicsoda?” kérdő névmással kezdődő versszakok (a legtöbb magyar fordításban az egyszerűbb *Ki* névmással fordítva). A *Zóhár* szerzője alighanem bármelyik ilyen kérdő felkiáltásnál belefoghatott volna elmefuttatásába, de ő az idézett mondatot választotta, mint látni fogjuk, nyilván az itt előforduló „ezeket” (אֵלֶּה) kifejezés kedvéért. Csodálatosan mély gondolatát mintegy beleolvassa a szövegbe, amelynek – jegyezzük meg! – a szöveg minden nyelvi berzenkedés nélkül enged. A „Kicsoda?” kérdő névmást habozás nélkül alanyt jelölő főnévként fogva fel, az egész kérdés kijelentő mondatá válik a kezében: „... hogy lássátok, a Kicsoda teremtette ezeket”.

Röviddel később rátér a Kicsoda és a Micsoda különbségének taglalására. Az emberi megismerést hozza fel példának, amely a *Mi ez?* (vagyis a *Micsoda?*) kérdésétől vezérelve halad lépésről lépésre felfelé, a legelembb valóságsszintektől a legmagasabb és legösszetettebb szintekig. Ennek során fel sem veti annak a lehetőségét, hogy az embernek valamely tárgy (azaz valamely Micsoda), vagy akár tárgyi összefüggések egész szintjének esetében ne sikerülhetne bármit megismernie. Az agnoszticizmus árnyéka is hiányzik érveléséből. Egyáltalán nem számol a megismerés esetleges fogyatékoságaival. Szemlélete ebből a szempontból kifejezetten modern. Úgy tekinti, hogy nem áll semmiféle végső akadály az „ezek” (a micsodák) világának vagy világainak akár teljes és kimerítő megismerése előtt sem. Nem ennek a szférának a potenciális végtelensége tartalmazza ugyanis e végső akadályt, hanem a *Micsoda?* kérdése előtt feltárulkozó megismert mindenség értelmetlensége, minden jelentést nélkülöző határtalan tárgyömege, tiszta alany nélkülisége. Úgy is fogalmazhatjuk, hogy a kizárólag a micsodák természetére és összességére irányuló kutatás végső hozadéka maga is csupán egy micsoda.

Szerzőnk ezt úgy fejezi ki, hogy szerinte a mindenség megismerésének csúcására jutva ugyanott találjuk magunkat, ahol kérdező utunkat elkezdttük: ha minden megismerésünkkel a micsodákat (akár az összes valóságos és lehetséges micsodát) ismerhetjük meg csupán, még mindig nem láthatjuk, Kicsoda teremtette ezeket. Tudjuk, hogy erre persze rámondható, miszerint senki nem teremtette, a létezők összessége sem egyéb egy vagy több nagy micsodánál, azaz a micsodák vagy öröktől fogva keletkeznek, alakulnak és pusztulnak, vagy hogy vélhetően mindezek egy ősmicsoda szétrobbanásából származó, azóta is táguló micsodaözönt képviselnek csupán. Mindezzel azonban kikerülhetetlenül feltételezzük, hogy a szemeit a magasba emelő valaki maga is csupán e megszámlálhatatlan

micsoda egyike, ahogyan azok az ő magasra emelt szemei is, valamint az is, amit eközben gondolni vél. Az „ezekre” irányuló kérdés tehát pusztán az „ezek” egyikének ajkait hagyta el, vagyis nem történt több annál, mint hogy egy kérdéssel és egy kérdezővel több micsoda vélte megkeresni helyét a többi számtalan micsoda közt. A micsodák, vagyis az „ezek” mindensége nyeli vissza magába a kérdésével együtt, még akkor is, ha magát a „mindezekből” valahogyan kiemelkedő fő micsodának igyekszik is közben tekinteni.

