

„Bei der oft so tief sich aufdringenden *Unsicherheit* der *Divination* macht sich von Zeit zu Zeit eine krankhafte *Sucht* geltend, um jeden Preis zu *glauben* und *sicher* sein zu wollen: z.B. Aristoteles gegenüber, oder im Auffinden von Zahlennothwendigkeiten – bei Lachmann fast eine Krankheit.“

(„A *divináció* sokszor oly mélységesen feltörő *bizonytalansága* mellett időről időre egy beteges *vágy* érvényesül, az, hogy mindenáron *hinni* akarunk, és *biztosak* akarunk lenni a dolgunkban; például Arisztotelésszel szemben, vagy a számszükségyszerűségek felismerésében – Lachmann-nál ez majdnem kóros.“)

Friedrich Nietzsche, *Notizen zu „Wir Philologen“*

Nem állíthatom, hogy bármilyen értelemben pártatlanul szólok hozzá az ItK 2003/6. számában olvasható *Mi, filológusok* vitához, de nem is azért kérek szót, mert közvetett módon érintve, sőt itt-ott név szerint említve voltam. Érintettségem tudata inkább feszélyez, noha mégsem gátolhatja meg, hogy az egyre több (nyomtatott és elektronikus) fórumon zajló eszmecsere nékem legalább a jelenleg nyilvánosan hozzáférhető részéhez kapcsolódjak, s a Nietzsche-től (és közvetve Szilágyi János Györgytől¹) kölcsönzött című tanácskozást szembesítsem a vita során elfeledett filozófus idevágó gondolataival, melyek egyike, mottóm, épp a *Wir Philologen* megírásához készített jegyzetekből származik.² Kulcsár Szabó Ernő megtisztelő módon hivatkozott rám *A segítség avagy a stigmatizálás „derűje”?* *Kísérlet egy képviselési beszédmód megértésére* című írásában, melyet az eszmecsere weblapján³ olvashattunk, majd az ItK már betördelt korrektúrapéldányának másolataként is megkaptam; mivel azonban e Horváth Iván dolgozatára⁴ válaszoló szövegét (Horváth *Viszontválaszát* megismerve és vitamódszerét kifogásolva) mégsem közölte e folyóiratban, sőt egy írásbeli nyilatkozattal 2004. március 2-án visszavonta az Internetről,⁵ sajnos nincs módom gondolatmenetének engem érintő vagy más (sokkal

¹ SZILÁGYI János György, „*Mi, filológusok*”, *Antik Tanulmányok*, XXXI, 1984/2, 167–197. A címadásról vö. HORVÁTH Iván, *A hermeneutikai ajánlat: Vitaindító kérdések*, *Literatura*, 2004/1, 114.

² Friedrich NIETZSCHE, *Notizen zu „Wir Philologen“* = Uö., *Sämtliche Werke*, kritische Studienausgabe in 15 Bänden, herausgegeben von Giorgio COLLI undazzino MONTINARI, München–Berlin–New York, Deutscher Taschenbuch Verlag–Walter de Gruyter & Co., VIII, 24; Friedrich NIETZSCHE, *Gondolatok és vázlatok a Mi, filológusok című korszerűtlen elmélkedéshez* = Uö., *Ifjúkori görög tárgyú írások*, vál. és utószó TATÁR György, ford. MOLNÁR Anna, jegyz. HORVÁTH Judit, Bp., Európa, 1988, 200–201.

³ [Http://magyar-irodalom.elte.hu/Arianna/filologia](http://magyar-irodalom.elte.hu/Arianna/filologia).

⁴ HORVÁTH Iván, *A hermeneutikai ajánlat*, 106–122.

⁵ [Http://magyar-irodalom.elte.hu/Arianna/filologia/ksze.html](http://magyar-irodalom.elte.hu/Arianna/filologia/ksze.html).

fontosabb) vonatkozásaihoz hozzászólni. Újfajta médiaelméleti kérdés a papíralapú hordozók korábbi világához képest, hogy az elektronikus nyilvánosságban egy ideig szerepelt, sokak által már letöltött és még birtokolt szöveget hivatalos szerzői visszavonása után vajon létezőként vagy nem létezőként illik-e kezelnünk. Jelen esetben a szerző tartalmilag nem nyilvánította érvénytelennek visszavont szövegét, sőt minden jel szerint továbbra is egyetért abban kifejtett álláspontjával, hiszen írása visszavonásának egyetlen okaként azt jelölte meg, hogy többé nem lát „különösebb esélyt az eredeti kérdések korrekt megvitatására”;⁶ én mégis a visszavonást tekintem irányadónak, azaz a szóban forgó szöveget kihagyom fejtegetéseimből, a szerzői kívánság nem kötelező, de illő tiszteletben tartásán kívül főként azért, mert utalásaimat vagy idézeteimet nem mindenki tudná eredeti szövegkörnyezetükkel összevetni. (Elméletileg a visszavont írás státusának problémája sokkal bonyolultabb ennél, a visszavonás aktusának jelentése is kérdésesebb, s egyelőre legfőljebb annyi látszik kétségtelennek, hogy az aktus hatálya eleve csak részleges, hiszen a szöveget és sorsát lehetetlen visszamenőleg meg nem történné tenni, s aligha hagyhatnánk ki e vita majdani történetéből.)

Beszédhelyzet: nézetkülönbségeink immunitás, pozitívizmus és követők dolgában

Mivel vitánk beszédhelyzetétől már nem lehet elválasztani, kiindulásul idézem Kulcsár Szabó egy korábbi dolgozatának (saját minősítése szerint „kissé kiélezett”) tételét, mely többek hozzászólását kiváltotta, s bennem is további gondolatokat ébresztett. „Filológia és hermeneutika viszonyának kérdése [...] távolról sem egyazon horizont függvénye az ezredforduló szellemtudományi diszkurzusának hazai, illetve nemzetközi mezőnyében. A hazai irodalomtörténet-írás beteges elméleti »immunitása« folytán filológiánknak, minden megújulási szándéka ellenére, lényegében utóbb is csupán két pozitivista paradigma oltalmában sikerült elhelyeznie – autentikus követőkben sajnos még mindig figyelmeztetően szegényes – praxisát.”⁷ Filológiánk egészéről nem merek nyilatkozni, mert nem ismerem eléggé, de ami a 18. és főleg a 19. századi magyar irodalom újabb filológiáját illeti, annak természetét úgyszólván naponta, tehát elég rendszeresen olvasom ahhoz, hogy véleményt mondhassak róla: lappangó pozitivista előfeltevések és beidegződések csakugyan munkálnak még benne (nem különbözvén ebben a magyar irodalomtudomány többi részétől, szinte bármelyik irányzatától, valamint számos külföldi társától), azonban termékeit már inkább ezek meghaladásának kísérletei jellemzik, és régóta nem dolgozott annyi kiválóan képzett, modern elméletekre is érzékeny, önálló és hiteles művelője e korszak filológiájának, mint éppen manapság. Ezek legjobbjai az utóbbi másfél évtizedben éppen a sokáig szilárdnak hitt pozitivista filológiai adathagyomány ingatagságára és (amire e hagyomány sokáig nem volt tekintettel) elméleti feltevések általi előformáltságára igyekeznek rávilágítani, s bizonyosan nem értenének egyet például azzal, amit

⁶ [Http://magyar-irodalom.elte.hu/Arianna/filologia/ksze.html](http://magyar-irodalom.elte.hu/Arianna/filologia/ksze.html).

⁷ KULCSÁR SZABÓ Ernő, *A látható nyelv elkülönözése: hermeneutika és filológia*, Literatura, 2002/4, 379.

vitairatában Bene Sándor, a régi magyar irodalom kutatója elevenített föl a pozitívizmus egyesek szerint még ma is lehetséges védelmeként. „Lehetne [...] az empiria tényeivel érvelni, és visszakérdezni: ugyan, mi a baj a pozitívizmussal? annak legalább bátran nekivetheti a hátát, aki nem fél a munkától: az elméletész viszont, van neki kételye vagy nincs, mégiscsak az ilyen-olyan filológus által előállított kritikai szöveg alapján okoskodik majd.”⁸ Tudják ugyanis, hogy ma már (régóta) baj van a pozitívizmussal, omlásveszély miatt rendkívül kockázatos nekivetni a hátunkat, s eleve tévútra vivő (mellesleg: pozitívista) elképzelés, hogy a filológus szövegkritikai munkája *után* jönne „majd” az elmélet emberének okoskodása. (Egy ilyen elképzelést vagy bármely más koncepciót igazolásul „az empiria tényeivel” azonosítani megint csak pozitívista beidegződésre vall.) Tisztában vannak azzal, hogy filológiai és elméleti munka viszonyáról előidejűség helyett sokkal inkább egyidejűségben, munkamegosztás helyett kölcsönhatásban tanácsos gondolkodnunk, hiszen a filológus már maga is valamilyen elméleti irányzat előfeltevéseivel és célképzeteivel lát a szöveg megállapításához, s feladatát, tudva vagy öntudatlanul, *ezek szerint* végzi. Önmagában véve igaz, amit Bene ezzel kapcsolatban Hász-Fehér Katalintól idéz: „miközben elméleti sikon minden irányból megkérdőjelezzük a kiadást létrehozó tevékenységet, az »eredmény«, vagyis az így létrejött kiadás használatával hallgatólagosan mégiscsak legalizáljuk azt”;⁹ de nem kevésbé igaz, hogy a kiadás létrehozásával a sajtó alá rendező hallgatólagosan (és sokszor csak öntudatlanul) maga is legalizálja filológiai munkája elméleti előfeltevéseit. Újabban a 19. századi magyar irodalom kutatói egyre több esetben kezdeményezték egy-egy ilyen legalizáció perújrafelvételét, mégpedig mindkét (összetartozó) vonatkozásban, azaz megkérdőjelezvén mind a hagyományozódó szöveg hitelességét, mind a létrehozásához igénybe vett módszerek elméleti előfeltevéseinek érvényességét.

Távol áll tőlem, hogy eszményítsem e tudományos közösség teljesítményét, hiszen a 19. századi magyar irodalom mai filológusnemzedékeinek elméleti tudatosságára többek közt éppen az jellemző, hogy Kulcsár Szabó 2002-ben megjelent bírálatának előzményét önkritika formájában náluk (vagy inkább, ha mondhatom így: nálunk) is megtaláljuk. Milbacher Róbert 2001-ben azzal vezette be Szilágyi Márton *Kármán József és Pajor Gáspár Urániája* című könyvéről szóló recenzióját, hogy a Kossuth Egyetemi Kiadó irodalomtudományi könyvsorozatának addigi köteteit mint egy pozitívista módszertan elkötelezettjeit mérlegelte, láthatólag méltányosságra törekedve („jórészt olyan értékörző tudományos beállítódásról tesznek tanúbizonyságot, amely az irodalomtudományt a filológiai alapkutatásokra építő, a pozitívista tradíciót jó értelemben követő módszertani mátrixban helyezi el”), de ha megengedte is, hogy a pozitívista hagyományhoz *jó értelemben* is lehet igazodni, rögtön ezután elhatárolódott az irányzat szemléletétől, amelynek tarthatatlan ismeretelméleti előfeltevéseit szerinte már a sorozat köteteinek egységesen fekete-fehér címlapja előre vetíti: „olyan puritán tudományos mentalitásról árulkodik [...], amely minden bizonnyal az ellenőrizhetőség, az igaz–hamis bináris kódoltság, a

⁸ BENE Sándor, *Szövegaktus*, ItK, 2003/6, 629.

⁹ HÁSZ-FEHÉR Katalin, *A filológia diszciplináris helyzete*, Helikon, 46 (2000), 475–476.

releváns–nem releváns kontextus fogalmaiból felépülő tudományos diszkurzus paradigmájában él. Ennek a szigorú tudományként felfogott irodalomtörténet-írásnak egyik rejtett előfeltevése szerint a tudományos mű maga nem szöveggént, hanem egy hosszú kutatási folyamat eredményének *dokumentációjaként* funkcionál. Ez annyit tesz, hogy a mű szerzője, aki nem is igazán szerző, hanem az adatok, tények kényszerítő igazságának közvetítője, egyszerű lejegyző funkcióban, tökéletesen uralni tudja az általa használt nyelvet, és [...] az olvasó számára egyértelmű üzenetként képes továbbítani a felfedett (az önmagát felfedő!) igazságot.” A recenzió egészéből kiderül, hogy itteni visszafogott ítélete ellenére a recenzens mindezt távolságtartással, sőt a pozitivisták előfeltevéseire *bírálatának* előkészítéseként említi, s a könyv teljességre törekvő adatgyűjtésében egyértelműen a (részben szándékolatlan) pozitivisták kötődés hermeneutikai *fogvatkozását* véli fölfedezni. „Ez a manapság nagyon is megbecsülendő igényesség azonban igen lényegbe vágó elvárást rejt magában (persze kifejtetlenül), hiszen végső soron azt sugallja, hogy amennyiben módunkban állna valamennyi adat megismerése, a tudás teljes bizonyosságához érkeznénk el. Ez pedig egy meglehetősen naivnak mondható ismeretelméleti elképzelést implikál, amely mindenfajta hermeneutikai problémát kikerülhetően tart, pontosabban egyáltalában nem vesz tudomásul. Természetesen a kötet narrátora sem állítja ezt a tételt (a szerzőről nem is beszélve) [...]. Persze a kérdés ezek után az, hogy a filológiai vizsgálódásokat mennyiben lehet nem hermeneutikai problémaként kezelni, hiszen Szilágyi fogalomhasználatában mintegy az értelmezést megelőző fázisként tételeződik.”¹⁰ Kritikájában Milbacher mind a pozitívizmusról, mind Szilágyi (elismerten kiváló) könyvének igyekezett rámutatni értékeire is, de amit kifogásolt, az elméleti, főként hermeneutikai vonatkozásában bizony feltűnően hasonló ahhoz, amit Kulcsár Szabó vetett az egész mai magyar filológia szemére. S bár Milbacher a könyvnek inkább csak (mindig kockázatosan értelmezhető) implikációiból, mintsem tételeiből tudta elvonni a hibáztatott pozitivisták ismeretelméleti kötődést, sőt olykor a monográfia valamelyik hangoztatott tétele *ellenére* próbálta fenntartani kifogását, recenziója nem felhördüléshez és sértődéshez, hanem továbbgondoláshoz vezetett, ami máris jelzi, hogy a 19. századi irodalommal foglalkozó magyar filológiára aligha lehet érvényes az elmélettel szembeni beteges immunitás diagnózisa.

Más kérdés, hogy e filológiának vagy jeles képviselőinek gyakorlata (a Kulcsár Szabótól idézett mondat kifejezéseinél maradva) „követőkben” vagy éppen „autentikus követőkben” vajon mennyire gazdag, ha pedig szegényes, akkor „figyelmeztetően” szegényes-e, és hogy ez *mire* figyelmeztet. Valaha Németh G. Béla pedagógusként a „hallgass meg, de ne kövess” nietzschei elvét hirdette, a filozófus verseiből is idézve arra biztatott minket, hogy az ő követése helyett a megismerés egyéni, s ha kell, magányos útját járjuk (hogy is kezdődik a *Der Einsame?* „Verhasst ist mir das Folgen und das Führen”), s eközben bíráljuk csak bátran, akár nyomtatásban is, a tőle tanultakat. Azóta idegenkedem a követési hajlamtól, még inkább a követői lelkülettől, és gyakran tapasztaltam, hogy (ha

¹⁰ MILBACHER Róbert, *Szilágyi Márton: Kármán József és Pajor Gáspár Urániája*, BUKSZ, 2001/2, 180–181.

szabad nekem is kissé kiélezetten fogalmaznom és elnagyoltan ítélnem) az „autentikus követő” szinte *contradictio in adiecto*: mennél autentikusabb valaki, annál kevésbé követője bárminek vagy bárkinek. Korántsem egyértelmű, még kevésbé lehet magától értetődő, hogy a követők vonulása éppen miről árulkodik; olykor például (hogy megpendísem hozzászólásom alaptémáját) a bizonytalanságérettől való megszabadulás vágyáról, illetve a biztonság, sőt magabiztosság kereséséről; az Essexi Egyetem évenkénti irodalomszociológiai konferenciáira visszaemlékezve az egyik hajdani résztvevő nemhiába utalt nemrég a seregszemlék rituális funkciójának lélektanára: annak idején, végigpillantván tömött soraikon, öntudatlan meglepődéssel nyugtázhatták, hogy ha ennyi érdekes ember gyűlt össze, akkor *okvetlenül* igazuknak kell lennie. („Conferences [...] are essentially anthropological rituals, rites of initiation and solidarity, liturgical affirmations of faith. [...] Hundreds of people came together year after year to transform a major part of the humanities, and looking around the crowded hall it was impossible to believe that all those bright, cool, brilliant, bohemian characters could be wrong.”¹¹) Nem mintha másfelől a követőkben szűkölködőknek volna igazuk, s az elhagyott zászlók alatt csakis mellőzött zsenik és jobb sorsra érdemes ügyek menetelnének. A követők száma sok mindenre, esetenként másra és másra figyelmeztethet, olykor persze az értékkel is arányban állhat.

A *Mi, filológusok* vita 19. századi irodalommal foglalkozó két résztvevője, Takáts József és Szilasi László, jó példa mindezekre: nem állítható, hogy valamiféle, bárki által fémjelzett, készen átvehető módszertan elkötelezettjei volnának, s amennyire látható, tanítványaik is inkább termékenyen vitázó kapcsolatban állnak velük, mintsem nyomdokaikban haladnának vagy fegyverhordozóként, netán testőrként kísérik őket, ellenfelekkel szemben azonnal köréjük tömörülve vagy harciasan támadó éket alkotva. Személyes tapasztalatom is önállóságukat erősíti meg: eszményeink vagy akár nézeteink alkalmi érintkezésénél jelentősebbek gyakori és mélyreható eltéréseink, azaz nekem ők (nagy örömmel) éppúgy nem követőim, mint akárki másnak, s láthatólag bennük sem teng túl a seregtoborzói becsvágy és igyekezet, hanem inkább a velük értelmesen vitatkozik feltétlen megbecsülése. Látszólag, igaz, hazabeszélek: vitáiratában Szilasi annyira kitüntetően értékeli munkámat, hogy arra már talán csak mély és megilletődött hallgatással volna szabad válaszolnom. Mi több, lefegyverző nagylelkűséggel emlékezik meg hajdani PhD-témavezetői szerepemről, és föleleveníti akkori olvasási módjaink általam kis parabolába foglalt különbségét,¹² mégpedig (parafrázisa kedves humorából láthatóan) felismerve az ad absurdum sarkított tanmese önironikus elemét és tanulsága beleértett viszonlagosságát, holott tanárember erre vajmi ritkán, csak a legjobb esetekben számíthat. (Milyen gyarló, védtelen, mennyire hiányos és kiegészítendő az a kevés, amit egyáltalán mondhatunk; jelentése kibontakozásához mennyire rászorul arra, hogy akihez szólunk, megérezze a mondottak érvényességi határait! „*Pauca sunt, quae dicuntur, sed si illa*

¹¹ Terry EAGLETON, *Memories of Francis Barker*, *The European English Messenger*, volume X/2, Autumn 2001, 14.

¹² SZILASI László, „*Nem ma*”: *Az irodalom küliügyeitől való ideiglenes tartózkodásom okairól (Válasz Takáts Józsefnek)*, *ItK*, 2003/6, 746–747.

animus bene exceptit, conualescunt et exurgunt. [...] Tantum, ut dixi, idonea mens capiat illa et in se trahat.”¹³) Csakhogy, szerencsére, álláspontjának kifejtéséhez érve Szilasi már példásan megvesztegethetetlen: tárgyyszerűen, s bár *Argumenta a persona (személyi érvek)* alcímmel, de személyválogató engedmények nélkül számol be arról, hogyan jutott el mai önelvű irodalom-felfogásához és ahhoz illő módszertani meggyőződéséhez, mely immár (hál’ istennek) homlokegyenest szemben áll az enyémmel. Vagyis amikor azt írja, hogy néhány alkalommal alaposan megingattam akkori nézetei „igencsak szerény épület-kéjét”, akkor ezt úgy kell érteni, hogy alapjaiban azért mégsem sikerült megingatnom, annyira legalábbis nem, hogy ijedtében kiköltözött volna belőle. Csak helyeselni tudom.

Hasonló munkaviszonyról tanúskodik, bár máshogyan, Takáts két vitairata,¹⁴ amelyekben név szerint nem fordulok elő, de szemléleti közelségünk helyenként így is nyilvánvaló, sőt meggyőződéseink néhány sarkalatos ponton érintkeznek, olykor kulcsszavakban egybevágunk. Ha módszertana kulturális antropológiai ihletét egy 1999-es tanulmányára hivatkozva ő maga említi,¹⁵ vagy a vita egy másik résztvevője (Bene Sándor) azzal jellemzi, hogy a „befogadás-történetet ő a kultusz kutatás eszközeivel vizsgálja”,¹⁶ akkor nem állhatunk távol egymástól, hiszen 1984 óta valami hasonlóval kísérletezem, s legutóbbi idevágó könyvem címe is erre utalt (*The Romantic Cult of Shakespeare: Literary Reception in Anthropological Perspective*, Macmillan, 1998); amikor módszertani preferenciáiról azt írja, „[n]em az a kérdés tehát, hogy önmagukban, elméleti állításként igazak-e (bár ez is érdekes és fontos kérdés lehet), hanem az, hogy milyen eredményekhez vezetnek az illető tanulmányban”,¹⁷ akkor lényegében azt vallja, amit taktikai agnoszticizmus és funkcionális értékelés kettős elveként több könyvben és tanulmányban fejtegettem; ahol (egy általa itt is hivatkozott, 2002-es tanulmányában¹⁸) az elidegenítés módszeréről beszél, nem járhat messze attól a programtól, mely egy irodalmi kultusz ismerős jelenségeit igyekezett úgy (olyan rokonszenvező kívülállással) vizsgálni, mintha afrikai törzsek viselkedését tanulmányoznánk; amikor egy „holisztikusabb” szemlélet mellett kötelezi el magát,¹⁹ akkor ugyanazzal a műszóval él, amellyel az utóbbi két évtizedben magam is megpróbáltam egymással összefüggésben láttatni a szimbolikus aktusok szövegszerű és rituális változatait, s lehetőleg mindazt, ami az irodalom (és az irodalomtudomány) közösségi használataként történik. Azonban más pontokon (örömmre) számos érdekes eltérés, mi több, jó néhány tanulságos ellentét is mutatkozik nézeteink között, sőt már nyomtatásban is jóízűt vitáztunk ezek némelyikéről. Tudásunk fejlődésének és szellemi kapcsolatunknak, úgy érzem, egyaránt hasznára válik, ha arról tanako-

¹³ SENECA, *Ad Lucilium epistulae morales*, latin–angol kiadás, ford. Richard M. GUMMERE, I–III, London, William Heinemann Ltd.–Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1925–1934, I, 258.

¹⁴ TAKÁTS József, *Az irodalomtörténet-írással kapcsolatos meggyőződéseimről*; illetve Uő., *Válasz Szilasi László „Nem ma” című írására*, ItK, 2003/6, 729–741, 756–759.

¹⁵ TAKÁTS József, *Az irodalomtörténet-írással kapcsolatos meggyőződéseimről*, 732.

¹⁶ BENE Sándor, *Szövegaktus*, 657.

¹⁷ TAKÁTS József, *Az irodalomtörténet-írással kapcsolatos meggyőződéseimről*, 733.

¹⁸ TAKÁTS József, *A kultusz kutatás és az új elméletek = A kultusz kutatás kézikönyve*, szerk. TAKÁTS József, Budapest, Kijárat, 2003, 289–299.

¹⁹ TAKÁTS József, *Válasz Szilasi László „Nem ma” című írására*, 759.

dunk, Gyulai gondolatvilágát a republikanizmus politikai vagy a sztoicizmus filozófiai szótárával lehet-e találébban jellemezni, illetve hogy pontosabban miként viszonyult Horváth János társadalomszemlélete a nacionál-darwinizmushoz.²⁰ Módszertani és nézetbeli ellentéteink serkentő hatásához képest alighanem terméketlenebb volna, ha bármelyikünk (mégoly autentikus) követője volna a másíknak.

Takáts és Szilasi vitájának elméleti színvonala önmagában is kérdésessé teszi, hogy a 19. századi irodalom mai filológiájára jellemző lehet-e az elmélettel szembeni kóros immunitás. (Szilasi joggal méltányolja az utóbbi kifejezés szellemes oximoronát, hiszen az immunitás egyébként épp a kórokozókkal szemben érvényesül, immunrendszerünk az egészség feltétele, s így annál tanulságosabb, hogy túltengése már beteges,²¹ ugyanakkor persze a túlérzékenység sem volna feltétlenül egészségesebb, s amikor például egy tudománytörténész a korai német irodalomtudományban túlzott nemzeti érzékenységet, Johann Christoph Gottsched idevágó műveiben pedig a „krankhafte Empfindlichkeit” tüneteit vette észre, a kifejezést aligha szánta dicséretnek.²²) Vitairata elején Takáts látszólag vállalja az elméleti (legalábbis ismeretelméleti) tudatlanság ódiúmát, sőt mintha azt sugallná, hogy ezen nem lehet, sőt nem is volna érdemes segíteni. „Az elmúlt évtizedben a hazai irodalomtudományban is érvényesülő elméleti kihívásnak egyik érdekes következménye, hogy gyakran történeti dolgozatokat is ismeretelméleti állásfoglalásra kényszerít. Ezt a kényszert több okból is elutasítom.” Első pillantásra alig valami lehetne perdöntőbb bizonyítéka az (ismeret)elmélet iránti kóros immunitásnak, mint a Takátsnál szokatlanul rideg *elutasítom* igével jelölt háritó gesztus, sőt ha tovább olvasunk, három kifejtett indokában is csak lassan vesszük észre, hogy mégsem egészen erről van szó. Előre kell bocsátanom, hogy szerintem eleve nem szerencsés művelet egy-egy elméleti *kihívásra* adott választ *kényszerrel* azonosítani, szakmánk utóbbi évtizedében pedig nem tapasztaltam olyasféle kényszerítést, mint amelyre ez a háritás utal (még kevésbé olyan előíró világnézeti uralmat, mint amelyet Horváth Iván már egyenesen az előző politikai rendszer ideológiai kényszeréhez hasonlított: „nem tetszik az, hogy jámbor irodalmárok-nak eldönthetetlen bölcseleti kérdésekben állást kelljen foglalniuk. Nem kell. Ahogy a materializmus nálunk kötelező volt, úgy az idealizmus immár nem lehet az. A materializmus uralmának ellentéte nem az idealizmus uralma, hanem a szabadság”²³). Takáts okfejtésének egészével nem tudok egyetérteni, sőt annak széleskörű elterjedését kártékonynak tartanám, részletei azonban jól mutatják, hogy e korszak filológusait még leg-

²⁰ Vö. TAKÁTS József, *Gyulai, emlékezés, kanonizáció = A magyar irodalmi kánon a XIX. században*, szerk. TAKÁTS József, Bp., Kijárat Kiadó, 2000, 171; DÁVIDHÁZI Péter, „Sine ira et studio”: Toldy Ferenc és a tacitusi eszmény meghonosítása, ItK, 2002/1–2, 53–57; TAKÁTS József, *Megfigyelt megfigyelők = A narratív identitás kérdései a társadalomtudományokban*, szerk. RÁKAI Orsolya, Z. KOVÁCS Zoltán, Bp.–Szeged, Gondolat Kiadói Kör–Pompeji, 2003, 146–148; DÁVIDHÁZI Péter, „Áldjuk a bölcsőt”: Horváth János és egy beszédmód hagyományozódása = *Az irodalomtörténet esélye: Irodalomelméleti tanulmányok*, szerk. VERES András, BEZECZKY Gábor, VARGA László, Bp., Gondolat, 2004, 25–36.

²¹ SZILASI László, „Nem ma”, 751.

²² Sigmund von LEMPICKI, *Geschichte der deutschen Literaturwissenschaft bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968², 260–262.

²³ HORVÁTH Iván, *A herméneutikai ajánlat*, 120.

óvatlanabb, sőt leginkább elméletellenes pillanataikban is milyen nagyfokú elméleti tudatosság jellemzi. „Egyrészt az irodalomtörténészek többsége – magamat is beleértve – valójában tájékozatlan a filozófiai viták világában, s ha szövegeiben valamely kortárs vagy közelmúltbeli filozófus »belátásaira« hivatkozik, ezt gyakran úgy teszi, hogy csak nagyon felszínes ismeretei vannak arról, milyen vitákba vagy gondolkodási hagyományokba tartozik az általa idézett »tétel.«” Nyilvánvaló, hogy itt nem az elmélet haszontalanságára, hanem elméleti félműveltségünk veszélyeire figyelmeztet, főleg olyan (a jogban így mondanák: minősített) esetekre célozva, amikor a bajt súlyosbítja, hogy illetéktelenségünknek nem is vagyunk tudatában. Figyelmeztetésnek ez nagyon is megszívlelendő, s bizony *ránk fér*, noha tájékozatlanságunkat nem kell végzetszerűségnek felfognunk, lehet azon segíteni, hiszen az ismeretelmélet nem feltörhetetlenebb dió, mondjuk, a kulturális antropológiánál, amelyet (sokak vérmes reményei ellenére) szintén csak sokéves munkával lehet annyira elsajátítani, hogy ne csak felszínesen idézessünk belőle. (Kérdés persze, hogy *addig* hallgatnunk kell-e, vagy tarthatunk a mostani vita másik résztvevőjével, aki elméleti kártyáit kiterítve megvallja, hogy egy intencionalista filozófiához vonzódik, bár nem merné állítani, hogy ért hozzá.²⁴) „Másképp Gérard Noiriel gyakorlatias érveire hivatkoznék [...]: e francia történész, áttekintve azokat az irányzatokat, amelyek az 1970-es évek legeleje, az ún. ismeretelméleti fordulat óta feltűntek a francia történettudományban, ahhoz a végkövetkeztetéshez jutott, hogy »fel kellene hagyni a valóság és az arról alkotott képzetek közötti viszonyról folytatott vég nélküli vitákkal«, mert lezárhatatlanok és a történeti kutatás gyakorlata szempontjából terméketlenek. Noirielnek talán nincs igaza, amikor terméketlennek ítéli e vitákat, de igaza lehet, amikor lezárhatatlannak tartja őket.” Nem hiszem, hogy itt a „gyakorlatias” szempontra hivatkozás általános távolságtartást sejtetne az elmélettel szemben, sőt az érvelés gyöngegsége szerintem épp abból származik, hogy ha már gyakorlatias, nem eléggé az: egyrészt nem számol kétféle helyzet eltérő követelményeivel, nevezetesen azzal, hogy ha valahol (Franciaországban) ideje lehet is (egy időre) véget vetni a több évtizede zajló ismeretelméleti vitáknak, abból még nem következik, hogy másutt (nálunk) máris be kellene rekeszteni őket; másrészt problémátlanul jóváhagyja a lezárhatatlanság kizáró körülménynek tekintését, holott ez sok további kérdést fölvet. Elvileg miért baj, ha egyes elméleti viták lezárhatatlanok? Mít neveznénk lezárásnak? Hogyan történt, miféle tényezők milyen összhatásaként, s milyen (nyelvi és nem nyelvi természetű) aktusok által, egy-egy jelentős vita lezár(ód)ása (szép kutatási feladat), illetve (elméleti kérdés) mit tekintünk az *érdemi* lezárás ismérveinek, illetve az ilyen lezárhatóság kritériumainak? Valamiféle egyetértés létrejöttét? Megegyezést? Vagy az álláspontok tisztázását, tehát különbözőségük és viszonyuk tudatosítását? Ha például csak az utóbbiakat, akkor az miért volna reménytelen? Egyáltalán: milyen tudománytörténeti, lélektani és más okokból nem tudjuk beérni a lezárhatatlansággal, miért akarjuk mindenáron lezárni vitáinkat? „Harmadrészt úgy vélem, a történeti vizsgálódás olyan gyakorlat, amelyhez – emberi gyakorlataink döntő többségéhez hasonlóan – eleve, többé-kevésbé reflektálatlanul hozzátarto-

²⁴ BENE Sándor, *Szövegaktus*, 700.

zik egy ismeretelméleti álláspont, a realizmusnak valamilyen változata. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy aki valamely gyakorlatban részt vesz, az egyben valamely ismeretelméletben is benne áll.”²⁵

Fontos figyelmeztetés, hogy írásainkban mindenképpen ismeretelméleti előfeltevések rejlenek, de sajnálatos, hogy ez itt (a gondolatmenet kiinduló tételének harmadik pilléréként) az ismeretelméleti állásfoglalás kifejtésének *elutasítását* hivatott alátámasztani, vagyis azt sugallja, hogy *elég*, ha reflektálatlanul úgyis áthatja munkánkat az ismeretelmélet, nem szükséges tudatosítva is foglalkoznunk vele. Némileg hasonló ez Takáts másik idevágó tételéhez, mely szerint a színvonalas történeti munkához nem okvetlenül szükséges a történeti előfeltevéseinket tudatosító önreflexió, hiszen Georges Duby is azt nyilatkozta, hogy „történész vagyok, gyakorlom a szakmámat, s nem gondolkodom róla”.²⁶ Azonban ha kikeressük a Takátsnál ezúttal sajnós lábjegyzet (lelőhely-megjelölés) nélkül felbukkanó Duby-idézetet, kiderül belőle, hogy filozófus beszélgetőpartnerének válaszolva a történész korántsem fogalmazott ennyire végletesen. „Ön filozófus, én történész vagyok. Bennem nincs nagy hajlandóság az elméletalkotásra: a mesterségem *művelem*, sokat nem elmélkedem róla.”²⁷ Itt tehát Duby csak a *nagy* elméleti hajlamot és a *sok* elmélkedést tagadja, s ennél többet furcsa is volna elhárítania, hiszen interjúi vagy önéletrajza számos más részében elmélyülten foglalkozik a történetírás módszertani és elméleti előformáltságával, például a tények *konstruálásának* elkerülhetetlenségével, ami érthetővé teszi, miért szakított a pozitivisták történetírásával.²⁸ Mindazonáltal ha (feltéve, de meg nem engedve) nyilatkozata bizonyíték volna is arra, hogy elméleti reflexiók nélkül is lehet kiváló történeti művet írni, ebből nem következik, hogy elméleti reflexiók nélkül több, vagy akár csak ugyanannyi esélyünk van kiváló mű írására, mint azokkal; ha (feltéve és megengedve) igaz is, hogy elméletileg iskolázott szerző is írhat rossz irodalomtörténeti művet (elég példát láthatunk erre), a kiválóságra *ceteris paribus* mégis az elméletileg iskolázott munkának van több esélye. Bármennyire van némi igazság Takáts mindhárom érvében, amellyel elutasítja az ismeretelméleti állásfoglalás szükségességét, maga az elutasítás mindenképpen olyan heves és óvatlan gesztus, amely a fürdővízzel kiönti a gyereket. (A 19. századi irodalom mai filológusai közt sok a kisgyermekes szülő, érteni fogják, mire célzok e szólásmondással.) Nemrég egy akadémiai előadásban Ritoók Zsigmond mutatott rá, hogy a retorika attól kezdve és azáltal vált *technévé*, azaz szakismeretté, hogy Prótagorasz és főként Gorgiasz az 5. század közepén ismeretelméleti alapokra fektette; ugyancsak jelentőségteljes adat, hogy Gorgiasz, mint a szofisták általában, egyfajta szkeptikus, sőt (bár Ritoók nem használta e későbbi műszót) agnosztikus ismeretelméletet hirdetett, amely szerint *az* igazság, ha van, nem megismerhető, beszéd és világ összemérhetetlen, csak vélekedéseink lehetnek (doxa), amelyek eleve bizonyta-

²⁵ TAKÁTS József, *Az irodalomtörténet-írással kapcsolatos meggyőződéseimről*, 729–730.

²⁶ TAKÁTS József, *Az irodalomtörténet-írással kapcsolatos meggyőződéseimről*, 735.

²⁷ Georges DUBY, Guy LARDREAU, *Párbeszéd a történelemről*, ford. SZILÁGYI Gábor, Bp., Akadémiai, 1993, 34.

²⁸ Vö. még Georges DUBY, *Folytonos történelem*, ford. ifj. BENDA Kálmán, Bp., Napvilág, 2000; vö. GYÁNI Gábor, *Georges Duby: Folytonos történelem*, Századok, 138 (2004), 762–764.

lanok és ingadozók, nincs ellentmondásmentes állítás, s mindezek miatt amit igazságnak tekintünk, az ideiglenes valami, sosem végleges, és csak addig tudhatja megtartani egyetértésünket, amíg retorikai eszközökkel rá nem vesznek minket, hogy valami mást lássunk valószínűbbnek.²⁹ Ha tehát a retorika (mely az irodalomtudomány egyik őse) az ismeretelméleti előfeltevések tudatosításával kezdődött, és ha (tegyük hozzá) később is megbosszulta magát, valahányszor e feladatot szakmánk elhanyagolta, akkor elutasításával ugyan hová, milyen kezdetleges szintre esnénk vissza?

Azonban Takáts elutasító álláspontja már csak azért sem lehet az elmélettel szembeni immunitás tünete, mert ellentétben áll számos nyilatkozatával, amelyek ismeretelméleti megfontolásokról tanúskodnak, sőt (*kényszer* nélküli) állásfoglalásoknak tekinthetők. Vitairata ide vonatkozó lábjegyzetében röviden, de szabatosan meg is határozza, hogy milyen ismeretelmélettel dolgozik: „gyakorlatom olyasfajta állásponthez illeszkedik leginkább, amit Hilary Putnam »belső realizmus«-nak nevezett. Eszerint a tényekre és megismerhetőségükre vonatkozó kérdés mindig egy adott fogalmi sémán, nyelvi közegen belül értelmes. Amint Putnam írja, »a belső realizmus lényege az, hogy az igazság nem megy túl a használaton«. Javaslat a igazság megfelelés-elméletének realizmusa és a »minden csak nyelv« antirealizmusa közti alternatíva”.³⁰ Nos, aki ezt a lábjegyzetet írta, az minden elhárító gesztusa és háromszoros indoklása ellenére titokban mégiscsak kézbevetett egyet s mászt az idevágó szakirodalomból és gondolkozott rajta. (Csak azért nem mondom, hogy vizet prédikál és bort iszik, mert tudom, hogy a sört szereti.) Efféle lapangó önellentmondással Takáts is számol saját munkáiban, s mifelénk ritkán látható eleganciával maga hívja föl rá a figyelmet: „Kinyilvánított elméleti vagy módszertani elvek és irodalomértelmezői gyakorlat egyébként is gyakran állnak ironikus viszonyban egymással, könnyen lehet, hogy az én esetemben is.”³¹ Hát bizony, az ismeretelméleti állásfoglalások szükségességének tagadásával némileg ironikus viszonyban áll, hogy Takáts tanulmányaiból számos ismeretelméleti vagy ismeretelméleti vonzatú tételt szedgethethénk össze; amikor például Hayden White és David Carr, illetve Hayden White és Paul Ricoeur vitájában az utóbbiaknak ad igazat, mert szerinte White „alaptalanul tételezi fel, hogy a cselekményesítést a tények értelmezetlen, jelentéstelen halmazza előzi meg”,³² akkor állásfoglalása egyszerre narratológiai, hermeneutikai és – ismeretelméleti. Nemeszser csak futólag érint idevágó problémákat, mintegy épp csak megkóstolván a tiltott gyümölcsöket, s előfordul, hogy érvelésének használna, ha ismeretelméleti előfeltevéseit kibontaná, mint például jelen vitáirátának egyik alaptételénél: „Módszertani erőfeszítéseim jó része arra irányul, hogy elvágjam a vizsgált múltbeli szövegeket vagy cselekvéseket a »következményektől«, »jövőjüktől«, pontosabban attól, amit későbbi értelmezők annak szoktak tekinteni. Ezért irányul figyelmem a szinkrón kontextusokra és

²⁹ RITOÓK Zsigmond, *Költészet és retorika*, előadás a Magyar Tudományos Akadémia *Rétorika az ókorban* című ülészakán, 2004. május 5-én, kézirat, 6–7, illetve a világhálón: <http://www2.mta.hu/nytud/kozgy2004.htm>; W. K. C. GUTHRIE, *The Sophists*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, 51.

³⁰ TAKÁTS József, *Az irodalomtörténet-írással kapcsolatos meggyőződéseimről*, 730.

³¹ TAKÁTS József, *Az irodalomtörténet-írással kapcsolatos meggyőződéseimről*, 731.

³² TAKÁTS József, *Megfigyelt megfigyelők*, 138, vö. 153.

a szinkrón kontextus szereplőinek önleírásaira, s azokra a nyelvi megnyilvánulásokra, amelyekkel kifejtett vagy kifejtetlen módon önnön gyakorlataikat értelmezték vagy értelmezhettek.³³ Itt számot kellene vetni az egyáltalán nem magától értetődő ismeretelméleti előfeltevéssel, mely szerint múltbeli eseményeket el lehet vágni későbbi értelmezéseik adta jövőjüktől, s meg kellene vizsgálni azokat az érveket, amelyek e feltételezés ellen szólnak; enélkül ugyanis legfőljebb úgy törekedhetnénk célunk megvalósítására, ahogy egy-egy elérhetetlen eszményt akarunk megközelíteni; az ilyen törekvéseinknek is van (másféle) értelme, de jó tudni, mire számíthatunk. Ugyanígy fontos ismeretelméleti problémaszövevény marad kibontatlan, amikor Takáts (Gadamerrel szemben) megkérdőjelezi saját történetiségünk megismerésének esélyét: „Kétségeim vannak az iránt is, képes lehet-e egyáltalán valaki számot adni önnön történetiségéről. Az írása viszont számot ad róla. [...] A történész történeti feltételezettsége számbavételének reflektív vagy reflektálatlan munkáját eszerint eljövendő értelmezők végzik el – a hatástörténet maga.”³⁴ De hát akkor írásainkból mások később megtudhatják, amit mi magunk nem? Miért ne lehetnének képesek történeti feltételezettségünk megismerésére legalább azáltal, hogy mi is elolvassuk, amit írtunk? (Mellesleg: miért érdeklődik Takáts leginkább az egykori szereplők „önleírásai” iránt, leválasztani próbálván őket a későbbi értelmezők szövegeiről, ha egyébként ennyire bizalmatlan irántuk, mégpedig épp önismeretük vonatkozásában?) Ilyen (nyitott) kérdések, a megismerhetőség sokszázados ismeretelméleti alapkérdéseinek leszármazottai maradhatnak homályban, ha nem tartjuk magunkat illetékesnek arra, hogy érdemben foglalkozzunk velük, s azt hisszük, sikerülhet kikerülnünk őket. Az ismeretelmélet elutasítójának vagy bátrabban kellene bort (na jó, sört) innia, miközben vizet prédikál, vagy inkább (mint Hamvas teszi *A bor filozófiája* lapjain) bort kellene prédikálnia a tévelygőknek. Sőt akár prédikáció nélkül is meggyőző lehet ivása, mert ha az kellőképp ihletett, elmélyült és kitartó, akkor magáért beszél és a jó példa erejével térít...

Szöveg vagy/és környezet: Takáts és Szilasi vitájának alapkérdéséről

Ha meghatározzuk, hogy egy vitának a felek (kifejtett vagy hallgatóságos) megállapodása szerint eredetileg mi volt a témája, célja és tétje, ezáltal még korántsem merítettük ki, hogy szövegek olvasása utólag miért (mi mindenért) lehet tanulságos, sőt olykor ezáltal csak lehetővé tettük annak bemérését, hogy a vita érdemi hozamából mi és mennyi esett már kívül a közös célkitűzésen. Számomra Takáts és Szilasi vitájának jelentősége nem merül ki az általuk központiként tárgyalt dilemma felvetésében, noha eredeti vitakérdésük egész diszciplínánkat érinti: saját tárgyú, önelvű, mégpedig kizárólag szöveg- és retorikai lényegű irodalomtudományt műveljünk-e, vagy az életközegünkben és használatukban vizsgált szövegek tágabb hatáskörű, ezért másnemű (nem kizárólag szö-

³³ TAKÁTS József, *Az irodalomtörténet-írással kapcsolatos meggyőződéseimről*, 732.

³⁴ TAKÁTS József, *Az irodalomtörténet-írással kapcsolatos meggyőződéseimről*, 735.

vegszerű) jelenségeket is vizsgáló tudományát, mely teljesen nem különíthető el a művelődéstörténeten vagy társadalomtörténeten belül, lemond a szövegközpontúságról (arról, hogy központjában szövegek legyenek, sőt hogy egyáltalán legyen középpontja), és esetleg nincs is saját (vagy legalábbis egyneműen saját) tárgya. Ehhez a tárgyi dilemmához társul egy időbeli is: a múlt szövegeinek történeti megértéséhez az egykorú hajdani életkontextus fontos csupán, s ezek együtt a későbbiektől elválasztva vizsgálandók (és vizsgálhatók), vagy a későbbi fejleményekkel összefüggésben, amelyektől a múltat nem szabad (vagy/és nem lehet) elválasztani. Némileg egyszerűsítve kettejük árnyaltabb válaszait: Takáts a tárgyat tágan, az időt szűken határolná körül, Szilasi a tárgyat szűken, az időt tágan; alighanem e két álláspont viszonyára utal Szilasi, amikor azt mondja, sejtése szerint nézeteikre valamiféle „khiasztikus komplementer jelleg jellemző – egy bennünket meghaladó instancia árnyékában”.³⁵ Mindketten a saját meggyőződéseikről beszélnek, s ha jól értem, bármennyire érvelnek választásaik mellett, nem próbálják, nem is szeretnék az irodalomtudomány egészét az általuk üdvösnek gondolt határok közé terelni. Igaz, meggyőződések olyanok, hogy azokhoz híven ezt nem is tehetnék: ha Takáts komolyan veszi (márpedig komolyan veszi) az általa is hangoztatott elvet, miszerint a módszertannak elsősorban hozama számít, nem pedig attól függetlenül, általános érvényű igazsága, akkor ő sem hihet alapvető vitakérdésük egyetemes megválaszolásának feltétlen szükségességében; ha Szilasi, mint állítja, csak ideiglenesen hárítja el az ellenkező nézetet, mondván, hogy egyelőre (ma még) nem volna időszzerű elfogadnia, és sejtetve, hogy egyszer talán majd megteszi, akkor maga sem hihet (láthatólag nem is hisz) az általa védett álláspont kizárólagos helyességében. De akár elveiknek, akár vérmérsékletüknek, akár kulturáltságuknak köszönhetjük, mindenképp figyelemre méltó, hogy amit vitájukban hallunk, az üdítően eltér a kényszeres fölénybizonygatás (mifelénk sajnos gyakran hallott) hangjától.

Takáts és Szilasi alapkérdésével, hogy milyen szűken vagy tágan határoljuk körül vizsgálódásaink tartományát, naponta szembekerülünk munkánk kis döntéseiben, azonban ezek mindegyike legfőljebb helyhez és időhöz kötött választ igényel, nem általános érvényűt. Csupán ezekről kívánok beszélni, mert bár a rendszerváltozás óta, az utóbbi másfél évtizedben nagyarányú módszerjavaslatok korát éljük, még gondolatban sem szívesen szabnám meg a hazai irodalomtudomány egészének időszzerű programját, még kevésbé írnám elő, hogy mivel kellene, vagy akár csak mivel volna érdemes foglalkozni; egyáltalán: inkább kísérletet szeretek tenni a magam kockázatára, mintsem javaslatot mások számára. (Nem általában vitatom persze az utóbbi értelmét, s nem kifogásolom, hogy Takáts vitáiraiban is nagy szerepet kapnak a javaslattevés rendkívül komolyan vett aktusaira való hivatkozások: fontosnak tartja leszögezni: „írásaimban nem egy módszerjavaslattal állok elő, hanem többel”;³⁶ amikor Szilasi kifejti, hogy „olyan elméleti javaslat pedig egyáltalán nincs is, amely igazán szervesen illeszkedhetne a honi gyakorlatokhoz”,³⁷ Takáts megvallja, hogy ezt volt a legfájdalmasabb olvasnia, ugyanis

³⁵ SZILASI László, „Nem ma”, 754.

³⁶ TAKÁTS József, *Az irodalomtörténet-írással kapcsolatos meggyőződéseimről*, 731.

³⁷ SZILASI László, „Nem ma”, 752.

Nyolc érv című dolgozatában épp ilyen „elméleti javaslatokat” foglalt össze, a kultuszku-
tatásról szóló tanulmányában pedig ezeket „további javaslatcsomagokkal” egészítette ki,
időközben „mások is előálltak hasonló javaslatcsomagokkal”, mi több, „akár öt évvel
ezelőtti, antropológizáló irodalomtörténet-írássra tett javaslatom, akár a *Nyolc érv*, akár a
kultusz kutatás-tanulmány fogadtatása arról tanúskodik, hogy *szűkebb* szakmám többé-
kevésbé saját gyakorlatához illeszthetőnek ítélte ezen javaslatokat”.³⁸) Szerintem elegendő,
ha az ember magának javasol, de azt ki is próbálja, kísérletei irányával saját érdeklő-
dését követi, azaz rábízta magát kíváncsiságára, amikor azon kapja magát, hogy nem
elégítik ki az éppen szokásos irodalomtörténeti feladatok; az sem baj, ha módszertani
fedőnevet, főleg irányzati címkét, utólag találunk egy kísérlet jelölésére, vagy akár mások
adnak neki, akik már nálunk tisztábban látják, mit csináltunk.

Munkáim során rendre azt tapasztaltam, hogy a kutatás logikája (kezdettől vagy
előbb-utóbb) túlvissz a szövegeken és a nyelvi elemzésen, noha máshogy a kultusz történe-
ti, máshogy a kritikátörténeti, s máshogy a tudománytörténeti témáknál, sőt az egyes
esetekben ezeken belül is más-másféleképpen. Elvileg ugyan az irodalomtudomány ha-
táskörébe tartozónak vélek mindent, ami a legtágabban értett irodalmi jelenségvilág
körébe tartozik, beleértve nemcsak a szövegeket (szövegváltozatokon át vezető létrejöt-
tükkel, nyelvi, retorikai, esztétikai stb. szerkezetükkel, műfajukkal, konvencióikkal, hatá-
sukkal stb.), hanem mindenkori életközegüket (szerzői, olvasói, kritikusai, tudósai,
könyvkiadói tevékenységével, intézményeikkel, érintkezési formáikkal stb.), de a gyakor-
latban ezen a jelenségvilágon belül minden konkrét kutatási tervnek meg lehet a maga
tisztázott tárgya, anyagválogatási elve, elmélete és módszere, s itt már feladata válogatja:
bizonyos esetekben érdemes tágabbra, máskor szűkebbre húzni szemhatárainkat, eközben
lehet nyelvi, lehet nyelvi és nem nyelvi, vagy lehet akár túlnyomórészt, sőt esetleg tisztán
nem nyelvi jelenségekre összpontosítani, anélkül, hogy okvetlenül kilépnénk az iroda-
lomtudomány köréből. (Más kérdés, hogy tudnunk kell elviselni, ha időnként egyesek
fensőbbeségesen azt mondogatják, ez nem irodalomtudomány, eltévelyedésnek vagy leg-
jobb esetben periférikusnak nyilvánítják, amit csinálunk, netán olyan más irányú vonat-
kozásokat kérnek számon, amelyek bevonása az adott feladat elvégzésével nem férhetett
össze. Mindig lesznek jól értesültek, akik biztos forrásból tudni vélik, mettől meddig tart
éppen, vagy akár eredendő lényege szerint, a mi szakmánk, de nem szabad, hogy ezek
ítélkezése elvegye kedvünket választott feladatunktól.)

Takáts és Szilasi alapvető vitakérdését tehát csak egy adott feladatra nézve érzem vá-
lasztásra kényszerítőnek, nem általános érvénnyel. Szilasi (mint ő nevezi: „szégyenlős
formalista”,³⁹) meggyőződése, miszerint az irodalmi művek lényegében nyelvi-retorikai
természetűek, értelmezésükhöz tehát elegendő Lausberg retorikáját és legföljebb még a
Történeti-etimológiai szótárt használni segédeszközzül, sok esetben védhető lehet, de
számolnunk kell olyan fajtájú (és főként: célú, funkciójú) értelmezésekkel is, amelyekhez
külső történeti adatokra is rászorulunk (bizonyos műfajoknál gyakran már a megszöla-

³⁸ TAKÁTS József, *Válasz Szilasi László „Nem ma” című írására*, 759.

³⁹ SZILASI László, „Nem ma”, 747.

lasmód retorikai elemzése túlvisz a műbe írt fiktív beszédhelyzeten és óhatatlanul érinti a szöveg keletkezéstörténeti körülményeit), továbbá az irodalomtudományon belül számos más feladatunk is lehet a műértelmezés mellett, ha nem is teljesen függetlenül attól, s ezekhez másfajta segédeszközre van szükségünk. Eppen ezért lehet olykor kérdéses, amit cikke egyik mottójaként Szilasi látszólag kikezdetlen logikával, szinte tautológiának beillően javall, hogy ti. ha szöveget akarunk beverni, használjunk kalapácsot; az irodalomtudomány egészének a szögbeverésnél összetettebb feladatköre van, többféle műveletet és esetenként hozzá való szerszámot igényelve, nemhiába hasonlították oly sokan (Toldy Ferencről egészen Horváth Jánosig) a köfejtés és házépítés együtteséhez, sőt (hogy magam is az *Argumenta a persona* tárházából válasszak érvet) nemhiába szorgalmazta hajdani tanulmánykötete címében Thoreau-t idézve maga Szilasi is, hogy ne engedjük át az ácsnak az *építkezés* örömét.⁴⁰ (De akár a szögbeverésnél maradván is: annyi-féle alakú és anyagú felületbe akarhatunk beverni annyi-féle méretű és formájú szöveget, hogy aligha tudjuk mindegyiket kalapáccsal elvégezni; létezik például szögbelövő gép is, jómagam pedig, a nemrég politikusi finomsággal „panel-proletariátus”-nak titulált réteg egyede, tudnék mesélni a feladat lakótelepi sajtóságairól...) Itt kell számot vetnem Szilasi *ad hominem* ellenvetésével, miszerint egykori állításomtól eltérően voltaképp magam is szövegolvasásból indulok ki, s értelmező sejtéseim eközben ébresztenek rá a szövegekhez kapcsolódott nem-nyelvi (rituális) események jelentőségére;⁴¹ el kell ismer-nem, hogy igaza van, ugyanis több esetben valószínűleg így történhetett. Egy számomra sorsdöntő esetben bizonyosan így volt: világosan emlékszem, hogy az irodalmi kultusz-képződés nyelvi és cselekvésszerű megnyilvánulásainak kölcsönhatására és együttes értelmezésük szükségességére 1984-ben *A magyar Shakespeare-tükör* című szöveggyűjtemény olvasása közben jöttem rá, amikor feltűnt nekem, hogy a Shakespeare-drámákról gyakorta kevés érdemlegeset mondó szövegek közvetve milyen sokat elárulnak más dolgokról, s elemezni kezdvén előbb e szövegeket, majd az általuk leírt vagy csupán említett események cselekvésmintáit, hamarosan rájöttem, hogy önkéntelenül miről tudósítanak: szerzőik vallási igényeinek áttételes működéséről. De hát bármiből indulok ki, számomra inkább az a lényeges, hogy előbb-utóbb oda érkezem, ahol *már nem* (csak) szövegeket, hanem másféle szimbolikus aktusokat (is) kell elemezniem.

Tapasztalataim szerint ez a kritikátörténeti, valamint a tudománytörténeti kutatások esetében is így történik (legalábbis velem), még ha ezek a szorosán vett nyelvi elemzésen más-más mértékben és irányban vezetnek is túl. Bár a kritikák eseménytörténeti és intézménytörténeti kontextusával viszonylag kevesebbet foglalkoztam, a vizsgálat tárgyául választott kritikai szövegek elemzése maga is olyasmire irányul, ami nyelvi jellege ellenére voltaképp már túl van a nyelv szavain: a kritikátörténetben ugyanis a kritika (szerintem) lényegi műveletéhez, a normatív értékelés és értékelő normaképzés együtteséhez igazodva a kritikai normahasználatot, a normaképző számonkérés aktusait vizsgálom, a normák pedig, bármennyire nyelvben jönnek létre és nyelvben élnek, nem kötődnek

⁴⁰ SZILASI László, *Miért engedjük át az ácsnak az építkezés örömét (ancient rhétorique)*, Bp., József Attila Kör–Pesti Szalon Könyvkiadó, 1994.

⁴¹ SZILASI László, „Nem ma”, 746–747.

kizárólagosan egyetlen konkrét nyelvi alakjukhoz sem, mert lényegüket tekintve *nem azonosak* az őket kifejező szavakkal. Például azt a sokat hangoztatott normát, miszerint a költő győzze le saját meghasonlását, azaz jusson el, és olvasóját juttassa el a kiengesztelődésig, a 19. századi magyar kritikákban részben hasonló, részben különböző megfogalmazások egész seregével fejezték ki, s ezek nyelvi elemzése nemcsak különbségekre világít rá az egyes kritikusok szemlélete között, hanem egyúttal láthatóvá teszi a különböző megfogalmazások lényegében közös normahasználatát; innen kiindulva, tehát az egykori kritikai szövegek poétikai és világnézeti normakészletét és normahasználatát elemezve sokkal mélyebb betekintést kaphatunk a korabeli kritikai tevékenység legsajátosabb működésébe, mint amelyet ugyanezen kritikák merőben nyelvi elemzése nyújthatna. Bár egy igazán szakavatott retorikai elemzésnek a beszédhelyzet és beszédfunkció sajátosságainak figyelembevételével elvileg végül ugyanúgy el kellene jutnia a kritikai nyelvhasználat egyediségéhez, mint ahogy a normaelemző módszer eljut, szerintem a kritikátörténetben taktikai hiba lenne a kritika normái és normahasználatára helyett közvetlenül a kritika nyelvét választani a vizsgálat végső tárgyául, s ezek elemzésével közvetlenül és kielégítően megragadhatónak hinni a kritikai szövegek által végzett tevékenység sajátos lényegét. Egy bő évtizede nem egészen jogtalanul bírálták az *Irodalomtudomány és kritika* sorozatot azzal, hogy egyes szerzői mondhatni egészében megfeleledkeztek a kritikák nyelviségéről, de tegyük hozzá: nem kisebb hiba volna arról megfeleledkezni, hogy a kritikák a nyelvet *mire* és ezért milyen *sajátos* módon használják. „A kritikatörténet [értsd: az említett könyvsorozat] eddigi részeinek kiválósága is inkább eszmetörténeti vonatkozású, kevésbé jut szóhoz bennük a kritika végső szókincsének elemzése. Olykor szinte az lehet az olvasó érzése, mintha a kritika nem szavakból állna, de a nyelv mögött rejtőző lényegét alkotna.”⁴² Tapasztalataim szerint azonban a kritika *végső* szókincse más természetű, mint szövegeinek (köznapis értelemben vett) szókincse, már csak részben esik egybe a szavakkal, amelyekből a kritikai szövegek állnak, bár nem független ezektől a szavaktól, s még kevésbé alkot (misztikus, vagy akár csak metafizikai értelemben) mögöttes lényegét; sőt, ahogy a normák rendje, úgy a normák használata sem egészen azonos a szavakéval. Ha a kritika végső szókincse, azaz (szerintem) normakészlete és annak használata helyett közvetlenül a szókincset vizsgálnánk, vagyis csupán azt, ami másféle szövegekkel közös benne, egy olyan különbségtől tekintenénk el, amely nélkül a kritikai nyelvhasználatnak éppen legsajátosabb jellemzői válnának láthatatlanná. Ha, mondjuk, az álmok fajtáit akarnánk osztályozni, megfigyelt és megfigyelhető különbségekre volna szükségünk, s nemigen segítenénk magunkon azzal a minden különbséget elmosó gondolattal, hogy minden, maga az élet is, álomszerű. Nekem a határainkon túli kritikátörténetek közül is azok tűnnek viszonylag jobbnak, amelyek a normahasználat elemzéséből indulnak ki, vagy kritikai elvek elemzésével próbálják egy szemlélet sajátosságát megragadni, mint Rolf-Peter Carl 1969-ben megjelent (kissé talán szürke, de rendkívül hasznos) Gervinus-monográfiája (*Prinzipien der Literaturbetrachtung bei*

⁴² SZEGEDY-MASZÁK Mihály, *Az irodalomértés korszerűsége: Gondolatok az irodalomkutatás helyzetéről*, Nappali Ház, 1992/2, 75.

Georg Gottfried Gervinus), bár ezek közt is akadnak gyengébbek, s egyáltalán nem biztos, hogy mindig csak mi tanulhatnánk szerzőiktől, és sohasem fordítva. Ugyanakkor mindaz, amit erről mondtam és még mondhatnék, voltaképpen egy bizonyos 19. századi kritikátípus vizsgálatának módszertani tanulsága, és ugyanezen kritikátípus vizsgálatát hivatott kiszolgálni, mivel pedig ez a kritikátípus erősen normatív, nem biztos, hogy amit állítok, az más, kevésbé normatív kritikátípusok esetében is érvényes. S persze a 19. századi magyar kritikát, beleértve Arany Jánosét, számos más módszerrel is érdemes volna egyszer vizsgálni, sőt önkritikusan megjegyzem, hogy ezek némelyike pótolhatná a normaelemző módszer lényeges hiányait, rávilágítva például az egyes kritikáknak mint önálló írásműveknek beszédhelyzetére, alanyuk, címzettjük és tárgyuk megformálására, elbeszélésmódjukra és érvelési technikáikra, végül mindezek által a kritika műfajának korabeli alakváltozataira, azok mintáival, keletkezésével, funkcióival és hatásaival együtt. Igaz, ha ezekre figyelnénk, sok minden homályban maradna abból, amihez csak rendszeres normafeltárással férközhetünk közel. (Önámítás, manapság sajnos nem ritka, azt hinni, hogy módszerünk mindenre képes és *ezért* különb másokénál; előbb-utóbb kiderül, hogy valamit valamiért.)

Hasonlóképpen vezet túl a merőben nyelvin (engem) a tudománytörténeti kutatás, de készséggel elfogadom, ha valaki belül marad a nyelvi összehasonlítások világán. Például Toldy befejezetlenül kiadott Kazinczy-monográfiáját nemcsak mint tudományos nagyelbeszélést vizsgálom (irodalomtörténeti koncepcióját, tudományos módszerét és nyelvét), s nemcsak az irodalmi kánont alakító értékítéleteit, hanem az 1859-es Kazinczy-centenárium szertartásrendjében betöltött funkcióját is, vagyis nyelvi megalkotottságán részben már túlmutató szimbolikus cselekvésként, de jogosnak tartanám, ha valaki ezt a monográfiát, mondjuk, az irodalomtörténet-írás egyik műfajának nyelvére és elbeszélésmódjára szorítkozva vizsgálná. Ugyanígy elfogadom, hogy Horváth János egykori (1922) Petőfi-könyvének zárómondatát („Áldjuk a bölcsőt, mely magyarrá ringatta”) többféle, azaz szűkebb vagy tágabb kontextusban lehet érvényesen értelmezni, például nemrég egy tanulmány joggal vizsgálhatta az irodalomtörténeti kánonalakítás szempontjából mint egy tudatosan Aranytól vett és „alig rejtett versidézet”-et,⁴³ de nem kevesebb joggal állíthatom összefüggésbe ezen kívül további verses és prózai szövegelményeivel is, sőt a nyelvi elemzés kereteiből részben már kilépve vizsgálhatom egy nyelvi és *rituális* hagyomány szövegei között, amelyek a zsoldároktól a tudósi emlékbeszédekig számos műfajba tartoznak (Beöthy és Négyesy egy ünnepség keretében Horváth zárómondatához hasonló szavakkal és *gestussal* áldotta a bölcsőt, mely Toldyt magyarrá ringatta), sőt értelmező összefüggésbe hozhatom az öreg Toldy elutasított, de leletértékű akadémiai javaslatával, amely az akadémiai ülések első napirendi pontjává akarta tenni gróf Teleki József emlékének megáldását.⁴⁴ (Ennek a jegyzőkönyvben rögzített szövegű áldásnak rituális beszédaktusként való elemzése az akadémiai ülések ünnepi kontextusában érdekes összehasonlítást kínálna az iskolai ünnepélyen szavalt, illetve templomban énekelt

⁴³ FRIED István, *A szellemi élet tragédiája és a korszakos jelentőség között: Horváth János Petőfi-alkatvizsgálatához*, It, 2004/1, 72–74.

⁴⁴ DÁVIDHÁZI Péter, „Áldjuk a bölcsőt”, 26–36.

Hymnus áldásának beszédaktusaival, lehetővé téve a szakralizálódás fokozatainak és a ritualizálódás fajtáinak megkülönböztetését.) Bármilyen tanulságos megfigyelni, hogy a nyelvi esemény retorikája egy ünnep kultikus rendjében nem-nyelvi (rituális/cselekvésbeli) eseményekkel szövődhet össze, ebből mégsem következik, hogy ne volna hasznos mint nyelvet vagy nyelvhasználati módot akár önmagában is elemezni. Noha szerintem a nyelvi esemény végső soron talán *sohasem* szorítkozik nyelvi alkotórészére, s teljesen arra redukálva gyakran érthetetlen volna, rajtunk múlik, hogy egy-egy elemzés erejéig azt tegyük meg a vizsgálat végső tárgyának. Valamit ugyanis mindig nekünk kell *megtennünk* annak, már csak azért is, hogy anyagválogatási kritériumunkat (a releváns adatok jellegét és ismérveit) meghatározhassuk; ebből a gyakorlati szempontból igenis fontos egy-egy kutatási feladatnál újragondolnunk, hogy az adott munka sajátosságaihoz igazodva éppen mit tekintünk az irodalomtudomány feladatának, és ilyenkor nemigen segítenék magunkon azzal, hogy azt mondanánk, tevékenységünknek nincs sajátlagos lényege. A *sajátlagos* lényeg egyes esetekben kiterjeszhető az irodalommal kapcsolatos társadalmi viselkedés egész jelenségvilágára, s egy (irodalom)tudomány-történeti kutatás tematikájában akár (mondjuk) a reformkori tegeződés vizsgálata is lényegesnek, sőt nélkülözhetetlennek bizonyulhat, de persze nem önmagáért, s mindig fontos tudni és szem előtt tartani, hogy éppen miért.

