

307204

43/1997

LILLIKON

IRODALOMTUDOMÁNYI SZEMLE

A félmúlt klasszikusai

1997

1-2

HELIKON

IRODALOMTUDOMÁNYI SZEMLÉ	REVUE DE LITTÉRATURE GÉNÉRALE ET COMPARÉE
A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA IRODALOMTUDOMÁNYI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA	DE L' INSTITUT D' ÉTUDES LITTÉRAIRES DE L' ACADEMIE HONGROISE DES SCIENCES

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG / COMITÉ DE RÉDACTION

BODNÁR György

CSÁSZTVAY Tünde

T. ERDÉLYI Ilona

társszerkesztő / rédacteur associé

GRÁNICZ István

HOPP Lajos

társszerkesztő / rédacteur associé

KARAFIÁTH Judit

könyvrovat / livres

KÖPECZI Béla

főszerkesztő / directeur de la revue

ODORICS Ferenc

SZILI József

VARGA László

felelős szerkesztő / rédacteur en chef

SZ. ZEHERY Éva

szerkesztőségi titkár / secrétaire

SZERKESZTŐSÉG / SECRÉTARIAT DE LA RÉDACTION

1118 Budapest, Ménesi út 11 – 13. Tel. 166 – 4819/12 Fax 1853 – 876

1997/1 – 2 — XLIII. évfolyam	1997/1 – 2 — XLIII. année
Megjelenik negyedévenként	Revue trimestrielle

307.204 ✓

~~307.234~~

HELIKON

Összesített tartalomjegyzék 1997

TANULMÁNYOK

MEYER H. ABRAMS: Archetipikus analógiák az irodalomkritika nyelvében (Fordította: <i>Menyhért Anna</i>)	11
OWEB BARFIELD: Költői dikció, jogi fikció (Fordította: <i>Kálmán C. György</i>)	27
BERNÁTH ÁRPÁD: A lehetséges világok poétikai elméletének szellemi gyökerei	377
BEZECZKY GÁBOR: A félmúlt klasszikusai	5
NATALJA BONYECKAJA: Mihail Bahtyin és a hermeneutika (Fordította: <i>Szántó Gábor</i>)	236
JOHABB JAKOB BREITINGER: Kritikai költészet. 3. fejezet: A természet utánzásáról (Fordította: <i>Bombitz Attila</i>)	437
KENNETH BURKE: A négy alapvető trópus (Fordította: <i>Barkász Emőke</i>)	46
MAX J. CRESSWELL: A világszituáció (Fordította: <i>Szabó Erzsébet</i>)	426
NELSON GOODMAN: Szavak, művek, világok (Fordította: <i>Fogarasi György</i>)	394
GRÁNICZ ISTVÁN: Hermeneutika az orosz századelőn, utána és ma	163
HAN ANNA: Útban a fenomenológiától a hermeneutikáig: Gusztav Spet esztétikai rendszere	195
SAUL A. KRIPKE: Névadás és szükségszerűség (Fordította: <i>Wappel Mónika</i>)	410
CLIVE S. LEWIS: Kékszöveg és laplakok: szemantikai rémálom (Fordította: <i>Barkász Emőke</i>)	58
THOMAS G. PAVEL: Kiszögellő világok (Fordította: <i>Medgyes Tamás</i>)	448
SZILÁRD LÉNA: Vjacseszlav Ivanov hermeneutikája (Fordította: <i>Szántó Gábor</i>)	177
ELISEO VIVAS: Az irodalom és a tudás (Fordította: <i>Bezeczky Gábor</i>)	71

BIBLIOGRÁFIA

OROSZ HERMENEUTIKAI BIBLIOGRÁFIA

POÉTIKATÖRTÉNETI BIBLIOGRÁFIA

DOKUMENTUMOK

VJACSESZLAV IVANOV: A kutatás menete. A Dionüszosz-vallás létrejöttének problémája (Fordította: <i>Gránicz István</i>)	267
GUSZTAV SPET: Értelmelem és megértés (Fordította: <i>Sisák Gábor</i>)	273

SZEMLE

HORVÁTH MÁRTA: A lehetséges világok elméletének szemiotikai, szövegnyelvészeti és világszemantikai alapjai Tomás Albaladejonál	475
MEDGYES TAMÁS: A Style című folyóiratról	489
NAGY ISVTÁN: Hagyomány, amely „válaszoló megértésre” vár... (M. Bahytin öröksége a vityebszki periodika – Dialógus. Karnevál. Kronotoposz – tükrében)	291
SZILVÁSSY ORSOLYA: A lehetséges világok Umberto Eco szemiotikájában	481
VARGA LÁSZLÓ: A Helikon a magyar irodalomtudományban	111
VECSEY ZOLTÁN: A Philosophical Studies (New York, Kluwer Academic Publishers) – és a lehetséges világok	497
WAPPEL MÓNIKA: A narratívák elmélete Marie-Laure Ryan értelmezésében	502

KÖNYVEK

Das niedere Schulwesen im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert. Hrsg. von Peter Albrecht – Ernst Hinrichs (<i>Kiséry Pálné</i>)	143
TON ANBEEK: Het donkere hart. Romantische obsessies in de moderne Nederlandstalige literatuur (<i>Balogh Tamás</i>)	563
PAUL BÉNICHOU: Selon Mallarmé (<i>Pataki Virág</i>)	145
WOLFGANG BERNARD: Spätantike Dichtungstheorien. Untersuchungen zu Proklos, Herakleitos and Plutarch (<i>Bolonyai Gábor</i>)	549
BITSKEY ISTVÁN: Hungáriából Rómába. A római Collegium Germanicum Hungaricum és a magyarországi barokk művelődés; ISTVÁN BITSKEY: Il Collegio Germanico–Ungarico di Roma. Contributo alla storia della cultura ungherese in etate barocca (<i>Hargittay Emil</i>)	552
The Rhetorical Tradition. Readings from Classical Times to the Present. Ed. by Patricia Bizzell – Bruce Herzberg (<i>Bolonyai Gábor</i>)	127
FÉLIX MARTÍNEZ-BONATI: Fictive Discourse and the Structures of Literature. A Phenomenological Approach. Ford. Philip W. Silver (<i>P. Balogh Andrea</i>)	532
Les manuscrits de Chrétien de Troyes. The Manuscripts of Chrétien de Troyes. Éd. par K. Busby – T. Nixon – A. Stones – L. Walters (<i>Lőkös Péter</i>)	136
ВАЛЕРИЙ БРЮСОВ: Среди стихов. (Манифесты – статьи – рецензии.) (<i>Sturm László</i>)	351
ALAN CAMERON: Callimachus and His Critics (<i>Karsai György</i>)	544
GIUSEPPE CASSONE: Lettere a Margit (1906–1910). La storia d’amore epistolare fra il traduttore siciliano di Petőfi e la giovane intellettuale ungherese Margit Hirsch, a cura e con prefazione di Roberto Ruspanti (<i>T. E. I.</i>)	568
IVAN ČOLOVIĆ: Jedno s Drugim (<i>Papp p Tibor</i>)	564
Zyklische Kompositionsformen in Georg Trakls Dichtung: Szegeder Symposion. Hrsg. von Károly Csúri (<i>Szalay Tamás</i>)	144

ANTONELLA D'AMELIA: Introduzione à Gogol (<i>Horváth Kornélia</i>)	350
Dictionnaire Universel des Littératures. Ed. <i>Béatrice Didier</i> (<i>Kun Tibor</i>)	147
Editer des manuscrits, archives, complétude, lisibilité. Red. <i>Béatrice Didier – Jacques Neefs</i> (<i>Kovács Ilona</i>)	123
RICHARD VAN DÜLMEN: Kultur and Alltag in der Frühen Neuzeit. I. Das Haus und seine Menschen 16–18. Jahrhundert (<i>Bitskey István</i>)	553
DESIDERIUS ERASMUS: Ausgewählte Schriften. Hrsg. von <i>Werner Welzig</i> (<i>Tüskés Gábor</i>)	136
G. R. F. FERRARI: Listening to the cicadas: a study of Plato's Phaedrus (<i>Bolonyai Gábor</i>)	354
AULES PERSIUS FLACCUS: Satiren. Hrsg., übersetzt, kommentiert von <i>Walter Kissel</i> (<i>Bolonyai Gábor</i>)	547
ANDREAS GARDT: Sprachreflexion in Barock und Frühaufklärung (Entwürfe von Böhme bis Leibnis) (<i>Balogh Endre</i>)	556
SIMON GOLDHILL: The Poet's Voice: Essays on Poetics and Greek Literature (<i>Bolonyai Gábor</i>)	133
Гоголевский сборник. 4–5. Под ред. <i>С. А. Гончарова</i> (<i>Tóth Csaba</i>)	347
THOMAS GOULD: The Ancient Quarrel Between Poetry and Philosophy (<i>Bolonyai Gábor</i>)	548
НИКОЛАЙ ГУМИЛЕВ: Письма о русской поэзии (<i>Sturm László</i>)	352
HALDON, J. E.: Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture (<i>Kapitánffy István</i>)	135
GUIDO HISS: Der theatralische Blick. Einführung in die Aufführungsanalyse (<i>Kiss Gabriella</i>)	129
С. П. ИЛЬЕВ: Русский символистский роман (<i>Kalafatics Zsuzsanna</i>)	331
FRANÇOISE JAOUËN: De l'art de plaire en petits morceaux (<i>Varga László</i>)	555
JÁSZAY MAGDA: A kereszténység védőbástyája olasz szemmel. Olasz kortárs írók a XV–XVIII. századi Magyarországról (<i>T. Erdélyi Ilona</i>)	558
Verhaeren – Zweig: Correspondance. Éd. établie par <i>Fabrice van de Kerckhove</i> (<i>Ferenczi László</i>)	146
MARION KINTZINGER: Chronos und Historia, Studien zur Titelblattikonographie historiographischer Werke vom 16. bis zum 18. Jahrhundert (<i>Tüskés Gábor</i>)	559
KISS ENDRE: Friedrich Nietzsche filozófiája – Kritikai pozitivizmus és az értékek átértékelése (<i>Illés László</i>)	119
KÓKAY GYÖRGY: A könyvkereskedelem Magyarországon (<i>T. Erdélyi Ilona</i>)	565
Die Affekte und ihre Repräsentation in der deutschen Literatur der Frühen Neuzeit. Hrsg. von <i>Jean-Daniel Krebs</i> (<i>Németh S. Katalin</i>)	140
Ю. М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа (<i>Nagy István</i>)	325
Wien las Magnet? Schriftsteller aus Ost-, Ostmittel- und Südosteuropa über die Stadt. Hrsg. <i>Gertraud Marinelli-König – Nina Pavlova</i> (<i>Fried István</i>)	358

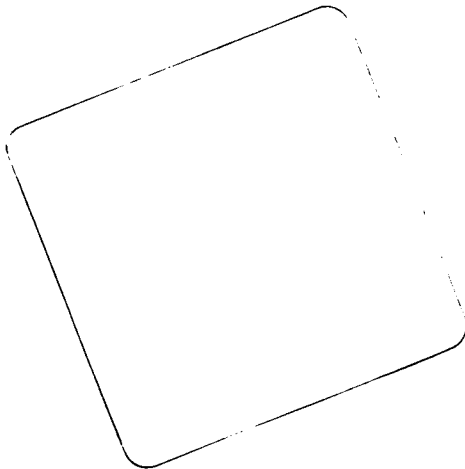
Русская новелла. Проблемы теории и истории. Сборник статей. Под ред. В. М. Марковича–В. Шмида (<i>Börszönyi Péter</i>)	343
HANS MAYER: Brecht; <i>Hans Mayer</i> : Erinnerungen an Brecht (<i>Illés László</i>)	359
Mélusine N° XV. Ombre Portée: Le surréalisme en Hongrie. Cahiers du Centre de Recherche sur le surréalisme (<i>Karafiáth Judit</i>)	566
SABINE MÖDERSHEIM: 'Domini Doctrina Coronat': Die geistliche Emblemantik Daniel Cramers (1568–1637) (<i>Tüskés Gábor</i>)	138
ВЛАДИМИР НАБОКОВ: Лекции по русской литературе (<i>Tompa Andrea</i>)	346
E. NÄHRlich-SLATEWA: Das Leben gerät aus dem Gleis. E. T. A. Hoffman im Kontext karnevalesker Überlieferungen (<i>Balogh Tamás</i>)	142
Slavica Tergestina 2. Studia russica. Ed. <i>Mila Nortman–Laura Rossi–Ivan Verč</i> ; 3. Studia comparata et russica. Ed. <i>Mila Nortman–Ivan Verč</i> (<i>Szitár Katalin</i>)	336
ȘTEFAN OLTEAN: Ficțiunea, lumile postibile și discursul indirect liber (<i>Szabó Zoltán</i>)	540
JÜRGEN H. PETERSEN: Fiktionalität und Ästhetik: eine Philosophie der Dichtung (<i>Gergő Veronika</i>)	523
RUTH RONEN: Possible world in literary theory (<i>Bernáth Árpád</i>)	521
Reading the Odyssey. Selected Interpretive Essays. Ed. with an Introduction by <i>Seth L. Schein</i> (<i>Szepessy Tibor</i>)	132
CLAUDIA SCHMÖLDERS: Die Erfindung der Liebe. Berühmte Zeugnisse aus Jahrtausenden (<i>Katona Gábor</i>)	541
GÜNTHER SCHWEIKLE: Minnesang in neuer Sicht (<i>Lőkös Péter</i>)	551
LAURI SEPPÄNEN: Meister Eckeharts Konzeption der Sprachbedeutung: sprachliche Welterschöpfung und Tiefenstruktur in der mittelalterlichen Scholastik und Mystik (<i>Ráfi Dénes</i>)	527
ВОЛЬФ ШМИД: Проза как поэзия. (Статьи о повествовании в русской литературе) (<i>Szitár Katalin</i>)	340
ELISABETH STEIN: Autorbewusstsein in der frühen griechischen Literatur. (<i>Bolonyai Gábor</i>)	355
Ancient Greek Novels. The Fragments, Introduction, Text, Translation and Commentary. Ed. by <i>Susan A. Stephens – John J. Winkler</i> (<i>Szepessy Tibor</i>)	130
SZILI JÓZSEF: Arany hogy istenül. Az Arany-líra posztmodernisége (<i>Kecskés András</i>)	534
SZILI JÓZSEF: Az irodalomfogalmak rendszere (<i>Illés László</i>)	117
В. Н. ТОПОРОВ: Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического (<i>Nagy István</i>)	330
Б. А. УСПЕНСКИЙ: Избранные труды I–II. (<i>Nagy István</i>)	327
THORSTEN UNGER: Handeln in Drama. Theorie und Praxis bei <i>J. Chr. Gottsched – J. M. R. Lenz</i> (<i>Kurdi Imre</i>)	556
Ungheria 1956. La cultura si interroga. La rivoluzione patriottica e democratica d'Ungheria nello specchio di letteratura, storia, pubblicistica, politica, diplomazia, economia, arte a cura di Roberto Ruspani (<i>T. I.</i>)	569

UTE ECKER: Grabmal und Epigramm. Studien zur frühgriechischen Sepulkraldichtung (<i>Bolonyai Gábor</i>)	543
INGEBORG WEBER-KELLERMANN: Frauenleben im 19. Jahrhundert (<i>T. Erdélyi Ilona</i>)	357
MARTIN L. WEST: Studies in Aeschylus (<i>Bolonyai Gábor</i>)	542
BRIGITTE WEISKE: Gesta Romanorum. I. Untersuchungen zu Konzeption und Überlieferung. Bd. II. Texte. Verzeichnisse (<i>Tüskés Gábor</i>)	561
NIKOLAUS LENAU: Werke und Briefe. Bd. 1. Gedichte bis 1834. Hrsg. von <i>Herbert Zeman – Michael Ritter</i> . Zusammenarbeit mit <i>Wolfgang Neuber – Xavier Vicat</i> ; NIKOLAUS LENAU: Werke und Briefe. Bd. 2. Neuere Gedichte und lyrische Nachlese. Hrsg. von <i>Antal Mádl (T. Erdélyi Ilona)</i>	356
ZSÉLYI FERENC: A másik szöveg (<i>Bónus Tibor</i>)	121
A. К. ЖОЛКОВСКИЙ–Ю. К. ЩЕГЛОВ: Работы по поэтике выразительности (<i>Nagy István</i>)	334

IN MEMORIAM

VAJDA ANDRÁS (1948–1997) (<i>Korompay H. János</i>)	363
---	-----

BEÉRKEZETT KÖNYVEK 1997.



243
1997

A félmúlt klasszikusai

Az elmúlt évszázad jelentős részében a nemzetközi irodalomtudomány eredményeiből — a politikai és ideológiai tilalmak következtében — szinte elenyészően kevés juthatott el hozzánk. A magyarra fordított művek alapján csak vázlatos és felületes képet lehet alkotni az irodalomtudomány történetéről, még a legnagyobb, meghatározó irányzatokról is. Ezek az akadályok ma már nem léteznek. Az új helyzet legfeltűnőbb vonásai az irodalomelmélet iránti tömeges érdeklődés, a nemzetközi élvonalhoz való felzárkózás igénye, a nagyszámú fiatal tehetség jelentkezése, a hagyomány kritikai felülvizsgálata, a rivális iskolák kialakulása, az irányzatok és a megközelítések sokfélesége. Mindezek együttesen meglehetősen ritka jelenségnek tekinthetők a magyar irodalomtudomány történetében. Mivel azonban a figyelem jelentős részben, szinte kizárólag a nemzetközi és a hazai irodalomtudomány jelenére összpontosul, az egyoldalúság megakadályozása érdekében hasznosnak látszik visszatekinteni tudományágunk múltjába.

A két szó, félmúlt és klasszikus, nem illik egymáshoz. Ebben a kontextusban a szóösszetétel arra utal, hogy az itt bemutatott szerzőkből talán soha sem lesz klasszikus — műveik kiemelkedő értéke ellenére — mert a múltat szeretjük mozgalmakba és irányzatokba rendezni, és nem tudunk mit kezdeni azzal, aki valamiért kívül maradt rajtuk.

Folyóiratunk jelen számában a félszázaddal ezelőtti angol nyelvű irodalomtudomány néhány olyan érdekes tanulmányát gyűjtöttük össze, amelyeknek szerzői nem tartoztak a nagyobb irodalomtudományi irányzatokhoz, s így jó esélyük van arra, hogy megfelelkezzünk róluk. Az itt bemutatott szerzők között vannak olyanok (C. S. Lewis és Kenneth Burke), akikről ma is sokat írnak, és gondolataik beépültek szintén jelentős kortársaink műveibe. Van közöttük olyan is (Eliseo Vivas), aki nálunk teljesen ismeretlen, jóllehet írásai színvonala nem maradt el nevesebb kortársaié mögött. M. H. Abrams és Owen Barfield nevét és írásait is csak egy szűkebb közönség ismeri. Válogatásunk célja tehát az, hogy felhívjuk a figyelmet arra, hogy az a hagyomány, amelyből származnak gazdagabb, mint a magyarul elérhető művek alapján gondolhatnánk.

Számunk irodalomelméleti szövegeit BEZECZKY GÁBOR szerkesztette.

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG

The Classics of Yesterday

During the last fifty years the political and ideological obstacles in Hungary made it almost impossible to follow the achievements of literary scholarship abroad. It would be foolish to attempt to outline the history of literary scholarship, or even the fundamental ideas of the major schools and trends on the basis of the books translated into Hungarian. The obstacles have disappeared by now. The most obvious features of the new situation are the overwhelming interest in cutting-edge literary theory, the critical re-evaluation of our own tradition, the cooperation of researchers belonging to five distinct generations, the appearance of rival schools and a great number of young talents, and the multiplicity of approaches to literature and literary history. These phenomena add up to a unique moment in the history of Hungarian literary scholarship.

Since the attention is almost exclusively concentrated on the present of international literary scholarship, it seems necessary to take a retrospective look at the recent past.

The two words, classic and yesterday do not go well together. In this context they suggest that some, perhaps most, of the authors presented here may not become real classics, especially because we tend to organize the past into trends and schools, and those who kept their distance from them are difficult to classify.

We have collected in this issue of our journal some of the interesting essays of the Anglo-American literary scholarship of the 1940's and 1950's. The authors did not belong to any of the major schools of our century, and have, thus, a good chance of being completely forgotten. Two of these authors, Kenneth Burke and C. S. Lewis are well-known in the West; their ideas have become a part of the tradition. Eliseo Vivas is absolutely unknown in our country, which is a sufficient reason for introducing him. M. H. Abrams and Owen Barfield are known only by a small minority. The goal of this issue of our journal is to emphasize the fact that the traditions from which these essays have been taken is richer than we could guess on the basis of the books and articles translated so far.

The guest editor of this issue was GÁBOR BEZECZKY.

THE EDITORIAL BOARD

Les classiques d'hier

Dans la majeure partie du demi-siècle passé — par suite des interdictions politiques et idéologiques — les résultats de la critique littéraire nous ont gagné dans une mesure insignifiante. Sur la base des ouvrages traduits en hongrois on ne peut que former une image schématique et superficielle de l'histoire de la théorie littéraire même des courants les plus grands et les plus déterminants. Ces obstacles n'existent plus aujourd'hui.

Les traits les plus remarquables de la nouvelle situation sont la curiosité massive concernant la critique littéraire, l'exigence d'atteindre l'avant-garde internationale, la manifestation d'un nombre élevé des jeunes talents, la contrôle de la tradition, le développement des écoles rivales, la multiplicité des courants et des approches. Tout cela conjointement peut être considéré un phénomène assez rare dans l'histoire de la critique littéraire hongroise. Étant donné que l'attention se concentre partiellement pour ainsi dire exclusivement sur le présent de la critique littéraire internationale et sur celle du pays, en faveur de l'inhibition de l'exclusivisme il nous semble utile de faire un tour d'horizon dans le passé de notre branche d'études.

Les deux mots: classique et d'hier ne se conviennent pas. Dans ce contexte ici la composition du mot renvoie au fait que les auteurs ici présentés — en dépit du valeur prééminent des leurs ouvrages — peut-être ne seront jamais considérés comme classiques — parce que on est porté à ranger le passé par mouvements et tendances et on ne peut rien entreprendre de celui qui — on ne sait pourquoi — est resté au dehors.

Dans le numéro présent de notre revue nous avons recueilli quelques essais intéressantes de la critique littéraire de langue anglaise écrites il y a un demi siècle dont les auteurs n'appartiennent pas aux cou-

rants plus grands de la théorie de la littérature ainsi ils ont le plus des chances de leur perdre la mémoire. Parmi les auteurs présentés nous trouvons certains (C. S. Lewis et Kenneth Burke) qui sont objets de la critique d'aujourd'hui et leurs pensées s'intègrent dans les oeuvres de leurs contemporains également de grande portée. Il y en a qui est complètement inconnu chez nous (Eliseo Vivas) bien que le niveau de ses oeuvres ne cède en rien à ce des savants de sa génération. Les noms et les publications de M. H. Abrams et d'Owen Barfield n'embrassent qu'un public limité.

Pour conclure: le but de notre choix est d'attirer l'attention au fait que la tradition dont ils sont originaires est beaucoup plus riche comme on le pouvait penser à la base des études accessibles en traduction hongroise.

Les textes de théorie littéraire ont été recueillis par GÁBOR BEZECZKY.

LE COMITÉ DE RÉDACTION

BEZECZKY GÁBOR

A félmúlt klasszikusai

Lehet, hogy a legtöbben tagadnánk, mindenesetre bizonyos, hogy nem szoktuk hangsúlyozni, talán még az sem lehetetlen, hogy a mindennapos, jogos panaszaink között elsikkad, és észre sem vesszük: aranykorát éli a magyar irodalomtudomány. Ezt a kockázatos állítást még nem bizonyítja minden kétséget kizáróan a legfontosabb, az egyedül fontos mutató, a megjelent művek színvonala, és az is igaz, hogy szinte minden szempontból (fizetések, könyvtárak, kutatási és publikációs lehetőségek, egymással való szolidaritás és kommunikáció, megbecsültség stb.) kifejezetten rossz helyzetben vagyunk, de aligha vitatható, hogy soha ennyi tehetséges, nagy tudású, sokféle irodalomtudós nem volt még egyszerre a színen. Egyáltalán nem oktalanság feltételezni, hogy a nem túl távoli jövőben véglegesen megszűnik a magyar irodalomtudomány viszonylagos önmagába zártsága, és integrálódunk a nemzetközi tudományos életbe. Mindenesetre nem tagadható, hogy a hazai hagyománytól örökölt gondolkodásmódunkat és kategóriakészletünket rivális műhelyek vizsgálják felül a legújabb nemzetközi fejlemények fényében. A sokszínűséget és a tagoltságot lehetetlen észre nem venni: immár komolyan számolni kell a vidéki egyetemekkel mint irodalomtudományi központokkal; hozzávetőleg öt, egymástól jól megkülönböztethető generációhoz tartozó szakemberek publikálnak; több nemzetközi irányzat közvetlen hatását lehet érezni. A hagyomány kritikai felülvizsgálata, a nagyszámú tehetség egyidejű jelentkezése és a nemzetközi irodalomtudományhoz való csatlakozás szorosan összefüggenek egymással, és mind ugyanannak a folyamatnak különböző aspektusait jelentik.

Ez a helyzet természetesen nem a semmiből alakult ki. Ha az akkoriban a marxizmus vezető szerepének nevezett megfontolások – némi elmaradottsággal és szakmai féltékenységgel párosulva – nem gátolták volna módszeresen, a fellendülés nagyjából a hatvanas évek vége óta bármikor bekövetkezhetett volna. Joggal lehet hiányérzetünk, ha azokra a csak tervekben létezett, de soha meg nem írt könyvekre és tanulmányokra gondolunk, melyeket akkoriban kellett volna elkészíteni. Ma már például nyilvánvalóan nem lehet strukturalista tanulmányorozatot írni a magyar irodalom történetéről, márpedig – többek között – a strukturalizmus adaptációjának, kritikájának és meghaladásának viszonylagos hiánya éreztetni fogja hatását még a strukturalizmussal szöges ellentétben álló felfogások körében is. A strukturalizmus nálunk nem szakmai érvek alapján bukott meg, hanem egész egyszerűen lehetetlenné tették és megfojtották, szinte mielőtt még bemutatkozhatott volna. A kortárs irodalomtudományhoz való felzárkózás többek között emiatt késett oly sokat. Ha a megújulás már akkor elkezdődhetett volna, ma nem kellene pótlólag visszatekinte-

nünk az irodalomtudomány múltjába, s nem kellene ehhez hasonló válogatásokat összeállítani, mert mindez már rég megtörtént volna. Annyi azonban nyilvánvaló, hogy a magyar irodalomtudomány nyelve a hatvanas évek óta – minden akadályoztatás ellenére – mélységes változáson ment keresztül.