A kabbalista a maga válaszával, hogy tudniillik a Kicsoda teremtette az ezeket, arra a nemigen elhanyagolható tényre utal, miszerint nyelvileg összesen kétféle létező akad az egész mindenségben: Micsoda vagy Kicsoda kérdő névmással kérdőre vonható létező, és valószínűleg nincs az a nyelv a földön, amelyik ellenvetés nélkül viselné el fölcserélésüket. A *Zóhár* szerzője, akinek a számára nem kérdéses, hogy a próféta idézett szavaival Isten maga beszél egyes szám első személyben, amikor a mindeneget teremtő Kicsodára irányítja a figyelmet, ezt annál a rokonságnál fogva teszi, amelynek erejénél fogva itt Kicsoda szól kicsodákhoz. A kicsodák önmaguk kicsoda voltára azzal ébrednek, hogy fel-emelik szemeiket a Kicsoda irányába, méghozzá a Kicsoda felszólítására. A kicsodákra irányuló megismerésnek jó okkal eszébe sem jutna a megismerés kérdéseinek feltétele helyett megszólítani próbálni a szóban forgó kicsodákat. Éppen ez a megismerő nem szólítás jelzi azok micsoda voltát. Szólíthatatlanok, ahogyan az „ezek” sem szólnak egymáshoz. Utóbbiak nem is elsősorban azért, mert nem tudnak szólni, hanem mert együtt is, és külön-külön is szólíthatatlan természetűek. Szólíthatatlanságuk a lényegük. A *Zóhár* értelmezésében, amelynek figyelmét itt a teremtés könyve köti le, az ember képmás mivolta alighanem éppen kicsoda voltában áll. Ha csak kicsodákból állna a világ, nem volna nyelv. S nyelv híján nem volna kicsoda sem, sem a kicsodák világán belül, sem ott fenn, ahová bárki a szemeit emelhetné.

A tárgyi létezés végtelenségének közepette a személyként létezést a nyelv teszi lehetővé. A kabbalista szerző bizonyosan nem elkápráztatni óhajtja felszólításával társait, hanem feladatukul szabja a mindeneget létrehozó Kicsoda állandó szemmel tartását, amely szemlélés a szemlélő kicsoda voltának fokozását szolgálja, s egyben a kicsodák világától való önmegkülönböztetését, az azoktól mért távolság növelését.

A nyelv ajándékának egyik természetes törekvése a kicsodák tengerének kicsodák sokaságává változtatása. Kifelé és befelé egyaránt. A nyelvnek célja van.

Ezek után már senkit nem érhet meglepetésként, hogy a *Zóhár* szerzője kissé később, az Aranyborjú-imádás bibliai jelenetének (2.Móz. 32,8) kapcsán egy jó fokkal mélyebbre képes ásni az öntött bálvány körüli szószegő tánc bűnének tényénél. A lázadók bálványra mutató sokat idézett éneke: „Ezek a te isteneid, Izrael...” megint csak betű szerint lesz értelmezve nála: „Az Ezek a te isteneid, Izrael” (אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל יְהוָה). Az Ezekről van tehát szó, a kicsodákról, és tökéletesen érdektelen, hogy ezúttal az egyik micsoda egy aranyból öntött borjú alakját ölti-e, vagy valami mást. Éppen micsoda voltán nem változtat jottányit sem, hogy tisztelői ezúttal épp ezt találták megfelelőnek ahhoz, hogy a Kicsodától tekintetüket elfordítva csorbítsák tovább saját kicsoda voltukat. A bűn többek közt a saját kicsoda mivolt tagadásában is áll, ami természetesen következik a Kicsoda megtagadásából. A Szináj lábánál Mózes visszatértét egyre fogyó türelemmel váró sokaság átmenetileg újból megindult a kicsodák egyikévé visszavezető úton, amelytől csak a pozdorjává tört kőtáblák robaja lesz képes visszariasztani őket.

Az elemi létezést alighanem minden élőlény megéli a saját, valamilyen szintjén, sőt a kabbala néhány képviselője esetében még az élettelen tárgyak is ezt teszik, a maguk pusztá tárgyszintjén. A létezést személyesen azonban egyedül az emberi kicsoda éli meg, éppen ezáltal válva külön az egyébként részben őt magát is jellemző micsoda-léttől. A létezés személyes, személyként való megélése nem valamiféle élményszerűsége utal, hiszen az élő kicsodáknak is vannak élményeik. A kicsoda mivolt teszi egyedül lehetségessé a