Egy vallomás nyomában: Szilasi sakkpéldájának nietzschei lélektana

Már a felek által központinak tekintett dilemma megítélése sem független a vita számomra legérdekesebb melléktémájától, melyet abban a kérdésben foglalhatnánk össze, hogy mit kezdjen a filológus saját emberi természetének azzal a hajlamával, amely a bizonyosság, főleg a végső megbizonyosodás keresésére ösztönzi. Az irodalomtudomány mibenlétére vonatkozó alapkérdésük megválaszolásának *módjában* feltűnik, hogy míg Szilasi a maga választását egyértelműen ideiglenes megoldásként ajánlja, Takáts a magáét ideiglenesként *vagy véglegesként*,⁴⁵ s e különbségben valószínűleg nem csupán tudománytörténeti megfontolások játszottak szerepet (egyikük sem látszik az egyirányú tudományfejlődés feltétlen hívének), hanem az is, hogy egyikük itt lehetségesnek tart végleges megoldási javaslatot, másikuk inkább változandóságban gondolkodik. Szilasi egy érvelésbe illesztett vallomása sokat elárul idevágó gondolatai és érzései előtörténetéről. Azzal vitatkozván, hogy a történésznek ki kellene iktatnia jelenét a múlt megértéséből, és nem kell (sőt nem is lehet) számot vetnie önnön történeti feltételezettségével, hanem csak majd az utókor fogja azt megállapítani és minősíteni, Szilasi megvallja, hogy egy jelképértvényű játékban valaha ő is az érték utólagos kiderülésének bűvöletében élt, a jövő igazságtevésére várva, állandó halasztólagosságban, amelyet nehezen viselt. „Beismerem, engem is sokáig bosszantott, hogy (példának okáért) egy sakkjátszma során egy adott lépés minősége, értelme és jelentősége állandóan újraértékelődik a játszma későbbi

⁴⁵ TAKÁTS József, *Válasz Szilasi László „Nem ma” című írására*, 759.

alakulásának függvényében, s hogy ezen átértékelődés következtében maga a kérdéses lépés is újraértékeli az öt megelőzőket, s gyakorta az utána következőket is. Mindig vártam a játszma végét, ahol végre minden lépés elnyeri az öt megillető végső helyet, értelmet és rangot. Ma úgy látom, hogy ez a helyzet nem gátja, bosszantó akadálya, hanem kizárólagos közege a sakklépések értelmezésének és minősítésének. Ha egy adott lépést kiemelünk a játszma menetéből, tökéletesen érthetlenné, gyakorlatilag nemlétezővé tesszük azt. [...] Annak pedig csak örülhetünk, hogy (ellentétben a sakkjátszmákkal) az irodalmi játszmák sohasem érnek véget, s hogy a szövegek emiatt mindig megőrzik képességüket [...] a folyamatos járkálásra és zsidongásra [...]”⁴⁶ A múlt elkülönített megismerésének programja elleni érvelésként ez az okfejtés (önmagában véve) talán túl sokat bíz az analógia meggyőző erejére ahhoz, hogy igazán hatékony lehessen, személyes fejlődéstörténetként azonban jól példázhatja, hogyan juthatunk el a végső bizonyosság vágyától a változás örök lezárhatatlanságának igenléséig, s hogy ez szorosan összefügghet tudományfogalmunk és feladatértelmezésünk alakulásával.

Mindez első olvasásra Saussure sakkhasonlatát juttathatja eszünkbe, már csak azért is, mert az irodalom „külügyeit” említve és a nyilván odaértett „belügyeitől” való elválaszthatóságát hangoztatva Szilasi terminológiája szintén emlékeztet Saussure-ére, aki a nyelvjelődés „külső” jelenségeit elválasztandónak tartotta a „belsőktől”,⁴⁷ s bár más és más értettek belsőt (Saussure a nyelv rendszerszerűségét, Szilasi az irodalom retorikai természetét), mindketten *azt* tekintették lényegibbnak. Mivel azonban Szilasi sakkhasonlata szerint az irodalmi fejleményt újabb és újabb következők mindig átminősítik, s azoktól elválasztva, a játszma menetéből kiszakítva (tehát önmagában) az nem is lenne minősíthető, a sakk-analógia használata nála már itt érdekesen eltér Saussure-étől, sőt mondhatni ellentétes vele. Ebben a vonatkozásban Saussure-höz inkább Takáts álláspontja áll közel, aki ugyan saját megismerői törekvését nem a jelen, hanem a múlt elszigetelésének kísérleteként jellemzi, a „szinkrón” szót is múltbeli egyidejűségre érti, de az elválasztás műveletét szintén lehetségesnek és kívánatosnak tartja. („Módszertani erőfeszítéseim jó része arra irányul, hogy elvágjam a vizsgált múltbeli szövegeket vagy cselekvéseket a »következményektől«, »jövőjüktől«, pontosabban attól, amit későbbi értelmezők annak szoktak tekinteni. Ezért irányul figyelmem a szinkrón kontextusokra és a szinkrón kontextus szereplőinek önleírásaira, s azokra a nyelvi megnyilvánulásokra, amelyekkel kifejtett vagy kifejtetlen módon önnön gyakorlataikat értelmezték vagy értelmezheték.”⁴⁸) Saussure a sakkjátszma pillanatnyi állását és egész menetét (a szinkrón és diakrón nyelvészeti vizsgálatok megfelelőiként) egymástól elválaszthatónak tekintette, hangoztatván, hogy a sakkjátszma állásának megítélésében éppúgy nincs előnyben az, aki ismeri az addigi lépéseket, mint ahogy a nyelv múltjának megismerése, bármennyire fontos lehet egyébként, nem nyújt előnyt jelenének megismerése szempontjából.⁴⁹ Ezzel

⁴⁶ SZILASI László, „Nem ma”, 750.

⁴⁷ Ferdinand de SAUSSURE, *Bevezetés az általános nyelvészetbe*, közzétette Charles BALLY, Albert SECHÉHAYE, Albert RIEDLINGER, ford. B. LŐRINCZY Éva, Bp., Gondolat, 1967, 39–42.

⁴⁸ TAKÁTS József, *Az irodalomtörténet-írással kapcsolatos meggyőződéseimről*, 732.

⁴⁹ Ferdinand de SAUSSURE, *Bevezetés az általános nyelvészetbe*, 115–116.

szemben Szilasi általános tételként vallja, hogy a múlt megismerése tanulságokkal szolgál a jelen teendőire nézvést,⁵⁰ és éppen azt tagadja a maga sakk-analógiájával, hogy az irodalom múltbeli fejleményeinek minősítése függetleníthető volna a későbbiekétől, vagy hogy jelenének minősítése függetleníthető volna jövőjétől. Nemcsak elfogadja már, hogy ez az állandó utólagos és visszamenőleges átminősítés rendjén való, hanem a maga sakk- emlékével szemlélteti, hogy ezt a későbbiektől függést, átmenetiséget, végső nyugvópontra nem jutást is meg lehet szokni, sőt szeretni. Szilasi itt kiemel valamit, ami Saussure-nél elsikkad: a nyelvész ugyanis a nyelvfejlődés és a sakkjátszma hasonlatának érvényét csak azzal a megszorítással korlátozta, hogy a sakkjátszma minden lépés tudatos megfontolás eredménye, a nyelvi változások azonban szándékatlanok és véletlenszerűek,⁵¹ érdekes módon nem vette tekintetbe azt a különbséget, hogy egy nyelv fejlődésének (amíg beszélői élnek) nincs vége, holott a sakkjátszma van. Szilasi felmutatja ezt a különbséget irodalomfejlődés és sakkjátszma között, és (ma már) örülni tud annak, hogy csak a sakkjátszma lehet eljutni az utolsó, minden addigi átértékelődést berekesztő lépéshez, az irodalomfejlődésben nem.

Nyilván tovább gondolkozhatnánk Szilasi sakkpéldáján, kitérve például arra, hogy a játszma vége sem az abszolút érték feltárulása, hisz legföljebb az derül ki, hogy egy-egy korábbi lépés az adott játszmában győzelemre vezetett-e, további elemzések azonban kideríthetik, hogy (mondjuk) csak az ellenfél gyöngye válaszlépései miatt minősülhetett végül jónak, az ilyen utólagos elemzések pedig ugyanúgy az átminősítések végtelen sorához vezethetnek, mint az irodalomban a fogadtatástörténet lezárhatatlansága, tehát egyiknél sincs utolsó ítélet, mely felfedné a végső igazságot. (A legutóbbi világbajnoki párosmérkőzésből Lékó Péter egyik győztes játszmája azonnal bevonult a sakk történelembe, ezért sorsdöntő lépését, mely egy pillanatra a számítógépes értékelést is zavarba hozta, sokat fogják még elemezni.) Tanácsosabb azonban nem kérdőjelezni meg a példa részleteinek érvényét, és a *Mi, filológusok* vita címadó filozófusának szellemében inkább arra kérdezni rá, hogy miért nyomasztotta sokáig Szilasit a végsőnek tekinthető igazság feltárulásának lépésről lépésre halasztódása egészen a bizonyosságot hozó végkifejletig, s miért maradt benne olyan erős ez az emlék, hogy még most is, ráadásul a saktól távoli jelenségkörrel gondolkodva, szemléltető analógiaként juthat eszébe? Vitapartnerénél, Takátsnál, miért találunk hasonló tünetet, amikor az ismeretelméletről folytatandó viták létjogosultságát többek közt azzal a mástól kölcsönzött, de sajátjává fogadott érveléssel próbálja cáfolni, hogy ezeket a vitákat nem lehetne *lezárni*?⁵² Sőt, termékenynek sejtve a problémát, kérdezzünk makacsul tovább: ha magunkban is felismerünk hasonló (kinőtt vagy kinőhetetlen) sóvárgást a végső tudásra, akkor mire vall bennünk, s hová vezet, hogy ilyen nehezen viseljük el a nyitottságot? Vajon az európai kultúrának nem épp az egyik legjellegzetesebb készletével állunk itt szemben, amelynek annyi jót és rosszat köszönhetünk, a filológia határain innen és túl egyaránt? Egyetlen felöltő példaként, a kérdés horderejének szemléltetésül: vajon az utolsó ítélet bibliai gondolata és évszázá-

⁵⁰ SZILASI László, „Nem ma”, 750.

⁵¹ Ferdinand de SAUSSURE, *Bevezetés az általános nyelvészetbe*, 116.

⁵² TAKÁTS József, *Az irodalomtörténet-írással kapcsolatos meggyőződéseimről*, 730.

dok arra épülő teológiája, ha ez egyszer csak (kulturális antropológiai) lélektanát tekintjük és (az agnosztikus Thomas Henry Huxley módjára⁵³) kivételesen felfüggesztjük igazsága egész kérdését, nem a végső megbizonyosodás ugyanazon szorongó várásából származik, mint amelyről Szilasi gyerekkori emléke tudósított?

Maga Nietzsche számos (s mint nála szinte mindig: különféle) értelmezését adja annak a késztetésünknek, amelyet a közelmúlt irodalomelméletei angol műszóval a *closure*, azaz a bezárás igyekezetének neveztek, s mely térben az egész befoglalására, időben az utolsó pillanat birtoklására, jelentésben a végérvényesség megalapozására törekszik, semmit sem akarván (túrvén) nyitva hagyni. Jellemző azonban, hogy kifejtve vagy hallgatólagosan, de Nietzsche valamennyire mindig bírálja a véglegességre és lezárásra törekvés ösztönét; bár életfunkcióját megérti, szerinte túl kell jutnunk rajta a megismeréshez. Különböző szavakkal jelöli azt, ami a bizonyosság után hajtja az embert: Verlangen (kívánás, kívánság, óhaj), Begierde (vágyakozás, sóvárgás), Not (szükség, inség, szorultság), Drang (ösztönzés, igyekezet), Streben (törekvés, küzdés), Sucht (vágy, szenvedély, mánia).⁵⁴ Bár általában más szót használ a bizonyosságra (Gewissheit), mást a biztonságra (Sicherheit), nem véletlenül fordulhat elő, hogy a Sicherheit szót bizonyosság értelemben használja, ugyanis szerinte a kettő akarása természetünkél fogva összefügg bennünk, a biztonság elemi (az állatokban is meglevő) vágya miatt vágyunk bizonyosságra is, sőt a biztonság vágyából származik az igazságérzékünk (félünk ellenőrizetlenül elfogadni valamit, nehogy az illúzió veszélybe sodorjon bennünket), sőt ugyanebből a fogalomteremtés, mely statikus és birtokolható egységeket határol és merevít ki a változandó folyamatból. Ugyanide tartozik szerinte a végességre és véglegességre törekvés, mely szintén elemi késztetésként a zsigereinkben ösztökél bennünket, s mivel ennek érdekében a megismerést a kezelhetővé tétellel helyettesítjük, különösen nehezünkre esik elfogadni a végső elrendezhetőség és bizonyosság lehetetlenségének gondolatát. Egy 1888 tavaszáról fennmaradt jegyzetéből megtudjuk, hogy Nietzsche a logikát és kategóriáit, sőt magát az értelmi úton előállított *végességet* (Finalität) is a sematizálás és besorolás gyakorlati igényét kielégítő eljárás termékének látta, az ok szerepében tetszelgő okozatnak tekintette, a világ dolgokká, megszámlálhatóvá és kezelhetővé tagolásának célirányos eszközeként tartotta számon, és egy testi ösztönzésként jelentkező élettani szükségletünkre vezette vissza, kereken tagadván, hogy bármiféle igazi tudást közvetíthetne, vagyis a magában való igazságot feltárhatná.⁵⁵ Eszerint amit végesnek, sőt amit véglegesnek tekintünk, az eleve nem hozhat létre érdemi, benső és biztos igazsághoz juttató tudást, hanem csak formálist és önkényest. (Más kérdés volna, hogy Nietzsche szerint máshogyan eljuthatnánk-e a magában való igazsághoz.) Mindenesetre a bizonyosság mindenáron való hajszolását Nietzsche kórosnak tekinti, mégpedig ez ügyben nem úgy utalva a betegesre, mint ami értéket is teremt, hanem mint egyértelműen káros dologra. Amit

⁵³ Vö. Thomas Henry HUXLEY, *The Evolution of Theology: An Anthropological Study* = Thomas Henry HUXLEY, *Collected Essays*, IV, *Science and the Hebrew Tradition*, London, Macmillan, 1893, 287–288.

⁵⁴ Vö. Friedrich NIETZSCHE, *Werke in drei Bänden*, I–III, Hrsg. Karl SCHLECHTA, München, Carl Hanser Verlag, 1960², II, 36, 212, 251; III, 389.

⁵⁵ Friedrich NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente* = Uö., *Sämtliche Werke*, XIV, 334.

idevágó véleményéből felvillant a *Mi, filológusok* című írásához 1875 márciusában készített egyik jegyzetében, mely végül nem került be (de még bekerülhetett volna) a befejezetlenül maradt esszébe, az jellegzetes példája a kezelhetővé és megszámlálhatóvá tétel túlzott igyekezetét megrovó nietzschei eszmefuttatásoknak, és számunkra különösen fontos, mert éppen szövegkritikai vonatkozással zárul. Divinációink, azaz megsejtéseink mélységes bizonytalanságát, írja Nietzsche, gyakran elnyomja egy beteges vágyunk (eine krankhafte *Sucht*), hogy mindenáron hinni akarunk, biztosra menni, mondjuk Arisztotelésszel szemben, vagy a számszaki törvényszerűségek feltalálásában, ami Lachmann-nál szinte már csakugyan betegség (fast eine Krankheit).⁵⁶ Ami Karl Lachmann (1793–1851) személytelen tárgyilagosságot és végérvényes pontosságot sugalló szövegkritikai módszereinek, főként a kéziratok viszonyát tisztázni és a szövegkiadás alapszövegét megállapítani hivatott genealógiai módszernek bizonyosságáhitét illeti, annak gyöngéit azóta a szövegkritika következő nagy iskolája, az elsősorban Walter Wilson Greg (1875–1959) nevéhez fűződő irányzat kimutatta, mondhatni igazolva Nietzsche gyanúját: a bizonyosság megrögzött hajszolása közben ez a módszer túl sokat bízott a formalizálható törvényszerűségek képleteire, miközben fontos alakító tényezők, a változó élet különbségei maradtak számításon kívül, a szöveghagyományozódás eseti körülményeitől a szöveg-gondozó tudós kiiktathatatlan hatású ítélőképességéig. Ennek ellenére matematikai tisztaságra törekvő, s annak lehetőségében túlzottan hívő filológusok továbbra is (a magyar filológiában mindmáig) használták e módszer elveit, például a szövegváltozatok kontaminációjának tiltását.⁵⁷ Ahogy már Nietzsche egykori ellenfele, a Lachmann teljesítményét egyébként nagyra becsülő Wilamowitz-Moellendorff megjegyezte, súlyosbította a bajt, hogy a Lachmann-módszert követői varázsvesszőnek hitték, amelynek birtokában már semmi másra nincs szükség.⁵⁸ Valahogy így vezet a bizonyosság nélkülözhetetlenségének kényszerképzete a bizonyosságérettől való függéshez, az meg a bizonyosság rendíthetetlen tudatához.

Nietzsche azonban jól látta: Lachmann módszere csak egyik tünete a bizonyosság(érzet) mindenáron való biztosításának. Az irodalomtudomány számos jelenségében fedezhetjük föl ezt az emberi (mint filozófusunk mondaná: túlságosan is emberi) gyöngeségünket, persze saját munkáinkban is, mihelyt el merünk térni napjaink vészesen terjedő itthoni szokásától, s hibát nem csak az ellentáborban vagyunk hajlandók fölfedezni. Sokszor feltűnő például, milyen szenvedéllyel vitatjuk, hogy egy szövegutalást ki fedezett föl *elsőként*; például miután a 19. századi magyar irodalom történéseként Lukácsy Sándor 1961-ben kimutatta, hogy Vörösmarty *Czillei és a Hunyadiak* című drámájának egyik monológjában kétsoros Tacitus-idézet rejlik, „melyet eddig nem tartott számon a filológia”,⁵⁹ a legkiválóbb magyar Tacitus-kutató, Borzsák István, ismételten elvitatta tőle az elsőséget, arra hivatkozván, hogy Incze Béni 1905-ben megjelent Tacitus-monográfiá-

⁵⁶ Friedrich NIETZSCHE, *Notizen zu „Wir Philologen“* = Uő., *Sämtliche Werke*, VIII, 24.

⁵⁷ Lásd erről HORVÁTH Iván, *Egy műfaj halála = Az irodalomtörténet esélye*, 207.

⁵⁸ Ulrich von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Geschichte der Philologie*, Leipzig, 1959, 61.

⁵⁹ LUKÁCSY Sándor, *A hazudni büszke író*, Nagyvilág, 1961/10, 1568.

jának „ez a Vörösmarty-idézet a mottója”,⁶⁰ s a vita ezzel véget ért, pedig Incze *Tacitus élete és művei* című könyvének (Kolozsvár, 1905) mottójában a szóban forgó Vörösmarty-tirádából (IV. felv. 177–192) épp a két parafrázis-sor (183–184) hiányzik, melyekre Incze másutt sem utalt monográfiájában, így nem valószínű, hogy a megfelelésre ő (vagy Lukácsy előtt bárki) felfigyelt. Egy terjedelmes lábjegyzetben magam is éppen ezért adóztam tisztelettel a már halott Lukácsy örök érdemének,⁶¹ de most hozzáteszem: miért is annyira fontos ilyenkor nekünk, élőknek, hogy ki fedezte föl először, amit tudunk?

Ugyanezt a kérdést tehetnénk föl a *definitív* kritikai kiadásra vagy *definitív* monográfiára (stb.) való törekvésünkkel kapcsolatban, melyet a pozitívizmus örökségeként szokás számon tartani, holott e célnak legfőljebb szükséges, de nem elégséges előfeltétele volt a pozitívizmus elképzelése bármely téma maradéktalanul összegyűjthető ismeretanyagáról. Horváth János és a pozitívizmus bonyolult viszonyát jelzi, hogy elvben még ő sem kérdőjelezte meg az utóbbi eszménynek ha nem is mindörökre, de legalább egy adott korra szóló tökéletes megvalósíthatóságát; 600 lapnyi Petőfi-könyvét azért nevezi fejlődésrajznak, pályaképnek, sőt szerényen „csak essay”-nek, nem pedig monográfiának, mert az utóbbi már „Petőfire vonatkozó összes ismeret-anyagunkat rendszerezve közlené”, ő pedig, mint írja, tudatában van könyve hiányainak, s munkájával legfőljebb egyetlen szempontból törekszik a Petőfi-szakirodalom „kiegészítésére”.⁶² Ebből a szempontból a pozitívizmusnak talán az a (később Foucault által is hangoztatott) felismerés adta meg a kegyelemdőfést, miszerint nincs végső magyarázat, sőt semmi sem végső. Lélektanát tekintve azonban a definitívre törekvés századokkal korábbi, mint a pozitívizmus, és nem halt ki a pozitívizmus ismeretelméletének leáldoztával. Indítéka nem magyarázható pusztán a *definitív* szóban rejlő *határ* keresésével, sem a biztos határok általi kezelhetővé tagolás önmegnyugtató hatásával, amellyel a horatiusi „sunt certi denique fines” Arany János-i eszménnyé avatásának indítékát magyarázhatjuk, sőt amelyben talán a wölfflini-*strichi* osztályozásban a klasszicizáló típus, az *Unendlichkeiten* tagolására vágó és a *Vollendung* eszménye jegyében alkotó művészet egyik általános indítékát is fölfedezhetjük, hanem a *végső határ* minden további (bizonytalan) eshetőséget kizáró elérésének becságyával. A definitív kiadás vagy monográfia ugyanis elsősorban épp azt jelenti, hogy utána már nincs értelme (helye) további próbálkozásnak. Főként persze a mienkétől eltérőnek ne legyen: ahogy a definitív kiadás vagy monográfia által azt szeretnénk elérni, hogy utánunk már senki és semmi ne jöhessen, a (csak látszólag ellentétes) iskolateremtéssel azt, hogy halálunk után is a *mi* tanítványaink jöjjenek. Így vagy úgy, de mindenképp *általunk* és *velünk* jusson el tehát céljához, végső értelméhez a történet, mi magunk legyünk a játszma utolsó lépése, melyre Szilasi gyerekkorában szorongva várt, a végső igazság feltárulása.

⁶⁰ Antik Tanulmányok, 39 (1995), 167–169; BORZSÁK István, *Dragma: Válogatott tanulmányok*, Bp., Telos, 1997, 258–259; lásd még TACITUS *Összes művei*, I–II, ford. BORZSÁK István, jegyz. ZSOLT Angéla, Bp., Európa, 1980, II, 501.

⁶¹ DÁVIDHÁZI Péter, „*Sine ira et studio*”, 28.

⁶² HORVÁTH János, *Petőfi Sándor*, Bp., Pallas, 1922, 5–6.

Lélektani indítékát tekintve lehet ebben valami az élet magunkhoz kötésének boldogtalan igyekezetéből, amelyre Blake utalt *Eternity* című négy sorosában: „He who binds to himself a joy / Doth the winged life destroy / But he who kisses the joy as it flies, / Lives in eternity’s sunrise.” Lelkünk mélyén talán azt szeretnénk, ha velünk érne véget az egész világtörténelem (még inkább, mint Attila sírjánál, ahol elvégre mégsem nyilazhattak le *mindenkit*), mert így halálunk paradox módon éppen kiteljesedésével veszítené el személyes érvényét, ugyanis utánunk már eleve nem jöhetne élet, amelyhez képest mi (és pedig *csak* mi) meghalhattunk volna. Vagyis biztonságban lehetnénk a haláltól (és halálfélelemtől) is: nemhiába vezette vissza Nietzsche a bizonyosság vágyát a biztonságérzetére. S érthető, miért nehéz felülemelkedni az olyan vágyon, amely részben halálfélelmünkéből táplálkozik. Ugyanakkor, ha talán igaza volt is Nietzsche-nek abban, hogy a bizonyosság vágya beteges, éppen filológiai megnyilvánulásai fedik föl egyúttal értékképző, valamint éppen egészségfejlesztő mellékhatásait. Definitív kiadásra vagy monográfiára törekedve fogjuk kitartóan, s bármennyire vanitatum vanitas: elődeinknél, kortársainknál, s persze utódainknál kitartóbban gyűjteni az anyagot, ettől próbálunk mindenkinél alaposabbak és elmélyültebbek lenni, fáradhatatlanok, áldozatkészek és (amit már Nietzsche is bámult) hősiességek. Ha egy tudós hajlama van a *definitívra*, az persze részben alkati kérdés, s ebben olyan adottságokat is elő szoktunk sorolni, mint a munkabírás, állóképesség stb., de ezek korántsem csupán (vagy akár csak elsősorban) fizikai adottságok, hanem sokszor a lélek (ha tetszik:) kóros bizonyosságvágya által kifejlesztett tulajdonságok. Igaz, a betetőzésre való hajlam és a hozzá való készségek egy-egy tudós pályája során korán megismerszenek: jóslatnak is beillik, ahogy a prágai egyetem hallgatójának kimerítő alaposágú dolgozatát egyik professzora szent borzadállyal (s némi ironiával) megdicsérete: *fű nem nő Wellek után*.⁶³ Hát, nézzünk végig kritikátörténete nyolc irdatlan és irgalmatlan kötetén, melyek közül az utolsók anyagának jelentős részét, mint egyszer saját szememmel láttam, az aggastyán félig megbénultan, tolószékből diktálta egy elfekvő kórház különszobájában: ha nő is utánuk fű, ahogy persze (hál’ istennek) mindig és bármi után nőni szokott, létrehozásuk hősiességét alighanem annak öntudatlan vágya sarkallta, hogy ne nőhessen többé.

A *végző* határ birtoklása azonban nem pusztán az utolsóé, hanem egyúttal, lehetőleg, az elsőé is. Törekedhetünk arra, hogy átlépjük saját, nagyon is földi árnyékunkat, de legtöbbször javíthatatlanul az elsőségre vagy (sőt: és) végsőségre vágyik; ezen már szakmánk „atyja”, Toldy Ferenc is hasztalanul próbált úrrá lenni. Egyrészt *első* akart lenni, s akár Gervinus a német irodalomtudományban, ő is több esetben hangsúlyozta a maga úttörő szerepét a magyar irodalomtörténet-írásban⁶⁴ (az utókor mindkettejük esetében csak megerősítette saját ítéletüket⁶⁵), másrészt azt sem tudta elviselni, hogy ifjúkora

⁶³ René WELLEK, *Prospect and Retrospect* = René WELLEK, *The Attack on Literature and Other Essays*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1982, 148.

⁶⁴ TOLDY Ferenc, *A magyar nemzeti irodalom története a legrégebb időktől a jelenkorig rövid előadásban*, I–II, Pest, Athenaeum, 1872–1873³, II, 57.

⁶⁵ Gervinus esetében vö. Max RYCHNER, *G. G. Gervinus: Ein Kapitel über Literaturgeschichte*, Bern, Verlag Seldwyla, 1922, 16, 32; Walter DIETZE, *Georg Gottfried Gervinus als Historiker der deutschen*

irodalmi eszményén (és az ő saját világán) túlhaladt az idő, ezért Vörösmarty (azaz a saját nemzedéke) fénykora után már a költészetben is csak *epigonokat* volt hajlandó látni, s ha próbált is méltányosabban ítélni az utánuk jövők legjobbjairól, nézete lényegén halála napjáig nem tudott változtatni. Halálunk közelgő napjának tudata vagy öntudatlan érzete egyébként is kulcsszerepet játszik mindebben; végcél és kezdet együttes birtokbavételének akarása (ha Nietzsche lélektani megsejtését erre is vonatkoztatjuk) részben szintén a bizonyosság, végső soron a biztonságérzet vágyából származik, s közvetve éppen a legfélelmetesebbel szemben: halálunk ellen akarjuk bebiztosítani magunkat. A költők sokszor érezték, Babits egyik versének lírai alanya *panaszolja* is, hogy jaj, ő az omega s az alfa; a filológus, nem tudván megszabadulni kezdet és vég együttes becsvágyától, tudományához olyan konvenciórendszer alkot, amely (gyarlóságunkat immár tudományos erénnyé átlényegítve) elszámolási kötelezettségként írja elő kezdet és vég egyértelmű meghatározását, azaz egy-egy adat vagy gondolat első előfordulásának és éppen adott (azaz addig utolsó) idézésének megjelölését, akár tőlünk származik, akár mástól vettük. Így lelkiismeretességünk, szakmai tisztességünk jelének érezhetjük azt is, ami egyébként személyes hiúságunké volna. Szükségből faragott erényünk ugyanakkor mégiscsak erény, aki tehát a lábjegyzetek és bibliográfiák visszakereshető utalásrengetegét szereti választani, nem haszontalan konvenció mellett kötelezi el magát.

*Bizonyosságvágy és valószínűsíthetőség között:
datálási problémáink, pozitívista okságszemlélet, Gere-szindróma*

Tudománytörténeti emlékezetünk kihagyása miatt nehezebb felismerni olyan filológiai problémáinkat, amelyek keletkezéstörténete rávilágíthatna öröklődésük mindmáig lapangó (részben) lélektani indítékaira. Ahogy egyes betegségeket az orvostudomány történetében fölfedezőjükről szokás elnevezni, Gere-szindrómának fogom nevezni azt a tünetcsoportot, amelynek sokáig észrevétlenül maradt mintapéldáját néhány éve Gere Zsolt vizsgálta meg egy korai, rendkívül éleslátó, bár némileg kiforratlan modorú esszéjében: miután Waldapfel József 1948-ban ésszerű indoklással, de csak valószínű *feltevésként* közölte, hogy szerinte Vörösmarty *Előszó* című versét miért írhatta a reformkorban költött *Három rege* című munkája elé („Hadd említsem meg azt a gyanításomat, hogy ez a csodálatos *Előszó* valószínűleg a hiúságában sértett Ferenc József bosszúvágyától és szadizmusától a szabadság mártírjává avatott Batthyány Lajos leányának dedi-

Nationalliteratur, Sinn und Form, 11 (1959), 467; Johannes JANOTA, *Einleitung = Eine Wissenschaft etabliert sich 1810–1870: Texte zur Wissenschaftsgeschichte der Germanistik*, III, Tübingen, 1980, 28; Michael ANSEL, *G. G. Gervinus' Geschichte der poetischen National-Literatur der Deutschen: Nationbildung auf literaturgeschichtlicher Grundlage*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1990, 145–146, 153; Klaus F. GILLE, *Germanistik and Nation in the 19th Century = Nation Building and Writing Literary History*, ed. Menno SPIERING, Amsterdam–Atlanta, GA., Rodopi, 1999, 42.

kált *Három regére* vonatkozik⁶⁶), gondolatáról a szakirodalmi használat során mindinkább lekoptak a feltételeesség jelei. Jól látszik ez már például Martinkó András fogalmazásán („1851-ben [Vörösmarty] kiadta a még 1845-ben írt és Batthyány Emmának ajánlott költeményét. Ehhez szánta *Előszónak* ezt a művét, de – bizonyára a vértanú árváját kímélni akarván – mégsem tette a *Három rege* elé”), amelyről Gere találóan állapítja meg, hogy „két ponton viszi tovább Waldapfel József vélekedését: kiiktatja belőle a bizonytalansági tényezőt (gyanúmat), vagyis tény státusra emeli, másrészt viszont ennek a mozzanatnak az indoklására használ föl szubjektív érvet (bizonyára)”.⁶⁷ Waldapfel sejtése, mely (szúrjuk itt közbe) a kritikai kiadás jegyzetében (1962) még csak a „legvalószínűbb feltevés” rangjára emelkedett,⁶⁸ innentől fogva parafrázisokban, rá való rövid utalásokban vagy hivatkozás nélküli átvételekben egyre inkább mint bizonyítható, sőt bizonyított tényként terjedt, ugyanígy vizsgálatra sem szoruló állításként került a tankönyvekbe, immár bármikor vizsgatételek részévé tehetően, mígnem a megoldott probléma magabiztos tudatát árasztva hosszú időre kizárta a kérdés szakmai perújrafelvételét. Tegyük hozzá, mindebben része volt annak, hogy a marxizáló felszín alatt mindvégig kitapinthatóan pozitivistá Waldapfel adatait kortársai és tanítványai éppen közismerten pozitivistá tudósi előélete miatt tartották feltétlenül megbízhatónak. Mint ő maga 1957-ben megjelent tanulmánykötete végén szabadkozva említi, ott közölt dolgozatainak „több, mint a fele való a felszabadulás előtti két évtizedből, a marxista irodalomtudomány útján való elindulásunk előtti időből”, de (figyeljük meg: mint nála mindig,⁶⁹ itt is a szemlélettől függetlenül anyaggyűjtés pozitivistá előfeltevésére vallóan) úgy érzi, ez a fél is „legalább téglá és mész szerepét betöltheti a magyar irodalomtudomány új épületében”, még akkor is, ha „mindenik cikken rajta van persze annak az időnek bélyege, amelyben keletkezett”.⁷⁰ (Bizony ez a korjellemző bélyeg az én antikváriumi példányom dedikációján is meglátszik: „Kállai Gyula miniszter elvtársnak tisztelete jeléül Waldapfel József 1957. szept. 23.”) Geréig nem tűnt fel senkinek, hogy a közmegegyezéssé vált datálás és műhöz társítás csupán keletkezéstörténeti vagy életrajzi célokat szolgált, nem járt együtt az *Előszó* és a *Három rege* szövegeinek egymásra vonatkoztatott értelmezéseivel.⁷¹ Utalásnyi összekapcsolásuk kötelező érvényességét érvek és adatok helyett egyre inkább csupán maga a közmegegyezés védte; az igazság itt hovatovább nem volt más, mint ami szociológiai alkotórészét tekintve mindig: megegyezés abban, mit fogadjunk el igaznak.

⁶⁶ WALDAPFEL József, *Vörösmarty, Petőfi és a szabadságharc = Magyar századok. Irodalmi műveltségünk történetéhez: Horváth János-émlékkönyv születésének 70. évfordulójára*, Bp., Egyetemi Nyomda, 1948, 222.

⁶⁷ GERE Zsolt, *Az öreg halász és a part (Invenció és irodalomtörténet) = Duplafedél: Papírborítás II*, szerk. BOCSOR Péter, DEÁK Botond, KOVÁCS Zoltán, MILBACHER Róbert, MÜLLNER András, PETE Klára, Szeged, Ictus–JATE Irodalomelmélet Csoport, 1996, 53.

⁶⁸ TÓTH Dezső jegyzete = VÖRÖSMARTY Mihály, *Kisebb költemények III. (1840–1855)*, s. a. r. TÓTH Dezső, Bp., Akadémiai, 1962, 558.

⁶⁹ Vö. például WALDAPFEL József, *Toldy Ferenc = WALDAPFEL József, Irodalmi tanulmányok: Válogatott cikkek, előadások, glosszák*, Bp., Szépirodalmi, 1957, 382–387.

⁷⁰ WALDAPFEL József, *Irodalmi tanulmányok*, 551–552.

⁷¹ GERE Zsolt, *Az öreg halász és a part*, 54–55.

Annál jellemzőbb, hogy Gere esszéje után milyen hamar felbukkant egy rivális feltevés, mely becsúgya szerint cáfolni és *helyettesíteni* akarta a régit. Milbacher Róbert nemcsak azt akarta kimutatni, hogy a Waldapfel feltevésének indoklásában szereplő érvek nem kényszerítő erejűek (NB: maga Waldapfel sem hitte őket annak), hanem hogy minden adat ellenük szól („semmi sem indokolja, hogy megtartsuk a vers datálását”; illetve „azt szeretném bebizonyítani, hogy csupán a *Három regés* elméletet tagadó filológiai adatok állnak rendelkezésünkre”⁷²), és hogy az eddig biztosnak hitt feltevés lebontásával „kezdhetünk mindent előlről”, sőt mivel az omlatag álbizonyosságok eltakarítása új bizonyosságok felépítése nélkül is megéri a fáradságot („Az újra visszanyert bizonytalanság [...] a kétségek mellett az újralátás szabadságával is megajándékoz bennünket”), ő nem is ígér ennél többet: „a vers keletkezésének hozzávetőleges idejével kapcsolatos alternatívára szeretném felhívni a figyelmet, amely bár ugyancsak nem vezet bizonyossághoz, ám mint az eddigieknél valamivel több filológiai adatra épülő lehetőség, mindenképpen érdemes a megfontolásra”.⁷³ Milbacher szerint e megfontolásra érdemes, az eddigieknél valószínűbb lehetőség abban állna, hogy az *Előszót* Vörösmarty *föltehetőleg* 1854 nyara és kora ősze után írta, mégpedig utólagos prologusként az 1855 áprilisában felújított *Az áldozat* című drámájához. Ezúttal nem vállalkozom a két elképzelés filológiai érveinek szakmai mérlegelésére, még kevésbé akarom valamelyik mellett letenni a garast (szerintem is legfőlőbb csak mint *valószínűbb* mellett lehetne), inkább elméleti státusuk tisztázására szorítkozom: szerintem mindkettő *lehetséges* feltevés, jóllehet némely érvek valószínűsége megkérdőjelezhető. Nem győz meg például, amit az új datálás alátámasztásához Milbacher a vers kéziratán található házalaprajzokból, illetve a kézirat hátoldalan olvasható számadásokból (talán valóban költségvetésekből) és az odaírt „kőműves” szövből kikövetkeztet; még kevésbé, amit az *Előszó* és *A vén cigány* szövegpárhuzamaiból felsorol (az utóbbiak némelyike egyébként szembeötlően egyezik Schiller *Die Räuber* című drámájának egyik látomásával, mely *föltehetőleg* egyaránt hatott Vörösmarty *Előszójára* és Toldy irodalomtörténetére⁷⁴). Attól azonban, hogy egyes pontokon Milbacher és Waldapfel érvelése egyaránt megcáfolható, illetve hogy egymással *elvileg* összeférhetetlen, datálási feltevések egyaránt *lehetségesek* maradnak, egyik alapján sem lehet teljesen kizárni a másikat, sem további rivális feltevések esetleges megfogalmazását. Kérdésünk inkább az tehát, hogy a filológiában, vagy akár másutt, miért esik nehezünkre együtt élni az ilyen vaglyagosságokkal, miért húzódozunk attól, hogy beérjük velük, s hozzájuk igazítsuk gondolkodásunkat, nekik megfelelő konvenciórendszert és módszerkészletet kialakítva, s helyett miért vagyunk hajlamosak előbb-utóbb megszabadulni az egyik feltevéstől, indokolatlanul (elégtelen indoklással) abszolutizálva a másikat. Hogyan jön létre, s *mitől*, a Gere-szindróma?

⁷² MILBACHER Róbert, *Az Előszó filológiájának bizonytalanságáról = Vörösmarty és a romantika*, szerk. TAKÁTS József, Pécs–Bp., Művészetek Háza–Országos Színháztörténeti Múzeum és Intézet, [2001], 185, 183.

⁷³ MILBACHER Róbert, *Az Előszó filológiájának bizonytalanságáról*, 185.

⁷⁴ Indoklását másutt már kifejtettem, vö. *Kétségben apokalipszis és feltámadás között: A nemzethalál vörösmarty látomása Toldy irodalomtörténetében*, Alföld, 53 (2002)/1, 43–71.

Válaszért az *Előszó* filológiai befogadás-történetéhez fordulhatunk, de némileg más-ként értelmezve azt, mint eddig tették. Ennek a fogadtatástörténetnek és a Gere-szindró-mának legutóbbi olvasatát, Milbacher Róbertét abban lehet összefoglalni, hogy a szöveg-et először (az 1863–1864-ben megjelent Vörösmarty-kiadásában) közlő Gyulai Páltól kezdve Waldapfelig és tovább a szakmai fogadtatást elsősorban a mű társtalansága, tér- és időbeli elhelyeztetlensége nyugtalanította, mert ezt nem lehetett a korabeli olvasási módokkal összeegyeztetni. Azaz a filológusokat az zavarta, hogy nem tudták a művet (a „Midón ezt írtam” névmásának megfelelő) korábbi műhöz és (a keltezetlen verskézirat besorolását lehetővé tevő) megírási időponthoz és egyúttal életrajzi kontextushoz rendelni, végső soron *ezen* akartak (önkéntelenül vagy nagyon is megfontoltan) segíteni, majd *ennek* érdekében avatták uralkodó, előbb-utóbb nyomasztóan uralkodó hagyományra a *Három regéhez* társító és 1850–1851 telére keltező elképzelést, s *ezért* borítottak fátylat a filológiai bizonyítékok hiányára, sőt az ellentmondani látszó adatokra. „A bizonytalanságot, amely Gyulai Pál közzététele óta ott kísértett a hagyományban, igen erős bizonyosság váltotta fel: mintha csak megkönnyebbült volna az irodalomtörténet, hogy kellő kontextust sikerült rendelnie a nyugtalanítóan magára maradt szöveghez. Innentől kezdve az *Előszóról* beszélők már evidenciaként említik, hogy a vers címének és első sorainak referenciális olvasata miatt a *Három regéhez* kötődik, sőt Szegedy-Maszák Mihály már megpróbálja emancipálni a *Három regétől* a szöveg befogadását, és javaslatot tesz egy önmagában való interpretációra, vagyis a Waldapfel-féle diskurzussal mint uralkodó bizonyossággal szemben próbál alternatív utakat mutatni az értelmezésben.”⁷⁵ Szerintem azonban lehet e fogadtatástörténetet (mint tünetcsoportot) máshogyan, kevésbé kritika-történeti, ugyanakkor lélektanibb szemszögből is olvasni, talán csak árnyalatnyi, de rend-kívül fontos hangsúlyeltolódással. Eszerint ami a filológusokat a mű társtalanságánál, szöveg-, tér- és idővonatkozásainak hiányánál is jobban, sőt talán leginkább zavarta, az maga a feltételeesség, a biztos(nak vélt) tudás hiánya, mely nyitva hagyja, nem engedi lezárni a problémát, utat engedve vagylagos, egyszerre több irányba vivő gondolatmeneteknek. Tudhatónak és nem tudhatónak máig fel-felbukkanó ellentétezése itt ugyanis (és sokaknál mindmáig) világosan, nemegyszer szövegszerűen arról árulkodik, hogy a „tudható” egyenlő a *biztosan* tudhatóval, illetve *bizonyíték alapján* állíthatóval, ezzel szemben a lehetséges, sőt akár valószínű (legalábbis amíg számon tartatik, hogy *csupán* valószínű, azaz nem biztos) végül is a *nem tudható* tartományába kerül, amelyben vegyesen található a bizonyítékkal egyáltalán nem vagy csak nem elegendő mértékben ellátható lehetőségek, másodlagos státuskülönbségük jelölésével vagy akár anélkül. Figyeljük meg a fő határvonalat és az érvelés logikai menetén átsejltő fontossági sorrendet már Gyulainál, aki bizonyítékként használható adat (itt: szöveg) hiányában mindenekelőtt a *nem tudható* osztályába sorolja az *Előszó* vonatkoztatásának problémáját, s csak utána, mintegy másodlagosan, mondhatni ráadásként vet egy futó pillantást (a nem tudható körén belül) a *lehetségesre*: „[...] hogy [az *Előszó*] egy már elkészült, vagy csak még készülő műnek volt-e előhangja, nem tudhatni. [Vörösmarty] [i]rta: közt nem találtatott egyetlen

⁷⁵ MILBACHER Róbert, *Az Előszó filológiájának bizonytalanságáról*, 183.

egy kész nagyobb mű sem, csak egy pár kisebb költemény töredéke s egy-két nagyobb mű terve, melyek közt az »örök zsidó« a legkésőbbi. Lehet, hogy az előszót az *Örök zsidó*-hoz írta.⁷⁶ Máig küszködünk e fontossági sorrend többnyire azóta is kimondatlan, de éppen ezért észrevétlenül ható, ritkán tetten érhető, és szinte mindent átjáró előfeltevésével, miszerint végső soron csak a biztos tudás számottevő tudás, minden más pedig legfőbb az után, futólag és színfoltnyi érdekességként tarthat számot figyelmünkre, sőt van benne valami nemcsak tudományosan, hanem erkölcsileg is kétes mozzanat, talán szórakoztató, de túl könnyed, sőt léha, ezért felelőtlen. Ami lehetséges vagy elképzelhető, az eszerint *csak* lehetséges vagy elképzelhető. Milyen sokáig illett leinteni például a „mi lett volna, ha” kérdését megpendítő történést!

Innen nézve az *Előszó* fogadtatástörténetéből kiolvasható fő igyekezet a „nem tudhatni” (értsd: nem tudhatni bizonyosan) és a „lehet, hogy” (értsd: *csak lehet*, hogy) kiszorítása biztos (vagyis adatok és érvelés jóvoltából bizonyítottan tekinthető) tudással, az önámításig elmenően leplezve, valahányszor (mint a *Három regé*hez kapcsolásakor) nem volt mód szabályosan eleget tenni az ilyen tudás (itt többek közt Gyulaiót örökölt) normájának. Ebből a szempontból még Szegedy-Maszák kiváló tanulmánya is fenntartja a *Három regés* verziót, csakugyan „evidenciaként”⁷⁷ kezeli, nem vonva kétségbe filológiai helyességét, sőt a vers olvasatában való relevanciáját sem, legfőbb azzal egészíti ki, a szakirodalomból Tóth Dezső hasonló megállapítását egyetértőleg idézve, hogy a vers ezen túlmutató jelentést *is* ad az első sornak, a címet és az első három szót egyaránt lehet történelmi utalásként és metaforikusan olvasni, sőt a jelentésképzésben mindkettőnek *egyszerre* lehet szerepe. „A »Midőn ezt írtam,« nem pusztán arra utal, hogy a költő a *Három regét* a forradalom előtt írta, »a költemény egészében nemcsak 1845-öt idézi az első sor«, hanem azt is jelenti, hogy a költő személyes elkötelezettje volt a vers első részében megjelentett értéktelítődésnek. [...] A *Három rege* költője még a beteljesedését várta annak, amiről az *Előszó* költője már tudja, hogy meghíusult, s talán véglegesen.”⁷⁸ Fontos lépés ez, persze, mely csakugyan a *Három regés* értelmezés ellensúlyozása irányába mozdult, de még elégségesnek véve filológiai alapjának szilárdságát, s inkább a rá nehezedő súly megosztására, azaz közvetett csökkentésére törekedve; nem véletlen, hogy ezután (1975) még bő két évtizedig váratott magára a Waldapfel-feltételezésre épült datálási és vonatkoztatási hagyomány megkérdőjelezése. Szempontunkból Szegedy-Maszák tanulmánya inkább azáltal tér el az uralkodó hagyománytól, hogy nem szorítkozik a bizonyítható, vagy akár csak a tételesen megfogalmazható állítás komolyan vételére, s megpróbálja visszaszerezni a homályos, de termékeny megézés becsületét: „Megvalljuk, hogy a cím jelentésének metaforikus árnyalatát inkább csak sejtjük, tehát nem tudjuk

⁷⁶ VÖRÖSMARTY *Minden munkái*, I–XII, s. a. r. és jegyz. GYULAI Pál, Pest, 1863–1864, II, 313.

⁷⁷ GERE Zsolt, *Az öreg halász és a part*, 53; MILBACHER Róbert, *Az Előszó filológiájának bizonytalanságáról*, 183.

⁷⁸ SZEGEDY-MASZÁK Mihály, *A kozmikus tragédia romantikus látomása: Az Előszó helye Vörösmarty költészetében = „Ragyognak tettei...”: Tanulmányok Vörösmartyról*, szerk. HORVÁTH Károly, LUKÁCSY Sándor, SZÖRÉNYI László, Székesfehérvár, 1975, 354. A belső idézet lelőhelye: TÓTH Dezső, *Vörösmarty Mihály*, Bp., 1974², 534.

világosan megfogalmazni. Talán még leginkább úgy írhatjuk körül, hogy iróniájára célzunk: a költő mintha arra utalna, hogy az időben későbbi események átminősítették a korábban történeteket.”⁷⁹ *Mintha arra utalna*: az ilyen feltételes, az érzékcsalódás lehetőségét is magában rejtő kifejezések finoman elbizonytalanítják a tudható magabiztos állítása és a nem tudhatóról való hallgatás (vagy leértékelő beszéd) közötti határvonalat, s az egyébként pontosságra törekvő írásmódba illesztve egy széles átmeneti határsáv, a tudható és nem tudható közti szürke zóna beiktatásával előkészítik az eredetileg kétosztatú pozitivistá ismeretelmélet további széttágítását. (Később e köztes zóna egyéni stílussá, végül szinte modorra rögzülve nyelvi sajátosságként szélesedett tovább Szegedy-Maszák rendkívül visszafogott állításokkal dolgozó írásaiban, s mindinkább elveszítette eredeti funkcióját; újabb tanulmányait egyik kritikusa alighanem ezért jellemezte feltűnő retorikai puhasággal, elmaradhatatlan understatementekkel és óvatos célozgatásokkal.⁸⁰) Akárhogy is, a pozitivistá ismeretelmélet meghaladását helyes volt a bizonytalanság újraértékelésében keresni, mert a Gere-szindróma csupán filológiai tünete annak, hogy egy alapvető létfeltételünket nem vagyunk hajlandóak tudomásul venni: biztos tudás és biztos nemtudás közt van egy kiiktathatatlan tartomány, amelynek sajátosságairól minél többet kellene megtudnunk, ugyanis leginkább *itt* élünk.

Ha tehát a Gere-szindróma legfőbb indítékát nem a művek datálásának, attribúciójának és kontextualizálásának szakmai konvenciójában, azaz egy megszokott olvasásmód kielégítésének szükségérzetében látjuk, hanem (ettől persze nem függetlenül) a bizonytalan, eldöntetlenül vagylagos, párhuzamos lehetőségek megnyugtató kizárásának általánosabb igyekezetében, elgondolkozhatunk ennek az igyekezetnek mind lélektani, mind tudománytörténeti eredetén. Ami az előbbit illeti, már Nietzsche-nek feltűnt, hogy feltételezéseinket hajlamosak vagyunk bizonyosságként kezelni, és ezt általában szellemi restségünkkel, hevülékenységünkkel, valamint a biztonságérzet elemi (az állatvilágban is egyetemes) vágyának túltengésével magyarázta, egyszer (a *Menschliches, Allzumenschliches* lapjain) kifejezetten azt hibáztatva, hogy szenvedélyből sarjadt vélekedéseinket hagyjuk meggyőződésekké szilárdulni, ahelyett, hogy hűvös állandósággal csakis bizonyosságokra és pontosan bemért valószínűségekre („nur Gewissheiten und genau bemessene Wahrscheinlichkeiten”) szorítkoznánk, az utóbbiakat persze egymással sem összekeverve.⁸¹ Csakhogy önmagában az ilyen általános lélektani eredeztetés aligha magyarázhatná meg a Gere-szindróma sokféle, mégis összetartozó változatának elterjedését a szűken értett filológiai munkán túl az irodalomtudomány egyéb ágazataiban, például az irodalomtörténet-írásban. Bizonyára másféle, konkrétan szakmai okokat is gyaníthatunk amögött, hogy egészen a közelmúltig nemcsak a filológiának esett nehezére huzamosan együttélni egyszerre több lehetőség eldöntetlen vagylagosságával, például a kritikai kiadásokban, hanem a nemzeti irodalomtörténetnek is, nem tudván vagy nem akarván

⁷⁹ SZEGEDY-MASZÁK Mihály, *A kozmikus tragédia romantikus látomása*, 354.

⁸⁰ FARKAS Zsolt, *Jobb kánon a balkánon. Szegedy-Maszák Mihály: Irodalmi kánonok*, Holmi, 11 (1999)/8, 1033.

⁸¹ Friedrich NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches: Ein Buch für freie Geister* = Friedrich NIETZSCHE, *Werke in drei Bänden*, I, 729–730.

akarván elbeszélésében párhuzamos alternatívákat fenntartani, tehát előbb-utóbb (s inkább előbb, mint utóbb) rendre kizárva az egyik lehetőséget. Pusztán narratológiai kényszerűséggel nem lehetne magyarázni, hogy a nemzeti irodalomtörténet-írás nagyelbeszélései a kései 18. század óta rendre egy történetet, egy fő cselekményszálát szőttek, amelynek lehettek kitérői, esetleg alárendelt elágazásai, de nem lehetett versenytársa, ugyanígy nem vagy csak elvétve kaphatott helyet benne a narrátor történetészési dilemmáinak nyilvánossá tétele, s az elbeszélő műfajok rendjében az önreflexív vagylagosság szépirodalmi műfajba, a (verses vagy prózai) regénybe szorult. Jellemző, hogy Toldy kihúzta irodalomtörténete harmadik kiadásaiából az egyetlen olyan bekezdést, amely az első két kiadásban a történetészés folytatásának vagylagosságára, utólagos eseményektől (és nézőponttól) függő visszavetítettségére utalt s így közvetve az addig leírtak keletkezésének is valamelyes bizonytalanságáról árulkodott.⁸² A nemzeti irodalomtörténet nagyelbeszélése fokozottan szerette volna biztosnak tudni a nemzeti alapértékeket, s a nemzeti sorskérdésekkel összefüggő történetészés itt láthatólag különösen nehezen viselte a vagy-vagyot; Vörösmarty költői látomásként megjelenített kétféle történelmi kifejtését (egy jobb kor, illetve a nemzeti halál eljövételét) Toldy irodalomtörténeti nagyelbeszélése nemhiába válaszolta meg azzal, hogy a magyar történelem immár *mindenképpen* célba ért és a nemzet elfoglalta helyét művelt európai társai körében.⁸³ A nemzeti irodalomtörténet mint nagyelbeszélés az eposztól vette át közösség-lélektani funkcióját (korszerűsített, tudományosan hitelesített kulturális eredetmondával meghatározni a nemzet narratív identitását), és ezért már csak műfaji öröksége szellemében is igyekszik történetészésében mindentől tartózkodni, ami a közösségi értéktudat erősítésének megvalósítását zavarná.

Megfigyelhető továbbá, hogy a biztos tudást szavatolni hivatott kétféle igazolási eljárás közül, tehát a saját szemmel látott forrásokra hivatkozó filológiai apparátus, illetve a gondolati alátámasztást biztosítani hivatott érvelés közül a nemzeti irodalomtörténet-írás az előbbit tolta előtérbe, minimumra csökkentve az utóbbi, amely szükségessé tette volna a kételyek és ellenérvek legalábbis futó bemutatását. Toldy nemhiába hangsúlyozza annyiszor és olyan nyomatékosan az előbbi (1851-ben: „ez uttal is biztosíthatom olvasóimat, hogy nem csak lényeges, de kisebb jelentékű dolgokban is, a másod kéz kerültével a közvetlen forrásokból merítettem, s általjában [...] önlátomás és önvizsgálat nélkül semmit nem állítottam”;⁸⁴ 1854-ben: „Az életrajzok – mint minden historiai dolgozataim [...] – kivétel nélkül saját forrásvizsgálaton alapszanak. Soha sem állítok semmit, mit utolsó nyomig ki nem kutattam”;⁸⁵ 1865-ben: „semmit sem állítok, miről meg

⁸² TOLDY Ferenc, *A magyar nemzeti irodalom története a legrégebb időktől a jelenkorig rövid előadásban*, I–II, Pest, Emich Gusztáv, 1868², I, 99–100.

⁸³ TOLDY Ferenc, *A magyar nemzeti irodalom története a legrégebb időktől a jelenkorig rövid előadásban*, Pest, Emich Gusztáv, 1865, 431.

⁸⁴ TOLDY Ferenc, *A magyar nemzeti irodalom története*, I–II, Pest, Emich Gusztáv, 1851, I, p. VII.

⁸⁵ TOLDY Ferenc, *A magyar költészet kézikönyve a mohácsi vésztől a legújabb időkig*, I–II, Pest, Heckenast Gusztáv, 1855–1857, I, pp. IX, VIII.

nem *győződtem*, s [...] ami létezik s hozzáférhető, azt mind láttam, sőt ismerem”⁸⁶), s nemhiába szorult ki ezzel szemben Erdélyi egészen másfajta igazolási stratégiája, mely pedig a bizonyosság ugyanolyan normájának kívánt eleget tenni, csak (1858-ból fennmaradt nyilatkozata szerint) másképpen: „mióta széptani dolgokkal foglalkozom, egyetlen szót sem írtam le, melyet végig nem gondoltam volna mind nyelvészeti, mind bölcsészeti tekintetben. Egyetlen tételt sem állítottam fel, melynek igazolására el nem készültem volna eszmék és gondolatok egész tartalék seregével, már jó eleve. Szóval: amit le- vagy megírtam: tudtam, azaz semmi bizonytalan, vagy fölvilágosítatlan elemet nem hagytam munkálataimban. Mindenért meg tudtam volna felelni.”⁸⁷ Tehát Erdélyi is úgy gondolta, hogy csak olyasmint írt le, aminek teljesen a végére járt, és amit megnyugtatóan és kielégítően (bármiféle lappangó bizonytalan elemet kizárva) ismert, csakhogy az ilyen mindent átható és minden homályos pontot átvilágító tudás szerinte elsősorban nem a forrás saját szemmel való megvizsgálására épül, hanem a problémák saját fejjel való végiggondolására. Ahogy Erdélyi meg volt győződve arról, hogy mindennek a végére járó gondolati eljárása a biztos tudás megalapozásához, hiánytalan fedezetű, teljesen uralt, olykor talán elhibázott, de minden ízében vagy következményében vállalható állításokhoz vezetett, és ezért kifejezetten sajnálta, hogy ellenfelei sohasem készítették indokai kifejtésére,⁸⁸ Toldy mindvégig abban a tudatban írta irodalomtörténeteit, hogy mindennek a végére járó filológiai eljárása biztos ismeretet nyújt tárgya *egészéről*. Az ismeretelméleti alaphelyzet szemléltetéséül ezért használta másként a fa metaforáját, mint a megismerés viszonylagosságától gyötrődő kortársai. Arany János a fa gyökereinek szövevényével az egyes művek elemzés általi *kimeríthetlenségét* akarta szemléltetni („az ember sohasem mondhat eleget, s minél inkább követi a részleteket, annál jobban elágaznak, mint a fa gyökere, mely földszint három-négy ágban egyesül, de ha az ember mindenik ágnak végére akar menni, ezer meg ezer apróbb szárra, majd számtalan gyökérrostra talál, melyekből nincs kiigazodás”⁸⁹), vagyis a fa analógiájával a kritikus megismerő tevékenységének részlegességét, ezáltal pedig bizonytalansági tényezőjét érzékeltette, ahogy nem-sokára majd Nietzsche választja a részleges és hozzávetőleges olvasás tökéletlenségének analógiájaként éppen a fa megfigyelésének problémáját: látásunk nem közvetíti pontosan az ágak-levelek alakját és színeit, hanem egy elnagyolt fantáziaképpel helyettesíti.⁹⁰ Ezzel szemben Toldy magabiztosan és problémátlanul alkalmazta az élőfa metaforáját a nemzeti irodalom megismerendő (tehát megismerhető) egészére, nem kételkedvén abban, hogy az egész irodalmi anyagnak végére lehet járni és ezáltal a részletekről *helyes* állításokat lehet megfogalmazni; 1865-ös irodalomtörténete harmadik kiadásának előszavá-

⁸⁶ TOLDY Ferenc, *A magyar nemzeti irodalom története a legrégebb időkől a jelenkorig rövid előadásban*, 1868², I, 3.

⁸⁷ ERDÉLYI János, *Én, a forma és a próza: Gyulai Pálnak* = ERDÉLYI János, *Filozófiai és esztétikai írások*, s. a. r. T. ERDÉLYI Ilona, jegyz. T. ERDÉLYI Ilona, HORKAY László, Bp., Akadémiai, 1981, 674.

⁸⁸ ERDÉLYI János, *Én, a forma és a próza*, 674.

⁸⁹ ARANY János, *Költemények Szász Károlytól* = ARANY János *Összes művei*, XI, *Prózai művek 1860–1882*, 2, s. a. r. NÉMETH G. Béla, Bp., Akadémiai, 1968, 205.

⁹⁰ Friedrich NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* = Friedrich NIETZSCHE, *Werke in drei Bänden*, II, 650. Vö. KULCSÁR SZABÓ Ernő, *A látható nyelv elkülönözése*, 387.

ban, 1871-ben azt válaszolta a tanároknak, akik munkája számos részletét fölöslegesnek tartották, hogy véleményük nem bírhatta őt rá a történelem megcsonkítására, mert „[s]zerves egész az, melyet csak úgy érthetünk voltakép, ha annak egész szervezetét ismerjük”, sőt „az egyes ágak tüzetes, önálló, s helyes tárgyalása is az egész élőfának ismeretét teszi fel”.⁹¹ Toldynál és Erdélyinél egyaránt megtörténik a *tudás* és a *biztos tudás* azonosítása, a mindenre kiterjedő bizonyossá tétel (legalábbis normaként) lehetségesnek tételezése, Erdélyinél azonban ez filológiai helyett gondolati alátámasztáson áll vagy bukik, s a magyar irodalomtörténet-írás Toldy fémjelezte hagyománya nem ezt az eljárást választotta, sőt Toldy halála után még sokáig elterelte a figyelmet az előtérbe tolt filológiai eredmények filozófiai és retorikai előfeltevéseiről. A minden ízében megismerhető (uralt) tárgy és a minden ízében filológiailag megalapozható (uralt) állítás bizonyosságát feltételezve Toldy olyan irodalomtörténeti hagyományt teremtett, amelynek rejtett problémái máig kísértenek egy-egy makacsul visszatérő módszertani előfeltevésben (az értelmezés előtti ténymegállapítás elvégezhetőségétől az értekező nyelv feltétlen uralhatóságán át az egész anyag együttlátására képesítő „abszolút” nézőpont kijelölhetőségéig⁹²), holott a tőle örökölt elvkészlet belső ellentmondásai (visszatekintve) már az ő gyakorlatában megfigyelhetők.

Egy régi beidegződésünk:

ismereteink önkéntelen átlényegítése a pozitív tudás bűvöletében

A valószínűt (ál)bizonyossággal helyettesítő Gere-szindróma tudománytörténeti indítékai szorosan összefüggnek pozitivistá beidegződéseinkkel. Találó meghatározás ugyanis, hogy a pozitívizmus egyfajta normatív beállítódás, amelynek legjellemzőbb kérdése minden korszakában éppen az volt, hogy mi érdemli meg egyáltalán a tudás (tudomány, ismeret, megismerés stb.) nevét, illetve mi nem, s mik az előbbi kritériumai, más szóval milyen kérdésre várható, s milyenre nem, tudásnak tekinthető válasz.⁹³ Mivel pedig a *mi tudható* kérdésre a pozitívizmus nem a tudás *elérési útjának* meghatározásával felelt, nem zárta ki *elève* a tudásnak sem lélektani, sem történeti megalapozását,⁹⁴ hanem csakis ahhoz ragaszkodott, hogy az eredményként felmutatott tudás *pozitív* legyen, azaz tapasztalatilag ellenőrizhető, bizonyítható és (ezek által) *biztosnak* tekinthető (aminthogy a természettudomány célkitűzéseiből is a tárgyszerűség, személytelenség és *bizonyosság* eszményeit próbálta érvényesíteni a humán tudományokban⁹⁵), a nem ilyen tudást nem

⁹¹ TOLDY Ferenc, *A magyar nemzeti irodalom története a legrégibb időktől a jelenkorig rövid előadásban, 1872–1873*³, I, 9.

⁹² Vö. MILBACHER Róbert, *Szilágyi Márton: Kármán József és Pajor Gáspár Urániája, 180–184.*

⁹³ Leszek KOLAKOWSKI, *Positivist Philosophy: From Hume to the Vienna Circle*, lengyelből ford. Norbert GUTERMAN, Harmondsworth, Penguin Books, 1972, 11.

⁹⁴ Leszek KOLAKOWSKI, *Positivist Philosophy*, 10–11.

⁹⁵ Vö. René WELLEK, *The Revolt against Positivism in Recent European Literary Scholarship* = René WELLEK, *Concepts of Criticism*, szerk. és előszó Stephen G. NICHOLS, Jr, New Haven–London, Yale University Press, 1963, 257.

volt hajlandó komolyan venni. Így a csak valószínű, amely óhatatlanul magában hordozza a bizonytalanság mozzanatát, köztes és kétes helyzetbe került, sokáig kitéve annak, hogy a tudás és nemtudás határáról minduntalan átsodródjon a megalapozatlan tudáspótlékok, végső soron a nemtudás megvetett birodalmába. (Jellemző, hogy Comte a valószínűség-számítást is besorolta a metafizikai és hasznavehetetlen tudományágak közé, s a két világháború közti, logikai empirizmusnak nevezett neopozitivizmusig kellett várni Hans Reichenbach felismerésére, miszerint a bizonyíthatóság szabályainak meghatározásába tanácsos belefoglalni a valószínűség (el)várható fokozatait. Tovább nehezítette a bizonytalan lehetőségek teljes jogú ismeretnek tekintését a pozitivizmus egyszerre nominalista és fenomenológiai látásmódja: ha csak a jelenségvilág konkrét megvalósulásai tekinthetők megismerésre alkalmasnak és érdekesnek, akkor a pusztán valószínű éppúgy nem lehet teljes jogú tárgya a figyelemnek, ahogy az általános fogalmak és kijelentések, vagy a létezők mögött feltételezett eszmei lényegeket.

Ennyiben a pozitivizmushoz is kötődik Takáts József vitairatának nyitánya, mely írásának „nem elméleti, hanem módszertani” tétjét mindenekelőtt így indokolja: „általában szkeptikusan tekintek az általános kijelentésekre, s ha például »a« megértésről vagy »az« olvasásról vagy »az« irodalmiságról olvasok elméleti passzusokat, Rivarol fanyar megjegyzése szokott eszembe jutni, miszerint *angolokat, franciákat meg spanyolokat már láttam, de még sosem találkoztam »az« emberrel*”.⁹⁶ Ugyancsak nem független a pozitivizmustól Rivarol (sajnos lelőhely megadása nélkül idézett) gondolatmenetének sebezhető pontja: egyes angolokról, franciákról vagy spanyolokról beszélni valamennyire már szintén általánosítás, legföljebb a nemzeti kötődés természetesnek látszódása folytán ezt épp nem vesszük észre, ellenben az abszolút konkrétság vágyott beszédmódja, melynek elemi tárgyai és állításai minden általánosítástól, az egyedi tapasztalatból már nem következő tételtől vagy beleértéstől mentesek volnának, jellegzetesen pozitivistá ábránd. Más összefüggésben egyébként Takáts a kései Wittgenstein nyomán maga is felismeri, hogy a különféle jelenségek egy névvel jelöléséből nem következik, hogy ezeket vissza lehetne vagy kellene vezetni egy közös jegyre;⁹⁷ ám ez arra a műveletre is érvényes, amellyel különböző egyéneket egyaránt angoloknak nevezünk, majd azt mondjuk, hogy angolokat *láttunk*. Az általános kijelentések vagy fogalmak értéke egyébként nem függ attól, találkozhatunk-e azzal, amit jelölnek (például emberi jogokról sem beszélhetnénk anélkül, hogy „az” ember fogalmát használnánk), és persze az irodalomtudományban is lépten-nyomon szükségünk van rájuk, jóllehet állandóan figyelniük kell, hogy miközben egyediről akarunk beszélni, ne váltsunk át általánosba, vagy fordítva. Az utóbbi hiba gyakori, de nem elkerülhetetlen; egyik fajtáját a matematikus és filozófus Alfred North Whitehead „the Fallacy of Mislplaced Concreteness”-nek (a rossz helyen tételezett konkrétság tévedésének) nevezte, s miközben tudománytörténeti szempontból nagyra becsülte a helyesen elvont és szakszerűen használt általánosításokat, károsnak tartotta, hogy megmegfeledkezünk az absztrakció származékos létmódjáról és önálló létezőnek tekintjük.⁹⁸

⁹⁶ TAKÁTS József, *Az irodalomtörténet-írással kapcsolatos meggyőződéseimről*, 729.

⁹⁷ TAKÁTS József, *Az irodalomtörténet-írással kapcsolatos meggyőződéseimről*, 731–732.

⁹⁸ A. N. WHITEHEAD, *Science and the Modern World*, Harmondsworth, Penguin, 1938, 66, 71–75.