Az elmúlt két – három évtized legnagyobb újdonsága az volt, hogy az irodalomelmélet jött, látott és győzött. Hogy győzött, az teljesen nyilvánvaló abból a tényből, hogy még az irodalomtudománytól távol álló, magát a tudományos igényt is támadó, a maguk választott műfajában egyébként kiváló, idősebb esszéisták is szükségét érzik némi elméleti tájékozottságnak. Sőt, az elmélet nem egyszerűen megjelent és elfogadtatta magát, hanem középponti szerepet töltött be tudományágunk átalakulásában – mint századunkban szerte a világon. Kiemelkedően fontos, nemzetközileg is számottevő elméleti művek ugyan még nem nagyon jöttek létre nálunk, de azt már megtanultuk, miképpen lehet majd ízekre szedni az ilyen műveket, amikor megjelennek. Közvetlenül megjegyezhetjük, hogy az irodalomelmélet fellendülése egyáltalán nem elszigetelt jelenség: a filozófiában, az esztétikában, a nyelvészetben, a szociológiában hasonló fejleményeket észlelhetünk (néha meg sem lehet mondani, hogy egy gondolatmenet vagy tanulmány pontosan melyik tudományághoz is tartozik), s ez így összességében meglehetősen ritka jelenség a magyar történelemben. Az új elméleti kultúra szemmel láthatóan kezdi létrehozni a maga sajátos intézményeit is: sorra jelennek meg irodalomelméleti tankönyvek, szöveg- és fordításgyűjtemények. Az irodalomelmélet beépül az egyetemi oktatásba is, s ami talán a legérdekesebb: a vidéki egyetemek ebből a szempontból előrelátóbbak és merészebbek voltak a budapestinél. Mindenesetre a mai irodalomszakos egyetemistának jó esélyei vannak, hogy magas színvonalú irodalomelméleti bevezető kurzust hallgasson, mely már nem téveszthető össze azzal az – uralkodó ideológiával bőven meghintett – irodalomelméleti bevezetővel, melyek jelentős részben arra szolgáltak, hogy a hajdani pártmunkás-akadémikusok óva inthessenek a hanyatló nyugati irodalomtudomány végzetes veszélyeitől.

Nem mondhatjuk viszont, hogy a szocializmus évtizedei megszakítottak volna valamiféle kontinuitást, amelyet most helyreállítottunk. Bármennyire nagyra értékeljük is a tevékenységét, a magyar irodalomtudomány nem egészen ott folytatja, ahol Horváth János abbahagyta. Az irodalomelmélet iránt megnyilvánuló figyelem vadonatúj jelenség. Egyáltalán nem véletlen, hogy az orosz formalistáknak vagy a cseh strukturalistáknak szinte semmi egykorú visszhangja nem volt nálunk (igaz ugyan, hogy voltak egyesek, például Laziczus Gyula és Hankiss János, akik tudtak róluk). A *Helikonnak*, a *Strukturalizmus* című válogatásnak vagy a *Tanulmányok a XX. századi irodalomtudomány irányzatairól* című könyvnek nem sok előzménye volt. Ebben az értelemben nemigen tudunk korábbi hagyományokat feleleveníteni. Talán ez az oka, talán más, mindenesetre teljesen logikus, hogy mostanában az egyetemisták, az egyetemet frissen végzett irodalomárok érdeklődése szinte kizárólag a hazai és a nemzetközi irodalomtudomány jelenére irányul. El nem hanyagolható értéke van a legfrissebb fejlemények ismeretének. A legelőnyösebb helyzetbe természetesen az kerül, aki a jelen helyzet ismeretéből a legjobban tud a jövőre következtetni. En-

nek tudatában akár azt is mondhatnánk, hogy a jövő irodalomtudománya oly óriási hatást fejt ki a jelenre, hogy valójában átvette a fejlődés irányítását. Ez nemcsak logikus és érthető, hanem örvendetes is – szemben a múltbeli érdektelenséggel és elszigeteltséggel. Van azonban ennek a folyamatnak egy másik oldala is. Fennáll a veszélye – mint minden radikális változás esetében –, hogy a közeli és távoli múlt, egy-két kivételt leszámítva, pusztán előzménnyé alakul. Az ilyen változások során már a közvetlen elődökkel is különös kegyetlenséggel szokás eljárni, de őket legalább ismerjük, ha másképpen nem, névről. Az elődök kortársait, a nagy irányzatokon kívül maradt tudósokat pedig hajlamosak vagyunk elhanyagolni vagy végképp elfelejteni. A történelem képtelen összefüggésekre képes: ha nem vigyázunk, a jövő a jelen és a múlt közé állhat.

A történelemnek nem ez az egyetlen furcsa összefüggése. Vegyük például a világméretű egységesedést, melynek az időviszonyokra gyakorolt, paradoxonokat teremtő hatását nem nagyon szokták hangsúlyozni. Az egységesedés – nevezzük akár „amerikanizálódásnak”, akár „Európához való közeledésnek” –, mely része egy sokkalta bonyolultabb folyamatnak, melynek során az egységesedés kiegészítő ellentéte, a helyi kultúrák virágzása is megfigyelhető, tagadhatatlanul jelen van az irodalomtudományban is, és az elnevezésénél sokkal fontosabb, hogy átrendezi mind a saját hagyományunkhoz, mind a mások hagyományához való viszonyunkat. Az egységesedésnek és a kultúrák kölcsönhatásának következtében olyan hagyományokat és történelmeket is megkapunk, amelyek eddig nem, vagy csak egészen másképpen lehettek a miénk. Mivel ezt az összefüggést, a nacionalizmus utáni korszak hagyományfelfogását még nem ismerjük elég jól, érdemes röviden kitérni rá.

A szerves fejlődés történelemlépe egységes, azonos múltra visszatekintő nemzetegyedeket lát, s ilyen keretek között az egyes embert a vagylagos választás logikája kényszeríti hovatartozásának meghatározására. Az egyik nagy kérdés az, hogy ez a logika milyen mértékben van érvényben, ha egyáltalán még érvényben van. A szemünk láttára alakuló korszakot megelőzően az egyes ember ugyan kísérletet tehetett arra, hogy elsajátítson egy idegen kultúrát, megtanulja a nyelvét, szokásait, de viszonya hozzá merőben más volt, mint a miénk a ránk hatást tevő kultúrákkal. Vegyük példának Szerb Antalt, aki köztudomásúlag gyógyíthatatlan angломániában szenvedett. Akkoriban Magyarországon kevesen ismerték hozzá foghatóan jól az angol nyelvet, történelmet, irodalmat, életformát. Ismeretei felmérhetetlenül sokrétűek voltak. Mindennek ellenére számára az angol hagyomány egy idegen ország, más nép hagyománya maradt. Számunkra viszont ez a kultúra itt van karnyújtásnyira. Angol nyelvű tévé- és rádióadásokat veszünk, angol újságok, könyvek, sőt könyvesboltok között válogathatunk. A fővárosban több tízezres angol anyanyelvű lakosság él, már nemcsak egyes egyetemek kínálnak angol nyelvű kurzusokat, hanem angol nyelvű egyetemünk is van. A most felnövő nemzedékek abban a szerencsés helyzetben vannak, hogy hosszú időt, éveket tölthetnek külföldön, ott járhatnak iskolába, egyetemre, ott szerezhetnek tudományos fokozatot. Számukra a több kultúrához való tartozás, bár egyáltalán nem problémamentes, mégsem elsősorban dilemma,

hanem kézzelfogható realitás. Valami ilyesmi zajlik jelenleg globális méretekben is, súlyosbítva az információs forradalommal.

Fogalmazhatunk tehát úgy, hogy a kialakulóban lévő helyzet másféle múltakat és hagyományokat is nekünk ajándékoz, mint amilyeneket eddig a magunkénak tudtunk. Ezzel a történelem szinte útvesztőszerűen zezzugossá válik. Az események megértéséhez olyan elméletekre van szükségünk, amelyek nem véletlen balesetnek tekintik az ember többszörös kulturális meghatározottságát, hanem alapesetnek. Az mindenesetre bizonyosnak látszik, hogy a kultúrák kölcsönhatásának megértéséhez a belső lehetőségek fokozatos kibontakozásával operáló szerves fejlődés modellje nemigen tud hozzájárulni. A megszakítatlan linearitást és a belülről irányított növekedést ezentúl a teljes lehetséghalmaz egyik sajátos a esetének kell tekinteni. A fejlődés diszkontinuus jellege és az egymásra ható világlátások, kultúrák, nyelvek sokasága része lesz történelemfelfogásunknak is. Párhuzamként megemlíthetjük, hogy mindez nem ismeretlen a nyelvészetben. A nyelvek egymásra tett hatása jól magyarázható a szerves fejlődés nyelvészeti megfelelője, az ún. családfa-modell keretein belül – de csak addig, amíg a nyelvek kapcsolata nem válik túl szorossá. Az egymással keveredő nyelvekből kialakuló kreol nyelvek esetében viszont a leszármazás kérdésének feszegetése értelmetlen választokat eredményez. Ezért mondják egyes nyelvészek, hogy a leszármazás és a családfa-modell nem több, mint félrevezető metafora – még „normális” esetben is.

Szokatlan perspektívából ábrázolja a saját történelmünket az is, ami jelenleg velünk történik. Ez nemcsak a hagyományhoz való viszonyunkat érinti, hanem magát a történelmet, illetve a történelemre vonatkozó tudásunkat, történelmi koncepcióinkat is. Ha azt kérdezzük: előfordult-e a történelem során, hogy elődeink – előre nem látható módon és teljesen szervesen – mások történelmének és hagyományának a birtokába jutottak, előfordult-e, hogy hirtelen az addigi sajátjuk mellé másféle hagyományuk és múltjuk nőtt, akkor a leghatározottabb igennel kell felelnünk. A jelenség egyáltalán nem ritka, a perspektíva szokatlan. Gondoljunk csak például a kereszténység felvételére, mely az európai hagyomány és múlt birtokába juttatott bennünket, olyannyira, hogy ehhez képest ma már a magyarság tényleges múltja érdekes, de határozottan másodrangú kérdés lett. Homérosz vagy Mózes összehasonlíthatatlanul többet jelent nekünk, mint a vogulok mitikus alakjai. Vagy gondolhatunk a szocializmus korszakára, mely az országot megismertette Rettegett Iván világának hagyományaival. Szervesen következett-e a magyar hagyományokból a kitelepítés vagy a csengőfrász? Ugyanakkor elmondhatjuk-e nyugodt lélekkel, hogy például a „trockista elhajlás vádja” nem része a magyar történelemnek? Az egymással keveredő múltak bizonyára bizarr gondolatokat is elindítanak: európai énként esetleg győztesen fejezi be a második világháborút. Az irodalomnál maradva, gondolhatunk bármelyik nagy irodalomtörténeti irányzatra, melyek vizsgálhatóak ugyan a szerves fejlődés fogalomrendszerével is, de talán helyesebb a kulturális kölcsönhatások összefüggéseibe illeszteni őket. A tárgyalt jelenség ugyan nem ritka, de a szerves fejlődés modellje nem engedte, hogy észrevegyük és megfelelő módon tárgyaljuk. Mindebből természetesen semmilyen értelemben nem következik, hogy a

tőlünk karnyújtásnyira lévő kultúrák elsajátítása ezentúl immár akadálytalan lesz. Sokkal inkább az következik, hogy még annak a hagyománynak az elsajátítása sem triviálisan egyszerű, amelyet eddig a magunkénak tudtunk, illetve az, hogy a kétféle (a saját és az idegen) hagyomány közötti különbségtétel sokkal kevésbé lesz nyilvánvaló. Sajátunk lesz, de nem automatikusan, ez is, az is, s közben bizonyos mértékig mindkettő idegen marad.

Hogyan illeszkedik ebbe a gondolati keretbe az itt következő válogatás a félszázadal ezelőtti angol nyelvű irodalomtudományból? Ha kizárólag a magyarra fordított művek alapján kellene képet alkotnunk az irodalomtudomány huszadik századi alakulásáról, akkor ez a kép csakis hiányos és felületes lehetne. Az ideológiai éberség szüneteiben megjelent ugyan egy-két alapvető könyv (talán egyetlen, nem túl nagy lélegzettel is el lehet mondani a lefordított könyvek teljes listáját), de a marxizmus vezető szerepe pontosan azt jelentette, hogy a fontos művektől elrekesztettek bennünket, közülük sok még az eredeti nyelven sincs meg a könyvtárainkban. Szó sem lehet arról, hogy mélységében ismernénk például az orosz formalizmust, a francia strukturalizmust vagy az amerikai új kritikát. Megítélhető-e, magyarra fordított pár cikke alapján, Cleanth Brooks életműve? Hosszan folytathatnánk a jelentős, magyarul viszonylag vagy teljesen ismeretlen irodalmárok listáját. A számunkra mostanában megnyíló hagyományok sokkal gazdagabbak, mint az eddig magyarul megjelent művek alapján gondolhatnánk. Vannak elterjedt tévhitek is – például az, hogy az amerikai új kritika a strukturalizmus egyik változata, jöllehet a kettőnek gyakorlatilag semmi köze nem volt egymáshoz – , melyeket ideje lenne felülvizsgálni.

Miért éppen ezeket a tanulmányokat szemeltük ki? És miért éppen ezeket a szerzőket, ha még az olyan fontos kortársaink legérdekesebb könyvei sincsenek meg magyarul, mint amilyen Paul de Man, Hans Robert Jauss, Gérard Genette, Michael Riffaterre, J. Hillis Miller, Terence Cave, Wolfgang Iser, hogy csak néhány olyan szerzőt soroljunk fel, aki mindenkinek azonnal az eszébe jut, és akit minden elméleti bevezető kurzuson megemlítenek. Természetesen őket is azonnal le kellene fordítani, s nem csak egyes cikkeket tőlük, hanem könyveket. De róluk legalább tudunk. Velük szemben C. S. Lewis, Kenneth Burke, M. H. Abrams, Owen Barfield és Eliseo Vivas (és mások) nem tartoznak azok közé, akiket sűrűn szoktunk emlegetni. Ugyanez az oka annak is, hogy nem olyan, szintén elhanyagolt, keveset fordított, de legalább névről ismert szerzőket választottunk, mint például Northrop Frye (akinek főművét Szili József már évekkel ezelőtt lefordította, csak éppen a kiadók nem mutatnak, talán mert nem látnak, érdeklődést iránta), René Wellek, Philip Wheelwright, R. P. Blackmur, William K. Wimsatt, Allen Tate, Yvor Winters, Wayne Booth vagy R. S. Crane. Válogatásunk elsődleges célja tehát a legkevésbé sem az volt, hogy elfordítsuk a figyelmet az irodalomtudomány jelenéről, hanem az, hogy – ha szerény mértékben is – bővítsük a magyarul is megszólaló érdekes szerzők számát, s hogy hangsúlyozzuk: zegzugos múltunk kiszámíthatatlan meglepetéseket tartogat számunkra. Kenneth Burke és C. S. Lewis esetében egyébként nagyjából mindegy, hogy írásaik hosszú évtizedekkel ezelőtt jelentek meg, mert a bennük foglalt gondolatokkal mindenképpen érdemes megismerkedni. Klasszikusok,

a szó elsőrangú értelmében, még akkor is, ha a kánonba talán nem tartoznak bele. (S ha már az előzőekben szó esett a társtudományokról, akkor megemlíthetjük, hogy a fordítások terén ők sem állnak sokkal jobban, mint mi, de mintha több erőfeszítést tennének. Mikor jut el hozzánk Stephen C. Pepper, Hayden White vagy Arthur O. Lovejoy főműve?)

A két szó, félmúlt és klasszikus, nem illik egymáshoz. Ebben a kontextusban a szösszetétel mindössze arra utal, hogy az itt bemutatott szerzőkből talán sose lesz igazi klasszikus, márcsak azért sem, mert a múltat szeretjük mozgalmakba és irányzatokba rendezni, és nehezen lehet mit kezdeni azzal, aki ezért vagy azért kívül maradt rajtuk. Ha van valami közös az itt bemutatott szerzőkben, akkor többnyire csak az, hogy a nagy irodalomtudományi irányzatok perifériáján alkottak. Ez természetesen mit sem vonhat le egyedi jelentőségükből, igaz, hozzá sem tehet. Mivel az a hagyomány, amelyből ezek a tanulmányok származnak, szerteágazóan gazdag, nem áll módunkban nagyon részletesen bizonyítani, hogy ezeket és csakis ezeket a tanulmányokat kellett ezúttal magyarra fordítani. Ebben az értelemben nagy adag önkényesség van kiválasztásukban, közülük kettő C. S. Lewis és Kenneth Burke tanulmánya legalábbis kifejezetten a szerkesztő érdeklődését és elfoglaltságát tükrözi.

Régi közhely, hogy ugyanaz az irodalmi mű merőben más dolgokat jelenthet a különböző olvasóknak, de nagyon nehéz egészen pontosan megjelölni azokat a nem elsősorban pszichológiai, és mégis belső, nem elsősorban a körülményekben rejlő, de ennek ellenére kívülről is nyilvánvaló tényezőket, melyek a különböző olvasatokat szükségszerűen elválasztják egymástól. Lewis gondolat kísérlete meggyőzően mutatja meg azt, hogy ugyanazok a szavak más és mást kell, hogy jelentsenek a különböző tudásháttérrel rendelkező emberek számára, s hogy a különböző jelentések hogyan alakulhatnak egymásba. Burke tanulmánya szintén ez utóbbi gondolattal foglalkozik, mikor az alapvető trópusok összefüggéseit tárgyalja. Ez a tanulmány már csak azért is fontos, mert ez szolgál Hayden White *Metahistory* című könyve egyik alapjául. Ezt a könyvet nemcsak történészek, hanem irodalmárok is tanulmányozni szokták, mert White, Burke gondolatait folytatva, a négy alapvető trópuszt a narráció lehetőségeinek vizsgálatára használta. Burke elmélete közismert (csakúgy mint White-é), a tanulmányt már régen le kellett volna fordítani.

A másik három tanulmány más kategóriába tartozik. Owen Barfield, Eliseo Vivas és M. H. Abrams könyvei egykor igen népszerűek voltak, és változó mértékben ugyan, de még ma is szokták ismerni őket. A nálunk teljesen ismeretlen Eliseo Vivas egyes könyvei bizonyos egyetemeken jelenleg is kötelező olvasmányok. M. H. Abrams könyve, *The Mirror and the Lamp*, mely – mint maga a szerző is megemlíti – az itt közölt tanulmányból nőtt ki, 1953-ban jelent meg, és évtizedekig a romantika kialakulásának alapvetően fontos tankönyvének számított. A könyv szemlélete mára természetszerűleg elavult kissé, de még mindig az olyan, széles körben ismert és használt művek közé tartozik, amelyeket nem csak az adott korszak specialistái szoktak olvasni.

TANULMÁNYOK

M. H. ABRAMS

Archetipikus analógiák az irodalomkritika nyelvében

A metafora természetének és funkciójának elemzését hagyományosan a retorikusok és az irodalomkritikusok feladataként tartják számon. A metafora azonban – legyen élő vagy holt – minden diskurzusnak elválaszthatatlan velejárója, az olyan diskurzusnak is, melynek kinyilvánított célja nem a meggyőzés vagy nem esztétikai jellegű, hanem a leírás és az információközlés. A metafizikai rendszerek – ahogy ezt Stephen PEPPER professzor nemrégiben bővebben is kifejtette¹ – alapvetően metaforikus rendszerek. Még a természettudományok nyelvéről sem állítható, hogy szó szerinti értelemben vehető lenne, jóllehet kulcsterminusaikat gyakran nem tekintik metaforáknak – mindaddig, amíg egy újabb, általánosan elfogadott analógia rá nem világít a régi analógia természetére. A metafora és az analógia kevésbé szembetűnő ugyan az irodalomkritikában, mint magában a költészetben, de funkciójuk talán itt sem kisebb. Ezúttal azt kívánom röviden bemutatni, milyen szerepet játszanak a kritika történetében bizonyos rejtett fogalmi modellek – melyeket „archetipikus analógiák”-nak neveznek – az irodalom tényeinek válogatásában, értelmezésében, rendszerezésében és értékelésében.²

A témát egy Platón-idézzettel vezetem be. Jellegzetes és tudatos mítosz- és parabolahasználata Platónt alkalmas kiindulóponttá teszi. Gyakori analógiáinak egyike a tükröződés, melyet a tükör, a víz vagy pedig a dolgok kevésbé tökéletes „tükröződése” esetében az árnyék hoz létre. Platón arra használja ezeket az analógiákat, hogy megvilágítsa a világegyetem valamennyi jelenségének egymáshoz való viszonyát: dolgoknak a prototípusaikhoz, vagyis az ideáikhoz való és a dolgok utánpótlásainak, beleértve ebbe a művészetben fellelhetőket, az érzékelés világának modelljeihez való viszonyát. Amikor az *Állam* tizedik fejezetében Szókratész a költészet valódi természetének problémájáról elmélkedik, azonnal ezt az analógiát vezeti be. Egy konkrét

¹ World Hypotheses. Berkeley–Los Angeles, 1942. – ld. még DOROTHY M. EMMET: The Nature of Metaphysical Thinking. London, 1946.

² A téma részletesebb és átfogóbb feldolgozása megalálható lesz már csaknem elkészült könyvemben, melynek ideiglenes címe: The Mirror and the Lamp: The Transition to Romantic Theories of Poetry and Art.

ágy vagy asztal készítője az adott dolog ideájával összhangban ténykedik. A művész viszont ezeket a dolgokat és minden egyebet más, egyszerűbb módon tud elkészíteni.

– „Ugyan mi volna ennek a módja?

– Ez nem is olyan nehéz dolog, sőt sokféleképp és igen hamar meg lehet valósítani; de talán legkönnyebben úgy, ha egy tükröt veszel, s azt mindenfelé körülhordozod: így egykettőre alkotatsz napot, mindent, ami az égen van, földet, sőt nagyon hamar magadat, a többi élőlényt, használati tárgyakat, növényeket, s minden egyebet is megalkothatsz, amiről az imént szoltunk.”³

Az efféle tükörképek tulajdonságaiból Platón néhány roppant kevésbé hízelgő következtetést von le a művészet jellegével és értékével kapcsolatban.

Az ember azt gondolhatná, hogy Platón azért vezeti be a tükröt, hogy illusztrálja a művészet természetére vonatkozó kész elképzelését, s hogy egyetlen kérdés kell csak feltennünk: megfelelő-e ez az illusztráció? De van egy másik ésszerű kérdés is, és ebben a dolgozatban ezt szeretném hangsúlyozni. Nem: „Mennyire felel meg az analógia a fogalomnak?“, hanem: „Mennyiben származhatott a fogalom az analógiából?” Sok analógia, miként a bevett retorikaelmélet állítja, valóban a magyarázatot szolgálja: tünékenyek és illusztratívak; van azonban olyan is, legalábbis néhány, mely nem csupán illusztratívnak látszik, hanem ismétlődőnek és *konstitutív*nek. Ezek nyújtják az irodalom- vagy más elméletek alaprajzát és lényegi szerkezeti elemeit. Egyúttal kiválasztják és formába öntik az elméletek által felölelt „tényeket” is. Hiszen a tények: *facta*; vagyis ugyanannyira csinált, mint amennyire talált dolgok, és részben éppen az analógiák által készülnek, melyeken – mint valamilyen lencsén – keresztül szemléljük a világot. „Érdekelne – jegyezte meg egyszer Coleridge – , miért nevezik a tényeket makacs dolgoknak? ... A tények ugyebár nem igazságok; nem is konklúziók; még csak nem is premisszák, hanem a premisszák természetében és részleteiben rejteznek.”⁴

A vizsgálódó tudat számára a kutatás bármely új területe mindaddig, amíg hiányoznak a struktúrát adó fogalmai és a struktúrát kezelő egyértelmű terminológiája, kialakulatlan, üres vagy burjánzó kuszaságnak tűnik. A megoldás, többé-kevésbé szándékosan, az szokott lenni, hogy olyan tárgyakat keresgélünk, melyek párhuzamba állíthatók az új helyzet homályosan érzékelt aspektusaival: a jobban ismerteret használjuk arra, hogy megvilágítsa a kevésbé ismertet, a kézzelfogható szókincsével tárgyaljuk a kézzel nem fogható. Sokféle intellektuális műveletre jellemző ez a fajta analogikus eljárás. Nagy adag bölcsesség van abban az angol beszédfordulatban, mely a „Mi a dolog természete?” („What is its nature?") kérdést a következő módon teszi fel: „Mihez hasonlít?” („What's it like?"). Hajlamosak vagyunk arra, hogy a dolgok természetét hasonlatokban és metaforákban írjuk le, és eme alakzatok nyelvi hordozóiról az elemzés során gyakran kiderül, hogy annak az implicit

³ PLATÓN: Állam. X. 596. Ford. Szabó Miklós. = Platón válogatott művei. Bp. 1983. 454.

⁴ Table Talk. Oxford, 1917. 165. 1831. December 27.

analógiának az attribútumai, melyeken keresztül az általunk leírt tárgyat szemléljük. És ha igazam van, akkor Platón analógiás eljárása kevésbé taktikájában különbözik a legtöbb tudóstól, mint inkább az őszinteségében.

A tükör analógiája népszerű maradt a kritikusok körében egészen a XVIII. század közepéig. Más, hasonló tulajdonságokkal rendelkező tárgyak párhuzama is alátámasztotta ezt az analógiát: ilyen a kép, mely a tükörrel ellentétben nem csupán „tükrözi” a tárgyat, hanem megragadja és megőrzi a tükörképet. A szövegösszefüggésből kiragadott és félreértett horatiusi *ut pictura poesis* („a költészet olyan, mint a kép”) a népszerű esztétikai bölcsélet axiómájává vált. Plotinus és mások már az esztétikai tükrözés korai szakaszában azt tartották, hogy a művészet megkerüli az érzékek világát, és közvetlenül a platóni ideákat tükrözi. Ekképpen Platón vádját, mely szerint a művészet a tárgyatól való eltávolodással csakis hamisítani képes, azzá a magasztaló állítássá formálták át, hogy az eltávolodás mindössze az ideál jobb megközelítése érdekében történik. Más kritikusok lenyesték Platón kozmogóniájának az érzékfelettire vonatkozó részét, ugyanakkor megóvták a művészet méltóságát, azt állítva, hogy a művészet az univerzalist, a tipikust és az általánost képezi le, nem pedig az érzékelt világot. Mindazonáltal a későbbi analógiák fényében közös tendenciákat lehet kimutatni a tükör archetípusára támaszkodó összes elméletben. A tükörpárhuzam egyebek mellett a mű témájára irányította az érdeklődést, és minimálisra csökkentette a szerzői individualitás szerepét. Megerősítette, hogy foglalkozni kell a művészet „igazságával” vagy a művészetnek a tükrözött tárggyal való megfelelésével, és a figyelmet — a művészi folyamat rovására — a befejezett műalkotásra korlátozta.

A jól megválasztott analógia, melynek attribútumai megvilágító erejű magyarázó kategóriákat szolgáltatnak, nélkülözhetetlen intellektuális eszköz. Ugyanakkor az analógikus gondolkodás endemikus betegségét a kategóriák megrögződése jelenti. Hiszen, miként Coleridge fogalmazott: „Nincs olyan hasonlat, mely négy lábon futna”. („No simile runs on all four legs.”) Az analógiák természetüknél fogva csupán részleges párhuzamok lehetnek, és éppen a megvilágító erejű archetípus által biztosított fókuszélesség teszi marginálissá és elmosódottá a tárgy olyan tulajdonságait, melyek kívül esnek az archetípus elsődleges kategóriáin. Miközben a műalkotás hasonlít a tükörre, több fontos tekintetben különbözik is tőle, és csak kevés kritikus volt képes arra, hogy a tükör tulajdonságaiból levezetett esztétikai kategóriákat a közvetlen hatóterükön kívüli adatokra is rugalmasan és a kellő mértékben érzékenyen alkalmazza.