más kicsodákkal történő személyes viszonyba lépést. Szövegünk felfogása szerint a kicsodaként létezés nem fogható fel önmagában adott, végérvényes és már önmagában is meghatározható létmódnak, adottságnak. Ez éppen a kicsodaként felfogott tárgylét jellemzője volna. Az emberi kicsodát a teremtő Kicsodához fűző kölcsönviszonya teszi azzá, aki. E kölcsönviszonynak az állandó tudatosítása és igelése enyhíti a tárgyi világhoz tartozását azáltal, hogy a kicsoda mivolt mintáját és teremtőjét tárja felemelt szemei elé. Egészen kicsodává lenni talán nem is lehetséges, de a nyelv ezt a feladatot tűzi beszélői elé.

6.

Az *Észak mágusának* is nevezett Hamann (1730–1788) jegyezte meg *Aesthetica in nuce* című írásában, hogy „Dichtung ist die Muttersprache des Menschengeschlechts” (A költészet az emberi nem anyanyelve). E mondat számtalan lehetséges értelmezését ismerjük, a szóval történő bibliai teremtésre tett utalástól kezdve egészen magának e megállapításnak a költőiségében való elmélyedésig.

Ha valóban érteni akarjuk Hamann mára úgyszólván tönkre idézett megállapítását, miszerint „költészet az emberi nem anyanyelve”, fel kell ismernünk, hogy ez a mondat nem csupán a költészet eredetéről állít valami végtelenül fontosat, de még inkább magának a nyelvnek az eredetéről is. A költészetet vitán felül csakis ihlet szülheti meg. Azután már a költészet egész későbbi története képes meríteni persze saját ihleteit a megelőző ihletek erejéből is, de az egésznek a legkezdetén, mint tudjuk, valóban az istennőnek címzett felszólítás áll. Ha pedig az ember anyanyelve, azaz első megszólalása költészet volt, akkor értelemszerűen az emberi nyelvet az ihlet szülte a világra. Úgy is mondhatjuk: az ember, mint az egyetlen nyelvvel rendelkező lény, ihletre született lény. Kicsodának, azaz személynek lenni annyi, mint ihletettnek lenni.

Amiképpen lehetetlennek tűnik lenni, hogy ne volna valamiféle összefüggés a világ – legalábbis valamilyen mértékű – érthetősége, valamint a között a tény között, hogy a világban csakugyan akad is egy lény, aki ennek az értésnek a képességével rendelkezik (Thomas Nagel: *Mind and Kosmos*), hasonlóan valószínűnek tetszik, hogy létezzék valami összefüggés a természet leírhatatlan kreativitása és az emberi nem, valamint a nyelv kimeríthetetlen alkotóképessége között is. Mivel Hamann szerint az első nyelv, amin az emberiség megszólalt, a költészet volt, fel kell tennünk, hogy a születőben lévő embert szólongató első nyelv is, ami újszülött öntudatlanságából mintegy válaszra szólongatta elő, valamilyen értelemben költészet kellett legyen. E szólongatást talán leginkább költői benyomások tömegeként jellemezhetnénk. Mindenesetre eszerint az első emberi megszólaláson belül még nem jelent meg különbözőség a valóság megismerése és e valóság átemberiesítése között. Nyilván ezért fejthette ki működését egyszerre kifelé, a világ felé, és ugyanakkor befelé, a világtól eredetileg nem különböző emberi belvilág felé.

Mindenesetre ennél alig valamivel később valamiféle belső törés kezdhetett kirajzolódni odabenn, a nyelv belsejében. A megismerés funkciója igen vontatottan, de félreérthetetlenül kezd megkülönböztetni magát a nyelv vele született költészetétől, ami lassan, de biztosan vonja maga után a költészet világának széttöredezését, s egymástól mind szigorúbban elkülönített, egyes alkotások falai közé száműzését. Ebben az értelemben a Hamanntól említett költészet művekké, ha tetszik, különálló versekké zárul be. Egymással fenntartott kapcsolataik a különböző hatások és befolyások vékony szálaivá foszlanak, nagyjából egységes költői világképpé idővel már csak az irodalomtörténészek irodalmi kultúra-fogalmában fog összeállni.