Apró, de sokatmondó adat, hogy Horváth János egyszer (1936-ban) milyen szakavatottan figyelmeztette Keresztury Dezsőt egy hasonló, de más irányú tévesztésére. *A magyar irodalmi műveltség kezdetei* egy mondatát („Többnyire úgysem a részletek az enyéim, hanem az irodalomszemlélet módja s a fejlődés rendjének megfigyelése: a compositio”⁹⁹) Keresztury egy német nyelvű recenziójában úgy értelmezte, mintha itt törvényszerűségek megfigyeléséről volna szó („Als wesentlich Neues bezeichnet er nur »die Art der Literaturbetrachtung und die Beobachtung der Gesetzmässigkeit der Entwicklung« [...]”¹⁰⁰), mire Horváth levélben azzal igazította helyre, hogy „a »Gesetzmässigkeit« többet mond, mint amit én mertem keresni; én csak a fejlődés *rendjét* kerestem; minthogy pedig az *egyszeri*, törvényszerűségét kimondani nem merném”.¹⁰¹ Ilyen különbségtevésekből is láthatjuk, hogy Horváth elméletileg, sőt filozófiailag mennyire iskolázott irodalomtörténész; az egyszeri, illetve a törvényszerű közé húzott finom, de éles határvonalát érdemes összevetni azzal, ahogy Kant filozófiája elválasztotta valaminek a (csupán létezéséről és milyenségéről tudósító) megtapasztalását szükségszerűsége feltételezésétől: „Nun lehrt mich die Erfahrung zwar, was da sei und wie es sei, niemals aber, dass es notwendigerweise so und nicht anders sein müsse.”¹⁰² A párhuzam nem esetleges, Horváth előfeltevésein másutt is észlelhetünk kanti jelleget, részben alighanem annak nyomaként, hogy 1897 és 1901 között *A tiszta ész kritikája* mindkét magyar fordítója, Alexander Bernát és Bánóczi József is tanította őt az egyetemen; az előbbinek a *Bevezetés a' philosophiába*, majd *A XIX. század pesszimista philosophusai és költői* című kollégiumára járt, az utóbbinak pedig épp arra az órájára, amelyen Kant *Prolegomenáját* elemezték (1900 tavaszán) egy egész féléven át, s Bánóczi végül azt írta Horváth leckekönyvébe, hogy „Jelesem dolgozott”.¹⁰³ (Irodalomtörténet és filozófia szoros kapcsolatára a majdani irodalomtörténész mindkettejükénél láthatott mintát: Bánóczi például addigra már könyvet írt Révai Miklósról, Kisfaludy Károlyról, a magyar romantikáról, s kiadta magyar írók egész sorát Zrínyitől Berzsenyiig, miközben szerkesztette a *Filozófiai Írók Tárát*, fordított Kantot, Schopenhauert, filozófiatörténeti művet, valamint kiadta Erdélyi János bölcséleti írásait.) Egyetemi Kant-stúdiumainak életre szóló hatását, azaz egyszeri tapasztalat, illetve feltételezett törvény- vagy szükségszerűség megkülönböztetésének filozófiai tanulságát gyaníthatjuk abban is, ahogy Riedl- emlékbeszédében (1928) finoman elhatárolódott elődje Taine-rajongásától: „Taine egész módszerét [...] a törvényszerűség, a szükségképpeniség természettudományos gondolata, mondhatni:

⁹⁹ HORVÁTH János, *A magyar irodalmi műveltség kezdetei: Szent Istvántól Mohácsig*, Bp., Magyar Szemle Társaság, 1931, 296.

¹⁰⁰ DEZSŐ KERESZTURY, *Ungarische Literatur und Kultur*, Deutsche Literaturzeitung, 1936/8, február 23., 331. hasáb.

¹⁰¹ HORVÁTH János Keresztury Dezsőhöz, 1936. április 5. = MONOSTORY Klára, *Horváth János és Keresztury Dezső levelezéséből*, Holmi, 11 (1999)/1, 85.

¹⁰² IMMANUEL KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, herausgegeben von Steffen DIETZSCH, Leipzig, Verlag Philipp Reclam jun., 1979, 47.

¹⁰³ HORVÁTH János „Leckekönyv”-ére (indexére) Korompay H. János hívta föl a figyelmemet, s a hagyatékban őrzött okmányt ő bocsátotta rendelkezésemre; ezúton köszönöm.

babonája sugalmazta”.¹⁰⁴ Horváth filozófiai iskolázottsága nem filozófusok kirakati idézgetésével hívja fel magára a figyelmet, hanem munkája kevésbé szembeötlő vagy éppen eldugott ereszteikeiben: átgondolt filozófiai előfeltevésekben, következetes fogalomhasználatban és szakszerű gondolatvezetésben rejlik, de azért nyilvánvaló. Nem véletlen, hogy a valószínűség fokozatait is észben tartotta, s Toldyban például azt becsülte, hogy egy-egy régi magyar mű datálásakor a nemzeti múlt patinásítása kedvéért is legfől- jebb csak a valószínűsíthetőség határain belül igyekezett a legkorábbi időpontot válasz- tani.

A korai pozitívizmus vakfoltja öröklődik, valahányszor azért nem vesszük figyelembe, hogy egy adat csupán valószínű, mert biztosnak szeretnénk tekinteni és ezért tekintjük biztosnak igazságát, vagy amikor nem akarunk komolyan foglalkozni (esetleg nem tu- dunk mit kezdeni) a csak valószínű ismeretekkel, s nem látjuk be, hogy ismereteink nagy része, sőt (szigorú értelemben véve) talán egésze közéjük tartozik. Megfigyelhető, hogy a pozitívizmus meghaladásának 1990-es évekbeli kísérletei a valószínű ismeretek osztá- lyának felértékelésével kezdődtek, s miközben ezt megpróbálták kétfelől elhatárolni a nem tudható, illetve a bizonyíthatóan tudható ismeretekétől, nemegyszer jogtalanul keve- redtek a pozitívizmusban való megrekedés gyanújába. Ide tartozik Szilágyi Márton ala- pos előtanulmányok után 1998-ban közölt monográfiája, a *Kármán József és Pajor Gás- pár Urániája*, melynek fejezetcímeiben az „*ami tudható és ami nem*” formula ismétlődé- se a hagyományos pozitívista szétválasztás megőrzését sugallta számos modern irodal- omelméleti érdeklődésű és elkötelezettségű olvasójának, akik legfől jebb enyhítő körül- ményként vették tekintetbe, hogy Szilágyinál ez a formula éppen azt hivatott szemléltet- ni, mennyire nehéz, bár szükséges, elválasztani a tudhatót a nem tudhatótól, az új vizsgá- lat milyen sokszor találja kétségesnek, amit egykor (nemegyszer éppen pozitívista ala- pon) bizonyosnak tekintettek, és a tudható osztálya mennyire nem szorítkozhat a bizo- nyosra. Nem véletlen, hogy Szilágyi éppen az „*ami tudható és ami nem*” alcímű Kár- mán-életrajzi fejezete elején azt írja Gálos Rezső 1954-es monográfiájáról: „azokon a pontokon is, ahol a monográfia még bizonyosságot sugall, a bizonytalanság érzésével kell szembesülnünk, mihelyt megpróbáljuk felülvizsgálni azt, amit tényeknek gondol- tunk. A biográfia újragondolásának feladata tehát inkább a komoly forráskritika próbája: el kell választani a tényeket helyettesítő legendákat a valószínűsíthető vagy éppen bizo- nyos adatoktól.”¹⁰⁵

Legendák és tények e némileg problémátlan szembeállításának nyelvezetében, illetve az attól elválaszthatatlan előfeltevésekben talán csakugyan lappanghat még valami a pozitívizmus ábrándjából a tiszta pozitív tudás, az értelmezéstől független (előformálat- lan) tény felmutatásáról, de ne feledjük, hogy e könyv programjának fő törekvése mégis- csak inkább a problémátlanul igaznak hitt adatok *újraproblematizálása*, s amikor a feje- zetei rendező elveként használt ikerformulát egyik kritikusa, Milbacher Róbert, besorolta a könyv más pozitívistának látszó ismeretelméleti sajátosságai közé, akkor a bírálóban

¹⁰⁴ HORVÁTH János, *Tanulmányok*, Bp., Akadémiai, 1956, 519.

¹⁰⁵ SZILÁGYI Márton, *Kármán József és Pajor Gáspár Urániája*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 1998, 297.

elsikkad, hogy kettejük szándékai nem ellentétesek, sőt esetenként hasonlóan, vagy legalábbis hasonló szavakkal küzdenek azért, hogy a 19. századi irodalommal foglalkozó magyar filológia túljusson pozitivistá módszertani beidegződésein. Az Uránia-monográfiáról szóló bírálata után Milbacher közvetve és hallgatólagosan azáltal vitázik Szilágyival, hogy *Az Előszó filológiájának bizonytalanságairól* című dolgozatában maga is ugyanazt az ellentéző formulát használja, de immár kérdőjellel, amelynek használatát Szilágyinál elméletileg túl problémátlannak tartotta: „I. *Ami tudható?*”, illetve „II. ... *és ami nem?*”; mivel azonban ezúttal Milbacher is a korábbi filológia konkrét eredményeinek megalapozottságát kérdőjelezi meg, nem pedig elméletileg tárgyalja a teljes megalapozottság lehetőségét, eljárása végül szinte az összetéveszthetőségig hasonlít Szilágyiéhoz, s legfőljebb saját eredményei végösszegzésének még sokkal feltételesebb előadásmódjában érzékelteti, hogy fokozott jelentőséget tulajdonít a mind szélesebb, árnyaltabb és kidolgozottabb köztes zónának a régi értelemben vett *tudható* és *nem tudható* között. Öt pontba szedett végösszegzésének első tétele az előző koncepció meggyőző erejének magabiztos kétségbe vonása, de ezután egyre feltételesebb módon helyesbíti a vers datálását, ezáltal mintegy önkéntelenül jelezvén, hogy a popperi falszifikáció normájának mennyivel könnyebb eleget tenni, mint a verifikációnak: „1) semmi sem támasztja alá az *Előszó* születésének waldapfeli elméletét [...]; 2) valószínűleg a keletkezés ideje sem lehet 1850–51 tele [...]; 3) [...] feltételezésem szerint a szöveg valamikor 1853 májusa után születhetett, talán ezt támaszthatja alá az is, ha [...] a krími háborúval hozzuk összefüggésbe; 4) [...] valószínűleg 1854 nyara, kora ősze utáni lehet a keletkezés dátuma [...]; 5) elképzelhető [...], hogy az *Előszó* az 1855 áprilisában felújított *Az áldozat* című dráma bemutatójának (fel nem olvasott) prológusaként született”.¹⁰⁶ Azért pontosítottam ki az indokokat összefoglaló mondatrészek többségét, hogy jobban kitűnjék: az első és egyetlen kategorikus állítás után minden *feltételes*, minden *a ha*, *a lehet* és *talán* körébe tartozik, azaz legfőljebb is *valószínű*, sőt végül, éppen a saját változat megfogalmazásakor, már csupán *elképzelhető*. Az utóbbi szó itteni jelentése, ha jól értem, mindennél jobban jelzi, hogy a pozitívizmus meghaladásának e kísérlete mennyire kötődik a pozitívizmushoz: az elképzelhető itt ugyanis a bizonyíthatón túlra, de *nem* a művészi képzelet szabadnak elgondolt csapongására utal (hiszen ebben a gondolatmenetben egyáltalán nem volna értelme azt állítani, hogy az *Előszó* új, az eddiginél megbízhatóbbként javasolt keletkezéstörténeti koncepciója az elképzelhetőség ennyire parttalannak tételezett birodalmába belefér), hanem inkább arra céloz, hogy az új koncepció lehetséges, azaz képzeletben helyet kaphat a szakszerű feltételezhetőség tartományának (nem kevésbé fegyelmezetten megvont) határai között.

Ugyancsak Szilágyi kiváló munkája védelmében, sőt a 19. századi irodalommal foglalkozó magyar filológia egészének méltányos elbírálása kedvéért hozzáteszem, hogy amennyiben pozitivistá csökevénynek kellene tekintünk mindent, ami tudományos nyelvhasználatunkban tudható és nem tudható szétválasztásának igyekezetére s a tények adott-nak tekintésére vallana, akkor a mai magyar irodalomtörténet-írás számos más területén

¹⁰⁶ MILBACHER Róbert, *Az Előszó filológiájának bizonytalanságáról*, 193.

találhatnánk hasonló megnyilvánulásokat. Szinte ugyanilyen szétválasztási igyekezet érhető tetten például, amikor egy (elméletekkel szembeni immunitással aligha vádolható) irodalomtörténész egyszer csak az *ami érthető és ami nem* mentén próbálja az *értékelés* jogosságát vagy jogtalanságát is szembeállítani: „Virág Benedeket elvileg érthetem, mert magyar az anyanyelvem; Hölderlint elvileg sem érthetem. Hölderlin természetesen óriási költő. [...] csak éppen nem tudhatom, hogy például mostanában, amikor megpróbálok német lírát olvasni, azért gondolom, hogy olyan nagyszerű, mert nem tudok eléggé németül, vagy valóban olyan nagyszerű. [...] Ma már tudom, hogy amikor – mondjuk – Alain Robbe-Grillet regényeit olvastam, sokszor olyan mélységeket láttam bele a regényekbe, amelyek vagy ott vannak, vagy nincsenek.”¹⁰⁷ Sokunknak ismerős kétely idegen nyelvű szöveg olvasásakor, de azért megkérdezném: milyen hagyományból maradt ránk ez a szétválasztási kényszer a szétválaszthatóság vágyával és hitével, s ismeretelméletileg mit is jelent, hogy egy mű „valóban” (olyan) nagyszerű, és hogy a megfelelő (anyanyelvi) megértés esetén *tudhatjuk*, hogy az észlelt mélységek „ott vannak” benne, egyébként pedig *nem tudhatjuk*, hogy csakugyan ott vannak vagy talán csak mi „látjuk bele” őket? Vajon e szétválasztásba és szembeállításba nem éppen a „múltnak tulajdonított »önérték« rendíthetetlenségének” hite, vagy legalábbis e hit nyelvezete szűrődik be egy óvatlan pillanatban, s nem éppen az történik, hogy „[a] szöveg itt [...] a »valóságos« és »spekulatív« létmód ontologizált értékellentétének távlatába kerül, ahol maga mint »pozitív« létű tény a megértő észleléstől függetlenül megy elébe saját megállapíthatósága ismerveinek”, s a szöveg illetén függetlenítése vajon pozitívista jellege mellett nem szintén „inkább klasszikus-strukturalista, mintsem fenomenologikus megfontolásokra megy vissza”,¹⁰⁸ ráadásul ezúttal annak ellenére, hogy az idézett gondolatmenetben történetesen épp a megértés alanyi feltételeiről, a nyelvi kompetenciáról esik szó? S feltűnő, hogy míg a kései (neo)pozitívizmus hajlamos volt az értékítélet kizárására a pozitív tudás tartományából, a főnti eszme-futtatást vezérlő beidegződés a másik végetlet választja: a tudás pozitívista kritériumait érvényesíti az értékelés világában. Mivel pedig ilyesféle pozitívista beszűrődéseket szerintem *bármelyikünk* szövegeiből ki lehet mutatni, eredetük vizsgálatára égető szükség volna.

Ami az ilyesféle beszűrődésekben megmutatkozik, a biztos, mégpedig ismeretelméletileg mintegy kívülről biztosított tudás megszerezhetőségének hite, az a filológiában igen sokszor még ma is az irodalomtörténeti pozitívizmus egyik alaptételéből: külvilág és mű szigorú *oksági* kapcsolatának meggyőződéséből származik. Maga az oksági magyarázat egyébként is az egyetemes tudományos módszerre törekvő pozitívizmus egyik legkedveltebb műveletének számított, már csak azért is, mert az irányzat képviselői ebben látták a pusztá leírás meghaladásának legfőbb eszközét. Az oksági magyarázatok hosszú diadalútjára és szívós utóéletére jellemző, hogy René Wellek 1946-ban rokonszenvező tanulmányt írt az irodalomtudománybeli pozitívizmus elleni század eleji lázadásról, s az irodalomtudományi pozitívizmus hajdani érdemeit elismerve („the intellectually most

¹⁰⁷ Nietzsche, Derrida, Virág Benedek: *Beszélgetés Szegedy-Maszák Mihállyal*, készítette TURAI Tamás, Nappali Ház, 1991/4, 31.

¹⁰⁸ KULCSÁR SZABÓ Ernő, *A látható nyelv elkülönítése*, 380–381.

coherent and respectable movement in nineteenth-century scholarship”) az irányzat egyik legellentmondásosabb törekvését éppen az oksági eredeztetés természettudományos módszereinek szakszerűtlen utánzásában, oksági kapcsolat és időrendi egymásután anyag összetévesztésében, ennek nyomán pedig a megalapozatlan hatáskutatás elterjedésében látta („there was the effort to imitate the methods of natural science by a study of causal antecedents and origins which, in practice, justified the tracing of any kind of relationship as long as it was possible on chronological grounds”), illetve másfelől az oksági meghatározottság magyarázó erejének túlértékelésében vélte fölfedezni („[a]ppplied more rigidly, scientific causality was used to explain literary phenomena by determining causes in economic, social, and political conditions”).¹⁰⁹ Kritikatörténete bevezetésében Wellek 1955-ben még mindig fontosnak tartotta felsorolni, hogy milyen filozófiai érvek szólnak az okfejtő visszavezetések kielégítő volta ellen, sőt a következő három évtized során nemegyszer kellett ezeket megismételnie: a szellemi életben ok és okozat összemérhetetlenek, a konkrét okok okozatai megjósolhatatlanok, és még senkinek sem sikerült meggyőzően bebizonyítania, hogy csupán azért, mert akár a történelemben, akár az irodalomban bizonyos események bekövetkeztek, egy másik konkrét eseménynek *kellett* következnie.¹¹⁰ Igaz, beleköthetnénk abba, hogy Wellek ilyenkor maga is végső, tehát erős, mondhatni túlfeszített értelemben használta az okság fogalmát („[c]ausal explanation, in an ultimate sense, is impossible in matters of mind: cause and effect are incommensurable, the effect of specific causes unpredictable”¹¹¹), s e fogalom másfajta, gyengébb értelmezéseiben az oksági kapcsolatnak nem feltétlenül volna kritériuma a megjósolhatóság vagy a szükségszerűség; e túlfeszítés azonban többnyire eleve része volt az okság közkeletű pozitívista felfogásának, tehát Wellek idevágó gondolatmenetei jogosan veszik adottnak, amikor szembeszállnak e felfogással. (Talán e túlfeszítés is összefügghet a természettudósokat utánzó irodalmárok szakszerűtlenségre csábító túlbuzgalomával, amely mögött kisebbségi érzet rejtőzött, hasonlóan a pozitívista irodalomtudomány statisztikai módszerekkel, illetve biológiai analógiákkal dolgozó iskoláinak lélektani gátlásaihoz, a belső bizonytalanság alig leplezhető tüneteivel.¹¹²) Az ilyen oksági magyarázatokra támaszkodás a 19. század második felében és a 20. század elején annyira szokássá vált az irodalomtudomány szinte minden szakában, hogy egyre inkább természetesnek számított, ezáltal pedig észrevétlenné vált, a 20. század közepének és második felének elméleti irányzatai ritkán foglalkoztak problematikusságával, s akkor is nagyrészt hiába igyekeztek felhívni rá a figyelmet, holott például az irodalomtörténet-írás egyes mai vélemények szerint többek közt épp az okfejtés lehetetlensége miatt nem tudja

¹⁰⁹ René WELLEK, *The Revolt against Positivism in Recent European Scholarship*, 257; lásd az egészet, 256–281.

¹¹⁰ René WELLEK, *A History of Modern Criticism 1750–1950*, I–VIII, New Haven–London, Yale University Press, 1955–1992, I, 8; Uő., *Essays on Czech Literature*, The Hague, 1963, 203; Uő., *The Attack on Literature and Other Essays*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1982, 71–73.

¹¹¹ René WELLEK, *A History of Modern Criticism 1750–1950*, I, 8.

¹¹² Az utóbbiakról lásd René WELLEK, *The Revolt against Positivism in Recent European Scholarship*, 258.

(tehát nem is tudhatja) beváltani ígéretét, miszerint megbízható ismeretekből álló összképet ad a múlt irodalmáról.¹¹³ Éppen az idevágó viták olykori apokaliptikus hangvétele jelzi külföldön és idehaza egyaránt, hogy milyen szívós, mindent túlélő, az újnak keményen ellenálló hagyományt teremtett a 19. század irodalomtörténet-írása, minden belső ellentmondásával és megoldatlan problémájával együtt, köztük a tapasztalatilag ellenőrizhető okfejtés követelményének megvizsgálatlan hagyományozásával.

Toldy öröksége és újabb datálásaink:

Tverdota és Kulcsár Szabó; Lukácsy és Szilágyi; Réz és Szegedy-Maszák vitái

Idehaza leginkább Toldy óta hagyományozódik az irodalomtudomány óvatlan bizonyosságérzetének leggyakoribb oksági előfeltevése: a mű életrajzi meghatározottságának vélelme. Pedig Toldy első irodalomtörténetéhez (1851) még Cicerótól vette egyik mottóját („Refellere sine pertinacia, et refelli sine iracundia parati”;¹¹⁴ készek cáfolni makacskodás nélkül, megcáfoltatni haragvás nélkül), a meggyőzésre és meggyőzhetőségre való készséget állítva eszményül, maga Cicero pedig a mottóul kiemelt félmondat eredeti szövegkörnyezetében éppen vitánk témájába vágó különbséget tesz a bizonyosnak és végérvényesnek hitt (bár nem bizonyított) tételek védelmére fölesküdték ellentmondást nem tűrő csökönyössége, illetve a valószínűség keresésével beérők meggyőzhetősége között.¹¹⁵ A Toldy mottójával végződő mondat előző részeiben nem véletlenül bukkannak föl a „probabilia” és „veri simile” jellegzetes fogalmai, amelyek Cicero szkeptikus filozófiai álláspontjának kulcsszavai,¹¹⁶ s maga a mottó nemhiába figyelmeztet a másféle álláspontok általi meggyőzhetőség fontosságára, Toldy azonban a maga irodalomtörténeti gyakorlatában nemegyszer túl biztosnak tekintette, hogy egy-egy műbeli motívumot kielégítően lehet külső okkal magyarázni. Élet és mű egymásra vonatkoztatásakor az orvostudományban szerzett embertani ismereteire támaszkodott,¹¹⁷ érezhetően pozitivista hajlamainak engedve, módszere elvi megalapozása közben pedig egyenesen Taine idevágó gondolataihoz jutott közel. Az egyéni fejlődés meghatározottságáról szólva 1859-ben, tehát bizonyíthatóan még Taine angol irodalomtörténetének megjelenése és első hazai ismertetései¹¹⁸ előtt mintha már az irodalomtörténeti pozitívizmus francia mesterének természeti mintájú hatáselméletét követte volna; ugyanígy gyanakodhatnánk Taine hatására, ha nem Taine előtti szöveget olvasnánk, valahányszor Toldy korszak, szerző és mű

¹¹³ Vö. erről David PERKINS, *Is Literary History Possible?*, Baltimore–London, The Johns Hopkins University Press, 1992, 1–27.

¹¹⁴ TOLDY Ferenc, *A magyar nemzeti irodalom története*, I, p. II.

¹¹⁵ CICERO, *Tusculan Disputations*, latin–angol kiadás, ford. J. E. KING, Cambridge (Massachusetts)–London, Harvard University Press, 2001, 150–152.

¹¹⁶ John GLUCKER, *Probabile, Veri Simile, and Related Terms = Cicero the Philosopher: Twelve Papers*, ed. J. G. F. POWELL, Oxford, Clarendon Press, 1995, 115–143.

¹¹⁷ Vö. TÓTH Orsolya, „Titokszerű kölcsönhatás”: *Toldy, Vörösmarty és a magnetizmus = Vörösmarty és a romantika*, 129–138.

¹¹⁸ Vö. [NÉVTELEN], *Taine angol irodalom történelme*, Koszorú, II. évf., 1864, I. félév, 11. sz., 260.

szoros kölcsönös meghatározottságáról elmélkedett.¹¹⁹ Igaz, Riedl műveiből már a taine-i elvek egész gyűjteményét össze lehet állítani,¹²⁰ és Arany-monográfiáját (1887) joggal nevezték az irodalomtörténeti pozitívizmus magyar mintaművének,¹²¹ de Toldy Kazinczy-monográfiájában évtizedekkel korábban (1859) megjelennek e gondolkodásmód egyes idevágó előzményei.

Élet és mű viszonyának kérdésében Toldy Kazinczy-monográfiájának már a tartalomjegyzéke olyan oksági összefüggésrendszert sugallt, amely indokolni látszott az életrajzi történetek vizsgálatát művek létrejöttének és tematikájának megértéséhez („új hatások”; „Atyja ösztönzései az írásra”; „Beleznai és Bessenyei buzdításai”; „Báróczy és Baróti elhatározó befolyásuk”), és amely azt volt hivatva szavatolni, hogy érdemes (olykor akár a megfeleltetésig) egymás mellett tárgyalni a szerző életeseményeit és műveit („Kazinczy Ferenc költészete és szívélete ez időszakban”). Életrajzi megfeleltetésre Toldy szerint különböző szerzők különböző mértékben adnak alkalmat, de Kazinczynál mindig számíthatunk rá, hogy költeményei visszamatatnak életrajzi forrásukra. „Mert Kazinczy lyrájának jellemét az ép, egészséges való tette, mely *reál* alapon nyugodva, élményekből, a kedély tényeiből indul, ezeknek ad költői életet. S ezen maradt meg egy későbbi termékenyebb időszakában is; úgy hogy sonettjei, ritornelljei, s mind annyi dalnál becsesb lyrai epigrammái legtöbbször ma is képesek vagyunk eredetüket valódi élethelyzetekből kimutatni [...]”¹²² Ennek jegyében a monográfus gyakran támaszkodik az életrajz biztosnak (és elméletileg is elfogadhatónak) nyilvánított fogódzóira: rekonstruált szerelmi kapcsolatokat vetít költemények mögé, hogy azután (óhatatlanul) azok távlatában értelmezze, vagy legalábbis idézze a költeményeket. Beszédes példa erre, hogy milyen közvetlenül szemléltető életdokumentumként illeszti elbeszélésébe Kazinczynak *A' Margit szigetén* című szonettjét, amikor az életrajz időrendjében elér a költeményt egykor ihlető epizód napjához,¹²³ pedig ettől a vers megírásáig egy egész évtized telt el, ami akkor is kétségesse tehetné a benne foglaltak történelmi (eseménybeli vagy akár érzelmi) hitelességét, ha nem szépirodalmi műről volna szó. Bár leveleiben Kazinczy maga is rendre életrajzi magyarázatot fűzött e vershez,¹²⁴ Toldy monográfiájában az életrajzi perspektívába illesztés közvetlenebb és szűkítőbb, mint a *Pályám emlékezetében* volt, ahol a jelentés áttételességére, s vele az értelmezés bonyolultságára leg-

¹¹⁹ TOLDY Ferenc, *Kazinczy Ferenc és kora*, Pest, MTA, 1859, 4, 82.

¹²⁰ HORVÁTH János, *Riedl Frigyes emlékezete* = HORVÁTH János, *Tanulmányok*, 519–520.

¹²¹ NÉMETH G. Béla, *Az irodalomtörténeti pozitívizmus magyar mintaműve: Riedl Frigyes Arany-monográfiája* = NÉMETH G. Béla, *Létharc és nemzetiség: Irodalom- és művelődéstörténeti tanulmányok*, Bp., Magvető, 1976, 166–195.

¹²² TOLDY Ferenc, *Kazinczy Ferenc és kora*, 100.

¹²³ TOLDY Ferenc, *Kazinczy Ferenc és kora*, 202–203.

¹²⁴ Kazinczy Ferenc Cserey Miklóshoz és Cserey Farkashoz, 1811. május 11.; Kis Jánoshoz, 1811. május 12.; Berzsenyi Dánielhez, 1811. május 22. = KAZINCZY Ferenc *Levelezése*, I–XXI, kiad. VÁCZY János, Bp., MTA, 1890–1911, VIII, 494, 502–503, 535. Emlékezését Hirgeist Ninon (már báró Prónay Simonné) halálakor lásd Kazinczy Ferenc Zádor Györgyhöz, 1825. december 16. = KAZINCZY Ferenc *Levelezése*, XIX, 487.

alább maga Kazinczy figyelmeztetett.¹²⁵ Toldytól ilyen figyelmeztetéseket nem kapunk, és nincs mi ellenpontosná életrajz és mű nemegyszer rövidre zárt összekapcsolását.

Más és más műveiben Toldy az éppen adott irodalomtudósi feladata jellegéhez alkalmazkodva értelmezte akár ugyanazt a szövegrészt a műegészről függő jelentésként és esztétikai értékére figyelve, illetve közvetlen életrajzi utalásként és adatértéke kedvéért. A Vörösmarty epikájáról szóló értekezésében a *Zalán futását* főként poétikai szempontból elemezte, ellenben rövid Vörösmarty-életrajzát írva azzal indokolta állítását, miszerint a költő éjszakánként írta a *Zalán futását*, hogy erre „vonatkoznak” a mű elején a „Megjön az éj, [...] de engem / Fölver az elmúlt szép tetteknek gondja” sorok.¹²⁶ Vörösmarty barátjának lehettek másféle értesülései is a költő ekkori munkaszokásairól, mivel azonban ezekről hallgat, itteni okfejtése *elvileg* akkor is téves volna, ha utólag előkerülne egy idevágó (nem műbeli) bizonyíték, és megerősítené, hogy a költő csakugyan éjszakánként írta eposzát. Versbeli állításból külső körülményre következtetni elvileg nem, gyakorlatilag legfőljebb feltételelesen, azaz (valamilyen fokú) valószínűségként lehet, de sohasem biztosan, mert a (valamennyire mindig) fiktív művilág (valamennyire mindig) metaforikus nyelvhasználata nem hivatott eleget tenni a részenkénti (külső) megfeleltethetőség és oksági (külső) meghatározottság normáinak. „Költő hazudj, de rajt’ ne fogjanak”: Arany alkalmazta így a költészetre a „mendacem oporet esse memorem” ókori közmondás (Quintilianusnál a szónoklatra vonatkoztatott¹²⁷) figyelmeztetését, melyet a *Vojtina ars poétikájában* (tehát *költeményben*) „derék szabály”-nak nevezett, egyik tréfás levelében pedig mint „a költészet fő és egyetlen elvét” emlegetett,¹²⁸ ezzel szemben a filológus egy-egy alkalmi *igazmondáson* szeretné rajtakapni a hazugot, hogy aztán építhessen erre az igazságra, mégpedig szilárdan – hát, ismerjük a hasonló krétai paradoxont, sok biztatót aligha mondhatunk az ilyen vállalkozások esélyeiről.

Toldy kora óta számos változatban találkozhattunk ezzel a problémával, s egy-egy mű keletkezésének, főként keltezésének utólagos tisztázási kísérleteihez mindmáig szembe kell néznünk vele, amint azt a közelmúlt idevágó vitái is tanúsíthatják. Visszatérő kérdés, hogy noha (mint elvben talán mindenki tudja és vallja) más szabályok vonatkoznak lírai alakzatokra, s mások keltezési problémákra, a datálás feladatának szorongató kényszerhelyzetében egy filológus eltekinthet-e attól, hogy (legalábbis némely szerzők, művek és helyzetek esetében) egy-egy lírai alakzat jelentéselemei között mégiscsak használható támpontot keressen a vers keletkezési idejére nézve, főként ha összehasonlításul vagy ellenpróbaként máshonnan is vannak használható adatai, s a keltezés nem ezen az egy

¹²⁵ KAZINCZY Ferenc, *Pályám emlékezete* = KAZINCZY Ferenc *Válogatott művei*, s. a. r. SZAUDER Józsefné, vál., jegyz. SZAUDER József, I–II, Bp., 1960, I, 167.

¹²⁶ TOLDY Ferenc, *A magyar költészet kézikönyve a mohácsi vésztől a legújabb időig*, I–II, Pest, Heckenast Gusztáv, 1855–1857, II, 531–532, 537–538.

¹²⁷ QUINTILIAN, *Institutio oratoria*, I–IV, latin–angol kiadás, ford. H. E. BUTLER, Cambridge (Massachusetts)–London, Harvard University Press, 1993–1996, II, 100 (I. IV, II, c. 91).

¹²⁸ ARANY János, *Vojtina ars poétikája* = ARANY János *Összes művei*, I, *Kisebbségi költemények*, s. a. r. VOINOVICH Géza, Bp., Akadémiai, 1951, 303; Arany János Petőfi Sándorhoz, 1847. december 13. = ARANY János *Összes művei*, XV, ARANY János *Levelezése (1828–1851)*, s. a. r. SÁFRÁN Györgyi, BISZTRAY Gyula, SÁNDOR István, Bp., Akadémiai, 1975, 158.

ingatag adaton áll vagy bukik. Beszédese példa erre Tverdota és Kulcsár Szabó vitája József Attila *Költőnk és Kora* című versének datálásáról. Tverdota indokolatlannak találta az 1955-ben megjelent kritikai kiadás idevágó jegyzetének szükséztűségát („A *Szép Szó* 1937. októberi számából”), ugyanis „a vers keletkezésének ideje hozzávetőleges pontossággal meghatározható, megírásának körülményeit sem nehéz rekonstruálni”, majd Németh Andor visszaemlékezése és az abban említett újságcikkek tüzetes összehasonlítása alapján a költemény megírását augusztus végére, szeptember elejére tette, hozzáfűzve: „Emellett szól az utolsó strófa; »piros vérben áll a *tarló*« sora is, amely nyár végére, a kora őszre utal.”¹²⁹ Ebben az eljárásban Kulcsár Szabó Ernő annak jelét látta, hogy az értelmező megfeleledkezett „referencializáció” és „grammatizálás”, azaz külvilágra vonatkoztatás és poétikai nyelvelemzés szintkülönbségéről, betű szerinti utalásként próbálván olvasni (akarván használni) a metaforikusat. „Hasonlóan depoetizálja és számolja föl a nyelvi-irodalmi jelentésképzés esélyét az a filológiai értelmezés is, amely közvetlenül egy nem-referenciális szabályok alkotta nyelvi trópusból próbál a szöveg pontos keletkezési dátumára (vissza)következtetni. Minthogy egyéb filológiai adatokat támogatva a »*Költőnk és Kora*« szövegében is előfordul egy évszakra (is) vonatkozatható képelem, az elemző számára kétséget kizáróan bizonyítja, hogy »a verset a költő 1937. augusztus legvégén, szeptember elején írta.«”¹³⁰ Azonban a nyelvi-irodalmi jelentésképzés esélyét ez a filológiai eljárás legfőljebb egy röpke pillanatra számolja föl, vagyis a datálás művelete érdekében csak átmenetileg helyezi azt hatályon kívül (bizony a datáláshoz szükséges némi heroische Borniertheit, mely *egyidejűleg* csakugyan nem tud igazságot szolgáltatni a költői jelentésképződés sajátosságának), tehát nincs okvetlenül ellentmondásban azzal, hogy a sajátos poétikai jelentésképződés másféle működését, sőt annak elsődlegesebb fontosságát egyébként vagy elvileg érvényben hagyja.

Nyitott kérdés viszont, hogy *az adott esetben* mi indokolta (és filológiailag mi igazolhatja) egy verssor megfeleledtetését a külvilág egy évszakának. Igaz, más költők verseinek keletkezéstörténetében is megfigyeltek már ilyesféle egybeeséseket, azonban előfordulásuk annyira kiszámíthatatlannak bizonyult, hogy előre nem lehetett őket biztosra venni. Ne feledjük, még a romantikus költői alkotásmód egyik apostola, William Wordsworth is az alkotásfolyamat kétféle lehetőségében gondolkodott, s a *Lyrical Ballads* második kiadásához (1800) írott híres előszavában mind az egyidejű, mind az utólagos fogalmazás híveit ellátta egy-egy azóta sokat idézett jelszóval („poetry is the spontaneous overflow of powerful feelings”, illetve „[poetry] takes its origin from emotion recollected in tranquillity”¹³¹), egy későbbi levelében (1829) pedig azt állította, hogy költőként mindig

¹²⁹ TVERDOTA György, „Mindenség a semmiségbe ...” (Kísérlet a »*Költőnk és Kora*« elemzésére) = TVERDOTA György, *Ihlet és eszmélet: József Attila, a teremtő gondolkodás költője*, Bp., Gondolat, 1987, 367.

¹³⁰ KULCSÁR SZABÓ Ernő, „Széttérült ütem hálója” (*Hang és szöveg poétikája: a későmodern korszakküszöb József Attila költészetében*) = KULCSÁR SZABÓ Ernő, *Irodalom és hermeneutika*, Bp., Akadémiai, 2000, 171.

¹³¹ WILLIAM WORDSWORTH, *Poetry and Poetic Diction: Preface to the Second Edition of Lyrical Ballads = English Critical Essays: Nineteenth Century*, ed. Edmund D. JONES, London–Oxford–New York, Oxford University Press, 1971, 5, 22.

dig csak szigorú mérlegelés után vállalkozott természeti jelenségek versbeli megszemélyesítésére.¹³² Némileg hasonló kettősség figyelhető meg például Babitsnál, ahogy azt versei keletkezéstörténetének genetikai vizsgálata alapján életműve egy (hozzám különösen közel álló) filológusa megállapította: „fogarasi verstémaiban, soraiban, gyakran önkéntelenül használt hasonlataiban nemegyszer felfedezhetjük annak az évszaknak nyomát, amikor a versek születtek [...]. Mindezzel nem általánosítani akarunk, vagyis nem azt állítjuk, hogy szükségszerűen közvetlen megfelelést kellene keresni a valódi évszakok és a költemények belső ideje között, ennél a költői képzelet sokkal szabadabb. [...] Babits *A Campagna énekét*, a forró olasz nyár utazási emlékét az élmény befogadásánál fél évvel később, 1909 telén veti papírra.”¹³³ József Attila versének datálásához azért kockázatos egyes szavainak évszakvonzataira építeni, mert a megfeleltetés logikája és a belőle levont következtetés már a kulcsszó tágabb jelentéstartománya és (még inkább) az adott versszak sajátosan kettős képvilága miatt sem lehet egészen meggyőző. Eltekintve a tarló szokásos mezőgazdasági idejétől (mely aratás utánra, vagyis nem okvetlenül augusztus végére és szeptember elejére vall) miért volna magától értetődő, hogy csak *koraőszi* alkonyok látványára (Toldy egykori igéjével) *vonatkozhatnak* a pirosuló, majd kéken alvadt vér és a hullafoltok felémlő látomáselemei? Nem véletlenül gyakori a magyar költészetben „őszi” és „tarló” összekapcsolása, hol inkább látványt („A magyar őszi már ott bolyong a tarlón”, Juhász Gyula: *Még jönni fog*), hol inkább belső lelkiállapotot sugallva („Pusztá a szívem, mint kopár őszi tarló”, Arany János: *Toldi*): önmagában a tarló olykor még tágan sem utal évszakra, például a *Tengeri-hántás*ban nincs őszi hangulata annak, hogy Dalos Eszti „puha lábán nem teve kárt a talló”, hiszen itt a „talló” nem egyszeri (akár fiktív) eseményhez kötötten jelenik meg, s nemigen kerülhetett egyidejű szerzői élményből a versbe, hiszen e sor már a ballada első töredékes változatában felbukkant, majd pedig teljes szövegének elkészültéig (vagyis az 1850-es évektől a 70-esekig) minden évszak sokszor lepergett. Elfogadva Tverdota bizonyítását, miszerint József Attila minden jel szerint egy kórházi szobában kezdte írni versét, amelynek tarló–alkony–nyúl motívumhármasa a ritmusképlettel együtt már első vázlattöredékében szerepelt, fölvetődik a kérdés: ha a tarlón átfutó nyulat nem e szoba ablakából látta, hanem csak képzeletben (amit nem zárhatunk ki), vagy korábbról őrizve emlékezetében (ami szintén megeshetett), és a pirosuló szín csak az alkony képzettársítása, mégpedig szinte bármely évszakú alkonyé, akkor mennyi a gyakorlati meggyőző ereje, ebben a konkrét esetben, a tarló évszakosításának? Aligha több, mint annak, hogy Vörösmarty *Előszóját* egy régebbi filológus, nyilvánvalóan a „Most tél van és csend és hó és halál”, valamint a „Majd eljön a’ hajfodrász, a’ tavasz” soroktól felbuzdulva így datálta a kritikai kiadásban: „Az 1845-ben írt *Három rege* 1851 közepe táján jelent meg – az *Előszó* így minden valószínűség szerint 1850–51 telén, vagy – figyelembe véve az utolsó sorok utalásait –

¹³² William Wordsworth W. R. Hamiltonhoz, 1829. december 23. = *Letters of William and Dorothy Wordsworth: The Later Years*, ed. Ernest DE SELINCOURT, Oxford, 1939, I, 436–437.

¹³³ KELEVÉZ Ágnes, *A keletkező szöveg esztétikája: Genetikai közelítés Babits költészetéhez*, Bp., Argumentum, 1998, 88, 93.

már tavaszra is figyelmeztető télutóján keletkezhetett.”¹³⁴ (Szerencsénk, hogy a fodrázok nem csak tél végén szoktak házhoz jönni, mert az érvelés talán még arra is utalna!)

Szempontunkból érdekesebb kérdés azonban, hogy ha egy mai filológus csak egy önmagában is megálló levezetése *végeztével*, egy különben szinte mindvégig külső adatokkal dolgozó bizonyítás *után*, azaz mintegy ráadásként utal a „tarló” évszakhoz köthető jelentésére, tehát datálásának helyessége nem ezen (ezen már nem) múlik, sőt voltaképp további megerősítésre semmi szüksége nincs, akkor vajon miért *érezte* szükségét a vers egy motívumára is utalni? Rossz a lelkiismeretünk, ha a mű szövegét hűtlenül elhagyva külső adatokkal dolgozunk? Vagy titkon úgy érezzük, hogy a műre (netán a hajdani strukturalista terminológia diszkrét bájával: *magára* a műre) hivatkozva mégiscsak erősebb, sőt hitelesebb érvehz jutunk? Alighanem inkább a példánkon jól megfigyelhető *túlbiztosítás* igyekezetében lappang a rejtély nyitja, ugyanis Tverdota levezetésén éppen azért tüköznek ki az időnként mindnyájunkra jellemző Gere-szindróma jelei, mert a valószínűséget ő is mielőbb és mindenáron szeretné átváltani bizonyosságra: miután megtudjuk, hogy a költemény „valószínűleg a látogatás [értsd: Németh Andor szanatóriumi látogatása] utáni napokban nyerte el végleges formáját”, a következő mondat már azzal kezdődik, hogy „Joggal állíthatjuk tehát” az ehhez igazodó őszi datálást, az utolsó mondat pedig azzal, hogy „Emellett szól” a pirosuló tarló motívuma is. Mindez még így sem éri el ugyan a kétségtelen igazságú állítás státusát, de érezhetően annak feltétlen érvényességére törekszik (ennyiben alig túlzás, hogy a „tarló” Tverdota számára „kétséget kizáróan bizonyítja”¹³⁵ datálása helyességét), s alighanem épp e törekvés lendülete sodorja a másfajta, végsőnek szánt, de voltaképpen a korábbiaknál gyöngébb érvet a már nélküle is bizonyítottnak kijelentett állításhoz. Mások datálásai általában ugyanígy többfajta, mondhatni kevert érvkészletből dolgoznak, s eközben sokszor csakugyan nem tartják tiszteletben a költői jelentés kétféle, (Kulcsár Szabó kifejezéseivel) „referencializáló”, illetve „grammatizáló” megközelítésének különbségét, és nem képesek az irodalmi nyelvhasználat „diszjunktivitásának” feltárására,¹³⁶ de tegyük hozzá a filológusok mentességére, vagy legalábbis enyhítő körülményként, hogy a datálás kényszerhelyzetében mindennek örülniük kell, amivel segíthetnek magukon. Egy-egy nehéz datálási feladat közben alighanem a legeltökéltebben retorikai módszerű irodalmár sem szorítkozhatna Lausberg retorikájára és a *Történeti-etimológiai szótár*ra segédeszközként, mégpedig éppen azért nem, mert egy-egy metafora tisztán poétikai vagy retorikai értelmezése eleve nem nyújthat egyértelmű referenciális megfeleltetést és ezáltal elég biztos alapot a keltezéshez; másfelől a mű elsődleges (egykori) életközegének kutatója sem engedhetné meg magának, hogy a retorikai elemzésre *is* támaszkodó datálásokat eleve kizárja. Meglehet, a grammatizáló, vagy a formalista akkor következetes, ha eleve tagadja a datálás feladatának szükségességét vagy akár értelmét, de akkor persze nem volna szabad műértelme-

¹³⁴ TÓTH Dezső jegyzete = VÖRÖSMARTY Mihály, *Kisebb költemények III. (1840–1855)*, s. a. r. TÓTH Dezső, Bp., Akadémiai, 1962, 556.

¹³⁵ KULCSÁR SZABÓ Ernő, „*Szétterült ütem hálója*”, 171.

¹³⁶ KULCSÁR SZABÓ Ernő, „*Szétterült ütem hálója*”, 171.

zés közben a mű keletkezési idejére vagy körülményeire utalnia, sem a mű időrendi összefüggéseiről, netán fejlődéstörténetéről beszélnie.

Csak hogy régi és újabb művek sorsa egyaránt példázza, hogy értelmezés és datálás a gyakorlatban mennyire elválaszthatatlan egymástól, s kölcsönhatásuk milyen döntő mindkettőre nézvést. Szilágyi Márton mutatott rá nemrég, hogy Kölcsey *Mohács*ának datálása, címe és műfaji hovatartozása egyaránt különböző lehetőségek közt ingadozik, amelyek közül az irodalomtörténeti hagyomány egyet részesített előnyben, a rivális lehetőségnek többnyire még adatairól is megfeledkezve, s a költői fejlődéstörténet megalkotását a kitüntetett változathoz igazítva. Mivel az irodalomtörténeti pozitívizmus éppen az oksági magyarázat által remélt a természettudomány rangjára emelkedni, szempontunkból különösen fontos, hogy Szilágyi érvelése éppen az eddig elfogadott ok-okozati sorrendet vonta kétségbe: míg Lukácsy úgy látta, hogy az 1826-os keletkezésűnek tekintett *Mohács* előre vetítette Széchenyi és Vörösmarty évekkel későbbi műveinek egyes motívumait, Szilágyi szerint logikusabb és helyesebb arra gondolni, hogy Kölcsey már ismerte e műveket, amikor a sajtóját írta. Lukácsy mindenekelőtt a hitel fontosságának korai felismerését ünnepli Kölcseyenél: „Olyan szót mond ki itt Kölcsey, 1826-ban, mely később az egész reformkor vezérszava lesz! Hitel: ez Széchenyi könyvének címe 1830-ben [...]. Hitel: ennek hiánya lesz Kossuth témája 1841-ben [...]. Széchenyi és Kossuth vezérszavát azonban először Kölcsey mondja ki. S már ekkor, 1826-ban világosan látja, hogy a hitel hiánya az egész társadalom legfőbb baja [...].” Emellett Lukácsy a *Csongor és Tünde* motívumait is feltűnni látja Kölcsey szövegében: a nemes, a kalmárt, a katonát és a tudóst mint típusalakokat vizsgálva Kölcsey „voltaképpen a *Csongor és Tünde* három vándorát indítja el, akik Vörösmartynál is a társadalmi tevékenység (s az emberi lehetőségek) fő típusai: a Kalmár, a Tudós és a Fejedelem (akinek alakjában az egyaránt harcban foglaltos nemes és katona mintegy összevonódik).”¹³⁷ Szilágyit nem győzi meg a magyarázat, s egyszerűbbet ajánl helyette: „Szinte önkéntelenül adódik a halk és tiszteletteljes kérdés: nem lenne logikusabb fordítva gondolkodni? Azaz nem azt állítani, hogy Kölcsey egy látnok, hanem inkább azt feltételezni, hogy ismerte a Lukácsy által említett műveket... Széchenyi *Hitele* egyébként 1830. január 27-én jelent meg, a *Csongor és Tünde* pedig 1831-ben jött ki a nyomdából – ráadásul ez utóbbiról tudjuk, hogy Kölcsey nagyra becsülte, 1831. április 9-i, Bártfay Lászlóhoz írott levelében arról számol be, hogy már háromszor elolvasta. Ezek a dátumok (terminus post quemként) összehangolhatóak az első megjelenés időpontjával, amely 1834 vége [...]. Eszerint a mű 1831 és 1834 között keletkezhetett – ráadásul talán közelebb az utóbbi dátumhoz.”¹³⁸

Eszerint és *keletkezhetett*: a pontos fogalmazás bepillantást enged a datálás konstrukció-voltába, érvényességének egy gondolatmenet által (annyira-amennyire) szavatolt viszonylagosságába és feltételeességébe. Mert *arra* csakugyan nincs adatunk, hogy az írás nem *keletkezhetett* 1831 és 1834 közt, s ennél fogva az óvatos igealak joggal szerepel a

¹³⁷ LUKÁCSY Sándor, *Andalgás – küzdés – kudarc: Kölcsey pályaképe* = LUKÁCSY Sándor, *A hazudni büszke író*, Bp., Balassi, 1995, 103–104.

¹³⁸ SZILÁGYI Márton, *Mikor keletkezhetett Kölcsey Mohácsa?* = *Mezei Márta 75. születésnapjára*, Bp., Balassi Kiadó–MTA Irodalomtudományi Intézet, 2004, 65.

dolgozat címében is (*Mikor keletkezhetett Kölcsey Mohácsa?*), de tegyük hozzá: olyan adatunk sincs, amely miatt *csak* ezekben az években keletkezhetett, szükségképp és kizárólag, s nem például előbb. Hasonlóképpen, 1830. január 27-ét vagy 1831-et tekinthetjük terminus post quemnek, mert csakugyan „összehangolhatóak” (nem ellentétesek) az első megjelenés időpontjával, de azzal éppenséggel 1826 is összehangolható volna, hiszen Kölcsey műveinek első megjelenése nemegyszer csak hosszú évek után követte a kéziratokon található dátumot, s ha a Szemere Pál 1835-ös Aurórájában (már 1834 végén) megjelent mű esetében 1826-os keletkezést tételeznénk föl, a kettő közti idő még mindig nem haladta volna meg a Horatius tanácsolta kilenc évet. Kölcsey alkotói szokásainak ma talán legjobb ismerője, a versei kritikai kiadását sajtó alá rendező és a sok műfajú életmű összkiadását szerkesztő Szabó G. Zoltán úgy gondolja, hogy az ilyen elhúzóadások Kölcseynél többféle lélektani indítékra vezethetők vissza: „Kézenfekvő lenne [...] közismerten tartózkodó alkatával magyarázni azt az elgondolkozató körülményt, hogy a *Hymnus* szövegének 1823. jan. 22-i lejegyzése után semmiféle adatunk, nyomunk nincs arra vonatkozóan, hogy az 1829. évi megjelenésig bárki is láthatta, olvashatta volna. Kétségtelen, hogy Kölcsey nem tartozott a közlékeny, extrovertált alkotók közé, mégis a *Hymnus*, akár több más költeménye esetében (*Ideál, Küzdés, Rákos nymphájához, Rákos, Igazság* stb.) valószínűleg inkább (vagy legalábbis ugyanolyan mértékben) arról van szó, hogy a körülményesen alkotó, vázlatok, félsorok áthúzása, újrakezdése, átfogalmazása stb. kínjaival küzdő költő az elkészült művet is őrizte egy ideig, amíg valamiféle bizonyosság érzetével a világ elé nem bocsáthatta.”¹³⁹ Szilágyi okfejtése szerint Kölcsey szövegében „találunk néhány olyan utalást is, amely még inkább ellentmond az [...] 1826-os évszám keletkezési időpontot jelölő szerepének”;¹⁴⁰ ilyen utalás például az, hogy Kölcsey azon kesereg: a nemes pénzt nem kap, mert birtokán hitel nem fekszik, ami Szilágyi szerint nem Széchenyi *Hitel*ének gondolati megsejtésére, hanem annak olvasmányemlékére vall.

De ha az utóbbi valószínűbb is, vajon csakugyan *ellentmond-e* a megsejtés alternatív lehetőségének? Egyrészt, általánosságban: olykor a keltezését nem ismerve, pusztán motívumhasonlósági alapon, tehát a retorikai mezőről ki nem lépve, hatást tételeznénk föl, holott nem volt; sőt, irodalomtörténészként meglepően gyakran vagyunk tanúi megelégedéseknek olyankor is, amikor adataink biztonsággal kizárhatóvá teszik, hogy olvasmányemlékről lehetne szó. (Egyetlen példa saját kutatásaimból: a nagy költőnek igazán nem mondható ifjú Toldy, azaz még Schedel, Budai álnéven közölt *MDCCCXXIII* című verse látszólag részben Kölcsey *Hymnus*ának motívumaiból építkezik, de ha a kezdő poéta költői átvételeire gyanakodnánk, esetleg datáláshoz is próbálnánk ezt felhasználni, alaposan tévednénk: Toldy és Bajza levelezéséből tudjuk, hogy évekkel előbb írta, mintsem a *Hymnus* olvashatta volna, és Kölcsey sem olvashatta Toldy versét a *Hymnus* papírra vetésekor, tehát hatásról a másik irányban sem lehet szó.) Másrészt, a konkrét eset-

¹³⁹ SZABÓ G. Zoltán, *Fontosabb adatok, események a Hymnus legitimációjának történetében = A XIX. század vonzásában: Tanulmányok T. Erdélyi Ilona tiszteletére*, szerk. KICZENKO Judit, THIMÁR Attila, Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 2001, 197.

¹⁴⁰ SZILÁGYI Márton, *Mikor keletkezhetett Kölcsey Mohácsa?*, 64.

ben: ma már (főleg Csorba Sándor kutatásai alapján) tudjuk, hogy a családi birtokügyekkel és gazdasági problémákkal küszködő Kölcsey korántsem volt annyira végzetesen nem evilágra való, reménytelenül albatroszias költő, hogy a hitel hiányának kártékonyságára akár magától rá ne jöhetett volna. Kölcseynek tehát *nem* kellett okvetlenül látnoknak lennie (aminthogy Lukácsy ennyire kiélezve nem is állítja ezt) a megelőlegezéshez, és egyébként sem biztos, hogy a megelőlegezésnél valószínűbbnek látszó olvasmányhatás helyesebb megoldást ad, hiszen valószínű és valószínűsítő különbségét már legalább Arisztotelész óta fontosnak kell tartanunk,¹⁴¹ a magyar irodalomtudomány egyik nagy úttörője, Arany János pedig máig megszívlelendő példákkal szemléltette, hogy történelmi vagy irodalomtörténelmi forráskritika közben a valószínűt ugyanúgy hiba valószínűsítőnek tekinteni, mint a valószínűtlent valótlannak.¹⁴² Vagyis az új datálási javaslat érvelése, bár mennyire logikus, semmi olyasmit nem tartalmaz, ami a *Mohács* 1826-os keletkezését kizárná, vagy akár annak ellentmondana, s bár arról (engem) csakugyan meggyőz, hogy az 1831 és 1834 közti datálás *valószínűbb*, mint az eddig hagyományozódott keltezés, nem feledhetjük, hogy csak a valószínűség fokozataival van dolgunk, egyelőre tehát ebben a kérdésben hiába vágyunk bizonyosságra. S a pozitívista bizonyosságvágy tünetét itt abban látjuk, hogy ilyenkor mintha nehezünkre esne mindkét valószínű adattal számolni továbbra is, holott valószínűségüknek csak a foka különböző, ezért nincs meggyőző okunk vagylagos választási kényszerben gondolkodni, s a valószínűbb adat kedvéért nem volna szabad kizárnunk a kevésbé valószínűt. Csak egy biztos adat tudná kizárni valószínű riválisait, a szintén csak valószínű nem; ugyanígy egyetlen (mégoly valószínű) feltevés sem elegendő egy másik feltevés teljes kizárására, hiszen a *lehet, hogy igen* formula eleve magában hordja a *lehet, hogy nem* eshetőségét.

Harmadik datálási példánk, Szegedy-Maszák Mihály és Réz Pál vitája önkéntelenül megvilágíthatja, hogyan nyúl ugyanahhoz a filológiai feladathoz két teljesen különböző neveltetésű irodalmár, s hogy gyökeresen eltérő módszereik ellenére milyen érdekes hasonlóságokra bukkanunk érvelésük előfeltevéseiben. Szegedy-Maszák esete egyúttal azt is szemléltetheti, hogy egy szöveg megjelenésének idejét nem ismerve még szerzője életművének kiváló ismerője is milyen bajosan, filológiai támaszra szorulva s a szó mindkét értelmében gyámoltalanul próbálhat a megírás idejére, illetve más korabeli szövegekkel való kapcsolatra következtetni, s hogy ilyenkor a datálás és értelmezés közös labirintusában felvillanó valószínűség mérlegelése milyen nehéz feladat. Szegedy-Maszák, aki 1992-ben épp egy datálási okfejtésen szemléltette több magyar kritikai kiadás avultságát („Bízhatunk-e olyan időrendben, mely abból indul ki, ha a Ság hegye szerepel, a vers ott készült, ahonnan a költő láthatta azt?”¹⁴³), nemrég *Az újraolvasás kényszere: Esti Kornél* című tanulmányában elpanaszolta, hogy Kosztolányi egyik prózai művét nincs módja adatszerűen datálni, s leírta egy szöveghasonlóságokon alapuló feltételezé-

¹⁴¹ Vö. ARISZTOTELÉSZ, *Poétika*, ford. SARKADY János, Bp., Magyar Helikon, 1974, 43, 65; illetve 23, 32, 34, 62.

¹⁴² ARANY János, *Naiv eposzunk* = ARANY János *Összes művei*, X, *Prózai művek*, s. a. r. KERESZTURY Mária, I, Bp., Akadémiai, 1962, 270, 272–273.

¹⁴³ SZEGEDY-MASZÁK Mihály, *Az irodalomértés korszerűsége*, 76.

sét: „A Kosztolányi Dezső *Összegyűjtött Munkái* sorozatban, Révai Kiadásként megjelent *Próza* című kötetben található egy húsz sornál alig hosszabb szöveg, melynek élén ez a szó áll: Mélység. Tekintettel arra, hogy e kiadvány nem ad tájékoztatást arról, ki rendezte sajtó alá, s a hírlapi cikkeknek Réz Pál gondozásában megjelent sorozatában nem találtam e szöveget, nem tudom megállapítani, melyik évből származik. Mivel több helyen emlékeztet az *Esti Kornél énekére*, elképzelhető, hogy akár közvetlenül a vers megírása előtt vetette a papírra a szerzője, s még annak a lehetőségét sem lehet teljesen kizárni, hogy a Babits bírálata adott legkorábbi választ kell sejteni” benne.¹⁴⁴ Erre válaszolt Réz Pál *A filológia bújócskái* címmel, előbb helyreigazítva egy nyilvánvaló tévedést – „Szegedy-Maszák Mihály azt írja, hogy Kosztolányi Dezső hírlapi cikkeinek »Réz Pál gondozásában megjelent sorozatában« nem találta a *Mélység* című cikket. Úgy látszik, elkerülte figyelmét, hogy e sorozat *Sötét bújocska* című kötetében (Szépirodalmi Könyvkiadó, 1974), a 12–13. oldalon olvasható a cikk” –, majd rátérve datálás és értelmezés összefüggő problémáira: „A *Sötét bújocska*ban természetesen megadtam a cikk megjelenésének helyét és idejét: Pesti Hírlap, 1933. január 15. A dátum cáfolja Szegedy-Maszák feltételezését: Kosztolányi glosszája korábbi, mint Babits két *Esti Kornél*-bírlata (Nyugat, 1933. június 16., július 1–16.), így alaptalan »a Babits bírálata adott legkorábbi választ« sejteni benne. (Egyébként a mélység–felszín Kosztolányi értelmezte ellentétpárja, mint a filológusok rég kimutatták, már a 10-es években felbukkan írásai-ban.) Annál inkább tekinthetjük a *Mélységet* az *Esti Kornél éneke* (Pesti Napló, 1933. június 25.) gondolati előfutamának.”¹⁴⁵

Nem lévén szakterületem a Kosztolányi-filológia, illetékesebbekre hagyom annak elbírálását, hogy e vitában kinek mennyiben van igaza, s inkább csak az érvelések logikájának feltárására szorítkozom. A vitázó felek legelemibb módszertani előfeltevése kettőjük minden elméleti különbsége ellenére közösnek látszik: aszerint, hogy (a keltezésről és/vagy motivikus egyezésekről függően) lehet vagy nem lehet egy szöveget egy másikra adott válasznak tekinteni, más és más szövegekkel összefüggésben értelmezhetjük, ami persze az értelmezés gondolati hangsúlyait is más- és máshová teszi, tehát végső soron az értelmezés nem vagy legalábbis nem mindig függetleníthető a datálástól. Mindkettejük okfejtésében megtaláljuk a Kulcsár Szabó említette „referencializáció” és „grammatizálás” eljárását egyaránt: érvelésében Réz igénybe veszi, Szegedy-Maszák (ami itt ugyanaz) igénybe szeretne venni megjelenési időpontokat és keletkezéstörténeti időrendet, mindketten megpróbálják a szöveget egy vagy két másikkal (valamiféle okozatként, illetve előzményként) kapcsolatba hozni, s mindketten támaszkodnak (más- és másképpen, de ez itt mindegy) motivikus hasonlóságokra. Valószínűleg Réz is aláírná, ami Szegedy-Maszák érveléséből kiviláglík: elsősorban külső adatokból kiindulva tanácsos megállapítani, mikor keletkezett egy szöveg, és csak ezek híján, másodsorban érdemes megpróbálnunk poétikai jellemzőiből kikövetkeztetni. Mindketten elfogadják, hogy egy irodalmi szöveget lehet egy másik irodalmi (vagy kritikai) szövegre adott válasznak tekinteni, s

¹⁴⁴ SZEGEDY-MASZÁK Mihály, *Az újraolvasás kényszere: Esti Kornél*, Alföld, 53 (2002)/11, 91.

¹⁴⁵ RÉZ Pál, *A filológia bújócskái*, Élet és Irodalom, 46 (2002)/47 (november 22.), 13.

mindketten figyelemre méltónak tartják egy szöveggel kapcsolatban, hogy mi (vagy mi nem) a rá adott *legkorábbi* válasz. Ehhez járul, de ezen a közös módszertani kettősségen *belül* jelenik meg Réz zárójeles figyelmeztetése, miszerint a *mélyiség-felszín* motívumelentétet nem lehet a Babits-kritikára adott válasz jelének tekinteni, mert Kosztolányinál ennek használata jóval korábbra visszanyúlik. A vitából kihámozható racionálé szerint tehát bármely *A* szöveget legalább három feltétel együttes kielégítésével lehet valamilyen fokú valószínűséggel bármely *B* szövegre adott válasznak tekinteni: (1) ha *A* később keletkezett, mint *B*, (2) ha *A* tartalmazza *B* sajátos motívumát, és (3) ha *A* szerzőjénél ez a motívum korábban nem szokott felbukkanni. További, alighanem alkotás-lélektani előfeltevésre vall, hogy amikor Szegedy-Maszák szembeötlő hasonlóságokat talált a *Mélység*, illetve az *Esti Kornél éneke* között, s az előbbi megjelenési idejének adatát még nem találta, a szöveghasonlóságok alapján máris csak azt tartotta *elképzelhetőnek*, hogy Kosztolányi a prózai szöveget a vers megírása előtt (mégpedig „akár közvetlenül” előtte) vetette papírra, azaz hogy fordítva nem történhetett; e sorrendet aztán Réz is igazolja azzal, hogy e prózát a vers „gondolati előfutának” nevezi, de persze ő már annak tudatában beszél, hogy a vers hónapokkal később jelent meg, mint a próza, ami csakugyan valószínűsíti e sorrendet, ha nem is a közvetlen egymásutánt. (Ilyen valószínűsítésekben talán egybevágó irodalomtörténeti tapasztalataik is közrejátszhatnak: mindketten bőven emlékezhetnek olyan esetekre, amikor egy szerzőnek volt már prózai vezérfonala a versíráshoz, mint Csokonainak a végül töredékben maradt Árpád-eposzhoz vagy Arany Jánosnak a *Széchenyi emlékezete* című ódához, de arra kevésbé akad példa, hogy az elkészült költemény tartalmát szerzője utólag prózában is összefoglalta magának vagy netán verses vázlatot készített leendő prózai művéhez.)

Mindezekben, vagyis a racionáléban és előfeltevéseiben, sőt mindkét vitázó fél egész észjárásában fölfedezhetők pozitívista örökségünk már szinte észrevétlenül tovább élő mozzanatai, hasonló gondolatformákat, szinte közös nyelvet alkotva, s ezáltal valamenynyire még ma is meghatározva mindazt, amit datálás közben helyesnek, logikusnak, mármár természetesnek érzünk. Mivel nincs még kidolgozva a modern irodalomelméleti iskolák elveinek megfelelő datálási eljárás, ha rákényszerülünk, egymáshoz (és meghaladottnak vélt elődeinkhez) jóval hasonlóbban fogunk dolgozni, mintsem irányzati különbségeink alapján hittük volna. Szintén leszűrhetjük, hogy ha a különféle elméleti irányzatok képviselőinek ennyiféle adatra van szükségük a legelemibb filológiai tájékozódáshoz, és ha még egy Szegedy-Maszák is részben azért nem tudja megállapítani a *Mélység* keltezését, mert a Révai-kiadás nem tünteti fel, ki rendezte sajtó alá, akkor *mindannyian* segítségre szorulunk, és kellő alázattal láthatunk csak munkánkhoz. Aki datálási problémákhoz fölényesen nyúl, az még nem tudja, mi vár rá; aki már tudja, szerény.

Ceterum censeo: betegség(tudat) ellen a magyar elméleti hagyomány gyógyszer

Végezetül: ugyanúgy túlzás a kóros elméletietlenség diagnózisát a hazai irodalomtörténet-írás egész múltjára vagy akár csak utóbbi két évszázadára vonatkoztatni, ahogy

legalábbis nem szerencsés egy hiánylistával jellemezni, mint azt másutt olvashattuk: „Hiányzott belőle a mélyebb filozófiai kultúra, hiányzott belőle a következetes fogalomhasználatra való törekvés, hiányzott belőle a történeti és esztétikai dimenziók tudatos alkalmazása. [...] a magyar irodalomtörténetírás és kritika fő hagyományvonalában számos hibát és fogyatékoságot lehetett találni s nem lett belőle olyan formátumú stúdium, mint a nagy nyugat-európai országokban. Hiányzott mögüle az igazán alkotó és eredeti történettudomány és filozófia, s olyan nevezetes megalapozói sem voltak, mint egy Gervinus, De Sanctis, Taine, Scherer, Saintsbury.”¹⁴⁶ Elvben sok haszna lehet egy szakma történeti önkritikájának, de helyzetünkben tévesnek és méltánytalanoknak tartom, sőt hogy a betegségmetaforánál maradjunk: a beteges kisebbségi érzet öröklődő kórtünetének gondolom az efféle végtelen öneértékelő tudománytörténeti összehasonlításokat, melyek túlságosan nagyléptékű állításait a magyar (és külföldi) irodalomtörténet-írás múltjának részletesebb megismerésével (hál’ istennek) könnyen cáfolhatjuk. E múlt alaposabb megismerésétől nem tarthat vissza bennünket, hogy saját mondanivalóinknak talán túlságosan is fejlett előzményei kerülhetnek felszínre, veszélyeztetve tételeink újdonságát, elorozván netán sóvárgott korszakalkotó szerepünket. Épp ellenkezőleg, a múlttal folytatott párbeszédben fejlődik igazán, amit mondani tudunk.