A modern kritika történetét nagyrészt olyan alternatív párhuzamok keresése teszi ki, melyek elkerülik a tükör-képzet bizonyos implikációit, és magukba foglalják az esztétikai tárgy marginális aspektusait is. Egyes XVIII. századi angol és német kritikusok a költő és a Teremtő Isten közötti reneszánsz párhuzam lehetőségeit felderítve, a költeményt olyan *heterokozmosznak*, „második természetnek” tették meg, melynek *sui generis* teremtményei és törvényei nem kötelesek az empirikus világ rendjét reprezentálni. A XIX. század első felének néhány kritikusa nem teljesen ésszerűtlen módon úgy vélte, hogy a költő sokkal inkább a láthatatlan hatásokra zeneileg reagáló eoelhárfához hasonlít, mint a természetnek tükröt tartó közvetítőre. Megint

mások azt a metaforát használták fel, amely szerint a művészet az érzések „kiáradása” vagy „kifejezése”, és ezzel a visszájára fordították a hagyományos esztétikát, amennyiben a költő s nem a külvilág természetében találták meg a művészet anyagát, megkülönböztető jegyeit és kritériumait.

Az ilyen hasonlatok közül bármelyik alkalmas lenne arra, hogy illusztráljuk az analógiák változásának szerepét az irodalomkritika történetében. Helyettük mégis inkább azt az archetipikus helyettesítést választom, amelyik a legdrámaibb volt, s amelyik nem csupán a művészetelméletre terjedt ki, hanem az intellektuális tevékenység minden területére, beleértve a filozófiát, a teológiát, a történetírást, sőt még a természettudományt is. Ez pedig nem más, mint az, hogy a gépezet analógiáját felváltotta az élő növény analógiája mint az az implicit paradigma, amely a műalkotás elemzését és az irodalmi alkotásfolyamat elemzését — vagyis az alkotáspszichológiát — vezérli. Ennek a váltásnak a döntő időszaka a XVIII. század végére és a XIX. század elejére esett, és Angliában legkorábban és legtisztább formában S. T. Coleridge irodalomkritikai írásaiban mutatkozott meg. Mindenekelőtt azonban röviden ismertetem a Coleridge ideje előtt uralkodó mechanisztikus alkotáspszichológiát, mely ellen az ő érett írásai folytonos tiltakozást jelentettek.

I.

Amit ma művészetpszichológiának nevezünk, abból a korból ered, amikor a filozófusok a művész tudatát a műalkotás és az érzéki világ közvetítőjének kezdték el felfogni, és amikor a művészet és az empirikus valóság közötti szembetűnő különbségeket nem valamiféle ideál tükröződésének tulajdonították, hanem mentális folyamatoknak. Nagy jelentősége volt annak, hogy ez a fejlemény jobbra a XVII. században, a természetfilozófiának a mechanika terén aratott nagy diadalai idején következett be. Nyilvánvaló ugyanis, hogy az angol empirikus pszichológia, miként ez Hobbes és Locke példájából kiderül, jelentős részben arra irányuló kísérlet volt, hogy a fizika magyarázó sémáit átvigyék a pszichikum területére, és ily módon folytassák a mechanika sikereit az anyag után a tudat terén is. A következő évszázadban David Hume, David Hartley, Alexander Gerard, Lord Kames és mások nyíltan a természettudósok felülmúlását javasolták: a megfigyelésekből és a kísérletekből lehet felemelkedni az elvekhez és a törvényekhez, s így lehet megalapozni a tudat tudományát, mely, mint Hume írta: „Bizonyosság tekintetében nem marad el a többi, emberileg elérhető tudománytól, hasznosság tekintetében pedig messze túltesz rajtuk.”⁵ A mentális folyamatok természetére vonatkozó egyedüli közvetlen adatnak

⁵ DAVID HUME: *Treatise of Human Nature*. Szerk. L. A. Selby-Bigge. Oxford, 1896. xx–xxiii. — Magyarul: *Értekezés az emberi természetről*. Bevezető. Bp. 1976. 20. — Ford. Bence György. — Vö. HUME: *Essays, Moral, Political, and Literary*. Szerk. T. H. Greene — T. H. Grose. London, 1875. II. 166. — Ld. még: HARTLEY: *Observations on Man*. 6. kiad. London, 1834. 4–5.; GERARD: *Essay on Genius*. London, 1774. 1–4.; KAMES: *Elements of Criticism*. New York, 1852. (a 7., londoni kiadás alapján) I. 13–23.

az introspekcióval elérhető, homályos és megfoghatatlan dolgokat lehet tekinteni – Coleridge a „legbenső létezés módozatainak” nevezte ezeket – , melyekről „tudjuk, hogy az idő és a tér attribútumai nem alkalmazhatók rájuk s idegenek tőlük, de amelyeket nem lehet máshogyan, mint az idő és a tér szimbólumain keresztül közvetíteni.”⁶ Ennek következtében az ilyen adatok a normálisnál jobban alakíthatóak, és különösen könnyen kerülnek az archetipikus analógia formáló hatása alá.

Szinte minden angol és skót empirikus filozófus tett utalásokat az irodalmi invencióra, és Alexander Gerard 400 oldalas, 1774-ben kiadott *Essay on Genius*a az a mű, amely egy évszázadra a legrészletesebb és legátfogóbb, kifejezetten az alkotásfolyamat pszichológiájának szentelt tanulmány maradt. A következőkben összefoglalom az említett értekezések legtöbbször közös tendenciáit, melyek megmutatják meghatározó archetípusuk természetét.

1. *Az elemi részecskék.* Az empirikus filozófia módszere fenntartások nélkül elementarisztikus: kiindulási pontnak, alapvető adatnak az elemi részecskét vagy a részt veszi. A tudat mindenfajta tartalmát és műveletét maradéktalanul elemezhetőnek, meghatározott számú egyszerű alkotóelemre lebonthatónak tartja; és az elméletíró tevékenységének kell magyarázatot adnia a tudat atomjainak különböző kombinációiként felfogott komplex lelkiállapotokra. Az általában „ideák”-nak nevezett részecskék a szó szoros értelmében vett képeknek – melyek az eredeti észleletek hatásai pontos, bár halványabb hasonmásai – egészét vagy részeit alkotják.

2. *A részek mozgásai és kombinációi.* A képek egymást követik a tudatban. Mindenfajta „képzeletnek” – a költői invenciónak is – egyedüli tartalma nem más, mint vagy az érzékelés által adott, önmagukban teljes képek vagy pedig az ilyen képek szétforgácsolódott töredékei, melyek olyan formában kombinálódnak újra, amely sosem volt jelen az érzékekben.

Az irodalom teoretikusai gyakran idézték – a képzelet folyamatát jellemezve – a groteszk mitológiai lények invenciójának klasszikus példáját. Ezeknek a lényeknek nyilvánvalóan nem volt előzménye az érzéki tapasztalatban. Alexander Gerard a következőket írta erről: „A költők legvakmerőbb fikciói, melyek kevésbé emlékeztetnek a természetben bármire is, mégiscsak a természetben valóban létező részekből állnak. Amikor Homérosz megformálta a *Khimaira* ideáját, mindössze egy állatban kapcsolta össze különböző állatok testrészeit: az oroszlán fejét, a kecske testét és a kígyó farkát.”⁷ A képzelőerő minden lehetséges változatának magyarázatául ehhez hasonló – az érzékelhető egészet részekre bontó és a részeket új egészébe csoportosító – elemzéseket alkalmaztak.

3. *Az asszociációs vonzás törvényei.* Az ideák sorrendjét és kapcsolódásait irányító elvként Hume, korábbi filozófusok elgondolásaira építve, kialakította a képzettársítás elméletét. Tíz évvel később, 1749-ben publikálta David Hartley saját képzettársítási elméletét, melyet Hume *Értekezéséről* függetlenül dolgozott ki. A koncepciót

⁶ *Biographia Literaria*. Szerk. J. Shawcross. Oxford, 1907. II. 120.

⁷ *Essay on Genius*, 101 – 102. – Vö.: HUME: *Treatise*, 9 – 10, valamint: *Enquiry Concerning Human Understanding*. 2. II. – Magyarul: *Tanulmány az emberi értelemről*. Ford. Vámosi Pál. Bp. 1973.; KAMES: *Elements of Criticism*, II. 403 – 404. (Appendix 19.)

mint az összes mentális műveletet vezérlő alapvető törvényt nagyon gyorsan elfogadták más teoretikusok is (bár akadtak eltérő vélemények az asszociációs kapcsolódások számát és fajtáit illetően).

Észre kell vennünk, mennyire közel áll a tudatnak ez a sémája a newtoni mechanika elemi anyag-, mozgás- és erőfogalmaihoz, természetesen Newton kvantitatív képletei nélkül: (1) A tudat ideaegységei megfelelnek Newton elemi anyagrészecskéinek. (2) Az idealáncolatok, illetve ideasorozatok eszméje a térben való fizikai mozgás mentális megfelelője. (3) Az „egyesítő elv” vagy „gyengéd erő” (ahogyan Hume az asszociációt jellemzi), a mozgásra ható egyöntetű ok fogalmát szolgáltatja, mely analogikus viszonyban áll a newtoni mozgás- és gravitációtörvényekben leírt erővel.

Ez volt a véleménye a tudat néhány kiemelkedő XVIII. századi filozófusának. Hume maga is a tömegvonzás törvényének mentális ekvivalenseként írta le az asszociáció törvényét (annak ellenére, hogy inkább csak tendenciának tekintette, nem pedig „elválaszthatatlan kapcsolatnak”). „Ezek tehát az egyszerű ideák egyesülésének és összeforrásának az elvei... Egyfajta vonzerővel van itt dolgunk, és hatásai, mint látni fogjuk, éppoly rendkívüliek és éppoly sokféle formában nyilvánulnak meg az emberi szellem világában, mint a tömegvonzás hatásai a természeti világban.”⁸ Hartley pszicho-fizikai párhuzamainak rendszerében a képzettársítás pusztán a mechanikus anyag törvények introspektív korrelátuma az idegrendszerben.

4. *A művészi terv problémája.* Zavarba ejti, ha nem összezavarja a tisztán mechanikus tudatfilozófiát, ha felmerül az igény, hogy kielégítő magyarázatot adjunk a befejezett esztétikai egészről. A kritikusok változatlanul kitartottak a klasszikus poétika és retorika nem-mechanisztikus hagyománya mellett, mely a „forma” központi fogalmán alapul, s mely szerint az esztétikai egész nem csupán atomok összessége, hanem rendezett, tervezett és egységes, s részei tökéletesen illeszkednek egymáshoz. Mivel – ahogyan például Gerard is rámutatott – hasonlóság vagy érintkezés révén bármely idea „végtelenül sok más ideával áll valamiféle kapcsolatban”, az asszociációk végtelenül sok irányban jöhetnek létre, és „zavaros káoszt formálhatnak”.⁹ Ha ezt a pusztán ható vagy mechanikus okságot nem egészítjük cél-, illetve végső oksággal, hogyan tudjuk megmagyarázni a különbséget a delírium vagy Júlia dajkájának teljes mértékben véletlenszerű asszociációi és Shakespeare rendezett, termékeny asszociációi között?

Már Démokritosz atomjai óta a világegyetem megtervezettségének magyarázata a mechanisztikus filozófia buktatója. Maga Newton is, annak ellenére, hogy vonakodott a hipotézisalkotástól, Boyle és más tudóselődök példáját követve, egyfajta *deus ex machina* előrántásával oldotta meg a világgépezetben a rend, a szépség és az alkalmazkodás eredetének problémáját: „A Napnak, a planétáknak és üstökösöknek ez a

⁸ HUME: *Treatise*, 10, 12–13. – Magyarul: *Értekezés*, 36. Ford. Bence György.

⁹ GERARD: *Essay on Genius*, 49–50.

gyönyörű rendszere csakis egy értelmes és hatalmas lény szándékából és hatalmából származhatott.”¹⁰ – vagyis a céltudatos Isten agyában létező tervből.

Ebben a tekintetben – ahogyan sok másban is – számos tudatfilozófus a természetfilozófusok példáját követte. Először is feltételezték, hogy létezett a művész tudatában valamiféle terv vagy modell. „A mű megtervezettség nélkül inkább az elmebeteg őrjöngésére hasonlítana, mint a géniusz és a tanultság józan törekvéseire.” – írta Hume. „Követelmény tehát minden kompozíció számára, melyre a géniusz nyomja rá bélyegét, hogy az írónak valamiféle terve vagy célja legyen” kiindulási alapként; és a leírt eseményeknek vagy cselekményeknek „a képzetben kell kapcsolódnuk egymáshoz, s egyfajta Egységet kell alkotniuk ... mely az író terve vagy célja lehet vállalkozása kezdetekor”.¹¹ Emellett sok elméletíró a világgépezet intelligens műszerészét belsővé tette, olyan mentális eszközzé vagy képességgé (általában „ítélőerő” néven), melynek feladata az, hogy kiválogassa a társítások gépies kínálatából az előzetes tervrajzzal vagy „tervvel” leginkább összhangban álló képeket.¹²

A mechanisztikus tudásémára kényszerített kontrolláló terv teleologikus fogalma sokba került. Newton rendszere csak az univerzum keletkezésének magyarázatára használta a végső okot, a továbbiakban Isten jelenléte – ritka, csoda formájában történő beavatkozásait kivéve – arra szolgált, hogy garantálja ok és okozat mechanikus törvényeinek folytonosságát. Az asszociációs pszichológiában azonban újra és újra végső okokat kellett előhozni, hogy magyarázni lehessen a célelvű gondolkodás különféle megnyilvánulásait. Ráadásul az előzetes terv fogalma – valamiféle meghatározó és kontrolláló képként elgondolva – hallgatolagos kihívás volt azzal az alapvető empirikus feltételezéssel szemben, mely szerint nem létezhet nem érzéki tapasztalatból származó mentális tartalom. A terv nyilván nem lehet velünk született platóni idea. Természeti tárgyak vagy a korábbi költők műveinek közvetlen megfigyeléséből sem lehetett levezetni, mert ez mindössze regressziót jelentene, azaz valamely ponton ebbe a folyamatba is be kellene vezetni az eredeti invenciót; s végül is az eredeti invenció éppen az a jelenség, melynek a magyarázatát keressük.

A XVIII. századi asszociációs filozófusok írásainak egyik legérdekesebb aspektusa az a törekvésük, hogy a megtervezettség ésszerű pszichológiai magyarázatát adják. Alexander Gerard érdekes javaslattal állt elő, amikor arra törekedett, hogy megoldja a problémát, melyet retorikai terminológiával „diszpozíciónak” vagy a részeknek az egészben való szabályos elrendezettségének nevezett. Szerinte a géniusz képessége

¹⁰ NEWTON: Principia. Ford. *Andrew Motte*. New York, 1846. = General Scholium 504. – Ld. még: Opticks. 3. kiad. London, 1721. = Query 31. 377–380.

¹¹ HUME: Enquiry Concerning Human Understanding. = Essays. Szerk. *Greene – Grose*. II. 19–23., jegyzet, az 1777-es kiadásból ez a részlet kimaradt. (A magyar kiadásban – Bp. 1973. – sem szerepel.) – GERARD is bevezeti az „alapvető terv” fogalmát, amely úgy működik, hogy megerősíti az ideák közötti, már létező asszociációs kapcsolatokat, s ily módon teszi őket képessé arra, hogy legyőzzék riválisait. (Essay on Genius, 46–47.) – THOMAS REID az Essay on the Intellectual Powers of Man (Dublin, 1786. II. 77–79.) című művében hasonlóképpen azt tartja, hogy „minden műalkotásnak megvan a képzetben körvonalazódott modellje”, amely az ideák szokásos asszociációit irányítja, hasonlóan a lovas és a ló viszonyához.

¹² Ld. például: GERARD: Essay on Genius, 83–85.; REID: Essay, II. 78.

„működését tekintve jobban hasonlít a természetre, mint a művészet kevésbé tökéletes energiáira.” És ekkor, a természeti folyamatokat illusztrálандó, Gerard olyan analógiára, a növényi fejlődés analógiájára bukkant, mely bővelkedik implikációkban az irodalompszichológia számára:

„Amikor egy növény nedvességet vesz magához a földből, a természet – ezzel egyidőben és magával a nedvesség felvételének tettével – átalakítja azt a növény táplálékává, mely rögvést elkezdi keringeni a növényben, és asszimilálódik különböző részeihez. Hasonlóképpen a géniusz a maga ideáit ugyanazzal a művelettel rendez el, mellyel összegyűjti azokat, s mindez szinte egyidőben történik.”¹³

Vagyis a növény – az alkotófolyamat paradigmájaként értve – a spontán módon, a mű kifejlődésével együtt kibontakozó implicit terv fogalmát szolgáltatja. Ez az implicit terv megtalálja és a saját természetéhez asszimilálja azokat az anyagokat, melyekre tápanyagként van szüksége. A korabeli német elméletírók ekkoriban már elkezdték felderíteni a növény mint archetípus esztétikai lehetőségeit, de ez a forradalmi javaslat nem hullott termékeny talajra az 1774-es Angliában. Maga Gerard pedig, az irodalmi megtervezettség elemzése közben azonnal visszatér a mechanikus folyamat és az azt felügyelő mester standard kombinációjához: „A képzelet tehát nem képzetlen építész,” hiszen „saját erejéből, asszociációs hatalmával, többszöri kísérletezés és változtatások után szabályos és arányos építményt tervez meg.”¹⁴

II.

Amennyiben a növénynek mint archetípusnak következetes angliai használatát akarjuk megtalálni, át kell ugranunk a következő négy évtizedet, és közvetlenül az alkotásfolyamat coleridge-i elemzéséhez kell fordulnunk. Coleridge elméletének lényege a képzelet („Imagination”) és a fantázia („Fancy”) közötti szűkszavú különbségrétel a *Biographia Literaria*ban (1817.). A képzelettel ellentétben a fantázia „nem tud mással játszani, mint állandó és meghatározott bábukkal. A fantázia voltaképpen nem más, mint az emlékezetnek az idő és tér rendje alól felszabadított módzata, melyhez társul, és melyet módosít az akarat empirikus képessége, melyet a VÁLASZTÁS szóval fejezünk ki. De miként a mindennapi emlékezet, úgy a fantázia is az asszociáció törvényétől kapja készen összes anyagát.”¹⁵ Az ehhez a részhez írott, mentális mechanizmus történetét áttekinthető terjedelmes bevezetőben Coleridge egyértelműen leszögezi, hogy a memória és a fantázia képessége, ahogyan ő azokat

¹³ GERARD: *Essay on Genius*, 63–64. – Itt érdemes megjegyezni, bár a kérdés hosszabb kifejtését a jelen dolgozat keretei nem teszik lehetővé, hogy ennek a részletnek a háttérében történetileg valószínűleg a „természetes zseni” problémájának neoklasszicista tárgyalása áll, például Shakespeare esetében, aki a „természet módjára” írt, művészet, szabályok, döntések és tudatos erőfeszítések nélkül.

¹⁴ *Ibid*, 65.

¹⁵ *Biographia Literaria*, I. 202.

látja, mindent magába foglal, ami érvényes a XVIII. századi asszociációs elméletből, „s a végkövetkeztetés az, hogy a tudat maradék lehetőségeit az ész és a képzelet sajátítja ki.”¹⁶ Coleridge fantáziaelemzése helyesen választja ki a pszichológiai elementarizmus alapkategóriáit: az érzékelésből levezetett „állandó és meghatározott” egység az asszociáció törvénye által meghatározott új térbeli és időbeli rendben mozog, ugyanakkor alá van rendelve a szelektáló képesség választásainak. Azt, ami a költői invenció efféle magyarázata után még mindig megmarad, Coleridge a „másodlagos képzeletnek” („secondary imagination”) tulajdonítja, mely „felold, szétterít, szétforgácsol annak érdekében, hogy újra teremthessen; vagy ahol ez a folyamat lehetetlennek mutatkozik, ott is mindenképpen idealizálni és egységesíteni törekszik. Lényegét tekintve *vitális*, még akkor is, ha a tárgyak (mint tárgyak) lényegileg állandók és halottak.”

Coleridge képzeletfogalmának történeti fontosságát nem szokás túlértékelni. Voltaképpen ez volt az első csatorna, melyen keresztül organicizmus csörgedezett be az angol esztétika eladdig tiszta, bár talán nem túl mély áramába. (Az organicizmust olyan filozófiai felfogásnak definiálhatjuk, mely fő kategóriáit élőlények attribútumaiból vezeti le.) Figyeljük meg például az egymással szembeállított metaforákat, melyekkel Coleridge megkülönbözteti az általa említett két produktív képességet. A fantázia passzív és mechanikus „az összegyűjtő és asszociatív erő”, mely csakis az „egymás mellé helyezés révén” fejt ki hatását.¹⁷ A képzelet, ezzel ellentétben, „újra-teremti” elemeit, s ezt a folyamatot Coleridge gyakran biológiai kifejezésekkel írja le. A képzelet, írja, „lényegét tekintve *vitális*”; „megteremti és előállítja a maga sajátos formáját”; illetve „a KÉPZELET szabályai maguk a növekedés és az előállítás erői.” Coleridge a képzeletet „asszimiláló erőnek”, valamint „koadunáló képességnek” nevezi; mindkét jelzőt a korabeli biológia szókinéséből vette át: az „asszimiláció” annak a folyamatnak a neve, amelynek során az organizmus a táplálékot saját anyagává változtatja, a „koadunálás” pedig „összenövészt” jelent.¹⁸

Voltaképpen meghökkentő, hogy Coleridge írásaiban mennyi minden fogalmazódik meg olyan terminusokban, melyek metaforikusak a művészet és szó szerintiék a növények tekintetében; ha Platón dialektikája a tükrök vadonja, akkor Coleridge-é a növényzet dzsungelé. Csak engedni kell, hogy metaforái életre keljenek, és az embernek szürrealisztikus élményben lesz része, hiszen láthatja, hogyan alakulnak át a dolgok trópusi bőségben növekvő, burjánzó növényekké, növényi részekké. Szavak, logika, metrum, szerzők, drámák, drámák szereplői, elszigetelt versrészek, költői műfajok – mind növényekké, fákká, virágokká, fák virágzatává, gyümölcsökké, fakéreggá és növényi nedvekké változnak. Coleridge előtt a tudatot az érzéki benyomások passzív befogadójának tekintették, ő részletekbe menően összehason-

¹⁶ Ibid, 73.

¹⁷ Ibid, I. 193.; *Miscellaneous Criticism*. Szerk. T. M. Raysor, Cambridge, Mass 1936. 387.

¹⁸ Id. például: *Biographia Literaria*, I. 202.; II. 65.; *Miscellaneous Criticism*, 387.; *Letters*. Szerk. E. H. Coleridge. Boston and New York, 1895., I. 405.; *Shakespearean Criticism*. Szerk. T. M. Raysor. Cambridge, Mass. 1930. I. 209.; II. 341.; *Anima Poetae*. Szerk. E. H. Coleridge. Boston and New York, 1895. 199.; valamint: *Theory of Life*. Szerk. S. B. Watson. London, 1848. 22, 44.

lítja a tudat fejlődését a növény fejlődésével, asszimilációjával, légzésével¹⁹ – s ily módon azonosítja a tudást a növéssel és (I. A. Richards kifejezését kölcsönvéve) a „tudást” a „növényességgel” („knowlegde” – „growlegde”).

Összefoglalva, Coleridge megkülönböztetése képzelet és fantázia közt része volt a „mechanizto-korpuszkuális filozófia” minden megnyilvánulása ellen folytatott totális háborújának. Ugyanaz az ellenvetés, amit Coleridge tett ez ellen a filozófia ellen, megtalálható. A. N. Whitehead professzornak, az organikus elmélet kiváló modern örökösének az írásaiban is. A mechanikus filozófia absztrakció útján jött létre, „abból a célból, hogy a mozgó testekkel kapcsolatos különféle jelenségeket geometriai konstrukcióknak rendeljék alá.” A mechanikus sémát „mint tudományos fikciót” – mondotta Coleridge – „nehéz lenne túlbecsülni”; Descartes azonban tévesen úgy értelmezte, „mint tényszerű igazságot; s így az alkotóerővel teremtett és azzal telt világ helyett ... olyan élettelen gépzetet hagyott hátra, mely a magadaráltta porban örvénylik...”²⁰ Coleridge-et jobbra jogosan vádolták azzal, hogy a fragmentumok mestere, és azzal, hogy hajlamos volt eltulajdonítani más filozófusok szövegeit. Egy fontos tekintetben azonban elméletének elemei, legyenek akár eredetiek, akár származékok, konzisztensek, de nem elsősorban logikai, hanem analogikus módon: Coleridge következetesen és hűségesen ragaszkodik ahhoz az archetípus-hoz, illetve alapvető képhez, mely mellett elkötelezte magát. Elméletének kulcsa az atomisztikus és az organikus, a mechanikus és a vitális – végső soron a gép és a fejlődő növény alapvető analógiái közötti ellentét. A mód, ahogyan Coleridge felderítette a növény analógiájának fogalmi lehetőségeit, radikálisan megváltoztatott számos, a művészi alkotások létrejöttére, osztályozására, anatómiájára és értékelésére vonatkozó mélyen gyökerező nézetet. E változások természetébe úgy nyерhetünk bepillantást, ha feltesszük a kérdést: milyen tulajdonságai vannak egy növénynek, melyek megkülönböztetik a gép tulajdonságaitól.

III.

Egyszerű felsorolni ezeket a tulajdonságokat, mivel maga Coleridge írta le őket. Elegendő, ha ahhoz a sok – de meglehetősen elhanyagolt – dokumentumhoz fordulunk, melyekben az élőlények természetét elemzi. Ezek sora egy 24 éves korában, két évvel első Németországban tett látogatása előtt írt levélrészlettel kezdődik;²¹ a csúcspont pedig a posztumusz *Theory of Life*, mely a német természetfilozófusok több

¹⁹ Statesman's Manual. = Lay Sermons. Szerk. *Derwent Coleridge*. 3. kiad. London, 1852. 76–79.; Letters, II. 648.

²⁰ Aids to Reflection. Bohn Library, London, 1913. 268–269. – Vö. WHITEHEAD: Science and the Modern World. Cambridge, 1932. 69. – „Tudatában kell lennünk, hogy fogalmi rendszerként megdöbbentő hatékonysággal irányítja a tudományos kutatást... Mégis, mindez meglehetősen hihetetlen... A paradoxon azért jön létre, mert konkrét realitásoknak hittük az absztrakcióinkat.” – És a 80. oldalon: „Az ideiglenes realizmus következő fázisára van szükség, amelyben újraalkotjuk a tudomány sémáját, és az *organizmus* végső elvére alapozzuk.”

²¹ Letters, I. 211–212. – John Thelwallnak. 1796. dec. 31.

finom meglátását is tartalmazza, valamint az angol „dinamikus” pszichológusok — Hunter, Saumarez, Abernethy — felfedezéseit és spekulációit. Ha egymás mellé állítjuk Coleridge biológiai és kritikai írásaiból vett részleteket, azonnal kiderül, hogy milyen mértékben vándoroltak át az alapfogalmak az egyik tartományból a másikba.

Melyek tehát a növény vagy bármely élő organizmus attribútumai?