Ha megpróbáljuk fölvetni a kérdést, mi az, ami az anyanyelvén, vagyis a költészet nyelvén megszólaló embert jellemezte a fenti belső törés megjelenése előtt, s ami egyben

e törést követően növekvő mértékben veszett el a számára, a legvalószínűbb válasznak az tűnik lenni, hogy e korai költészet titka a megszólaló mindent magára vonatkoztató látószöve volt. A személy saját létezéséhez való viszonya fejeződik ki ebben a mindent, ami csak éri, önmagára vonatkoztatásban, ami természetesen jelenthet adott esetben tévedést is, de akkor is személyes tévedést jelent. A személyként tévedés nem szünteti meg a tévedő személy voltát, ahogyan a *Zóhárban* a kicsoda mindenképp kicsoda marad, kivéve, ha önmagát elsősorban kicsodának fogja fel és értékeli. Például ha néma mindenség veszi körül, ahol semmi nem szól őhozzá, legfeljebb nesz támad, mikor a dolgok egymáshoz verődnek. Az emberi nem anyanyelvén értővel más volt a helyzet: minden őt szólította, a szél zúgásától a fellegek fennkölt képrejtvényéig, az áldozati állat belső szerveinek rajzolatától az egek intó dörgéséig, minden tőle vágyott vagy követelt valamilyen választ. A szél nem zúgthatott csak úgy magának, s minek torlaszolódtak volna képpé a fellegek, ha nem lett volna ezzel valami közölni valójuk? Az égbolt neki dörgött, senki másnak, hiszen ha másnak szólna, hogyan és miért hallotta volna meg éppen ő? Ha pedig néppé igyekeztek összecsozdulni, akkor népként vonatkoztattak minden üzenetet magukra: minden, amit csak érteni vélhettek, az anyanyelvükön szólt, és ők ezen a nyelven válaszoltak mindenre. Hogy jól fejtették-e meg ezeket az üzeneteket, vagy sem, erre a kérdésre érvényes választ kizárólag a későbbi üzenetek megfejtői nyújthatnak utólag, semmiképp sem azok, akik nem hallottak, nem láttak, és nem tapasztaltak semmit. A „nincs üzenet!” nem megfejtés. Az csak a kicsoda mivolt csorbulása.

A nyelv belső törésvonala mentén, ennek a költői mindent magára vonatkoztatásnak az ellenében egyenesen az égig nő annak igénye, ami szabadítani törekszik a nyelvet minden emberi „elfogultságtól”, a valóságba történő emberi „belemagyarázástól”, és egyáltalán, minden antropomorfizmustól. A létezéshez való személyes viszony válik minden tévedés gyökerévé. A nyelv ideáljává a realitás „emberkéztől érintetlen” észlelését teszik, beleértve ebbe a kifejezetten emberi realitások mind teljesebb körét is. A nyelv lehetőség szerint teljesen deantropomorf használatát követően a külső világ – az ember belső világával összhangban – elnémul. A hallgatás e mindent fedő óceánján egymástól távoli szigetként lebegnek a költői beszéd művekké magukba zárkózott darabjai, a mindent magára vonatkoztatás halványuló emlékei.

7.

Tudtommal az úgynevezett *beszédaktus*-elméletnek született ugyan némi irodalomtudományi alkalmazása, ám mintha ezek mellőzték volna az elmélet ontológiai elméletként való érvényesítését az irodalomra. Az eredeti elméletnek egyik alapvető feltevése, hogy az emberi beszédnek vannak olyan megnyilvánulásai, változatai, amelyek nem írnak le semmit, nem ábrázolnak vagy jelenítenek meg, és nem is állítanak semmit, hanem megvalósítanak valamit, mondjuk így: beszédként ők maguk valóság, valóságot cselekszenek. Legvisszatérőbb példái közé tartoznak például a házasságkötéskor elhangzó „Igen!”, általában az ígéret mint nyelvi cselekvés, a káromkodás, és egyáltalán, a vallási szertartásokban nyelvíleg végbemenő kultikus cselekvések.