Számomra e mostani *Mi, filológusok* vita egyik-másik elszólása jelzi, hogy az elsőség gondja gyakran fölös terhet ró ránk, miközben egyes kezdeményezések fontosságát hajszálnyival sem kisebbiti, hogy alap gondolataival nem itt találkozunk először. Amikor Takáts, mint viszontválasza végén némi mélabúval írja, *attól tart*, hogy Szilasisal folytatott vitájuk legfőljebb (?) hazai szempontból nézve jelentős, ám nemzetközi távlatból nézve már „ismétlésnek tűnik”, nevezetesen Montrose és J. Hillis Miller másfél évtizeddel ezelőtti nézeteltérése köszön vissza benne,¹⁴⁷ akkor hozzátehetném, hogy mostani eszmecserejük néhány részlete több más külföldi és hazai előzményre is hasonlít, de éppen ezekkel összehasonlítva derül ki legsajátosabb, helyenként azokon messze túlmutató hozama. Élesebben látnánk például a múltbeli esemény elszigetelésének (a rákövetkezőktől való elvágásának) Takáts megfogalmazta programját, mégpedig úgy is, mint *mai* hermeneutikai problémát, ha többek közt épp a *Mi, filológusok* vita forrására, a fiatal Wilamowitz-Moellendorff és Nietzsche egykori összecsapására emlékezve gondolnánk újra, amelyben a filológus többek közt azt vetette a filozófus szemére, hogy ízig-vérig modern fejleményekkel kapcsolatban, nem pedig önmagában vizsgálja az ókort, és hozzávonnék évtizedekkel későbből visszatekintő nyilatkozataikat, melyek egyaránt érintették a kompetencia és a relevancia ma újra (máshogyan) fölvetődő kérdéseit: az idős Wilamowitz szerint ő nem értett a Nietzschét ebben a vonatkozásban érdeklő modern zenéhez, Nietzsche pedig időközben megbánta, ugyanis már végzetesen hibásnak ítélte, hogy a görögség nagy problémájának taglalásába egykor belekeverte az őt foglalkoztató modern dolgokat, a német zene és nemzeti lényeg újabb témáit, s ezáltal tönkretette

¹⁴⁶ KENYERES Zoltán, *A befejezetlen múlt – Irodalomtörténet-írásunk néhány kérdéséről – II*, It, 1993/3, 460; KENYERES Zoltán, *Irodalom, történet, írás*, Bp., Anonymus, 1995, 110–111.

¹⁴⁷ TAKÁTS József, *Válasz Szilasi László „Nem ma” című írására*, 758.

mindazt, amiről eredetileg beszélni akart.¹⁴⁸ Példa hazai előzményre: ahogy Szilasi megfogalmazza és védi az önelvű irodalomtudomány programját, annak újszerű jegyei akkor körvonalazódnának legtanulságosabban, ha összehasonlítanánk azzal, ahogy annak idején Horváth János fogalmazta meg és védte a maga hasonló (de persze korántsem ugyanilyen) álláspontját a *Magyar irodalomismeret* korai alapvetésétől kezdve egészen *A reformáció jegyében* lektoraival folytatott vitáig, amelyben elhárítja a gazdaságtörténeti összefüggések taglalásának követelményét.¹⁴⁹ Horváth az önelvű és leginkább poétikai lényegű irodalomtudomány híveként úgy volt szövegközpontú, hogy figyelt a szöveg megteremtőjére és befogodójára is, mert az irodalom lényegét mint „alapviszonyt” határozta meg („írók és olvasók szellemi viszonya írott művek közvetítésével”), vagyis az irodalmat sajátos fajtájú nyelvi közvetítésnek, mondhatni írók és olvasók sajátosan irodalmi kommunikációjának tekintette, egyszersmind éles szemmel vette észre, sőt mesterialien jellemezte az irodalomfogalmak történeti változásait;¹⁵⁰ mindezzel szerintem őse lehet annak a megközelítésmódnak, amelyet az utóbbi években Kecskeméti Gábor nyomán történeti kommunikációelméletnek kezdünk nevezni.¹⁵¹

Érteni vélem, sőt rokonszenvesnek, de némileg túlzottnak érzem Bene Sándor aggodalmát, amikor *Szövegaktus* című programtanulmányában azt latolgatja, vajon mennyiben úttörő, amit fölvet: „Nem én volnék az első, aki a beszédaktus diskurzus-aktussá fejlesztésén töri a fejét: a kilencvenes években ez az irányzat a pragmatikai nyelvészeti kutatások egyik legizgalmasabb ágává vált, mely [...] új eredményeket hozott. Arra már kevesebb kísérlet történt, hogy az irodalmi kommunikáció speciális területein is alkalmazzák (a »szövegaktus« elnevezéssel a magam részéről még nem találkoztam sehol – bár ez lehet, hogy csak a hiányos tájékozódásom eredménye).”¹⁵² De hát ennek a (szerzője saját minősítését idézve) „vázlatos vagy kiáltványszerű”,¹⁵³ jóllehet nyomtatásban 75 nagy oldalnyi programtanulmánynak a megfontolásra okvetlenül érdemes javaslatából mit sem von le, hogy (például) Angela Esterhammer 1994-ben megjelent *Creating States: Studies in the Performative Language of John Milton and William Blake* című könyve már egyszerre tett kísérletet a „Speech Acts in the Text” és a „Text as Speech Act” elemzésére, vagy hogy maga a „szövegaktus” kifejezés alighanem már csak (leg-

¹⁴⁸ Vö. Ulrich von WILAMOWITZ-MOELLENORFF, *Erinnerungen 1848–1914*, Leipzig, Verlag von K. F. Koehler, 1928, 129; Friedrich NIETZSCHE, *Versuch einer Selbstkritik* = Friedrich NIETZSCHE, *Werke in drei Bänden*, I, 16–17. Vö. SZILÁGYI János György, „Mi, filológusok”, *Antik Tanulmányok*, XXXI, 1984/2, 171–172.

¹⁴⁹ HORVÁTH János válasza a lektori jelentésekre, 1952. október 16-án; részleteit közli KOROMPAY H. János, *Az irodalomtörténeti függetlenség dokumentumai Horváth János hagyatékában = Míves semmiségek / Elaborate trifles: Tanulmányok Ruttkay Kálmán 80. születésnapjára / Studies for Kálmán G. Ruttkay on His 80th Birthday*, eds. Gábor ITTÉZS, András KISÉRY, Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, 2002, 402–403.

¹⁵⁰ HORVÁTH János, *Magyar irodalomismeret: A rendszerezés alapelvei* = HORVÁTH János, *Tanulmányok*, 15, 18; 7–12.

¹⁵¹ Ennek legutóbbi megfogalmazását lásd KECSKEMÉTI Gábor, *Recepció, szövegaktus és kommunikáció a régi magyar irodalomtörténetben (Kontextusok és intenciók)*, ItK, 2003/6, 703–728.

¹⁵² BENE Sándor, *Szövegaktus*, 645.

¹⁵³ BENE Sándor, *Szövegaktus*, 700.

följebb akaratlan) tükörfordítás lehet, ugyanis mint „textual act”, illetve (a „Sprechhandlung” mintájára képzett) „Texthandlung” az utóbbi években sűrűn előfordult angol, illetve német nyelven írt munkákban, amelyek olykor egy-egy szöveg típusát, illetve műfaját éppen ennek alapján próbálták meghatározni,¹⁵⁴ vagy hogy amit Bene a deklaratív fajtájú szövegaktusról ír, arról eszünkbe juthat, amit egy cikkben a *Declaration of Independence*-re utalva a Columbia Egyetem weblapján írtak nemrég: az Egyesült Államok mint nemzet egy szövegaktusnak köszönheti létét, ami aztán módot adott irodalma megteremtésére.¹⁵⁵ Gyanítom egyébként, hogy kevésbé beharangozott elméleti igényrel, s a kezdeményezés becsvágya nélkül, de itthon is történtek kísérletek e módszer használatára, sőt egyes szembeötlőbben performatív nyelvű művek régóta ebbe az irányba vezették elemzőiket.

Vitathatatlan persze, hogy akadnak olykor nagy kezdeményezők, mint például a nyelvfilozófiában épp Austin volt, de újat hozni még ők is csak részben tudtak, s megfigyelhető, hogy nem erre törekedtek mindenáron, elsőségük kérdése alig foglalkoztatta őket, műveiket nemegyszer *posztumusz* kiadásból ismerjük, s annak idején egy párbeszéd részeként, korabeli vagy korábbi (azóta elfelejtett) művekre válaszul jöttek létre. Irodalomtörténeti nagyság és újítás egyébként is ritkán esik egybe: a lenyűgöző teljesítményű Horváth János eredetiségét nem csorbítja, hogy egyik legfontosabb kulcsfogalmát, a *nemzeti klasszicizmust* kész terminusként főként Toldytól és részben Erdélyitől vette át, úgyhogy annak már jelentésén sem kellett nagyon sokat alakítania, másfelől azonban az irodalmi nyelv megújításának határaitól Ignotusszal folytatott polémiaja, mely napjainkban nem egészen alaptalanul kapta meg a „süketek párbeszéde” címkét,¹⁵⁶ szerintem jóval magasabb színvonalú lehetett volna, ha az irodalomtörténésznek, aki máskor bevallottan *örült*, ha kiváló magyar elődöket idézhetett,¹⁵⁷ eszébe jut szembesíteni nézeteit legalább Kazinczy és Arany idevágó gondolataival, amelyek koruk vitáitól serkentve elméletileg fejlettebbé váltak, és még mai szempontból nézve is jóval korszerűbbek, mint amilyenné a segítségük nélkül akár Horváth, akár Ignotus álláspontja lenni tudott. A próbálkozásainkhoz hasonló régebbi kísérletek, ha fölismerjük őket, inkább továbbjutni segítenek, mintsem erőfeszítéseinket kisebbitenék vagy éppen fölöslegessé tennék; az elsőség általában úgyszólván kétséges érdeménél többet számít a továbbgondolás elődeink által teremtett lehetősége, ellenben ha mindent előlről szeretnénk kezdeni, bajosan jutnánk túl a kezdetlegességen. Tudománytörténeti emlékezetünk kihagyása visszavet, megghiúsítva, hogy a legjobbat hozzuk létre, ami tőlünk telik; ezzel szemben a hagyományismeret még arra is képessé tehet, hogy felülmúljuk önmagunkat, amire mindannyiunknak szüksége van, hiszen bármit képzelünk magunkról, enélkül kicsik vagyunk, s fel kell nőnünk feladatunkhoz. „A hagyománnyal azért érdemes törődnünk, hogy alkalomadtán ne csupán az

¹⁵⁴ Listájuk felsorolhatatlanul hosszú volna; internetes kereséssel percek alatt seregnyi előfordulást találhatunk.

¹⁵⁵ *Declaring Independence*, www.columbia.edu/~Lmg21/bc3179/reading_notes/Independence.html.

¹⁵⁶ Vö. ANGYALOSI Gergely, *Egy hamvába holt vita*, It, 2004/1, 99–113.

¹⁵⁷ HORVÁTH János, *A magyar irodalom fejlődéstörténete*, Bp., Akadémiai, 1976, 53.

élőktől tudjuk megkérdezni: mi a teendő.”¹⁵⁸ Szilasi e tételét megszívlelendőnek érzem, hiszen (sakkhasonlatához visszatérve) mindig érdemes tudni, mit lépett hasonló helyzetben egy-egy korábbi nagymester, sőt jelképérvényű, hogy ezek utólag sokszorosan végelemzett gyűjteményének tanulságait hívják a sakkban elméletnek. Tegyük hozzá persze, hogy a remélt válasz, holtaktól vagy élőktől, már csak azért sem válthatja ki önálló gondolkodásunkat, mert teendőnk legfőljebb hasonló, valamennyire azonban mindig más, mint elődeinké és kortársainké lehetett. Ahogy Kazinczy, a méltatlanul lebecsült magyar irodalomelméleti hagyomány egyik (mai céljainkra nagyrészt még kiaknázatlan tudású) úttörője írta halála előtt néhány hónappal: „Jó tudni mit tanítanak a theoreticusok, de az ő leczkójik mellett elmélkedni is kellene.”¹⁵⁹

¹⁵⁸ SZILASI László, „*Nem ma*”, 750.

¹⁵⁹ Kazinczy Ferenc Guzmics Izidorhoz, 1831. március 11. = KAZINCZY Ferencz *Levelezése*, XXI, 482.

Irodalomelméleti, tágabban humántudományi vagy különféle tudományos irányok vitáiban gyakran megesik, hogy a résztvevők különböző filozófusokra hivatkoznak, filozófiai szerzőket és gondolatokat idéznek meg, velük vélik saját álláspontjukat megerősíteni, alátámasztani, avagy a vitapartner nézeteit bírálni, megkérdőjelezni. Ennek során megtörténhet, hogy a vitában mozgósított filozófiai nézetek, argumentumok a szembenálló felek egymás közti diszkussziójában instrumentalizálódnak, torzulások, téves vagy pontatlan beállítások, egyszerűsítések áldozataivá válnak.

Az elmúlt évek humántudományi vitáiban elsősorban Gadamer nézetei váltak többször is ilyesfajta diszkussziók ütközőpontjává, jelentek meg téves vagy fölöttebb vitatható beállításban. Mivel ezek egy része – amint az ELTE BTK Régi Magyar Irodalomtörténeti Tanszéke által 2003. április 3-án „*Mi, filológusok*” (*Az elmélet hasznáról és káráról az irodalomtörténet-írásban*) címmel rendezett kollokvium vitaindítójából kitéunik – mára rögzülni látszik, s láthatóan egyszerű hivatkozási alappá válik, melynek fölidézése a forrásokhoz való visszanyúlás alól mentesítve érzi magát, nem lesz haszontalan a vonatkozó tézisek némelyikét közelebbi vizsgálat alá vonni. Irodalomelméleti iskolák vagy irányzatok közti vitához, nem lévén kompetens, nem kívánok hozzászólni.

A következőkben – Horváth Ivánnak a fenti konferencián elhangzott vitaindítójából – két ilyen tézis közelebbi fölülvizsgálatára vállalkozom. Eközben többször is alkalmam lesz korábbi viták állításaihoz visszatérni.

Az első így hangzik: „Kisbali László rajtacsípte Gadamert egy jókora filológiai baklövésen”.¹

A második tézis pietizmus és felvilágosodás szembeállítására vonatkozik. A vitaindító arról beszél, hogy „Gadamer a felvilágosodással szemben álló pietizmusban jelöli ki saját hagyományát”, illetve „Gadamer [...] a protestáns felvilágosodással fordul szembe, amikor a pietizmus hagyományához kapcsolódik”.² Említés történik továbbá ebben az összefüggésben „Gadamer felvilágosodás-ellenes protestáns hagyományáról” és „a hozzá tartozó tekintélytiszteletről”³ is.

Az első tézis tekintetében úgy látom, hogy Kisbali László nem csípte rajta Gadamert egy jókora filológiai baklövésen, illetőleg hogy Gadamer nem követett el filológiai baklövést. A kérdéses gadameri szövegben megállapítható ugyan némely anomália, ám nem

¹ Lásd HORVÁTH Iván, *A hermeneutikai ajánlat (Vitaindító kérdések)*, Literatura, 2004, 112.

² *Uo.*, 122.

³ *Uo.*

úgy és nem abban az értelemben, ahogy Kisbali László vélte, filológiai baklövésről pedig végképp nincs szó.

A második állítást illetően egy bevezető pontosításra van szükség. Eszerint Gadamer számos egyéb hagyományra támaszkodik, nem csak a pietizmusra. A pietizmus kétségkívül fontos tradíció a számára, ám ott van még mellette Platón, Arisztotelész, az antik és reneszánsz humanizmus, a szellemtudományi-esztétikai tradíció, a német historizmus, a husserli fenomenológia és egyebek.⁴ Ez azonban jelen összefüggésben kisebb jelentőségű, fontosabb az, hogy pietizmus és felvilágosodás nem áll szemben egymással. Egyes pietista irányzatok és gondolatok szemben állhatnak persze egyes felvilágosodásbeli irányzatokkal és gondolatokkal, mások viszont harmonizálhatnak velük. „A” felvilágosodásról s hasonlóképpen „a” pietizmusról beszélni, s ezen az alapon a kettőt egymással szembeállítani a dolgok nagyfokú leegyszerűsítését jelenti. Ha pietizmus és felvilágosodás ebben az értelemben nem áll szemben egymással, akkor ebből az is következik, hogy azok a szöveghelyek, amelyeken Gadamer nem a platóni dialógusfilozófiához, az arisztotelészi phronészis-gondolathoz stb., hanem éppenséggel a pietizmushoz kapcsolódik, tűnjenek bár föl e helyek némelyikén egyes aufklärista (pontosabban: az újkori filozófia körébe tartozó) nézetekre vonatkozó kritikai megjegyzések – e szöveghelyek nem jellemezhetők „a” felvilágosodással való szembenállással. Már csak azért sem, mert maga a felvilágosodás is számos áramlatból és szerzőből tevődött össze, s ezek nem ritkán bírálták egymást.⁵

„Gadamer a felvilágosodással szemben álló pietizmusban jelöli ki saját hagyományát”: e megfogalmazásban nem csupán a – vitatható – állítás szembetűnő, hanem legalább annyira az is, mily magától értetődően hangzik el: nem kíséri semmiféle alátámasztás, magyarázat, kifejtés vagy efféle – olyan állításként, mint ami nem szorul igazolásra, hiszen mindenki tudja. Csakúgy, mint azt is, hogy „Kisbali László rajtacsípte Gadamert egy jókora filológiai baklövésen”. Noha Kisbali írását a rá következő vitában számosan vitatták, és jó néhány releváns ellenérvet fogalmaztak meg,⁶ a vitaindító nem érzi szükségét annak, hogy ezekre kitérjen, vagy hogy akár csak jelezze: tud róluk. A dogmává alvadás, az önálló utánjárás szükségessége alóli mentesülés, a gondolattalan tekintély-

⁴ Ezen kapcsolódások egy részére már némely fejezetcím is eléggé egyértelműen föl hívja a figyelmet, pl.: „A humanista hagyomány jelentősége a szellemtudományok számára”, „Az ismeretelméleti kérdésfeltevés meghaladása a fenomenológiai kutatás révén”, „A platóni dialektika mint példakép” (Hans-Georg GADAMER, *Igazság és módszer*, ford. BONYHAI Gábor, Bp., Gondolat, 1984, 27, 177, 254).

⁵ Lásd pl. Wolfgang RÖD, *Der Weg der Philosophie: Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*, II, München, Beck, 1996, 80: „Nem létezik a tanításoknak olyan együttese, mely minden aufklärista számára közös lett volna.” Voltak racionalisták és empiristák, többen racionális istenhitet képviseltek, mások ateisták voltak, egyesek spiritualista, mások materialista nézeteket vallottak stb.

⁶ A vita a Holmi hasábjain folyt. Lásd KISBALI László, *A filológia bosszúja, avagy Gadamer esete a pietista hermeneutikával*, Holmi, 10(1998), szeptember, 1275–1289; VAJDA Károly, *Ontikus kritika és ontológiai krízis*, Holmi, 11(1999), június, 792–801; OLAY Csaba, *Megjegyzések Kisbali László hermeneutikatanulmányához*, Holmi, 11(1999), június, 801–804; KISBALI László, *A filológia bosszúja II. Gadamer esete a pietista hermeneutikával még egyszer*, Holmi, 11(1999), július, 920–943; KULCSÁR-SZABÓ Zoltán, *Bosszú és filológia*, Holmi, 11(1999), július, 943–948. Kisbali László két írására a továbbiakban mind a szövegben, mind a jegyzetekben minden egyéb megjelölés nélkül a lapszámok feltüntetésével hivatkozom.

tisztelet nem válik a tudomány javára. A következőkben mindkét tézisre valamelyes részletességgel kitérek (I., II.), végül a kettőt megpróbálom összegzően is szemügyre venni (III.).

I. Hermeneutika és filológia

I.1.

A föltételezett filológiai hiba szöveghelye az *Igazság és módszer* „Az alkalmazás hermeneutikai problémája” című alfejezetének első bekezdése. Ebben az alfejezetben Gadamer, már korábban elhangzott számos utalásához kapcsolódva, figyelmét kifejezetten is, mint a cím mutatja, az alkalmazás hermeneutikai problémája felé fordítja: ebben az összefüggésben kíván némely önálló gondolatot kifejteni (ezt már a fejezetcímben szereplő „Wiedergewinnung” kifejezés is jelzi, mely az első, esztétikai rész 3. fejezetének címében is hasonló értelemben szerepel). Az első bekezdések teljességgel bevezető-ráhangoló jellegűek. Mivel Gadamer az alkalmazásról kíván beszélni, célszerűnek látja diszkusszióját egy gyors történeti visszapillantásból indítani, utalva arra, hogy a tárgyalandó probléma nem teljesen új, hogy a múltban bizonyos irányzatok és gondolkodók műveiben már fölmerült. Mivel az alkalmazás hermeneutikai jelentőségét kívánja előtérbe állítani, érthető módon olyan szerzőket keres a múltban, akik a maguk részéről valamilyen értelemben e probléma fontosságát ugyancsak felismerték. Ebben az összefüggésben hangzik el utalás a pietizmusra és Rambachra, és ez ennek az utalásnak az értelme. Az első bekezdések semmiképpen sem lépnek fel valamifajta hermeneutikatörténet igényével – ezt már a szűkre szabott terjedelem sem teszi lehetővé. Lényeges továbbá, hogy e gyors történeti visszapillantás után Gadamer meglehetősen egyértelműséggel jelzi: a pietizmusra való hivatkozás általánosságban értendő, az alkalmazásnak tulajdonított jelentőség miatt; saját, kifejtendő gondolatai artikulálásában már lényegesen eltér attól a módtól, ahogy a pietizmus az alkalmazás problémáját tárgyalta. Másképp artikulálja és másképp is érti az alkalmazás problémáját, mint ahogy elődei tették, beleértve a pietizmust. Ennek a ráhangoló bevezetésnek az érdemi vitatása ezért egyedül abban állhatna, hogy megpróbáljuk kimutatni: Gadamer téved, a pietizmus (ill. Rambach) mégsem tulajdonított az alkalmazásnak kiemelt jelentőséget.

Röviden összegezve ez ennek a ráhangoló bevezetésnek az értelme és funkciója, a szövegszerű megfogalmazás *azonban* (de akár azt is mondhatnánk: *ennek megfelelően*, vagy *ezzel összefüggésben*, hiszen egy utalásokra szorító, nagy vonalakban fölvezető, gyors történeti visszapillantásról van szó) helyenként elnagyolt, ami lehetővé teszi, hogy ha a szöveget a maga kontextusából kiszakítva olvassuk – olyanként, mint ami önálló állítások, sőt egyfajta hermeneutikatörténet igényével lép föl⁷ –, különböző kifogásokat támasszunk vele szemben. Ehhez járul, hogy az első bekezdéshez csatlakozó jegyzetek a fő mű különböző kiadásai során különféle változásokon, bizonyos tekintetben egyfajta

⁷ Kisbali László „nagy ívű hermeneutikatörténeti tételről” beszél (1284).

szövegromlásan mentek keresztül. Ennek pontos felderítése pregnáns értelemben vett filológiai munka volna – jellegzetes filológiai aprómunka, már csak azért is, mert a bekezdés szövegének a gadameri gondolatmenet szempontjából való jelentősége, helyi értéke (ráhangoló bevezetésről lévén szó) viszonylag csekély. Ennek ellenére érdemes lenne (lett volna) elvégezni. Hogy milyen eredménnyel jár, azt persze nem lehet előre megjósolni (véltetően a gadameri gondolatmenet egészére nézve igen csekéllyel), de hát a tudományos-filológiai munka már csak ilyen (szokás ebben az összefüggésben tudományos alázatról is beszélni).

Kisbali László ambíciója azonban láthatóan ennél több volt. Szándéka – Horváth Iván ebben az összefüggésben találó kifejezésével élve – egy „jókora filológiai baklövés” (saját kifejezésével: „elég nagy bolha”, 1284) felfedezésére irányult. Hogy érdemes-e „egy egyszerű filológiai hiba” (1284) földerítésének ennyi fáradságot szentelni (saját kifejezésével: „ekkora feneket keríteni”, 1284, lásd még 1279 sk.), az iránt ugyanis saját maga fejezte ki kételyeit (jómagam föltétlenül igennel válaszoltam volna). Vajon milyen értelmezési keretben jön létre a filológiai tévedés (legyen bár „egyszerű hiba” vagy „jókora baklövés”) hipotézise?

Hermeneutikai alaptétel, hogy az olvasott szöveget már mindig is valahogyan értjük. Nem kivétel ez alól az sem, amikor hibát vagy tévedést, valamiféle össze-nem-illőséget vélünk felfedezni. Ilyenkor (is) anticipálunk, valamilyen vélt értelmet, értelem-összefüggést vetítünk előre különféle szövegrészek között, ez azonban nem teljesedik be, e frusztráció okát pedig nem önmagunkban, saját értelemelvárásunkban, hanem magában a szövegben véljük fölfedezni. Ez azt mutatja, hogy miként hermeneutika nincs filológia nélkül (hiszen az értelmezendő szöveg hangzása felől előbb meg kell bizonyosodni), úgy a filológia sem tud meglenni hermeneutika nélkül (hiszen a szöveghangzás mindig valamiféle értelmet hordoz, nem pusztá jelek vagy zörejek értelemnélküli sorozata; jelek vagy zörejek nem képesek össze-nem-illőséget eredményezni⁸).

Gadamer feltételezett filológiai hibájának kimutatásában – pontosabban még azt megelőzően – tehát Kisbali László értelmez. Ahhoz, hogy a filológiai hiba kimutatásához előkészítse a talajt, hogy fölkészítse rá az olvasót, előzetes értelmezési műveleteket hajt végre. Ezeknek azonban vagy nincs tudatában (abban az illúzióban ringatva magát, hogy a szöveg értelme maga nyilvánul meg számára a maga magánvaló igazságában), vagy – akár öntudatlanul – a legnagyobb mértékben elfedni, önmaga és az olvasó előtt leplezni igyekszik őket. Ha nem ezt tenné, nem volna fönnttartható a tiszta, hermeneutikamentes filológia fikciója. Ha ezen értelmezési műveleteket tudatosítaná, *mint értelmezéseket* az

⁸ Ennek belátásához még hermeneutika sem szükséges. Ha a hibát, a tévedést, ill. az össze-nem-illőséget hamisságnak fogjuk fel, akkor már Carnap is azon az állásponton volt, hogy csak értelmes kijelentések lehetnek hamisak. Igazság vagy hamisság, összeillés vagy össze-nem-illés – már mindegyik előfeltételezi az értelmességet. Értelmetlen, értelem nélküli kijelentések nem lehetnek hamisak sem. Lásd R. CARNAP, *A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül* = *A Bécsi Kör filozófiája*, szerk. ALTRICHTER Ferenc, Bp., Gondolat, 1972, 61–92, különösen 63 („csak az értelmes mondatokat lehet [...] igazakra és hamisakra felosztani”), 79, 85 sk., továbbá M. SCHLICK, *A filozófia fordulata* = *uo.*, 51–60, különösen 56.

olvasó elé tárna, akkor nem zárkozhatna el azon lehetőség előtt, hogy talán lehetségesek más, alternatív értelmezések is – főképp pedig: igazolnia, valószínűsíteni kellene őket.

Az előzetes értelmezési műveletek, melyek a filológiai hiba hipotézisének előkészítésére szolgálnak, felsorolásszerűen a következőkben összegezhetők:

1. A négy mondatból álló bekezdés második mondatát Kisbali László úgy érti, mint ami valamiféle saját önálló, újszerű állítást (saját szavaival: „nagy ívű hermeneutika-történeti tételt”) fogalmaz meg.

2. Mivel önálló állításról van szó, ezért az bizonyításra, igazolásra szorul.

3. Ennek a bizonyításnak a terhét a negyedik mondat végén álló lábjegyzet vállalja magára.

Ha ezt az *előzetes értelmezést* elfogadjuk, akkor megnyílik az út a filológiai hiba kimutatása felé. A bekezdés második mondatában arról esik szó, hogy a *subtilitas intelligendū*hez, a megértéshez és a *subtilitas explicandū*hoz, az értelmezéshez „a pietismus harmadik tagként hozzáfűzte a *subtilitas applicandū*, az alkalmazást (pl. J. J. Rambachnál)”.⁹ Gadamer állítása tehát – ezen előzetes olvasat szerint – e harmadik tag hozzáfűzésére vonatkozik. Ezt kellene bizonyítani. A bekezdés utolsó, negyedik mondatának végén álló lábjegyzet azonban nem igazolja ezt a tételt. Az ott szereplő idézetben – mely ráadásul nem is Rambachtól, hanem Morustól származik, s mely (mint Kisbali nem mulasztja el szóvá tenni) „két nyomdahibával csúfítva”¹⁰ kerül kinyomtatásra – csak két *subtilitas*ról esik szó, és pedig az első kettőről: a legfontosabb, a harmadik nem bukkan föl. A kör tehát bezárult, a filológiai hiba ezzel előállott. Sőt nem is csupán filológiai hiba, hanem zavarosság, hiszen föltűnő, napnál is világosabb hiányosságról van szó. Kisbali helyenként a dolgot egyenesen úgy fogta föl, hogy a lábjegyzetben szereplő idézet értelmezése révén, mely két *subtilitas*ról beszél, vélte Gadamer alátámasztani a három *subtilitas*ról a szövegben szereplő állítást. (1276.) Azaz nem a lábjegyzet szolgál a tézis alátámasztására (amit amúgy nem teljesít), hanem a lábjegyzet értelmezése vezet el magához a tézishez. Már az is eléggé zavaros, hogy valaki egy három *subtilitas*ról szóló állítást egy két *subtilitas*t tartalmazó idézettel próbáljon alátámasztani, ám hogy egy két *subtilitas*t tartalmazó idézetből állítson föl egy három *subtilitas*ra vonatkozó tételt, az aztán minden elképzelést fölülműl.

Ezeket az előzetes értelmezői műveleteket a filológiai hiba kimutatásának törekvése hatja át. Ha a szöveget ezzel szemben a maga kontextusában, a megfelelő háttérismerekkel, továbbá kellő filológiai alapossággal közelítjük meg, akkor a bekezdés utolsó, negyedik mondatának végén álló lábjegyzet és a bekezdés második mondata közti összefüggést lazíthatjuk, sőt teljesen föloldhatjuk, továbbá magát a második mondatot is más-

⁹ GADAMER, *Igazság és módszer*, 218. Lásd *Gesammelte Werke*, I, 312. – A fő mű magyar kiadására a továbbiakban IM rövidítéssel hivatkozom, a *Gesammelte Werke* német kiadására pedig (I–X, Tübingen, Mohr, 1985–1995) GW rövidítéssel, ezt követi a kötetszám, majd vessző után a lapszám megjelölése.

¹⁰ 1278. Jómagam hármat számoltam, de ennek nincs sok jelentősége (ahogy annak sem, hogy ezt miért Gadamernek kell fölírni: rójuk föl Kisbalinak, hogy a Holmi szövege pontosan e helyen a rambachi mű címéből kihagyott egy szót?). Filológiai szempontból sokkal lényegesebb, hogy – amint erre nemsokára rátérek – melyik kiadásról van szó.

képp olvassuk. Az alábbiakban végzendő rövid vizsgálat eredményeit célszerű lesz összegzően előrebocsátani:

1. A négy mondatból álló bekezdés második mondata nem lép fel önálló, újszerű állítás igényével; egyszerűen megismétel valami olyat, amiről magának a műnek más helyein különféle formákban szó esik, s ami a vonatkozó hermeneutikatörténeti irodalom számára jórészt ismert.

2. Mivel nincs szó önálló állításról, ezért az nem szorul bizonyításra, igazolásra.

3. A negyedik mondat végén álló lábjegyzet funkciója nem az, hogy a vélt igazolásnak a terhét magára vállalja.

A következőkben némileg részletezem e pontokat. Mindenekelőtt azonban nem haszontalan a második mondat előzetes értelmezésének némi figyelmet szentelni. E mondat előzetes értelmezése Kisbali Lászlónál ugyanis az előzetes értelmezői műveletek többi részéhez hasonlóan ugyancsak rejtve marad, és bizonyos hallgatólagos változásokon megy keresztül. A kapcsolódó vitában elhangzott számos releváns észrevétel egyike szerint¹¹ amikor Kisbali László a bizonyítékként értett lábjegyzetbeli idézetben csupán két *subtilitast* érzékelt, majd az alkalmazás hermeneutikai problémájának súlyosságát önmaga számára ecsetelve meggyőzte magát arról, hogy érdemes könyvtárba menni és Rambach- ill. Morus-szövegek révén a dolognak utánajárni, akkor „a pietizmus harmadik tagként hozzáfűzte a *subtilitas applicandit*, az alkalmazást (pl. J. J. Rambachnál)” tagmondatot még úgy értette – értelemszerűen és helyesen –, mint amelyben a *subtilitas applicandi* egy gondolati korpusznak vagy tematikai egységnek, az applicatio problémakörének összefoglaló megnevezésére szolgál, e megnevezésnek a lábjegyzetbeli idézetben való *hiányát* pedig kiindulópontként fogta fel ama gyanú számára, hogy maga a vonatkozó kérdéskör *hiányzik* Rambachnál. Ha ez a gyanú beigazolódik, az valóban hiányosságot jelent Gadamer szempontjából, hiszen az alkalmazásról kifejtendő saját gondolatai elé bocsátott történeti visszapillantás előzményként akkor egy olyan áramlatra ill. szerzőre hivatkozik, amelyben ill. akiben a vonatkozó kérdéskör nem található meg (hogy ez azután saját későbbi kifejtésére nézve mennyire súlyos, már tökéletesen más kérdés).

Sajnálatos módon azonban Rambachnál ráakadt az *applicatio* kérdéskörére, sőt Lücke kommentárjának segítségével még egy a *subtilitas applicandi*hoz nagy mértékben hasonló kifejezésre, a *sapienter applicaréra* is (Rambachnál: *sapienter adplicandum*). Ezzel a gyanú a dolog lényege szempontjából tárgytalannak bizonyult. A hipotézist cáfoló instanciákat ekkor megpróbálta részben súlytalanítani, részben a hipotézist megerősítő tényekké átértelmezni. Az *applicatio* kérdéskörének jelenlétét pusztán mennyiségi szempontokra hivatkozva leértékelte, a *sapienter applicarénak* a *subtilitas applicandi*hoz való nagy mértékű hasonlóságát pedig úgy fogta fel, hogy az előbbi *csak* hasonló az utóbbihoz, de nem szó szerint ugyanaz. A gyanúnak ebben a formában való fenntartása azonban a gyanú jellegének átértékelését és a vonatkozó gadameri mondat hallgatólagos átértelmezését jelenti. Gadameren immár nem magát a dolgot, hanem a pusztán szót kérhette

¹¹ Lásd VAJDA 797 sk.

csak számon; a hallgatólagos átértelmezés szerint „a pietizmus harmadik tagként hozzáfűzte a *subtilitas applicandit*, az alkalmazást (pl. J. J. Rambachnál)” tagmondatban a hozzáfűzés *puszta szavakra* vonatkozik, nem pedig egy gondolati korpuszra.

Ez az értelmezés azonban fölöttébb valószínűtlen. Egyrészt már önmagában sem volna sok értelme – hogy nevezetesen a pietizmus Gadamer szerint egy szót vagy szócsoportot akart volna harmadikként a másik két elmélethez (szóhoz?) hozzáfűzni –, de a kontextust figyelembe véve még kevésbé tartható. Mint a fenti rövid rekonstrukció során utaltam rá, Gadamer e helyen végzett rövid történeti visszaillesztésének célja annak bemutatása, hogy az általa tárgyalandó probléma nem teljesen új, hogy a múltban bizonyos irányzatok és gondolkodók (így a pietizmus és Rambach) műveiben már fölmerült. Ezt a tézist pedig Kisbali László elemzése cseppet sem ingatták meg – közelebről szemügyre véve inkább alátámasztották. Hogy a *subtilitas applicandira* vonatkozó állítás *puszta szavakat*, nem pedig egy dolgot akarna megnevezni, azt Kisbali László sem gondolhatja komolyan. Legalábbis nehéz következetesen kitartani mellette. Mindenesetre amikor ebben az összefüggésben „nagy ívű hermeneutikatörténeti tételről” beszél, ennek a feltételezésnek aligha volna értelme, ha *puszta szavakra* gondolna – itt aztán újabb hallgatólagos átértelmezésnek vagyunk a tanúi.

A szóban forgó mondatrész: „a pietizmus harmadik tagként hozzáfűzte a *subtilitas applicandit*, az alkalmazást”, tehát a kontextust figyelembe véve a dolgot akarja megnevezni, nem a szót (miként a mondatban előforduló másik két megjelölés, a *subtilitas intelligendi* és a *subtilitas explicandi* is, erre majd még röviden visszatérek), kontextuson pedig nem is pusztán ezen mondat közvetlen szöveggörnyezetét érthetjük, hanem (a kontextus maga is kontextusfüggő dolog lévén) a pietizmusra és Rambachra történő utalások általános kontextusát a gadameri mű egyéb helyein. Így pl. a fő mű elején Gadamer hivatkozik Oetingerre, és idéz tőle egy az applicatióra vonatkozó jellegzetes helyet, majd így folytatja: „[...] az applicatiót más pietista teológusok is [...] előtérbe állították [...] – ahogy ez Rambachnál látható, akinek akkortájt nagy hatású hermeneutikája az applicatiót is tárgyalja.”¹² Vagy amikor később azt írja: Schleiermacher „kizárólag a *subtilitas intelligendi*ről beszél, és nem foglalkozik a *subtilitas explicandival* (s végképp nem az *applicatióval*)”,¹³ majd a zárójelben az *applicatio* után rögtön lábjegyzetet iktat be, melyben ellenpélda gyanánt Rambach művére hivatkozik (továbbá, csöppet sem lényegtelen, egyúttal azt az oldalszámot is megadja, melyen valóban szó esik erről, s ahol megtalálható a *sapienter adplicandum* is), akkor Rambach neve itt is az alkalmazás összefüggésében merül fel. (Csak mellékesen jegyzem meg, hogy ha Gadamer a vitatott helyen is úgy fogalmazott volna, mint az előbb idézett résznél, hogy ti. a pietizmus ill. Rambach a *subtilitas intelligendi* és a *subtilitas explicandi* mellé hozzáfűzte az *applicatiót*, akkor az egész vita tárgyaltalan volna.) Ha tehát a közvetlen szöveggörnyezeten túl a kontextus e második dimenzióját is figyelembe vesszük, aligha lehet kétségünk afelől, miben áll a szóban forgó mondat értelme. Hogy gyors történeti visszaillesztással szemben aggályokkal lehet élni, azt egyébiránt maga Gadamer is

¹² IM 44.

¹³ IM 141.

pillantással szemben aggályokkal lehet élni, azt egyébiránt maga Gadamer is elismerte. A fő mű harmadik kiadásához írott utószavában azt olvashatjuk: a hermeneutikatörténet tárgyalásának a könyvben „lényegében véve előkészítő és háttérképző feladata volt.”¹⁴

A kontextus e kettős dimenziójának vizsgálata tehát meglehetősen egyértelműséggel jelzi a gadameri állítás értelmét. Ám amennyiben a szót ebben a formában nem találjuk meg a pietizmusban, ill. Rambachnál, fölmerülhet a kérdés, vajon a megszövegezés (szemben azokkal az egyéb helyekkel, melyeken Gadamer Rambachról, ill. Rambach és az applikáció összefüggéséről ejtett szót anélkül, hogy a *subtilitas applicandi* kifejezést használta volna) eléggé körültekintő-e, nem ad-e okot a félreértésre; nem ad-e okot arra, hogy úgy véljük: a pietizmus, ill. Rambach nem csupán az alkalmazás hermeneutikai jelentőségét állította, hanem ezt a gondolati korpuszt egyúttal a *subtilitas applicandi* kifejezéssel nevezte is meg. A kérdést – melynek tárgyi súlya csekély, hiszen a dolog lényeges, nem a szó, a dolog pedig föllelhető – itt nem akarom eldönteni. (Az eldöntéséhez szükséges kontextus megteremtése céljából az I. függelékben három hasonló példát mutatok be, mely a problémát szemléltetheti, és egyúttal szélesebb összefüggésbe helyezheti, egy II. függelékben pedig utalok a terminológiai tévesztés egy olyan sajátos esetére, amelyben nem kisebb filozófus, mint Immanuel Kant – ráadásul nem is elődei, hanem önmaga által bevezetett – fogalomhasználatában mutatkozik vélelmezhető pontatlanság.)

Az eddigiekben a szóban forgó bekezdés második mondatának kontextusát két szempontból vizsgáltam: egyrészt a vonatkozó alfejezet közvetlen szöveggörnyezetének, másrészt a pietizmust és Rambachot illető egyéb gadameri utalásoknak az összefüggésében. Az eredmény abban foglalható össze, hogy a szöveg az adott helyen önálló állítás igényével nem lép fel, mivel 1. a közvetlen szöveggörnyezet nem más, mint ráhangoló bevezetés (önálló gondolatok kifejtése elé bocsátott történeti visszapillantás), és 2. mert a pietizmusra és Rambachra vonatkozóan a mű egyéb helyein is számos hasonló értelmű megjegyzés hangzik el, melyeket a kérdéses helyen a gadameri szöveg a maga értelmét tekintve mintegy összefoglalóan megismétel.

Hogy nem lehet önálló állításról szó, azt azonban egy harmadik megfontolás, a kontextus egy harmadik, immár legszélesebb dimenziójának vizsgálata is indokolja. Az előzetes értelmezési műveletek fenti rekonstrukciójában összegzett 2. tétel szorosan kötődik az 1.-höz, mely szerint a lábjegyzetre azért hárul a bizonyítás terhe, mert a bekezdés második mondata önálló, újszerű állítást („nagy ívű hermeneutikatörténeti tételt”) fogalmaz meg. Ha nem erről volna szó, ha Gadamer pusztán csak emlékeztetne valamire, ami

¹⁴ IM 379. Lásd GW II, 462: „Das führt mich auf die Geschichte der Hermeneutik. In meinem eigenen Versuch hatte ihre Behandlung im wesentlichen eine *vorbereitende und hintergrundbildende Aufgabe*.“ (Kiemelés: F. M. I.) Ez egyoldalúságokhoz vezetett; pl. Schleiermacher nézeteinek tárgyalásában. Hogy Gadamer ebben az önkritikus visszapillantásban Schleiermacherre utal, és nem Rambachra vagy a pietizmusra, annak az lehet az oka, hogy az előbbinek van valami tétje, az utóbbinak nincs. Az ebben az utószóban található nyelvi reflexiók esetünkben különösen megszívlelendők. „Vizsgálódásomat gyakran vádolták azzal, hogy túl pontatlan a nyelve. Én ezt az ellenvetést nem tudom csupán egy fogyatékoság feltárásának tekinteni – habár persze fogyatékoságom lehet épp elég.” „A nyelvi kifejezéssel és fogalomalkotással szemben támasztott sajátos követelmény abban áll, hogy [...] *azt a megértés-összefüggést is jelölni kell, amelyben a tényállás jelent valamit.*” (IM 378; kiemelés: F. M. I.)

többé-kevésbé tudott dolognak számít, akkor a bizonyítás kötelezettsége is nyilván eselenék. Mármost az, hogy a pietizmus, ill. Rambach az applicatio problémáját előtérbe állította, az irodalomban nem számít különösképpen új meglátásnak: számos helyen és formában találkozni vele. Ha belehelyezzük a vonatkozó állítást a hermeneutikáról vagy a pietizmusról szóló irodalom általános összefüggésébe, akkor kiderül, hogy a pietizmusnak (vagy Rambachnak) a hermeneutika számára való jelentősége, pietizmus és applikáció összefüggése, illetve az applikáció mozzanatának a pietizmusban való fölerősödése – mind olyan dolgok, melyek Gadamer megelőzően már nagyrészt ismertek voltak, azaz nem Gadamer fedezte fel őket, ennél fogva ennek közelebbi igazolása sem hárul rá. „Miközben azonban a pietista hermeneutikáról szóló tézisnek kiemelt jelentősége van Gadamer gondolatmenetében, feltételezése *igazolására* csakis ez a hely szolgál” – teszi szóvá kritikailag Kisbali László (1279; kiemelés: F. M. I.). Ehhez a következőket lehet hozzáfűzni. Sok minden egyébvel együtt, az igazolás is messzemenően kontextusfüggő dolog; igazolni akkor kell valamit, ha jó ok van rá, pl. az elődökhöz képest az ember újszerű tézissel lép föl. Ismert dolog emlékezetbe idézése esetén elesik az igazolás szükségessége. Mármost jelen esetben a dolog nemcsak onnan ismert, hogy Gadamer a fő mű korábbi helyein már hivatkozott rá, hanem az irodalom ill. a kutatás korábbi állásából. Ha a pietizmus hermeneutikatörténeti jelentősége, illetve pietizmus és applikáció összefüggése ismert a számunkra – mint ahogy ama tudományos közeg, ill. tudós közösség számára, amelynek Gadamer műve íródott, aligha lehetett újdonságról szó –, akkor nem merül fel az igazolás szükségessége, s nehéz belátni, igazából mit és miért kellett volna Gadamernek igazolnia (ill. Kisbali László egyéb helyeken használt kifejezéseivel élve: „alátámasztania”, „illusztrálnia”, 1278).

Hogy ne maradjon dogmatikus, próbáljuk meg azért „igazolni” ezt az állítást. A pietizmusra ill. Rambachra történnek utalások mindenekelőtt a hermeneutikatörténet nagy kutatójánál, Diltheynél. A Schleiermacher-mű összefüggésében Dilthey említi Rambachot, mint aki „figyelemreméltó kísérletet tett a régi hermeneutika tudományosságának és ortodoxiájának a pietista elmélettel való összekapcsolására”. A fejezetcím, melyben ez az utalás található, a következőképpen hangzik: „Die hermeneutische Lehre des Pietismus von den Affekten”,¹⁵ aminek azért van jelentősége, mert az affektusok és az applikáció a pietizmusban szorosan egymásra utalnak. Gottfried Boehm közösen kiadott hermeneutikatörténeti válogatásuk előszavában Gadamer hosszabban idézi a vonatkozó Dilthey-helyet; a kötetben található egyébként egy Rambach-szemelvény is, az előszóban pedig Gadamer ennek összefüggésében, a Dilthey-idézeteken túlmenően, külön is kitér Rambachra.¹⁶

¹⁵ DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, XIV, 620. „Einen bemerkenswerten Versuch, mit der Orthodoxie und Gelehrsamkeit der alten Hermeneutik diese pietistische Theorie zu verknüpfen, machte Rambach, dessen System bereits durch geschlossene Ordnung das des Jacob Baumgarten vorbereitete.” A fejezetcímét lásd *uo.*, 618; egy további Rambach-utalást: *uo.*, 735.

¹⁶ *Philosophische Hermeneutik*, Hrsg. H.-G. GADAMER, R. BOEHM, Frankfurt, Suhrkamp, 1976. Lásd „Einführung”, 20 skk. A Rambach-szemelvény: *uo.*, 62 skk.

A pietizmusról ill. Rambachról számos helyen és összefüggésben esik szó Joachim Wach nagy hermeneutikatörténeti munkájában,¹⁷ s nem hiányoznak itt az Anwendung–Aneignung–Applikation összefüggésben elhangzó utalások sem;¹⁸ e műre egyébként Gadamer – joggal – mint standard munkára hivatkozott.¹⁹ – Átfogó teológiatörténeti munkájában Rambach művéről Emanuel Hirsch mint „az egy emberöltőn keresztül legkedveltebb hermeneutikai tankönyvről” beszélt.²⁰ Az RGG hermeneutika-címszavában Gerhard Ebeling a pietizmust és Rambachot hangsúllyal említi, ezzel összefüggésben pedig két alkalommal is hozzáfűzi az applikáció előtérbe kerülését („[...] in den Begriff Hermeneutik von Ernesti auch die explicatio, von J. J. Rambach dazu noch die applicatio einbezogen worden war [...]”, „Einbeziehung der applicatio”);²¹ a témára egyébként részletesebben másutt is kitért.²² Nem érdektelen megemlíteni, hogy Ebeling szócikkét Gadamer ismerte, s a fő műben utal is rá.²³

A hermeneutikára vonatkozó korábbi lexikon-szócikkekben is megtalálhatók a pietizmusra és Rambachra való utalások, így pl. Heinricinél a 19. század végén,²⁴ de az újabb hermeneutikatörténeti áttekintésekben sem hiányzik a dolog jelentőségének ecsetelése. Igaz, ezeket Gadamer nem ismerhette, arra viszont alkalmasak, hogy utólag megerősítsék az általa mondottakat, főképp ha önálló utakon, nem pedig reá hivatkozva jutottak el hozzá. Ez történik pl. Maurizio Ferraris hermeneutikatörténetében, ahol külön alfejezet foglalkozik Rambachhal, ebben pedig hangsúllyal kerül említésre az applikáció problémaköre. „[...] jellemző vonás Rambachnál”, írja Ferraris, „hogy az értelmezett szövegek értelmét illető gyakorlati-egzisztenciális *applikációnak* különös jelentőséget tulajdonít. A hermeneutikában Rambach [...] három mozzanatot különböztet meg: az *investigatiót*, vagyis az Írás értelme felőli megbizonyosodást, az *explicatiót*, azaz a másoknak való kifejtését annak, amit az *investigatio* révén megértettünk, továbbá főképpen az *appli-*

¹⁷ J. WACH, *Das Verstehen: Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, I–III, Tübingen, Mohr, 1926, 1929, 1933; 2. reprographischer Nachdruck, Hildesheim, Olms, 1984. Lásd pl. I, 15: „Am großartigsten, strengsten und systematischsten stellt Rambach diese Lehre vom Verstehen dar in seinen berühmten Institutiones hermeneuticae sacrae (1723), einem außerordentlich interessanten Werk, das in vier große Teile zerfällt.” Lásd továbbá *uo.*, I, 69, 92 („Ganz im Einverständnis mit Dilthey [...] setze ich die Bedeutung des *Pietismus* für die Theorie der Hermeneutik hoch an”), 110; II, 75 sk., 121, 156, 184.

¹⁸ Lásd *uo.*, II, 19 sk., 196; III, 25.

¹⁹ Vö. IM 379 („Joachim Wach ismert standard műve”), vö. még 414 (13. jegyzet).

²⁰ Emanuel HIRSCH, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, Gütersloh, Bertelsmann, 1951, II, 178 („das ein Menschenalter lang beliebteste hermeneutische Lehrbuch”).

²¹ G. EBELING, *Hermeneutik = Religion in Geschichte und Gegenwart*, III, Tübingen, 1959, 243–262, itt: 244, 254.

²² A hermeneutika-címszó megjelenésének évében, 1959-ben Ebeling több előadást tartott *Wort Gottes und Hermeneutik* címmel, mely azután a Zeitschrift für Theologie und Kirche folyóiratban jelent meg, 56/2, 1959, 224–251; magyarul lásd G. EBELING, *Isten és szó*, Bp., Hermeneutikai Kutatóközpont, 1995 (Hermeneutikai Füzetek, 7). Itt újfent és a címszónál részletesebben tárgyalja a pietizmus, Rambach és az applikáció összefüggéseit, továbbá Rambach művéből vonatkozó helyeket idéz (lásd id. magyar kiadás, 18).

²³ IM 414, 1. jegyzet.

²⁴ G. HEINRICI, *Hermeneutik = Real-Enzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1899, 718–750, itt: 736 sk.

catiót, mely azt az egzisztenciális jelentőséget illeti, melyre a szöveg az olvasó számára tesz szert [...]. Az applikáció az affektus-elmélet korrelátuma, ugyanazt a szerepet játsza az értelmező pszichológiájának oldaláról, mint amit az affektusok a szent szerző pszichológiájának oldaláról”.²⁵ Ferraris ezután Rambach művéből idézve támasztja alá az általa mondottakat, majd így fogalmaz: az applikáció „a pietista hermeneutika és érzékenység gyakorlati hitvallásának egyfajta megkoronázása”.²⁶ Lényeges, hogy mindeddig szó sem esett Gadameréről, akivel csak az alfejezet utolsó bekezdése foglalkozik, ezt a bekezdést pedig a következő mondat vezeti be: „Az egzisztencia, a gyakorlati jelleg és a közös érzék közti, az applicatio elmélete által kifejtett összefüggés képezi az applikáció jelenkori hermeneutikában végbement újjáértékelésének alapját (lásd Gadamer 1960, 358–363 [...])”.²⁷

Végül egy utalás erejéig említeni kell Gadamer tanítóját, Heideggert, aki döntő ösztönzéseket adott a hermeneutika 20. századi újjáéledésének, s akitől Gadamer az egész hermeneutikai kérdéskört először ismerhette meg. Heidegger egyik nevezetes fiatalkori előadása, a Freiburgban 1923-ban tartott *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* című előadás, melyben a hermeneutika témája Heideggernél először merül föl átfogóan, és kerül egyúttal bizonyos részletességgel kifejtésre, s amely feltehetően a legelső előadás volt, amelyet Gadamer Heideggernél személyesen hallgatott – ez az előadás egy tömör hermeneutikatörténeti összeggel indul. A hermeneutika „hagyományos” felfogásaira vonatkozó visszapillantás alig öt oldal, ehhez képest – olyan szerzők mellett, mint Platon, Arisztotelész, Philón, Augustinus, Flacius, Meier, Schleiermacher, Boeckh, Dilthey – nem csupán említés történik Rambachról, de Heidegger meglehetősen részletességgel, mintegy fél oldal terjedelemben ismerteti egyúttal fő művének felépítését és tagolását, külön kiemelve az applikáció témakörét.²⁸ – Különböző egyéb források mellett Gadamer számára tehát a húszas évektől kezdve ismert lehetett a pietizmus, Rambach illetve az applikáció problémaköre és jelentősége a hermeneutika számára, valamely új tézis megfogalmazásának igényével így aligha léphetett föl.

Zárjuk a bekezdés második mondatának értelmét (értelmének kontextuális behatárolását) illető rekonstrukciót. A fentiek során figyelembe vettem 1. az alfejezet közvetlen szövegösszefüggését, 2. a pietizmusra és a Rambachra történő egyéb gadameri utalások szövegösszefüggését, továbbá 3. a hermeneutikatörténeti irodalom utalásait. A bekezdés második mondatának értelmét 1. és 2. révén rekonstruálhatjuk, az így rekonstruált értelmet pedig 3. révén tehetjük próbára. E kettős kontextualizációból pedig az az eredmény adódik, hogy ismert dologra való utalásról van szó, nem pedig önálló, újszerű állításról.

Még egy kiegészítő megjegyzés kínálkozik. Azt, hogy „a pietizmus harmadik tagként hozzáfűzte a *subtilitas applicandit*, az alkalmazást” mondatrész a kontextust figyelembe

²⁵ Maurizio FERRARIS, *Storia dell'ermeneutica*, Milano, Bompiani, 1988, 63.

²⁶ Uo. „[...] l'applicazione [...] rappresenta [...] una sorta di coronamento della vocazione pratica dell'ermeneutica e sensibilità pietistica.”

²⁷ Uo., 64.

²⁸ Martin HEIDEGGER, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Hrsg. K. BRÖCKER-OLTMANN, Frankfurt/Main, Klostermann, 1988 (Gesamtausgabe, 63), 13.

véve a dolgot akarja megnevezni, nem a szót, az is megerősíti, hogy másik két *subtilitas*, a *subtilitas intelligendi* és a *subtilitas explicandi* megnevezés *sem* szó szerint értendő, hanem úgy, mint ami egymástól többé-kevésbé jól elhatárolható tematikai egységekre, gondolati korpuszokra, nem pedig pusztá szavakra vonatkozik. Miközben a megkülönböztetés hagyományosan rögzült, a megnevezés nagyfokú ingadozásokat mutat. Mint Ferraris főnti idézetéből látjuk (mely a maga részéről a megfelelő rambachi helyet kommentálja, azt a helyet, amelyre Gadamer Schleiermacherrel összefüggésben maga is hivatkozik), Rambach rögzíti a három gondolati egység különbségét, de más kifejezéseket használ. Ferraris ezeket az *investigatio*, az *explicatio* és az *adplicatio* hármasságával adja vissza, ám az igazság kedvéért hozzá kell tennünk, hogy az *explicatio* kifejezés Ferraris részéről értelmezés, mivel Rambachnál szó szerint *exponere* („aliis exponendum”) szerepel.²⁹ Vitán felül állani látszik viszont a három gondolati korpusz egymástól való megkülönböztetése, elhatárolása, ez pedig jelenti egyrészt a szöveg értelmének kifürkészését, kiderítését, azaz megértését, másrészt ez utóbbinak a kifejtését, explikálását, exponálását, közlését, harmadrészt és végül pedig a (megértett és explikált-exponált) értelem egzisztenciális jelentőségét, vagyis alkalmazását. Az értelemmegértés és az értelem-magyarázat vagy -kifejtés kettős képessége mellé Rambach az idézett helyen nagyon is hozzáfűzi harmadikként az applikációt, így Gadamer állítása a dolog lényege felől tekintve megalapozottnak látszik.³⁰ Ha ez a meglátás helytálló, akkor az következik belőle, hogy a mondatban a hangsúly a „harmadikként hozzáfűzte” szintagmára esik (ez pedig hozzátétőleg annyit jelent: „az első kettőtől megkülönböztetett, önálló harmadik tagként”), miközben relatíve kisebb a jelentősége annak, hogy e harmadiknak (továbbá az első kettőnek) pontosan mi a szó szerinti megnevezése. Annál is inkább, mivel ebben a tekintetben a korai hermeneutikákban aligha található egy terminológiailag következetesen érvényesített és végigvitt megnevezés (ami természetesen nem mond ellent annak, hogy a dolog tekintetében ne létezett volna a megkülönböztetés). A probléma ezen a ponton egyszerre hermeneutikai és filológiai, és a kettő összeszövődöttségét mutatja: míg ugyanarra (vagy hozzátétőleg ugyanarra) a dologra lehet más szóval is utalni, addig – fordítva – a szó vagy megnevezés azonossága még korántsem biztosítja a dolog azonosságát. Az alkalmazás Rambach számára való jelentőségét pedig – túl minden mennyiségi megfontoláson – már az az egyetlen mondat alkalmas jelezni, mely szerint ha ez, ti. a gyakorlati alkalmazás „elmarad, akkor minden egyéb dolog hiábavalóan történik”.³¹ Ami annyit tesz: az egész hermeneutika fabatkát sem ér nélküle. Innen szemlélve jogos tehát Ferraris idézett (ám nem erre a szöveghelyre hivatkozó) értelmezése, mely szerint az applikáció „a pietista hermeneutika [...] egyfajta megkoronázása”.

²⁹ Joannes Jacobus RAMBACHIUS, *Institutiones hermeneuticae sacrae*, Ienae, sumptibus Ioan. Wilh. Hartungii, 1752, 2.

³⁰ Lásd Jean GRONDIN, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, 2. kiad., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000, 93.

³¹ RAMBACH, *i. m.*, 820 sk. „Quae [adplicatio practica] si omittatur, reliqua omnia sine fructu instituntur.”

A vizsgált bekezdés utolsó, negyedik mondatának végén álló lábjegyzet első mondata mindazonáltal azzal indul: „Rambach *Institutiones hermeneuticae sacrae*-ját (1723) Morus összefoglalásában ismerem, ott ez áll [...]”, ez pedig alkalmas lehet azt a benyomást kelteni, miszerint 1. most egy rambachi idézet következik vagy legalábbis rambachi gondolatok Morus általi összefoglalása, éspedig 2. olyan, amely a szövegben a három *subtilitas*ról tett állítást illusztrálja. Zavaró azonban, hogy ez a lábjegyzet nem a három *subtilitas*ról tett állítás után következik, hanem két mondattal később, ezért aztán az „alkalmas lehet” megfogalmazást semmiképpen sem erősíthetjük föl mondjuk arra, hogy e lábjegyzetnek csakis és kizárólag ez volna a feladata. *Számtalan módja van annak, ahogy egy lábjegyzet értelmesen kapcsolódhat a szöveghez*, s a kérdéses lábjegyzet akkor is értelmes marad, ha nem ezt a hármasságot illusztrálja, hanem valamilyen más értelemben fűz kiegészítő megjegyzést a szöveghez, esetünkben a *subtilitas* fogalmához. Ezt a feltételt pedig a lábjegyzet teljesíti. Csak akkor fogunk az említett követeléssel fellépni, ha a szövegben tett állítást önálló, újszerű tételnek fogjuk fel, mint ami mindenképpen igazolásra szorul – s ha már közvetlenül nem találunk mögötte lábjegyzetet, akkor ezt a kötelezettséget a legközelebbi lábjegyzettől várjuk –; ezt a feltevést azonban fentebb remélhetőleg több szempontból is sikerült cáfolnom.

A jegyzet értelmes lehet úgy is, hogy nem a hármat, hanem a *subtilitast* illusztrálja, már csak azért is, mivel annak a mondatnak a végéhez kapcsolódik, amely pontosan ezt a fogalmat magyarázza, nem pedig ahhoz a kettővel megelőző mondatához, melyben a három *subtilitas*ról esik szó. Az a kérdés persze még fennmarad, hogy akkor tehát a három *subtilitas*ra vonatkozó tétel bizonyítás, igazolás nélkül marad? Úgy tűnik, igen. De miért is volna szükség erre a bizonyításra, erre az igazolásra? Nos, mert az előzetes értelmezés szerint itt saját önálló, újszerű állításról („nagy ívű hermeneutikatörténeti tételről”) van szó. De ha véletlenül mégsem ez a helyzet, vajon akkor is fennáll-e még a bizonyítás iránti sürgető szükséglet?

Ezzel a dolog lényegét elintéztünk is tekinthetnénk, és a lábjegyzettel nem kellene tovább foglalkoznunk. Mindazonáltal nem lesz haszontalan, ha némi további vizsgálatot végzünk, mivel ennek során még további, az iméntinél erősebb érünk is lesz a vélelmezett filológiai hiba feltevésének cáfolatára.

A bekezdés utolsó, negyedik mondatának végén álló lábjegyzet és a bekezdés második mondata közti összefüggést, mint fentebb jeleztem, lazíthatjuk, sőt teljesen föloldhatjuk, ez az elolvasás pedig mindkét irányból kiindulhat: megmutathatjuk, hogy miként a főszöveg bekezdésének második mondata nem utal a negyedik mondat végén álló lábjegyzetre – ezt próbáltam a fentiekben körvonalazni (hogy nevezetesen nincs szó olyan újszerű állításról, mely lábjegyzetbeli igazolásra szorulna) –, úgy az utóbbi sem az előbbire. A kapcsolatot ugyanis a lábjegyzet felől szemlélve egyedül a Rambachra való hivatkozás teremti meg. Ez lehet alkalmas arra (ám nem több, mint alkalmas), hogy a negyedik mondat végén álló lábjegyzetet a második mondattal hozza összefüggésbe. Ha viszont a lábjegyzetnek ez a Rambachra való hivatkozást tartalmazó első mondata kérdésessé

válík, akkor a szöveg és lábjegyzet közti összefüggés már igencsak meglazult szálai teljesen elszakadnak.

„Valóban nem vette volna eddig senki sem észre, hogy az idézet nem támaszt alá semmit?” – kérdi Kisbali László.³² Holott ehhez, fűzi hozzá, „még Rambachot sem kellett volna kézbe venni, elég lett volna figyelmesen elolvasni az *Igazság és módszer* lábjegyzetét” (1284).

A figyelmes olvasás fontos dolog, és mindenképpen helyeslendő, miként az is, hogy „a filológus [...] kötelességének tekinti, hogy a szöveget a kezébe vegye és tanulmányozza” (921). Ám adott esetben a gondos filológusnak még egy előző munkafázist is szükséges lehet elvégeznie: utánajárni annak, felülvizsgálni azt, hogy *mit* olvas el, azaz szükség lehet arra, hogy elolvasás előtt magát az elolvasandó szöveget, annak pontos szövegahangzását kritikailag fölülvizsgálja, filológiai kritikának vesse alá. Szükséges lehet utánajárni annak, hogyan hangzik az elolvasandó szöveg, megnézni, van-e egyetlen hiteles szövegváltozat, ha pedig több, egymással nem egyező szövegváltozatra bukkanunk, akkor ezeket célszerű egymással egybevetni, s az egybevetésből valamilyen következtetést levonni. Mindenfajta filológia elemi összetevői a forráskutatás és a szövegkritika (recensio, examinatio, emendatio), a szövegtörténet és a szöveghagyományozódás vizsgálata. Lényeges a pontos szövegahangzás (Wortlaut) helyreállítása, a szövegváltozatok kritikai összevetése és értékelése, a hasonlóságok és eltérések megállapítása és lehetőleg valamely optimális szövegváltozat előállítás (Textherstellung).³³

A filológiai utánjárást mindenképp szükséges elvégeznünk, esetünkben azonban ezt a következő három megfontolás különösképpen indokolja: 1. a kritika célpontja egy vélelmezett filológiai hiba; 2. a gadameri műnek több kiadása van; 3. a vélelmezett filológiai hiba kimutatásában Kisbali László egyedül a magyar kiadásra hivatkozik (!).³⁴

Ha ennek a filológiai munkának legalábbis egy részét elvégezzük, a következőt látjuk. A Bonyhai Gábor fordításában a Gondolat Kiadónál 1984-ben megjelent magyar kiadásban a lábjegyzet szövege³⁵ három részből épül fel (ezeket a továbbiakban A, B és C elnevezéssel fogom jelölni). A lábjegyzet a már idézett, Rambachra hivatkozó első mondatból kezdődik (A), ezt követi a Morus-idézet (B), majd a végén áll az idézethez fűzött

³² 1284. Ugyanezen az oldalon a lap tetején még egyszer felbukkan az „alátámaszt” megfogalmazás: Gadamer „megfogalmaz egy nagy ívű hermeneutikatörténeti tételt, amelyet egy [...] Morus-idézetrel támaszt alá”; lásd továbbá 1278: „a lábjegyzet egyáltalán nem támasztja alá a főszövegben megfogalmazott állítást”.

³³ Lásd Gerhard JÄGER, *Einführung in die klassische Philologie*, 3. Aufl., München, C. H. Beck, 1980, 1990, 32. Vö. Rudolf PFEIFFER, *Geschichte der klassischen Philologie: Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus*, München, C. H. Beck, 1982, 18: „Philologie ist die Kunst, die literarische Tradition zu verstehen, zu erklären und wiederherzustellen” („A filológia az irodalmi tradíció megértésének, megmagyarázásának és helyreállításának művészete-mestersége”).

³⁴ Vajon mivel magyarázható, hogy a vonatkozó lábjegyzet Kisbali László általi „figyelmes olvasása” csupán a magyar kiadás szövegére korlátozódott? Hiszen kezében megfordult a *Gesammelte Werke* kiadása – amint azt az I. kötetet illetően 41. és az 51. jegyzetének, a II. kötetet illetően pedig pl. a 21. jegyzetének hivatkozása mutatja (1288, 1287). Ám a 19. és a 22. jegyzetben, melyekben a kérdéses gadameri lábjegyzetet idézi, csupán a magyar kiadásra való hivatkozás szerepel.

³⁵ IM 421, 206. jegyzet.

kommentár gyanánt a következő mondat: „Itt a humanista subtilitast a felvilágosodás módszereszménye következtében félreértették” (C).

A fenti magyar kiadás a 4. német kiadás alapján készült; ha ezt felütjük, meglepve látjuk, hogy ott a vonatkozó lábjegyzet A-ból és B-ből áll, C-nek nyoma sincs. Eltekintve a Morus-idézet (B) szövegének bizonyos változásaitól, a *Gesammelte Werke* számára készült 5. kiadás a 4.-hez képest lényegében véve változatlan: C-t ott sem találjuk. Nem világos akkor, hogy ez miképp kerülhetett be a magyar fordításba. Mielőtt különféle találgatásokba bocsátkoznánk, célszerű még egy kicsit elidőznünk a kiadástörténet filológiai kérdéseinél, s megnéznünk a mű korábbi kiadásainak, mindenekelőtt az 1960-as első kiadásnak a szövegét. Ez utóbbiban azután megtaláljuk C-t (s így egyúttal a választ is arra, hogyan kerülhetett e mondat Bonyhai Gábor fordításába) – ám balszerencsénkre itt viszont nyoma sincs A-nak. Az 1965-ben megjelent második kiadás vonatkozó szövege az elsőhöz képest változatlan, az 1972-es harmadik kiadásban jelenik meg az a szövegváltozás, amely az 1975-ös negyedik kiadásban a harmadikhoz képest változatlan formában reprodukálódik. E lábjegyzet szövege tehát, úgy tűnik, a gadameri mű kiadástörténetében kétféle formában létezik: vagy BC, vagy AB alakban (előbbi szövegváltozat az 1. és a 2. kiadásban, utóbbi a 3. és a 4., továbbá a GW-kiadásban szerepel).