1. A növény kezdete a mag. Coleridge számára ez a jelenség mutatja meg, hogy az elemek elvét az ellentétébe kell átfordítani: az egész az elsődleges és az antecedens, a részek pedig csupán másodlagosak és származékok:

„Ez a sáfrány például, vagy bármely más virág... Hogy a gyökér, a szár, a levelek, a szirmok stb. egy növényt alkotnak, a magban rejlő antecedens erőnek vagy elvnek köszönhető, mely már azelőtt is létezett, mielőtt azoknak a dolgoknak, melyek a sáfrány méretét és láthatóságát alkotják, egyike is kivonódott volna a környező talajból, levegőből és nedvességből. Forduljunk hát a maghoz? ... Valamiféle antecedens egységet ... kell itt feltételeznünk.”²²

Ennélfogva, míg egy nem organikus test „nem több, mint egyes részeinek gyűjteménye”, az organikus testben „az egész minden, a rész semmi.”²³

2. A növény *növekszik*. „A termékenység vagy növekedés” — írja Coleridge — minden élőlény „elsődleges ereje”, mely „a növényben az evolúció és a kiterjedés”²⁴ formájában mutatkozik meg. Az olyan magas szinten kidolgozott organicista művészetelméletre, mint amilyen Coleridge-é is, jellemző a növekedés attribútumának rendkívüli hangsúlyozása. (Platón és Arisztotelész csak rövid összehasonlításokat tettek a befejezett műalkotás és az állati test között.)²⁵ Coleridge érdeklődése mindig a fejlődésre irányul: a folyamatra, s nem a végtermékre, a valamivé válásra, s nem (miként a klasszikus és neoklasszicista elméletek érdeklődése) a valamiként létezésre. Ez az oka annak, hogy Coleridge képtelen úgy tárgyalni valamely kész költeményt, hogy ne gravitálna a költemény kifejlődését irányító mentális folyamat felé; ez teszi kritikai írásait olyan nagy mértékben pszichologikussá.²⁶

3. Növekedése közben a növény saját homogén anyagába asszimilálja a föld, levegő, fény és víz idegen és különmemű elemeit. „Íme! — kiált fel fennköltén Coleridge — a felkelő nappal a növény megkezdi külső életét, s közösségre lép minden elemmel, egyszerre asszimilálva őket magába és egymáshoz. ... Íme, miként adja vissza a fény érintésére a fényvel rokon levegőt, s ugyanazzal a lüktetéssel saját titkos növekedését is megvalósítja, egyre csak összehúzódik, hogy rögzítse azt, amit kitágulásával magának elvont.”²⁷

²² Aids to Reflection, 40–41.

²³ Table Talk, 163. 1831. Dec. 18.

²⁴ Monologue on „Life”, Fraser’s Magazine for Town and Country. 1835. XII. 495.

²⁵ Ld. PLATO: Phaedrus, 264.; ARISTOTLE: Poetics, 7.

²⁶ A Coleridge kritikáira jellemző szélsőséges magatartás jó példája az a részlet, amelyben egy költeményt kezd meghatározni, és amelynek végén a „költészetet a szó legszorosabb értelmében” a költő képzeletfolyamatának összefüggésében definiálja. (Biographia Literaria, II. 8–12.)

²⁷ Statesman’s Manual, 77., valamint Aids to Reflection, 267–268.

Amikor Coleridge növényről a tudatra terjeszti ki ezt a tulajdonságot, újabb forradalmat valósít meg az asszociáció elméletében. Hiszen az érzékek által felvett képek, ahelyett hogy pusztán újrakombinálódnának a tudat termékévé, a tudatot tápláló elemekké válnak, melyek, miközben az új egészbe asszimilálódnak, elvesztik az önazonosságukat. „Az események és a képek — Coleridge —, a külvilág életteli és szellemet mozdító masinériája a tudat magja számára a fényhez, a levegőhöz és a nedvességhez hasonlatosak... A tudatnak viszont asszimilálnia kell és meg kell emésztienie azt a táplálékot, melyet ilyenformán kap kívülről.”²⁸ Így a művész tudatában létező ideák nem az érzékelés másolatai, hanem magvak, csírázó elvek, melyek az érzékelés emlékezetének táptalaján növekednek. Coleridge „élő és életet teremtő ideák”-nak nevezi őket, „melyek... lényegüket tekintve egyek a természet csírázó okaival.”²⁹

4. A növény spontán módon, belső energiaforrásból fejlődik ki. Mint Coleridge írja: „megvalósítja saját titokzatos növekedését”,³⁰ önmagát a rá jellemző formává szervezi; a géppel ellentétben a növény „jellegzetes formája láthatatlan központi erőből alakul ki.”³¹ Másutt pedig ezt írja: az életben „az egység... *ab intra* keletkezik”, míg a mechanikus szerkezetekben „*ab extra*”.³² Az élőlényeknek ebben a képességében találjuk meg a választ arra a kérdésre, mely, ne feledjük, az asszociáció elméletének hirdetőit nyugtalanította: miképp lehet érzékelt példa hiányában magyarázatot találni egy új esztétikai terv megteremtésére. Coleridge elemzése értelmében a szerves forma inherens módon teleologikus, vagyis, szemben az építészeti alkotással, nincs szüksége sem a tervet elkészítő, sem az építkezést felügyelő építészre. A művészettel, csakúgy, mint a természettel „az organikus forma... veleszületik, s úgy ölt alakot, ahogyan belülről kifejlődik, fejlődésének teljessége egy és ugyanaz, mint külső formájának tökéletessége. Ilyen az élet, ilyen a forma.”³³

Közbevetőleg meg lehet gyegezni, hogy Coleridge az egyik dilemma megoldásával egy másikba ütközött. Mert még ha a növény fejlődése inherens módon célelvűnek tűnik is, ez a cél választás nélkül való. Sorsa a magban rejlik, és a növény végső formája az öntudat beavatkozása nélkül fejlődik ki. Schiller és Schelling műveiben a növényi élet mint a műalkotás létrejöttének modellje azt a végzetes koncepciót teremti meg, mely szerint az igazi alkotófolyamat jobbra sem nem akaratlagos, sem nem tudatos. Angliában Carlyle még tovább ment, és arról világosította fel honfitársait, hogy „elérhető számunkra mindaz, ami mechanikus a belső és külső világban, de nem elérhető az, ami dinamikus és életteli”, s hogy a költészetben, mint az etikában

²⁸ Treatise on Method. Szerk. A. D. Snyder. London, 1924. 7.

²⁹ Biographia Literaria, II. 258–259.; Statesman's Manual, 25.

³⁰ Statesman's Manual, 77.

³¹ Aids to Reflection, 267.; Monologue on „Life”, 494–495.

³² Theory of Life, 42.

³³ Shakespearean Criticism, I. 224. — Ez igaz a „szabad és rivalizáló eredetiség” esetében is, mint amilyen Shakespeare-é, szembeállítva az „élettelen mechanizmussal” és a „szolgai utánzással”, melyek már létező alkotásokat másolnak. Ez utóbbinak csak mechanikus formája lehet, és „a forma akkor mechanikus, amikor bármiféle adott anyagra egy előre meghatározott formát húzunk rá...” (223–224.)

is, a nagy műnek spontán módon kell fejlődnie, mert „mesterséges az, ami tudatos és mechanikus; természetes pedig az, ami öntudatlan és dinamikus.”³⁴ Coleridge-nak azonban eltökélt szándéka volt ennek az ellenkezőjét megmutatni: szerinte a művész akarata kezdeményezi és felügyeli az alkotófolyamatot; a Shakespeare-hez hasonló nagy költők esetében pedig a tudatos döntés egyenlő a zsenialitással. „A növény nem saját tette által, s nem tudatosan az, ami, nekünk viszont magunkat kell önmagunkká *változtatni*”³⁵ – buzdít Coleridge. Esztétikájában, mint etikájában és teológiájában is, a szabad akarat igazolása a kritikus pont – legalább is részben, mivel ellentmond az analógia inherens tendenciájának, márpedig Coleridge elkötelezte magát ennek az analógiának.

5. A növény létrejött struktúrája szervezett struktúra. A gépezet különálló elemeinek kombinálódásával szemben a növény részei (a legegyszerűbb egységek illeszkedéséről és kölcsönhatásáról kezdve, a nagyobb és komplexebb struktúrákon keresztül) egymással is, és a növényvel mint egészszel is sokféle és sajátosan szoros kapcsolatot építenek ki. Például, mivel a létező részek maguk is új részeket hoznak létre, az előbbieket mint szülőket állnak kapcsolatban az utóbbiakkal mint leszármazottakkal. Továbbá a rész fennmaradása az egésztől függ; így, ha egy levelet letépünk a növényről, akkor el fog pusztulni.

Az élő dolgok ilyen sajátosságainak, illetve a „szerves egység” természetének definiálására irányuló kísérletek az organicista filozófiák megkülönböztető jegyei. Coleridge olykor a Kant *Teleologikus ítéletében* olvasható híres formula mintájára határozza meg az organikus viszonyt. Coleridge változata szerint az élő egész részei „oly mértékben függenek egymástól, hogy egymásnak mindegyik kölcsönösen eszköz és cél”.³⁶ Máskor a tézis-antitézis-szintézis poláris logikájának szókincsét alkalmazza: a mechanikus rendszer „csak a távolságot és közelséget ismeri . . . a terméketlen részecskék kapcsolatát egymással”, míg az életben „a két egymást kiegészítő ellenerő ténylegesen áthatja egymást, és ázáltal egy magasabb rendű harmadikat teremtenek, mely mindkettőt magába foglalja »ita tamen ut sit alia et major«.”³⁷ Megint máskor Coleridge kijelenti, hogy az organizmusokban az egész osztatlanul terjed szét

³⁴ CARLYLE: „Characteristics”. 1831. Works. Szerk. E. H. Traill. London, 1896–1899. XXVIII. 4, 13.

³⁵ Statesman’s Manual, 76. – (Az én kiemelésem.) – Íme egy jellemző részlet, amelyben Coleridge megpróbálja összeegyeztetni a zseni akaratát és tudatosságát az alkotófolyamat akaratlan, önmagát meghatározó, növényjellegű növekedésével (Shakespearean Criticism, I. 224.): „A természet mint az elsőrangú zseniális művész, kimeríthetetlenül sokféle erővel és kimeríthetetlenül sokféle formával bír. . . Választott költője, Shakespeare is ennek megfelelően kiváló, hisz ő maga nem más, mint a humanizálódott természet, a zseni, aki képes tudatosan irányítani oly erőket és oly benső bölcsességet, mely a tudatosságnál mélyebb.” – Vö. Biographia Literaria, II. 19–20. 257–258.; Miscellaneous Criticism, 88–89.

³⁶ Theory of Life, 44.

³⁷ Ibid, 63. – G. E. MOORE kevés rokonszenvet mutatott, mikor ezt a szabványos organicista tézist jellemezte: „A »teleologikus« viszonyt tehát úgy kellene felfogni, mint ami megváltoztatja a dolgokat, melyeket egymáshoz viszonyít: olyannyira megváltoztatja, hogy nem is ezeket, hanem két másik dolgot viszonyít egymáshoz.” – „Teleology”. = Dictionary of Philosophy and Psychology. Szerk. J. M. Baldwin. II. 666.

a részekben: „Az összesnek minden egyesben való létezése a feltétele a természet egységének és szubsztancialitásának.”³⁸

A többihez hasonlóan ezek a formulák is testi értelemben tevődnek át a költői tudat organikus termékeire. A költészet az „élő erők” egyike, és „az élő test szükségképpen szervezett — és a szervezettség mi más lenne, mint a részek viszonya az egészhez — úgy, hogy mindegyik egyszerre eszköz és cél!”³⁹ Az ellentétek szintézisének funkcióját, mely az élet „legáltalánosabb törvénye”, Coleridge a tudat világában egyértelműen a képzeletnek tulajdonítja: „eme szintetizáló és mágikus erőt kizárólag a képzelet névvel láthatjuk el.” A képzelet „az ellentétes vagy disszonáns minőségek, az azonosság és a különbség, az általános és a konkrét, az idea és a kép, az egyedi és a tipikus egyensúlyában vagy kibékítésében mutatkozik meg.”⁴⁰ Coleridge szerint tehát az esztétikai illetve a képzeletbeli egység nem a részek gépies egymás mellé helyezése, de nem is a részek neoklasszicista egymáshoz illesztése, hanem organikus egység; olyan részek élő kölcsönhatása, melyek elvesztik önazonosságukat, ha kiszakítják őket az egészből.

IV.

Német elődeihez és kortársaihoz hasonlóan Coleridge is a biológiából vette át a kritika sok fontos fogalmát. A neoklasszicista alternatíva helyett, mely a költői szabályok és a szabálytalanság, illetve a szabálynélküliség között állt fenn, Coleridge egyrészt a kívülről rákényszerített szabályok, másrészt az önmagát meghatározó organikus növekedés inherens törvényszerűségei közötti ellentétét fogalmazta meg. Azáltal, hogy a mag-ideát átvitte a költő tudatáról a korszakok és nemzetek közösségi tudatára, lehetségessé vált számára, hogy organikus kategóriákat alkalmazzon a művészet filogenezisére és ontogenezisére egyaránt — mind a műfajok és a nemzeti irodalmak történeti alakulására, mind az egyes műalkotások teremtésének pszichológiájára. Ennek következményei közül egyet szeretnék röviden ismertetni, hogy bemutassam, miképpen működött az új fogalmi modell nem csupán a művészet jellemzésében, hanem az értékelésében is — az organikus kvalitások felfedezése szolgált *ipso facto* a legmagasabb rendű költői kiválóság kritériumaként.

Annak ellenére, hogy Coleridge-ot elbódította az alkímiai változás, melyet az organikus analógia ír bele az univerzumba, nem tagadja teljes mértékben a mechanikus elv érvényességét; ez utóbbi szerinte csak azért hamis, mert nem a teljes igazságot mondja ki. S valóban, Coleridge vezérlő maximája, mely szerint az igazság a látszólagos ellentétek kibékítésében rejlik (s ez a maxima maga is az organizmus archetípusából származik) ellenállhatatlanná tette ezt a konklúziót. „A nagy jótéteménye — írta a jegyzetfüzetébe — ennek a forradalomnak az, ahogyan változtat: nem kizárásos alapon, hanem a korábbi is magába foglaló bővüléssel, igaz ugyan, hogy a korábbi

³⁸ Theory of Life, 58. — Vö. WHITEHEAD: Science and the Modern World, 114, 184–185.

³⁹ Shakespearean Criticism, I. 223.

⁴⁰ Biographia Literaria, II. 12.

új megvilágításba helyezi.”⁴¹ Ennek megfelelően Coleridge két egymást kontrolláló analógiát használ gondolkodásmódjában: a gépét és a növényét, ezek osztják fel a művészi folyamatokat és termékeket két jól elkülöníthető típusra és két minőségi szintre. E kétféle látásmód egyik eredménye, mint láttuk, az organikus képzelet és a mechanikus fantázi közötti megkülönböztetés. Egy másik példa: Coleridge újra és újra arra használja bifokális lencséjét, hogy elválassza egymástól a költészet két válfaját. Az egyik organikus minőségekkel rendelkezik, ennél fogva a zseni alkotása. A nagy példákat Dante, Shakespeare, Milton és Wordsworth írásai szolgáltatják. A költészet másik válfaja mechanikus szókinccsel is kielégítően leírható. Az ilyen költészet a tehetség alkotása, minőségét tekintve valahol a legmagasabb szint alatt helyezkedik el; olyan művek tartoznak ide, mint Beaumont és Fletcher, Ben Jonson és Pope írásai. „B[eaumont] és F[letcher] drámái — írja Coleridge — az egységet nélkülöző halmazok; a shakespeare-i drámában rejlő vitalitás viszont önnön bensejéből növekszik s fejlődik.”⁴² Ben Jonson művei „a szerző halmozó erejének, nem a bensőből való növekedésének termékei.”⁴³ Befejezésül egy olyan részletet idézek, mely magába sűríti Coleridge érett írásainak analogikus eljárását. A kevésbé jelentős Erzsébet-kori szerzők Coleridge szerint pusztán összegyűjtötték az érzékelés számára elérhető tárgyakat, majd az egyes részeket új kombinációkba rendezték: „Ami a fülnek grammatikailag és logikailag konzisztens volt, amit a szem számára egymás mellé lehetett tenni és meg lehetett jeleníteni, azt ezek a költők elfogadták a fültől és a szemtől, a belső lehetőségek és lehetetlenségek intuitív ellenőrzése nélkül, pontosan úgy, ahogyan valaki összeilleszthet egy negyed narancsot, almát, citromot és gránátalmát, és ezáltal egy sokszínű, gömbölyű gyümölcs külsejét kölcsönzi neki.” Ezzel az eljárással a növekedés organikus folyamatát állítja szembe: „A természet azonban, mely törvényt követve a fejlődés és az asszimilálás útján belülről alkot, nem képes ezt megtenni.” És azonnal átviszi a mag, a fejlődés, az asszimiláció és a biológiai törvényszerűség fogalmát a természetről a költői tudatra: „Shakespeare sem tehetne volna ezt, mert ő is a természet szellemében alkotott; a csírák képzelőereje segítségével, az ideának megfelelően, belülről fejlesztette ki — hisz a látás ereje úgy viszonyul a fényhez, ahogyan a tudat egy ideája a természeti törvényhez.”⁴⁴

Nem szükséges hangsúlyoznom, hogy a biológia kifejezések — a „mag”, a „növekedés”, az „asszimiláció”, az „organikus kapcsolat”, az „organikus egység” — részévé váltak a romantika utáni irodalomkritika szókinccsörökségének. Mára ezek a metaforák elhalványultak, gyakran használjuk őket olyan kifejezésekkel együtt, melyek meglehetősen idegenek tőlük, s melyek más, egykor vitális analógiák törmelékének tekinthetők. Ezek az analógiák szintén létrehozták a maguk sokrétű, a költészet és a valóság természetére vonatkozó meglátásaikat. A kritikátörténészek és az eszme-

⁴¹ Anima Poetae, 142–143. — A Biographia Literariában (I. 169–170.) — Coleridge úgy véli, hogy „az igazi filozófia” összegyűjtené az igazság fragmentumait minden létező rendszerből, beleértve a mechanikus rendszert is, és mindet „egy távlati középpontban egyesítené.”

⁴² Miscellaneous Criticism, 44. jegyzet.

⁴³ Ibid, 47.

⁴⁴ Ibid, 42–43.

történészek fontos feladata lenne felismerni és kifejtteni, mi is a szerepe annak, amit (Coleridge egyik kedvenc biológiai jelzőjét átvéve) ilyen csfraanalógiáknak nevezhetünk.

(M. H. Abrams Archetypal Analogies in the Language of Criticism. = The University of Toronto Quarterly 1949. 18. 313–327.)

(Fordította: Menyhért Anna)

(Az újranyomás a kiadó engedélyével készült.)

OWEN BARFIELD

Költői dikció, jogi fikció

A költészet házában sok lakás van. Ezek a lakások olyannyira különbözőek minőségükben és a benne lakókra gyakorolt hatásukban, s némelyik oly távol van másoktól, hogy olykor az egyik lakás lakóitól azt hallani: a másik lakás egyáltalán nem is része az épületnek. Edgar Allen Poe szerint például nincs olyan, hogy hosszú vers; a hosszú elbeszélő költemény és a rövid lírai alkotás közötti különbség pedig köztudottan meghökkentő, s inkább úgy fest, mintha fajtabeli különbség volna. Mindaz, amiről itt beszélek majd, a lírai költészettel lesz kapcsolatban, és azokat érdekelheti, akik vissza-visszatérő örömmel időznek ott, ahol a kifejezésmód különlegesen sikeres; sokkal inkább, mint azokat, akik számára a költészet azt jelenti, hogy az *Íliász*ből vagy a *Tündérr királynő*ből egy szuszra elolvasnak vagy ezer sort, és élvezik a történetet. Amiről beszélek, az nagyon specializált. Gondoljunk csak úgy a költeményekre, mint szövet-darabokra, nagy faliszőnyegekre vagy akár mint aprólékos gonddal elkészített hímzésekre. Amiről szólni fogok, az nem az egész alakra vagy akár csak a hímzések egyikére vagy másikára vonatkozik majd, hanem magára a textúrára, azon folyamat természetére, ahogyan egy adott ponton a szövet létrejön, azokra a mozdulatokra, amelyeket a vetélőnek vagy a hímzőtűnek végre kellett hajtania. Sőt, még ennél is specializáltabb; mert amikor a költészet szövetét vizsgáljuk, az egyik legfontosabb elem (egy különálló lakás a házban) a ritmus, a hang, a zene; mindezt pedig itt szükségképpen kizárjuk. Teljesen tisztában vagyok azzal az elkerülhetetlen következtetéssel, hogy akkor hát az a fajta költészet, amelyről szólok, akár prózában is íródhatott volna; de olyan nehézség ez, ami e tárgyjal kapcsolatban krónikusan felbukkan. Mégis: a költészet azon eleméről szeretnék beszélni, amelyet tisztán és egyszerűen „jelentésként” szokás megnevezni. Nem a költészet jelentéséről, sem pedig egyes verseknek mint egészeknek a jelentéseiről, hanem csak a jelentésről. Ha ez úgy hangzik, mint valami mikroszkopikus dologról szóló eszmefuttatás, vagy ha az a kifogás érne, hogy amiről szólni fogok, az nem a költői beszéd, hanem etimológia, filozófia, vagy akár genetikus filozófia — akkor csak úgy válaszolhatok, hogy nevezzük is akárhogy, ez bizonyos emberek számára rendkívül érdekes dolog, s ha jóhiszeműen rossz címezést írtam is rá, azért ez a lakás számomra a legotthonosabb, legkényelmesebb és legizgalmasabb mindazok közül, amelyekről — helyesen vagy helytelenül — úgy tudom, hogy a nagy ház tervrajzán és homlokzata mögött vannak.

A költészet nyelve mindig is magas fokon *figuratív* volt, mindig úgy illusztrálja vagy fejezi ki azt, amit élénk kíván tárni, hogy valamivel összehasonlít. Olykor az összehasonlítás nyílt és bevallott, mint amikor Shelley a pacsirtát költőhöz, nagyúri,

méla lányhoz, a lombban édes-nyugodtan élő rózsához hasonlítja [Kosztolányi Dezső fordítása nyomán]; mikor Keats elmondja nekünk, hogy a nyári nap:

„mint a tiszta úrön át röpül
egy angyal könnye, hullva csöndesen.”
(Vas István ford.)

vagy mikor Burns egyszerűen így ír: „Kedvesem mint piros, piros rózsza” [Kálnoky László fordításában: „Szép június piros, piros rózsája / kedvesem”]. Ekkor ezt hasonlatnak hívjuk. Máskor pusztá megállapítás formája mögé rejtezik, amikor Shelley nem azt mondja, hogy a nyugati szél *olyan, mint* „Ősz sóhajja”, hanem hogy *az*; felszólítja: „Legyek hárfád”, és azt mondja magáról, hogy hulló lomb ő is [Tóth Árpád fordítása nyomán]. Ezt nevezik metaforának. Olykor az összehasonlítás eleme még inkább kívül esik a látóköriünkön. A költő megteheti, hogy nem azt mondja, A olyan, mint B; még csak azt sem: az A B; hanem egyszerűen B-ről beszél, anélkül, hogy nyíltan akár csak utalna is A-ra. Mégis mindvégig tudjuk, hogy A-ról szándékozik beszélni, vagy, jobban mondva, egy A-ról; mert lehet, hogy nincs valami világos elképzelésünk arról, hogy pontosan mi légyen is ez az A, s ha van is, másnak másnyilván lehet. Ezt nevezik általában „szimbolizmusnak”.

Nem állítom azt, hogy a kifejezésnek ezek a különös módszerei abszolút *sine qua non*-jai a költői beszédnek. Nem azok. A költészet az egyszerű és szó szerinti állítás alakját is magára öltetheti. De figuratív kifejezést mindenütt találunk: gyökerei nagyon mélyre nyúlnak, mint majd látni fogjuk, le, nemcsak a költészetnek, hanem magának a nyelvnek a természetébe. Ha az európai költészet folyamából leválasztanánk az összes metaforikus természetű részletet, akkor valami igazán vékonyka erecskét kapnánk, bármilyen tiszta ízű volna is ez. Talán az angol költészet szenvedné el ekkor a legnagyobb veszteséget. Arisztotelész, amikor a *Poétikában* a beszédről szól, helyesen választja meg a kifejezést, tudniillik hogy a metaforát úgy nevezi: *polü mégisztoosz* – messze a legfontosabb.

Az olvasó felfigyelhet arra, hogy most a „metafora” szót kissé más, és szélesebb értelemben használom, mint akkor, amikor (egyfelől) a hasonlat és (másfelől) a szimbólum között helyezem el. Most úgy használom, s ebben az egész cikkben gyakran úgy fogom használni, hogy a figuratív nyelv egész skáláját fedje le, beleértve a hasonlatot és a szimbólumot is. Nem hiszem, hogy ez meg kellene, hogy zavarjon bennünket. A szigorú értelemben vett metafora a skála közepe táján fordul elő, és az efféle nyelv lényegi természetét talán tökéletesebben juttatja kifejezésre, mint bármelyik vége a skálának. Valami hasonló értelemben, mint ahogyan Goethe szerint a növény levele juttatja kifejezésre a növénynek mint növénynek a lényegi természetét, míg a virág és a gyökér úgy tekinthető, mint a levél átalakulásai. Szeretném itt kicsit közelebből megvizsgálni, hogy mi a figuratív nyelv lényegi természete, s hogy e természet hogyan válik a legvilágosabban láthatóvá abban az alakzatban, amelyet metaforának hívnak.

De térjünk vissza mindenekelőtt a „skálához”, és nézzünk néhány példát. Ezúttal haladjunk az ellenkező irányba, s kezdjük a szimbolizmusnál.

Does the road wind uphill all the way?
 Yes, to the very end.
 Will the day's journey take the whole long day?
 From morn to night, my friend.

But is there for the night a resting-place?
 A roof for when the slow, dark hours begin.
 May not the darkness hide it from my face?
 You cannot miss that inn.

Shall I meet other wayfarers at night?
 Those who have gone before.
 Then must I knock or call when just in sight?
 They will not keep you waiting at the door.

Shall I find comfort, travel-sore and weak?
 Of labour you shall find the sum.
 Will there be beds for me and all who seek?
 Yea, beds for all who come.