Kézenfekvőnek tűnik annak megállapítása, hogy példának okáért az *Illiász* legelső sora, a Múzsát szólító „*Istennő, haragot zengj!*” nem csupán emlékezetes kezdősor, hiszen az eposznak valahogyan el kell kezdődnie, hanem a dalnok által véghezvitt valóságos fohászkodás, ami minden egyes olvasásakor vagy elhangzásakor végbemegy. Eposzlelésítő felszólítás. Nem leírja a dalnok cselekvését, nem egy tényt állít szemléletesen elénk, hanem kimondása révén megtörténik. És csakugyan, nem késik a magasabb segítség, a fohászt nyomban egy egész eposz követi. Méghozzá örökre. Az eposz előtt soha többé nem tud

nem elhangzani. Nagyon is hasonlóan ahhoz, ahogy mondjuk egy költői mű afféle kezdőmondata, mint például hogy „Tüzesen süt le a nyári nap sugára”, valójában nem az égen tündöklő napot írja le igen szemléletesen, nem is egy művön kívüli tényt állapít meg, amit talán figyelmetlenségből eddig nem vettünk észre, hanem a mű világának eddig nem is létezett égboltján könnyed nyelvi mozdulattal elhelyezi számunkra a sugárzó nyári napot, ami e pillanattól fogva e nyelvvilág valóságos égitesteként árasztja sugarait, most már mindig. Alighanem egy irodalmi mű valamennyi mondata ebben az értelemben leírt beszédaktusnak tekinthető, hiszen nem akad köztük egyetlenegy sem, amely valamilyen, a művön kívüli valóság leírásának volna tekinthető, bármennyire is hasonlítson ilyesmihez. Kivétel nélkül mindegyik mondata egy-egy önmagát nyomban megvalósító nyelvi cselekvés, amit a rákövetkező mondat már nyugodtan, széleseben magára is hagyhat, hiszen valóságként áll immár meg a maga lábán. Ha nem így lenne, a mű minden egyes mondat után összerogyana, és előlről kéne kezdődjön. Az, hogy a következő sor vagy mondat támaszkodni képes a megelőzőre, jelzi a sorok vagy mondatok immár stabil valóság voltát. Minden mondat hallotta az előzőt, és tisztában van vele, hogy biztonsággal léphet fel rá. Ha nem így volna, Sebald számára lehetetlen volna Stendhal képében belépni Kafka kikötőjébe, és tekintetét a rakpart kőfalán kockázó két fiúra szögezve eltájékozódni, miközben lenéz a mólóra is, hiszen tudja, miféle bárkára számíthat ott.

A beszédaktus-elmélet fontos észrevétele, hogy az említett nyelvi cselekvések csak meghatározott összefüggések között mutatkoznak meg cselekvésekként. Például az „Igen!” szó csak akkor állja meg cselekvésként a helyét, ha az esküvői szertartás körülményei úgy vannak köré szervezve, hogy azon belül e szó csakugyan megvalósíthassa a házasság intézményi létét. Ezt a körülményt tűnik valóvá tenni az a korábban említett folyamat, amelynek során a költészet mint az emberiség anyanyelve egyes művekké zilálódik szét, s az az összefüggés, amelyben az irodalom nem leír vagy tényt állít, hanem közvetlenül megvalósítja magát, az az immár irodalomnak, irodalmi művek alkotásának nevezett intézményi összefüggés, amelyet a költő csakúgy, mint olvasója, eleve adott kultikus összefüggésként tekint. Ha nem tudnánk róla, hogy olyasmik, mint irodalmi művek, léteznek, és együtt irodalmat alkotnak, azt hihetnők, hogy valaki számunkra nem látott vagy nem ismert tényeket ír le, netán valami tőlünk távol lezajlott eseményről ad hírt. Miután azonban szerencsére tudunk róla, hogy a házassághoz hasonlóan létezik egy irodalom elnevezésű intézménykomplexum is, nyomban tudomásul vesszük, hogy egy azon belüli valósággal kerültünk szembe.

A nyelv fokozódó szabadulni törekvése a személyes létezés kifejezésre juttató saját törekvésétől egyáltalán nem csupán kulturális probléma. Ha a kicsodák elfelejtik felemelni szemüket, micsodákká felejtik magukat. Ez az ember mivoltot közvetlen közelről érintő kozmikus kultúrharc része.