Ebből a következő következtetést vonhatjuk le. Bonyhai fordítása egybedolgozta az 1. és a 4. kiadás szövegét, s így egy olyan szöveget állított elő, melyet ebben a formában egyik gadameri kiadásban sem lehet megtalálni. Kisbali László *filológiai* ellenvetéseinek szövegbázisa pedig éppen ez a szöveg! Egy olyan szöveg, amelynek filológiai státusza, hitelessége fölöttébb kérdéses. Nemcsak azért, mert fordítás, hanem elsősorban azért, mert különböző kiadások egymástól eltérő szövegváltozatai kompilációjának a fordítása. Mindenképpen figyelemre méltó, hogy egy olyan tanulmány, mely filológiai hibát vél felfedezni az *Igazság és módszerben* (Horváth Iván fogalmazásával: „jókora filológiai baklövésen” véli „rajtacsípni” Gadamert), mely az igaz filológusnak szóló üdvözzel nyitja „detektívtörténetét”, s azt „egy szép hosszú lábjegyzettel” indítja – s melynek továbbá „tárgya maga is egy lábjegyzetbe foglalt idézet” (1275) –, hogy ez a tanulmány a hiba, a rajtacsípés középponti szöveghelyét (a szerző detektivistikus metaforikájával élve: a tetthelyet), azaz az inkriminált lábjegyzetet elmulasztja filológiailag biztosítani, szövegkritikai szempontból felülvizsgálni.

A filológiai utánjárás tehát azt mutatja, hogy a kérdéses lábjegyzet A része – a bevezető mondat, mely egyedül lehet alkalmas arra, hogy a Morus-idézetet a főszöveg bekezdésének második mondatával összefüggésbe hozza – „Rambach *Institutiones hermeneuticae sacrae*-ját (1723) Morus összefoglalásában ismerem, ott ez áll [...]” – a későbbi kiadásokban szereplő *toldás*, mely az első kiadás eredeti szövegében nem található. Lábjegyzetünk B része, azaz a Morus-idézet eredetileg C utólagos kommentár kíséretében, arra vonatkoztatva szerepel a szövegben, Rambach művére való minden hivatkozás nélkül, sőt Rambach neve el sem hangzik a jegyzetben. Ezzel megdőlt immár az utolsó (igen gyenge) pillére is annak a feltevésnek, mely szerint Gadamer a szövegben föllállított volna egy újszerű tételt, s e lábjegyzet ill. a benne szereplő Morus-idézet lenne hivatott e tételt alátámasztani vagy igazolni. Az első kiadásban az idézet nem Rambachhal indul: ha

ezt Kisbali László figyelembe vette volna, egész értelmezési hipotézise, mely szerint ennek a jegyzetnek, ill. a benne szereplő idézetnek volna a feladata a szövegben szereplő Rambach-hivatkozást alátámasztani, adatolni – már kezdetben alaptalannak bizonyult volna.

Arra vonatkozóan, hogy Kisbali Lászlónál miért nem találjuk nyomát ennek a filológiai utánjárásnak, nem kívánok feltevésekbe bocsátkozni. Elegendő annak rögzítése, hogy ezt a lábjegyzetet 1. a vélt filológiai hiba kimutatásának és 2. valamely felvilágosodás-ellenes Gadamer-kép fölvázolásának céljaira (ez Kisbali László cikkének kettős mozgatója) csakis a Bonyhai Gábor fordításában szereplő ABC szövegváltozat értelmében lehet maradéktalanul kiaknázni. Ebben szerepel ugyanis mind A, mely laza formában megte-remti a kapcsolatot a szöveg Rambachra vonatkozó részével, továbbá C, azaz egy igen specifikus kritikai észrevétel, melyből – közelebbi értelmének megértésére tett minden-fajta kísérlet nélkül, jókora kényszeredettséggel és belemagyarázással ugyan, de mégis-csak – ugródeszkat, elrugaszkodási pontot lehet találni valamely felvilágosodás-ellenes Gadamer-torzkép fölrajzolása számára. Ez az ABC szövegváltozat azonban a Gadamer életében öt kiadást megért mű egyik szövegváltozatában sem található.

Vajon mi indokolja a későbbi kiadásokban a lábjegyzet (BC-ről AB-re történő) módosulását, mindenekelőtt A betoldását? Itt további filológiai munkára vagyunk utalva, s noha ez már nem tartoznék szorosan jelen írás körébe, ha eddig a pontig eljutottam, úgy gondolom, nem lesz érdektelen, ha röviden beszámolok arról, amit ebben a tekintetben ki tudtam deríteni. Előrebocsátom, hogy semmi izgalmasat nem ígérhetek, tipikusan apró filológiai dolgokról van szó, melyek a gadameri mű struktúráját illetően semmiféle megrendítő újdonsággal nem szolgálnak (ebből a szempontból szinte jelentéktelenek); de még csak azt sem ígérhetem, hogy ennek az önmagában véve apró dolognak megnyugtatóan a végére tudok járni. Bizonyos tényeket sikerült kiderítenem, ezek után azonban már csak többé-kevésbé megalapozott feltevésekre hagyatkozhatom.

A gadameri mű első és második kiadásában a szóban forgó bekezdés második mondatának végén, Rambach nevének zárójelben történt említését követően találunk egy lábjegyzetet, melyben Gadamer Oetinger Rambachra tett hatásának összefüggésében P. Herbers Rambachról írott 1952-es heidelbergi disszertációjára hivatkozik. (Ez a lábjegyzet egyébként tovább erősíti azt, hogy a negyedik mondat végén álló lábjegyzetnek nem lehetett feladata a második mondat illusztrálása, hiszen a második mondat végén már állott egy lábjegyzet.) Ez a lábjegyzet a későbbi kiadásokból eltűnt. Vajon miért?

A gadameri mű hatástörténetében ma már klasszikusként szokás emlegetni Klaus Dockhornnak a Göttingische Gelehrte Anzeigen 1966-os évfolyamában az *Igazság és módszer*ről közzétett igen részletes és elmélyült recenzióját.³⁶ Ez a túlnyomórészt elismerő hangú recenzió, melyet Gadamer is nagyra értékelt és később idézett is,³⁷ korántsem volt mentes ugyanakkor kritikai észrevételektől, s ezek némelyikét Gadamer komolyan meg is szívelte. E kritikai észrevételek egyikeként Dockhorn szóvá tette, hogy a vonat-

³⁶ Klaus DOCKHORN, *Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode*, Göttingische Gelehrte Anzeigen, 218(1966), 3–4. sz., 169–206.

³⁷ Lásd GW II, 111. Vö. még GW II, 466 = IM 381.

kozó lábjegyzet Oetinger Rambachra tett hatását illetően kevésbé valószínűsíthető.³⁸ (Nem mellékes, hogy ugyanezen a helyen Dockhorn minden kritika nélkül összegezte, az alkalmazás gadameri alfejezetét tárgyalva, „az értelmezés *intelligere, explicare* és *applicare* szerint tagolódó hármasságát”). E kritikai észrevételt Gadamer feltehetően elfogadta, mindenesetre ezt a lábjegyzetet a későbbi kiadásokból törölte. E törlés vezetett a következő, azaz a negyedik mondat végén álló lábjegyzet szövegének átfogalmazásához. Ezen a ponton túl azonban már csak feltevésekre tudok hagyatkozni.

A tények, amelyeket kétséget kizáróan meg lehet állapítani, tehát a következők: 1. A gadameri mű első és második kiadásában a vonatkozó alfejezet első bekezdésének második mondatát követően szerepelt egy lábjegyzet. 2. Dockhorn recenziója kritikai észrevételt fogalmazott meg ezzel a lábjegyzettel kapcsolatban. 3. Ez a lábjegyzet a későbbi kiadásokban már nem volt megtalálható.

Kézenfekvő a feltevés, hogy Gadamer elfogadta Dockhorn észrevételét, s ezért törölte ezt a lábjegyzetet. Valószínű az is, hogy ezzel párhuzamosan vagy egyidejűleg (vagy egyenesen ennek okaként) került átfogalmazásra a következő lábjegyzet (azaz hogy az átfogalmazás kontextusát az előző lábjegyzet törlése alkotta), s így került bele nyitó mondatként A (s tűnt el vele párhuzamosan C).

A lábjegyzet átfogalmazását és A betoldását illetően nincs hipotézisem (nem tudom, hogy mikor, ki által és milyen körülmények közepette került rá sor), úgy gondolom azonban, hogy ez a módosítás, ill. toldás mindenképpen szövegromlásként értékelendő. Egyrészt a lábjegyzet értelem-összefüggését átrendezte, és egyfajta törést idézett elő benne. A Morus-idézet (B) ezután már nem C-hez, hanem A-hoz kapcsolódott, így – bár korántsem egyértelműen – azt a benyomást kelthette, hogy Rambachal kapcsolatban van valamilyen közelebről nem tisztázott relevanciája, amit a lábjegyzet nemigen igazolt vissza (s ezt lehet azután kiindulópontként fölhasználni – amennyiben ezt a szöveget tekintjük a hiteles szövegváltozatnak – olyasféle ellenvetések számára, mint amilyeneket Kisbali László fogalmaz meg). Másrészt azonban önmagában e közlésnek a lábjegyzet elején nincs is igen értelme, nem tudni, mi a cél vele. Végül – de nem utolsósorban – tárgyi helyességében is kételkedni lehet. Ezt az utóbbi megjegyzést nem lesz haszontalan kicsit részletezni.

Az állítás köré, miszerint Rambach művét Gadamer Morusból ismeri, kérdőjeleket lehet rajzolni. Hiszen a fentebb már idézett Schleiermacher-hely összefüggésében lábjegyzetben hivatkozott lapszám szerint Rambach művére, ehhez pedig ha nem is Rambachot, de legalábbis Lückét ismernie kellett. De Lücke mellett ott van az a Dilthey-szöveg is, amelyet a Boehmmel közösen kiadott kötet előszavában részletesen idézett. Ebeling szócikkét, mint utaltam rá, Gadamer ismerte, a fő műben hivatkozott rá, Ebeling pedig egy a szócikk megjelenésével egyidejűleg publikált írásában hosszabban is kitért Rambachra, idézett művéből, s ez Gadamer számára ugyancsak ismert lehetett. Heidegger korai, 1923-as utalását végül még személyesen hallhatta. Ez eddig már négy egyéb for-

³⁸ DOCKHORN, *i. m.*, 193. Az ok: a Rambachnál kilenc évvel fiatalabb Oetinger Rambach művének megjelenésekor (1723-ban) huszonegy éves volt.

rás, de gyanítom, hogy további közvetítések, illetve források is lehetségesek. Hogy tehát Rambach művét Gadamer csupán Moruson keresztül ismerte volna, amint a lábjegyzet új első mondata állítja (hiszen a szöveg nem úgy szól, hogy „mások mellett”, „többek között” stb., hanem úgy: „Morus összefoglalásából ismerem”, ez a megfogalmazás pedig a kört Morusra szűkíti) – ez az állítás számomra fölöttébb kétségesnek tűnik. Amiből megerősíteni vélem a feltevést, mely szerint ez az utólagos betoldás, s így a lábjegyzet újfajta szövegváltozata (AB) valójában szövegromlás (ezt erősíti ugyancsak, hogy a Morus-idézet szövege is az előző két kiadáshoz képest feltűnő szövegromlást mutat).

De ha a fentiek fényében jobban odafigyelünk, rögtön találunk egy további, ötödik forrást is. Ez pedig éppen P. Herbers hivatkozott disszertációja. Ez a munka³⁹ igen alaposan foglalkozik Rambachhal és korával, részletesen elemzi fő művét, ennek során pedig megfelelőképpen kitér az applicatio problémakörére is. Nincs adalékom arra nézve, hogy e munka létrejöttében Gadamernek volt-e szerepe (hogy az ő ösztönzésére vagy irányítása alatt íródott-e), ám hogy ismerte, azt épp a második mondat végéhez kapcsolt lábjegyzetbeli hivatkozás mutatja. Ez pedig további döntő adalék arra nézve, hogy Rambachot Gadamer nem csupán Morus révén ismerte, mint ahogy azt a negyedik mondat végén álló lábjegyzet új első mondata állítja.

Ez utóbbi adalék azonban csak akkor hozzáférhető számunkra, ha a mű első két kiadását vesszük kézbe. Ott persze nem találjuk még azt az állítást, hogy Rambachot Gadamer Morus révén ismeri. Ahol viszont ez utóbbi megjelenik, ott már Herbers neve tűnik el... Vajon nem épp itt rejlik-e valamilyen (éppen hogy rejtett) összefüggés A betoldása és az előző jegyzet eltűnése között? Hiszen, mint utaltam rá, A-nak önmagában nemigen van értelme, nem lehet közvetlenül látni a célját, a lábjegyzet értelemegységét megbontja, és félrevezető értelmezésekre ad okot. Mi magyarázhatja ezt a szövegromlást?

Az utolsó feltevés, amelyet meg szeretnék fogalmazni, abban áll, hogy ha összefüggésbe hozzuk a negyedik mondat végén álló jegyzet toldását (A-t) a második mondathoz kapcsolt jegyzet eltűnésével, akkor mód nyílik A megjelenésére valamilyen magyarázatot találnunk. E toldás (A) akkor épphogy egy eltűnő szöveghelyből nyeri értelmét, annak a helyére lép. Interpretációs feltevésem ill. javaslatom tehát a következő. A lábjegyzet új első mondata (A), mely szerint Rambach művét „Morus összefoglalásából ismerem”, valamely szimptomatikus hallgatást⁴⁰ tartalmaz, mely érzésem szerint valahogy így szólaltatható meg: Rambach művét „Morus összefoglalásából ismerem – nem pedig (sokkal inkább, mint) Herbers disszertációjából”. Ám mivel a Herbers disszertációjára való hi-

³⁹ Paul HERBERS, *Die hermeneutische Lehre Johann Jakob Rambach's*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Würde eines Doktors der Theologie der theologischen Fakultät der Ruprecht-Karl-Universität, Heidelberg, Theol. Fak. Diss. 1952. (A heidelbergi egyetemi könyvtárban W 8572 jelzet alatt.)

⁴⁰ E fogalommal kapcsolatban lásd L. ALTHUSSER, *Marx – az elmélet forradalma*, Bp., Kossuth, 1968, 143 skk. A „szimptomatikus hallgatásokat”, mint Althusser utal rá, tudni kell meghallani, meg nem hallásuk következményekkel terhes lehet (uo., 144 sk.; figyelemre méltó, hogy a szcientizmushoz sorolt és a historicista és humanista fölfogásokkal a lehető legradikálisabban szembenálló, önmagát a marxizmus tudomány-volta mellett elkötelező Althusser e fogalma milyen mértékben mutat hermeneutikai vonásokat). A fogalomhoz lásd még FEHÉR M. István, *Lukács és Sartre: Két gondolati út metszéspontjai és elágazásai*, Magyar Filozófiai Szemle, 28(1984), 3–4. sz., 379–413; itt 89. jegyzet (407 skk.).

vatkozás éppen hogy eltűnik, így a toldás értelemgenezise, s így értelme is egyúttal láthatatlanná lesz. E toldás értelme akkor a distanciálódás gesztusa, oly gesztus, mely nyomban érzékelhetetlenné is teszi magát. Amitől ugyanis distanciálódik, az immár nem jelenik meg. Csak a distanciálódás gesztusában magában visszamaradó értelem-törés lesz hozzáférhető; s csak a lábjegyzetben fennmaradó értelemzavaró anomáliák utalnak vissza rá.⁴¹

Ha ezt az értelmezést elfogadjuk, még mindig számos nyitott kérdés marad hátra.⁴² Vajon igaza volt-e Dockhorn kritikai észrevételének, s Gadamer vajon nem elsietett módon tette-e magáévá? Szükség volt-e erre a toldásra, s vajon kitől származik? Nem lehet-e, hogy valamely szóban elhangzott utalás, instrukció tökéletlen kéziratbeli átvezetéséről van szó?

A szövegromlás a fenti magyarázat-kísérlet fényében persze még szövegromlás marad, ám ha a 4. kiadás szövege mögé visszanyúlunk, akkor mód nyílik arra, hogy e szöveget egy meghatározott szövegváltozatként (nem pedig *a* szöveggként), továbbá – más megelőző szövegekhez képest – szövegromlásként olvassuk, valamint hogy ezek után megpróbáljunk valamilyen magyarázatot találni rá. A szövegben van némely anomália, ám nem úgy és nem abban az értelemben, ahogy Kisbali László vélte. A kérdéses lábjegyzet nem mulasztotta el valamely új hermeneutikatörténeti tételnek az igazolását, mivel eredetileg egyfelől egyáltalán nem ez volt a célja és értelme, és mert másfelől maga a szöveg sem lépett fel ilyen újszerű állítás igényével.⁴³

⁴¹ Ennek a gesztusnak el is *kell* tüntetnie önmagát, hiszen annak kimondása, hogy Rambach művét „Morus összefoglalásából ismerem, *nem pedig Herbers disszertációjából*”, azt feltételezi, hogy Herbers disszertációjára hivatkozni kell, míg a toldásnak az itt megfogalmazott interpretációs hipotézis szerint épp az az értelme, hogy a Herbers-hivatkozás helyébe lép. Másrészt Herbers megnevezése és a reá való hivatkozás már önmagában megrendíti az állítást, mely szerint Rambach művét Gadamer (csak) Morus összefoglalásából ismeri.

⁴² Ám mi volna ennek az értelmezésnek az alternatívája? Kevésbé hihetőnek látom ugyanis Kisbali László vélekedését, mely szerint e mondatnak az volna az értelme, hogy Gadamer csak úgy dölyfösen kiállt, hogy kihívóan tudassa az olvasóval, ő bizony nem olvasta Rambachot, hanem csak Morus összefoglalásából ismeri. Ennek így nem volna semmi értelme. Egyrészt Morus összefoglalásából akkor is idézhetett volna (mint ahogy tette ezt az első két kiadásban), ha ezt nem bocsátja előre, avagy fogalmazhatott volna úgy is: „Rambach művének Morus általi összefoglalásában ez áll...” Másrészt miért épp ide illeszti ezt a lábjegyzetet, miért nem két mondatnál előbbre, annak a mondatnak a végére, melyben Rambach neve áll? Harmadrészt: miután kihívóan közli az olvasóval, ő bizony nem olvasta Rambachot, csak Morus összefoglalásából ismeri, idéz még ráadásként egy passzust, melynek a szövegbeli Rambach-hivatkozáshoz nincs sok köze... Ez így együtt túl sok értelmetlenség...

⁴³ Filológia és hermeneutika viszonyát Gadamer Moellendorf-tanulmányából kiindulva a két diszciplína elvi összevetésének igényével – a „subtilitas applicandi” keltette vitára mint egyfajta „esettanulmányra” vonatkozó applikatív kitekintéssel – részletesebben próbáltam vizsgálni *Hermeneutik und Philologie: „Verständnis der Sachen”, „Verständnis des Textes”* című tanulmányomban (Berliner Beiträge zur Hungarologie, XI, Berlin–Budapest, 1999, 11–25; angolul: *Hermeneutics and Philology: „Understanding the Matter”, „Understanding the Text”*, Continental Philosophy Review, 34(2001), September, 269–285). Az idézőjelek között szereplő kifejezések: „Verständnis der Sachen”, „Verständnis des Textes” Gadamer fő művéből származó idézetek (GW I, 196 = IM 146), melyek véleményem szerint találóan ábrázolják a két diszciplína egymáshoz való viszonyát s ugyanakkor kölcsönös feltételezettségük hátterében az eltérő súlypontozást. A megismerési érdek a „dolog megértése” esetén hermeneutikai, mely az értelemre irányul, ám mivel értelem nincsen tárgyi objektíváció (szó-

A második tézis pietizmus és felvilágosodás szembeállítására vonatkozik. A vitaindító arról beszél, hogy „Gadamer a felvilágosodással szemben álló pietizmusban jelöli ki saját hagyományát”, illetve „Gadamer [...] a protestáns felvilágosodással fordul szembe, amikor a pietizmus hagyományához kapcsolódik”.⁴⁴ Említés történik továbbá ebben az összefüggésben „Gadamer felvilágosodás-ellenes protestáns hagyományáról” és „a hozzá tartozó tekintélytiszteletről”⁴⁵ is.

A bevezetőben már némi pontosítást fűztem ahhoz, hogy Gadamer kötődései, kapcsolódásai plurálisak, nem szűkíthetők egyetlen hagyományra. Erre itt nem térek vissza. A következőkben vázlatosan kifejtendő megfontolások tézisszerűen – Horváth Iván fenti formulázásaihoz kapcsolódva – a következőkben összegezhethők.

1. Gadamer hagyománya nem csupán a pietizmus.
2. A pietizmus nem áll szemben a felvilágosodással.
3. Tehát Gadamer nem fordul szembe sem a protestáns felvilágosodással, sem a felvilágosodással mint olyan, „amikor a pietizmus hagyományához kapcsolódik” (sem amikor más hagyományhoz kapcsolódik, vagy éppen önálló gondolatokat fejt ki).
4. Gadamer hagyománya, amennyiben protestáns, nem felvilágosodás-ellenes; a protestáns hagyomány mint olyan nem felvilágosodás-ellenes, de a protestantizmuson belül sem lehet egymástól élesen elhatárolni, megkülönböztetni egy felvilágosodás-ellenes és egy felvilágosodás-párti hagyományt.

És végül még egy (Horváth Iván megfogalmazásaitól némileg elszakadó) tétel, mivel azt hiszem, a dolog lényege végül is ebben áll:

hangzás, azaz szöveg) nélkül, ezért e törekvés éppannyira rászorul a filológiára, mint ez utóbbi a hermeneutikára, amennyiben a „szöveg megértése” *eo ipso* annyi, mint a szöveg értelmének megértése (azaz nem állhat meg érzéki írásjelek mint különböző, eltérő rajzolatú alakzatok egymásutánjának önmagában jelentés- és értelemnélküli rögzítésénél). Hogy Gadamer számára a „subtilitas applicandi” esetében valamely dolog (önálló elméleti igényű) megértéséről volt szó, jól mutatja, hogy magához a szóhoz („alkalmazás”) kevéssé ragaszkodott, és a végén – alighanem túl szigorú önkritika kíséretében – hajlott arra, hogy a dolog javára föláldozza. „Nem szabad a dolgot úgy képzelní”, mondta a Carsten Dutt-tal való beszélgetés során, „mintha az értelmező fogalmak a megértéshez utólag csatlakoznának, amennyiben az ember úgyszólván mint valamely éléskamrából előhozná és a »megértett dologra« szükség szerint ráaggatná őket. [...] Nem csupán a megértés és az értelmezés, de az alkalmazás [...] is része az egységes hermeneutikai folyamatnak”. A visszapillantás ezen a ponton egy fontos (ám vélhetően eltúlzott) önkritikus megjegyzéssel folytatódik: „Készséggel beismerem, hogy az alkalmazás véletlenszerű, történetileg adódó fogalma mesterséges és félrevezető” („Man darf sich die Sache [...] nicht so vorstellen, als ob die auslegenden Begriffe zum Verstehen nachträglich hinzutreten, indem man sie gleichsam aus einer sprachlichen Vorratskammer herbeizieht und an das »Verstandene« nach Bedarf heranzuführt. [...] Nicht nur das Verstehen und das Auslegen, sondern auch das Anwenden, das Sich-selbst-Verstehen, ist Teil des einen hermeneutischen Vorgangs. Ich gebe gerne zu, daß der zufällige, sich geschichtlich anbietende Begriff der Applikation künstlich und irreführend ist.” *Hermeneutik – Ästhetik – Praktische Philosophie: Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, Hrsg. C. DUTT, Heidelberg, 1993, 10; lásd még *uo.*, 24 sk.)

⁴⁴ HORVÁTH, *i. m.*, 122.

⁴⁵ *Uo.*

5. A felvilágosodás (a racionalizmus, az újkori filozófia) egyes vonásait bírálni és felvilágosodás-ellenesnek lenni két különböző dolog.⁴⁶

Pietizmus és felvilágosodás szembeállítását illetően Horváth Iván forrásként egyedül Kisbali Lászlóra hivatkozik, akinek a második írásából idéz egy hosszabb szövegrészt (941). Kisbalinál viszont sem a Horváth Iván által idézett helyen, sem másutt nem találkoztam forrásokra való hivatkozásokkal – ő a tényállást mintegy önállóan kikövetkezteti, hozzávetőleg a következő logika alapján: (0. Gadamer helyenként specifikus kritikai észrevételeket tesz az újkori filozófiával, ill. a felvilágosodással kapcsolatban, tehát) 1. Gadamer felvilágosodás-ellenes – „fő ellenfele [...] a felvilágosodás” (1281), „az igazi és végső ellenfél Gadamer számára a [...] modern felvilágosodás” (941)⁴⁷ –; 2. Gadamer pozitíve hivatkozik a pietizmusra, ergo: 3. a pietizmusnak szemben kell állania a felvilágosodással. Mivel hivatkozások nem hangzanak el, így felmerülhet a kérdés, végül is kire hárul a bizonyítás terhe. Tekintve azonban, hogy – mint kezdetben utaltam rá – a hallo-más útján terjedő tradícióképződés veszélye látszik fennállni, célszerű lesz bizonyos nagyvonalúsággal eltekinteni ettől a körülménytől.

Érdeemes azonban még ezt megelőzően a Horváth Iván által idézett Kisbali László-szöveget annak bizonyítóereje tekintetében kicsit közelebről is szemügyre venni. Első részében szerepel, montázként összevágva, Gadamertól három olyan idézetfragmentum, mellyel Kisbali László alátámasztani véli Gadamer felvilágosodás-ellenességét – az idézett helyeken Gadamer Herderre, Hegelre és a romantikára hivatkozik, ezek az idézetek mind kontextusból kiszakítva állnak⁴⁸ –, majd így folytatja: „Ebben a felvilágosodás-

⁴⁶ Az ilyen jellegű kritikai megjegyzések nem nagy számúak, és többnyire igen specifikus kontextusban fogalmazódnak meg, továbbá sohasem a felvilágosodás egészét veszik célba. Jellegzetesek az olyan kifejezések, mint „egyoldalúság”, „túlzás” (lásd IM 44: „a racionalista módszer egyoldalúsága”; *uo.*, 200: „a felvilágosodás túlzásai”). Lásd még ehhez alább a 48. jegyzetet.

⁴⁷ 0. és 1. összefüggését így is meg lehet fogalmazni: Gadamer felvilágosodás-ellenes – „fő ellenfele [...] a felvilágosodás”, „az igazi és végső ellenfél Gadamer számára a [...] modern felvilágosodás” –, amit szöveg-szerűen az igazol, hogy helyenként specifikus kritikai észrevételeket fogalmaz meg az újkori filozófiával, ill. a felvilágosodással szemben.

⁴⁸ Ennek a három mondatból álló résznek az első mondata így hangzik: „Az igazi és végső ellenfél Gadamer számára az 'absztrakt' és 'forradalmi' modern felvilágosodás (IM 201).” Ha fölnyitjuk Gadamer szövegét, valóban megtaláljuk e két jelzőt, csak hogy a következő összefüggésben: „A modern felvilágosodás ehhez képest absztrakt és forradalmi.” Vagyis nem csak úgy, minden kontextus nélkül, úgyszólván absztrakte szerepel a szövegben: „a modern felvilágosodás absztrakt és forradalmi”, hanem úgy, hogy valamihez képest. Mihez képest – vajon ez olyan lényegtelen? Pusztán fontoskodás ennek utánajárni? Bárhogy legyen is, ha tovább kutatunk, vajon mihez képest, akkor megtaláljuk a választ az előző mondatban, ekképp: az antik etikához képest. Gadamer állítása tehát akkor az: „A modern felvilágosodás az antik etikához képest absztrakt és forradalmi.” Ez egyszerű ténymegállapítás, mely az etikátörténet kutatói számára különleges forradalmi újdonsággal aligha szolgál, az újkori és az antik etikák közti jól ismert különbségre utal. A gadameri mű citalt 201. lapja egyébként éppen az a hely, ahol Gadamer saját, önálló álláspontját körvonalazza felvilágosodás és romantika között: a felvilágosodást a vele szembenálló romantikával közös bírálatnak veti alá, s próbálja kimutatni, hogy rossz alternatíváról van szó, s a kettő közti ellentét alapja az, amit meg kell haladni. Kisbali László ebből a felvilágosodást bíráló megjegyzéseket hallja csak meg, a romantika bírálatát nem, Gadamer saját álláspontja iránt pedig semmiféle érdeklődést nem tanúsít.

ellenes *Geheimbundban* [Herder, Hegel, romantika – F. M. I.] jelenik meg először a pietizmus öröksége, hiszen e vallási-teológiai irányzatot a német szellemtörténetben hagyományosan az Aufklärunggal ellentételezve mutatják be. Gadamer magától értető-dőnek tekinti ezt a ma is közkeletű felfogásmódot, s rendre szembeállítja a pietizmust és a felvilágosodást. [Itt következik egy lábjegyzet.] Ez az az általános kontextus, amely kijelöli a helyét a pietizmusnak. Így jelenik meg a XVIII. század 'jellemző kivételeként' az *Igazság és módszerben* a 'sváb pietista', Oetinger (IM 70)." (941, az utóbbi két kiemelés: F. M. I.)

Ennek az idézetnek a részeihez a következő megjegyzéseket fűzöm:

1) „e vallási-teológiai irányzatot a német szellemtörténetben hagyományosan az Aufklärunggal ellentételezve mutatják be”: sajnálatos módon Kisbali László a német „szellemtörténet” egyetlen vonatkozó forrását sem nevezte meg.

2) „Gadamer [...] rendre szembeállítja a pietizmust és a felvilágosodást”: az e mondatot követő lábjegyzetben egyetlen Gadamer-szövegre történik utalás, melyben a racionalizmussal (és nem a felvilágosodással) szembehelyezkedő pietizmusról esik szó, ezzel volna igazolva azután nemcsak a tétel, de a „rendre” is. – Itt érdemes megjegyezni, hogy felvilágosodás és racionalizmus terminusait Kisbali László nagyrészt szinonimaként használja, holott korántsem egyjelentésű fogalmakról van szó: a felvilágosodásnak van pl. szentimentalista vonulata is.

3) „Ez az az általános kontextus, amely kijelöli a helyét a pietizmusnak.” Ez újabb *ceterum censeo*, mely belénk sulykolja a pietizmus eszmetörténeti helyét, egyúttal előkészíti a következő mondatot.

A második idézet, ill. mondat így hangzik: „Történeti vizsgálódásaiban is [Gadamer] a 'felvilágosodás racionalista gőgje' (IM 150) ellen keres támaszul szolgáló ellentétes hagyományt, időnként Herdernél, legtöbbször Hegelnél”. A sugalmazás persze az, hogy Gadamer elmarasztalja a felvilágosodást 'racionalista gőgje' miatt. Az idézőjelben szereplő szintagma azonban nem Gadamer önálló (és elmarasztaló) állítása – valahogy így: „a felvilágosodásra a racionalista gőg volt jellemző” (bár helyenként egy ilyen állításnak is megvolna a maga valóságalapja) –, hanem egy leíró historiográfiai összefoglalás Herder törekvéséről: „Herdernek a [...] felvilágosodás racionalista gőgje ellen intézett támadásában legerősebb fegyvere a klasszikus ókor mintaképszerűsége volt, melyet különösen Winckelmann hirdetett.” Ráadásul a „racionalista gőg” az eredetiben így hangzik: „Vernunftstolz” (GW I, 204), ami jóval enyhébb megfogalmazás (Herdernek a *Vernunftstolz der Aufklärung*ot illető kritikai attitűdjét Gadamer másutt is említi; lásd GW IV, 319, vö. hasonlóképpen „Bildungsstolz der aufgeklärten Zeiten”, GW IV, 324; GADAMER, *Volk und Geschichte im Denken Herders*, Frankfurt/Main, Klostermann, 1942 [Wissenschaft und Gegenwart, 14], 10).

Végül a harmadik mondatot is kontextusból való kiszakítás jellemzi: „Olykor pedig [Gadamer] azt hangsúlyozza, hogy 'támaszkodhatunk a felvilágosodás romantikus kritikájára' is (IM 200)”. Az eredeti megint kicsit bonyolultabb és kontextusba ágyazottabb. Nem arról van szó, hogy úgy általában a felvilágosodás elleni harcban azért olykor „támaszkodhatunk a felvilágosodás romantikus kritikájára” is, hanem arról: „Eközben [,hierfür]: e célból] a felvilágosodás romantikus kritikájára támaszkodhatunk.” Mikközben, mi célból? Aközben, abból a célból, hogy az előítéletek tanát megszabadítsuk „a felvilágosodás túlzásaitól” (GW I, 285; IM 200). Ez a hely igen jellemző, s jó lesz szó szerint érteni: „a felvilágosodás túlzásaitól”, nem magától a felvilágosodástól. Továbbá: a romantikára e célból támaszkodhatunk persze, de teljes egészében mégsem fogadhatjuk el, mivelhogy „a romantika hagyományértelmezését a felvilágosodás elvének absztrakt ellentéte határozza meg” (IM 201). Konklúzióképpen pedig Gadamer mindkettőtől elhatárolódik: „mind a hagyomány aufklärta kritikájától, mind pedig romantikus rehabilitálásától” (uo.).

4) „Így jelenik meg a XVIII. század 'jellemző kivételeként' az *Igazság és módszerben* a 'sváb pietista', Oetinger (IM 70).” Ebben a mondatban először is nemigen érteni az „így”-et, továbbá, hogy mi alól vagy milyen szempontból 'kivétel' az *Igazság és módszerben* a 'sváb pietista' Oetinger. A két egymás utáni idézet helyeként Kisbali László a gadameri mű 70. oldalát adja meg, itt azonban egyik sem található. Ezzel megnehezedik annak az olvasónak a dolga, aki utána akar nézni, vajon Gadamer számára mi alól „jellemző kivétel” a „sváb pietista” Oetinger. Ez a fáradság Kisbali László szempontjából talán nem is olyan nagy baj, mert amikor az olvasó némi nehézségek után megtalálja a kérdéses helyet (IM 42), akkor kiderül, hogy Oetinger, ill. a pietizmus a vonatkozó szövegösszefüggésben nem felvilágosodás-ellenesként, hanem éppenséggel felvilágosodás-pártiként jelenik meg. Gadamer e helyen ugyanis épp sajnálkozását fejezi ki amiatt, hogy „a 18. század [német] iskolai metafizikája és populárfilozófiája, bármennyire igyekezett is tanulni a felvilágosodás vezető országaitól, Angliától és Franciaországtól”, a „sensus communis” fogalmának „politikai tartalmát” mégsem vette át, s hogy e fogalmat ily módon „depolitizálták”. Ennek némi részletezése után a következő bekezdés első mondata így nyit: „Van azonban egy jellemző kivétel: a *pietizmus*”, majd ezt követik az Oetingerre vonatkozó utalások. – Milyen szempontból is „*jellemző kivétel*” tehát a pietizmus itt Gadamer számára? Abból, hogy a korabeli német iskolai metafizikával és populárfilozófiával ellentétben a maga módján képes volt recipiálni a felvilágosodás-kori angol és francia gondolkodás egyik középponti fogalmának specifikus tartalmát.⁴⁹ E ponton Gadamer beállításában a pietizmus nemhogy nem felvilágosodás-ellenesként, de a korabeli német filozófia átlagánál éppenséggel „felvilágosultabbnak” jelenik meg.

A Kisbali László második írásából származó főnti szöveg tehát Horváth Iván forrása. Hivatkozhatott volna még persze Kisbali László első írására is, annak számos rövidebb szöveghelyére, ám a második írásból imént idézett szövegrész vélhetően a legkifejtet-

⁴⁹ Célszerű lesz idézni az egész bekezdést (IM 42): „Nagyon jellemző, hogy a modern szellemtudományok 19. századi öneszmélése számára a filozófiának nem az a moralista hagyománya vált meghatározóvá, amelyhez Vico és Shaftesbury tartozik, s melyet elsősorban Franciaország, a bon sens klasszikus hazája képvisel, hanem Kant és Goethe korának német filozófiája. Míg Angliában és a latin országokban a sensus communis fogalma még ma sem csupán kritikai jelszó, hanem az állampolgárnak bizonyos általános kvalitását jelenti, Németországban Shaftesbury és Hutcheson hívei már a 18. században sem vették át a »sensus communis« politikai tartalmát. A 18. század iskolai metafizikája és populárfilozófiája bármennyire igyekezett is tanulni a felvilágosodás vezető országaitól, Angliától és Franciaországtól, s próbálta utánozni őket, nem tudott adaptálni olyasmit, amihez teljességgel hiányoztak a társadalmi és politikai feltételek. Használták ugyan a sensus communis fogalmát, de mivel teljesen depolitizálták, elvesztette voltaképpen kritikai jelentését. Csupán egy bizonyos elméleti képességet értettek rajta, a teoretikus ítélőerőt, mely az erkölcsi tudat (a lelkiismeret) és az ízlés mellé sorakozott. Így besorolták az alaperők skolasztikájába, melynek kritikáját aztán Herder végezte el (a negyedik *Kritikai Berekben*, mely Riedel ellen irányult), s melynek révén Herder az esztétika területén is a historizmus előfutárává vált. Van azonban egy jellemző kivétel: a *pietizmus*.” (Kiemelés az eredetiben.) – Gadamer láthatóan fájlalja azt, hogy „a modern szellemtudományok 19. századi öneszmélése számára a filozófiának nem az a moralista hagyománya vált meghatározóvá, amelyhez Vico és Shaftesbury tartozik, s melyet elsősorban Franciaország, a bon sens klasszikus hazája képvisel.”

tebb, mivel első írásában csak röviden tett említést „felvilágosodás és pietizmus szembenállásáról” (1285), arról, hogy „a pietizmus [...] határozottan föllépett a modernség szellemével szemben” (1281), vagy hogy „Gadamernél a felvilágosodásával ellentétes történeti hagyományt a pietizmus jelenti”, és pedig a maga „antiintellektualizmusával és antiszcizentizmusával, tradicionalizmusával” stb. egyetemben (1285). Második írásának kifejtése forrásokra ugyancsak nem nyúl vissza, ehelyett biztosítja az olvasót, hogy „hiszen e vallási-teológiai irányzatot a német szellemtörténetben hagyományosan az Aufklärunggal ellentételezve mutatják be”, hogy itt „közkeletű felfogásról” van szó, melyet Gadamer is „magától értetődőnek tekint”; nyilván felesleges volna hát időt és fáradságot fecsérelni. Térjünk vissza tehát Horváth Iván kritikai észrevételéhez, és tegyünk egy rövid irodalmi áttekintés erejéig egy gyors történeti kitérőt.

Teológiatörténeti munkájában Emanuel Hirsch, a pietizmus nagy alakjáról, August Hermann Franckéről szóló fejezet összefoglalásában „a felvilágosodás előkészítéséről” beszél („Vorbereitung der Aufklärung”), arról, hogy a pietizmus „híd a felvilágosodás felé” („der Pietismus als Brücke zur Aufklärung”). Másutt pedig így fogalmaz: „A pietizmus a ki nem hagyható összekötő kapocs az óevangélikus és a felvilágosult kereszténység között” („Der Pietismus ist das nicht wegzudenkende Bindeglied zwischen der altevangelischen und der aufgeklärten Christlichkeit”).⁵⁰ Utalás történik még arra, hogy a pietizmus egyik megalapítójának, Spenernek köszönhető az átmenet pietizmus és felvilágosodás között,⁵¹ a tartalmi összefoglaló egyik címe pedig így hangzik: „Az ortodoxia harca a pietizmus ellen”.⁵² Bevezetőben utaltam rá, hogy miként „a” felvilágosodásról, úgy „a” pietizmusról is kockázatos dolog, de legalábbis nagyfokú leegyszerűsítés beszélni. Ebben a tekintetben most azt láthatjuk, összefoglaló áttekintésében Hirsch kitér arra is, hogy a pietizmus radikális ága érintkezik egy az egyházi kereteket szétfeszítő mozgalommal, a korai német szabadgondolkodók mozgalomával („die frühe deutsche Freigeisterei”); ez utóbbi pedig „tagjaiban és elveiben nem ritkán összeszőődött a radikális pietizmussal”.⁵³

Ha Hirsch külön beszámolt „az ortodoxia harcáról a pietizmus ellen”, akkor ebből minimálisan az következik, hogy az ortodoxia a felvilágosodással még a pietizmusnál inkább is szemben állt. Mindenesetre a pietizmus e kettős, vagy még inkább köztes helyzete vonatkozó megközelítések gyakori tárgya. Már említett disszertációjában Paul Herbers a pietizmust illető kutatástörténeti helyzetet a következőképpen jellemezte: „a pietizmus lényegét a kortársi ’ortodoxiával’ való szembenállása felől igyekeztek megragadni” („suchte man ferner das Wesen des Pietismus zu begreifen aus seinem Gegensatz zur zeitgenössischen ’Orthodoxie’”), továbbá arról tett említést, hogy „a 17. és a 18. század pietizmusában a német felvilágosodás előkészítőjét pillantották meg” („sah man im Pietismus des 17. und 18. Jhdts. den theologischen Wegbereiter der deutschen Aufklä-

⁵⁰ Emanuel HIRSCH, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, Gütersloh, Bertelsmann, 1951, II, 443, 148.

⁵¹ *Uo.*, II, 151.

⁵² *Uo.*, II, 444. Vö. 193 skk.

⁵³ *Uo.*, II, 303.

rung”).⁵⁴ Ha Herbers disszertációjának bibliográfiájában tallóznak, érdekes leletekre bukkanhatunk, így pl. egy Heinz Laag nevű szerzőtől származó írásra, melynek ez a címe: „Der Pietismus ein Bahnbrecher der deutschen Aufklärung” („A pietizmus a német felvilágosodás úttörője”) – oly beállítás, mely korántsem ritkaság és ma is találkozni vele. Teológiatörténeti munkájában Wolfhart Pannenberg például arról ír, hogy „az etikának és a természetes erkölcsiségnek mint a keresztény vallás igazságkritériumának szerepét” illetően „a korai 18. században pietizmus és racionalizmus egymással egyetértett”. Pannenberg ebben a tekintetben egyenesen „pietizmus és felvilágosodás közti szövetségről” beszél („Bund zwischen Pietismus und Aufklärung”; vö. ezt a Kisbali László-féle *Geheimbund*dal), olyan szövetségről, mely csak a század vége felé bomlott fel.⁵⁶ – Szó ami szó, ha Gadamer a pietizmust tekintette „a racionalista felvilágosodás ellenlábásának” (1279), ha számára „a felvilágosodásval ellentétes történeti hagyományt a pietizmus jelent” (1285), ha „a felvilágosítók seregei ellen” a pietizmust küldte harcba (1281), akkor meglehetősen melléfoghatott – mindezt persze Kisbali László vélelmezi, akitől azt is tudjuk, hogy Gadamer hajlik „nagy ívű hermeneutikatörténeti tézisek” megfogalmazására (melyeket azután képtelen alátámasztani), a semmiből hagyományt teremteni, és a dolgokat végtelenül összezavarni. Amilyen zavaros, nem csoda tehát, hogy a végén még az is kiderül róla: „a felvilágosodás elleni szer[e] maga is a felvilágosodás vegykonyhájából került ki” (1286). Sőt, hogy Rambach, „a történeti bibliakritikával, [...] annak ’negatív-felvilágosító hatásával’” (1279) szembeszálló, „a racionalista felvilágosodás ellenlábásának” számító pietista hermeneutika képviselője, Gadamer „kedvenc pietistája” (1285) – hogy végső elemzésben Gadamer számára még ő sem eléggé felvilágosodás-ellenes. Kisbali László szerint ugyanis az applikáció fogalmának olyan alkalmazásáról van nála szó (márpedig az „applikáció” az a „vezérszó”, „harc formula” vagy „csatakiáltás”, amellyel „az ajkukon indulnak harcba a pietizmus örökösei a felvilágosítók seregei ellen”), „amely azt eltávolítja a pietista hermeneutika Gadamer által erőltetett felvilágosodás-ellenes verziójától” (1282–1283). Gadamer felvilágosodás-ellenes pietizmusának „kedvenc pietistája” sem eléggé felvilágosodás-ellenes tehát. Hogy ennek a zavarnak itt végül is ki vagy mi az oka, azt talán ne bolygassuk.⁵⁷

⁵⁴ Paul HERBERS, *Die hermeneutische Lehre Johann Jakob Rambach's*, Heidelberg, Theol. Fak. Diss., 1952, 7.

⁵⁵ Theol. Bl. 3(1924)/12, Sp. 269–277. Lásd HERBERS, I, XVI. l.

⁵⁶ Wolfhart PANNENBERG, *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland: Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, 34, 78. Lásd még *uo.*, 249.

⁵⁷ „Példa olyan ítéletre a *Kritikáról*, amely megelőzi a vizsgálatot”: ezzel a fejezetcímmel foglal állást Kant a *Prolegomena* végén egy *A tiszta ész kritikájáról* megjelent recenzióra. Örvendetes dolog, írja, ha a szerző „olyan bírálóra talál, aki [...] nem akad fenn a szavakon, hanem magukat a dolgokat tartja szem előtt”; a szóban forgó recenzius ezzel szemben „a jelek szerint egyáltalán nem fogja fel, hogy egyáltalán mi körül forog a vizsgálódás”; „végig *en gros* ítéel – ügyesen választott modor ez, hiszen saját tudásunkat vagy tudatlanságunkat így nem áruljuk el; egyetlen kimerítő *en detail* ítélet [...] talán az én tévedésemet fedné fel, talán azt, hogy a bírálat szerzője mennyire ért a vizsgálódások e fajtájához.” A recenzens, állapítja meg végül Kant, „még önmagát sem értette helyesen”, majd lábjegyzetben hozzáfűzi: „*Bírálom többnyire saját ármékával száll*

Württembergben az „egyházállam” „államegyházzá” való átalakulását, írja Wilhelm G. Jacobs, mind a felvilágosodás, mind a pietizmus kritikával szemlélte, mindketten szembefordultak azután az „államegyházzal”, s megkérdőjelezték állam és egyház egységét. Kísérletek történtek ugyan a pietizmusnak az egyházba való integrálására, ez sem tudta azonban megakadályozni, hogy a hivatalosan képviselt teológia mellett számos nem hivatalos teológiai írás született, amelyet az egyház nehezen tűrt meg. A pietista Philipp Matthäus Hahn írásait például betiltották, így titokban, részben külföldön kellett nyomtatni őket.⁵⁸ Jacobs idézi Dieter Narrt, aki szerint „pietizmus és felvilágosodás viszonyát csak akkor lehet megnyugtatóan tisztázni, ha felismerjük, hogy nem pusztán egymásutániságról vagy egymásmellettiségről van szó, még kevésbé azután egymás elleniségről, hanem sokkal inkább egymás kölcsönös áthatásáról (alkalmasint pedig talán még egymáson keresztüli hatásról is).”⁵⁹

„A protestáns Németországban”, írja a neves vallásszociológus Ernst Troeltsch, „létrejött a felvilágosodás filozófiai, természettudományos és történeti eszméinek új alakulata, mely ezeket az eszméket a kereszténység vallási és erkölcsi alapfogolatainak szolgálatába állította, továbbá egy valódi vallási mozgalom, valamely újfajta reformáció, mely az eddigi holt doktrínésséggel, a klerikális gyámkodással és a szimbolikus kötöttséggel szemben a vallási érzést eredeti módon felszabadította, s ezáltal kiindulópontot jelentett a protestantizmus egy a jelenig ható szubjektív elmélyülése és megelevenedése számára. Az előbbi a klasszikus német idealizmus volt, mely teljességgel az új tudományok talaján állt, mégis a természetnek a szellem örök értékei és feladatai alá való rendelését tanította. Az utóbbi a pietizmus, mely a megmerevedett vallási érzést erős szubjektív életté változtatta [...]”.⁶⁰ A pietizmus egyébként, amint Troeltsch másutt megjegyzi, „a porosz autoritásgondolat iránt a mai napig nem mutat vonzódást [bis heute dem preußischen Autoritätswesen nicht hold ist]”⁶¹ – ez utóbbi utalás adalékul szolgálhat a „felvilágosodás-ellenes protestáns hagyomány [...] tekintélytiszteléséhez”.

Idézzük végül Richard von Dülmen összegző megállapítását: „A felvilágosodott (aufklärerische) diszkusszió Németországban elsősorban vallási problémák körül forgott,

harcba.” (Immanuel KANT, *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*, ford. JOHN ÉVA, TENGYELI László, Bp., Atlantisz, 1999, 158 sk., 162, kiemelés: F. M. I.)

⁵⁸ Wilhelm G. JACOBS, *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen = Spekulation und Erfahrung: Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus*, Abt. II, Bd. 12, Stuttgart–Bad Cannstatt, Frommann–Holzboog, 1989, 16 sk. Lásd H. HERMELINK, *Geschichte der evangelischen Kirche in Württemberg von der Reformation bis zur Gegenwart*, Stuttgart–Tübingen, 1949, 255.

⁵⁹ Wilhelm G. JACOBS, *Zwischen Revolution und Orthodoxie?*, id. kiadás, 17. Lásd Dieter NARR, *Berührung von Aufklärung und Pietismus im Württemberg des 18. Jahrhunderts: Einführung in die Problematik*, Blätter für Württembergische Kirchengeschichte, 66/67(1966/67), 269: „[...] sich das Verhältnis von Pietismus und Aufklärung nur dann befriedigend bestimmen lasse, wenn man erkennt, daß es sich um kein bloßes Nacheinander und Nebeneinander, beileibe auch nicht nur um ein Gegeneinander, vielmehr um ein Ineinander (und gelegentlich vielleicht sogar um ein Durcheinander) gehandelt habe.”

⁶⁰ Ernst TROELTSCH, *Leibniz und die Anfänge des Pietismus = UÖ., Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Hrsg. H. BARON, Tübingen, Mohr, 1925 (Gesammelte Schriften, 4), 490.

⁶¹ Ernst TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, Mohr, 1912, II, 788.

melyeket mindenekelőtt a felekezeti megosztottság határozott meg, ám a felvilágosodásnak a protestantizmussal való szoros kapcsolata, valamint *felvilágosodás és pietizmus hosszú együttműködése* („das lange Zusammenwirken von Aufklärung und Pietismus”) nem kevésbé maradandónak bizonyult.⁶²

Ennyi talán elég lesz annak igazolására, hogy pietizmus és felvilágosodás viszonya bonyolultabb annál, semhogy az utóbbinak az előbbivel való egyszerű „szembenállására” lehetne redukálni. Áttérek azonban egy másik „szembenállásra”; Horváth Iván ti. a pietizmussal „a 18. század *felvilágosult* protestáns szerzőit” állítja szembe.

„Gadamer a felvilágosodással szemben álló pietizmusban jelöli ki saját hagyományát”, írja. „De mi a helyzet a 18. század *felvilágosult* protestáns szerzőivel? Azokkal a nagy jövőjű elvekkal, [...] amelyekhez a kanti bölcelet kapcsolódik?”⁶³

Hogy a kanti bölcelet számtalan szállal kapcsolódik a pietizmushoz, s hogy Kant gondolkodása valójában elképzelhetetlen a pietizmus nélkül, az a vonatkozó irodalom bizonyos gyakorisággal visszatérő megállapítása. A pietizmus, mint a fenti utalásokból már kitűnhetett, számos vonatkozásban áthatotta a kor egész szellemi légkörét. „Nem csupán Kant, de Goethe is mélyreható ösztönzéseket kapott a pietizmustól”, írja Heinrich Rickert, a neokantianizmus kiemelkedő képviselője.⁶⁴ Kant életrajzát illetően a kézikönyvek utalnak a szülői ház pietista légkörére, arra, hogy mindkét szülője pietista volt, s hogy a Collegium Fridericianumot, ahol tanulmányait folytatta, ugyancsak a pietizmus szelleme hatotta át.⁶⁵ De túl az életrajzon, a kanti gondolkodás alapvető rétegeinek megismerésnek, morálnak és vallásnak az egymáshoz való viszonya, egymás mellé való rendelése is döntő pontokon a pietizmus hatását mutatja. Különösen morál és vallás kanti összefüggése, mely szerint a morál képezi a vallás alapját és nem fordítva, jellegzetes protestáns-pietista világnézet tükröz. Ha Kant szerint a „Sapere aude! merj a magad értelmére támaszkodni!” a felvilágosodás jelmondata, akkor a kanti ember a vallásban is a maga eszére, ti. gyakorlati eszére, moráljára, morális autonómiájára támaszkodik – mások vezetése nélkül képes „biztosan és helyesen”⁶⁶ nem csupán gondolkodni, de morálisan tevékenykedni, cselekedni is –, s innen kiindulva jut el azután a valláshoz. Noha mindkét nagy egyházban hangsúlyosan jelentkeztek az ilyen szellemiséget hordozó reformirányzatok, a kezdeményezés, az ösztönzés a megreformált vallás, a protestantizmus felől érkezett; s Kantot nagyon is szokás – több-kevesebb joggal – a protestantizmus filozófusának nevezni. Hogy Kant gondolkodásmódja, illetve gondolkodói attitűdje itt közelebről a pietizmus befolyását mutatja, ugyancsak ismert és gyakori megjegyzések

⁶² Richard VON DÜLMEN, *Ende der „selbstverschuldeten Unmündigkeit“: Das Zeitalter der Aufklärung = Europa: Ein historisches Lesebuch*, Hrsg. W. BEHRINGER, München, Beck, 1999, 170. (Lásd DÜLMEN, *Kultur und Alltag in der frühen Neuzeit*, III, *Religion, Magie, Aufklärung*, München, 1994, 213 sk.)

⁶³ HORVÁTH, *i. m.*, 122.

⁶⁴ H. RICKERT, *Kant als Philosoph der modernen Kultur*, Tübingen, Mohr, 1924, 136.

⁶⁵ Lásd H. GLOCKNER, *Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Stuttgart, Reclam, 1960, 606, 626.

⁶⁶ Immanuel KANT, *Mi a felvilágosodás? = KANT, A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, ford. VIDRÁNYI Katalin, Bp., Gondolat, 1974, 86 sk.

tárgya.⁶⁷ Elegendő lesz ebben az összefüggésben csak egyetlen jellegzetes vonást kiemelnünk: Luther nyomán a protestantizmus, majd hozzá kapcsolódva a pietizmus föltűnő közönyét az Istennel való eleven kapcsolat és közösség szempontjából nem közvetlenül releváns, a gyakorlati hitérettel közvetlen összefüggésben nem álló – mint Ernst Troeltsch fogalmaz – „egész, úgynevezett teológia” iránt („a dogmatikai közöny”, írja Troeltsch, „mely minden feltörekvő vallási mozgalom legkiemelkedőbb vonása, nagy mértékben jellemző a pietizmusra”), továbbá a gyakorlati életnek az igazi vallásosság egyetlen próbaköveként való, ezzel szorosan összefüggő felfogását. Mármost nem nehéz belátnunk, hogy mind az említett közönyt, mind a gyakorlati életvitel kiemelt fontosságát teljes mértékben osztja Kant. Ha Troeltsch összefoglaló fogalmazása szerint a pietizmus „segített a vallás súlypontját a gyakorlati morálba áthelyezni”,⁶⁸ akkor itt a Kantra gyakorolt befolyás, illetve a kanti párhuzamok teljesen nyilvánvalóak.

De magukból Kant szövegeiből sem hiányoznak a megfelelő utalások. *A fakultások vitájában* Kant kifejezetten említi a pietizmust, s noha annak „Spener–Francke-féle” ágát bizonyos szélsőségei miatt bírálja, éppenséggel a pietizmus megalapítójára, a „derék Spenerre” hivatkozva fogalmazza meg vallásfilozófiája egyik középponti tételét: „a vallás tanításának célja az kell legyen, hogy belőlünk más embereket faragjon”.⁶⁹ „A vallási hit voltaképpen célja az”, szögezi le hasonlóképpen kicsit később, „hogy morális értelemben jobb embereket neveljen”.⁷⁰ Ezzel függ össze az, hogy Kant számára értelmét „az

⁶⁷ Lásd H. GLOCKNER, *Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart*, id. kiadás, 598, 606, 626; E. CASSIRER, *Kants Leben und Lehre*, reprint, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, 10, 13 sk.; W. WINDELBAND, *Die Blütezeit der deutschen Philosophie (Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften. Zweiter Band. Von Kant bis Hegel und Herbart)*, Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1880, 5; W. WINDELBAND, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 17. Aufl., Hrsg. H. HEIMSOETH, Tübingen, Mohr, 1980, 458; Kuno FISCHER, *Immanuel Kant und seine Lehre. I. Entstehung und Grundlegung der kritischen Philosophie*, Heidelberg, Carl Winter, 1898 (Geschichte der neueren Philosophie, 4), 43 skk.; Ernst TROELTSCH, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Hrsg. H. BARON, Tübingen, Mohr, 1925 (Gesammelte Schriften, 4), 539; Friedrich KAULBACH, *Immanuel Kant*, 2. kiadás, Berlin–New York, De Gruyter, 1982, 7 sk.; Otfried HÖFFE, *Immanuel Kant*, 5., átdolg. kiadás, München, Beck, 2000, 22; Wolfgang RÖD, *Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*, II, 139. – Pietizmus és protestantizmus összefüggéséről lásd TROELTSCH, *Gesammelte Schriften*, IV, 514 skk., különösen 522, 529 skk.; Uő., *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, Mohr, 1912, II, 827 skk.

⁶⁸ Lásd Ernst TROELTSCH, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, i. m.*, IV, 516, 530.

⁶⁹ Immanuel KANT, *A fakultások vitája*, ford. MESTERHÁZI Miklós = KANT, *Történefilozófiai írások*, Bp., Ictus, 1996, 391 sk., 390 sk. Kontextusban: „A föladvány (melyet a derék Spener buzdón az egyház minden tanára elé kitűzött) ez: a vallás tanításának célja az kell legyen, hogy belőlünk más embereket faragjon, nem is csak jobbakat [...]. E tétel az *ortodoxisták* mellének szegeztetett neki” (lásd KANT, *Werkausgabe*, Hrsg. W. WEISCHDEL, XI, 323 skk.).

⁷⁰ KANT, *A fakultások vitája*, id. kiadás, 404. Lásd ugyancsak KANT, *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, ford. VIDRÁNYI Katalin, Bp., Gondolat, 1974, 186: „A morális vallás [...] alaptétele, hogy mindenkinek ereje szerint azon kell munkálkodnia, hogy *jobb emberré* legyen. S csak akkor remélheti, hogy a felső együttműködés kiegészíti azt, ami tőle már nem tellett [...]” (kiemelés: F. M. I.). Lásd még *uo.*, 259: „Gyakorlati tekintetben [...] nem az a kérdés, hogy fizikailag mi az első, hanem az, hogy morálisan, szabad döntésünkben miből kell kiindulnunk: annak hitéből-e, amit Isten értünk tett, vagy abból-e, amit magunknak

előszóval Bibliaként emlegetett könyv” sem annyira „a benne foglalt tanok és elbeszélések kritikai vizsgálatából szerzett bizonyítékoktól” nyeri, mint sokkal inkább attól, hogy „olvasgatása az emberi szívre hat”.⁷¹ Az sem közömbös, hogy az Írás Kant által „doktrinálisnak” hívott értelmezése (ezt mai nézőpontból minden további nélkül hermeneutikainak nevezhetjük) az emberek „morális érdekére – épülésére, erkölcsi javulására s így üdvözülésére – tekint”.⁷² „a szöveget”, írja, „[...] alkalomnak kell tekintenünk bármire, ami csak az erkölcsök nemesítése céljából elképzelhető [...]”.⁷³ Korántsem mellékes ezen a ponton, hogy a „morális érdekre, épülésre” tekintettel történő értelmezésben a dolog lényegét illetően előttünk áll egyúttal az *applikáció* pietista fogalma is.

Kant maga egyszer azt mondta: „Mondjanak bármi rosszat a pietizmusra, [...] azok az emberek, akik komolyan vették, tiszteletre méltó módon kitüntették magukat.”⁷⁴ *A fakultások vitájában* pedig kifejezetten is kitért a „hermeneutica sacra”-ra,⁷⁵ kifejtve, hogy a doktrinális értelmezés – előbb már érintett vonásai tekintetében – „egyben autentikus értelmezés is”.⁷⁶

A pietizmus Kant gondolkodására gyakorolt hatásának e vázlatos fölidézésével – s az azt megelőző rövid irodalmi áttekintéssel – remélhetőleg sikerült valamelyest árnyalni pietizmus és felvilágosodás viszonyát. Itt térek vissza arra, amit bevezetőben előrebocsátottam, hogy nevezetesen egyes pietista irányzatok és gondolatok szemben állhatnak egyes felvilágosodásbeli irányzatokkal és gondolatokkal, mások viszont harmonizálhatnak velük, s hogy „a” felvilágosodásról s hasonlóképpen „a” pietizmusról beszélni, s ezen az alapon a kettőt egymással szembeállítani a dolgok nagyfokú leegyszerűsítését jelenti. Pietizmus és felvilágosodás viszonya bonyolultabb annál, semhogy az utóbbinak az előbbivel való „szembenállására” lehetne redukálni. Tekintsük bár – bizonyos szempontból – a felvilágosodás előkészítőjének, úttörőjének, vagy – más szempontból – ellenlábásának: a pietizmus oly mértékben nyomta rá bélyegét a kor szellemi irányzataira, hogy a felvilágosodás lényegi elszürkítését vonná maga után, ha ki akarnánk metszeni belőle ezt a dimenziót, mivelhogy akkor a felvilágosodásból éppen hogy a 18. század felvilágosult protestáns szerzőit, beleértve Immanuel Kantot (vele együtt pedig a „Sapere aude”-t és a „Selbstdenken”-t is) ki kellene metszenünk. A felvilágosodás összefüggésében szokás beszélni vallási felvilágosodásról is, ennek pedig a pietizmus alighanem

kell tennünk, hogy arra méltókká legyünk (s hogy mi is voltaképpen ez az isteni tett, az lényegtelen); s itt habozás nélkül az utóbbi javára kell döntenünk.”

⁷¹ KANT, *A fakultások vitája*, id. kiadás, 399, vö. ugyancsak 402.

⁷² *A fakultások vitája*, id. kiadás, 405.

⁷³ *Uo.*, 407.

⁷⁴ RINK, *Ansichten aus Immanuel Kants Leben*, Königsberg, 1805, 5; idézi: E. CASSIRER, *Kants Leben und Lehre*, Berlin, B. Cassirer, 1921; Neudruck, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, 15. („Man sage dem Pietismus nach, was man will, genug! die Leute, denen er ein Ernst war, zeichneten sich auf eine ehrwürdige Weise aus.”)

⁷⁵ *A fakultások vitája*, id. kiadás, 403 skk.

⁷⁶ *A fakultások vitája*, id. kiadás, 405. A kanti filozófia és a pietizmus közti kapcsolatokat részletesebben próbáltam bemutatni *Pietismus und Hermeneutik* című írásomban (lásd *A Szent Titok vonzásában: A hetvenéves Fila Béla köszöntése*, szerk. PUSKÁS Attila, Bp., Új Ember Kiadó, 2003, 69–79).

döntő összetevőjét alkotta. Avagy a vallási felvilágosodás már nem felvilágosodás? – A 18. század első évtizedeiben, írja Maurizio Ferraris, „meghatározó volt a pietizmus befolyása. Olyan vallási irányzatról van szó, amely a lutheranizmuson belül született, és nem áll szemben a racionalista megközelítéssel (elegendő egyedül Kant példájára utalni, aki pietista környezetben nőtt fel), ám amely a reformáció institutionális és intellektuális megmerevedésével szemben a morális buzgóság (a pietas) által átlelkesített kereszténység szükségességét követelte vissza. Ez a szellemi klíma hatja át Francke és Rambach műveit [...]”⁷⁷

III. Hermeneutika és felvilágosodás

Gadamer tehát nem fordul szembe a protestáns felvilágosodással vagy a felvilágosodással mint olyannal, „amikor a pietizmus hagyományához kapcsolódik” (de akkor sem, amikor éppenséggel más tradícióhoz nyúl vissza, avagy önálló gondolatokat fejt ki). Gadamer – műve legalábbis egyik középponti törekvése tekintetében – a szellemtudományok és a hermeneutika újkori fejlődéstörténete érdekli; kritikai viszonyulását *tárgyi* megfontolások vezérlik, nem pedig az, ki milyen áramlathoz tartozik; az utóbbi szempontból azt látjuk, hogy nemcsak a felvilágosodás, de a romantika és a tradicionalizmus nézeteit is bírálja. Miként kritikai megjegyzései általában, úgy a felvilágosodásra vonatkozó észrevételei nemkülönben – amint arra fentebb utaltam, s próbáltam egyúttal illusztrálni⁷⁸ – messzemenően specifikusak, kontextusfüggők. A jegyzetbeli hely, amire Kisbali László először hivatkozik felvilágosodás-ellenes „bűnjelként” (s melyet a magyar kiadásból idéz, mivelhogy a németben nincs benne, s melynek, mint láttuk, filológiai hitelessége nem magától értetődő), így hangzik: „Itt a humanista subtilitást a felvilágosodás módszereszménye következtében félreértették.” Első pillantásra – különösebb Gadamer-előismeretek nélkül is – látható: itt nem „a” felvilágosodást mint olyant bírálják, hanem azt állítják, hogy valaminek a következtében, amit a felvilágosodás vallott, valami más félreértettek. Tehát nem a priori felvilágosodás-ellenességről van szó, hanem igencsak specifikus kritikáról (Kisbali László magyarázata, mely így kezdődik, „Önmagában ez a kijelentés nem feltűnő, hiszen Gadamer [...] minden alkalmat [?] megragad [...]” [1279], azt mutatja, hogy e kijelentés specifikus értelmével nemigen tudott megbirkózni, helyette magyarázatként valami bombasztikus általánosságra hivatkozott⁷⁹). A módszereszmény

⁷⁷ M. FERRARIS, *Storia dell'ermeneutica*, id. kiadás, 61: „[...] È dominante l'influenza del pietismo, un movimento religioso nato in seno al luteranesimo e non contrastante con una impostazione razionalistica (valga per tutti il caso di Kant, formatosi in ambiente pietistico), ma che rivendicava la necessità di un cristianesimo animato dal fervore morale (dalla pietas) contro l'irrigidirsi della Riforma in modi istituzionali e intellettualistici. Questo clima traspare in opere [...] di A. H. Francke e [...] di Johann Jakob Rambach.”

⁷⁸ Lásd fentebb a 48. jegyzetet.