Mint már jeleztem, ennek a fajta nyelvnek a szokásos jellemzése az volna, hogy azt mondjuk: a költő valamit mond, és más valamit ért rajta. Igaz ez? Helyes-e azt mondani, hogy Christina Rossetti B-t mondja, de *igazából* A-t érti rajta? Nem hinném, hogy erre a kérdésre egyszerűen igennel vagy nemmel lehetne válaszolni. Voltaképpen éppen az A és B közötti bonyolult és cseles viszonyban rejlik a dolog lényege. E pillanatban hadd kockáztassak meg csak annyit, ami meglehetősen kerteslő fajta válasz volna, hogy minél igazabb az igenlő válasz a kérdésre, annál rosszabb a vers, s minél igazabb a nemleges válasz, annál jobb. Úgy érezzük, hogy a B-nek, ami voltaképpen kimondatik, szükségszerűnek, sőt, bizonyos értelemben elkerülhetetlennek kellene lennie. Valahogyan ennek kellene A kielégítő kifejezéséhez a legjobb, ha nem épp az egyetlen módnak lennie. B-nél elidőz az elme, éppúgy, ahogy A-nál, s így a kettő valahogyan elkerülhetetlenül összeolvad egyetlen egyszerű jelentéssé. De hogyha A túlságosan nyilvánvaló, és ugyanígy vagy majdnem ilyen jól kifejezhető volna más és közvetlenebb eszközökkel, akkor az elme egyenesen A-ra ugrik, erre összpontosít, és elveszti érdeklődését B iránt, amely egyfajta száraz és üres hüvellyé zsugorodik össze. Azt hiszem, ez a hibája Christina Rosetti költeményének. Tudjuk, hogy mi az az A. A = „a jó élet erőfeszítéseket követel” plusz „minden ember halandó”. Ebből következően elszakítja magát a B-től, mint ahogyan a lélek elhagyja a testet, és az út, a fogadó és az ágy nem igazi út, fogadó, ágy, halványan címer-szerűnek látszanak – vagy mintha lakk-festmények volnának. Még csak köl-

tőileg sem igaziak. Soha nem lesz esélyünk arra, hogy létezésüket összhangba hozzuk a hitetlenségnek azzal az akaratlagos felfüggesztésével, ami, mint mondani szokás, a „költői hitelt” megteremti. Próbáljunk megnézni egy másik költeményt.

'Is there anybody there?' said the Traveller,
 Knocking on the moonlit door;
 And his horse in the silence champed the grasses
 Of the forst's ferny floor:
 And a bird flew out of the turret,
 Above the Traveller's head:
 And he smote upon the door again a second time:
 'Is there anybody there?' he said.
 But no one descended to the Traveller;
 No head from the leaf-fringed sill
 Leaned over and looked into his grey eyes,
 Where he stood perplexed and still.
 But only a host of phantom listeners
 That dwelt in the lone house then
 Stood listening in the quiet of the moonlight
 To that voice from the world of men:
 Stood thronging the faint moonbeams on the dark stair,
 That goes down to the empty hall,
 Harkening in an air stirred and shaken
 By the lonely Traveller's call.
 And he felt in his heart their strangeness,
 Their stillness answering his cry,
 While his horse moved, cropping the dark turf,
 'Neath the starred and leafy sky;
 For he suddenly smote on the door, even
 Louder, and lifted his head: –
 'Tell them I came, and no one answered,
 That I kept my word', he said.
 Never the least stir made the listeners,
 Though every word he spake
 Fell echoing through the shadowiness of the still house
 From one man left awake:
 Ay, they heard his foot upon the stirrup
 And the sound of iron on the stone,
 And how the silence surged softly backward,
 When plunging hoofs were gone.

Úgy látom, ez a költemény a szimbolizmus tekintetében a legtöbb olyan erénnyel rendelkezik, amit Christina Rossetti művéből hiányoltam. *Van A*, éspedig jó, szilárd

A, bár nem tudjuk, mi az, mert nem tudjuk más szavakba beöltöztetni. De éppen ez a lényeg. A-nak nincsen (vagy azt mondhatnám: még nincsen) felfogásunktól elkülönülő létezése; úgy érezhető meg, hogy B jelentését módosítja és gazdagítja — megbújik a B-ben, olyan nyelvben rejtőzik el, amely a felszínen még meghallható és értelmezhető úgy is, mintha csak A-ról szó sem volna.

Meg kell itt jegyezni, hogy pusztán az A elhomályosítása önmagában nem lehet a receptje annak, hogy jó szimbolikus költészet szülessen. William Blake rossz pillanataiban — s azt hiszem, számos modern költő is — ezen a ponton szalad tév-útra. Annyira kínosan vigyáznak arra, hogy elkerüljék az ódivatú hasonlatot, hogy a végén leheterlenné válik bármiféle megérzése annak, hogy miről is beszélnek vagy hogy miért, s ez zavarba ejt vagy visszataszít. Miért beszélnek egyáltalán B-ről? — tesszük fel magunknak a kérdést. Ha csak egyszerűen B kedvéért, akkor ez szintiszta locsogás. Másfelől meg, ha A-t szándékoznak mondani, mi lenne erre a bizonyíték? Azt nem bánnánk, ha A érinthetetlen volna, hiszen még csak félig született meg a költő tudattalanjában, de úgy nem lehet költészetet alkotni, hogy ravaszul eltávolítunk minden nyomot, amely ha ott maradna, leleplezné a jelentés banalitását. Más szóval: ha arra vállalkozunk, hogy valamit mondunk, és más valamit értünk rajta, akkor azt a másikat valóban érteni kell rajta, és annak méltónak kell lennie arra, hogy értsük/jelentsük.

Figyeljünk fel arra, hogy amikor a hasonlatból indultunk ki, és a szimbólum felé haladtunk, a kritérium vagy mérőrúd, amellyel előrehaladásunkat mértük, a *hasonlat* volt — ez a lényege a hasonlatnak, s csaknem eltűnik a látókörből a szimbólum esetében. Mikor azonban visszafelé megyünk, s a szimbólumtól indulunk el, másik mérőrudat lelünk, tudniillik azt, hogy egy dolgot mondunk, s valami mást értünk rajta. A költő B-t mond, de A-t érti rajta. A-t B-be rejti. B az a normális, mindennapi jelentés, amit a szavaknak, hogy így mondjam, a felszínen jelenteniük „kellene”, A pedig az, amit a költő *valójában* mondani akar nekünk, s amit csak ezeken a normális, mindennapi jelentéseken keresztül, vagy ezek mellett, vagy ezek módosítása által mondhat el. A a költő új, eredeti vagy költői jelentése. Ha ezt a cikket görögül vagy németül írnám, közönségem kétségkívül alaposan leszűkülne, de ezúttal ezek a nyelvek hasznomra volnának: összetapaszthatnám a „valamit-mond-és-mást-ért-rajta” hat szavát, s az így létrejövő konglomerátumot főnévként használhatnám ezentúl. Ezt nem tehetem meg, de veszem a bátorságot, és kölcsönveszek egy másik német szót. A *Tarnung* szót, azt hiszem, gyakran használták a náci uralom alatt nyögő Németországban arra az elővigyázatos beszédmódra, amikor valaki egy bizonyos jelentést egy másikba rejtett; a szó a Niebelungok *Tarnhelm*jére céloz. A szót kissé átalakítom: legyen „*Tarning*” [magyarul: „tarnolás”]. Ha tehát „tarnolást” mondok, az olvasó fejben helyettesítse ezt be azzal, hogy mondunk valamit és mást értünk rajta, abban az értelemben ahogyan az imént megpróbáltam kifejtteni. Láttuk, hogy minél inkább úgy él A, mint B módosítása vagy gazdagítása, annál jobb a tarnolás.

Most pedig lépünk tovább még egyet visszafelé, a szimbólumtól a hasonlatig vezető utunkon. Elérkeztünk a metaforához. És itt találjuk a tarnolás legjobb és egyben legtöbb példáját. Csaknem minden költemény, s az igazán élénk próza csaknem

valamennyi részlete, amit csak véletlenül kiválasztanánk, bővelkedik ezekben. Az én példám Dr. Hugh Blairtól, a XVIII. századi stilisztától származik, aki nem fedi fel a példa forrását.

„Azon személyek, akik a legtöbb ember szívét elnyerik, akiket az emberek a derű óráiban társukul választanak, s akik gondjaikban és bánatukban megsegítik őket; ők ritkán büszkélkedhetnek csillogó jellemvonásokkal vagy erős erényekkel: inkább a lélek *puha zöldje* az, amin szemünket, mely belefáradt a ragyogó tárgyak szemlélésébe, megpihentetjük.”

Figyeljük meg, hogy az a mindennapi, szó szerinti jelentés, amelyet a „zöld” szó hordoz, hogyan olvad össze azzal a kifejezhetetlen fizikai minőséggel, amit az író célja hozzánk eljuttatni! Mennyivel gyengébb volna, ha ezt írta volna: „Inkább emberek azok, akiknek lelkét pihentetőeknek érezzük, amiképpen szemünk pihentetőnek érzi a zöld mezőket stb.” Ha így fogalmazunk, csaknem minden tarnolás és a költészet fele elvész. A szövegrész engem Andrew Marwell Kertjének soraira emlékeztet:

Az észnek mindez nem elég,
saját kérébe visszalép:
az ész Óceán tükre, mely
minden létezőt visszaver,
mégis túl rajtuk megteremt
más tengert és más végtelent.
Megsemmisül, mit megragad,
lesz zöld árnyban zöld gondolat.
(Károlyi Amy ford.)

Mennyi tarnolást lehet elvégezni a „zöld” szóval!

Látható, hogy akár csak egyetlen szónak is meglepő és eredeti használata metaforikusságra hajlik, és megmutatja a működő tarnolás folyamatát. Azt hiszem, helyes azt mondanunk, hogy minél kevesebb szó tartalmazza a metaforát, a kifejezés annál inkább „trópus” a szó szoros értelmében, mintsem metafora – annál jobban érezzük a tarnolást. Mert a hosszú és kidolgozott metafora csaknem hasonlat – olyan hasonlat, amelyből hiányzik a „mint” szócska. Emlékeznünk kell azonban arra, hogy a tarnolás esetleg nem azon a bizonyos helyen jelent meg, ahol megtaláljuk. Az emberek másolhatnak egymásról, és a metafora lehet klisé is, beszédünk közös öröksége. Így például amikor Tennyson ezt írja:

When the happy Yes
Falters from her lips,
Pass and blush the news
Over glowing ships,

akkor azt érezzük, hogy a „blush” szó különlegesen hatékony használata végig e versen magának Tennysonnak a tarnolása. Magával ragad minket, ahogyan olvasuk. Ezzel szemben amikor Arnold ezt írja a *Tudós cigányban*:

○ Life unlike to ours!
Who fluctuate idly without term or scope

Vagy:

Vague half-believers of our casual creeds,
Who never deeply felt, nor clearly willed,
Whose insight never has borne fruit in deeds,

akkor, bár ezt a művet nem lehetne klisének nevezni, mégis úgy érezzük, hogy a „fluctuate” és a „borne fruit” kifejezésekben rejlő metaforikus elem olyan tarnolás eredménye, amely jóval Arnold születése előtt már megtörtént. A fentebb idézett Blair-szövegben is a „csillogó jellemvonások” vagy „a derű órái” ugyancsak olyan metaforák, amilyeneket minden nap használunk, anélkül, hogy valaha is elgondolkodnánk arról, hogy ezek metaforák. Valamennyien beszélünk *világos* gondolatról, *ragyogó* elmeéletről, arról, hogy *látjuk*, mire gondol valaki, arról, hogy valaki *csúcs* ezen vagy azon a területen, és így tovább; és biztos, hogy sokunk az efféle fél-halott metaforák százait használja mindennapi életében. Voltaképpen akkor, amikor a metaforával foglalkozunk, hamarosan azon vesszük észre magunkat, hogy már nem is a költészetről, hanem magáról a nyelvről beszélünk. Úgy látszik, a nyelvben mindenütt találkozunk a tarnolás folyamatával vagy valami hasonlóval, amint éppen működik vagy valaha működött.

Úgy tetszik, mindezek a trópusok és metaforák, amelyek a nyelvbe beleágyazódnak, annak köszönhetőek, hogy valaki egyszer olyan szellemes volt, hogy valamit mondott és mást értett rajta, és hogy valaki más volt olyan szellemes, hogy rákapjon erre az új jelentésre, megérezze az új bor bukéját, ami a régi palackból áradt ki. Mindezeket a tarnolásnak köszönhetjük, annak a folyamatnak, amely szaporán terem mindenütt, ahol csak költészet van — a szimbólumtól, ahol ránkkiált és túlságosan is arra csábít, hogy rosszul bánjunk vele, a hasonlatig, ahol már jelenlétének első, halvány pezsgését is meghalljuk, amennyiben a B képet még itt is módosítja, gazdagítja, átszínezi az A kép, amellyel ezúttal nyíltan összehasonlíthatódik.

Then fly our greetings, fly our speech and smiles!
— As some grave Tyrian trader, from the sea,
Descried at sunrise an emerging prow
Lifting the cool-hair'd creepers stelhily,
The fringes of a southward-facing brow
Among the Aegean isles;
And saw the merry Grecian coaster come,

Freighted with amber grapes, and Chian wine,
Green bursting figs, and tunnies steep'd in brine;
And knew the intruders on his ancient home.

The young light-hearted masters of the waves.

A komoly türoszi kereskedő és a víg görög hajós nem ugyanazok az alakok, mint akikkel történelemkönyvekben találkozhatnánk. Megvan a maguk saját élete, a képzeletvilágban sajátos színt öltenek, azoktól a dolgoktól, amelyekhez hasonlítják őket – azaz a *Tudós cigánytól* egyfelől, s a mi túlságosan is modern énünktől másfelől. Terhesek az egész költeménnyel, ami előttük megtörtént.

A cikk elején azt írtam, hogy az a vád érhet: valamiféle széptani mikroszkopikus-ságba merülök bele. A mikroszkopikus vizsgálatnak az a nagy hibája, hogy még ha a homokszem, amit látunk, valóban egy egész világot tartalmaz is, a pusztá nagyítás nem elég ahhoz, hogy meglássuk ezt a világot. Sajnos, azok a folyamatok, amelyekről azt mondják, hogy a végtelenül kicsinek kozmikus jelleget adnak, nem csak nagyon picikék: nagyon gyorsak is. Ez pedig biztosan igaz a tarnolás folyamatára is, ahogyan a költő és olvasója tudatában az végbemegy. Nagyon gyors is, meg nagyon finom is, és, ahogyan az olvasó már bizonyára tapasztalta, nagyon nehéz kiemelni és megvizsgálni anélkül, hogy betörnénk oda, ahová még az angyalok is félnék belépni. De van egy modern találmány, amely a mikroszkóp segítségével siethet, hogy ezt a nehézséget kiküszöbölje: a lassított felvétel. Találhatunk-e az emberi élet valamely szférájában valamit, ami analóg lehet a tarnolási folyamat lassított felvételével? Azt hiszem, igen. Azt mondtam, hogy a tarnolás nem csak a felkent költészetben vagy irodalomban érhető tetten, hanem a nyelv egészének a történetében is. Van-e másik emberi intézmény, amelyben a tarnolás ugyancsak előfordul, s ahol szélesebb skálán, ráérősebb tempóban megy végbe? Azt hiszem, van. Azt hiszem, ha ilyen illusztrációt keresünk, azt a jog területén fogjuk megtalálni, különösen pedig a jognak a fikció révén történő fejlődésében.

Hozzászoktunk ahhoz, hogy a jogi fikciókban valami barátsággalant és valami komikusat lássunk. Amikor egy régi periratban azt az állítást olvassuk, hogy a felperes lakhelye Minorca szigete, „azaz St. Mary le Bow egyházközsége Cheap gyámsága alatt” – vagy az 1945-ös *Törvénytár* egy jegyzetében, hogy minden hadihajónak állandó jelleggel Stepney egyházközségében kell tartózkodnia – , ez mulatságosan hangzik. De el kell ismernünk, hogy önmagában semmivel sem mulatságosabb, mint amikor Shelley azt mondja nekünk, hogy levelei hullanak, vagy Campion arról beszél, hogy szeretőjének „kert van az arcában”. Mulatságos, ha szó szerint vesszük; nem különösebben mulatságos, ha megértjük, hogy mit is akar mondani, és hogy miért éppen ezen a különös módon fejezi ki.

Van egy fajtája a metaforának, ami mind a jogban, mind a költészetben előfordul, s ami egészében a modern jogban véve sokkal általánosabb és sokkal kevésbé hangzik különösen, mint a modern költészetben. Ez pedig az elvonatkoztatások megszemélyesítése:

Let not Ambition mock their useful toil,
 Their homely joys, and destiny obscure;
 Nor Grandeur hear with a disdainful smile
 The short and simple annals of the poor.

Úgy látjuk, hogy az angol költészetből ez a fajta használat csaknem eltűnt, már a huszadik század kezdete óta. Az elvonatkoztatások és attribútumok megszemélyesítése, amivel találkozunk a tizenharmadik század fentebb stílű költészetében, vagy azokban az alkalmi allegorikus írásokban, amelyeket Johnson illesztett a *Rambler*-be, merevnek és természetellenesnek tűnnek föl számunkra, s a modern költő aligha venné rá magát, hogy egyáltalán éljen ezekkel az eszközökkel. Másfelől, a korlátozott felelősségű társaságok megszemélyesítése, melynek révén perelhetnek és perelhetők, törvényt szeghetnek és egyáltalán: úgy beszélhetünk róluk, mint amik mindenféle olyan tevékenységet hajtanak végre, amiket *valójában* csak mint tudatos lények tehernének meg – az efféle megszemélyesítés olyan mindennapos, mint a dudva, és soha senkinek eszébe nem jut, hogy nevéssen ezen. De ezek a példák aligha felelnek meg a mi lassított felvételünkhöz. Épp ellenkezőleg, ezekben a B jelentés és az A jelentés közötti szakadék olyan széles, s a B vagy a felszíni jelentés *prima facie* képtelensége aligha kisebb, mint mondjuk Osszián leírásában a Hósról: „Békében te vagy a Tavasz Szele, háborúban: hegyi vad vihar”.

Azt fontos itt látnunk, hogy a jogi fikció hogyan és miért jön létre, és mi a pozitív funkciója az emberi életben. Ha valaki másnak a kezétől valami baj éri az embert, akkor a gyakorlati kérdés, az a pont, ahol a jog valóban beleszól az embernek mint a társadalom tagjának az életébe, az, hogy mit lehet ezzel kezdeni? A törvényszerző ellen el lehet-e járni, és vissza lehet-e állítani az eredeti állapotot? Más szóval: lehet-e tenni valamit ellene, hozható-e ítélet, és végre lehet-e hajtani az ítéletet? Mármost az e kérdésekre adandó válasz bizonyos mértékig – és a jog irányított társadalom korábbi korszakaiban igen nagy mértékig – egy másik kérdésre adott választól függ. Nem elegendő megmutatni azt, hogy a törvényszegő, mindennapi nyelven fogalmazva, megszegte a törvényt. Ettől meglehetősen különböző és gyakorta sokkal bonyolultabb kérdést kell az embernek vagy ügyvédjének meggondolás tárgyává tennie. Azt a kérdést kell feltenni: van-e olyan eljárás, aminek keretében felelősségre vonhatom? Ha igen, kellőképpen olcsó és gyors-e ez az eljárás ahhoz, hogy a siker valamilyen reményével folyamatba tétessük? Ott, mint az angol szokásjog esetében egészen a tizenkilencedik század közepéig, ahol ezek az eljárási formák (vagy, ahogyan gyakrabban nevezték őket, cselekményalakzatok) számukat tekintve erősen korlátozottak voltak, ezek a kérdések valóban nagyon nagy súllyal estek latba.

Míg az úgynevezett „történeti” fikció (s itt csak ez érdekel engem) kétségkívül többé-kevésbé hasonló szerepet játszott minden ismert jogrendszerben, azt hiszem, a legjobb az lesz, ha Angliára korlátozom vizsgálódásaimat, és veszek egy meghatározott példát. A cselekményalakzatok nem a leleményes törvényhozó önkényes találmányai voltak. Az angol társadalmi élet egész történetéből nőttek ki, s ennek egyik

eredménye az lett, hogy nagyban különböztek azok a cselekvésalakzatok, amelyek a feudalizmusban gyökereztek azoktól, amelyek később és más forrásokból alakultak ki. Azt hiszem, helyes azt állítanunk, hogy azért különböztek egymástól, mert a társadalomban létező emberek két különböző szemléletére alapultak. Szemléletű az emberi lény úgy, amit én genealogikus módnak nevezek, s ebben az esetben törvényadta jogait és helyzetét aszerint fogjuk fel, hogy ezt az határozza meg, *ami* az ember, s nem pedig az, hogy mit *tesz*. Az embereket ezek szerint az határozná meg, hogy kicsoda-micsoda volt az apjuk, az, hogy milyen földre tett szert vagy tettek szert az ősei.

Vagy pedig — és ez a másik módja annak, ahogyan az emberi lényre tekinthetünk — személyes módon fogjuk fel, amely esetben helyzetét sokkal inkább azok a dolgok határozzák meg, amelyeket szabad akaratából *tesz*. Maine a *Régi jogban* (*Ancient Law*) az elsőt „Státusznak” (*Status*), a másodikat „Szerződésnek” (*Contract*) nevezi, és úgy ábrázolja a társadalmat, mint ami az előbbitől az utóbbi felé halad. Általánosságban szólva, azok a cselekvésalakzatok, amelyek a föld tulajdonlásával állnak kapcsolatban, az emberi lény szemléletének előbbi módjából, míg azok, amelyek a személyes tulajdon birtoklásához kötődnek, az utóbbiból alakultak ki.

Mármost tegyük fel, hogy joggal tartok igényt egy földdarabra, talán még egy szép kis ház is van rajta, s ez valaki másnak van a birtokában, aki ugyancsak — ám jogtalanul — a föld birtokosának tartja magát. A megfelelő cselekményalakzat, mondjuk, 500 évvel ezelőtt a Jogi Útmutatás (*Writ of Right*) alapján olyan lett volna, amely igencsak az első típusba tartozik, és ennek megfelelően mindenféle ceremónia, néheztség és késedelem bozótján kellett volna átvergődni.

At trahere atque moras tantis licet addere rebus!

Az efféle cselekményalakzat egyik hátulütője az volt, hogy ki volt téve annak, amit *távolmaradásnak* (*Essoin*) neveznek. A távolmaradás durván megfeleltethető annak, mint amit „elnapolásnak” nevezünk; eljárásilag nyilvánvalóan arra való tekintettel alakult ki, hogy a gátlástalan félperes ne élvezhessen tisztességtelen előnyt abból, hogy az alperes beteg, nincs jelen vagy más efféle véletlen esemény történik. De bizonyára Egyiptomban született meg, az elbitorló alperes érdekében. Hadd adjam át a szót Glanville-nek,¹ aki a távolmaradás természetéről és bonyolultságáról imígyen értekezik, a maga higgadt nyelven és sajátos tempójában:

„Ha a Bérlő, midőn idézést kap, nem jelenik meg az első napon, de Távolmaradást jelent be, ez a Távolmaradási Bejelentés, amennyiben ésszerű, fogadtassék el; s hasonló módon kimentheti magát három egymást követő alkalommal; s mivelhogy azok az okok, amelyek alapján a személy joggal mentheti ki magát, számosak, vegyük csak szemügyre a Távolmaradási Bejelentés különböző nemeit.

¹ BEAME: Translation of Glanville. London, 1812.

A Távolaradások közül némelyek meggyengült egészségi állapotból fakadnak, mások pedig más forrásokból.”

(Itt közbevetem azt, hogy a más forrásokból fakadó Távolaradások között találjuk azt, hogy *de ultra mare*, valamint hogy *de esse in peregratione*, s megtudhatjuk, hogy ha a személy Távolarádása okaként azt jelenti be, miszerint *de esse in peregratione*, akkor „tétessék különbség aközött, hogy Jeruzsálembé ment-e, avagy más helyre. Amennyiben az előbbi helyre, akkor általánosságban egy év és egy nap haladék adassék neki.” Ezzel pedig ismét átadom a szót Glanville-nek, folytassa ő):

„Azon Távolaradások közül, melyek a meggyengült egészségi állapotból fakadnak, az egyik fajta az, hogy *ex infirmitate veniendi*, a másik pedig hogy *ex infirmitate de reseantisa*.

Ha a Bérő, midőn idézést kap, *de infirmitate veniendi* Távolaradást jelent be, a perbeli Ellenfele, ha jelen van, választhat, hogy a Távolaradást bejelentőtől kéri-e a szóban forgó napi Távolaradás valódiságának jogszerű bizonyítását, avagy a peres fél komoly ígérteét vagy kötelezettségvállalását veszi, hogy egy kijelölt napon kezeskedni fog Távolaradási Bejelentéséért ... s hasonló módon kimentheti magát három egymást követő alkalommal. Ha pedig a harmadik napon sem meg nem jelenik, sem távolaradását nem jelenti be, akkor rendeltessék el, hogy személyesen jelenjen meg egy másik napon; vagy ha megfelelő Ügyvédet küldene maga helyett, az nyerjen vagy veszítsen az ügyben őhelyette. ... Kérdés lehet, hogy mi volna a következménye annak, ha a Bérő megjelenne a negyedik napon, és miután mind a három alkalommal bejelentette Távolaradását, kezeskedne valamennyi Távolaradásáért. Ez esetben esküvel kell bizonyítania valamennyi Távolaradás valódiságát, mindegyiket külön külön; és ugyanazon a napon a keresetre válaszolnia kell ...

Ha bárki *de infirmitate de reseantisa* óhajtana Távolaradást bejelenteni, három ízben teheti meg ezt. Azonban a kijelölt nap előtt három nappal, a megfelelő helyen és megfelelő személy által tétessék meg a Távolaradás Bejelentése. Ha pedig a harmadik Idézésre a Bérő nem jelenik meg, akkor a Bíróság rendelje el, hogy ha akár a Bérő gyengélkedése erőtlenség legyen is, meg kell jelennie. Evégből adassék ki a következő Megkeresés a Megye Sheriffjének:

A Király, a Sheriffnek, egészséggel. Elrendelem, hogy haladéktalanul küldje ki a Megye 4 törvény által felhatalmazott emberét ellenőrizendő, hogy B., aki az R.-rel szemben folyó perben Bíróságomnál Távolaradást jelentett be, betegségében elerőtlenedett-e. S ha úgy találják, hogy nevezett személy erőtlen, akkor elrendeltetik, hogy adassék e személynek az évből egy nap és még egy nap, s urána jelenjék meg a törvényszék előtt ...”

Arról sem feledkeztek meg, hogy a Távolaradást bejelentők maguk is lehetnek betegek vagy erőtlenek:

„A fő Távolmaradónak ugyancsak lehetőségük van arra, hogy amennyiben úgy alakul, másik Bejelentő révén jelentsék be Távolmaradásukat. Ebben az esetben a második Távolmaradónak közölnie kell a Bírósággal, hogy a Bérlet, akinek alapos oka van a Távolmaradás bejelentésére, akadályoztatva van, ezért a kijelölt napon megjelenni nem tud, sem a perben nyerni, sem azt elveszíteni, s ezért kijelölt egy bizonyos másik személyt, hogy Távolmaradását jelentsse be; ám ez a Bejelentő maga is hasonlóképpen akadályoztatva lévén nem tudott azon a napon megjelenni; s hogy felkészült arra, hogy a Bíróság gyakorlata szerint mindezt bizonyítsa is...”

S ha végül sikerült a perbeli ellenfelet kiszedni az ágyból és megállapodni a per időpontjában, akkor még mindig nem lehetett biztos benne az ember, hogy nem hivatásos ökölvívók vagy kardforgatók kíséretében jelenik-e majd meg a Bíróság előtt, akikkel a bizonyító eljárás helyett kell majd megküzdenie. (Persze ezek is lehetnek Távolmaradók.) És így tovább. S mindez egy olyan ügy miatt, amely annyira világos, hogy öt perc alatt feltárható volna, ha egyáltalán valaha oda jutna a dolog, hogy per legyen belőle.