⁷⁹ Gadamer felvilágosodás-ellenessége úgy jelenik meg itt, mint ami nem szorul bizonyításra, igazolásra, önmaga mégis képes bizonyítékként funkcionálni. Nem őt magát kell magyarázni, hanem ő maga a magyarázat. Nem *explanandum*, de *explanans*: nem őt magyarázzuk, de vele magyarázunk. Ha Gadamer azt állítja: „a humanista subtilitást a felvilágosodás módszereszménye felől félreértették”, akkor ez nem olyan állítás, amely-

bíráta, ami egyébként a mű címében megfogalmazódik, a mű egyik középponti mondanivalója. Leegyszerűsítve annyit tesz, hogy a humán tudományok félreértik önmagukat, és a múltban mindig félreértették önmagukat, amikor a természettudományokban meghonosodott módszerek utánzásával igyekeztek tudományá tenni magukat. Ebben nincs semmi specifikusan felvilágosodás-ellenes beállítottság (de persze felvilágosodás-melletti sem). Az újkori filozófia egyes áramlatait, jelesen a módszereszményt követő áramlatokat illető kritikáról van szó. Ha ez felvilágosodás-ellenesség, akkor a humán tudományok képviselői, amennyiben a humán tudományok specifikumát védik, mind eleve felvilágosodás-ellenesek. „Ami a szellemtudományokat tudományá teszi”, hangzik Gadamer tétele, „nem a modern tudomány módszereszményéből, hanem a képzés fogalmának a hagyományából érhető meg. A *humanista tradíció* az, amihez vissza kell nyúlnunk. [...] A XVII. századi természettudomány [...] *kizárólagossági igényével* szemben még sürgetőbben vetődött fel a kérdés, hogy a *képzés* humanista fogalmában nem az igazság sajátos forrása rejlik-e. Látni fogjuk, hogy valójában a *humanista képzéseszmény* továbbélése az, ami a XIX. századi szellemtudományokat élteti, anélkül, hogy ezt bevalának”.⁸⁰ „A képzés fogalma [...] kétségkívül a XVIII. század legnagyobb gondolata volt, s épp ez a fogalom jelöli azt az elemet, amelyben a XIX. századi szellemtudományok élnek, még ha nem tudják is ismeretelméletileg igazolni”.⁸¹ Nem példa nélküli, ám nem is feltétlenül szükségszerű felvilágosodást és humanizmust egymás ellen kijátszani. – Amikor tanulmánya végén Schlegelt véli felvonultatni Gadamerrel szemben, akkor egyébiránt Kisbali László maga is ezen felvilágosodás- és módszer-ellenes irányhoz csatlakozik. Hiszen amit Schlegeltől helyeslőleg idéz, abban olyan (a felvilágosodás módszereszményével szembenálló) dolgokról esik szó, mint „filológiai művészet” (nem pedig filológiai tudomány, s mint tudomány, persze módszeres tudomány), továbbá arról, hogy „egy eredeti ösztön fejlesztésének szenteljük magunkat” (1286). Gadamer nagyon is beszél (egyetértőleg) közös érzékről, *sensus communis*ről, de ösztönről nem, s ettől a kifejezéstől feltehetően meglehetősen idegenkednék. A józan ész Descartes óta mindenki egyenlően van elosztva, ez a ráció pedig a felvilágosodott racionalizmus érhetően kedves témája: nagyon is bízik benne és büszke rá (lásd „Vernunftstolz”). Ám az ösztönök irracionálisára hagyatkozni nem kifejezetten felvilágosult álláspont. Nem lehet,

nek alkalmasint specifikus jelentése van, olyan, amely megértésre szorul. A feladat nem annak utánajárni, mit jelent közelebbről ez a mondat. Ez fölösleges finomkodás, mondhatni subtilitas volna. Megértésről itt az „átlátni” értelmében van pusztán szó – úgy, hogy átlátunk a szerzőn és *leleplezzük*: a subtilitásra való beszéd mögött a felvilágosodás ellensége rejtőzik. Nézzük kissé közelebbről a jelzőt: „a humanista subtilitást a felvilágosodás módszereszménye felől félreértették” kijelentést Gadamer e lábjegyzetben vajon *feltűnőnek* szánta, s ennek kell itt ellentmondani? Nyilván nem; a jelző inkább annak az olvasónak szól, aki esetleg nyugtalankodnék, szorongást érezne amiatt, hogy nem teljesen érti a mondat jelentését. A jelző értelme: az olvasó megnyugtatása. A mondat „nem feltűnő”, azaz nem kell aggódnia amiatt, ha esetleg nem értenék a „subtilitas”, „módszereszmény” kifejezéseket. A mondat lényege a felvilágosodás-ellenesség, a többi csak ravaszkodás vagy tudós cifraság. Az olvasó tehát megnyugodhat, föllélegezhet.

⁸⁰ IM 36.

⁸¹ IM 31.

hogy e ponton Schlegel a romantikához kapcsolódik – a romantikának ahhoz a vonásához, melyet Gadamer bírált?

Felvilágosodás-ellenesség és a vele összefüggő tekintélyelvűség kérdésében elegendő lesz a hermeneutika újkori felvirágzására utalni. Hogy a hermeneutika tipikusan újkori diszciplína, annak Gadamer kellőképpen tudatában van: „a felvilágosodás Luther reformátori tettének tekinti”, írja, „hogyan ’az emberi tekintélybe, különösen a filozófiai [...] tekintélybe és a római pápa tekintélyébe vetett előítélet nagyon meggyengült’ [az idézet Walch 1726-os filozófiai lexikonjából származik]. A reformáció ezzel felvirágoztatja a hermeneutikát, melynek azt kell tanítania, hogy a hagyomány megértése közben *hogyan használjuk helyesen az eszünket*. Sem a pápa tanítói *autoritása*, sem pedig, mondjuk, *a hagyományra való hivatkozás* nem teheti feleslegessé *a hermeneutikai feladatot*, mely minden túlzott elvárással szemben meg tudja védeni a szöveg ésszerű értelmét.”⁸² E szövegrészből minimálisan két dolog derül ki: egyrészt az, hogy a hagyomány megértése érdekében az ész nem zárójelezésre, felfüggesztésre, hanem éppen hogy aktivizálásra szorul, nem leköszönéséről, trónfosztásáról, hanem épp trónra emeléséről, a helyes észhasználat elsajátításáról van szó; másrészt és ezzel összefüggésben az, hogy semmiféle autoritás vagy hagyományra való hivatkozás nem léphet a hermeneutikai feladat helyébe. Merthogy a hermeneutikai feladat *mint feladat* épp attól született meg, hogy már előzetesen elhalványult minden autoritás, és erőtlenné vált a hagyományra való pusztá hivatkozás.

A hermeneutika annyiban tipikusan újkori diszciplína, amennyiben az újkorban a megismerő szubjektum kerül a filozófia középpontjába. A hermeneutika esetében arról van szó, hogy nem lehet eltekinteni immár az (értelmező) szubjektumtól, hiszen végképp megrendült a naív hit, hogy az igazság a maga magánvalóságában megnyilvánul előttünk, s mi nem vagyunk mások, mint annak pusztá edényei, befogadói.⁸³ Másodsorban azon-

⁸² IM 198 sk. (GW I, 282; kiemelés: F. M. I.)

⁸³ Az értelmezés ebben az értelemben önmagának mint értelmezésnek tudatában van, s nem igyekszik magát leplezni, úgy tüntetvén fel a dolgot, mintha értelmezői művelet nem is léteznék, s csak a tárgy nyilatkoznék meg a maga magánvalóságában, vagy nem próbálja az értelmezői aktust egyenesen az értelmezett szájába adni, vele kimondatni. Az utóbbi osztályba tartozó állításra példa a következő: „Gadamer önnön elméletének sajátos restauratív jelleget tulajdonít” (1281). Itt nem az értelmező állít Gadamerről valamit, nem is valamiféle felsőbb, objektív nézőpontból megfogalmazott állításról van szó, melyben az értelmezői aktus a merő objektívítás edényévé oldódnék föl (az ennek megfelelő állítás így hangoznék: „Gadamer elmélete sajátosan restauratív jellegű”), hanem magával az értelmezettel mondatja ki saját értelmezését. Figyelemre méltó az ezt követő igazolás, mely egy olyan gadameri helyet idéz, melyen a restauratív jelleget a „megújítani” ige hivatott alátámasztani: „[...] a modern tudományok színvonalán akarjuk *megújítani* a hermeneutikai diszciplínák régi igazságát és egységét.” Restaurálni valamit vagy megújítani valamit: e két dolog azért meglehetősen különbözik egymástól, az értelmező számára azonban a kettő láthatóan egyjelentésű. Ahol a szerző megújítást mond, ott az értelmező restaurációt ért. Nyelv- és fogalomhasználatát minden értelmezésnek bizonyos keretek között joga van megválasztani, az olvasó előtt azonban nem illendő eltitkolni, hogy a szerző fogalomhasználata nem egyezik az övével, hogy legalábbis Gadamer számára nem egymás szinonimáiról van szó. Ha a „Gadamer önnön elméletének sajátos restauratív jelleget tulajdonít” állítást gadameri szövegeken akarjuk (filológiai) igazolni, s így a művet felcspavva a „restauráció” kifejezést keressük, akkor a következő előfordulásokra bukkanunk: „Kérdés, hogy [...] helyesen határozzuk-e meg a megértést, ha második teremtésnek, az eredeti

ban a hagyomány, amelynek az értelmezése a hermeneutika fő gondja, ugyancsak elvesztette magától értetődő és magától értetődően érvényes, mértékadó – voltát. A naiv azonosság megszűnt, a hagyományhoz való viszony reflektált. Éppenséggel „megtört” hagyomány, amely a maga kérdésességében áll előttünk, amellyel számot kell vetnünk, milyen értelemben és mennyiben tesszük magunkévá vagy határolódunk el tőle.⁸⁴ „Bármennyire is a lényegéhez tartozhat a hagyománynak, hogy csak elsajátítás révén

produkció reprodukciójának tekintjük. A hermeneutika ilyen meghatározása végső soron *nem kevésbé abszurdum*, mint az elmúlt élet bármely restitúciója vagy *restaurációja*. Létünk történetisége miatt az eredeti feltételek helyreállítása – csakúgy, mint minden *restauráció* – reménytelen erőfeszítés.” (IM 128; kiemelés: F. M. I.) Lásd még IM 196: „A felvilágosodás előfeltevésének a megfordítása a *restaurációra* való paradox törekvést vonta maga után, azaz a régi helyreállítására való törekvést, csupán azért, mert az régi, a tudattalanhoz való tudatos visszatérés tendenciáját stb., s a mitikus ősidők magasabb rendű bölcsességének az elismerésében éri el tetőpontját.” A romantika „osztja a felvilágosodás előfeltevését, s csak az értékelést fordítja meg, a régít mint régít igyekszik érvényre juttatni: a ’gótikus’ középkort, Európa keresztény államközösségét, a társadalom rendi felépítését, de ugyanígy a paraszti élet egyszerűségét és a természetközelséget is.” Nem csupán arról van szó, hogy Gadamer kritikával illeti a restaurációra irányuló törekvést, hanem arról, hogy egyenesen abszurdnak, lehetetlennek tartja. Mindenesetre amikor maga Gadamer „restaurációról” beszél, akkor szisztematikusan elhatárolódik tőle, önnön elméletének így aligha tulajdoníthat restauratív jelleget. – Még egy filológiai jellegű nehézséget említek. Kisbali László több mint féltucatszor használja az „egyetemes hermeneutika”, „univerzális hermeneutika” kifejezéseket (helyenként részben vagy egészben idézőjelek között avagy kurziválva), anélkül, hogy tudni lehetne, honnan erednek ezek, és mi a jelentésük. Egy helyen tudunk csak meg szűkszavúan valami közelebbit. Itt azt írja: amit ő hermeneutikán ért, „nem azonos az egyetemes hermeneutika – heideggeri eredetű – gadameri fogalmával” (925 sk.). Ezek szerint itt egy heideggeri eredetű gadameri fogalommal van dolgunk. Filológiai jellegű kérdésem az volna, hol fordul elő ez a fogalom („egyetemes hermeneutika”, „univerzális hermeneutika”) Gadamernél vagy Heideggernél?

⁸⁴ Idézek néhány jellegzetes helyet: „A tradíciónak, melynek lényegéhez tartozik a hagyomány magától értetődő továbbadása, kérdésessé kell válnia, hogy kialakulhasson a hermeneutikai feladat, a hagyományelsajátítás világos tudata.” (IM 14.) „A megértés [...] azóta vált igazán feladattá és kezdte igényelni a módszertani útmutatást, amióta felívelt a történeti tudat pályája, mely azt is magában foglalja, hogy a jelent *elvi távolság* választja el a történeti hagyománytól.” (IM 15; kiemelés: F. M. I.) „Korunk filozófiai erőfeszítése azért különbözik a filozófia klasszikus hagyományaitól, mert *nem közvetlen és törelen* folytatása azoknak. Bármennyire kötődik is saját történeti eredetéhez, a filozófia ma tökéletesen tudatában van annak a történeti távolságnak, amely klasszikus mintaképeitől elválasztja. [...] Bármily következményekkel terhesek és alapvetőek voltak is az európai filozófiai gondolkodásnak azok az átalakulásai, amelyekkel a görög fogalmak latinositása és a latin fogalomnyelvnek az új nyelvekhez való hozzáidomítása járt, a történeti tudat keletkezése a legutóbbi századokban még mélyebb választóvonalat jelent. Az európai gondolkodási hagyomány kontinuitása azóta már csak megszakítva érvényesül. Elveszett az a *naiv ártatlanság*, mellyel a hagyomány fogalmait saját gondolataink szolgálatába állítottuk.” (IM 23; kiemelés: F. M. I.) „A keresztény hagyománynak éppúgy, mint a klasszikus görögségnek a megértése számunkra történeti tudatot rejt magában. Ami a nagy görög–keresztény tradícióval összeköt bennünket, lehet mégoly eleven: a *másság tudata* – annak a tudata, hogy magától értetődően immár nem tartozunk hozzá – mindannyiunkat meghatároz.” (GW II, 122; kiemelés: F. M. I.) „Csodálattal állunk kereszténység és filozófia, természet és szellem, görög metafizika és transzcendentálfilozófia nagy hegeli szintézise előtt – ama szintézis előtt, melyet Hegel abszolút tudásként vázolt föl. Elfogadni mégsem tudjuk. A bennünket Hegeltől elválasztó másfél évszázadot nem lehet letagadni.” (H.-G. GADAMER, *Das Erbe Hegels* = H.-G. GADAMER, J. HABERMAS, *Das Erbe Hegels: Zwei Reden aus Anlass des Hegel-Preises*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1979, 56. Lásd GW IV, 473.) A kérdéskörrel részletesebben foglalkoztam *A megtört tradíció: A hagyomány létmódja idegenség és ismerőség között* című tanulmányomban (Protestáns Szemle, 2001/2–3, 61–75), melynek néhány részére a következőkben visszanyúlok.

létezik, az ember lényegéhez nyilvánvalóan hozzátartozik az is, hogy szakítani tud a hagyománnyal, képes azt bírálni [...]”, írja Gadamer.⁸⁵

Már Heidegger nézeteiből az következett, hogy az örökölt ill. áthagyományozott és fölvállalt egzisztencialehetőség megragadásában nem lehet szó olyasvalamiről, mint a múlt helyreállítása, restitúciója avagy restaurációja. Egy alapvetően történeti lény esetében az ilyesmi eleve kizárt. A múlt pusztá helyreállítására való törekvés, e törekvés projektje – a múlt visszahozása, és alkalmasint valamely örökség megvalósítása – teljességgel félreérti egy alapvetően történeti lény létmódját. „A történeti szellem lényege”, fogalmaz hasonló értelemben Gadamer, „nem a múlt helyreállításában, hanem a jelenkori étellel való gondolkodó közvetítésében áll.”⁸⁶ Inkább a romantikára jellemző ebben az értelemben a restauráció, mivel a tekintélyek ésszel való beláthatatlanságának felvilágosodásbeli tézisének nem vizsgálta felül, a tekintély fogalmát ebben az értelemben elfogadta, csak viszonyát változtatta meg hozzá. A tekintélyeket el kell fogadni, mivel az ész nem képes felfogni őket, hangzott okfejtése, míg a felvilágosodás valahogy így érvelt: vessük el a tekintélyeket, mivel az ész nem képes felfogni őket.

A gadameri hermeneutika nézőpontjából nem lehet belátni, hogy a felvilágosodásra jellemző tradíció- és történelemellenesség mint a priori kiindulópont mennyivel jobb, mint a tradícióra hagyatkozó, a hagyomány föltétlen bölcsességében, fensőbbrendűségében vakon hívő tradicionalista álláspont. Felvilágosodás és romantika ellentéte innen szemlélve abban áll, hogy az egyik azt javasolja, az ész számára idegen hagyományt vakon vessük el, a másik azt, vakon boruljunk le előtte – az egyik számára bizonyításra nem szoruló evidencia az, hogy mi messze elmaradott és csacska őseink fölé magasodunk, miképp a másik számára éppannyira magától értetődő kiindulópont, hogy mi csak törpék vagyunk őseinkhez képest, akiknek minden szava számunkra ilyenformán mértékadó és követendő bölcsesség –, ám mindkettő egyetért abban, hogy a hagyomány az ész számára hozzáférhetetlen, idegen tőle: e közös előfeltevéseken nyugvó szembenállás így alapjaiban hamis és elvetendő.

A felvilágosodáshoz való viszonya felől tekintve a gadameri hermeneutika – szemben a recepciótörténetben korábban megfogalmazott s mára már maguk a kritikusok által is revideált, illetve meghaladottnak tekintett vélekedésekkel⁸⁷ – nem annyira a felvilágosodással szembenálló, a felvilágosodást elutasító vagy visszavonó, konzervatív-tradicionalista attitűdként jelenik meg – hiszen az efféle beállítottságot a felvilágosodás fonák előfeltevéseivel való lényegi rokonsága miatt éppen hogy alapjaiban bírálja –, mint sokkal inkább egyfajta következetesen végigvitt, magára a felvilágosodásra alkalmazott felvilágosodásként. Éspedig abban az értelemben, hogy a felvilágosodást felvilágosítja önmagáról, saját korlátairól, többek között arról, milyen átgondolatlan illúziók, előfeltevések vagy előítéletek maradtak meg benne. Valamely valóban elfogulatlan, előítéletmentes vizsgálódás a tradíció gondolatlanság felrészöprését, elvetését s az önmagunkban mint új kiindulópontban való magától értetődő bizalmat (a tradíció iránti bizalmatlansá-

⁸⁵ IM 17.

⁸⁶ IM 129.

⁸⁷ Lásd a III. függelékét.

got s az önmagunk iránti ezzel összefüggő önhitt bizalmat) nem kevésbé láttatja dogmatikus attitűdnek, mint a hagyomány előtti föltétlen meghajlást, a hagyomány gondolatlan és tekintélyelvű átvételét s önmagunk ezzel összefüggő lekicsinylését. Önmagunkban vakon hinni a tradícióval szemben, avagy a tradícióban vakon hinni önmagunkkal szemben: ez a gadameri hermeneutika szempontjából nem igazi alternatíva.⁸⁸ Ezek a megfontolások rávilágítanak arra: a hagyomány teljes-totális elvetése és a radikális, semmiből való újrakezdésre irányuló, ezzel összefüggő igény tarthatatlan illúzió, csalódás, önbecsapás, önmagának tudatában nem levő homályos gondolat – olyanfajta korlátoltság, melyre (mint minden igazi korlátoltságra) az jellemző, hogy a saját korlátait nem képes meglátni. Innen – ezen utóbbi, kijózanító „felvilágosítás” – felől a hermeneutika nem annyira a felvilágosodás elutasításaként, visszavonásaként jelenik meg, mint inkább következetes (s ez itt nem utolsósorban annyit tesz: illúziók nélküli) végigviteleként.⁸⁹

Ebben a tekintetben Kantra hivatkozhat előfutárként, akinek a filozófiáját szokás időnként következetesen végigvitt felvilágosodásként, illetve a felvilágosodásra alkalmazott felvilágosodásként jellemezni. Felvilágosodás itt persze nem pusztán egy történeti időszakot, hanem legalább annyira egy filozófiai attitűdöt, magatartást is jelöl. – A tézis, mely szerint a kanti filozófia a felvilágosodás beteljesítése, ill. magára a felvilágosodásra alkalmazott felvilágosodás, megtalálható pl. Hans-Michael Baumgartner *Aufklärung – Ein Wesensmoment der Philosophie* című tanulmányában. A filozófia, írja Baumgartner, amennyiben áthalad a felvilágosodáson, nem más, mint a felvilágosodás beteljesítése: „a filozófiának elvileg minden időben ugyanaz a feladata, az ti., hogy felvilágosítson, ám az is, hogy a felvilágosodásról is felvilágosítson, azaz hogy a felvilágosodásnak kijelölje a maga helyét az emberi ész keretein belül. Éppen ez értendő azon, hogy a filozófiában teljeseedik be a felvilágosodás”, benne kerül sor ezért a felvilágosodás önmeghaladására. „Kant filozófiája kiváló példa rá. Nem véletlenül számít a felvilágosodás csúcspontjának, mely egyúttal annak meghaladását is jelenti. Kant az a felvilágosító, aki a felvilágosodást önmagában beteljesíti, és ebben az értelemben meghaladja.” „A felvilágosodás, paradox módon kifejezve, csak akkor marad meg a maga színvonalán, ha önmagáról is felvilágosította önmagát”.⁹⁰

Érdemes röviden visszaigazolni ezeket az állításokat a kanti filozófia alighanem leginkább középponti törekvésének, az észkritikának az összefüggésében. Hogyan függ

⁸⁸ A hermeneutika tradícióban állónak tudja magát, ám kritikusán viszonyul hozzá. Nem a tradícióban-állás tényét, hanem annak mikéntjét vitatja. Vö. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, 6(1989), 249; *Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzése)*, Existencia, 6–7(1996–97), Supplementa, vol. II, 23: „A [...] kritika nem annak a ténynek szól, hogy egyáltalán valamely hagyományban állunk, hanem annak: *miként*. Amit nem eredeti módon értelmezve sajátítunk el, és nem ennek megfelelő nyelvi formában fejezünk ki, az csak felületesen a miénk [...]. [...] az élet, amennyiben lemond az értelmezés eredetiségéről, vele együtt lemond arról a lehetőségről is, hogy önmagát gyökerestől birtokba vegye [...]” (kiemelés az eredetiben).

⁸⁹ Lásd a IV. függelékét.

⁹⁰ Hans-Michael BAUMGARTNER, *Endliche Vernunft: Zur Verständigung der Philosophie über sich selbst*, Bonn, Bouvier, 1991, 72–93, itt: 90, 93.

össze egymással felvilágosodás és észkritika? Hogyan vezet az előbbi az utóbbihoz? – Hogy a tekintélyekkel szemben az ember merjen a maga eszére támaszkodni: a felvilágosodás ezen alapvető törekvése Kant ama nevezetes mondásában fejeződik ki, mellyel éppenséggel arra a kérdésre igyekezett válaszolni, mi a felvilágosodás. A felvilágosodás nevezetes meghatározása az önálló észhasználatra vonatkozik.⁹¹ A „felvilágosodás jelmondata” – „Sapere aude! merj a *magad* értelmére támaszkodni!” – önálló gondolkodást, „Selbstdenkent”-t feltételez, azt, hogy a saját fejünkkel gondolkodjunk. „Saját fejünkkel való gondolkodásnak nevezzük azt, ha az igazság legfőbb próbakövét önmagunkban (azaz saját eszünkben) keressük, és az a maxima, hogy mindenkor a saját fejünkkel gondolkodjunk, a *felvilágosodás*”,⁹² hangzik Kant egy másik jellegzetes meghatározása. Korunk a „felvilágosodás kora”, mondja Kant a felvilágosodásról szóló nevezetes írásában, fő műve első kiadása előszavának egyik lábjegyzetében pedig így fogalmaz: „Korunk a kritika voltaképpeni kora”.

Felvilágosodás és kritika eszerint szorosan egymáshoz kapcsolódik. „Korunk a kritika voltaképpeni kora”, írja Kant, „a kritikáé, melynek mindenek alá kell vessék magukat. A vallás a szentsége révén, a törvényhozás a felsége révén általában ki akarja vonni magát a kritika alól. De ily módon jogos gyanakvást ébresztenek magukkal szemben, és nem támaszthatnak igényt amaz őszinte tiszteletre, melyben az ész csak azt részelteti, ami megáll szabad és nyilvános vizsgálódása előtt.”⁹³ A felvilágosodás mindent (hagyományt, tradíciót, tekintélyt) az ész ítélőszéke elé idéz; számára csak az áll meg a lábán, ami az ész ítélőszéke előtt képes igazolni magát. Ám mi legyen a kritika ágensével, azzal, aki az ítélőszéken ül, vajon ő mentes a kritikától? Mindennek az ész ítélőszéke előtt kell igazolnia magát, s az ítélőszék teljes körű felhatalmazással, korlátlan teljhatalommal rendelkezik – ő neki azonban nem kell semmiféle kritikának alávetnie magát? – A mindent levizsgáztató észnek, hogy önmagával ne kerüljön ellentétbe, tehát önmagát is le kell vizsgáztatnia, ez pedig nagyon is következik ama kor szellemiségéből, mely „többé nem hitegeti magát látszattudással”. Ez volna tehát a kor törekvésének betetőzése, egyúttal az ész feladatainak legnehezebbike, „önmaga megismerése”: „ítélőszéket” fölláltítani önmaga fölött, jogos igényeinek megerősítése és alaptalan követeléseinek elutasítása ügyében, mindezt nem hatalmi szóval, hanem maga önmaga általi vizsgálatával; „és ez az ítélőszék nem más, mint maga a *tiszta ész kritikája*.”⁹⁴

Látható tehát, hogy az ész határainak – nem valamilyen fensőbb instancia, hanem önmaga általi – megvonásáról, a felvilágosodás organonjának, az észnek az önfelvi-

⁹¹ „A felvilágosodás az ember kilábalása maga okozta kiskorúságából. Kiskorúság az arra való képtelenség, hogy valaki *mások vezetése nélkül* gondolkodjék. Magunk okozta ez a kiskorúság, ha oka nem értelmünk fogyatékosságában, hanem az abbeli elhatározás és bátorság hiányában van, hogy *mások vezetése nélkül* éljünk vele. Sapere aude! merj a *magad* értelmére támaszkodni! – ez tehát a felvilágosodás jelmondata.” (KANT, *Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás?* = Uő., *A vallás a pusztaság ész határain belül és más írások*, id. kiadás, 80, kiemelés: F. M. I.)

⁹² *Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez?* = KANT, *A vallás a pusztaság ész határain belül és más írások*, id. kiadás, 127. (Werkausgabe, Hrsg. W. WEISCHDEL, V, 283; a fordítást némileg módosítottam.)

⁹³ *A tiszta ész kritikája* A XI. (Lásd KIS János fordításában: Ictus, 1995, 21.)

⁹⁴ Uo.

lágosításáról van szó. A felvilágosodás megtorpanását, visszahőkölését jelentené, ha épp legfőbb organonját, kritikai szervét, az emberi észet mentesítené a kritika alól. Ezért jogos itt a felvilágosodás beteljesítéséről, önmagára alkalmazásáról s egyúttal önmeghaladásáról beszélni. Kant ugyanis jól látja a kor veszélyeit. „Mivel az ész mindenkor szabadságra törekszik, ezért, ha egyszer széttöri bilincseit, rég nélkülözött szabadságának első használata visszaéléssé és az észképesség minden korlátozástól való függetlenségébe vetett vakmerő bizalommá kell hogy fajuljon”.⁹⁵ Vajon korlátlan-e az észképesség? Vajon miért topognak egy helyben évszázadok óta a metafizika terén a filozófusok? Mindenfajta „dogmatikus-álmodozó tudni vágyással” s azt kielégítő „szemfényvesztéssel” szemben „a filozófia kötelessége abban áll, hogy eloszlassa a [...] tévképzeteket, még akkor is, ha eközben sok magasztalt és szeretett rögeszme megsemmisül”.⁹⁶ Ezért az észkritika az egyetlen orvosság mindenfajta dogmatizmus és belőle (reá való reakcióként) sarjadó szkepticizmus, a tiszta ész teljesítőképességébe vetett vakmerő és gondolatlanul bizalom és a róla való éppoly gondolatlan lemondás, mindenfajta rajongás, babonáság és miszticizmus ellen.⁹⁷

Ebben az értelemben mondható Kant a végigvitt felvilágosodás filozófusának. A „sappere aude”, az észkritika Kant számára elsősorban önmegismerést, az ész önmegismerését, ezen belül pedig határok megvonását, nem pedig a határtalanság, korlátlanság állítását jelenti. „Kritika” itt nem megbírálás és elítélés, hanem vizsgálat, megkülönböztetés, a tiszta ész forrásainak, terjedelmének és határainak megvonása.⁹⁸ A felvilágosodás (s vele együtt a felvilágosodott racionalizmus, pontosabban a racionalista metafizika) túlzásainak lenyesegetése,⁹⁹ ilyenformán a felvilágosodás önmagára alkalmazása, önfelvilágosítása Kant művében megy végbe.¹⁰⁰ A felvilágosodás ebben az értelemben valóban

⁹⁵ *Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez?*, id. kiadás, 125 sk.

⁹⁶ *A tiszta ész kritikája* A XIII, id. magyar ford., 22.

⁹⁷ Vö. *A tiszta ész kritikája* B XXXIV, B 23, id. magyar ford., 44, 67.

⁹⁸ Vö. *A tiszta ész kritikája* A XII; O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, 5., átdolg. kiadás, München, Beck, 2000, 46.

⁹⁹ „A racionalistákat Kant dogmatikusoknak és despotikusoknak tartja, mivel megelőző észkritika nélkül az emberre bizonyos alapvető feltevéseket rákényszerítenek [...]” (O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, id. kiadás, 46.) A „felvilágosodás túlzásait” illetően lásd fentebb a 48. jegyzet utolsó bekezdését.

¹⁰⁰ Joggal lehet ebben a tekintetben a felvilágosodás önkritikájáról is beszélni. Lásd O. HÖFFE, *Kleine Geschichte der Philosophie*, München, Beck, 2001, 189: „Amennyiben Kant a korszak egyik vezéreszméjét, a kritikát két másik vezéreszmére, az észre és a szabadságra alkalmazza, annyiban a felvilágosodást önkritikának veti alá.” Lásd még W. WINDELBAND, *Die Blüthezeit der deutschen Philosophie (Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften. Zweiter Band)*, id. kiadás, 2: „Kant tanítása [...] a felvilágosodás mozgalmának lezárása és éppen ezért a felvilágosodás kiteljesítése és meghaladása” („Kants Lehre [...] ist der Abschluss der Aufklärungsbewegung und eben deshalb zugleich die Vollendung und die Überwindung der Aufklärung” (kiemelés az eredetiben). A fiatal Heidegger hasonló álláspontot képvisel – s ennnyiben ehhez a neokantianizmus által széleskörűen ismertté tett nézethez kapcsolódik, azt foglalja össze s viszi tovább –, amikor az első világháború utáni első előadásában, 1919-ben így fogalmaz: „Kant [...] a legkövetkezetesebb és legmélyebb beteljesítője a felvilágosodásnak, s ezáltal bizonyos fokig már meghaladója is” (*Gesamtausgabe*, LVI/LVII, 134: „Kant [...] [ist] der konsequenteste und tiefste Vollender der Aufklärung und damit auch schon bis zu einem gewissen Grade ihr Überwinder”).

„csak akkor marad meg a maga színvonalán, ha önmagáról is felvilágosította önmagát.” Enélkül a felvilágosodás dogmatikussá lenne, s mérhetetlenül visszaesnék önmaga mögé.

Ez a fajta önmegismerés, önfelvilágosítás tükröződik – megváltozott fogalmi keretben – a gadameri hermeneutikából. Itt a megértés és az értelmezés önértelmezése, továbbá a historizmus önmagára alkalmazása, s így önmeghaladása megy végbe. „A hagyomány történeti élete abban áll, hogy egyre újabb elsajátításra és értelmezésre szorul. A magában véve helyes értelmezés meggondolatlan ideál lenne, mely félreismerné a hagyomány értelmét.”¹⁰¹ Az ember történetiségének, hagyományra és nem utolsósorban értelmezésre utaltságának gondolata Kanthoz képest fölerősödik. Kant történetietlensége itt maga is történetileg magyarázható: korának, a felvilágosodásnak a történelem iránti csekély fogékonysága által.

Kant felvilágosodáshoz való viszonyának fenti pontosítása arra szolgálhat, hogy a pietizmus mellett a felvilágosodást is differenciálható fogalomnak tekintsük. Egyes aufklärista nézetekhez Kant is kritikailag viszonyult, míg a minden valódi filozófiára jellemző felvilágosító jelleg a hermeneutikából sem hiányzik. „Hermeneutika, mint filozófia”, írja Jean Grondin, „Heidegger számára nem mást jelent, mint annak következetes végigvitelét, hogy a hermeneutikát, melyet minden egyes emberi létezés már eleve magával hoz, önmagáról felvilágosítsuk. Ez azonban kritikailag azt jelenti, hogy az emberi ittlétet önmaga megnyugtató felfogásából felrúzzuk. Heideggernek az emberi ittléthez intézett figyelmeztetése így hangzik: Legyen bátorságod önmagadat akként a véges énként megismerni, aki vagy!”¹⁰² Másutt pedig azt írja: „A fakticitás [heideggeri] hermeneutikája [...] az értelmezés értelmezését avagy a fakticitás önértelmezését nyújtja. E vállalkozás szándéka fölöttébb kritikai, mondhatni felvilágosító. Az ittlét újból és újból meghódítandó önátláthatóságáról van benne szó.” Utóbbira azért van szükség, mert az ember hajlik arra, hogy „Kant szavait használva, az ’önmaga által okozott kiskorúságnak’ essék áldozatul.”¹⁰³ Gondolati útjára és fő műve keletkezésére visszapillantva Gadamer pedig a maga részéről így fogalmazott: az idő előrehaladtával egyre inkább föl kellett tennie magának a kérdést, vajon a filozófiának valamilyen szintetikus összegzés-e a feladata, nem pedig sokkal inkább az, hogy „a hermeneutikai feladat folytatólagossága szá-

¹⁰¹ IM 278. – „A ’magában véve’ helyes értelmezés” a „’magában véve’ helyes nyelv”, azaz az ember történeti és véges voltától megtisztított nyelv, s ezáltal a történeti és véges voltától megszabadított ember fikciójához kötődik. Ebből viszont az következik, hogy hasonlóképpen „problematicussá válik a ’magánvaló világ’ fogalmának használata. Saját világmépünk előrehaladó tágulásának nem a minden nyelviségen kívüli, ’magánvaló világ’ a mércéje [...] bármelyik legyen is a nyelv, amelyikben mozgunk, sohasem jutunk máshoz, mint a világnak egy táguló aspektusához, ’látásához’.” Az abszolút álláspontról való lemondás mindazonáltal nem implikál relativizmust. „Az ilyen világlátások nem relatívák abban az értelemben, hogy szembe lehetne velük állítani a ’magánvaló világot’, mintha valamilyen emberi-nyelvi világon kívüli, lehetséges álláspontról ráirányított helyes látás képes lenne azt magáértvalóságában eltalálni.” (IM 311.) Aki a világot „magánvalóan” akarja megismerni, „annak vagy teológiailag kell gondolkodnia [...] s ekkor a magánvalóság nem az ő számára, hanem csakis Isten számára van, vagy pedig luciferi módon fog gondolkodni, mint az, aki saját isteni voltát azzal akarja bizonyítani, hogy az egész világ köteles neki engedelmessé válni [...]” (IM 311; kiemelés: F. M. I.)

¹⁰² J. GRONDIN, *Hans-Georg Gadamer: Eine Biographie*, Tübingen, Mohr, 1999, 3.

¹⁰³ J. GRONDIN, *Iffjúhegelianus és etikai motívumok a fakticitás heideggeri hermeneutikájában = Utak és tévutak: A budapesti Heidegger-konferencia előadásai*, Bp., Atlantisz, 1991, 216, 218.

mára önmagát radikálisan nyitva tartsa, hogy ilyenformán arra figyeljen, ami időről időre megvilágítóan eléáll, valamint hogy a belátott dolgok minden újraelhomályosulásával ereje szerint szembeszegüljön”. Ehhez azután a következőt fűzte nyomban hozzá: „A filozófia felvilágosodás, ám éppen hogy önmaga dogmatizmusával szembeni felvilágosodás is”.¹⁰⁴

Ezzel összefüggésben azt kell meggondolnunk – s ezzel szeretném e dolgozatot zárni –, hogy a hagyománnyal való foglalkozás, mely a gadameri hermeneutika egyik fő gondolja, nem prejudikál semmit e foglalkozás eredményére nézve. Nem a hagyomány elvetése vagy elfogadása, hanem gondolkodó elsajátítása, a vele való számvetés a tét. A hagyományba pedig beletartozik a felvilágosodás is. S miként minden más hagyomány, a felvilágosodás sincs eleve bebiztosítva az „újraelhomályosulással”, a megmerevedéssel és a dogmatizálódással szemben. A gondolkodó elsajátítás és a vele való differenciált szembenézés a felvilágosodást illetően éppúgy hermeneutikai feladat, mint minden más hagyomány esetében. De nemcsak hermeneutikai: éppannyira tudományos feladat általában. Valami mellett – hangzatosan, harciasan – kiállni, közelebbi vizsgálatáról, újraelsajátításáról ugyanakkor lemondani, az elköteleződést emocionálisan végbevenni: nem túlzottan felvilágosult attitűd, legyen bár az illető dolog a felvilágosodás maga. A mellette való kiálláson túl az sem árt, ha tanulmányozzuk a felvilágosodást – csakúgy, mint a pietizmust és a gadameri hermeneutikát. S persze filológiai alaposággal.

I. függelék

1. A hermeneutikai vagy fenomenológiai, illetve a kortársi filozófiai irodalomban mára elterjedt szokássá vált „hermeneutikai fenomenológiáról” beszélni, mint olyan irányzatról, melynek egyik első és fő képviselője Heidegger volt, noha e kifejezéssel nem emlékszem, hogy az általam olvasott Heidegger-szövegekben valaha is talákoztam volna – szemben a szokatlan hangzású és az irodalomban jobbára ismeretlen „fenomenológiai hermeneutikával”, mely viszont többször is előfordul Heideggernél; vö. pl. *Gesamtausgabe*, LVI/LVII, 131; LXI, 187 sk.; *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, sajtó alá rendezte H.-U. LESSING, Dilthey Jahrbuch, 6(1989), 249; magyarul: *Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzése)*, Existentia, 6–7(1996–97), Supplementa, vol. II, 23. A terminus ebben az értelemben való elterjedése vélhetően Herbert Spiegelbergnek köszönhető, aki népszerű alapművé vált kézikönyvében beszélt elsőnek vagy az elsőként „hermeneutikai fenomenológiáról”, és sorolta Heidegger gondolkodását a fenomenológia ezen változatához. Ugyanakkor a szöveghely, amelyre rögtön a terminus megnevezését követően lábjegyzetben hivatkozik, az *Unterwegs zur Sprache* egy olyan helye (Pfullingen, Neske, 1959, 95), amelyen japán beszélgetőpartnere, nem pedig maga Heidegger hasz-

¹⁰⁴ GW II, 492: „Philosophie ist Aufklärung, aber gerade auch Aufklärung gegen den Dogmatismus ihrer selbst.”

nálja e kifejezést, e szóhasználatot pedig Heidegger ott nem kommentálja: nem cáfolja, de nem is erősíti meg (láthatóan a dolog és nem a megnevezés érdekli). Spiegelberg esetén joggal lehet filológiai hibáról beszélni, mivel a szövegben így fogalmaz: „[...] what Heidegger introduced now by the name of 'hermeneutic phenomenology' made specific and ambitious claims. It makes its appearance in the second, methodological chapter of the Introduction” (Herbert SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, The Hague, Nijhoff, 1960; 3. kiadás, 1982, 380; Gadamer hasonló hibát követett volna el, ha így fogalmazott volna: „Amit Rambach a 'subtilitas applicandi' elnevezés alatt bevezetett, az [...]”). A hely, amelyre Spiegelberg gondolhat, nemigen lehet más, mint a *Lét és idő* 7c. §-ának a mű 37–38. oldalán található, a hermeneutika terminust bevezető bekezdése; a „hermeneutikai fenomenológia” mint kifejezés ebben a formában itt mindazonáltal nem fordul elő („Az ittlét fenomenológiája hermeneutika a szó eredeti jelentésében...”, hangzik a szöveg). Mégsem látnék okot a triumfálásra, és nem mondanám, hogy a szóhasználat jogosulatlan, vagy hogy Spiegelberg nem létező hagyományt teremtett stb., mivel aszerint, hogy ki hogyan használja e kifejezést, lehet értelmet kölcsönözni neki, és Heidegger gondolkodását általa megvilágítón bemutatni.

A „hermeneutikai fenomenológia” kifejezés Otto Pöggeler 1963-as alapvető monográfiájában is megtalálható, és a transzcendentális fenomenológiától való elhatárolás keretében a Spiegelberg által nyújtott magyarázatnál sokkal behatóbb és alaposabb kifejtésben részesül (*Der Denkweg Martin Heideggers*, 2. Aufl., Pfullingen, Neske, 1980, 67 skk., lásd különösen 70 skk.); ennek során Pöggeler számos heideggeri helyre hivatkozik, ám eközben *nem állítja*, hogy a terminust Heidegger maga is használta volna. S természetesen, „Egy hermeneutikai fenomenológia vázlata Heideggernél” címmel, Gadamer fő művében is részletes alfejezet foglalkozik a kérdéssel, s válaszolja Heidegger fejlődését és Husserltól való különbségét ezen megjelöléssel, ám hogy e terminust Heidegger használta volna, arra Gadamernél sem látok utalást. A terminus kifejtésekor gyakorta szokás – mind Gadamernél, mind Pöggelernél feltűnik ez az értelmezői eljárás – Heideggernek *A fakticitás hermeneutikája* című 1923-as előadására hivatkozni; ebben azonban, ha jól látom, e kifejezés nem fordul elő. Ha ez valóban így van, akkor egy, az utóbbi előadás kéziratában Heidegger által áthúzott mondat részben indokolhatja is e hiányt: „Nem arról van szó, hogy [...] a fenomenológia valamely új irányzatát vigyük színre [...]”, hangzik e mondat (*Gesamtausgabe*, LXIII, 47; az *Unterwegs zur Sprache*, 95. fentebb idézett helyén Heidegger ugyanezt harmincöt év távlatából határozottan megerősíti, miközben nem foglal állást sem abban a tekintetben, hogy a húszas évek elején kívülálló számára a dolog milyen színben tűnhetett föl, sem abban – mivel láthatóan nem emlékszik rá –, hogy maga pontosan milyen kifejezéseket használt: a dologról beszél, nem szavakról). Ami persze nem azt jelenti, hogy akik később Heidegger gondolkodását (vagy annak valamely lényegi dimenzióját) a „hermeneutikai fenomenológia” terminus révén igyekeztek jellemezni, leírni, szükségképpen a fenomenológia valamely új irányzatát akarták volna „színre vinni” (sőt ellenkezőleg). Heidegger mindenesetre (a maga korában és kontextusában, ott pedig nem ok nélkül) a dolgot mégiscsak *így* fogta fel, s vélhetően

ezért nem használta e kifejezést. Hiszen számára a húszas évektől a hetvenes évekig a fenomenológia nem egyszerűen egy filozófiai irányzat volt a sok közül, hanem maga a filozófia, annak legeredetibb lehetősége (lásd ezzel kapcsolatban FEHÉR M. István, *Martin Heidegger: Egy XX. századi gondolkodó életútja*, Bp., Göncöl, 1992, 74), így nem állhatott szándékában sem a filozófián, sem pedig – még kevésbé – a fenomenológián belül valamiféle új irányzatot alapítani.

Ennek ellenére nem mondanám, hogy teljességgel jogosulatlan az a beállítás, mely Heidegger gondolkodását (vagy annak egy részét, szakaszát, lényegi dimenzióját) a „hermeneutikai fenomenológia” kifejezéssel igyekszik leírni. Inkább azt lehet mondani: e kifejezés jogosultsága a mindenkori szövegkörnyezettől függ. Hogy ki hogyan érti és fejt ki a „hermeneutikai fenomenológiát”, az dönti el, hogy Heideggert joggal tartjuk-e ezen irányzat egyik fő képviselőjének, vagy hogy egy ilyen beállítás egyáltalán termékeny-e vagy sem, kevésbé az, hogy maga Heidegger használta-e ezt a kifejezést. (Ha használta volna, akkor is lehetne e fogalmat úgy – laposan, semmitmondóan stb. – kifejteni, hogy Heideggernek az ide történő besorolása semmiféle megismerés-nyereséggel nem jár; az „exisztencial” kifejezés pl. bizonyosan előfordul Heideggerben, ennek ellenére nem volt túlzottan termékeny, amikor Heideggert az „egzisztencializmus” alá sorolták be, éspedig nem annyira amiatt, mert az „exisztencial”-lal ellentétben az „Existencializmus”-kifejezés nem található meg nála, hanem ama mód miatt, ahogy e fogalmat előzetesen értették és kifejtették.)

Mindebből pedig a következő kérdés adódik. Ha valaki így fogalmaz: Husserl transzcendentális fenomenológiája mellé Heidegger odaállította a maga hermeneutikai fenomenológiáját, akkor vajon helyesen vagy helytelenül jár el?

2. Filozófiatörténeti közhely, hogy Arisztotelész írta az első metafizikát, noha az elnevezés nem tőle származik, s a szó maga a műben vélhetően nem is fordul elő: azt a jelentést, amire a metafizika szó a későbbiekben szert tett, itt többé-kevésbé a *próte filozofia* (első filozófia) jelöli.¹⁰⁵ Ez utóbbi és a metafizika között hangalak tekintetében

¹⁰⁵ Általánosan elterjedt nézetet foglalok itt össze, hozzávetőleg abban az értelemben, ahogy a *The Encyclopaedia of Philosophy* „metafizika”-címszavában olvasható: „The word ‘metaphysics’ derives from the Greek *meta ta physika* (literally, ‘after the things of nature’), an expression used by Hellenistic and later commentators to refer to Aristotle’s untitled group of texts that we still call the *Metaphysics*. Aristotle himself called the subject of these texts first philosophy, theology, or sometimes wisdom; the phrase *ta meta ta physika* (‘the books after the books on nature’) is not used by Aristotle himself and was apparently introduced by the editors (traditionally by Andronicus of Rhodes in the first century B. C.) who classified and catalogued his works. Later, classical and medieval philosophers took this title to mean that the subjects discussed in the *Metaphysics* came ‘after the things of nature’ because they were further removed from sense perception and, therefore, more difficult to understand [...]. In medieval and modern philosophy ‘metaphysics’ has also been taken to mean the study of things transcending nature [...] giving *meta* a philosophical meaning it did not have in classical Greek” (*The Encyclopaedia of Philosophy*, V, ed. P. EDWARDS, New York–London, Collier Macmillan Publishers, 1967, 289). – Lásd hasonló értelemben ugyancsak: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Hrsg. J. MITTELSTRASS, Mannheim–Wien–Zürich, B. I. Wissenschaftsverlag, 1984, 870; továbbá *Enzyklopädie Philosophie*, Hrsg. Hans Jörg SANDKÜHLER, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1999, II, 1121, ahol az olvasható: „Die unter dem Titel ‘Metaphysik’ bekannten Bücher erhielten ihren Namen

alighanem nagyobb a távolság, mint a *subtilitas applicandi* és a *sapienter applicare* között. Jogosulatlan-e akkor azt mondanunk, hogy Arisztotelész írt egy metafizikai művet avagy ennek egyes helyeire, gondolataira a „metafizikai” jelzővel hivatkoznunk? Más szóval: lehet-e joggal állítani, hogy Arisztotelész írt egy metafizikai művet avagy az első metafizikai művet, ha kiderülne: a metafizika szó avagy annak valamely hangalakban rokon formája elő sem fordul benne? Ez utóbbi filológiai kérdés, ám aligha hiszem, hogy hermeneutikai erőfeszítés nélkül, pusztán a vonatkozó szövegek (hangalakjának) ismerete alapján eldönthető volna. A filológus csak azt tudja mondani: a szó (ebben és ebben a hangalakban) előfordul-e vagy sem, azt, hogy a *Metafizika* metafizikai mű-e, vagy vannak-e benne metafizikai gondolatok, már nem.

Tekintsük a következő három kijelentést: „Arisztotelész írt egy metafizikát”, „Arisztotelész írta az első metafizikát”, „Arisztotelész írt egy *Metafizika* című művet”. Elsősorban a harmadik mondattal, de bizonyos értelemben a másodikkal, továbbá még az elsővel szemben is fölhozható az ellenvetés: a mű címe, ill. a terminus nem Arisztotelészről származik (s amúgy nincs is semmi „metafizikai” emelkedettsége, pusztán bibliotekáriusi megjelölés a fizika után következő írásokra), ezért ez a megfogalmazás pontatlan. Hogy e megfogalmazás valóban pontatlan-e, azonban messzemenően a kontextus függvénye. S nemcsak abban az értelemben, mint fentebb a „hermeneutikai fenomenológia” esetében, hogy ti. – jelen esetben – a metafizika mindenkor meghatározásától függ (attól, milyen értelmet tulajdonítunk e megnevezésnek) az, hogy Arisztotelész *Metafizikája* metafizikai műnek minősül-e vagy sem. Hanem a következő értelemben is. Ha valaki Arisztotelészről ír könyvet vagy ad elő, avagy a metafizika keletkezését és történetét tárgyalja, akkor a fenti megfogalmazások mindegyike (különösen a harmadik) vélhetően pontatlan, mert ilyen esetben illenék a névadás filológiai helyzetéről szót ejteni; ám ha mondjuk témája a metafizika 20. századi kritikája Carnapnál és Heideggernél, és ennek bevezetéseként nagy vonalakban ad egy vázlatos visszatekintést („a metafizika a filozófia egyik legrégebb és legtiszteletreméltóbb diszciplínája, mely a görögökre nyúlik vissza, az első metafizikát Arisztotelész írta...” stb.), akkor nem föltétlenül az. Utóbbi esetben pedáns kötözködés volna, ha valaki közbevágna, mondván, „kérem, azért azt mégis meg kell említeni, hogy maga az elnevezés stb.”, hiszen ez a megjegyzés azzal a jelentéssel

wohl durch Andronikos von Rhodos ca. 70 Jahre v.u.Z. Die entsprechenden Werke zur 'Ersten Philosophie' (lat.: *prima philosophia*, griech.: *prote philosophia*) waren die hinter die Physik geordneten, 'ta meta ta physika'." Hogy az elnevezés teljes mértékben egy bibliotekáriusi véletlennek volna köszönhető vagy teljes mértékben véletlenszerű volna, azt többen vitatják és tárgyi szempontokra hivatkoznak (vonatkozó utalásokat illetően lásd *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hrsg. Joachim RITTER, Karlfried GRÜNDER, V, Basel, Schwabe und Co., 1980, 1188; *Großes Werklexikon der Philosophie*, Hrsg. Franco VOLPI, Stuttgart, Kröner, 1999, II, 72), de az arisztotelészi névhasználatot illetően nem látok vitát. „Aristoteles selbst nennt diese Disziplin »Erste Philosophie«, »Weisheit« oder »Theologie«”, olvasható pl. a *Historisches Wörterbuch der Philosophie* idézett helyén, ami teljességgel megegyezik a *The Encyclopaedia of Philosophy* fent idézett helyével: „Aristotle himself called the subject of these texts first philosophy, theology, or sometimes wisdom” (lásd még ugyancsak ebben az értelemben: *Theologische Realenzyklopädie*, Hrsg. Gerhard MÜLLER, XXII, Berlin–New York, De Gruyter, 1992, 645; *Enciclopedia Filosofica*, Venezia–Roma, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, III, 1957, 533).

bírnia, hogy Carnap és Heidegger metafizika-kritikáját egyszerűen nem lehet érdemben tárgyalni, ha nem említjük meg, hogy Arisztotelész *Metafizika* c. művének a címe bizony nem tőle ered. Ebből viszont az következik: olyasféle dolgok, mint elnagyoltság, pontatlanság, többértelműség avagy pontosság, világosság, egyértelműség (bizonyos, éppen kontextusfüggő határesetektől vagy kivételektől eltekintve) csak úgy önmagukban aligha léteznek. Ha Gadamer témája a pietizmus vagy Rambach volna, akkor fogalmazásmódja kétségtelenül elnagyolt volna. De nem ez a témája, a sommás, rövidre fogott bevezető megjegyzésekkel, mint jeleztem, csupán az alkalmazásról kifejtendő saját – hermeneutikai – gondolatait akarja bevezetni, azokra akar mintegy ráhangolni, így még az sem áll vitán felül, hogy e szöveghely valóban elnagyolt-e. E ráhangoló vagy bevezető funkció szempontjából az égvilágon semmit sem oszt vagy szoroz, hogy Rambachnál föllelhető-e a „subtilitas applicandi” kifejezés avagy csupán a „sapienter applicare” (vagy esetleg még az sem), mert nem szavakról, hanem a dolgról van szó. Hiszen megtörténhetné az, hogy maga a szó (a „subtilitas applicandi” kifejezés) fölbukkan, de a dolog a háttérben marad, azaz lényegi súlyra nem tesz szert. Gadamer szövegének érdemi vitatása, mint utaltam rá, abban állana, hogy valaki magát a dolgot (az alkalmazásnak a pietizmusban avagy Rambachnál való hangsúlyos előtérbe kerülését) vonja kétségbe.

Más a filológiai hiba (tévedés) és más az elmosódott fogalmazás. Gadamer esetében, úgy gondolom, csak az utóbbiról lehet szó. *Lehet*, de nem biztos, mert a „...s a pietizmus ehhez harmadik tagként hozzáfűzte a *subtilitas applicandit*, az alkalmazást” mondatrész úgy is érthető, hogy a pietizmus az alkalmazás problémájának fontosságát oly mértékben fölerősítette, hogy önálló, a megértés és az értelmezés problémájával szinte egyenrangú szerepet tulajdonított neki, harmadik *egyenrangú* tagként odaállította az előző kettő mellé. Ez persze értelmezés, ám mint olyan, lehet jogosult is. Hogy ez tényleg így van-e, illetve hogy osztjuk-e ezt a nézetet, az dönti el, hogy az alkalmazás jelentősége milyen súllyal kerül kifejtésre a műben, nem pedig az, hogy a szövegben megtaláljuk-e szó szerint a *subtilitas applicandi* kifejezést. Ami lehet éppenséggel, mint utaltam rá, egy teória vagy gondolati korpusz összefoglaló megnevezése is.

3. Utolsó példammal szeretnék alkalmat adni egy, a vélelmezett filológiai hibánál bizonyos értelemben jóval súlyosabb tévedés, valódi „baklövés” felfedezésére Gadamer-nél, föltéve persze, hogy Kisbali László logikáját követjük. Gadamer fő művében ugyanis a következő állítással is találkozunk: „Heideggers These war: Das Sein selber ist Zeit” („Heidegger tétele így hangzott: a lét maga – idő”).¹⁰⁶ A szöveggörnyezetből a *Lét és időre* következtethetünk, ám nem szerepel semmilyen – mégoly tökéletlen – lábjegyzet sem, amely az állítást alátámasztaná. Kisbali László logikáját követve föltehető a kérdés: hol szerepel ez az állítás Heideggernél, avagy megtalálható-e nála szövegszerűen egyáltalán ez a „tézis”? (Abban a formában: „Tézisem így hangzik: a lét maga – idő”; vagy legalábbis így: „a lét maga – idő”?) A „Heideggers These war...” kezdet igen elkötelezően hangzó megfogalmazás, sokkal elkötelezőbb és egyértelműbb, mint a talán elmosódónak ítéltető

¹⁰⁶ GW I, 261 = IM 186.

„hozzáfűzte” (ahol is nem tudni, szó szerint – „wortwörtlich” – avagy a dolog lényege vagy értelme szerint – „dem Sinne nach”, „der Sache nach” – értendő e „hozzáfűzés”). Jogosnak tűnik tehát a kérdés: hol fogalmazta meg Heidegger ezt a tézist? Ha Kisbali László eljárását követve itt is nyomozni kezdünk, és azt találjuk, hogy a heideggeri fő műben ilyen mondat nem található, akkor mit tegyünk? Jussunk arra a következtetésre, hogy Gadamer olyanira konfúzus szerző, hogy nem pusztán a pietizmus és Rambach terén árul el figyelemre méltó tájékozatlanságot, de még saját mesterének a fő művét sem ismeri kellőképpen, és hogy megengedhetetlen módon Heidegger szájába ad egy olyan tételt, amelyet ő sohasem írt le? Márpedig – tudomásom szerint – ilyen állítás sehol sem hangzik el a *Lét és időben*. Minekutána – továbbra is Kisbali László módján – keressünk mentség gyanánt egy heideggeri helyet, ahol valami hasonló, de szó szerint semmi esetre sem pontosan megegyező megfogalmazás található, s mondjuk rá: ez az, ez vezethette Gadamert félre?

De a helyzet bizonyos tekintetben még súlyosabb. Amennyiben a heideggeri fő műben ilyen mondat nem található, még azt az állítást is meg lehet kockáztatni, hogy nem véletlenül – azaz nem pusztán az a helyzet, hogy hasonló megfogalmazású mondatok vannak ugyan, ám szó szerint ilyen nincs, de akár lehetne is, mivelhogy ennek nem volna különösebb elvi akadály. Nem volna reménytelen azzal az állítással föllépni: de igen, elvi akadály volna. Az indoklás pedig valahogy így hangozhatnék. Heidegger a fő műben a létkérdés fundamentálonológiai kidolgozásának tervét fogalmazza meg. Ez a terv és a fundamentálonológiai kiindulópontnak az egzisztenciális analitikához való kapcsolása azt eredményezi, hogy a létről – a fő mű gondolati síkján – nem predikálható semmi, így az idő sem, a kettőt csupán az egzisztenciális analitika transzcendentálfilozófiai jellegéhez tartozó fogalmakkal, mindenekelőtt az „értelem”, a „létmegértés” ill. a „horizont” fogalmaival lehet egymással kapcsolatba hozni, egymásra vonatkoztatni. Az idő a léttel már a számozatlan első lapon úgy kerül kapcsolatba, mint ami a „létmegértés horizontja”. Ez a megfogalmazás tér vissza az 5. §-ban (*Sein und Zeit*, Tübingen, 1979, 17), ahol bővebben kifejtve az hangzik el: „az, ahonnan az ittlét valami olyat, mint lét [...] egyáltalán megért és értelmez, az idő”; „a lét mindig csak az időre tekintettel ragadható meg” (uo., 19). A befejezetlen mű utolsó paragrafusának végén pedig hasonló megfogalmazású kérdések merülnek fel. „Vajon vezet-e út az eredeti időtől a lét értelméhez? Vajon maga az idő nyilvánul meg a lét horizontjaként?” (Uo., 437.) Joggal lehetne tehát állítani, hogy a gadameri értelemben rekapitulált mondat ill. „tézis” nemcsak tényszerűen nem található Heidegger fő művében, de elvileg sem igen bukkanhat föl (vagy ha mégis, akkor Heidegger úgyszólván „kiesett a szerepéből”). Ezzel a helyzet még súlyosabbá vált, mert a hiba immár nem pusztán filológiai (Heidegger szájába adnak valamit, amit nem mondott), hanem hermeneutikai is, értelmezésbeli is: Gadamer valami olyasmit akar Heideggerrel mondatni, amit elvi okokból nem mondhatott.

És mégis: ha figyelmesen olvassuk Gadamer szövegét, semmi ilyesféle hibát (sem filológiai, sem hermeneutikai) nem fogunk megállapítani. Gadamer ugyanis – olyan, tipikusan hermeneutikai eljárással élve, melyhez Heidegger is, önmaga is (meg sokan mások) filozófiatörténeti értelmezéseik során gyakorta folyamodtak – valamiféle „Ungesagte”-ról, nevezetesen a heideggeri mű tendenciájáról beszél, és pedig Heidegger késői gondolkodása felől szemlélve, a *Lét és idő* önrételemzésén túlnyúlva. Elmondja így, hogy megjelenése pillana-

tában valamint esetlegesen Heideggernek magának a számára is a fő mű minek látszott, milyen célt tűzött maga elé, mit kellett (volna) saját önértelmezése szerint teljesítenie. „Hogy mit jelent a lét, annak az idő horizontja felől kellett meghatározódnia”, írja Gadamer két mondattal korábban, jelezve, hogy azért a fentebb általam rekapitulált tényállás valamegyest ismert volt a számára. Majd így folytatja: „Az időiség struktúrája így a szubjektivitás ontológiai meghatározásaként jelent meg. De több volt ennél. Heidegger tétele így hangzott: a lét maga – idő.” A „több volt ennél” azt jelenti: a későbbiek fényében többnek bizonyult. A „Heidegger tétele így hangzott” bevezetés pedig így értendő: ha a fő mű középponti kérdésfeltevését a heideggeri gondolkodói út dinamikájának összefüggésében, későbbi szakaszainak fényében szemléljük, akkor azt mondhatjuk (noha ez a fő műből teljes világossággal nem volt kiolvasható, mivelhogy „a *Lét és idő* gondolatmenetében először csak a transzcendentális reflexió felfokozásának, egy magasabb reflexiósszint elérésének látszott, amikor az idő a lét horizontjaként tárult fel”), hogy a mű középponti hozadéka az a (feltehetően Heidegger számára sem teljes világossággal belátott, szövegszerűen pedig épp ezért nem is megfogalmazott) tétel, mely szerint stb. A „Heidegger tétele így hangzott” így értendő: a heideggeri gondolati út későbbi szakaszai, továbbá a kortársi filozófia számára hozott újdonság felől szemlélve a *Lét és idő* fő téziséét így és így rekapitulálhatjuk.

Amikor Gadamer kicsit korábban azt írja: „nem a tudományok eredendőbb megalapozása, sőt nem is – mint Husserlnél – a filozófia végsőkig radikális önmegalapozása volt ennek a fundamentálonológiaiának az értelme, hanem maga a megalapozás gondolata fordul meg teljesen”, akkor is ellene vethetnénk: de kérem szépen, hogy lehet ilyet állítani, hiszen hát épp ezt fogalmazza meg Heidegger a *Bevezetés*ben, ti. éppen hogy (pontosan) valami olyat, mint „a filozófia végsőkig radikális önmegalapozása”. A megértés történetjellegetének megfelelően¹⁰⁷ azt lehet mondani: előfordulhat, hogy valamely mű megírás közben önmaga ellen fordul, mássá lesz, mint ami akart lenni. A megalapozás-gondolat megfordulása nem kifejezett célkitűzés, hanem *tanulság*, amelyhez a *Lét és idő* elvezetett, ám csak azért vezethetett el, mert explicite „a filozófia végsőkig radikális önmegalapozását” tűzte ki célul.

A „Heidegger tétele így hangzott: a lét maga – idő” állítás érdemi vizsgálata tehát abban állhat, hogy megpróbáljuk behatárolni azt az értelmezői horizontot, mely felől ez az állítás megfogalmazódik, hogy a heideggeri mű és gondolkodói út előzetes ismeretének fényében a mérlegre tesszük azt az értelmezői pozíciót, mely ebben a formában összegződik, majd ezek után egyetértünk vele vagy nem, megvilágítónak, termékenynek tartjuk vagy nem. Ám a gadameri állítást vélhetően tökéletesen félreértenénk, ha úgy gondolnánk, vizsgálata lényegileg abban áll (s benne mindjárt ki is merül), hogy a *Lét és időt* felcsapva akkurátusan elkezdünk keresni egy olyan mondatot, amely szövegszerűen pontosan így szól. És persze további érdekes kérdés, hogy amennyiben találunk ilyet, akkor ezzel már igaza is volna-e Gadamernek (vagyis rábólinthatnánk-e, mondván: valóban, így van, Heidegger tézise valóban ez volt), s nem kellene-e ebben az esetben is némi értelmező munkát végezni.

¹⁰⁷ Vö. IM 11, 219, 298, 327, 335, 339; GW II, 240, 438; GW X, 75.

Fenti példáimmal kontextust próbáltam teremteni ama kérdés vizsgálatához, vajon Gadamer fogalmazásmódja valóban elnagyolt-e vagy sem, ám eközben vélhetően számos olyan filológiai-hermeneutikai kérdést is érintettem, mely túlmutat az adott problémán, és némi elvi jelentőséggel bírhat, ezért láttam célszerűnek e függelékben kitérni rájuk. Adódik egy negyedik példa is, ezt azonban nem részletezem, mivel nemrég hosszabb tanulmányban foglalkoztam vele. Hegel esztétikájának egyik nevezetes megfogalmazásáról, méltán mondható: „tételéről” van szó, mely így hangzik: a szép „az eszme érzéki látszása” („das sinnliche Scheinen der Idee”; HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik I* = HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden*, Theorie Werkausgabe, Hrsg. E. MOLDENHAUER, K. M. MICHEL, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1970, XIII, 151; *Esztétikai előadások*, ford. ZOLTAI Dénes, Bp., Akadémiai Kiadó, 1980, I, 114). A fő interpretációs kérdés itt az, vajon mi lehet ennek a meghatározásnak valamely, a triviálison túlmenő közelebbi értelme. A szorosabban vett filológiai kérdés így hangzik: szövegszerűen kitől származik ez a meghatározás? A tágabb hermeneutikai-filozófiai pedig így: vajon jellemző-e ez a meghatározás Hegelre avagy a hegeli esztétikára? (A tanulmányt „*Az eszme érzéki ragyogása*”: *Esztétika, metafizika, hermeneutika [Gadamer és Hegel]* címmel lásd: Magyar Filozófiai Szemle, 2003/3, 235–304.) – Még egy filológiai-hermeneutikai példát említek, mellyel korábban részletesebben próbáltam foglalkozni. Heidegger fő művében, a *Lét és idő* 44. c.) §-ában találunk néhány érdekes megjegyzést a szkepticusról, a szkepticizmusról, illetve a szkepticizmus cáfolatáról. A vonatkozó szöveg hely interpretációját megnehezíti, hogy a mű hetedik kiadásában Heidegger a vonatkozó passzus egy kulcsmondatában változtatásokat hajtott végre, s e módosított szöveg került azután utánnomásra a Heidegger életében tizennégy kiadást megért mű hetediket követő összes többi kiadásában. A szövegmódosítás révén „je” (valaha) került az eladdig ott álló „nie” (soha) helyére, ez pedig nem jelentéktelen változtatás. A kérdés, a kettő közül vajon melyik tekinthető a hiteles szövegváltozatnak (olyan kérdés, melyet hagyományos értelemben, tudniillik a „Textherstellung” értelmében filológiai kérdésnek lehet nevezni), nemigen vezet eredményre, mindenesetre aligha boldogulunk vele hermeneutikai erőfeszítés nélkül (lásd FEHÉR M. István, *Heidegger és a szkepticizmus: A szkeptikus kételyen át a hermeneutikai kérdésig*, Bp., Korona Nova, 1998). A szövegmódosítás látszólag ellentétes értelmet kölcsönöz a szövegnek, ám a gondosabb elemzés inkább hangsúlyeltolódásokat mutat. Csakúgy, mint annak a két másik szövegmódosításnak az esetében, melyet a Heidegger-irodalomban szokás még tárgyalni, s melyben a probléma ugyancsak mindenekelőtt filológiai jellegű kérdésként jelenik meg. Ezekben viszont a változtatás első pillantásra (filológiaiailag tekintve) valóban radikális: megfordítja a szöveg értelmét. Egyrészt a *Lét és idő* 3. §-ának 4. bekezdésében álló „durchsichtig” változott az összkiadásban „nicht durchsichtig”-re (lásd ezzel kapcsolatban Friedrich-Wilhelm VON HERRMANN, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins: Eine Erläuterung von »Sein und Zeit«*, I, *Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*, Frankfurt/Main, Klostermann, 1987, 86 sk.), másrészt a „Mi a metafizika?” utószavának egy mondata ment át hasonlóan radikális változáson: a negyedik kiadásig a „[...] daß das Sein wohl west ohne das Seiende, daß niemals aber ein Seiendes ist ohne das Sein” mondatrész változott az ötödik

változott az ötödik és az utána következő kiadásokban a következőre: „[...] daß das Sein nie west ohne das Seiende, daß niemals ein Seiendes ist ohne das Sein” (hozzávetőleges fordításban: „a lét ugyan van létező nélkül, létező azonban soha sincs a lét nélkül”, ill. „a lét soha sincs létező nélkül, létező soha sincs a lét nélkül”; lásd most *Gesamtausgabe*, IX, 306; a szövegváltozást illető, az általa okozott nehézségeket, ellentmondásokat kritikailag szóvá tevő avagy feloldani törekvő filológiai-hermeneutikai vitákkal kapcsolatban vö. Max MÜLLER, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg, Kerle, 1949, 50, 75 sk. [lásd most M. MÜLLER, *Existenzphilosophie: Von der Metaphysik zur Metahistorik*, 4. bővített kiadás, sajtó alá rendezte A. HALDER, Freiburg/München, Alber, 1986, 55 sk., 84 sk.]; Walter SCHULZ, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*, Philosophische Rundschau, 1953/54, 65–93, 211–232, itt: 212 sk., újranyomva: *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks*, sajtó alá rendezte O. PÖGGELER, Köln/Berlin, Kiepenheuer & Witsch, 1969 [2. kiadás, Königstein/Ts., Athenäum, 1984], 95–139, itt: 118 sk.; Karl LÖWITH, *Heidegger: Denker in dürftiger Zeit*, 1. kiad., 1953, lásd LÖWITH, *Sämtliche Schriften*, VIII, Stuttgart, Metzler, 1984, 160 skk.; LUKÁCS György, *Az ész trónfosztása*, Bp., Magvető, 1978, 742). – Filológiai, azaz a hiteles szövegváltozatra vonatkozó klasszikus kérdés azután az, vajon Kant fő műve, *A tiszta ész kritikája* első vagy második kiadása tekinthető-e a hiteles szövegváltozatnak, Hegel *Fenomenológiája* esetében pedig filológiai szempontból már a címben sem lehetünk biztosak: egyes bekötött példányokban ugyanis még a Hegel által eredetileg adott – s csak a nyomtatás során megváltoztatott – *Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins* cím szerepel, és korántsem pusztán filológiai, hanem nagyon is hermeneutikai, azaz a mű egészének értelmét érintő kérdés az, hogyan lett „a tudat tapasztalatának tudományából” a mű gondolati-könyvészeti előállításánál „a szellem fenomenológiája”.