Nagyon különbözne ettől a dolog, s ezért a jogtanácsos feltehetőleg javasolná is a perre-vitelt, ha nem ingatlanról, hanem személyi tulajdonról volna szó. Másik Bírósághoz lehetne fordulni, más cselekményalakzattal. Nincs távolmaradás, elnapolás. Nincs köztelmi jogviszony fennállásának tagadása. Nincs fegyveres próbatétel. Nincs istenítélet. Minden modern és hatékony. Na de *mi* az a személyi tulajdon, tehető fel a kérdés. Hát, a ló, például, meg a sólyom, meg a ruházat, meg a pénz — ja, igen, és — meglehetősen különös módon — ha az ember haszonbérletre a földnek, és csak évekre az övé ez az értékes föld, nem pedig tulajdonos, nos, akkor az is személyi tulajdonnak számít. De hát nem lehetne elérni valahogyan azt, hogy ezek az emberek tárgyalják az ügyet? Ők nem értenek az egyszerű ingatlan-tulajdonláshoz? Ó, dehogynem, nagyon is jól értik; sőt, gyakran dönteniük is kell efféle ügyekben. Például ha egy haszonbérlet, aki birtokon belül van, elkergeti egy birtokháborító — szent Isten! Rájöttem valamire! És ha az embernek olyan ügyvédje van, akit megérintett a kreativitás ihlete, akkor bizonyára ő is kieszi a következő fogást. És ki is eszelték, számtalan alkalommal, nagyjából a Tudor-időktől kezdve, és alkalmazták is egészen a tizenkilencedik század végéig.

Emlékezzünk csak az alaphelyzetre: valaki törvényes tulajdonosa egy darab földnek, amelyre vonatkozóan X, aki birtokon belül van, jogtalanul igényjogosultnak állítja magát. A fogás a következő volt: az illető az összefoglaló előterjesztésben értesítette a Bíróságot arról, hogy ő, a birtok tulajdonosa, haszonbérletbe adta a földet egy Kovács János nevű személynek, és Kovács Jánost az alperes, X. erőszakkal, *vi et armis* kiűzte birtokából. Nem az illető maga hajtja végre a cselekvést, azt mímeli, hogy azt Kovács János tette: de minthogy X. saját védelmében kimutathatná, hogy a feddhetetlen Kovács Jánosnak nem volt jogcíme, Kovács csatlakozik földesúrához abban az eljárásban, amely bizonyítja, hogy a földesúrnak minden jogcíme megvolt arra, hogy a földet neki haszonbérletbe adja. Ezzel a fogással sikerült az ügyet egy olyan bíróság elé vinni, amelynek illetékessége kiterjedt a birtokvisszakövetelési ke-

reset (Ejectment) néven ismert ügyekre, és így az egyszerűbb és hatékonyabb eljárás hasznát élvezhetjük. A fikció olykor kidolgozottabb volt. Ahelyett, hogy X-et azzal gyanúsítanánk, miszerint Kovács Jánossal szemben birtokfosztást követett volna el, azt mondjuk, hogy Szabó István vagy Kis Lajos tette ezt. Miután ezt követőleg Szabó István megengedte X-nek, hogy birtokba vegye azt a birtokot, kijelentette, hogy a peres ügyben nincs érdekelve, de birtokába engedte értesítette X-et, hogy a birtokkal kapcsolatban peres eljárás folyik, s így lehetőséget teremtett X számára, hogy megvédje jogcímét. Ebben az X először az egész esetről egy levélből értesült, a következő aláírással: „szerető barátod, Szabó István”, s ebben benne volt mindaz, ami történt. Szükségtelen is mondani, hogy Kovács János és Szabó István nem léteztek.

Sok-sok ezer eset volt a tizenötödik és a tizenkilencedik század között, ugyanerre a sémára és ugyanezekkel a nevekkkel, és kétségtelen, hogy már nagyon régen az egész eljárás nem volt tényleges, valóságos per, hanem alig volt egyéb, mint afféle matematikai képlet. De bizonyára kellett, hogy legyenek korábbi alkalmak, amikor mindez sokkalta több volt ennél, és ezen alkalmak egyike – vagy talán éppen a legelső – az, amire az olvasó figyelmét fel szeretném hívni. Képzeljük csak el a Bíróságot, ahol is az ügyész feláll, és előtárja az ügyet. Kibontakozik Kovács János és Szabó István története. Egy ponton a bíró hirtelen felpillant, és nagyon keményen ránéz az ügyészre, aki vagy rákacsint a bíróra vagy flegmatikus, értetlen tekintettel viszonyozza a bíró tekintetét, vérmérsékletétől függően, és annak megfelelően, hogy a hivatali időn kívül mennyire bizalmas viszonyban van a bíróval. De az ügyész mindenképpen tudja, mi is történt. A Bíróság is felfogja. A bíró sejti, hogy sem Kovács János, sem Szabó István nem létezik, nincs haszonbérlet, nincs behatolás, nincs birtokháborítás. Ugyanabban a pillanatban viszont a bíró rájön az egész fikció poénjára, az igazságszolgáltatás felgyorsításának nagy előnyeire (mert a valódi kérdés – X és a felperes jogcímének érvényessége – tisztességesen és teljes egészében megrárgyalatik), valamint arra a nagy előnyre, amely saját bíróságának kiterjedt jogkörében rejlik. Ezért úgy dönt, hogy teret enged a perbeszédeknek, a kételkedés azon akaratlagos felfüggesztésével, mely sok száz évvel később azt mondatja majd Mr. Bumble-lal, hogy a jog számaráság. A per folyik tovább. Tartsuk ezt a képet az eszünkben, és azt hiszem, meg is van a tarnolás lassított felvétele.

Új jog született? Ez a kérdés nagyon hasonló ahhoz, vajon új nyelv született-e akkor, amikor a metafora „jelentésben” tűnik el. Akárhogy is van, kezdjük jobban érteni azt, amit Maitland az angol joggal kapcsolatban írt: „az anyagi jog eleinte úgy fest, mint ami az eljárás hézagaiból fokozatosan választódott ki”. Ez különösen igaz az olyan leíratlan rendszerre, mint amilyen az angol szokásjog, ahol a törvény maga elrejtett a tudattalanba, mindaddig, amíg ítélet kifejezésre nem juttatta, és ahol maguk a jogok attól függttek, hogy léteznek-e gyógyírek. Gondoljunk csak arra a nagyon fontos fikcióra, amely nagyon is élő és virágzó ma is, körülöttünk is – arra a fikcióra, amelyen a vagyonkezelés alapul. Aki vagyonkezelő (tröszt-résztulajdonos), az tudja, hogy milyen képtelen módon távol van a valóság az ő helyzetének azon B értelmezéséről, miszerint ő a rábízott vagyon (a tröszt) „tulajdonosa” volna. Mégis, ezt a fikciót, amely át- meg átjárja egész törvénykezésünket, amely egészen bizonyo-

san törvény és nem csak afféle eljárás, először szigorúan procedurális eszközök révén vezették be; olyan fogásokkal és körülményekkel, amelyek a Társadalom genealógiai és személyes felfogásainak éppen azon ellentétében gyökereztek, amely Kovács Jánost és Szabó Istvánt adta nekünk.

Sőt, mi több, ez a fiktív tulajdonosság, amit vagyongezelésnek nevezünk, elég erősnek bizonyult ahhoz, hogy más fikciók is ráépüljenek. A szokásjog szerint a férjzett nő személyi tulajdona férjére szállt, amint a nő férjhez ment. De a tarnolás egy különlegesen leleményes példányával a méltányosság szellemében ítélkező bírák törvény formájában fejezték ki – s ezáltal kétségtávolú részben meg is teremtették – a férjzett nők jogainak modern felfogását. A szokásjognak azt a doktrínáját követve, hogy a férj *tulajdonol* mindent, de mint olyan tulajdont, amit valaki azzal a szándékkal adott a feleségnek, hogy saját, külön használatára fordítsa, a Méltányossági Bíróság a tizennyolcadik században elkezdte azt mondani, hogy a férj valóban tulajdonolja ugyan mindezt, de ezt mint felesége *vagyongezelője* birtokolja; és nem is szabad másként kezelnie ezt a tulajdont.

Ugyanez a helyzet a metaforákkal, amelyek elég erősek lehetnek ahhoz, hogy egy másik metaforát támasszanak alá, mint amikor Shelley arra kéri a nyugati szelet: „Legyek hárfád, mint hárfád a vadon”. Ha Shelley nem hárfá, hát az erdő sem az; mégis, Shelley az egyik fikcióval illusztrálja a másikat. És még sincs semmi groteszk vagy túlfeszített ebben a nagyszerű sorban. Csak akkor látjuk, milyen merész, ha elgondolkodunk rajta és elemezni kezdjük.

Az a hosszú analógia, amit idáig fejtegettem, sokkal rövidebben kifejezhető a következő formulával: – metafora: nyelv : jelentés : jogi fikció : törvény : társadalmi élet. Nincs különösebb jelentősége annak, ha a költészetet úgy tekintjük, mint vagy csak a szabadidő kellemes eltöltésének módját vagy csak a tantételek terjesztésének formáját. Mert be kell látnunk, hogy a tantételek terjesztésének világa és a jelentés megalkotásának világa között hatalmas a különbség. A doktrina már meg van fogalmazva, és ha úgy döntünk, hogy ezt tarnolással fejezzük ki, ez egyszerűen technika vagy politikai stratégia kérdése. A jelentésalkotás egészen más dolog. Remélem, sikerült bemutatnom ennek a cikknek a korábbi részeiben, hogy a metafora valami több, mint a művészetek egyikének egy technikai eszköze. A metafora *polü mégiszton* nem csak a költészet dikciójában, de magának a nyelvnek a természetében és fejlődésében is. Mindezidáig ebben az összefüggésben csak azokat a mindenütt jelenlevő beszédalakzatokat vettük szemügyre, amelyeket „trópusoknak” szoktak (vagy szoktak volt) nevezni, olyanokat, mint amikor arról beszélünk, hogy életünk *folyik*, hogy felismerésünk *gyümölcsöző*, hogy *látjuk* a lényegét, és így tovább. Ha azonban továbbmegyünk, és sokkalta határozottabban történeti szemüvegen keresztül vizsgáljuk a nyelvet, és közelebbről megvizsgáljuk az etimológiákat és a szószármazékokat, akkor még azoknak a jelentéseknek óriási többségéről is, amelyeket általában „szó szerintinek” tekintünk, kiderül, hogy vagy metaforákból származnak, vagy van bennük valami hasonló. Az olyan szavak, mint a *szellem*, a *humor*, a *felfog*, a *kifejez*, a *képvisel*, és így tovább, csak az első, amik az eszünkbe ötlenek. Voltaképpen az volna a nehéz, hogy olyan szavakat találjunk, amelyek *nem* ezt példázzák. Az a kérdés,

amit sokan feltesznek maguknak, kissé bizonytalankodva, így hangzik: ezek még metaforák? S ha nem, pontosan mikor — s még inkább: *hogyan* — szűntek meg azok lenni?

Ami a nyelv természetére és fejlődésére nézve lényeges, az nyilvánvalóan a gondolkodás természetére és fejlődésére nézve is, vagy inkább egész tudatunkéra nézve is az. Milyen módon tartozik hát hozzá ehhez a természethez és ehhez a fejlődéshez a metafora vagy a tarnolás? Itt metafizikai terepen kezdünk lépkedni, és azt hiszem, éppen itt segít nekünk a jogi fikciók analógiája abban, hogy lábunkat egy-két szilárdabb fűcsomóra telessük a remegő lápon. Segítségünkre lehet abban, hogy biztosabb körvonalakkal írjunk körül bizonyos fogalmakat, amelyek — mint mindegyik, amelyik csak magának a gondolkodásnak a természetéhez kapcsolódik — túllontúl finom, tűnékeny és nehezen kifejezhető.

A történelemmel foglalkozók bizonyára megfigyelték már, hogy a joggal való elégedetlenségből fakadó lázongások és felkelések, különösen a társadalom fejlődésének korábbi szakaszaiban nem annyira a jog reformját, mint inkább *nyilvánosságát* célozták. Az emberek arra panaszkodnak, hogy nem tudják, mi a törvény. Tudni akarják, mi az, mert máskülönben nem lehetnek biztosak abban, hogy ugyanaz lesz holnap, mint ami ma. Voltaképpen a jog leglényegéhez tartozik, hogy minden egyes esetre alkalmazható legyen. Ebből következik, hogy a cselekményalakzatoknak számban korlátozottnak kell lenniük, és hogy nem változhatnak napról napra. Ha különböző törvények vonatkoznának minden újonnan felbukkanó esetre, akkor nem igazságszolgáltatásról kellene beszélnünk, hanem a minket kormányzók önkényes (bár nem szükségképpen igazságtalan) döntéseiről. De éppen ezt jelenti a törvény szó: ami nem efféle önkényes döntések vagy események sorozata, valamit, ami *ugyanaz* lesz a következő esetre nézve is, mint ami az előző esetnél volt. És éppen itt van a nehézség: mert az életnek (és az emberi életnek biztosan) az a természete, hogy soha nem ismétli magát pontosan. A pontosan ismétlődő jelenségek nem életszerűek, hanem gépiesek. Az élet változékony, a törvény természetéből fakadóan változhatatlan. Mégis, ugyanakkor, a törvénynek az a funkciója, hogy a közösség társadalmi életét szolgálja, kifejezésre juttassa, sőt, részint *meg is alkossa*. Ez az a paradoxon, amelyet nap mint nap megold az a folyamat, amelyet társadalomnak neveznek. Az egyik megoldás a törvényhozás, a másik a fikció. A törvényalkotás *a priori* drasztikus és szükségszerű. A fikció rugalmas, empirikus és ugyancsak szükségszerű. „Az örökbefogadás fikciója nélkül” — írja Maine a *Régi jogban (Ancient Law)* — „nehéz volna megérteni, hogyan is szabadult volna meg pólyájától a Társadalom.”

A jognak a társadalmi élethez fűződő paradox viszonyában, azt hiszem, hasznos képét kapjuk a nyelv és a tudat viszonyának. A formális logikát manapság már nemigen kutatják, de ez nem változtat azon a tényen, hogy a logika a nyelv létének magának lényegéhez tartozik, és proposíciók és szillogizmusok vannak minden kifejezés mögött. Mármost a logika mindenekelőtt és mindenek felett előfeltételezi azt, hogy ugyanaz a szó ugyanazt a dolgot jelenti az egyik mondatban, mint a másikban. Dingidungi beszélhet arról, hogy szavai azt „jelentik”, amit ő akar, és lehet, hogy olyan hangot hallat valaki, amilyent soha az előtt senki nem hallott, mert esetleg

azt akarja elérni, hogy valami homályos együttérzést keltsen másokban, hogy megérezzék érzelmi állapotának minéműségét. Csakhogy az ismétlés benne rejlik magában a „jelentés” szó jelentésében. Ha azt mondjuk, hogy egy szó „jelent” valamit, akkor ugyanazt a valamit egynél többször jelenti.

Megint itt van a paradoxon. A nyelv logikus használata az alkalmazott szavak jelentését előfeltételezi, s ezeket állandóakként előfeltételezi. Úgy látom, ennek szükségszerű következménye az, hogy a nyelv logikus használata soha nem adhat hozzá jelentést. A szillogizmus konklúziója már a premisszákból benne rejlik, azaz ott van a használt szavak jelentéseiben; s a szillogizmus csak annyit tehet, hogy ezt a jelentést világosabbá teszi a számunkra, és eloszlat minden félreértést vagy zűrzavart. De az élet nem állandó. Minden embernek, s különösen minden eredeti embernek van új mondanivalója, valami új jelentése. Csakhogy, ha ezt a jelentést ki akarja fejezni (és lehet, hogy csak akkor tudja meg, mit is akart mondani, amikor megpróbálja kifejezésre juttatni), nyelvet kell használnia — olyan közeget, amely előfeltételezi, hogy vagy olyasmit kell kimondania, amit előtte már mondtak, vagy képtelenségeket hord össze!

Ezért azután, ha bármi valóban újat mondana, ha tudatossá válik valami, ami eddig nem volt az, akkor a tarnoláshoz kell fordulnia. Úgy kell beszélnie, hogy az a felszínen képtelenségnek tetszik, de úgy, hogy a befogadó számára megnyíljon az új jelentés, amit felkínálnak neki. Ez a metafora igazi jelentősége. Azt hiszem, ezért mondja Arisztotelész, mikor a metaforát „a legfontosabbnak” nevezi, hogy azért a legfontosabb, mert „egyedül ez nem jelent másvalakitől való kölcsönzést”. A jog és a logika kevert nyelvén talán azt mondhatnánk, hogy a metaforikus állítás ítéletet tartalmaz, de olyan ítéletet, amelyet a bíróságra rákacsintva mondanak ki. Bacon ezt világosabban fogalmazta meg, amikor ezt mondja *A tudomány haladásáról* című művében:

„Azoknak, akiknek elgondolásaik a közvélekedésbe ágyazódnak, csak bizonyítaniuk vagy vitázniuk kell; de azoknak, akiknek elgondolásaik túl vannak a közvélekedésen, kettős munkájuk van: az egyik, hogy *el kell érniük, hogy felfogják őket*, a másik, hogy bizonyítaniuk és demonstrálniuk kell. Ezért szükségszerű, hogy a hasonlatokhoz és a fordításokhoz forduljanak azért, hogy kifejezzék magukat.”

Ha Bacon álláspontját az eszmetörténetben helyezzük el, nem meglepő, hogy ilyen világosan fogalmazódik meg a számára a probléma. Maga is jogász volt, s vajon nem éppen azt próbálta-e tenni a tudománnyal, mint amit Maitland mond: hogy azokat a régi jogi fikciókat azért eszelték ki, hogy „modern eredményekhez jussanak a középkori premisszákból”?

Mindenesetre van egy mondat a *Novum Organum*-ban, amely egyike lehetne a tarnolás elképzelhető legmeglepőbb illusztrációjának. Kettős illusztráció ez: először is kísérlet történik a teljesen tudatos és készakart jelentés-alkotásra, ami csődöt mond; Bacon megpróbált új jelentést oltani egy szóba úgy, hogy pontosan azt *mondta*, amit a szón érteni akart. De láttuk, hogy amit mondunk, éppen az nem hordozhat új je-

lentést. De mivel a jelentés *tényleg* új volt, egy ponton mégis létre kellett jönnie a tartolásnak. Megtörtént – és sikerült. Bacon *tényleg* új jelentést oltott a szóba – nem úgy, hogy mondta, hanem hogy valami értett rajta!

„Licet enim in natura nihil vere existat praeter corpora individua edentia actus puros individuos ex lege; in doctrinis tamen, illa ipsa lex, ejusque inquisitio et inventio atque explicatio, pro fundamento est tam ad sciendum quam ad operandum. Eam autem legem ejusque paragraphos *formarum* nomine intelligimus; praesertim cum hoc vocabulum invaluerit, et familiariter occurat.”²

A „formák”, amelyekről Bacon itt beszél, nem egyebek, mint a platóni ideák, amelyekben Bacon természetesen nem hitt. Amiben hitt, az azoknak az elvont okoknak a rendszere volt, vagy az az egységesség, amit mi már régóta szokásosan „a természet törvényei” kifejezéssel szoktunk megnevezni, amelyre azonban akkor még nem volt név, mert a jelentés új volt. Ezért Bacon szándékosan *hasonlat* révén próbálta meg ezt az új jelentést bevinni a „forma” régi szavába; de kudarcot vallott, amennyiben az új jelentés soha nem vált általánosan használttá. Mégis, ugyanakkor, és inkább tudattalanul, *metafora* révén bevitte az új jelentést a „lex” szóba magába – ez az a különös jelentés, amelyet ma is hordoz a szó „a természet törvényei” kifejezésben. Ez egyike azoknak a terhes metaforáknak, amelyek úgy mennek át a nyelvbe, hogy ezek későbbi gondolkodásunk nagy része ezekre alapul. Ha felismerjük, hogy ezek mindenekelőtt bizony *metaforák*, és ha rákérdezünk, hogy mi is rejlik bennük, akkor ez olyan új utakat nyit a vizsgálódás előtt, amelyek messze túlterjednek a jelen cikk tartományán. Annyi bizonyos, hogy tévútra is vihetnek, de megvilágító erejük is lehet. Sokkal Bacon kora után két nagy ember – egy jogász, akit a természet törvényei izgattak, és egy költő, akit a Természet természete – úgy érezte, éppen erre a metaforára kell felhívnia a figyelmet.

„Amikor az ateista – írja Austin³ – az irracionális világot irányító *törvényekről* beszél, a metaforikus alkalmazást egy még távolabbi és soványabb analógia sugallja... Arra gondol, hogy az egymásra következő és az együttélés egyformasága arra emlékeztet, ahogyan a viselkedés egyformaságát megteremti a parancsoló szabály. Ha pedig szorosabbra húzzuk ezt az analógiát, s ha ezeket a törvényeket egy szerzőnek tulajdonítja, akkor megszemélyesíti a szóbeli kifejezést, és megteszi azt a törvényhozó szerepének birtokosává. Az egymásra következő és az együttélés egyformaságát a *természet* által meghozott *törvényeknek* tulajdonítja; természet ad-

² Igaz ugyan, hogy a természetben semmi nem létezik az elkülönülő testeken kívül, amelyek a törvény szerint végzik elkülönült mozgásaikat; de a természet tanulmányozása érdekében éppen ez a törvény, annak vizsgálata, felfedezése és magyarázata a lényeges dolog, mind a tudománynak, mind pedig a gyakorlatnak megalapozásaként. Ez a törvény és ennek törvénycikkei azok, amit „formákon” értünk – főként azért, mert ez ismerős szó és általánosan elfogadottá vált. = *Novum Organum*, ii. 2.

³ *Jurisprudence*, (1869.) i. 213.

ta jelentés, a világ maga; vagy talán éppen ez az egyformaság az, amit a természet parancsolatainak ró fel.”

Azt hiszem, ennek a részletnek illusztratív erején mit sem gyengít az, hogy Austin az ateistáról beszél; mert bármilyen erős lett legyen is Bacon vallásos hite, teljesen egyértelmű, hogy azoknak a „törvényeknek”, amelyekről a *Novum Organum*ban beszél, semmi közük nincsen más lény „parancsolataihoz”, mint a természetéihez.

„Bizony sokáig fog küzdeni az ember” – írja Coleridge *A barátban (The Friend)* – , „hogyan megfeleljen annak, aki a természet törvényei kifejezésben gubbaszt és kérdezősködik. De bár igaz lehet, hogy az egyén megelégedhetik a metaforával, a faj soha. Ha a természet törvénye pusztán általánosítás, akkor... úgy kerül ide, mint az elme tevékenysége. De ha más, és ha több, s ha mégis csak értelmes szellemben és csak az ő számára mutatkozhat meg, akkor tetteiben és lényegében is szelleminek kell lennie; mert a kimondottan különemű dolgoknak nem lehet közös együttlétük.”

Talán kiegészíthetnénk ezt az utolsó mondatot azzal, hogy a kimondottan különemű dolgok *lászólagos* közös együttléte a metafora igazi jegye és a szellemi lényeg jele lehet. Ha ez így van, és ha a metafora alkalmassága a félrevezetésre fordítottan arányos azzal, hogy mennyire érezzük és értjük *mint* metaforát, s nem pedig valami zagyva fél-szó-szerintit, akkor meglehetősen hasznos gyakorlatnak bizonyulhat, ha elgondolkodunk a jogi fikciókon. Mert ezek a kifejezés olyan fogásai, amelyeknek célirányos volta könnyen megérthető, és amelyeknek metafizikai természete nem felejtődik el olyan könnyen akkor, amikor átmennek az általános használatba.

Aligha van fontosabb az emberek számára, mint egymáshoz fűződő viszonyuk, és a törvények ezeket a viszonyokat vannak hivatva kifejezni. A törvény megalkotása és alkalmazása így alapvető az emberi tevékenységekre nézve, de ami az én céloim szempontjából fontosabb: ugyanolyan viszonyban vannak a pőre gondolkodással, mint az utazás a térképolvasással vagy a gyakorlat az elmélettel. Nem véletlen az, hogy az olyan kulcsszavaknak, mint az *ítélet* vagy az *ügy* [cause] két, elkülönült jelentésük van; a személyes felelősség rögzítésének gyakorlati feladata egészen biztosan az a talaj, ahonnan az évszázadok múlásával az ok [cause] és a hatás elvont fogalmi kínkeservvel kisarjadtak. Ennek megfelelően tényleg nagyon furcsa volna, ha a jog tudománya nem volna alkalmas arra, hogy fényt vessen az elmére és működésére.

Ezt a tudományt korábban úgy tekintették, mint a liberális nevelés lényegi elemét. Egy kiváló olasz jogász, Giovanni Battista Vico volt az, aki a tizenhetedik és tizennyolcadik század fordulóján érdeklődni kezdett a nyelvben rejlő figuratív elem iránt, s ebből az emberi tudat fejlődésének elméletét bontotta ki: az ösztönös „költői” tudástól (*sapientia poetica*) az analitikus gondolkodás modern formájáig.

Meglehet, sajnálatos, hogy a jogi tudományok iránti tiszteletteljes attitűdnek már jó ideje vége szakadt; ez mind általánosságban véve kár, és kár azért is, mert a fejlődés és a haladás új fogalmi hatalmas változást idéztek elő az emberek önmagá-

ról alkotott képében, és a viszonylag nemrégén megszületett történelmi képzelőerő mind a nyelv, mind a jog területén az elmélkedés gazdag, új mezőit nyitotta meg. A jog jobb és szélesebb körben elterjedt ismerete minden bizonnyal jótékony és távolra mutató hatást gyakorolna akkor, amikor az emberi társadalom egész elmélete éppen forrongásban van. Nem ártana például, ha mélyebben és több átérzéssel értenénk meg az emberi tudatnak azt a lassú, hosszú mozgását, amely az emberi viszonyok feudális vagy genealogikus szemléletétől odáig vezet, amit „személyesnek” neveztem.

De itt főként a fikció tárgyával foglalkoztam. S ha jól megértjük mindezt, nem annak a ténynek sokat mondó illusztrációja-e, hogy a törvények természetének tudása — a lehető legteljesebb ismerete — a legigazabb módja annak, hogy béklyóitól megszabaduljunk? *egi gar dia nóμου νόμοι ἀπθανόν* — „én, a törvény által, meghaltam a halálig”, írta Szent Pál. A törvénynek mint törvénynek a természete pedig ugyanaz, legyen szó bár erkölcsi, logikai vagy városi törvényről. Ha fontos az ember számára az, hogy mélyen átérezze a felszabadításnak ezt a folyamatát általánosságban, akkor ugyanilyen fontos az is, speciális okokból, hogy jobban megértse azt a különös problémát, hogy a metafora a nyelv működésében és fejlődésében milyen szerepet játszik. Ha meg akarunk szabadulni a gondolatnak attól a „zűrzavaratól”, amire a metafora épül, itt sem támadásra vagy lázadásra van szükség. A nyelv belső természete minden efféle attitűdöt gyermekdeddé tesz. Nem azok menekülnek meg Bábel átkától, akik — mint Stuart Chase úr⁴ — nekiállnak levagdosni és közszemlére tenni mindazt, ami metaforikus nyelvhasználat. Nem. A legjobb módja annak, hogy tisztán és pontosan beszéljünk, s hogy értelmesen szóljunk az, hogy a lehető legteljesebben megértsük a kijelentés és a sejtetés közötti viszonyt, a „mondás” és az „úgy-értés” közötti kapcsolatot. Mert ekkor legalább tudjuk azt, hogy mit próbálunk tenni. Nem a városlakó szabad polgár az, aki elvész a város régi és kacskaringós utacskáinak labirintusában; az együgyű idegen nihilista jár így, aki jóhiszemű szándékokkal és bőröndökkel megrakva nekiindul, egyenest, a város közepébe, mint a józan, okos ember.