II. függelék

A filozófiatörténetben immár klasszikus toposznak számít, hogy Kant, aki a „transzcendentális” terminusnak gyökeresen új, a „transzcendens”-től markánsan eltérő jelentést adott, saját filozófiáját pedig döntő pontokon „transzcendentálfilozófiaként” határozta meg, e különbségtételtől időnként érthetetlenül eltér. E „filológiai” tévedés – avagy laza és pontatlan fogalomhasználat –, ha magára a dologra, s nem a szavakra figyelünk, mindazonáltal nem okozhat nagyobb zavart. – „A korábbi metafizikának a magábanvaló dolgok megismerésére irányuló ’transzcendens’ törekvésével”, írja Windelband, „Kant a saját filozófiáját ’transzcendentálisként’ állítja szembe, amennyiben azt tűzi ki feladatául, hogy az emberi gondolkodás minden területén állapítsa meg az apriori megismerés feltételeit; transzcendentálisnak ebben az értelemben azt akarja nevezni, ami az általános és szükségszerű gondolati tartalmak lehetőségére vonatkozik. Ám egyebekben pedantériájához képest – mely írásainak homályosságához nem kevésbé járult hozzá, mint mondatépítkezésének nehézsége, s mely gondolataival való vívódásáról tanúskodik – azzal a rendkívül figyelemre méltó jelenséggel van dolgunk, hogy *szóhasználata ezen a ponton*

fölöttébb laza és meghatározatlan, ez pedig azt eredményezi, hogy a 'transzcendens' és 'transzcendentális' közötti terminológiai különbségtévése mellett Kant nem tart ki végig, nem marad hű hozzá, s ahol a saját megkülönböztetésének értelmében 'transzcendens'-re gondol, ott igen gyakran a régi beidegződésnek megfelelően a 'transzcendentális' kifejezést használja." (W. WINDELBAND, *Die Blüthezeit der deutschen Philosophie*, id. kiadás, 49; kiemelés: F. M. I.) – Mármost egy filozófiatörténeti vizsgán nemigen számíthat jó jegyre az a hallgató, aki nem tud kielégítően válaszolni arra a – meglehetősen szokványos és elemi – kérdésre, hogy mit jelent Kantnál a 'transzcendentális' fogalma, miben áll fogalomhasználatának újdonsága ahhoz képest, ahogy e fogalmat korábban használták, s miben különbözik a 'transzcendens'-től. Különösképpen súlyosnak számít azonban az, ha valaki a két fogalmat egymással összekeveri. – Márpedig Immanuel Kant helyenként éppen ezt teszi. Teszi ezt ott, ahol (pl. transzcendentális tárgyról beszélve, holott transzcendensről kellene) éppen arról feledkezik meg teljességgel, hogy saját maga milyen új értelmet kölcsönzött e fogalomnak saját műve elején. Súlyos azért is, mert a nem-empirikus tudás, a transzcendentális vizsgálódás éppen hogy nem a tapasztalathoz képest transzcendens tárgyakra vonatkozó tudás (vö. G. MOHR, M. WILLASCHEK, *Einleitung = Immanuel KANT, Kritik der reinen Vernunft*, Klassiker Auslegen, Bd 17/18, Hrsg. G. MOHR, M. WILLASCHEK, Berlin, Akademie Verlag, 1998, 17). Kant egyik saját megvilágító fogalommagyarázata így hangzik: „a transzcendentális szó [...] nem azt hivatott megjelölni, ami a tapasztalaton túllép, hanem azt, ami a tapasztalatot (*a priori*) megelőzi ugyan, ám anélkül, hogy bármi más rendeltetése volna, mint hogy a tapasztalati megismerést lehetővé tegye. Ha e fogalmak túllépnek a tapasztalaton, akkor használatukat transzcendensnek nevezem [...]” (KANT, *Prolegomena minden leendő metafizikához*, id. kiadás, 159). – Mondjuk most azt, hogy Kantot saját művéből el kellene buktatni? (Lásd még Otfried HÖFFE, *Immanuel Kant*, 5., átdolg. kiadás, München, Beck, 2000, 65 sk.: „A 'transzcendentális' fogalma Kant által olyan magától értetődőségre tett szert, amelynek révén a fogalom eredetére vonatkozó kérdés feledésbe merült. Már a 18. század végén azt állítják, hogy a fogalmat Kant vezette be. Ténylegesen azonban már a középkor ismeri ezt a fogalmat. [...] Kant egyik legjelentősebb teljesítménye, hogy ennek az elhasznált fogalomnak [...] saját filozófiai problematikája felől új értelmet kölcsönzött. *Minden ingadozás ellenére*, amely egy a tradíció által ennyire leterhelt fogalom esetében nem csodálható, a jellegtelemmé vált 'transzcendentális' kifejezés Kantnál újra egy filozófiai fogalom élességét nyeri el” [kiemelés: F. M. I.]; vö. még pl. KAULBACH, *i. m.*, 116 skk.)

III. függelék

A konzervativizmus-antiaufklériszmus gyanú a gadameri hermeneutika kiindulópontjával szemben a hatvanas–hetvenes években a frankfurti iskolához tartozó kritikusok részéről fogalmazódott meg, akik a történeti tudományok hermeneutikai felfogásával a társadalomtudományok pszichoanalitikai vagy ideológiakritikai modelljét vélték szembeállí-

tani. Ezen pozíció visszapillantó önkritikájához, mai szemzőből való revidálásához lásd most K.-O. APEL, *Regulative Ideen oder Wahrheitsgeschehen? Zu Gadamers Versuch, die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit gültigen Verstehens zu beantworten*, *Ars Interpretandi*, 1(1996), 215: „Az 1971-ben megjelent *Hermeneutik und Ideologiekritik* című vitakötetben J. Habermas és jómagam azt a benyomást keltettük – mai megítélésem szerint jogosulatlanul –, hogy a Gadamer által képviselt »filozófiai hermeneutika« »univerzalitásigényét« olyan társadalomtudományi megközelítések révén kérdésessé lehet tenni, mint a pszichoanalitika és az ideológiakritika.” („In dem Diskussionsband *Hermeneutik und Ideologiekritik* von 1971 haben J. Habermas und ich – aus meiner heutigen Sicht zu Unrecht – den Eindruck erweckt, als könnte der »Universalitätsanspruch« der von Gadamer vertretenen »philosophischen Hermeneutik« durch sozialwissenschaftliche Ansätze wie der Psychoanalyse und Ideologiekritik in Frage gestellt werden.”) Angolul: K.-O. APEL, *Regulative Ideas or Truth-Happening? An Attempt to Answer the Question of the Conditions of the Possibility of Valid Understanding = The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, *The Library of Living Philosophers*, vol. XXIV, ed. Lewis E. HAHN, LaSalle, IL., Open Court Publishing, 1997, 67–94, itt: 79. („In the 1971 discussion volume *Hermeneutik und Ideologiekritik* J. Habermas and I gave the impression – today I would say, wrongly so – that the ’claim to universality’ of Gadamer’s ’philosophical hermeneutics’ could be called into question by such social scientific approaches as *psychoanalysis* and *ideology criticism*. More precisely put, we left the impression that it could be called into question by indicating the possibility and necessity of critical-reflective suspension of the hermeneutic ’fore-conception’ by means of an objectifying ’analysis’ of the communicative competence of socialized human beings and, therefore, also of the ’authority’ of linguistic tradition; and all this, if possible, within the framework of a *philosophy of history* as the comprehensively operating discipline.”) Az Apel által említett kötet: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1971; lásd ebből J. HABERMAS, *Zu Gadamers „Wahrheit und Methode“*, 45–56, elsősorban 48 (az írás először megjelent a *Philosophische Rundschau*-ban, Beiheft 5, 1967, majd többször utánnyomták); K.-O. APEL, *Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik: Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht*, 4–44, itt: 35. és különösen 39 sk.; továbbá Claus v. BORMANN, *Die Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung*, 83–119, különösen 115.

Habermastól lásd újabban: *Der liberale Geist: Eine Reminiszenz an unbeschwerte Heidelberger Anfänge = Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer*, szerk. G. FIGAL, Stuttgart, Reclam, 2000, 51–54, különösen 53 (ahol Gadamerről azt írja, habitusának jellemzője a „großzügige Liberalität der Gesinnung”); Uő., *Wie ist nach dem Historismus noch Metaphysik möglich? Zum 100. Geburtstag Hans-Georg Gadamers*, *Neue Zürcher Zeitung*, 2000. február 12–13., 49 sk. („das Porträt eines ... stets liberalen und selbstkritischen ... Geistes”, „hermeneutische »Bescheidenheit«”). Lásd ugyancsak a frankfurti iskolához kapcsolódó Michael THEUNISSEN visszapillantását: *Philosophie und Philosophiegeschichte: Rückblick eines Lehrers*, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 46(1998), 849–860, itt: 852 („Tudós közösségünk liberális önmegértésének mélységei-

ben egyfajta konformizmus uralkodik, mely állítólagosan dogmatikus pozíciókkal szemben fölöttébb illiberálisan jár el”), 854 („azt kérdezem: a kritikai vajon a hermeneutika egy meghatározott fajtájának jellemzője-e, avagy a hermeneutika mint olyan már magában kritikai?”).

Habermas és Gadamer pozícióinak közelségére-közeledésére utal újabban G. B. MADISON *Critical Theory and Hermeneutics: Some Outstanding Issues in the Debate* című tanulmányában (*Perspectives on Habermas*, szerk. Lewis E. HAHN, LaSalle, IL., Open Court Publishing, 2000, 463–485). A hatvanas években lezajlott viták ma már történeti jelentőséggel bírnak csupán, írja Madison, mivel Habermas egyrészt megszívlette a pszichoanalitikára mint a társadalomtudományok modelljére vonatkozó saját nézeteit illető gadameri kritikát, másrészt mivel a későbbiekben inkább hajlott akceptálni a hermeneutika univerzalitási igényét, mint akkoriban. Ami azonban ezen túlmenően Habermas és Gadamer pozícióit egymással rokonítja, nem más, mint annak a kimutatására irányuló közös törekvés, hogy az instrumentális racionalitás csupán a racionalitás egyik – s még csak nem is legmagasabb – formája; ami ellen mindketten tiltakoztak, nem annyira a tudományos-technológiai racionalitás univerzalitási igénye volt, hanem az a kizárólagosságra irányuló pretenzió, mellyel ez az igény megfogalmazódott. Az ész egyikük számára sem esik egybe az instrumentális racionalitással, s mindketten az ész monologikus jellegével szemben annak dialogikus ill. interszubjektív vonásait törekedtek előtérbe állítani (lásd id. tanulmány, 463 skk.). Madison egyetértőleg idézi Jean Grondin korábbi megfogalmazását, mely szerint a hermeneutika és ideológiakritika közti vita időközben tisztázott félreértéseken nyugszik, ahol is az álláspontok egymással való alapvető közelsége, szolidaritása a meghatározó, míg az eltérések másodrangú kérdéseket érintenek (lásd Jean GRONDIN, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, 168). Madison a továbbiakban kimutatja, hogy a legtöbb lényegi különbség Habermas és Gadamer között az alapvető gondolati szolidaritás (az emberi létezés etikai és politikai vetületének fontosságára helyezett hangsúly) háttérében körvonalazódik, s annak a véleményének ad hangot, hogy noha az emberi létezés kulturális és hagyományokba való beágyazottsága Gadamernél nagyobb szerephez jut, mint Habermasnál, „a ’tradícióra’ és a ’hatástörténeti tudatra’ helyezett hangsúlyja még nem teszi Gadamert felvilágosodás-ellenes ’konzervatív’vá”. Ami ellen Gadamer felemelte a szavát”, írja, „az csupán egyfajta aufklérista racionalizmus volt; az, amely a tradíciót és a reflexiót egymással szembeállította”. Madison összefoglaló véleménye szerint „a hatvanas éveket követően a kritikai elmélet és a filozófiai hermeneutika egyre inkább egymással szövetséges gondolati formáknak mutatkoztak, amennyiben közös, ’emancipatórikus’ érdekek vezérik őket”, úgyhogy a kritikai elmélet fogalma végső fokon mindkét álláspontra egyaránt vonatkoztatható (id. tanulmány, 471 sk.). – Ugyanebben a kötetben írott tanulmányában Richard E. PALMER ugyancsak hangsúlyozza, miszerint „a nevezetes Habermas–Gadamer vita sokakat félrevezetett, s azt eredményezte, hogy átsiklottak az álláspontok közösége fölött” (*Habermas versus Gadamer? Some Remarks*, id. kötet, 487–500, idézet: 487; kiemelés: F. M. I.). Utalok végül Hans-Helmuth GANDER nemrég megjelent munkájára, amely szintén kitér a Gadamer–Haber-

mas vitára, s megjegyzi: a pozíciók szembenállása azóta jelentősen csökkent (*Selbstverständnis und Lebenswelt: Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Frankfurt/Main, Klostermann, 2001, 57).

IV. függelék

A tézist, mely szerint a heideggeri–gadameri hermeneutika nem annyira a felvilágosodással szembenálló, a felvilágosodást elutasító vagy visszavonó, konzervatív-tradicionalista filozófiai álláspontot képvisel, hanem tárgyilag sokkal inkább egyfajta következetesen végigvitt, magára a felvilágosodásra alkalmazott felvilágosodásként jellemezhető, bővebben *Heidegger és a szkepticizmus: A szkeptikus kételyen át a hermeneutikai kérdésig* című könyvemben próbáltam kifejteni (Bp., Korona Nova, 1998, lásd elsősorban a VII. fejezetet: *Hermeneutika, felvilágosodás, szkepszis*, 157–168).¹⁰⁸ Törekvésem bizonyos megerősítést látom abban, hogy a munkámmal hozzávetőleg egy időben megjelent,

¹⁰⁸ A vonatkozó helyén egy „a felvilágosodás [Kant által megfogalmazott] elvében rejlő kétértelműségről” beszéltem. Idézem innen a következő részt: „Szigorúan szólva itt alapjában véve nem többről, mint egy kutatási maximáról, eljárásbeli princípiumról van szó, melyhez a hermeneutika a maga részéről nem csupán teljes szívvel csatlakozik, hanem radikalizálja és abszolutizálja azt. Nem csatlakozik hozzá és kritikával illeti ezzel szemben ott, ahol a felvilágosodott racionalizmus e kutatási maximája kétértelműen valamilyen tartalmi állításba, tanba vagy doktrínába (hogy ne mondjam, dogmába) látszik átcsapni vagy torkollani; olyanba, mely értelemszerűen egyúttal már e kutatási maximát magát is korlátozza (a tanná alvadás egyébiránt minden kutatás inherens veszélye vagy velejárója). A ’magunk értelmére támaszkodni’-, ’mások vezetése nélkül gondolkodni’-elv ugyanis közelebbi szemügyrevételkor *nem implikál, nem prejudikál* semmit ezen ’gondolkodás’, ezen észhasználat *végeredményére* nézve; nem mondja meg, milyen *végeredményhez*, milyen tanhoz *kell* vezetnie, vagy hogy vezetnie kell-e egyáltalán valamilyen tanhoz (s nem is teheti ezt, különben e végeredmény ’mások vezetése’ által előírt, nem pedig saját észhasználat alapján elért következtetés volna). Ugyanakkor a felvilágosodás minduntalan különféle tartalmi állításokba hajlamos átcsapni, melyek közül néhány jellegzetes tétel ebben a formában vált ismertté: ’az ész képes mindent megismerni’, ’az ész mindenható’, ’a tekintélyek elvetendők’, ’az egyházi tanok elvetendők’, ’az ember előtt nincsenek megismerhetetlen dolgok’, ’az ember mindenben képes úrrá lenni’ stb. – Kérdés egyfelől itt az, hogy ezekhez a rendkívüli magabiztosságot sugalló tételekhez a felvilágosodás milyen úton-módon jutott, vajon alapos vizsgálódás, a dolgoknak való tüzetes utánajárás révén, avagy meggondolatlanul, sebbel-lobbal tette magáévá őket, mivelhogy önmagának kívánt hízlelni velük; ez azonban a kevésbé lényeges kérdés. A fontosabb kérdés az, vajon a szabad vizsgálódás elve ezen tételekre is fennáll-e még, avagy éppenséggel mátol fogva már hittételként, dogmaként kell elfogadni őket. Ha utóbbi a helyzet, akkor ezentúl nem tehetők többé rákérdezés, felülvizsgálat vagy vizsgálódás tárgyává. Hogy a hagyomány elvetendő, azt például ezentúl *a priori* kell-e elfogadni, a hagyomány tanulmányozása nélkül, avagy szabad-e még régi könyveket kinyitni; ha pedig *a priori* kell elfogadni, akkor mi legyen másfelől a felvilágosodás *hagyományával*; őt is vessük el tanulmányozás nélkül vagy esetleg tanulmányozás után kritikailag kapcsolódjunk hozzá? A ’sapere aude’ elv formálisan azt teszi fel, hogy nem hátrálunk meg, nem hőkölünk vissza semmiféle belátás elől, amihez a tudásra irányuló merészség vezethet; hogy tudásra irányuló törekvésünk előtt nem tornyosulnak tiltott témák vagy következtetések. A felvilágosodás által hallgatólagosan megvont korlátozás, tartalmi restrikció ugyanakkor abban áll, miszerint ’merj tudni’ ugyan, ám csak akkor, ha a tudásra irányuló e törekvés kedvező, az emberi észre nézve hízlelgő belátásokra, ismeretekre vezet – mely belátásokat ugyanakkor hallgatólagosan elővételezi, garantálja. [...] Gadamernek a felvilágosodással szembeni kritikai megjegyzései teljességgel a felvilágosodás tartalmi tételeit illetik, nem pedig kutatási maximáját.”

az 1. függelékben hivatkozott *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer* című kötet né-mely írása hasonló irányban tájékozódik. Így, mint *Gadamer's Critique of Enlightenment* című tanulmányában David DETMER kifejti, határozott különbség állapítható meg a felvilágosodás ún. „ontológiai” és „gyakorlati” aspektusa között (lásd id. kötet, pl. 283), s ez meglehetősen egybevág azzal a megkülönböztetéssel, amit jómagam a *Heidegger és a szkepticizmus*ban tettem egyfelől a felvilágosodás mint maxima, attitűd, antidogmatikus beállítottság, és másfelől a felvilágosodás mint tartalmi állítás, meghatározott tan melletti elköteleződés között (lásd id. kötet, 164). A felvilágosodás kritikája nem azonos elvetésével, írja Detmer. „Egy eszme kritikája nem azonos ugyanezen eszme elvetésével, visszautasításával (rejection), s nem is következik belőle. Ha ezt nem fogadjuk el, akkor prejudikáljuk a kritika végeredményét” (id. kötet, 285). Detmer állítását, azt hiszem, okunk van még erősebbé tenni, amennyiben a kritikát (amint az illendő) kritikai vizsgálatként fogjuk fel, olyanfajta vizsgálatként, amely az illető eszmét, elméletet megpróbálja megérteni, értelmezni. Ebben az értelemben azt mondhatjuk: egy eszme kritikája, kritikai vizsgálata (azaz megértése-értelmezése) nem csupán nem föltétlenül azonos az illető eszme elvetésével, hanem inkább fordítva: lényegi részét alkotja annak, hogy az illető eszme eleven maradjon. Ha egy eszmét nem lehet kritizálni, kritikai vizsgálat tárgyává tenni (megérteni-értelmezni), akkor az megmerevedik, és dogmává válik. Értelmét, elevenségét veszti, hiszen tekintélyelvű alapon fogadják immár csak el (úgyszólván „bebalzsamozzák”). Ez alól semmi sem kivétel, még a felvilágosodás sem.

Ugyane kötet *Gadamer's Early and Distinctively Political Hermeneutics* című írásában Robert R. SULLIVAN egyfajta, Wilhelm von Humboldt óta létező „jellegzetesen német liberalizmusról” beszél („distinctly German liberalism”). Míg az angolszász liberalizmus a tulajdonra helyezi a hangsúlyt, írja, addig a német liberalizmus a nevelésművelődést állítja előtérbe. Sullivan még azt az erős tézist is fölállítja, mely szerint a német liberalizmus volna az egyedül követésre méltó liberalizmus. Mire jó ugyanis a tulajdon, teszi föl a kérdést, ha nem az individuum erőinek kifejlesztésére? „Az önmaga kedvéért való tulajdonszerzés nem egyéb, mint merő materializmus, az erő növelésének durva és brutális formája. [...] Nehéz igazolni a szabadságot vagy a tulajdont mint *célok*-kat, míg sokkal ésszerűbb olyan célra szolgáló *eszközként* igazolni őket, mely igen közel esik hozzájuk, jelesül az egyén [kifejlesztése] számára” (*The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, id. kötet, 253). Gadamer mármost ennek a Humboldtra visszanyúló tipikusan német liberalizmusnak (melyet a „Bildungshumanismus” mintájára akár „Bildungsliberalismus”-nak is nevezhetnénk) volna az örököse és késői leszármazottja. Ennek nézőpontjából a fő dolog az individualitás, az individuális képességek kifejlesztése, a tulajdon csak eszköz. Detmer írásához fűzött válaszában Gadamer kifejti: már azt fölöttébb megütöztetőnek találja, hogy a filozófiai hermeneutika kidolgozására irányuló vállalkozását egyáltalán a „felvilágosodás kritikája” címszó alatt lehet tárgyalni, majd hozzáteszi: amit Kant felvilágosodásnak nevez, tökéletesen megegyezik azzal, amire a hermeneutika törekszik (uo., 288). – Lásd még ugyanitt Robert SOKOLOWSKI, *Gadamer's Theory of Hermeneutics*, id. kötet, 227: „nem vagyunk képesek minden tradíción kívül állani, s valamilyen elkötelezettség nélküli állásontról megítélni őket; egy ilyen, nem-emberi és

mindentől elszakadt perspektíva nem egyéb, mint a racionalizmus és a felvilágosodás újabb félrevezető reményége” („We cannot stand outside all traditions and evaluate them from no committed point of view; the desire for such an inhuman and detached perspective is another of the misleading hopes of rationalism and the Enlightenment”). Ehhez kiegészítésként vö. továbbá G. B. MADISON, *Hermeneutics: Gadamer and Ricoeur = Twentieth-Century Continental Philosophy*, szerk. R. KEARNEY (Routledge History of Philosophy, vol. VIII), London–New York, Routledge, 1994, 319: „Az a tény, hogy mindig valamilyen tradícióban állunk, s hogy emiatt nem vagyunk képesek mindent *egyszerre* bírálni, még nem jelenti azt, hogy vannak olyan dolgok, amelyeket ne lehetne bírálni, miként azt egy kulturális konzervatív vélhetné”. Hermeneutikai szempontból mindent lehet tehát bírálni, de nem árt tudatosítanunk: bírálat közben nem a semmiben lebegünk, hanem szükségképpen valamilyen – kulturálisan-történetileg meghatározott – talajon állunk, melynek előfeltevéseire csak akkor nyílik rálátásunk, ha eltávolodunk tőle, ám akkor meg egy másik álláspont előfeltevéseinek talajára helyezkedünk. Az előfeltevés-mentes, „objektív” bírálat, melynek a kényelmes álláspont-nélküliség jutna osztályrészsül s biztosítana számára védettséget, nem egyéb, mint merő illúzió.

Fentebb a szövegben utaltam rá – *s Heidegger és a szkeptizmus* című könyvemben részletesebben érveltem mellette –, hogy felvilágosodás és romantika ugyanannak a filozófiai előfeltevés-rendszeren nyugvó gondolati oppozíciónak a két oldalát testesíti meg. Madison fentebb idézett újabb tanulmányában ugyancsak hangsúlyozza: „nem szól semmiféle legitim ok mellett, hogy *a priori* magunkévá tegyük a vélekedést – amint azt Habermas tette korai tanulmányában –, mely szerint a tradíció elkerülhetetlenül illúziók és csalódás forrása” (*Critical Theory and Hermeneutics: Some Outstanding Issues in the Debate = Perspectives on Habermas*, id. kötet, 473). A dolog lényegét illetően hasonló irányba mutatnak Hans-Helmuth Gander megjegyzései, aki a témát a *Heidegger és a szkeptizmus* című könyvemben tárgyalhoz hasonló módon a felvilágosodásra jellemző kanti „Sapere aude!” kontextusában tárgyalja. Az önálló ítéletalkotást egy szöveg olvasása közben, írja, jelentősen behatárolják az olvasó előzetesen kialakult véleményei, s megfigyelhető, hogy egy szöveg tanulmányozásakor az olvasónak a szövegre vonatkozó saját meggyőződése és ítéletei mindig a saját nevelése és művelődése során kialakult meggyőződése háttérére előtt formálódnak ki. E korlátozás ugyanakkor a saját észhasználat, illetve a „Sapere aude!” posztulátumát egyáltalán nem vonja kétségbe: nem arról van szó, mintha a hagyományt ezáltal megkérdőjelezetlen autoritásként kellene elfogadnunk. Inkább fordítva: „a hermeneutikai reflexió fölmutatja az autonóm észhasználatnak a történelemre vonatkoztatott jellegét; s épp e jelleg az, ami az önálló gondolkodás szempontjából a hagyomány tekintélyében immár nem lehet többé megkérdőjelezetlen támaszra” (Hans-Helmuth GANDER, *Selbstverständnis und Lebenswelt: Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Frankfurt/Main, Klostermann, 2001, 56).

Végül jegyezzük meg, hogy a frankfurti iskola részéről a gadameri hermeneutikával szemben korábban különféle formákban megfogalmazott autoritarianizmus-gyanú elhárításának nem hiányzik az irodalomban az a másik – bizonyos értelemben sokkal hatásos-

sabb – módja, mely e gyanút a gyanú megfogalmazóival szemben vizsgálja meg, és találja megalapozottnak. Lásd ezzel kapcsolatban Jean GRONDIN alapos, jól argumentált tanulmányát: *Habermas und das Problem der Individualität*, Philosophische Rundschau, 36(1989), 187–205, újranyomva: GRONDIN, *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, 122–146. Grondin több helyen kimutatja az ideális kommunikációs közösség, ill. az univerzális transzcendentál-pragmatika habermasi–apeli elképzelésének háttérében meghúzódó autoriter elemeket (lásd *Der Sinn für Hermeneutik*, 124: „unverkennbare Anmaßung”; 130: „priviligerter Zugang”; 133: „Gewaltstreich” stb.), nem utolsósorban pedig azt, hogy az ideális kommunikációs közösség ideáltipikus elképzelésével Habermas voltaképpen hallgatólagosan megújítja a hermeneutika (korábban általa megbírált és az autoritarianizmus-váddal összefüggésbe hozott) *univerzalitásigényét* – teszi ezt továbbá a gadamerinél jóval kevésbé plauzibilis formában, s ró ezen igényre egyúttal a gadamerinél jóval súlyosabb, mondhatni: jóval univerzálisabb terheket (*uo.*, 135 skk.).

SZEMLE

**UBRIZSY SAVOIA ANDREA: OLASZ–MAGYAR BOTANIKAI
KAPCSOLATOK A NAGYSZOMBATI EGYETEM MEGALAPÍTÁSÁIG (1635)**
Pécs, Pécsi Tudományegyetem Növénytani Tanszék, 2002, 333 + LIII l.

Ubrizsy Savoia Andrea a római La Sapienza Egyetem oktatója, több mint három évtizede behatóan tanulmányozza a botanikatörténetet, a címben megjelölt munkájával habilitált a Pécsi Egyetemen. A mű a két földrajzi egység (Magyarország esetében politikai egységről is beszélhetünk) kapcsolatának botanikatörténeti szempontból történő igen alapos tárgyalását tartalmazza. Ezen túlmenően jelentőségét még abban láthatjuk, hogy – az interdiszciplinaritás jegyében – számos, egymástól „kisebb-nagyobb távolságban lévő” tudományág eredményeit használja föl, illetve jelentős mértékben hozzá is tesz azokhoz. A könyv tehát nemcsak az Itáliai-félsziget és a Kárpát-medence történelmi régióit hozza közel egymáshoz, hanem a botanikát és segédtudományait többek között a történelemmel és annak segédtudományai-val, vagy a diakrón nyelvészet egyes ágai-val. Mint ahogy arra a szerző az előszóban is felhívja a figyelmet, ez a több metszéspontot magába foglaló megközelítés teljesen újszerűnek mondható, ugyanakkor igyekszik hangsúlyozni, hogy a címben jelölt téma kielégítően részletes tárgyalásával a szakirodalom mindeddig adós maradt. Ugyancsak itt jelenik meg a mű egyik fő megállapítása, amely egyben – a fentiek mellett – a témaválasztást is indokolja: „a magyar botanika megszületése és fejlődésének első szakasza döntően az

országnak Itáliával való kapcsolatára vezethető vissza” (7). A kronológiai határ azért bír kiemelt jelentőséggel, mert a nagyszombati egyetem létrejöttével teremtődtek meg a modern magyar természettudományok kifejlődésének alapjai. Ami a munka tartalmi felépítését illeti, a honfoglalás korának és a Magyar Királyság első évszázadainak botanikatörténeti vonatkozásaival két rövidebb fejezet foglalkozik. Ezeket három nagyobb, kronológiai rend szerinti tartalmi egység követi: a humanizmus és a kora reneszánsz korszaka, az érett reneszánsz és a reformáció (a 16. század első fele) időszaka, végül a 16. század második fele. A növényismeret történelmi alakulásának bemutatását egy a 17. század első évtizedeit érintő rövidebb fejezet zárja.

A szerző nagyon jól ágyazza bele a magyarság növényismeretéről szóló információkat a szélesebb politika- és kultúrtörténeti vonatkozásokba a 10–11. századi itáliai–magyar kapcsolatokat érintő rövid bevezetőben. Írott források hiányában elsősorban az archeobotanika, a paleolingvisztika vagy az általános régészet eredményeire támaszkodik, melyek felhasználásával több helyen kritikával illeti a szakirodalom egyes hipotetikus megállapításait. Ehhez hasonló megalapozott kritikai szemléletmódja az egész művön végigvonul.

Ubrizsy nagy jelentőséget tulajdonít az Árpád-kori növényismeret fejlődési folyamatában a bencés kolostoroknak, illetve az itt letelepedett egyházi és világi orvosok tevékenységének. Utóbbiak kapcsán röviden kitér a salernói orvosiskola létrejöttének körülményeire, kiemelve, hogy az ott összegyűjtött növénytani ismeretek antik szerzők munkáin alapulnak. Az etnogeobotanika és a komparatív nyelvészet érintkezési területének tekinthetjük azon fejtegetéseket, melyek azt tárgyalják, hogy a falvak lakói milyen módon vették át ebben az időszakban a szerzetesektől a latin növényneveket.

A II. András és Zsigmond uralkodása közötti korszakban a királyi udvarba érkezett olasz orvosok tevékenységének bemutatására egy rövidebb alfejezet szolgál. Bár a politika- és kultúrtörténeti kitekintés apró betűs, közbeékelt szövegekben jelenik meg, talán szerencsésebb lett volna, ha a szerző ezeket szűkebb keretek közé tudja szorítani, így ugyanis a konkrét – nyilván a forráshiánynak köszönhetően viszonylag kevés – botanikatörténeti információt tartalmazó főszöveg eléggé töredezett, elveszti folyamatos jellegét.

A magyar humanizmus és (kora-)reneszánsz korszakával foglalkozó fejezet egy általános érvényű kijelentéssel kezdődik, miszerint a 12–13. században az orvoslás és a növényismeret kilép a kolostori keretek közül. A salernói iskola tagjainak összegző jellegű művei a középkori enciklopédiák alapjául szolgáltak. A szerző az utóbbiak közül kiemelten kezeli az ún. Casanatense kódexet. Mint az kiderül, alapos kutatásokat végzett a mű írójának, illetve forrásművének tisztázása érdekében. Részletes elemzést olvashatunk a forrásművek és a kódex összehasonlításá-

ról, valamint az abban szereplő ábrákról. A kódexszel foglalkozó szekundér irodalom adatainak korrigálását Ubrizsy egy közel száz tételt tartalmazó, ábrákon alapuló faj-egyeztetéssel végzett revízió révén viszi véghez. A továbbiakban még a korszaknak arról a néhány forrásáról vagy forrástörédekéről ejt szót, amelyekben – a Casanatense kódexhez hasonlóan – kézzel beírt magyar növénynevek szerepelnek.

Az említett források tárgyalása után *A magyar (kora-)reneszánsz* címmel egy különálló alfejezetben a korszak általános művelődéstörténeti vonatkozásairól nyerhetünk képet. Mindez talán kicsit esetlenül hat, mivel a következő alfejezetben a szerző visszatér a növényismeret konkrétabb kérdéseihez, nevezetesen Bonfini leírásaira alapozva szemléletesen mutatja be Mátyás visegrádi és budavári palotakertjét. Eszerint a reneszánsz kert már nem az egyszerűbb középkori lovagi vagy kolostori kertek hagyományát követi, hanem az antik mintákat próbálja meg ötvözni az új igényekkel. Ezt támasztja alá az is, hogy Mátyás antik szerzők műveinek tanulmányozása mellett Alberti és Filarete munkáit is másoltatta, továbbá az Itáliában tanuló magyarok, valamint az országába utazó humanisták tapasztalatait is felhasználta a kertek tervezése, építése során.

A humanizmus és a (kora-)reneszánsz korával foglalkozó fejezet utolsó nagyobb egysége a növénytani irodalom hazánkba történő behatolását taglalja. A korábbi alfejezetek ismeretében már „megszokott”, szélesebb földrajzi kereteket érintő művelődéstörténeti áttekintés elsősorban az itáliai egyetemek orvostképzésének és a laikus filozófiának a kapcsolatát tárgyalja. Az olasz növénytani ismeretek magyarországi megjelenésének vizsgálatánál a szer-

zõ rámutat arra a fontos tényre, hogy a botanikatörténet kutatói Magyarországon esetében a nyugat-európai országokhoz képest sokkal nagyobb mértékû forráspusztulás problémájával küzdenek, ui. bár Európa más népeinek is kijutott háborúból, azonban a keresztény szomszédokkal vívott harcok során az egyházi központokat és az ott felhalmozott írott anyagokat viszonylag jobban megkímélték a katonák, mint a Magyarországra betörõ oszmánok. Fõleg a 16–17. századi török hódoltság pusztításainak köszönhetõ tehát, hogy a növénytan más, látszólag attól távol álló tudományágaktól (mûvészettörténet, irodalom, nyelvészet, építészet, archeológia) nyerhet fontos kiegészítõ információkat. Biztosan tudjuk viszont, hogy Mátyás budai könyvtárában megvolt több nagyhatású antik (pl. Plinius, Theophrasztosz), illetve humanista szerzõ (pl. Ficino) egy vagy több mûve, amelyeket az orvosi irodalom körébe sorolhatunk. Az itáliai természettudósok magyarországi jelenlétét Ubrizsy – helyesen – az olasz befolyás további bizonyítékának tekinti.

A reneszánsz és a reformáció korszakát tárgyaló fejezet elsõ szakaszában a szerzõ az itáliai egyetemeken folyó botanikai oktatás újításait mutatja be. Eszerint a 16. század elsõ felére jellemzõ, hogy a szélesebb közönség elõtt is megnyitják az egyetemi botanikus kerteket, amelyek így már nem privát létesítményekként funkcionálnak. Ugyancsak ebben az idõszakban jönnek létre az elsõ herbáriumok, amelyek lehetõvé tették, hogy a lepréselt és szárított növényeket minden évszakban tanulmányozhassák faj-meghatározás céljából. A nyomtatott szakszövegek botanikai illusztrációi ekkoriban már nem csak szimbolikus, vázlatos ábrázolásai a növénynek,

hanem sokszor már ezek a pontos és részletes ábrák adják meg a növény felismerésének egyedüli lehetõségét. További fontos gyakorlati jelentõsége volt annak, hogy a korszak hajózási technikája már lehetõvé tette kifejlett növényegyedek nagy távolságba történõ szállítását.

Az elméleti botanika számára még nagyobb súllyal bírt, hogy ebben az idõszakban már megjelent az antik szerzõk mûveinek kritikája, amely eleinte filológiai szempontú volt, s az arab vagy latin fordítók munkájának hibáit érintette, a következõ szakaszban már magát az eredeti mûvet vették nagyító alá tartalmi szempont szerint. A klasszikusok kritikai tárgyalása által a 15–16. század fordulója táján bizonyosodott, hogy az addig fenntartás nélkül elfogadott mûvek csak Európa egy kis részének növényeit foglalják magukba, tehát más területek megismeréséhez nem elégségesek. Az antik szerzõk revíziójának két korai képviselõje Ermolao Barbaro és Nicola da Lonigo Leoniceo. Utóbbi a növények közvetlen – tehát nem szakirodalom útján történõ – megismerésének elsõdleges fontosságára helyezte a hangsúlyt. Emellett nála jelenik meg elsõként a 15. század nagy járványos betegsége, a szifilisz eredetének kérdése, illetve a betegség gyógynövényekkel történõ gyógyítása. Követõje, a francia Jean Ruel hangsúlyozta mûveiben, hogy egy orvosnak saját országa növényeit kell jól ismernie, amelyeket az inkább a köznyelvben használatos kifejezésekkel kell leírnia. Ubrizsy külön alfejezetet szán annak, hogy mely szerzõknél jelent meg elõször növénynév ilyen köznyelvi kifejezéssel. Az elsõ ilyen növény a mályva volt, amely a mi szempontunkból azért tarthat különösebb érdeklõdésre számot, mert az olasz köznyelv a

15–16. században ezt a fajt a „herba Ungarica”, azaz a ’magyar fű’ megnevezéssel illette.

A reneszánsz és a reformáció korszakának fejezetéből a továbbiakban két nagyobb tartalmi egység emelhető ki. Az első az 1526-ig terjedő időszakban fennmaradt, növényekre vonatkozó adatokat dolgozza föl magyarországi viszonylatban. A szerző itt is kiválóan párosítja a botanikai szakismereteket a precíz forráselemzéssel, illetve az alapos etimológiai kutatással. A szójegyzékek és szótárak közül kiemelhető Ambrosius Calepinus szójegyzéke, amelynek 1585-ös lyoni kiadása „a 16. század Európájának művelt nyelveit feldolgozó műként jelent meg” (109), s mint ilyen, el volt látva magyar nyelvű értelmezéssel is. A többi szerző életpályájának bemutatásához képest viszonylag részletesebben tárulnak eléink Verancsics Faustus életrajzi adatai, ami a magyarországi humanista tudományosság e kevésbé ismert kiváló egyénisége igen gazdag és nagyhatású munkásságának ismeretében teljes mértékben jogosnak tekinthető. A 16. század második feléig terjedő korszakot tárgyaló fejezet másik hangsúlyosabb tartalmi egysége két olasz természet-tudós, Celio Calcagnini és Giovanni Manardo munkásságával foglalkozik. Ubirizy itt megint csak rámutat annak fontosságára, hogy a szakirodalom állításait lehetőség szerint a források alapos (újra)tanulmányozásával kell ellenőrizni. Ennek szellemében felhívja rá a figyelmet, hogy a jelentősebb magyar botanikai történetírók az első, tudományos szövegben található, magyar vonatkozású növényleírást Manardónak tulajdonították, holott az bizonyíthatóan a ferrarai egyetemen tanult humanista tudós, Calcagnini műve.

A munka taglalása közben érdekes kitekintést olvashatunk a boszorkányság kérdéséről, amely azonban bizonyos mértékig megtöri az alfejezet gondolatmenetét. Manardo életpályáját kimerítő részletességgel mutatja be a szerző, s mellette más olasz tudósok (pl. Antonio Gazio) tevékenységéről is szolgál információkkal. Munkásságuk jelentőségét abban látja, hogy a Magyarországon tevékenykedő itáliai természettudósoknak nagy szerepe volt abban, hogy hazánkban is elterjedt az a humanista eszme, amely azt hirdette, hogy „az esztétika, a művészet és a tudomány [...] megjelenése helyet kap az emberek értelmében [...] a természet érdekességeinek megfigyelése során” (126). A fejezet zárásaként arról esik szó, hogy hogyan is válhat egy, a botanikatörténet által addig nem kellően figyelembe vett személyiség egyszerre a tudományág újonnan felfedezett alakjává. Gyalui Torda Zsigmondról, másként Geleusról van szó, akinek a történettudomány számára eddig ismeretlen levelét a Miskolci Egyetem kutatói közölték. A levélben Geleus egy barátja, a padovai botanikus kert igazgatója arról ír, hogy Ciprusról hozott magvakat küld neki, továbbá a levélben több más, a botanikatörténet számára lényeges információ olvasható.

A következő nagyobb fejezet a 16. század második felének a korszakát tárgyalja. A Mohácsot követő időszakban az olasz kulturális-tudományos befolyás kvantitatív csökkenésének lehetünk tanúi. Ennek okát természetesen a török hódoltság teremtette körülményekben láthatjuk, melyek következményeként a hazánkba látogató olasz tudósok száma megfogyatkozott, illetve a magyar diákok is kisebb számban tanultak Itáliában. Az ilyen irányú peregrináció mértékét tovább csökkentette a protestáns

vallás magyarországi terjedése is, hiszen a félsziget egyetemei egyre inkább pápai befolyás alá kerültek. A bevezető szakaszban a botanika itáliai képviselői közül elsősorban a Habsburgok egyik leghíresebb olasz orvosa, a sienai Pietro Andrea Mattioli munkásságáról, illetve annak magyarországi hatásairól kapunk részletes képet. Több magyar szerző, köztük Melius Juhász Péter és Beythe András is támaszkodott Mattioli Dioszkoridész-fordítására. A sienai orvos-botanikus 1556–57 során tábori orvosként járt Magyarországon, s a hadi szolgálat mellett igyekezett minél több időt szentelni az ország természetvilágának megismerésére is.

Az említett fejezet a továbbiakban részletesen foglalkozik néhány kiemelkedő jelentőségű, a Királyi Magyarországon vagy Erdélyben tevékenykedő magyar tudós munkásságával. A magyarországiak között nagyobb figyelmet szentel Szegedi (Fraxinus) Körös Gáspár, Melius, Beythe István és András, Frankovics Gergely, valamint Purkircher György életpályájának. Az itáliai egyetemeken végzett tanulmányai után hazatért Szegedi Körös Gáspár orvosi tanácsait nagybefolyású főúri családok (pl. Nádasdy nádor rokonsága) vették igénybe. Ubrizsy abban látja munkásságának jelentőségét, hogy padovai mintát követve tanulmányozás céljából pontosan lerajzolta a botanizált növényeket. A szerző szerint feltételezhetjük, hogy Körös egy növényi ikonográfiai gyűjteményt, egy „hortus pictus” is összeállított. Sajnos nem maradtak fenn rajzai, mindazonáltal ezekkel egyértelműen bizonyítható lenne, hogy a háborúk sújtotta Magyarországon, még ha csak néhány tudós munkája által is, de a növénytanulmányo-

zás az európai élvonalba számító itáliai szintjén állt.

Melius Péterrel kapcsolatban Ubrizsy fontosnak tartja kiemelni, hogy a tudósra nem elsősorban mint botanikusra, hanem mint meggyőződéses kálvinistára kell tekintenünk, aki a gyógyászatot és a növényismeretet is a hitterjesztő tevékenység szolgálatába állította. Fő művének, a *Herbarium*nak megírásakor az európai botanika második vonalába tartozó Adam Lonitzer munkájára támaszkodott. Melius orvosbotanikai könyve ennek megfelelően inkább olcsó recepteket tartalmazó népszerűítő gyógyászati könyvnek tekinthető, valódi értéke etnobotanikai szinten marad, ui. ez az első magyar nyelvű füveskönyv. Mindemellert több itáliai vonatkozás is található benne, pl. Itáliát mint származási helyet adja meg, idézi Mattiolit, végül sok növélynél a népies olasz nevet is közli. Az 1550-es években Batthyány Boldizsár a Nádasdyéhoz hasonló reneszánsz udvart hozott létre, ahova a korszak több kiváló természettudósát, köztük Clusiust is meghívta. Az itt kialakult kör erősen hatott Mattioli magyar követői, Beythe István és András, valamint Melius munkásságára. A szerző szerint kérdéses, hogy a Beythe András neve alatt kiadott füveskönyv valóban az ő műve-e vagy esetleg inkább apjéé, Istváné. Frankovics Gergely *Hasznos és fölötte szükséges könyv* című munkájának értékelésében megoszlik a botanikatörténeti irodalom. Ubrizsy tolmácsolásában úgy érezhetjük, hogy inkább a negatív vélemények vannak többségben. Ő maga úgy értékeli a szerzőt, mint aki az 1100–1300 között született, s még évszázadokkal később is nagy tekintélynek örvendő, könnyen érthető gyakorlati mű, a

Regimen Salernitatum felhasználásával igyekezett nagyobb hitelt szerezni egyébként nem túl magas színvonalú munkájának. Melius *Herbárium*ához hasonlóan itt is a mű etnobotanikai jelentőségét tartja fontosnak.

A mohácsi csatavesztés után jelentősen megnövekedett Pozsony városának politikai és stratégiai szerepe. Mindezek ismeretében érthető, hogy itt tevékenykedett a legtöbb Olaszországból érkező orvos. A város leghíresebb orvosának a szerző mégis a magyar Purkircher Györgyöt tartja. A tudós wittenbergi, párizsi és padovai tanulmányai során kapcsolatba került többek között Meliusszal, Clusiusszal, Jordán Tamással és Dudith Andrással. A botanikatörténeti irodalomban ő az első, akit mint orvost és botanikust tartanak számon. Elsőként hozott létre Pozsonyban botanikai kertet, amelyről dokumentumok hiányában sajnos nem rendelkezünk pontos információkkal. A kert lehetséges felépítését érintő fejtegetéseiben Ubrizsy – mint azt már korábban többször tette – igen helyesen arra hívja fel a figyelmet, hogy milyen veszélyes a megfelelő források hiányában nem bizonyítható találgatásokba bocsátkozni. A magyarországi botanika főbb alakjai közül még Zsámboky János kap kiemelt figyelmet gazdag könyvtára olasz szerzőktől származó vagy olasz vonatkozású kötetek felsorolásával.

A magyar tudósok mellett hosszabban olvashatunk egy széles látókörű, enciklopédikus tudást felhalmozó humanistáról, Ulisse Aldrovandiról is. Némileg zavaró, hogy a róla szóló fejezet első harmada egyik magyar tanítványával, Balsarati Vitus Jánossal és annak a Perényiekkal fenn tartott kapcsolatával foglalkozik. Ami Aldrovandit illeti, a bolognai tudós nem-

csak a természettudományok, hanem a történelem, a földrajz, a numizmatika, a régészet tárgykörébe tartozó ismereteket is igyekezett összegyűjteni. Magyarország esetében a szűkös irodalom mellett első sorban más tudósok, utazók információit igyekezett felhasználni. Növénygyűjteményének lajstromában három magyarországi növény szerepel. Kiadatlan kéziratában számos más, a Kárpát-medencében honos növényt is felsorol „Ungariae catalogus” címszó alatt.

A három részre szakadt Magyarországon a Habsburg-országrész mellett Erdély volt a másik központ, ahol a reneszánsz műveltség tovább élt, tovább élhetett. Az olasz tudományos kultúra terjesztésében nagy szerepe volt a Báthory István által behívott jezsuitáknak. Ugyanakkor a fejedelemiség területén Itáliából érkezett emigránsokból létrejött egy kisebb olasz protestáns diaszpóra is, komolyabb tudományos teljesítménnyel. Mindkét körben találunk orvosi ismeretekben jártas tudósokat. Az erdélyi orvos-botanikusok közül a szerző a Giorgio Blandrata és Dávid Ferenc által patronált Gyulay Pál munkásságát tárgyalja részletesebben. A korabeli növényismeret kérdésénél hangsúlyozza, hogy Erdélyben nem jelentek meg tudományos színvonalú orvos-botanikai művek, így a kutatás itt is kénytelen a természetrajztól messzebb eső forrásokra támaszkodni. A valószínűsíthetően orvosi tanulmányokat végzett tudósok közül egyedül Váradi Lencsés Györgytől maradt fenn kéziratban egy orvoshigiéniai mű, amelyet azonban Ubrizsy szerint nem tekinthetünk tudományos igényű munkának, jelentősége inkább abban áll, hogy Meliushoz hasonlóan szélesebb rétegekhez szólt és magyar nyelven íródott. A kézirat

alapos vizsgálata során több ponton is megkérdőjelezi a szakirodalomnak egyes korábbi állításait, illetve a Mattioli által Lencsésre gyakorolt hatást igazolandó, szembeállítja az előbbi Dioszkoridész-fordításában és Lencsés kéziratában megjelenő egyezéseket a betegségekre javasolt gyógyszereket illetően.

A 17. század első évtizedeit bemutatva a szerző kiemeli, hogy amíg az európai botanikában jelentős eredmények születtek, addig a magyar tudományosság tulajdonképpen nem mutat fejlődést. A záró fejezetben röviden kitér a nagyszombati egyetem alapításának körülményeire. Meltatja Pázmány Péter szerepét a korszak tudományosságának fejlődésében, emellett hosszabban foglalkozik a természet, elsősorban a kertek iránti érdeklődésével. Ezt a

gondolatmenetet követi a záró alfejezet, amely a korabeli kertkultúra, illetve a szőlészet és borászat kérdését érinti.

Mindenképpen szót kell még ejtenünk a mű végén található gazdag képmelléklet-ről, amely növények és kertek ábrázolása mellett tartalmaz néhány jelentősebb szerző könyvéről, kéziratáról készített másolatot is. A mű egészét tekintve formai szempontból megállapítható, hogy a szerző általában következetesen választja meg a főszöveg és a jegyzetek tartalmát. Zavaró viszont, hogy elvétve bár, de viszonylag indokolatlanul használ kiemelt betűtípust, illetve hogy a hivatkozások hol a szöveg közben zárójelben, hol pedig lábjegyzetben jelennek meg.

Tózsza Rigó Attila

FONT ZSUZSA: ERDÉLYIEK HALLE ÉS A RADIKÁLIS PIETIZMUS VONZÁSÁBAN

Szeged, SZTE, 2002, 246 l.

A könyvtárnyi szakirodalmat produkáló német pietizmus-kutatás volumenéhez képest öröndetes tény, hogy Font Zsuzsának köszönhetően immár Magyarországon is készült kandidátusi disszertáció ebben a témában. Az 1998-ban megvédett értekezés derekát (2–3. fejezet) a szerzőnek két korábbi dolgozata adta, melyeket kibővített új elemzésekkel, s harmadfél száz oldalon eddig ismeretlen dokumentumokkal közrebocsátott. A halleiek bécsi követségi kapcsolataitól az ismertebb Voigt-ügyön, az *Imitatio Christi* recepcióján át Petersen és Teutsch tevékenységéig számtalan, eddig parciálisan kezelt témát dolgozott fel a szerző érdekesítő módon, könnyed stílusban. Általában az itthon készített és

megjelent munkák száma olyan csekély a magyar pietizmus tárgyában, hogy a jelentőséget feltétlenül el kell helyeznünk a régi magyar irodalomtörténeti kutatások erőterében. Már a kötetet közreadó szerkesztő, Keserű Bálint utószava felhívta a figyelmet arra, hogy mennyire ingoványos talajra lép a kutató, ha a 18. század eleji erdélyi eszmetörténet határterületeit veszi górcső alá.

Font Zsuzsának a német és erdélyi könyvtárakban végzett feltáró munkája úttörő jelentőségű a fellelt dokumentumokra vonatkozólag. A kötet függeléke tartalmazza az eddig legpontosabb diáknevsorokat, feltüntetve a felekezeti besorolást, a pietizmustörténeti kutatás szem-

alapos vizsgálata során több ponton is megkérdőjelezi a szakirodalomnak egyes korábbi állításait, illetve a Mattioli által Lencsésre gyakorolt hatást igazolandó, szembeállítja az előbbi Dioszkoridész-fordításában és Lencsés kéziratában megjelenő egyezéseket a betegségekre javasolt gyógyszereket illetően.

A 17. század első évtizedeit bemutatva a szerző kiemeli, hogy amíg az európai botanikában jelentős eredmények születtek, addig a magyar tudományosság tulajdonképpen nem mutat fejlődést. A záró fejezetben röviden kitér a nagyszombati egyetem alapításának körülményeire. Meltatja Pázmány Péter szerepét a korszak tudományosságának fejlődésében, emellett hosszabban foglalkozik a természet, elsősorban a kertek iránti érdeklődésével. Ezt a

gondolatmenetet követi a záró alfejezet, amely a korabeli kertkultúra, illetve a szőlészet és borászat kérdését érinti.

Mindenképpen szót kell még ejtenünk a mű végén található gazdag képmelléklet-ről, amely növények és kertek ábrázolása mellett tartalmaz néhány jelentősebb szerző könyvéről, kéziratáról készített másolatot is. A mű egészét tekintve formai szempontból megállapítható, hogy a szerző általában következetesen választja meg a főszöveg és a jegyzetek tartalmát. Zavaró viszont, hogy elvétve bár, de viszonylag indokolatlanul használ kiemelt betűtípust, illetve hogy a hivatkozások hol a szöveg közben zárójelben, hol pedig lábjegyzetben jelennek meg.

Tózsza Rigó Attila

FONT ZSUZSA: ERDÉLYIEK HALLE ÉS A RADIKÁLIS PIETIZMUS VONZÁSÁBAN

Szeged, SZTE, 2002, 246 l.

A könyvtárnyi szakirodalmat produkáló német pietizmus-kutatás volumenéhez képest öröndetes tény, hogy Font Zsuzsának köszönhetően immár Magyarországon is készült kandidátusi disszertáció ebben a témában. Az 1998-ban megvédett értekezés derekát (2–3. fejezet) a szerzőnek két korábbi dolgozata adta, melyeket kibővített új elemzésekkel, s harmadfél-száz oldalon eddig ismeretlen dokumentumokkal közrebocsátott. A halleiek bécsi követségi kapcsolataitól az ismertebb Voigt-ügyön, az *Imitatio Christi* recepcióján át Petersen és Teutsch tevékenységéig számtalan, eddig parciálisan kezelt témát dolgozott fel a szerző érdekesítő módon, könnyed stílusban. Általában az itthon készített és

megjelent munkák száma olyan csekély a magyar pietizmus tárgyában, hogy a jelentőséget feltétlenül el kell helyeznünk a régi magyar irodalomtörténeti kutatások erőterében. Már a kötetet közreadó szerkesztő, Keserű Bálint utószava felhívta a figyelmet arra, hogy mennyire ingoványos talajra lép a kutató, ha a 18. század eleji erdélyi eszmetörténet határterületeit veszi górcső alá.

Font Zsuzsának a német és erdélyi könyvtárakban végzett feltáró munkája úttörő jelentőségű a fellelt dokumentumokra vonatkozólag. A kötet függeléke tartalmazza az eddig legpontosabb diáknevsorokat, feltüntetve a felekezeti besorolást, a pietizmustörténeti kutatás szem-

pontjából előnyösen intézmény szerint és időrendi sorrendben (1690–1735 között). Ezután három dialógus található: a pietizmusnak mint korjelenségnek a hangulatát ezek a beszélgetések adják meg. Az egyikben egy wittenbergi professzor tudakozódik két erdélyi diák Halle iránti érdekességének részleteiről; egy másik írás a két fenti diák társalgását rögzítette egy polgárral Arndtról, Franckérol, kegyességről; a harmadik pedig egy Jena–Wittenberg ellentétet magyarázó jelentés fiktív párbeszéd formájában, a lelkipásztori kegyesség szimbolikus megjelenítésével. A következő rész az erdélyi pietizmust érintő leveleket, beszámolókat, hagyatéki forrásokat szemlélteti, és külön közöl értelmezéssel hat levelet, melyek az erdélyi diákok tanulmányi háttérére és a hallei pedagógusokkal való kapcsolatára mutatnak kiváló példákat. Ha a szerző, szerkesztő reményteljes ígéretei megvalósulnak, a kötetben felsorolt kéziratos dokumentumokat külön publikációban bocsátja majd közre. A kötet végén stílszerűen a korabeli kiadványok tartalmi elemzése, hatástörténetének vizsgálata után azok külső megjelenítésére látható több illusztráció, majd egy német nyelvű tartalomjegyzék.

Tiszteletben tartva a szegedi irodalomtörténész véleményét, egy esetben nem értünk egyet: Huszti István debreceni orvosdoktor pietista vagy puritán jellegzetességű kegyességének értelmezése ügyében, ahol kulcskérdés az örökké vitatott Arndt-recepció. Meglátásunk szerint Arndt és kortársainak kegyessége létében és hatásában is nemzetközi jellegű: szemlélet kérdése, hogy milyen olvasat részévé vált az idők folyamán. A magyar nyelvű prédikációs irodalom a 17. század végén több-

gyökerű, de még a századvég sem sorolható be a pietizmus „előáramlatának”, ahogy Arndt körét szokás „pietisztikus”-nak, „előpuritán”-nak, „előpietista”-nak tartani. A Huszti Szabó István-féle *Wahres Christentum*-fordítás szellemiségét tekintve református felfogású, ennek megfelelően kurtította le a szövegeket, irtotta ki belőle a liturgiailag nem korreláló részeket. Font Zsuzsa Keserű Bálntra hivatkozott, aki hajlott arra, hogy külföldi mintát lásson a fordított szöveg kiválasztásánál. A 17. századi református fordító hosszasan németalföldi és angliai előtanulmányok után hazafelé jövet, Halléban szerzett orvosdoktori fokozatot. Egyetértünk Font Zsuzsával abban, hogy a németalföldi iskolázottság indíttatásai alapján kereshette fel Friedrich Hoffmann (43), de túlzás volna kisebbiteni az első huszonöt év szellemi és kegyességi készítéseit a rövid hallei kitekintés miatt (135). Bár Hoffmann radikális kapcsolatokkal is rendelkezett, a magyar diákra tett hatását mégsem feltétlenül ezen mérhetjük le.

A német lutheránus pietizmus hatása mellett szól, hogy volt magyar nyelvű evangélikus Arndt-kiadástervezet az 1640-es években, és a századvégi (illetve korai 18. századi) elmélekedések szerzői, hasonlóan német „elődeikhez” (Johann Arndt, Andreas Teutsch), jórészt az orvosok köréből kerültek ki (Huszti Szabó István, Pápai Páriz Ferenc, ifj. Köleséri Sámuel, majd Bél Mátyás), többségük német nyelvű közegben is élt egy ideig. Ugyanakkor számtalan olyan mű született a századvégén, amelyek a műfaji kánon keretei közt elvben a prédikációhoz, gyakorlatilag a meditációhoz sokkal közelebb állnak; szerzőik pedig nem orvosok. A „csendes ellenreformáció” korszakában nemhogy

oldódott volna a fent jelzett műfaji határ, sőt inkább megmerevedett, és a prédikáció – azon belül is a halotti prédikáció – maradt egyedül megtúrt irodalmi forma. A cenzúra visszafelé is működött: a 17. századi kegyességi könyveket otthon tartani sem volt érdemes, a könyvesházi állományt ellenőrizhették az állami szervek. Az erdélyi fejedelemség megszűnt menedék lenni.

A fenti Huszti-fordítás első kiadása nem a német lutheránus pietizmus kegyességi jelenségeit viseli magán (szemben a Bél Mátyás-féle második edícióval), tehát nem korai pietista, hanem kései puritán gyökerű alkotás. Ebben a debreceni kiadásban szerepel egyedül Gerhard *Meditationes sacrae* című művének 28. darabja, amely természetesen nem mutat hasonlóságot Zólyomi Perinna Boldizsár lutheránus fordításával. Ellenben éppen ezt a szövegrészt jegyzetelte ki olvasónaplója számára Debreceni Ember Pál diákkorában, a debreceni kollégium falai között (1679–81). Ember Pál losonci tanítványa, Ráday Pál lelki beállítottságát éppen ennek a lelkipásztornak a kegyessége határozta meg, ami pedig egyáltalán nem mondható speneri kategóriákkal leírhatónak. Ráday Pál már ismerte Arndt és Gerhard, Tauler és Bernhard misztikáját egyaránt, de még puritán indíttatással (lásd a Ráday Pál-émlékkötetben Czeglédy Sándor tanulmányát).

Ezt a lelkiséget azonosította Czeglédy Sándor a „református pietizmus” kategóriájával, és mint olyat érvényesnek találta a 17. század vége református lelki életére, a magyar református kollégium falai között felnőtt diákság és tanárság jelentős részének pásztori munkájára nézve. A hagyományok bonyolultságát jelzi, hogy már

Ember Pálra sem csupán az a két alaptendencia jellemző, amit a fenti kutató megállapított a debreceni kollégiumtörténetben, hogy a németalföldi precíz és az angliai puritán irányzat egyszerre hatott rá. Hozzátehetjük, csatlakozik egyéniségéhez írásértelmezői módszere, mely egyértelműen coccejánus, és ezen belül is erőteljesen biblikus, Krisztus-misztikával átítatott. Ha a faulenbachi négyes felosztást alkalmazzuk Czeglédy Sándor nyomán, akkor teljesebb képet kapunk a magyar református pietizmus jellegéről, amelynek – eltérően több nyugat-európai szellemi irányzattól, és még a hasonló református pietizmusoktól is – a magvát erőteljes biblicizmusa adja.

Ha ehhez hozzávesszük, hogy a 18. században használt magánkegyességi művek jelentős része a 17. században összeállt kegyességi kánonra megy vissza, akkor kijelenthetjük, hogy a 17. századi irodalomtörténeti eseményeknek az értékelése kiemelten is hangsúlyos helyet érdemel. Ez a kánon-jelleg nem szorítkozik kizárólag a kegyességi művekre, hanem lefedi a felvilágosodás előtti magyar református közösségek vallási világának minden szintjét, a magánáhitati munkáktól a homiletikai segédkönyveken át az egyházfegyelmi, sőt liturgiai alapszövegekig. A 17–18. századi vallásosságnak meghatározó eleme volt a hagyomány 17. századi alapvonala, mely a 16. századi német lutheránus és középkori magyar szövegvilágok egymásra hatásának, és ezek 17. századi angliai és németalföldi rekanonizációjának köszönhetően állt elő. Ez a különös kegyességi hagyomány a kora újkori magyar teológia szintetikus jellegében gyökerezik. Véleményem szerint több más szempont mellett ennek tulajdonítható, hogy a pietis-

ta–ortodox ellentétet, szemben német fogadógazdáikkal, a magyar diákok nem érezték olyan konfrontatív jellegűnek (61).

Éles vitákat váltott ki az elmúlt 300 év német eszmetörténeti kutatásaiban is több ízben, amikor a regionális kutatásból kitörő elképzelések egyenesen megkérdőjelezték a pietizmus-fogalom egzakt definiálási lehetőségét. A nyolcvanas években Kurt Aland és Johannes Wallmann vitája (az előbbi a pietizmus egységes létezését tagadta, csak különböző megvalósulásaiban fogadta el) azzal zárult, hogy az utóbbi szerző a kategóriát kiterjesztette Arndtra és körére is. Az előbbi teóriáját tanítványa, Martin Schmidt fejlesztette tovább azzal, hogy teológiai jelenséggé degradálta/bővítette a pietizmust. Az általában Spenerhez kötött korszakolást később Wallmann még inkább szélesítette: a kilencvenes években írt tanulmányaiban már nem kizárólag Arndt, hanem inkább Labadie hatását emelte ki. Az egyik részről Wallmann, a másik részről Schmidt által kitágított pietizmus-értelmezés ugyanakkor nem egy úton jár.

Nemzetközi tekintetben a pietizmus-kutatás hasonló oppozíciókban élt és él. A 19. századi kutatásokat folytatva, Wallmann göttingeni kollégája, Udo Sträter az angol–német irányt favorizáló Ernest Stoeffler utódának tekinthető, szemben a németalföldi horizontot előnyben részesítő Albrecht Ritschl követőjével, Martin Brechtel. Mindkét utód annyiban sorolható be a jelzett irányokba, amennyiben azokat hangsúlyosnak tartja, de sem Sträter, sem Brecht nem vonatkoztatná ezt magára: módszertanilag fordított módszerrel dolgoznak történeti értelemben vett elődeikhez képest. Az előbbiek inkább a német *lutheránus pietizmust*, az utóbbiak a

református pietizmust kutatják. Az egyház- és irodalomtörténészek köréhez csatlakozó teológusok is erőteljesen szemben állnak egymással: a lutheránus oldal dogmatikusa Friedrich Wilhelm Kantzenbach, míg a nemzetközi kitekintésű vizsgálatoké Heiner Faulenbach. A különböző nézetű iskolák saját intézményekkel, kiadványokkal rendelkeznek, párhuzamosan publikálnak.

A túlméretezett németországi pietizmus-kutatás mellett a református kegyesség kutatóinak (Goeters, Reuter, Bizer) hangja mindig is elenyésző volt. A megkülönböztetés mégis szükségszerű, mert más talajon felnőtt lelki indítatásról van szó. Elég csak a német református pietizmusra, Theodor Undereyck vagy veje, F. Adolf Lampe mozgalmára utalni, mely igen határozottan megkülönböztethető a német lutheránus pietizmustól, Jacob Spener irányától. Magyarországon pedig jellegzetes módon az előbbieket a reformátusokra hatottak, az utóbbi pedig a század közepén élőkre. A 17. század eleji nemzetközi kegyességtörténeti fordulatot hozó Arndt- és Gerhard-féle olvasmányoknak a hazai kegyességi hagyományban betöltött szerepe máig nincs kellően tisztázva: a nemzetközi és a magyar szakirodalom is mindeddig csupán szórványos vagy csak egy szerzőre terjedő vizsgálatokat végzett.

A Magyarországon eddig napvilágot látott tanulmányok és monográfiák zömében a lutheránus nézőpontot, annak eszmetörténeti karakterét vitték tovább (Keserű Bálint és kutatócsoportja, Csepregi Zoltán kötete), mások a veszélyes határterületet, a puritanizmus–pietizmus átmenetet református szemmel értelmezték újra (Dienes Dénes munkái). Átmeneti területeken derülnek ki a különböző kutatási-olvasási irányoknak a hasonló nehézségei.

Német lutheránus hatásnak tekinthető Bayly *Praxis pietatis*ának nemcsak a századvégi brassói német nyelvű kiadása (66), hanem részben még a félszázaddal korábbi is, hiszen Szenci Molnár Albert annak idején még német forrásból kezdte el a fordítást. Sőt más példával megvilágítva: a Wallmann-féle pietizmus-definíció hármassága megtalálható századvégi református közegben, id. Köleséri Sámuel prédikációiban, bár inkább apologetikus, mint khiliaszta éllel. A civisváros az egységes közösségi eszményt képviselte, a lelkész elképzelései tehát inkább szólnak annak, hogy az alulról szerveződő kegyes közösségekben látta az üldöztetésre berendezkedő református egyház túlélésének a csíráit, nem véletlenül. (Ám a debreceni lelképásztor kegyességi törekvéseinek nem ismerjük a társadalmi hatását, a fia pedig hamar feladta a lelkészi pályát.) A német kutató, Carl Hinrichs rendszere jogosan kínál fogódzót az intézményes pietizmus kutatására.

A szász olvasmányanyag vizsgálata célként fogalmazódott meg a vizsgált körben fellelt kis számú teológiai elhajlás és ügy miatt (65): teljesen jogosnak érezzük a felvetést. Elég csak a nemrégiben napvilágot látott Nagyari-kötet (Csokonai Könyvtár: Források, 9) egyik példáját felidézni. Apafi Mihály udvari prédikátorának kéziratos kötetéből adott válogatást Győri L. János, és az egyik korrelatív forrás éppen az irodalmi tevékenységéről is ismert Miles Mátyásnak a naplója volt

(EOE, 17). A szász patrícius németül jegyzetelte végig az 1681–83-as hadjáratokat, és érzékenyen figyelt a prédikációkra is: tökéletesen értette Nagyari József applikációit, a textus bibliai analógiás gondolati íveire érzékenyen reagált. Ez az eset nemcsak a magyar nyelv (erre utalt máshol Font Zsuzsa is, 40), hanem a kulturális kód ismeretét is példázza.

A 17. század végének eszmetörténeti szempontból átmeneti korszaka vegyes képet tár elénk, ennek a kornak megírni a recepciótörténetét nem kis feladat lesz. Nem egyértelmű, hogy mi volt inkább meghatározó erejű (az adott olvasmányélmény, a peregrinációs találkozások, a hazai közeg) pl. Ráday Pál kegyességi érintettségére, vagy hogy ki nevezhető radikális pietistának (129), puritán vagy pietista irodalom milyen rokonságban áll egymással (162). Még felsorolni is hosszú volna, hányfajta pietizmus-értelmezést állítottak fel az adott korban és a kutatásban: a fogalom körül máig nincs megegyezés, a historiográfiai áttekintés külön dolgozat témája lehet. Font Zsuzsa kötete nem kis feladatra vállalkozott: a Brandenburg támogatta intézményes pietizmus központjának, Hallének a magyar pietizmus történetében betöltött szerepét, annak egy vetületét vette górcső alá. A jól körülhatárolt részfeladatok ideje, ahogy ezt a szegedi kutató kötete is jelzi, végre elérkezett.

Csorba Dávid

ESZTERHÁZY KÁROLY EMLÉKKÖNYV

Szerkesztette Kovács Béla, Eger, Érseki Gyűjteményi Központ, 1999, 427 + [24] l.

Eszterházy Károly püspök halálának kétszázadik évfordulóján az egri Érseki Gyűjteményi Központ gyűjteményes kötetet adott ki a 18. századi magyar művelődés és az egri egyházmegye egyik legkiválóbb alakja életművéről. Eszterházy Károly egyházszerzői tevékenységéről, a 18. századi magyar katolikus megújulás történetében betöltött igen fontos szerepéről az utóbbi két évtized során több tanulmány, illetve tanulmánykötet jelent meg. Ezek közül is kiemelkedő fontosságú az Egri Tanárképző Főiskola által 1993-ban megjelentetett, *Eszterházy Károly emlékezete* című tanulmánykötet, valamint Antalóczy Lajos munkája *Az egri egyházmegyei könyvtár történetéről*, mely 1996-ban jelent meg. Hasonlóképp nagy a szakirodalma Eszterházy Károly egri művészetpártoló és templomépítő tevékenységének, a 18. századi iskolaügy terén kifejtett tevékenységének. Kádár László egri püspöksége alatt, a hetvenes évek végén kezdődött el az egri egyházmegye történetének tervszerű és tudományos feldolgozása. Nem véletlen, hogy a szerkesztő Kovács Béla saját tanulmányát e tudós főpap emlékének ajánlja. Minden eredmény és új kutatás ellenére azonban máig hiányzik egy olyan monográfia, mely minden területre érvényes módon feldolgozná a 18. század második fele magyar művelődéstörténetének egyik legnagyobb formátumú alakja életművét. Ezt a hiányt igyekszik pótolni ez az igen gazdag és értékes tanulmánykötet, melyben egyaránt találhatunk pontos pályaképet (Bitskey István), az egyházmegye pasztorális életével foglalkozó tanulmányokat (Kovács Béla, Bo-

sák Nándor), Eszterházy Károly iskolapolitikáját, művészetpártoló tevékenységét bemutató írásokat (Szecskó Károly, Löffler Erzsébet), valamint az egri püspöki uradalom igazgatását elemző gazdaságtörténeti felmérést (Bán Péter). A kötet írásai alapján feltétlenül pontosabb képünk lesz a magyarországi művelődés 1740 utáni „ugrásszerű változásáról”, arról a folyamatról, mely a katolikus ellenreformáció jegyében előkészítette a magyar művelődést és szellemi életet az európai megújulás művelődési eszméinek befogadására. Hiszen nem véletlen, hogy a felvilágosult, jozefinista iskolapolitika hivatalos képviselője, Kazinczy Ferenc is elismerően emlékezik meg „ellenfeléről”, az őt igen szívesen fogadó egri püspökről.

A kötetet Dr. Kovács Endre püspök, az Eszterházy Emlékbizottság elnökének köszöntője után Bitskey Istvánnak Eszterházy Károly életútját és egyéniségét bemutató tanulmánya nyitja, melynek címét a debreceni professzor Nováky József kanonok halotti prédikációjából kölcsönözte: „*Püspökünk, példánk és tükörünk volt...*” A szerző, aki nemcsak a barokk kori magyar műveltség egyik legavatottabb ismerője, de egyúttal az egri főpapok irodalmi és művészeti mecénatúrájának kutatója is, az elmúlt évtizedek során már több tanulmányban, illetve tanulmánykötetben foglalkozott a 18. századi magyar művelődéstörténetben meghatározó szerepet játszó két egri püspök, Barkóczy Ferenc és Eszterházy Károly életművével (*Püspökök, írók, könyvtárak*, Eger, 1997), a magyar egyházi értelmiségiek itáliai formálódásával (*Hungáriából Rómába:*

A Collegium Germanicum Hungaricum és a magyarországi barokk művelődés, Debrecen, 1996; olasz nyelven: *Il Collegio Germanico–Ungarico*, Viella, Roma, 1996).

Bitskey István igen lényegesnek tartja azt a tényt, hogy Eszterházy Károlynak volt ideje és lehetősége egyház- és kultúraszervező terveinek végrehajtására, az ország legnagyobb kiterjedésű egyházmegyéje élén. Igaz, az általa építtetett Lyceum nem kapta meg az egyetemi rangot, és az egi székesegyházat sem ő, hanem Pyrker László érsek építtette fel, de kétségtelen, hogy Eger és az észak-magyarországi városok arculata és máig érvényes műveltsége, ekkor, Eszterházy Károly tudatos tevékenysége eredményeképp formálódott ki.

Bitskey István végigkíséri a neves püspök életpályáját, melyen belül igen nagy jelentőséget tulajdonít – joggal – a római tanulóéveknek. A szerző, mint a Német–Magyar Kollégium történetének elismert kutatója jól tudja, hogy az a művelődési ideál, melyet a többnyire főúri származású magyar növendékeknek alkalmuk volt Rómában megismerni és elsajátítani, meghatározónak bizonyult egy egész életre, nemcsak Eszterházy Károly, de legtöbb társa, így a kalocsai érsek, Patachich Ádám és a gyulafehérvári püspök, Bathyány Ignác esetében is. Érdemes lenne egyes, igen valószínűnek látszó, római hatások meglétére utaló feltételezéseket konkrét adatokkal, dokumentumokkal is alátámasztani, így még hitelesebb lenne az egi püspök „borrominiánus rajongása”, valamint Voit Pálnak az a feltételezése, hogy Eszterházy Károly váci és egi templomépítési terveire épp a Piazza Navonán emelt Sant’ Agnese templom lett volna

hatással. Hasonlóképp, sajnos, nincs semmi konkrét adatunk arra, hogy a fiatal Eszterházy Károlynak kapcsolata lett volna Rómában az „Árkádia nevű tudós társasággal”. Magam erősen vitathatónak tartom azonban azt, hogy az Árkádia Akadémia művelődési mozgalma „a kései barokk oldottabb szellemi közegében tevékenykedett” volna, hiszen Szauder József nyomán a magyar irodalomkritika is elfogadta azt a tételt, hogy épp az olasz árkádikus mozgalom jelentette a 18. századi olasz *klasszicizmus* megújulási folyamatának kezdetét.

Bitskey István kiemeli, hogy noha Eszterházy Károly csak két évet töltött a váci püspökség élén, a 34 éves püspök rajtahagyta kézjegyét a Duna-menti város jellegzetes barokk arculatán. A papképzés újjászervezése érdekében kibővítette a szeminárium épületét és az ő nevéhez fűződnek a későbbi székesegyház megépítésének első tervei a leendő főtér kialakításával.

Vácott kettő, Egerben harminchét év állt Eszterházy Károly püspök rendelkezésére terveinek megvalósítására. Bitskey szerint „Eszterházy főpapi tevékenységének minden bizonnyal legmaradandóbb eredménye az, hogy székvárosának fejlesztése mellett egyházmegyéjének egész területére kiterjedt figyelme” (12). Egi építkezéseinek koronáját kétségtelenül a Lyceum jelenti. Az egi *universitas* terve ugyan megghiúsult, de Bitskey István megállapítja: „Eger végül is olyan értékekkel gyarapodott, amelyek mind az építészet és a freskófestészet, mind a hazai csillagászat és könyvtárügy terén mégiscsak a régió egyik leglátogatottabb szellemi centrumává tették Eger városát” (13). Az 1793-ban létesített könyvtár hivatása lett volna biz-

tosítani minden tudományág számára a kutatás és a további fejlesztés lehetőségeit. Bitskey István szerint a bécsi nuncius, Giuseppe Garampi segítségével létrehozott könyvtár „a kései barokk kor tudományosságának hű tükörképe”, mely „követőre talált” Batthyány Ignác gyulafehérvári könyvgyűjteményének létesítésében is (15). Bitskey István szerint „korának főpapjai közül Szily János szombathelyi főpásztor és Patachich Ádám váradi püspök, majd kalocsai érsek állítható vele párhuzamba” (20). Még érdekesebb lenne annak megvizsgálása, hogy miként vethető össze Barkóczy Ferenc és Eszterházy Károly egri mecénási tevékenysége, annál is inkább, mert Bitskey István tanulmányában az elődje által építtetett Fuoricontrasti Villa lebontását Eszterházy Károly részéről „jelképes tett”-nek nevezi (14).

Bitskey István szép pályaképe mellett a kötet egyik legértékesebb tanulmányát a szerkesztő, Kovács Béla jegyzi (*Az egyházmegye plébániái és filiáléi Eszterházy Károly püspöksége idején*, 43–164). A több mint százoldalas tanulmányban a szerző sorra veszi Abaúj, Bereg, Borsod, Heves, Külső-Szolnok, Szabolcs, Szatmár, Zemplén, Ugocsa és Ung vármegyék katolikus, görögkatolikus és református templomait, a világi plébániák és szerzetesrendek személyi állományát, az újonnan épült templomokat (130), elemzi a templomok és kápolnák festményeiről, berendezéséről készült korabeli feljegyzéseket, a tornyok, haranglábak, keresztelőkutak, gyóntató- és szószékek számát, az Úrkoporsókat, a hordozható Mária-szobrokat, kegytárgyakat, a liturgikus ruházat mennyiségét és minőségét, a templomok jövedelmi forrásait, a vallási társulatok működését, a szegényházak és temetők állapo-

tát, az út menti szobrok és feszületek számát. A szerző figyelme kiterjed a plébánosok életkorára és műveltségére, tevékenységére (keresztelések, bérmálások, temetések adataira), a más vallásúakkal való kapcsolattartás formáira. Kovács Béla igen alapos felmérését Bosák Nándor debreceni püspök tanulmánya egészíti ki Eszterházy Károly és a görögkatolikus egyház kapcsolatáról (165–188), mely nem volt feszültségektől mentes viszony, és végül csak Mária Terézia határozott közbeavatkozásának volt köszönhető az Egertől függetlenített munkácsi görögkatolikus érsekség létrehozása 1771-ben. Érdekes lett volna olvashatni az Egerben élő szerb ortodoxok helyzetéről is, már csak a következő évszázad elején meghatározó szerepet betöltő Vitkovics Mihály miatt is.

Kovács Béla tanulmánya mellett a 18. századi magyar valóságról kialakult képünk pontosításában lesz igen nagy szerepe Bán Péter e kötet számára írt tanulmányának az egri püspöki uradalom igazgatásáról (259–370). A Heves Megyei Levéltár igazgatója az érseki levéltár gazdag anyaga alapján méri fel a püspöki uradalom „tér szerkezetét” (telekszám, jobbágyok száma), az официálisok és alkalmazottak számát és tevékenységét, a központi uradalmi tisztikar felépítését (nevekkel, pontos évszámokkal, fizetési kimutatásokkal), a kerületek gazdasági igazgatását, a majorsági alkalmazottak, az uradalmi iparosok életét, a kereskedők tevékenységét, a malmok, sörfőzdék, pálinkafőzdék, pincészetek, mészárszékek stb. számát, felszereltségét és jövedelmét, mintegy ezer ember sorsát, mindennapi életét, akiket a szerző „az utolsó juhászig” „kortársának” érez (339). Bán Péter kiemeli az uradalom „elképesztően pontos” számadását, szerve-

zettségét és „belső fegyelmét” (336), melyet tanulmánya függelékében a számtartóság központi pénztárának bevételeiről és kiadásairól készített jegyzékkel illusztrál és hitelesít (355–370). A tanulmány igen fontos hozzájárulást jelenthet 18. századi történeti ismereteink elmélyítéséhez, ám ehhez feltétlenül szükséges az itt közölt adatok más püspökségek birtokösszeírásaival való összevetése is.

Eszterházy Károly művészetpártoló tevékenységéről e kötet számára Löffler Erzsébet készített tanulmányt „*Ad maiorem Dei gloriam*” címmel (189–208). A sok értékes adat mellett nem fogadjuk el a szerző egyértelmű kiállítását Eszterházy Károly „puritánnak” nevezett művészetpártolása mellett, szemben Pyrker érsek „saját gyönyörűségére” folytatott műgyűjtő szenvedélyével (190), és tévesnek véljük azt a feltételezést is, hogy Eszterházy Károly az elődje által Felsőtárkányban emelt Fuoricontrasti kastélyt az ott rendezett mulatságok miatti „rossz híre” miatt bontatta volna le (Barkóczy esztergomi érseksége idején...), hiszen a szerző is említi, hogy csak 1766-ban, a püspöki palota építése miatt rendelte el a már dűledezőfélben lévő kastély lebontását és az értékes építőanyagok egri felhasználását.

A tanulmánykötetben további fontos adalékokat találunk az egri Domus emeritorum parochorum (papi öreg-otthon) létesítéséről (Kiss Péter), Eszterházy püspök iskolapolitikájáról, melyhez a szerző (Szecskó Károly) mellékeli az egri püspök és a fiatal tanfelügyelő, Kazinczy Ferenc – igaz, már ismert – levélváltását.

A kötet Tusor Péter római kutatásai eredményeképp közli Eszterházy Károly váci és egri püspöki kinevezése előtt fel-

vett kánoni kivizsgálásainak jegyzőkönyveit a Vatikáni Titkos Levéltár anyagából. Kár, hogy a kutató „nem tartotta feladatának” a kivonatosan közölt jegyzőkönyvek „kritikai feldolgozását”, célja csak „e sajátos egyháztörténeti forrástípus vázlatos szemrevételezése” volt (26). Így sajnos elmarad az eljárásokat lefolytató bécsi pápai nuncius, Ignazio Crivelli Eszterházy Károly életében játszott szerepének alaposabb megvizsgálása, valamint az eljárás során tanúként meghallgatott Bajtay Antal és Eszterházy Károly kapcsolatának elemzése, pedig Bajtay nemcsak „negyvenéves piarista” volt, hanem a kor egyik legműveltebb személyisége is, akinek kapcsolata Eszterházy Károllyal további kutatásokra lenne érdemes. Hasonlóképp közli a kötet Eszterházy püspök végrendeletét Kondorné Látkóczi Erzsébet gondozásában és magyar fordításával (385–399). Az igen értékes kötetet az egri Főegyházmegyei Könyvtár igazgatója, Antalóczy Lajos által készített válogatott és annotált bibliográfia és a kötet tanulmányaihoz csatolt irodalomjegyzék zárja.

Az Eszterházy Károly életművével foglalkozó újabb tanulmánykötet (ha bekerül a rendes könyvforgalmazásba is) minden bizonnyal nélkülözhetetlen segédkönyv lesz minden 18. százados kutató számára, akár történeti, akár irodalom- vagy kultúrtörténeti szempontból közelítsen is a 18. század középső három évtizedéhez (1740–1770), ahhoz a jellegzetes korszakhoz, melyet már többen Magyarországon is, talán nem teljesen indokolatlanul a „katolikus előfelvilágosodás” korszakának tartunk, mely nélkül érthetetlen a 70-es években megkezdődő szellemi megújulás nagy mozgalma.

Sárközy Péter

**LISZTÓCZKY LÁSZLÓ: „ÉS TE IS ÜDVÖZ LÉGY, TESTVÉRVÁROS...!”
EGER ÉS GYÖNGYÖS IRODALMI HAGYOMÁNYAIBÓL**

Gyöngyös, Pallas Kiadó, 2002, 201 l.

Arra a kérdésre, hogy közeledésünk „a régiók Európájá”-hoz megváltoztatja-e és – a NAT-ból kölcsönzött, szép, magyar kifejezéssel – „regionális modulokkal” bővíti-e irodalmi értékrendünket, ma még nehéz lenne pontos választ adni. Az azonban bizonyos, hogy nemcsak terhes, de egyre inkább nevelés az a régi és rossz beidegződés, hogy ha a magyar városfejlődés vitathatatlanul alacsony szintjén végre felküzdje magát egy település és kulturális vonzáskörzetet teremt maga köré, azonnal megindul a harc ellene – akár egy életmű vagy akár egyetlen életrajzi adat birtoklásáért (gondoljunk Petőfi szülőhely-vitáira Kiskőrös, Kiskunfélegyháza, sőt Szabadszállás között), akár a regionális kultúrközpont szerepéért (Győr és Sopron, Veszprém és Pápa, Szombathely és Zalaegerszeg, Balassagyarmat és Salgótarján stb., stb. között).

Lisztóczy László már kötete címében és azután egyik tanulmányában is hadat üzen ennek a szemléletnek. (Az idézet egyébként Utas Zsigmond, 1865 és 1911 között élt gyöngyösi költő egyik verséből való és Egert köszönti.) Bölcsen teszi: a kisajátítások, áttulajdonítások és ellenkultuszok sok jóféle energiát, időt emésztettek és emésztenek fel, meg-megmérgezve az irodalmi hagyományápolás légkörét.

A tíz tanulmányt tartalmazó kötet fele most jelent meg először, másik fele korábbi publikációk továbbfejlesztett változata. Együttesük több szempontból is alkalmas ilyen távlatosabb, mindenütt érvényes gondok felemlítésére. Egyfelől: valóban átfogja a két város literátus múltját a késő

barokktól szinte napjainkig. Másfelől: olyan módszert alkalmaz, a mikrohistóriát, amely célravezető eszköznek bizonyul a hétköznapi irodalmi életének megismerésére. Harmadsorban pedig: a regionális szemlélet egyetlen pillanatra sem homályosította el a szerző irodalmi értéktudatát.

Évtizedeken át folytatott kutatásai révén Lisztóczy László pontosan látja azokat a tényezőket, amelyek az irodalom nemfőhivatású alkotóinak életrajzát és kötődéseit megszabták. Péter Kiss István, akit jeruzsálemi zárandoklata és annak maradványok értéke leírása emelt ki rendtársai közül, tipikus pályát futott be: Gyöngyösön kívül Szécsényben, Jászárokszálláson, Kecskeméten, Jászberényben, Léván, Fülken, Egerben, Szegeden és Nagyszőlősen szolgált – azaz mindenütt, ahová szerzete igehirdetőnek, kolostori számtartónak vagy éppen gvárdiannak állította. Így, a gyakorta változó szolgálati helyek ismeretében válik érthetővé, hogy Gyöngyöst az itt megszakítással töltött négy esztendő okán szellemi szülővárosának tekintette; élményei, benyomásai zárandoklatára is elkísérték, amit szépen szemléltethet 1767. augusztus 24-i, velencei könyörgése Szent Bertalan napján, Gyöngyös város védőszentjéhez (15–16).

A reformkor nagyobb társadalmi mobilitását és a helyi nyilvánossági fórumok kialakulását követően (ide kapcsolódik a *Kit akart Petőfi felköszönteni Egerben?* című, még említendő tanulmány) a szabadságharc eseményei bizonyultak valóságos forgószélnek – következményeivel együtt – az egyéni életsorsok vonatkozása-

sában is. Az akkor keletkezett alkalmi költemények (nemzetőr-dalok, toborzók, felvilágosító versezetek, csatadalok) hozzávetőleges számát – a tény meglepő ugyan, de szükségszerű – máig nem ismerjük pontosabban, s valószínűleg nem is fogjuk megtudni soha: a kéziratok, egy- vagy néhánylapos nyomtatványok, röplapok megsemmisültek vagy elkallódtak. Ezért is fontos a „Szabadság és igazság fényei.” *Az 1848–49-es forradalom és szabadságharc visszhangja gyöngyösi költők verseiben* című tanulmány (48–68), amely Spetykó Gáspár, Zalár József és Vachott Sándor e pályaszakaszát ismerteti-elemzi.

A mozgékonyabb-zaklatottabb, egyszerűsre mind a kultuszélet formáit, alkalmait már készen megöröklő 20. század Heves megyei irodalmi eseményeiről módszertani szempontból is figyelemre méltó tanulmányokat olvashatunk. Dsida Jenőnek egy 1934. február 21-én, Budapesten feladott képeslapja (többek között Kemény János, Kós Károly és Nyíró József aláírásával) ébresztette fel a szerző érdeklődését, hogy felkutassa az Erdélyi Szépművészek Céh 1934. évi, magyarországi kiadvány-népszerűsítő körútjának utolsó, egri állomásán történeteket (*Dsida Jenő Egerben I*, 69–74). Az esettanulmány a jelenben folytatódik: e látogatás emléke lett a kiindulópontja Eger újkeletű Dsida-kultuszának és általában az erdélyi magyar irodalom 20. század végi támogatásának, az 1997-ben megalakult Dsida Jenő Baráti Kör révén (*Dsida Jenő Egerben II*, 75–81). Az irodalmi mikrohistoria forrásbázisát is gyarapította Lisztóczy László gyűjtőszemléje: könyvtára dedikációiból most 115 könyvajánlást közölt (tizenkettőt reprodukált is), elhagyva ezúttal a neki szólókat és az élő szer-

zőktől származókat. Így a gondos-pontosan annotált ajánlásokból valóban kirajzolódhat a kapcsolatok teljes skálája, a hierarchizált tisztelettől (a mindenkori egri érseknek vagy más egyházi előljárónak szóló dedikációk) az íróársak számontartásán át (Szelestey László és Zalár József Pájer Antalnak, Endrődi Sándor Gárdonyi Gézának, Remenyik Zsigmond Csathó Kálmánnak, Kálnoky László Nemes Nagy Ágnesnek és Lengyel Baláznak) az író-olvasó találkozók és könyvheti rendezvények alkalmi találkozásaiig (Simon István, Szécsi Margit könyvbejegyzései).

Szerzőnk több esetben helyesbít életrajzi adatokat és vonatkozásokat. Való igaz, hogy amíg a kézikönyvek és a lexikonok az első vonal íróinak adatait többször is ellenőriztetik (már csak a glosszaíróktól való félelemtől hajtva is), addig a másodnegyedvonal alkotóinak esetében 19. század végi kismonográfiák, 20. századi kisdoktori disszertációk alapján készülnek a szócikkek. Pájer Antal születési dátuma kerek három évet (!) változott az ÚMIL-hoz képest: a maklári rk. keresztelési anyakönyv az eddig tudott 1817 helyett 1814. május 20-ra helyezte át az időpontot (20); Sárosi Gyula 1850 őszén nem bujdoshatott Pájer Antalnál a tiszafüredi plébánián, minthogy utóbbi csak 1851. augusztus 26-án foglalta el új szolgálati helyét, találkozásuk tehát *Tiszabábolnán* eshetett meg, ahol 1848-tól volt plébános (35–38). Sikertült tisztázni Vachott Sándor egyetlen forradalmi versének, a *Ha nap vagy...* címűnek megírás helyét és idejét: a feleség emlékiratai által sugallt 1848 tavasza helyett Debrecenben írta, 1849. május 25-én (52–54). A költemény ettől persze nem lesz esztétikailag értékeőbb,

megmarad tisztos Petőfi-követésnek, ám indokolva látjuk Vachott félelmét a felelősségre vonástól, amelyet így tehát nemcsak a Kossuth melletti titkárkodás motivált. Ugyanez áll letartóztatására: nem „a szabadságharc bukása után” fogták el, 1849 őszén csak mozgásában korlátozták, és 1850 tavaszán, vizsgálata lezárultával teljes felmentést kapott. 1852 decemberében került a hírhedt Újépületbe, miután az ő nagyrédei házában fogták el Sárosi Gyulát, az *Arany Trombita* halála ítélt és jelképesen ki is végzett költőjét, aki Sorsics Albert álnéven Gyöngyösön bujdosott (56–60).

A regionális kiadványok gyakori, sőt unos-untalan használt jelzője a „méltatlanul elfeledett”. Lisztóczy tulajdonképpen egyetlen esetben javasol irodalomtörténeti perújrafelvételt, „az egyházi költészet Petőfijé”-nek nevezett Pájer Antal (1814–1881) ügyében (30–47). Ám ezt úgy tette, ahogyan a tudományos megismerés szabályai szerint tennie kell. Áttekintette kéziratos hagyatékát az egeri Főegyházmegegyei Levéltárban, megjelentette válogatott verseit 2001-ben (*Szent lant* címmel) és most arcképvázlatot közölt róla. Arra a kérdésre, amelyet említett tanulmánya címében is feltett – *Kit akart Petőfi felköszönteni Egerben?*, 19–29 –, szerzőnk szintén Pájer Antal nevét adja válaszul, a szakirodalomban bevett Vörösmarty Mihály helyett. A várromok iránt szenvedélyesen érdeklődő Petőfi megírta, miért tért le még a miskolc-pesti útról: „Egy úttal azt is megtekintem, / Hol vitt Dobó nagy lelke; / És felköszöntöm, aki őt olly / Dicsőn megénekelte.” (*Eger mellett*, Andornak, 1844. február.) Az utalás Vörösmarty *Eger* című kiséposzára (1825) vonatkozik, amelynek vitéz Pető hadnagyáról – Ko-

rompay Bertalan hipotézise szerint – a költő névmagyarosításának családnévi előtagja is származik: Petrovics = Péter ~ Petőfi(a). Tény, hogy az Egerben 1844. február 18. és 21. között időzött Petőfi valóban kereste Pájer Antalt, aki azonban ekkor már nem papnövendék volt, hanem káplánként szolgált Füzesabonyban. Zalár József emlékezésében utalt Petőfi dicsérő szavaira is a *Szittyavirágok* című Pájer-szonettciklusról, amelynek IV. darabja: *Az egeri várban*. Érvül szolgál még, hogy Petőfi és Pájer együtt szerepeltek a miskolci tűzkárosultak javára kiadott *Szivárvány* című zsebkönyvben, ahol viszont Vörösmartynak nem volt verse. A hat pontba foglalt érvrendszer ugyan nem dönti el a kérdést Pájer javára, ám a kérdésfelvetés eredetiségével, a tények tiszteltetével és minden vélemény gondos számbavételével máris elérte azt, ami a százéves szakirodalom egyes utalásaiból élő, görcsösen eredetieskedőknek sohasem sikerül: ezentúl számon tartjuk a hipotézist, mint említendő változatot.

Lisztóczy László egész életét a katedrán töltötte: középiskolában, majd az egeri Eszterházy Károly Tanárképző Főiskola Irodalomtudományi Tanszékén – ő valóban a tudós tanárok ma már ritka típusa. Elődjét is megjelöli kötetében, a nagyhatású, aranydiplomás hevesi pedagógus, Fülöp Lajos személyében (82–91). Vajon lesznek-e hasonló követők ezen a nem könnyű és főként nem hálás pályán?...

Végezetül szót érdemel, hogy – megfelelően a tartalomnak – a könyvet a két város együtt adta ki: a gyöngyösi Pallas az egeri „Segít a Város Kiemelkedően Közhasznú Alapítvány” nyomdai segítségével. Mindezt tették gondosan korrigálva, ízlésesen tördelve, igen jó és szép kivitelben.

A recenzens pedig befejezésül az egri bor említéseinek (92–111) számát növeli egygyel, amely a kiváló nedű olykori mellékhatásaira is rámutat. Petőfi *Salgójában*

(1846), a 73–74. sorban a rablólovag Kompoltiak „...Eger borával / Süritik úgy is sűrű véreket...”

Kerényi Ferenc

**HERMANN ZOLTÁN: SZÖVEGTEREK.
AZ ANAGRAMMÁK ELMÉLETÉHEZ**

Veszprém, Veszprémi Egyetem, 2002, 194 l. (Res Poetica, 2).

Mi alapján emelünk ki néhány ismétlődő hangot, hangsort és kezeljük kitüntetett fontosságúként egy szövegben? Hogyan jelölhetők ki hangcsoportok ismétlődésének szakaszai, illetve mi alapján határozható le az a szövegrész, amelyben hangszekvenciák ismétlődnek? Melyek egy ilyen típusú szegmentáció ismérvei? Meddig terjed a tudományos magyarázat ereje, hol és mikor bizonyul egy hangcsoportismétlődés „jelentése” szubjektív, beleérző, vélt jelentésnek? Mi különbözteti meg a szöveg értelemképződésében szerepet játszó hangcsoportokat azoktól, amelyek stilisztikai, ornamentális elemként, „mindössze” a szöveg hangszimbolikájában vesznek részt? Az utóbbi öt évben az imént felsorolt kérdések mellett számos hasonló probléma fogalmazódott meg különböző irodalomtudományos fórumokon, olyan elemző tanulmányok kapcsán, amelyek a szépirodalmi szövegekben ismétlődő hangcsoportoknak a szövegegész jelentésében betöltött szerepét vizsgálták. A vita, amelynek már kérdésfelvetései is megosztják az *anagramma* fogalommal jelölt és e jelenség aspektusai köré kiépülő irodalomtudományi és -elméleti diskurzusokat, disszertációs védéseken, konferencia-előadásokon és vitákon lángol fel újra meg újra.

Ebben, az „anagramma-érzékeny” közegeben bír jelentőséggel Hermann Zoltán könyve, amely magában hordozza azt a lehetőséget, hogy a kérdéskör tárgyalásának kitüntetett viszonyítási pontjává váljon, így a különböző irodalomelméleti iskolákat képviselő felek általában egy helyben topogó és torzóban maradó vitaszerű megnyilvánulásait a dialógus irányába indíthassa el. A termékeny párbeszéd alapját a kötet több szinten teremti meg. Elsősorban tisztázza a problémakör elméleti hátterét, másodsorban pontos definíciói és tömör fogalmi nyelvezete révén, amely a könyv legfőbb erényei közé tartozik, bontja ki saját álláspontját. Több ízben hangsúlyozza, hogy az anagrammatikus szövegszerveződés megjelenése és így vizsgálata is alapvetően egy bizonyos körben, a hangzó, lényegében a folklór szövegek építkezési stratégiáit integráló és megőrző szépirodalmi szövegek esetében releváns. Nem állítja tehát azt, hogy ez a jelenség általánosan a költői szöveg, a költői nyelv egyik állandó jellemzője lenne, sőt elhatárolja az orális költészetre építő szövegépítkezést a szintén anagrammákat rejtő, a kombinatorikán, számmisztikán, névelrejtésen alapuló barokk kori költői gyakorlattól, vagy az utóbbiakkal hasonlóságot mutató huszadik század eleji

A recenzens pedig befejezésül az egri bor említéseinek (92–111) számát növeli egygyel, amely a kiváló nedű olykori mellékhatásaira is rámutat. Petőfi *Salgójában*

(1846), a 73–74. sorban a rablólovag Kompoltiak „...Eger borával / Süritik úgy is sűrű véreket...”

Kerényi Ferenc

**HERMANN ZOLTÁN: SZÖVEGTEREK.
AZ ANAGRAMMÁK ELMÉLETÉHEZ**

Veszprém, Veszprémi Egyetem, 2002, 194 l. (Res Poetica, 2).

Mi alapján emelünk ki néhány ismétlődő hangot, hangsort és kezeljük kitüntetett fontosságúként egy szövegben? Hogyan jelölhetők ki hangcsoportok ismétlődésének szakaszai, illetve mi alapján határozható le az a szövegrész, amelyben hangszekvenciák ismétlődnek? Melyek egy ilyen típusú szegmentáció ismérvei? Meddig terjed a tudományos magyarázat ereje, hol és mikor bizonyul egy hangcsoportismétlődés „jelentése” szubjektív, beleérző, vélt jelentésnek? Mi különbözteti meg a szöveg értelemképződésében szerepet játszó hangcsoportokat azoktól, amelyek stilisztikai, ornamentális elemként, „mindössze” a szöveg hangsimbolikájában vesznek részt? Az utóbbi öt évben az imént felsorolt kérdések mellett számos hasonló probléma fogalmazódott meg különböző irodalomtudományos fórumokon, olyan elemző tanulmányok kapcsán, amelyek a szépirodalmi szövegekben ismétlődő hangcsoportoknak a szövegegész jelentésében betöltött szerepét vizsgálták. A vita, amelynek már kérdésfelvetései is megosztják az *anagramma* fogalommal jelölt és e jelenség aspektusai köré kiépülő irodalomtudományi és -elméleti diskurzusokat, disszertációs védéseken, konferencia-előadásokon és vitákon lángol fel újra meg újra.

Ebben, az „anagramma-érzékeny” közegeben bír jelentőséggel Hermann Zoltán könyve, amely magában hordozza azt a lehetőséget, hogy a kérdéskör tárgyalásának kitüntetett viszonyítási pontjává váljon, így a különböző irodalomelméleti iskolákat képviselő felek általában egy helyben topogó és torzóban maradó vitaszerű megnyilvánulásait a dialógus irányába indíthassa el. A termékeny párbeszéd alapját a kötet több szinten teremti meg. Elsősorban tisztázza a problémakör elméleti hátterét, másodsorban pontos definíciói és tömör fogalmi nyelvezete révén, amely a könyv legfőbb erényei közé tartozik, bontja ki saját álláspontját. Több ízben hangsúlyozza, hogy az anagrammatikus szövegszerveződés megjelenése és így vizsgálata is alapvetően egy bizonyos körben, a hangzó, lényegében a folklór szövegek építkezési stratégiáit integráló és megőrző szépirodalmi szövegek esetében releváns. Nem állítja tehát azt, hogy ez a jelenség általánosan a költői szöveg, a költői nyelv egyik állandó jellemzője lenne, sőt elhatárolja az orális költészetre építő szövegépítkezést a szintén anagrammákat rejtő, a kombinatorikán, számmisztikán, névelrejtésen alapuló barokk kori költői gyakorlattól, vagy az utóbbiakkal hasonlóságot mutató huszadik század eleji

avantgárd költészeti törekvésektől. Végül egy olyan gazdag szövegelemzési „példatár” nyújt – archaikus, gyereknyelvi és folklórszövegek, illetve 19. századi szépirodalmi művek a magyar és a szláv irodalom köréből –, amely szövegkorpusz a könyvében lefektetett anagrammaelmélet megszületésének és kidolgozásának legfőbb ösztönzőjeként szolgált.

Az anagramma-jelenségnek nyelv- és irodalomtörténeti okait feltárva, újraolvastva az elméletek elsődleges forrásait (Saussure anagramma-jegyzeteit és ún. „Item”-aforizmáit), Hermann Zoltán szembeesíti azt a két nagy „iskolát”, amelyek a saussure-i örökségre saját elméleti gyökereiként tekintenek: a hazai közönség számára talán szélesebb körben ismert, a francia strukturalisták és neoretorikusok (Barthes, Starobinski, Kristeva, a *Tel Quel* kör) által kidolgozott anagramma-elméletet és a 70–80-as években a moszkvai Szlavisztikai és Balkanisztikai Intézetben dolgozó Vjacseszlav Vsevolodovics Ivanov és Vlagyimir Toporov nevével fémjelzett „iskola” elméletét. Utóbbi Saussure gondolatait szövegelméleti keretbe integrálva fejleszti tovább. Hermann, aki könyvében a moszkvai textuselmélet és az ahhoz kapcsolódó szövegelemzési stratégiák nyomán halad, nemcsak az anagramma-elméleteket foglalja össze és gondolja tovább, hanem arra tesz kísérletet, hogy ezt a Magyarországon gyakran tévesen „strukturalistának” nevezett módszert – amely egyébként sokkal inkább a formalista proppi elképzeléseket kamatoztatja, a szóhoz/szótesthez való viszonyát pedig a potebnyai és a bahtyini teóriákra építve gondolja el – összekösse recepcióesztétikai és hermeneutikai kérdésekkel, így korrigálva az Ivanov–Toporov-módszer egyik legfőbb

hiányosságát is. Azzal tehát, hogy felhívja a figyelmet a szövegelméletek által idáig figyelmen kívül hagyott, az interpretációkban nem tárgyalt nyelvi-poétikai jelenségekre, nemcsak a szövegelemzés kiterjesztésére tesz kísérletet, hanem egy olyan új típusú irodalomelmélet kereteit vázolja fel, amely az anagrammák lényegiségéből kiindulva (*újrataragolódás*) a szövegek olvasásának egy új aspektusára világít rá. Az anagrammák szövegimmanens jelenségétől és működésétől jelenlétükben és működésükben kódolt olvasásstratégiáig jut el. Végül soron tehát azt állítja, hogy egy szöveg a benne lévő fonotaktikai szegmentáció révén olvasási stratégiáit immanens módon is hordozza. Hermann Zoltán gondolatmenetének határai tehát túllépnek egyfelől a leíró nyelvészet, a strukturalizmus, a retorika, a dekonstrukció, de még a moszkvai szövegelmélet keretein is, másfelől a szövegiség, az írás, a technika, a „megcsináltság” problematikáján, és egy poétikai alapokon nyugvó, az olvasásművelet felé nyitott/nyitó elmélet irányába mutatnak. Eszerint a szöveg a maga szövegiségéből kiinduló, cselekvő, dekódoló, „rejtvényfejtő” olvasásra készíteti saját olvasóját, aki a szövegeket a *keletkezés (írás, íródás) – észlelés (olvasás) – értelmezés* folyamatába belehelyezve vizsgálja. Az anagrammák írásban rögzített *vonal-szerűsége* ismétlődésük és szövegszegmentációs tulajdonságaik révén felszámolódik és így a szöveg tériesítésének feltételeivé válnak. Metaforikusan azt mondhatjuk, hogy ennek a *térnek*, amely a papír síkjából kiemelkedik, az olvasó is része, másfelől, ahogyan ezt már a szerző állítja: ez a *tér* az, ahol a költészet (ön)működésének és létmódjának hogyanja tárul fel.

A könyv három fő fejezetre tagoltan – az elmélet bemutatása, a szóbeliséghez tartozó szövegek, majd az írásbeli szövegek elemzése – lépésről lépésre követi az anagrammák megjelenésének, kialakulásának történetét, amely végső soron a magyar és az orosz irodalomtörténet egyes fázisaival, egy másik perspektívából pedig az emberi fejlődéstörténeten belül az anyanyelv elsajátításának bizonyos szakaszaival esik egybe. Hermann rámutat, hogy az anagrammák létrejöttének, fogalmának, létmódjának kérdései minimum három tudományterületet érintenek: a nyelvtörténetet, az irodalomtörténetet és a pszicholingvisztikát. A *nyelv–beszéd*, a *hang–írás*, a *szóbeli költészet–írott költészet* és a *beszédnélküliség–nyelvi kompetencia* illetve az *anyanyelv elsajátítása* fogalompárok olyan jelenségeket fednek le, amelyeknek érintkezési területén, egymásba fordulásukkor hasonló jelenség zajlik le: a diszkontinuuus nyelv, hang stb. kontinuuusává válik és újratagolóódik. Éppen ezért meg kell próbálni tetten érni és végigkövetni azt a „pillanatot”, pontosabban azt a „pillanatot magában foglaló folyamatot”, amelyben ezek a hasonló módon végbemenő és párhuzamba állítható jelenségek lezajlanak. Ezt diakronikusan, a nyelvtörténet, az irodalomtörténet (műfajok, verselési rendszerek transzformációs sora), illetve a nyelv- és beszédféjlődés történeti változásainak rekonstrukciójával tekinthetjük át, másfelől szinkronikusan, a létrejött szövegek fonotaktikai újraszegmentációjának végigkövetésével tehetjük meg. Hermann az elemzéseiben következetesen ragaszkodik mindkét szempont érvényesítéséhez.

Saussure, aki észrevette az anagrammák újratagolóódási tulajdonságát, két dologra

kereste a választ. Egyrészt arra, hogyan integrálhatók az anagrammák a nyelvi rendszerbe, hiszen ő *nyelvi egység*ként kezelte őket, másrészt arra, hogyan jelölhetők ki azok a szövegszakaszok, amelyekben megtalálhatók. Saussure kísérletének problémái arról árulkodnak, hogy az anagrammák nem illeszthetők a leíró grammatika által meghatározott nyelvi szintek egyikébe sem, sokkal inkább olyan formákként definiálhatók, amelyek „egyszerre viselik a fonémák, a szótagstruktúrák és morfok egyes tulajdonságait” (28), állítja Hermann Zoltán Wunderli nyomán, majd így folytatja: „...az anagramma, eltérően klasszikus retorikai definíciójától, nem elszigetelt fonémák vagy grafémák összegzéséből, hanem difónok és difón csoportok egymásra vetüléséből vezethető le” (28).

A továbblépést, a saussure-i anagrammaelmélet megoldatlan, nyitott kérdéseire adható lehetséges válaszok egyikét, Hermann a már említett Ivanov–Toporov-„iskola” eredményeiben látja. Az anagramma az ő elméletükben már nem *nyelvi egység*, hanem *szövegegység*. A szerző rámutat, hogy a Saussure által vizsgált, a nyelvi linearitáson és szegmentáción kívül eső nyelvi jelenségek (*difón/digramma*, *trifón/trigramma* csoportok) megegyeznek az orosz kutatók szerint az „írott szövegben felfedezhető fonológiai- és írásjelcsoportokkal” (21). Ezek a csoportok ismétlődéseik, így egymásra való visszautalásaik révén a szöveg lineáris kibontakozását szakítják meg, egyfajta *szövegteret* alakítva ki. A megszakításban, az ismétlődésben és az alinearitásban rejlő lehetőségeket használja ki az ivanovi–toporovi elmélet akkor, amikor definiálja elmélete alappilléret: a *belső formát* a szöveg *belső szöve-*

gében kibontakoztató *szó* fogalmát, amely a mű *idioszemantikus komponens*ének lételeményese. Mivel elméletükben minden nyelvi jel jelentéssel bírhat, a fonotaktikai rendezettség mentén bekövetkező *szegmentáció* művelete kiemelt fontosságúvá válik a szövegelemzésekben. Tehát a Saussure által az anagrammáknak tulajdonított legfontosabb szerep, az *újrategyelés*, ebben a textuselméletben a *szegmentáció* révén a szöveg *belső szövegének* létrehozásában kap különleges funkciót. Hermann úgy látja, hogy ennek a szövegelemzési módszernek két összetartozó, azonban aszerint, hogy verses vagy prózaszövegről van szó, némileg különböző típusát lehet megkülönböztetni: „a szöveg fakturális hangzásvilágára beállítódó ismétlődésrendszer” a verses, a mitopoétikai oppozíciók és rendszerek *transzformációs szövegstratégia* sorának (*agens/név – attribútum – cselekvés/megszólalás*) kibomlásán alapuló pedig az epikus vagy prózaszövegek esetében. Az Ivanov–Toporov-elméletre épülő szövegelemzési módszer azonban csak abban az esetben működik és bír bármiféle relevanciával, figyelmeztet a szerző, amennyiben elfogadjuk a „szöveg egységébe és jelentésébe vetett bizalom” (12) tételét.

A könyv *Szövegtér és szóbeliség* c. második részében, amelynek alfejezetei egy-egy szóbeli „műfaj” (gyerekfolklór-szövegek, találósok, imák, ráolvasások, balladák) konkrét példákra való bemutatása és elemzése köré épül, Hermann az orális szövegekben működő különböző *tagoló-dási rendek* egymáshoz való viszonyát vizsgálja. A kérdés az, hogy az alapvetően mnemotechnikai eljárásokon alapuló szövegek hogyan szegmentálódnak olyan alapvető grammatikai, szemantikai és met-

rikai struktúrák révén, mint a mondatok, a verssorok, a metrum, az ütem, a ritmus, amelyekhez hozzájárulhatnak műfajspecifikus struktúráként az ismétlődő invariáns formulák (ráolvasások), vagy a szövegtömbök (ballada), végül pedig a vizsgált szövegekben egyaránt jelenlévő fonotaktikai rendezettség. A hangsúly főként az utóbbi működésének sajátosságaira helyeződik, amennyiben e szegmentációnak a többi strukturálódással való megegyezése, illetve eltérése mentén látja Hermann felfejthetőnek az adott mű *belső szövegét*. Ahogy halad előre példái sorában a rövidtől, az egyszerűtől a hosszabb, bonyolultabb szövegekig, egyre összetettebbé válik a metrikai rendezettség, a ritmizáltság és a hangzásszerkezet kapcsolata. Az egyik legizgalmasabb példát a *Szláv hősepika* című alfejezetben találjuk. A szerző a szerb hősepekben működő *deseterac* trochaikus sorfajta metrikai sajátosságainak, szemantikai formánsokat rejtő egységeinek és hangzásszerkezetének működési specifikuma felől mutatja be. Annak a transzformációs folyamatnak a rekonstrukciója során, amely a *deseterac* vagy az orosz bilina verselési rendszerének alakulását egyes fázisaiban rögzíti, kiderül, hogy a *deseterac* verssorainak egységét jelentő metrum fokozatos eltűnése párhuzamos folyamatként zajlott a verssorok egységét megbontó, azokon átívelő hangismétlődések számának megnövekedésével. A metrum tagoló funkcióját a hangismétlődések vették át. A szerb hősepek szövegszerveződése a tematikus formulák és a hangrendezettség kettősségében létezik/jön létre, azaz a téma és a szöveg együtt, egy időben épül ki. Tehát a *deseterac*ról egy olyan kettős versrendszerként beszélhetünk, állítja Hermann, amelyet a

metrikai tulajdonságok mellett a hangrendezettség is szervez. Példaként a Kraljević Marko haláláról szóló hőseneket elemzi, amelyben a hős nevét alkotó *-kar-*, *-kra*, *-ark-* hangszegmensek és a szláv kultúrkörben meglévő 'harcos, bosszúálló hős' archeszűzsé, illetve a hozzá kapcsolódó hiedelemrendszer szoros kapcsolata többszörösen alátámasztást nyer. A szerző rámutat, hogy a felsorolt hangcsoportvariánsok etimológiailag is és a szövegben kibomló mitológiai oppozíciók (élet/halál; sötét/fény) révén is a halál, a pusztulás szemantikáját hordozzák. A hős neve, jelzői és cselekedetei (*agens/név*, *attribútum*) és a hős halálával végződő ének szűzséje (*cselekvés/megszólalás*) szoros, mondhatni determinisztikus kapcsolatban áll. A szövegben szétíródó hangszegmensek révén a hős halála végig anagrammatikus módon terített a keletkező szövegben, azaz a „széttagolódó név hozza létre a hős halálának szűzséjét” (67).

A könyv harmadik részében (*Az olvasás metaforái*) írott szövegek, szerzőkhöz kötődő szépirodalmi művek interpretációit találjuk, amelyek az olvasás kétfajta, lineáris és térszerű műveleteinek dialogicitásában rejlő lehetőségek kiaknázására épülnek. Az elemzések kiválasztását két szempont indokolta. Egyfelől irodalomtörténeti pozíciójuk, amely a 19. század eleji idioszemantikus szövegépítkezési stratégiákat kidolgozó szépirodalomnak a szóbeli költészetre (népköltészetre) való felfigyeléséhez, újrafelfedezéshez kötődik, másfelől a hangzásra való orientáltságuk. Hermann a sok tekintetben eltérő fejlődésű 19. századi magyar és orosz irodalom emblematiszáló szövegein keresztül mutatja be azt a folyamatot, ahogy a kisebb verses műfajoktól a nagyobb epikus formákon

keresztül, az orosz irodalomban egészen a prózáig (Puskin: *A pikk dáma*), a szöveg hangzásszerkezete szövegimmanens olvasásstratégiák kezdeményezőjévé vált. A magyar irodalomban ez a folyamat a Vörösmarty, Petőfi, Arany nevével jelzett sorként épül ki, az orosz irodalomban pedig a Puskin-szövegek keletkezéstörténetéhez fűződik.

Vörösmarty *Szép Ilonkájának* elemzése a diakrón–szinkrón módszer kettősségének megfelelően először a szerb *deseterac* verselési forma magyar átültetésének, meghonosításának („szerbus manier”) sajátosságait tárja fel, kiemelt figyelemmel kísérve a szóbeli szövegstratégiáknak az írásbeli diskurzusokba való transzformációját, illetve az orális szövegek befogadói stratégiájához képest komplexebbé váló olvasói módszereket. A szinkrón vizsgálat pedig a Szép Ilonka név hangszegmenseinek anagrammatikus szétszóródását, metaforizációját és a szöveg szómotívumsoraival való összekapcsolódásának kibomlását kíséri végig.

Meseként való olvashatóságának problematikusságára és a szöveg „egyszerűsége” mögött rejlő többfajta strukturálódási/tagolódási rendszerre hívja fel a figyelmet Hermann Zoltán Petőfi *János vitézének* elemzésekor. Úgy látja, hogy sem verselését, sem rímrendszerét, sem hangszerkezetét tekintve, de még mint esetlegesen a mesei elvárásokat beteljesítő fikció sem kezelhető egynemű textusként, mivel többszintű tagolódási rend működése valósul meg a szövegben. Verses szöveggént a gyakori ütem-, lexikai-szintaktikai és hangcsoport-ismétlődések hoznak létre új szemantikai kapcsolatokat, fikciós szöveggént a szűzsés limitáció nem egyezik meg azzal a tagolódással, amelyet a szövegben

végigvonuló, az időhöz (*nap–hold–csillag*) tartozó motívumsor alakít ki. Az utóbbi kettős tagolódás eredményeként a szövegből három olyan fejezet (6., 14., 26.) emelkedik ki, amelyek egyfelől határfejezetként osztják négy részre a *János vitéz* szövegét, másfelől az ily módon kijelölt négy szakasz metaszovegét alkotják. Jancsi zsványtörténettel bezáródó „referenciális világának” kalandja szótémaként, transzformációs motívumokként rendeződik újra a három utolsó részben. A szöveg implicit szerzője progresszív módon, a szöveg kiépülésének folyamatában alakítja át a zsványkaland elemeit – kiemelhető itt a *kapu* motívum, vagy a *halász–halál–háló–holló* motívumtranszformációk –, az implicit olvasó ugyanakkor arra „kényszerül”, hogy ezeket a transzformált jeleket regresszív módon állandóan visszafejtse. E kurzív és rekurzív művelet együttese révén válik nyilvánvalóvá a *János vitéz* szövegfelepítésének a varázsmeseitől való elkülönződése. „A szövegbe kódolt szerzői és olvasói szemantika annyit jelent, hogy a *János vitéz* négy része a nyelvi jelek különböző elrendezése által létrehozott négy különböző szövegtér kölcsönös áttetszésében válik egy egyedi jelentést hordozó (idioszemantikus) komplex nyelvi jellé” (101).

Arany János *Tengeri-hántás* című balladájának elemzése a ballada szakirodalma megoldatlan kérdéseinek egyikére, az elbeszélő rétegek elhatárolásának és személyhez kötöttségének problematikusságára, illetve az előbbivel szorosan összefüggő kérdés, a 2–13. versszakokban található közbevetések funkciójának meghatározására adható megoldások egyikeként tekinthető. Hermann Zoltán úgy látja, hogy a közbevetéseket alkotó verssorok a szöveg

önreferenciális szerveződésére hívják fel a figyelmet, még hozzá kétszeresen: a ballada szövegének alapotívumait hordozzák és a szövegsemantikában figurálódó hangzascsoportokat emelnek ki, azaz a recepció (motívumháló) és a percepció (hangzás) alakzatának letéteményesei. Az 5–6. sorok elemzése után azt találja, hogy a kijelölt hangszegmensek metaforizációja szinte kivétel nélkül olyan erotikus szimbólumokhoz kapcsolódik, amelyek a tüzet körülülő fiktív befogadók számára nyelvi tabuként léteznek, azaz nem kimondhatók. Szerinte ezzel, azaz a szimbólumoknak a történetmondó által a hallgatók elől való *elhallgatásával* és a szövegben kiépülő metaforizációjával áll szinkronban a fiktív közönség *hallgatása*. A szöveg befogadója (olvasója) számára azonban adott a lehetőség, hogy a hangszegmensek és motívumok metaforizációs soraként jelen lévő szimbólumokat felfejtse. Erre azonban csak a lineárisan kibomló motívumsor és a hangszegmensek alineáris működésének együttes figyelembevételével és összekapcsolásával megvalósuló perceptív olvasásstratégia képes.

Az idioszemantikus szövegszervezés puskinsi változataként a kistragédiák, elsősorban pedig *A kövendég* a tárgya a *Puskin útja a prózához* címet viselő alfejezetnek. Ahogy ez a bibliográfiában felsorolt publikációkból is kitűnik, a szerző egy korábbi kutatási témájáról van szó, arról az első szövegről és gondolati „ősmagról”, amely az évek során a puskinsi szövegalkotó módszer általános vizsgálatává szélesedett ki. Nem véletlen tehát, hogy a könyv e fejezete kijelentéseinek súlyát és anyagának bőségét tekintve – mint „könyv a könyvben” – összefoglalja és továbbgondolja a Puskin-kutatás olyan aktuális és átfogó

kérdéseit, mint a puskinai beszédmodok fejlődését vizsgáló elméleti modellek, a Puskin-jelenség, a 19. századi orosz nyelvű verselési formák létrejötte, vagy a *Kővendég*ben feldolgozott szövegek (Don Juan-mitosz, spanyol románcok, orosz bilinák) kapcsán megfogalmazódó új típusú intertextualitás-felfogás. A szerző aprólékos szövegelemzéséből kirajzolódik, hogy *A kővendég* a Puskin-életműben különleges szerepet tölt be, amennyiben emblematikus módon tükrözi Puskinnek azt az 1820-as évektől megfigyelhető törekvését, amely az irodalmi kánon fokozatos lebontására és újrendezésére irányult. A Don Juan-szüzsét feldolgozó mű tétje az *emlékezet* megőrzése, s ez egyben a puskinai önmitológia egyik hangsúlyos kérdésének tematizálódása: a puskinai önleírásaként is olvasható szöveg válaszában a *szó*, a *költészet*, s nem a *kő* (*szobor*, *emlékmű*) révén valósulhat meg az *el-nem-feledettség* (*aletheia*).

A kötetet záró, *A pikk dáma* c. Puskin-elbeszélésről írott elemzés a monográfia egyetlen olyan interpretációja, amelyben a szerző a szöveg újratagolhatóságának kérdéseit egy verses szövegszerveződéssel rokon szövegépítkezést megvalósító prózaszöveg esetében vizsgálja. Az elemzés arra keresi a választ, hogy az elbeszélés

szövegébe ékelődő, a lexematikus rendtől független időmértékes képletek és a szövegben lévő lexematikus határokat szintén figyelmen kívül hagyó paronimikus rendszer révén eltörlődő szóhatárok mentén kialakuló, újratagolódó szöveg miként hozza létre azokat az olvasási stratégiákat, amelyek eltérnek a szöveget fantasztikus vagy pszichológiai elbeszélésként olvasó allegorizáló naiv olvasási modellektől.

Hermann Zoltán átgondolt, lépcsőzetesen egymásra épülő és pontosan kijelölt helyen szereplő elemzései, amelyek a kötetegészből kiragadva önálló tanulmányként is megállják a helyüket, egy olyan gondolati és történeti ív mentén haladnak, amelyben az egymást igazoló elmélet és az értelmezői gyakorlat szoros egysége valósul meg. Éppen ezért szimbolikusan tekinthető, ahogy a kötet teoretikus bevezetőjében található Gadamer-gondolat – „az oral poetry nyelvi eszközeiben már az írássá válás egy útja rejlik” (7) – és a könyvet záró puskinai felismerés – „A 19. század írásbeliségre irányuló poétikai kánonjai a régebbi, még élénk orális kánonok segítségével íródhatnak át” (169) – farkába harapó kígyóként modellálja a költői működés és elméletének összetartozását.

Kalavszky Zsófia

VADON LEHEL: AZ AMERIKAI IRODALOM ÉS IRODALOMTUDOMÁNY BIBLIOGRÁFIÁJA A MAGYAR IDŐSZAKI SAJTÓBAN 1990-IG

Eger, Eszterházy Károly Tanárképző Főiskola, 1997, 1076 l.

Már pusztán tömegével is tiszteletet parancsol az amerikanista Vadon Lehel főiskolai tanár nagyszabású vállalkozása. E több mint ezer oldalas kötetben, mintegy tízezer, eddig nagyrészt ismeretlen adat

közlésével Vadon Lehel először regisztrálta az amerikai szépirodalomról, illetve a szépirodalommal kapcsolatos szakirodalomról megjelent magyar nyelvű írásokat. Ő maga ezt „filológiai elsősegélynyújtás-

kérdéseit, mint a puskinai beszédmodok fejlődését vizsgáló elméleti modellek, a Puskin-jelenség, a 19. századi orosz nyelvű verselési formák létrejötte, vagy a *Kővendég*ben feldolgozott szövegek (Don Juan-mitosz, spanyol románcok, orosz bilinák) kapcsán megfogalmazódó új típusú intertextualitás-felfogás. A szerző aprólékos szövegelemzéséből kirajzolódik, hogy *A kővendég* a Puskin-életműben különleges szerepet tölt be, amennyiben emblematikus módon tükrözi Puskinnak azt az 1820-as évektől megfigyelhető törekvését, amely az irodalmi kánon fokozatos lebontására és újrendezésére irányult. A Don Juan-szüzsét feldolgozó mű tétje az *emlékezet* megőrzése, s ez egyben a puskinai önmitológia egyik hangsúlyos kérdésének tematizálódása: a puskinai önleírásaként is olvasható szöveg válaszában a *szó*, a *költészet*, s nem a *kő* (*szobor*, *emlékmű*) révén valósulhat meg az *el-nem-feledettség* (*aletheia*).

A kötetet záró, *A pikk dáma* c. Puskin-elbeszélésről írott elemzés a monográfia egyetlen olyan interpretációja, amelyben a szerző a szöveg újratagolhatóságának kérdéseit egy verses szövegszerveződéssel rokon szövegépítkezést megvalósító prózaszöveg esetében vizsgálja. Az elemzés arra keresi a választ, hogy az elbeszélés

szövegébe ékelődő, a lexematikus rendtől független időmértékes képletek és a szövegben lévő lexematikus határokat szintén figyelmen kívül hagyó paronimikus rendszer révén eltörlődő szóhatárok mentén kialakuló, újratagolódó szöveg miként hozza létre azokat az olvasási stratégiákat, amelyek eltérnek a szöveget fantasztikus vagy pszichológiai elbeszélésként olvasó allegorizáló naiv olvasási modellektől.

Hermann Zoltán átgondolt, lépcsőzetesen egymásra épülő és pontosan kijelölt helyen szereplő elemzései, amelyek a kötetegészből kiragadva önálló tanulmányként is megállják a helyüket, egy olyan gondolati és történeti ív mentén haladnak, amelyben az egymást igazoló elmélet és az értelmezői gyakorlat szoros egysége valósul meg. Éppen ezért szimbolikusnak tekinthető, ahogy a kötet teoretikus bevezetőjében található Gadamer-gondolat – „az oral poetry nyelvi eszközeiben már az írássá válás egy útja rejlik” (7) – és a könyvet záró puskinai felismerés – „A 19. század írásbeliségre irányuló poétikai kánonjai a régebbi, még élénk orális kánonok segítségével íródhatnak át” (169) – farkába harapó kígyóként modellálja a költői működés és elméletének összetartozását.

Kalavszky Zsófia

VADON LEHEL: AZ AMERIKAI IRODALOM ÉS IRODALOMTUDOMÁNY BIBLIOGRÁFIÁJA A MAGYAR IDŐSZAKI SAJTÓBAN 1990-IG

Eger, Eszterházy Károly Tanárképző Főiskola, 1997, 1076 l.

Már pusztán tömegével is tiszteletet parancsol az amerikanista Vadon Lehel főiskolai tanár nagyszabású vállalkozása. E több mint ezer oldalas kötetben, mintegy tízezer, eddig nagyrészt ismeretlen adat

közlésével Vadon Lehel először regisztrálta az amerikai szépirodalomról, illetve a szépirodalommal kapcsolatos szakirodalomról megjelent magyar nyelvű írásokat. Ő maga ezt „filológiai elsősegélynyújtás-

nak” tekinti, amellyel a hazai amerikanisztika, illetve a könyvtárak igényeinek kielégítéséhez kívánt hozzájárulni.

Ez a kurrens és retrospektív feltáró munka Vadon professzorának, a hazai amerikanisztika programadó úttörőjének, Ország László debreceni egyetemi tanárnak útmutatásai alapján készült. Ország László kezdeményezései – mint e jelentős munka is mutatja – évtizedekre meghatározták a hazai amerikanisztika tennivalóit. Vadon Lehel az Ország-iskola bibliográfiai célkitűzéseit váltja valóra, immár évtizedek óta. Ez a munka eddigi életművének betetőzése.

A kézikönyv először közel ezer ismert nevű amerikai szerző hazai recepcióját tárja föl, majd ismeretlen amerikai szerzők és az amerikai népköltészet alkotásait követi a magyar sajtóban. Az utolsó részben általános amerikanisztikai bibliográfiát találunk. A könyv függeléke betűrendes névmutatót tartalmaz, éspedig nem csak az amerikai szerzőkét, hanem a magyar fordítókét is.

Vadon minden szerzőnél elkülöníti az illetőtől megjelent szövegeket, a rá vonatkozó esszék, cikkek adatait, a híreket, közleményeket, s végül a könyvismertetéseket, film- és színikritikákat. A hihetetlenül gondos munka felszínre hozta a nagy írókkal foglalkozó elbeszéléseket – sőt még a keresztretjvényeket (!) is.

Ez az alázatos és odaadó mű nagyszabású tükröt tart az amerikai irodalom évszázados magyarországi fogadtatása elé. Kitűnik belőle, hogy a magyar irodalmi közvélemény gonddal és kíváncsisággal követte az amerikai irodalom legjava termését, s hogy ez az érdeklődés egy-egy korszakban, így elsősorban a századfordulón, a két világháború között és 1956 után

kiemelkedő recepciós irodalmat hozott létre. Mint a recepció mindig, ebben az összefüggésben is kettős képet mutat fel: nemcsak a befogadott irodalmat értékeli, de – akaratlanul – a befogadó irodalmi közeget is.

A bibliográfia a maga szentvtelen módjában tükrözi a magyar irodalmi élet értékrendjének alakulását, változásait. Egy-egy nagy alkotó esetében olykor száz tétel is mutatja az érdeklődés mértékét. A magyar közönség kedvence, Ernest Hemingway neve után például 321 adat sorakozik.

Nyilvánvaló, hogy egy ilyen koronként politikailag érzékeny területen a kritika különösen átpolitizálódott. A Sztálin-békedíjas Howard Fastról 1956 után úgyszólván nem írtak magyar nyelven semmit, míg korábban sorjázta a kritikák. Ugyanakkor a Nobel-díjas Pearl S. Buckról 1949-től hallgatott a magyar publicisztika.

Itt persze egy csapdába is bevilágít ez a vállalkozás. A mi kritikai irodalmunk – legalábbis 1990 előtt, amikor a kötet zárul – döntően, sőt szinte kizárólag a magyar nyelven megjelent munkákra reagál. Lapjaink a legritkább esetben írnak olyan munkákról, amelyek magyar nyelven nem vagy még nem olvashatók. A bibliográfia a maga objektív eszközeivel így egy sajátságosan magyar amerikai irodalmat mutat be, azaz nem az amerikai irodalmat mint olyat, hanem a hozzánk sokféle szűrőn át eljutott művek értékelését foglalja össze. Érthető, hogy a magyar kritikus elsősorban a magyarul hozzáférhető művekről ad tájékoztatást, bírálatot, elemzést, de ezzel általánosságban folyamatosan elvesztettük (és még sajnós ma is elveszítjük) a világban és így az Amerikában is zajló irodalmi, művészeti és művelődési folyamatok egyidejű befogadásának esélyét. Utazási

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények
2006. CXIII évfolyam 3. szám

lehetőségek, megfelelő szintű nyelvtudás, s kultúrára, drága könyvekre fordítható költőpénz híján a magyar olvasó kétszeres szűrőn át jutott és jut még ma is információhoz: előbb gondos vagy kevésbé gondos kezek megválogatják, hogy mit olvasson, mit nézzen meg a színházban vagy a moziban, utóbb gondos vagy kevésbé gondos kezek megírják, hogy mi legyen a véleménye minderről. Mindez többszörös fáziskéséshez vezet, lemaradáshoz a világ-irodalom élő áramától. Ez alól csak né-

hány kivételt, így a II. világháború óta elsősorban a Nagyvilágot említhetjük, s azt is főként Kéry László szerkesztői éveiben.

Vadon Lehel bibliográfiája tehát – ebben az olvasatban – egy különös nyelvi és kulturális szigetre kalauzol bennünket, ahol megismerhetjük az Amerikából hozánk elkerülő irodalmi táplálékok hazai vegykonyháját. Ezt elfogulatlanul, hitelesen és szinte hibátlanul teszi. Köszönet illeti érte.

Frank Tibor