(Owen Barfield: *Poetic Diction and Legal Fiction*. = *Essays Presented to Charles Williams*. London — New York — Toronto, Oxford University Press 1947. 106 — 127.)

(Fordította: Kálmán C. György)

⁴ *The Tyranny of Words*. London, 1938.

KENNETH BURKE

A négy alapvető trópus

A metaforára, a metonímiára és az iróniára gondolok. Ezúttal leginkább nem a tisztán figuratív használatukkal, hanem az „igazság” felfedezésében és leírásában betöltött szerepükkel foglalkozom majd. Tűnékeny a pillanat, amelyre összpontosítani fogunk – hiszen nemcsak a figuratív és szó szerinti használat határa tolódik el, hanem a négy trópus is egymásba hajlik. Bízz meg valakit, hogy kihasználja az egyikükben rejlő lehetőségeket, s ha alapos munkát végez, a másik háromnál fog kikötni.

A négy trópus „szó szerinti” vagy „realisztikus” alkalmazását rendszerint az elnevezések egy külön csoportjával illetik. Azaz:

A metaforát a perspektívával helyettesíthetnénk;

A metonímiát a redukcióval helyettesíthetnénk;

A színekdochtét a reprezentációval helyettesíthetnénk;

Az iróniát a dialektikával helyettesíthetnénk.

Ezután kell megkísérelnünk tisztázni azt, milyen szempontokból tartjuk indokoltnak ezeket a helyettesítéseket. Függetlenül attól, hogy igazolhatóak-e, első látásra nyilvánvalónak kell lennie, hogy – önmagukban tekintve – mint azt a négy trópusról is elmondtuk, igencsak egymásba mosódnak. A dialektika például a kölcsönösen összefüggő vagy egymásra ható perspektívák használatával kíván reprezentálni – és a perspektívák keletkező perspektívája szükségszerűen redukció lesz, mint ahogyan a méretarányos térkép is redukálja a felvázolt területet.

A metafora annak eszköze, hogy valamit egy másvalami *szempontjából* szemléljünk. Annak az ilyenségét, ennek az olyanságát emeli ki. Ha a „karakter” szót alkalmazzuk mindarra, amit mástól elkülöníthetőnek tudunk tekinteni (bármely dolog, séma, helyzet, szerkezet, jelleg, személy, tárgy, tett, szerep, folyamat, esemény stb.), akkor azt mondhatjuk, hogy a metafora az egyik karakter nézőpontjából tekintve mond valamit a másik karakterről. És A-t B nézőpontjából vizsgálni annyit tesz, mint B-t perspektívaként alkalmazni A-ra.

Megszokott dolog azt hinni, hogy amint a változó perspektívákon végighaladunk (egy karaktert számos más karakter nézőpontjából vizsgálva), a kategóriák efféle viszonylagosságának hatására továtúnik a tárgyi valóság. Pedig ellenkezőleg, éppen a perspektívák sokaságán keresztül megközelítés által állapítjuk meg egy karakter realitását. Amikor például bizonytalanok vagyunk abban, vajon egy tárgy micsoda, tudatosan arra törekszünk, hogy megvizsgáljuk annyi nézőpontból, amennyit csak a természete megenged: emeléssel, szaglással, ízelelssel, megkocogtatással, különböző fényviszonyoknak, illetve nyomásnak kitéve, osztással, párosítással, ellentétbe állítással stb.

Sőt, a realizmus régebbi elméletével egyetértésben (amit „költői realizmusnak” nevezhetünk a modern „tudományos realizmussal” szemben) azt mondhatnánk, hogy a karakterek *a létezés egy bizonyos fokával* rendelkeznek, annak arányában, hogy ténylegesen mennyi perspektívából észlelhetők. Vagyis azt mondhatnánk, hogy a növények „nagyobb mértékben” léteznek, mint az ásványok, az állatok nagyobb mértékben léteznek, mint a növények, és az ember nagyobb mértékben létezik, mint az állatok, mert mindegyik magasabb rend a kategóriák olyan új dimenzióját engedi és követeli meg, amely az alsóbb rendekre nem vonatkozik a szó szerinti értelemben.

A perspektíva módszerének szándékos továbbfejlesztéseként és kritikájaként, kísérleti és heurisztikus célokból megpróbálhatjuk a karaktereket más karakterek szempontjából is megvizsgálni. Álljon itt néhány véletlenszerű példa: az emberi indítékokat – több-kevesebb sikerrel és relevanciával – vizsgálhatjuk a feltételes reflexek, a kémiai vegyületek, az osztályharc, az istenhit, a neurózis, az értékkeresés, a hatalom, a bolygók mozgása, a földrajz vagy a napfoltok stb. szempontjából. Az efféle perspektívák egyikének vagy másikának az előfeltevéseit most különféle szaktudósok alkalmazzák, mégpedig sokkal nagyobb állhatatossággal, mint ahogy egy XVIII. századi költő buzgólkodna egy versbéli *concerto* kimunkálásán.

A *Permanence and Change*-ben már hosszasan fejtegettem a metafora és perspektíva viszonyát. Ott az „inkongruencia” perspektívájával is foglalkoztam, hiszen azzal, hogy valamit egy másvalami szempontjából nézek, együtt jár a terminusnak az egyik tartományból a másikba való átvitele, s e folyamat szükségszerű velejárója az inkongruencia bizonyos foka, mivel a két tartomány sosem teljesen azonos. De azon túl, hogy egész egyszerűen nem szeretném megismételni az egyszer már elmondottakat, egyéb okunk is van arra, hogy előfussunk a következő párhoz (a metonímiához és a redukcióhoz). S mivel átfedések vannak a négy pár között, magunkkal visszük az első párt is, amint továbbhaladunk.

2.

A természettudomány, mivel a folyamatokkal és azok „lefolyásával” foglalkozik, s nem magával a szubsztanciával (vagyis, a „költői realizmussal” szemben, nem foglalkozik a „létezéssel”). Így nem szükséges foglalkoznia a folyamatban részt vevők motivációival. Mindössze az összefüggést (*correlation*) kell ismernie. A tudománynak mint olyanak a határai nem terjednek túl annak a kijelentésén, hogy bizonyos körülmények találkozásokkor bizonyos új körülmények bekövetkezése várható. Igaz ugyan, hogy a tudomány tényleges fejlődésének történetében az efféle viszonyok fölfedezésének háttérül rendszerint az oksági motivációkkal foglalkozó filozófiák szolgáltak (a „szubsztanciális” filozófiák, amelyek a későbbiek során „hiteltelenné váltak” vagy amelyeket olyan radikálisan átfogalmaztak, hogy ténylegesen egészen más filozófiákká lettek). És éppígy igaz az is, hogy az összefüggések fölfedezése a teológia és az állami jog fogalomalkotásai sémáinak irányítása alatt állt. Az efféle „tisz-

tátlanságok” mindig is kimutathatóak lesznek a tudomány mögött, az egyes tudósok gyakorlatában, de a tudomány mint olyan mentes tőlük.

Legyen a világ akár „szellem”, akár „anyag”, akár „mindkettő”, akár „valami más”, a gyufa meggyújtásának a folyamata változatlan marad. Ebben az értelemben igaz az, hogy a tudomány műveletekkel foglalkozik, s nem szubsztanciákkal, még akkor is, ha a gyufa kémiáját érintő sok felfedezés a szubsztanciákkal és a természeti – sőt természetfölötti – motivációkkal kapcsolatos nagyon is explicit hiedelmekre vezethető vissza.

Mihelyst azonban az ember és ember közti kapcsolatokat érintő szférába lépünk, a pusztán összefüggés már nem elegendő. Az emberi kapcsolatoknak *szubsztanciális*aknak kell lenniük; s erről számol be a „létezés” („being”) kopulatív segédigéje („is”). A „költői realizmusnak” – a „tudományos realizmussal” szemben – ennek hangsúlyozása áll a középpontjában. A célja az (kivéve akkor, ha – és amilyen mértékben – a „tudományos realizmus” normáinak hatása alatt áll), hogy a cselekvések motivációinak helyzetét a mag (potenciális) és a kifejlődő (aktualizált) közötti kapcsolatban helyezze el. Újra és újra megkísérelték, hogy a természettudományok analógiájára megteremtsek az „emberi kapcsolatok tudományát”. Csakhogy van egy stratégiai fontosságú vagy döntő szempont, amelyből nézve ez lehetetlen; nevezetesen: a szubsztanciának nem képzelhető el semmiféle, a természettudományos értelemben vett tudománya (science), ha csak nem a filozófiát, metafizikát vagy a teológiát akarjuk „tudománynak” nevezni (márpedig ezek nem tudományok abban az értelemben, ahogyan a pozitív tudományágak azok).

Így bármilyen arra tett kísérlet, hogy az emberi viszonyokat a természeti összefüggések (naturalistic correlations) analógiájára kezeljük, szükségszerűen oda vezet, hogy a létezés egy magasabb rendű és összetettebb tartományát a létezés egy alacsonyabb rendű és kevésbé összetett tartományának kategóriáira *redukáljuk*. És, visszaemlékezve arra, hogy célunk a *metonímiát* és a *redukciót* egymás helyettesítőiként kezelni, már érthető, miért tartottuk fontosnak, hogy így vezessük be a metonímia témáját.

A metonímia alapvető stratégiája a következő: valamely testetlen vagy megfoghatatlan állapotot az anyagi vagy érzékszerveinkkel felfogható segítségével akar megjelölni. Például a „szívről” beszél az „érzelem” helyett. Ha elég mélyen visszanyúlunk a nyelv történetébe, természetesen azt találjuk, hogy a „lelki” állapotokra utaló szavaink mind metonimikus eredetűek. Az „érzelmekekre” (emotions) például kizárólag a tudattal („consciousness”) összefüggésben gondolunk, de azért nyilvánvaló, hogy a szó a lehető „legmaterialisztikusabb” szóból, a „mozgásból” (motion) ered (a nyugati materializmus egyik legfontosabb stratégiája a tudat redukálása mozgásra). Richards meglehetősen „metonimikus” a *Principles of Literary Criticism* című művében, amikor azt javasolja, hogy ne az olvasóban egy műalkotás által kiváltott „érzelmekekről”, hanem „felbolydulásról, forgatagról” („commotion”) beszéljünk.

A nyelv metaforikus jelentésbővüléssel fejlődik, a testi, látható, érzékelhető tartományából kölcsönzött szavaknak az elvont, láthatatlan, érzékszerveinkkel föl nem fogható tartományára való alkalmazásával; aztán idővel az eredeti tárgyi vonatkozás

feledésbe merül, s csak az elvont, metaforikus jelentés marad fenn (gyakran azért, mert maguk a tárgyi vonatkozást felidéző életkörülmények olyannyira megváltoztak, hogy a vonatkozás már korántsem olyan egyértelmű, mint magában az „objektív helyzetben” volt); s végül a költők jutnak vissza az eredeti viszonyhoz, egy ellenkező irányú, a megfoghatatlantól az érzékelhetőig ívelő „metaforikus jelentésvívítéssel” (az első, a materiálisból a spirituális létezésbe tartó átvitelt egy másik, a spirituálisból a materiálisba visszavezető átvitel ellensúlyozza); és ezt az „archaizáló” eszközt nevezzük metonímiának.

A „metonímia” a „költői realizmus” eszköze, míg társa, a „redukció”, a „tudományos realizmusé”. Ez az, ahol a „költészert” és a „behaviorizmus” találkozik. Hiszen a költő ösztönösen tudja, hogy „beauty is as beauty does” (kb. „olyan a szépség, mint ahogyan cselekszik”) (vagyis hogy az „állapotnak” a cselekvésben kell „testet öltenie”). Tudja, hogy az emberi viszonyok megkívánják a tetteket, amelyek *dramatizációk*, és hogy a dráma legfőbb közege a materiális színpadra helyezett test: a testtartás és a hang. Tudja, hogy például a „szégyen” nem csak egy „állapot”, hanem a szem mozgása, az arc színe, egyfajta hang és izomtónus is; s ezt éppoly „behaviorisztikusan” tudja, mint az a tudományos behaviorista, aki az állapotot magát ezekre a testi megfelelőire „redukálná”.

Ugyanakkor azt is tudja, hogy ezek a testi megfelelők nem egyebek, mint a cselekvés kifejezőmódjának részei. Mindössze „figurák”. Aligha többek „szimbolizációnál”. Így azután, minden „archaizálása” dacára nem *szubsztanciális* redukcióként alkalmazza a metonímiát. Hiszen a „költői realizmusban” a tetteket motiváló lelkiállapotok nem redukálhatók materialisztikus kategóriákra. Ezért, jóllehet bizonyos értelemben mind a költői behaviorista, mind a tudományos behaviorista a metonímia stratégiájára szolgál példaként (mivel a költő a spirituálisat a materiális megfelelők egy sajátos kifejezőmódjára fordítja le, sőt talán épp azokra a testi válaszokra figyel fel, amelyeket később egy tudós is vizsgálat alá vesz), az előbbi *terminológiai* redukcióként alkalmazza a metonímiát, míg a tudományos behaviorista „valódi” redukcióként. (De ez nem mint tudós teszi ezt, hanem a materialisztikus metafizikája miatt, mely a szubsztanciáról és a motivációról kialakított előfeltevéseivel együtt, implicit módon jelen van az ő rendszerében is.)

3.

Vegyük észre, hogy a redukció: *reprezentáció*. Ha az Egyesült Államok körvonalait például egy domborzati térképre redukálom, akkor ezeken a kereteken belül reprezentáltam az Egyesült Államokat. Mint ahogyan a lelkiállapot is a „reprezentációja” bizonyos fizikai körülményeknek, éppúgy mondhatjuk – a folyamatot megfordítva – azt is, hogy a materiális körülmények „reprezentálják” a lelki állapotot. Azaz, hogyha létezik valamiféle megfelelés a között, amit az érzékelés aktusának nevezünk, és a között, amit az érzékelt dolognak nevezünk, akkor ezeknek a megfelelőknek bármelyike tekinthető a másik megfelelőjének. Vagyis, ahogy a redukció

(metonímia) áthajlik a metaforába (perspektívába), éppúgy áthajlik a szinekdochéba (reprezentációba) is.

Ezért a szinekdochét a szokásos szótári értelme kiterjedésében, többek között a következő jelentésekben alkalmazzuk: a rész helyettesítheti az egészt, az egész a részt, a tartalmazó a tartalmazottat, a jel a jelölt dolgot, az anyag a belőle készült dolgot (ami közelebb visz minket a metonímiához), az ok az okozatot, az okozat az okot, a nem a fajt, a faj a nemet stb. Az efféle szerepcserék mindegyike szétválaszthatatlanságot és átválthatóságot feltételez a két terminus között.

A „mikrokozmosz” és „makrokozmosz” azonosságát hirdető metafizikai tanokban található a „legnemesebb metonímia”, amely tökéletes paradigmája vagy prototípusa a metonímia minden kevésbé jelentős használatának. Az efféle, az egyént az univerzum másolataként (és viszont) kezelő elméletekben találunk az ideális szinekdochéra, hiszen a mikrokozmosz úgy viszonyul a makrokozmoszhoz, mint rész az egészhez, és vagy az egész képviseli a részt, vagy a rész az egészt. (A „képviselet” helyett azt is mondhatnánk, hogy „azonosítható vele”.) A legnagyobb csillagászati távolságokon át a „belső igazságba” láthatunk, vagy befelé tekinthetünk, hogy megtudjuk „az igazságot az egész külvilágról”. Leibniz monadológiája jó példája az ilyen nagy léptékben jelentkező szinekdochikusságnak. (S a „reprezentáció” szót használja erre a szinekdochikus viszonyra.)

Hasonló szinekdochikus forma van jelen a politikai reprezentáció összes elméletében is, ahol a társadalom egy (akár hagyományosan fennálló, akár választott, akár forradalom útján hatalomra kerülő) csoportját a társadalom egésze „képviseletének” tekintik. Ez a séma alapvető például Rousseau *volonté générale*-elméletében. S jól lehet egy társadalmon belül sok nézeteltérés van azt illetően, melyik rész képviseli az egészet, illetve hogy milyen módon valósítsák meg a képviseletet, mégis, egy összetett civilizációban a reprezentációnak minden aktusa automatikusan magában foglalja a szinekdochikus kapcsolatot (feltéve, hogy az aktus „igazán reprezentatív”, vagy annak tartják).

Az érzékelési reprezentáció természetesen szinekdochikus, abban, hogy az érzékek kiragadnak bizonyos tulajdonságokat az elektrokémiai működések azon kötegből, amelyet, teszzen azt, fának nevezünk, s ezekről a tulajdonságokról (például a méret, forma, struktúra, súly stb.) elmondható, hogy „valóságúen reprezentálják” a fát. Hasonlóképpen a művészi reprezentáció is szinekdochikus, amennyiben a közegen belüli egyes viszonyok a nekik megfelelő külső viszonyokat helyettesítik. Bizonyos értelemben a jól megformált műalkotás belsőleg is szinekdochikus, hiszen a dráma kezdete magában foglalja a végét, vagy a vége a kezdetének összefoglalása, s a részek így mind konzubsztanciálisan viszonyulnak egymáshoz. Mindenki azt gondolhat a „társadalomra” vagy az „univerzumra” alkalmazott mikrokozmosz – makrokozmosz kapcsolatokról, amit akar, tény, hogy ami ezt az „univerzumot” illeti, miheyst egy jól megformált műalkotásba lépünk, a kritikus elemzésére várva pontról pontra megmutatkoznak a szinekdochikusság paradoxonai. Hasonlóképpen, a pszichológia (kifejezetten a művészetpszichológia) tartománya megkívánja a szinekdochikus megfordítások alkalmazását. Sőt, szeretném szándékosan „megtornáztatni”

a szinekdochikus fogalmát azáltal, hogy kiterjesztve, a következő viszonyokat (és a fordítottjukat) is lefedje: a korábbi helyettesítheti a későbbit, az implicit az explicitet, az időbeli sorrend a logikai sorrendet, a név a narratívát, a betegség a gyógyulást, a hős a gonosztevőt, az aktív a passzívot. Például az Albatrosz *A vén tengerész* elején, amikor megjelenik, *gerundív*: megöleendő, s ez implicit formában magában foglalja a jövőt, amely explicitté lesz. A *Moby Dick*ben az üldöző Ahab üldöztetik, cselekvése szenvedély.

A metonímia a szinekdoché különleges alkalmazásának tekinthető. Ha például a „test és a lélek”, vagy a „tudás és az anyag (vagy mozgás)” közötti összefüggés analógiájára a mennyiséget és a minőséget is szinekdochikus viszonyban álló párnak tekintenénk, akkor azt javasolhatnánk, hogy szinekdochénak tekintsük akár a mennyiségnek a minőséggel, akár a minőségnek a mennyiséggel való helyettesítését (hiszen bármelyiküket tekinthetjük a másik jelének vagy tünetének). De ezek közül csak az egyik, a mennyiségnek a minőséggel való helyettesítése lenne metonímia. Azt mondhatjuk, hogy a reprezentáció (szinekdoché) az egyenlet két oldala közötti viszonyt vagy kapcsolatot hangsúlyozza. Olyan kapcsolatot, amely, mint az út, mindkét irányba halad, a mennyiségtől a minőségig vagy a minőségtől a mennyiségig; míg a redukció csak az egyik irányba, a mennyiségtől a minőségig halad ezen az úton.¹

A „tudományos realizmussal” szemben a „költői realizmus” nem korlátozhatja magát ennek a metonimikus, egyirányú értelemnek a reprezentálására. Igaz, hogy minden művészet, közegjellegű természeténél fogva a tudatállapotokat az azoknak „megfelelő” érzékelhető anyagra (mely annyira anyagi, hogy reprodukálható, eladható és megvásárolható) redukálja. Csakhogy az efféle *megtestesítés* célja az, hogy a neki megfelelő *tudat* állapotot váltsa ki a megfigyelőben (vagyis a művész a „tudattól” a „test” felé halad, hogy a reprezentatív redukciója a közönséget a „testtől” a „tudatig” jutásra készítse). Azonban a tapasztalat minőségének efféle reprezentálása egy fontos szempontból különbözik attól, amikor a minőséget a mennyiségre redukáljuk. Valaki akár „reprezentálhatja” is az emberi testet az utóbbi, redukzív értelemben azáltal, hogy hamura redukálja azt, s meghatározza a keletkezett vegyületek képletét. Otto Neurath „izotípusai” (lásd a *Modern Man in the Making* című munkáját vagy a róla szóló *Quantity and Quality* című könyvkritikánkat a *The Philosophy of Literary Form* függelékében) az utóbbi, redukzív értelemben vett reprezentációk, szemben a reprezentációnak azzal a fajtájával, amellyel az élethű portréfestészetben találkozhatunk.

Azért érintjük ezt a régi témát, hogy ezáltal leplezzünk le egy, a *szociális* motívációk tárgyalásának megkísérlésekor jelentkező taktikai hibát. Arra az általáno-

¹ Sajnos módosítanunk kell valamelyest ezt a kijelentést. A redukció a *tudományos realizmus szerezint* csak egy irányra korlátozódna. Vagyis a redukció, a szó mai értelmében. Csakhogy a „redukció” szót eredetileg a „perspektívá”-ba való áthajlásának határához közelebbi módon használták, vagyis bármely, egy másvalami kategóriáin keresztül szemlélt dologról elmondható volt, hogy arra „redukálták” – vagy „vezették vissza” –, így tehát a művészetnek az erkölcsstanon, a politikán vagy a valláson keresztül való szemlélését a művészetnek az erkölcsstanra, a politikára vagy a vallásra történő „redukálásá”-nak nevezhetnék volna.

san elterjedt hiedelemre utalok, mely szerint a természettudományok matematikokvantitatív ideálja a „társadalomtudományok” számára is mintául kellene, hogy szolgáljon. Ez a nézet vezetett, többek között, a „szociológia” nevében végzett statisztikai felmérések már-már hihetetlen özönéhez. Vagy, ha valaki ragaszkodik ahhoz a jogához, hogy a tudományokat ez alapján a modell alapján építse fel (mivel a statisztikák gyakran tagadhatatlanul megvilágosító erejűek), annak azt felelhetjük, hogy ez a szűk értelemben vett tudomány (amely a magasabb rendű dolgokat alacsonyabb rendűekre, a bonyolult rendszereket atomisztikus egyszerűsége, a létet mozgásra, vagy a minőséget a mennyiségre stb. redukálva magyarázza), nem *veheti át* a metafizika vagy a vallás *helyét*, hanem a „szolgálóleány” szerepéhez kellene visszatérnie.

Mondjuk hát ki a lényegét: *A fogalmi elemzés terminológiáját, hogy ne vezessen téves reprezentációhoz, a reprezentatív anekdotához alkalmazkodva kell megszerkeszteni — míg a redukatív célokra „tudományosan” kiválasztott anekdoták nem reprezentatívak.* Gondoljunk csak például a tudósra, aki az emberi motivációk elemzéséhez vezető utat keresve valamely, az állatok reakcióival foglalkozó kísérletet választ „informatív anekdotájául”. Az ilyen anekdota nyilvánvalóan kifejezetten leegyszerűsítő („redukatív”) jellegű vagy szellemű — s annak a tudósnak, aki ebből az informatív esetéből szolgáló anekdotából alakítja ki elemzői terminológiáját, olyan terminológiát kell kapnia, amelynek karakterét és szellemét korlátok közé szorítja annak a modellnek a karaktere és szelleme, amelynek a leírására készítettet. Ezután tudósunk az esetek egy másik szinten lévő rendjének értelmezésére viszi át („metaforálja”) ezt a terminológiát, például az állatoktól a gyermekekhez és a gyermekektől a kifejlett felnőttek cselekedeteihez fordul. S amikor már megtette ezeket a lépéseket, s a terminológiát egy olyan anekdotára alkalmazta, amely olyannyira eltér attól, amelyik alapján formálta, a terminológiának ez a helytelen alkalmazása korántsem reprezentatív értelmezéshez juttatja őt, hanem csak pusztán „leleplezéshez”. Csak amennyiben az elemző nem felelt meg az igényeinek, csak amennyiben a magasabb rendű eseteket elemző terminológiáját *nem* szűkítette le egy alacsonyabb rendű esetek elemzésére alkalmas terminológiára, akkor remélhetné, hogy a megfelelő terminuskészletet alkalmazva tárgyalja a magasabb rendű eseteket. Ellenkező esetben a korlátozott terminológia szelleme szükségszerűen „lerántja az értelmezést a maga szintjére”.

Ez a megfigyelés minden terminológiai megközelítésre igaz, amely az emberi cselekedeteket vagy viszonyokat egy nemreprezentatív eset jegyében vizsgálja (vagy amely a megvizsgálandó esetétől eltérő szinthez tartozó „informatív anekdotát” választ a tárgyához vezető úton.) Például amennyiben Anton Korzybski csakugyan megalkotta az általa „Structural Differentialnak” nevezett, húrból, csatlakozóból, bádogból készült szerkenyűnek jegyében a jelentést elemző terminológiáját, akkor jelentéselemzése téves reprezentációra van kárhozható, hiszen magának a szerkenyűnek a szelleme nem reprezentatív példája a jelentésnek. A jelentés egyfajta „redukciója” ez, a redukciónak abban a leszűkített értelmében, amelyben redukatív az, hogy Thurman Arnold a társadalmi viszonyokat a pszichiátriai metafora kategóriáira redukálja.

Fölvetődik a kérdés, hogy mi is minősülne hát „reprezentatív anekdotának”? De ez már a negyedik párhoz: az iróniához és a dialektikához vezet át bennünket.

4.

Sokkal könnyebben érthető lesz az irónia – dialektika pár tárgyalása, ha kellően hosszú ideig elidőzünk a „dialektika” és a „dráma” azonosíthatóságának kérdésénél.

Az emberi szerep (ahogyan azzal a drámában találkozunk) olyan szlogenekben, formulákban, epigrammákban vagy „ideákban” összegezhető, amelyek a cselekvő helyzetére és stratégiájára jellemzőek. A szerepbe mind a cselekvőt belsőleg jellemző, mind a helyszínnel és más cselekvőkkel összhangban kialakított jegyek beletartoznak. Hasonlóképpen, az összegzések („ideák”) is egyaránt tartalmaznak mind a cselekvőből, mind a cselekvővel kapcsolatos különféle tényezőkből elvont tulajdonságjegyeket. Ahol a gondolatok cselekszenek, drámát kapunk; ahol a cselekvők elmélkednek, dialektikához jutunk.

Nyilvánvalóan megtalálhatók a „drámai jellem” elemei a dialektikus fogalomalkotásban, és a dialektika elemei a drámai szereplők egymásra gyakorolt hatásában, amellyel hozzájárulnak az egymás fogalomalkotásának fejlődéséhez. Mindezt másképpen is kifejezhetjük, ha úgy fogalmazunk, hogy az embernek nem lehetnek gondolatai szereplők nélkül vagy szereplői gondolatok nélkül. Vagyis „drámainak” nevezhetjük a „szókratikus iróniát”, és „szókratikusnak” a „drámai iróniát”.

A relativizmust akár a dráma, akár a dialektika darabokra törése révén érhetjük el. Vagyis, ha bármelyik cselekvőt elkülönítjük a drámában, vagy az egyik beszélőt a párbeszédben, és az ő nézőpontjából szemléljük az egészet, akkor eljutunk a tisztán relativisztikushoz. És a relativizmusban nincs irónia. (Sőt, ahogy Cleanth Brooks mondaná, a relativizmusban épp az irónia hiánya az, mely oly fogékonyá teszi azt az iróniára. Mivel a relativizmus mindent csak egy terminuskészlet szempontjából lát, s mert végtelen sok egyéb terminus is van, melyen keresztül a dolgokat látni lehetne, a mindent a maga képére formáló monológ iróniája a következő aránypárban rejlene: minél nagyobb az állítások *abszolútizmusa*, annál több a *szubjektivitás* és *relativitás* a kijelentést tevő helyzetében.)

Irónia akkor lép fel, amikor a terminusok kölcsönhatása útján valaki egy olyan *fejlődési sort* akar előállítani, amely minden terminust felhasznál. Így azután, ebből a totális formából (a „perspektívák perspektívájából”) kiindulva, a részt vevő „alperspektívák” egyike sem tekinthető teljesen jónak vagy rossznak. Mindannyian hangok, személyiségek vagy álláspontok, amelyek az egységükön belül hatnak egymásra. A megfelelően felépített dialektika esetén ezek azok a karakterek, amelyek szükségesek a teljes fejlődési sor előállításához. Ezért, visszatérve a javaslatunkhoz, hogy a szinekdochikus sémát kiterjesszük az olyan megfordítható párokra is, mint a betegség – gyógyítás, hős – gonosztevő, aktív – passzív, utalnunk kellene „ironikusan” a betegségnek a gyógyulás tökéletesítésében, és a gyógyulásnak a betegség hatása „állandósításában” betöltött szerepére. Vagy utalnunk kellene arra, hogy csak az

ostobaság külső és belső megtapasztalásán keresztül birtokolhatnánk (az értelmünkben vagy a képzeletünkben) az ostobaság meghaladásához szükséges „karaktereket”.

Az emberek rendszerint összetévesztik a dialektikusát a relativisztikussal. Megállapítják ugyan, de nem jutnak túl azon, hogy a dialektikus (vagy drámai) nyíltan megkísérli létrehozni a karakterek egy csoportját, melyben mindenki különböző módon ágál a többiek előítéletei ellen. Nyilvánvalóan relativisztikus dolog például azt állítani, hogy bármely (a metafora — perspektíva) szerinti terminus bármely más terminus nézőpontjából is szemlélhető. De ha a terminusokat szabályozott, a parlamentális formáknak megfelelő fejlődési sor létrehozására készítetik, akkor részvételük dialektikussága másféle, szükségszerűen ironikus jellegű „eredő bizonyosságot” hoz létre (a szemlélőben, aki az összes terminus nézőpontjából szemléli az egészet, s nem csak az egyik résztvevőéből), mivel ezeket az „al-bizonyosságokat” sem igaznak, sem hamisnak, hanem *hozzájárulást tévőnek* kell tekinteni (mintha az eredő bizonyosságot vagy „perspektívák perspektíváját” főnévnek tekintenénk, s a hozzájárulást tévő emberek mondandóját mint e főnév elengedhetetlen jelzőit képzelnénk el).

Annyi bizonyos, hogy a relativizmus állandó kísértés akár a dialektika, akár a dráma számára (gondoljunk csak arra, hogy például Shakespeare-t milyen gyakran hívják relativistának). A történészek pedig többnyire *relativisták*. De amikor a fejlődés egésze szempontjából tekintünk a különböző történelmi karakterekre, minden egyes karaktert rábírhathatnánk arra, hogy a többiekről valljon, anélkül, hogy ezáltal az egészre való rálátás perspektíváját kockára tennénk. Azt hiszem, különösen akkor érhetnének el ezt, hogyha magukat a történelmi karaktereket (pl. az „önálló személyeknek” tekintett korszakokat vagy kultúrákat) nem valamikor elkezdődőeknek és végződőeknek, hanem csak intenzitásukban és élességükben változóknak tekintenénk. A történelem, ebben az értelemben véve, a karakterek dialektikája lenne, s sosem várhatnánk azt, hogy e történelem során a „feudalizmust” megdönti a „kapitalizmus”, s hogy a „kapitalizmust” egyfajta nacionalista vagy internacionális vagy nemnacionális vagy neonacionális vagy posztnacionális szocializmus követi — hanem inkább az összes ilyen helyzetben (vagy „hangon”) mindvégig létező elemeket kellene számon tartanunk, amelyek azonban egyik korszakban tisztábban kifejezésre jutnak vagy nagyobb szerepet nyernek, mint a másokban.

Az irónia sohasem farizeus, de mindig benne rejlik egyfajta kísértés a farizeusságra. Szemléltetésül egy olyan költőtől és kritikustól szeretnék idézni, aki sokat tud az iróniáról, s aki egy olyan költőről ír, aki szintén sokat tud az iróniáról — de ezúttal, meggyőződésemmel, téved. Arra a részre utalok, amelyben Allen Tate az *Átokföldje* csábítás-jelenetét „ironikusnak”, a költő attitűdjét pedig „alázatosnak” minősíti. (Egyetértek abban, hogy az „alázat” jellemző partnere az iróniának — de azt kétlem, hogy a részlet eléggé ironikus ahhoz, hogy alázatot testesíthessen meg.)

Mr. Tate a következőképpen határozza meg az iróniát: „a tapasztalatnak akár a művészet által előre megfontolt, akár az emberi kapcsolatokban véletlenszerűen jelentkező elrendeződése, amely a megfigyelő számára a cselekvőhöz képest felsőbbrendű tudást biztosít”. S így folytatja:

Az elcsábítás-jelenet a modern és hatalmaskodó férfi képe. A „kis lakásügy-nökségi hivatalnok” hódításának nyeglesége és önteltsége a tudomány, a tolakodó gyakorlatiasság és a felfuvalkodott világi hit szimbóluma. Hódításának épp a sikerességében rejlik céltalansága; sikere olyan, mint a kerék fordulása; legközelebb is csak győzhet.

Az ironia az, hogy képtelen felmérni saját helyzetét, s a költő ezt alázattal szemléli. De az Isten kegyelméből, mondja végeredményben a költő, ez az én utam is. Ebben áll a költői attitűd lényege, azé az attitűdé, amelyhez Eliot egyre közelebb és közelebb és közelebb kerül.

Szükségtelen eldöntenünk, hogy a költő jogosan érezte-e magát felsőbbrendűnek a hivatalnokhoz képest. De azt megkérdésközölhetjük, hogyan *lehetséges* az, hogy valaki a „felsőbbrendűség” érzése által legyen az alázat példája? Kétségtelenül létezik az iróniának egy fajtája, a „romantikus ironia”, amely beleilleszthető ebbe a sémába — az iróniának az a változata, amely tulajdonképpen a kulturális nyárspolgárság esztétikai ellentétéként jött létre, s amelynek jegyében a művész az általa elutasított szerepen *kívülre* és *annak fölébe* helyezte el magát. És bár nem ebben áll „a költői attitűd lényege”, *egyfajta* költői attitűdnek („az ellenséggel” szembeni pamfletírói, kívülálló attitűdnek), mint azt a romantikus művészet nagy része is példázza, ez a lényege.

De az igazi ironia, amelyet csakugyan megillet az „alázatos” jelző, nem „felsőbbrendű” az ellenséghez képest. (Akár újra megfogalmazhatom itt az Eliotról szóló, az *Attitudes Toward History*-beli érvelésemet, azáltal, hogy azt mondom: Eliot vallással kapcsolatos problémáinak a lényege éppen az volt, hogy megpróbálta a romantikus iróniát klasszikus iróniába átfordítani, valójában a „felsőbbrendűség” állapotát az „alázatéval” helyettesíteni — és a *Murder in the Cathedral* épp a motivációk efféle megtisztítását célzó rituálé.) Az igazi, alázatos ironia az ellenséggel való *egyfajta* lényegi hasonlóságon alapul, mivel *szükségünk van rá, lekötelezettjük* vagyunk, nem pusztán kívülálló megfigyelői vagyunk, hanem *magunkban* hordozzuk, hiszen vele konzubsztanciálisak vagyunk. Flaubert iróniája ilyen, amikor ráébred, hogy ő maga Madame Bovary. Thomas Mannban is fölfedezni — és abban, amit ő egyszer, valami másról szólva „Judás-féle pszichológiának” nevezett. Anatole France-ban is megvolt, ha nem is az erő alázata, de a nemes lemondásé.

Az *Átokföldjében* a költő nem azt mondja, hogy „az Isten kegyelméből ez az én utam is”. Ellenkezőleg, ha nem is Istennek hálálkodik, legalább magának gratulál, amiért nem olyan, mint mások, mint ez a jelentéktelen kis hivatalnok. Ha ez volna az alázat, akkor a farizeus maga az alázatos polgár mintapéldánya. Ellenben Newtonnál nem volt „felsőbbrendűség” abban, ahogy a bűnöst kezelte. Ő nem azt akarta mondani, hogy az az ember bűnös, míg ő, Newton, Istennek hála, nem az; azt akarta mondani, hogy *ő maga is bűnös, de egy másik ember kerül őerte börtönbe*. Ez az igazi ironia-és-alázat, hiszen Newton egyidejűleg volt a bűnösön kívül és belül.

A dialektikában a „felsőbbrendűség” csak abban az értelemben jelentkezhethet, hogy valaki azt érezheti, hogy a rendelkezésre álló ostoba karaktereknél *több karakterre* lenne szükség. De bizonyos értelemben *sosem* lehet felsőbbrendű, hiszen be kell

látnia, hogy a *szükséges jelzők egyikéül neki is szüksége van arra a bizonyos ostoba karakterre*. Akár azt is mondhatnánk, hogy a dialektikus irónia (vagy alázat) „az eredendő bűn tanának gyakorlati megfelelőjeként” jelentkezik. Az ostobaság és a becstelenség szervesen összefüggő motivációk, nélkülözhetetlenek a bölcsesség vagy az erény számára.²

Az iróniát érő harmadik kísértés az, hogy hajlamos a szó szerintivé egyszerűsítésre. Vagyis: jóllehet a drámai vagy a dialektikai fejlődési sor összes karaktere elengedhetetlen jelző a definícióban, a karakterek egyike a *primus inter pares* szerepét élvezi. Mivel a karakterek mindegyike szemlélhető egy másik karakter szempontjából, ez az egy karakter tekinthető a fejlődési sor egésze gyűjtőedényének vagy szinekdochikus reprezentánsának. Ez Szókratész szerepe a platóni dialógusokban – s ehhez hasonlóan a proletariátust A Történelem Marxista Lakomája Szókratészének nevezhetnénk, mivel nem olyanok, mint a többi karakter, hanem a fejlődési sor egészének a célját vagy *logikáját* is reprezentálják.

A legfőbb karakternek tehát kettős szerepe van: az egyiket „melléknévinek”, a másikat „szubsztanciálisnak” nevezhetjük. A karakter „melléknévi”, amennyiben a totális definícióhoz szükséges minősítések egyikét testesíti meg, de „szubsztanciális”, amennyiben a fejlemény egészének konklúzióit testesíti meg. Az irónia a szó szerintiségre való egyszerűsítés áldozatául esik, amikor a szerepnek ezt a kettősségét figyelmen kívül hagyják (akár az író, akár az olvasó, akár mindkettő teszi is ezt). A marxizmus szerint (mint szó szerinti értelemben vett libertáriánus filozófia számára) a rabszolgaság „rossz”, és ennek megfelelően kezelik a proletáregyenjogusítás retorikájában is (pl. „berrabszolgaság”). A fejlemény egészéből tekintve azonban a

² Ragyogónak tartom a Falstaff ironikus koncepcióját, mert olyannyira egyik vagyunk vele a bűneiben, ugyanakkor ő maga az azonosulásnak vagy testvériségnek oly módján testesíti meg a bűneit, amely minden, csak nem vallásos. Falstaff nem rabolna ki egy embert csak úgy egyszerűen, kívülállóként. *Azonosítja magát* a tolvajlás áldozatával; *reprezentálja* az áldozatot. Nem amolyan faragatlan módon lopná el az erszényt; inkább az erszény tulajdonosához *társul* – s amikor a tökéletlen világ durva valósága brutálisan elválasztó tisztasággal telepszik a helyzetre, csak akkor marad ott Falstaff az erszénnyel a kezében. Egy új fajta minőséget, a szintézis vagy összeolvadás állapotát valósítja meg – és amikor ez a szintézis végül újra az azt felépítő elemekre hullik szét (a gyakorlatias vagyoni viszonyok tartományának durvasága a minőségi összeolvadásnak ezt az állapotát a mennyiségi széthullásra redukálta), az ekképpen leegyszerűsített eset ahhoz a tényhez vezet, hogy az erszény gazdát cserél. Falstaff a „tiedet” a „miénkké” változtatja, és „az általa nem befolyásolható körülmények” vezetnek oda, hogy ez a „miénk” az „enyémmé” változik. A hétköznapi tolvaj a „tiédet” közvetlenül az „enyémmé” változtatta volna. Ezeknek a közbülső lépéseknek a közbeiktatása az, ami Falstaffot megkülönbözteti az egyszerű tolvajtól; és épp ezek a közbülső lépések azok, amelyek jó hangulatú, a társaságot kedvelő, a lényegét tekintve vallásos embernek mutatják – és a keresztény értékeknek épp ebből a *rokonszenves* eltorzításából fakad a koncepció ironikus volta.

Még szembeűnőbbé válik a dolog, ha Falstaffot összehasonlítjuk Tartuffe-fel. Falstaffhoz hasonlóan Tartuffe is a versengés céljaira használja ki az együttműködés adta lehetőségeket. A „miénk” közös lombikján keresztül ő is „enyémmé” alakítja át a „tiedet”. De Tartuffe koncepciója nem ironikus, hiszen ő velejéig jápmutató. A keresztény értékeket ő egyszerűen csak szélhámosként használja. Tartuffe jámborsága, melyet arra használ, hogy áldozatai bizalmába férközzön, merő ámitás. Míg Tartuffe teljességgel a versengésre tör és csak *színeli* az együttműködést, addig Falstaff őszintén együttműködő, rokonszenves, szinekdochikus része az áldozatának – csakhogy az azonosulás ilyen gazdag jegyei mellett van-e valami, ami megmenthetne egy erszényt attól, hogy gazdát cseréljen?

rabszolgaságot ironikusan kell kezelni, avagy Engels formulájával élve: „az antik rabszolgaság nélkül nem lenne modern szocializmus”. A leigázottak rabszolgaként való alkalmazása, mondja, nagy kulturális vívmány volt a legyőzöttek lemészárlásának pazarló gyakorlatával szemben.

5.

Az irónia, akár a drámán, akár a dialektikán keresztül közelítjük is meg, a „jog” vagy az „igazság” (a *lex talionis* „szükségessége” vagy „elkerülhetetlensége”) területére visz el bennünket, s ide tartoznak a művészetnek a formával kapcsolatos kérdései (mivel a forma hatással van a várakozásra és a beteljesülésre), illetve a jóslat és az előrejelzés problémája is a történelemben. Létezik egy szintje az általánosításoknak, amelyen az „elkerülhetetlen” történelmi fejlődésekről szóló jóslatok igazolhatók. Bizton állíthatjuk például, hogy ami az idők során keletkezett, az idővel el is fog pusztulni (ennélfogva bármely adott társadalmi szerkezetnek „szükségszerűen” el kell halnia). Az irónia segítségével precízebbé tehetjük az ilyen jóslatokat, úgy fogalmazva, hogy a virágzáshoz vezető fejlődés később „elkerülhetetlenül” bukást eredményez (az igazi irónia nézetünk szerint mindig magában foglal egyfajta „belső végzettségűséget”, belülről ható elvet, bár logikája gyakran a külső környezet természetéből is fakadhat, melynek tulajdonságai ugyanahhoz a fejleményhez vezetnek).

Az a pont, ahol különféle álokoskodások tűnnek fel (annak érdekében, hogy a „szükségszerűség általános törvényszerűségeit” az egyes történelmi esetekhez igazítsák) ott van, ahol megkíséreljük pontosan eldönteni, hogy melyek azok az egy adott korábbi karakterből származó karakterek, amelyek „szükségszerűen” eszközül szolgálnak majd a korábbi karakter eltávolításában. Az irónia általános és „elkerülhetetlen” képleteként megállapíthatjuk, hogy „ami A-ként indul, nem A-ként tér majd vissza”. Ez az az alapvető séma, amely a dráma és a dialektika lényegét a „váratlan fordulat” iróniájában, a megfordítás stratégiai pillanatában láttatja.

(Kenneth Burke: *Four Master Tropes*. = *Kenyon Review* (1941.) 3. 421–438.)

(Fordította: Barkász Emőke)

C. S. LEWIS

Kékszüveg és laplakok: szemantikai rémálom

„Gyakran kényszerülünk arra, hogy olyan követelményeket állítsunk, amelyeket mi magunk sem tudunk elérni, és hogy olyan szabályokat fektessünk le, amelyeknek mi magunk sem tudnánk megfelelni.”

LORD COLERIDGE, C. J. *

A filológusok gyakran mondják, hogy a nyelvünk tele van halott metaforákkal. Ebben a mondatban a „halott” és a „metafora” szavak kétértelműeknek bizonyulhatnak, de az említett tények vagy ténycsoportok körül nincs különösebb nézeteltérés. Többé-kevésbé mindannyian ismerjük és elfogadjuk, hogy mik azok a dolgok, amelyeket „halott metaforáknak” hívunk, és ezúttal nem kívánom vitatni, hogy helyénvaló-e ez az elnevezés. Jóllehet létezésüket senki nem vonja kétségbe, jellegük és gondolkodáshoz való viszonyuk sok vitát vált ki. Azok kedvéért, akik eddig még nem szembesültek ezekkel a vitákkal, helyes lesz megvilágítanom egy konkrét példával, miről is van szó. Bréal a *Semantics*¹ című művében gyakran beszélt metaforikusan, azaz tudatosan, retorikusan metaforikus nyelven magáról a nyelvről. Ogden és Richards a *The Meaning of Meaning* című könyvükben azon az alapon tesznek szemrehányást Bréalnak, hogy „tudományos témákat nem lehet metaforikus kifejezésekkel tárgyalni”.² Barfield azzal vágott vissza a *Poetic Diction* című könyvében, hogy Richards és Ogden valójában éppoly metaforikus, mint Bréal. Megfeledeztek arról, panaszolta ő, hogy a nyelv egészében véve figuratív eredetű, és hogy meglepő módon – az *organizmus*, a *stimulus*, a *referencia* szavakhoz hasonló – „tudományos” kifejezések, amelyekkel büszkélkednek, sem jelentenek kivételt. Ellenkezőleg, mondja Barfield: „mindazok, akik a figuratív kifejezésektől való tartózkodást hirdetik, voltaképpen a szóképek egy ősi fajtájára korlátozzák magukat” – „teljesen mozdulatlaná dermeszti őket a természettudományok szómágiája, mely manapság oly sok európai elme jelentésrendszerét tölti meg”.** Nem tudom, Ogden és Richards helyénvalónak találják-e, hogy válaszoljanak erre, de eleve hagyományosak a keretek, melybe bármilyen válasz beilleszthető. Tulajdonképpen az egész vita be-mutatható egy igen egyszerű párbeszédben.

* Law Reports. Queen's Bench Division. XIV. 288. Reg. v. Dudley and Stephen.

¹ M. J. A. BRÉAL: *Semantics: studies in the science of meaning*. Ford. Mrs. Henry Cust. Előszó: J. M. Postgate. London, 1990. [A számokkal jelölt lábjegyzetek a kiadótól, Walter Hoopertól valók. – A ford.]

² C. K. OGDEN – I. A. RICHARDS: *The Meaning of Meaning*. London, 1923. 4–5.

** OWEN BARFIELD: *Poetic Diction: A Study in Meaning*. London, 1928. 140. [A csillaggal jelölt lábjegyzetek a szerzőtől valók. – A ford.]

A: Metaforikus vagy.

B: Éppoly metaforikus vagy, mint én, csak nem tudsz róla.

A: Nem, nem vagyok az. Persze tudom mindazt, hogy az *atterding* ('figyelem') egykor *stretching*-et ('nyújtást') jelentett, meg a többi. Csakhogy most már nem azt jelenti. Ádám számára ugyan még metafora lehetett, de én nem metaforikusan használom. Egy tiszta képzetet *értek rajta*, mindenféle metafora nélkül. A tény, hogy egykor metafora *volt*, semmivel sem jelentősebb annál, mint az, hogy a tollam fából van. Egyszerűen csak összekevered a levezetést a jelentéssel.

Nyilvánvalóan jócskán van mit mondani mindkét fél védelmében. Egyrészt furcsának tűnik az a feltevés, hogy valamely, számunkra teljesen ismeretlen halott metafora határozza meg annak a jelentését, amit mondunk. Másrészt viszont nap mint nap látjuk, hogy amikor valaki anélkül használ egy elterjedt és nyilvánvaló metaforát, hogy tudna a metaforikusságáról, rendszerint értelmetlenséget fog mondani. Ekkor vetődik fel bennünk a kérdés: elavulhat-e annyira egy metafora, hogy büntetlenül figyelmen kívül hagyhassuk? Szigorúnak tűnik az az elvárás, hogy az embernek ismernie kell az általa használt összes szó szemantikai történetét — mely egyébként rendszerint felderítetlen —, ha nem akar a gondolkodást mellőzve beszélni. Ugyanakkor makacsul visszatér a gyanú, hogy nem ugorhatjuk át a saját árnyékunkat, és hogy becsapjuk magunkat, ha azt feltételezzük, hogy a *figyelem* (attention) új és tisztán fogalmi jelentése helyettesítette, és kiszorította a nyújtás (stretching) régi metaforáját. Ez tehát a probléma, amellyel foglalkozni fogok. Milyen mértékig korlátozzák, ha korlátozzák egyáltalán, a gondolkodást ezek a halott metaforák? Igaza van-e Anatole France-nak bármilyen értelemben is, amikor azt, hogy „A léleké az Isten” (‘The soul possesses God’) a következőkre vezeti vissza: „Lélegzet ül a ragyogó égen” (‘the breath sits on the bright sky’)? Vagy a másik tábornak van igaza, amikor azt hangsúlyozza, hogy „A levezetés az egy dolog, a jelentés pedig valami más”? Vagy valahol a kettő között van az igazság?

Az első és legegyszerűbb esetben mi magunk találunk ki egy új metaforát. Ez kétféleképpen mehet végbe. Előfordulhat, hogy amikor egy elképzelt, amelyet sosem értettünk meg tökéletesen, megpróbálunk világosan kifejezni magunknak vagy valaki másnak, a fogalmazás és az érvelés feszültsége hatására egyszerűen egy új metafora terem előttünk. Amikor ez történik, az eredmény gyakran éppoly meglepetésszerű és megvilágító erejű mind magunk, mind a közönségünk számára; és hajlok rá, hogy azt gondoljam, ez történik a költők nagyszerű, új metaforáinak esetében is. Nyilvánvaló, hogy ilyenkor az új értelmezés az új metaforával függ össze. Valójában számunkra a helyzet megkülönböztethetetlen attól, amely akkor alakul ki, ha új metaforát halunk másoktól, így szükségtelen külön tárgyalnunk. Az új metafora kitalálásának egyik útja tehát az, hogy *rátalálunk*, éppoly váratlanul, mintha egy könyv lapjain olvasnánk; és mindaz, ami igaz a könyvekben talált új metaforákra, érvényes lesz azokra is, amelyekhez a szerencse vagy az ihlet révén jutunk. De természetesen van más útja is a metaforák kiötlésének. Amikor nálunk fiatalabb vagy kevésbé képzett embereknek próbálunk meg elmagyarázni valamit, ami már tökéletesen világos

számunkra, előfordulhat, hogy szándékosan, sőt agyunkat gyötörve kutatunk olyan metafora után, amely segíthet neki. Amikor ez történik, nyilvánvaló, hogy a gondolkodásunkat és kifejezőkészségünket sem nem segíti, sem nem gátolja számottevő mértékben az általunk használt metafora. Éppen ellenkezőleg: gyakran nagyon is tudatában vagyunk a mondanivalónk és az általunk használt kép eltérésének. Tudjuk, hogy metaforánk bizonyos szempontból félrevezető; s valószínűleg – ha már elsajátítottuk a tanáros csúrés-csavarást – , figyelmeztetjük a hallgatóinkat, hogy ne tévesszen meg minket a metafora. Nyilvánvalóan lehet – ebben az esetben legalábbis – úgy használni a metaforát, hogy közben a gondolkodásunk tőle független maradjon. Mégis meg kell jegyeznünk, hogy azért lehetséges, mert más módszerek is rendelkezésünkre állnak ugyanannak a gondolatnak a megfogalmazására. Már megvan a saját utunk a dolog kifejezésére: mondhatnánk inkább – legalábbis így hisszük – akár szó szerinti nyelven is. Ezt a tisztán látást más forrásoknak – a korábbi tanulmányainknak – köszönhetjük. Pusztán azért alkalmazhatjuk a metaforát mint ideiglenes eszközt, melyet uralunk, s amely nem úr fölöttünk, mert más eszközök is vannak a tarsolyunkban.

Lássuk most az ellenkező esetet – amikor bennünket oktatnak. Nem vagyok matematikus, és valaki megpróbálja elmagyarázni nekem az úr végességének tanát. Ebben a formában számomra értelmetlen az új elmélet. De feltételezzük, hogy oktatóm a következőképpen folytatja:

„Te – mondja talán – három dimenziót tudsz érzékelni; ezért fel sem tudod fogni, hogyan is lehetne véges az úr. Azonban azt hiszem, meg tudom mutatni neked, hogy az, ami végtelennel kell, hogy látsszon három dimenzióban, az négy dimenzióban mégis véges. Képzeld el egy emberfajtát, amelyik csak két dimenziót ismer, mint a laposföldlakók (Flatlanders).³ És tegyük fel, hogy egy bolygón élnek. Természetesen fogalmuk sem volna arról, hogy a bolygó gömbölyű – mivel abban a harmadik dimenzióban gömbölyödik, amelyről nekik nincs sejtésük. Így aztán azt fogják képzelni, hogy síkságon élnek; de hamarosan rájönnek majd, hogy ez egy véget nem érő síkság; nincsenek szélei. Még csak arra sem volnának képesek, hogy elképzeljék, milyen egy szegély. Mert a szegély azt jelentené, hogy egy bizonyos pont után nem lenne min járni; semmi sem lenne a talpuk alatt. Csakhogy épp ez, az *alatt* és *fölött* dimenzió az, amely nincs meg a tudatukban, csak a hátra és az előre, a balra és a jobbra. Tehát arra a kijelentésre kényszerülnének, hogy a bolygójuk – amelyet nem lennének képesek bolygónak látni – végtelen. Te nagyon is jól látod, hogy véges. És most, ugye már el tudod képzelni, hogy amilyenek ezek a laposföldlakók a számodra, te éppolyan lehetsz egy négy dimenziót érzékelő teremtmény számára? El tudod-e már képzelni, hogy az, ami a te háromdimenziós tudatod számára szükségszerűen végtelennel tűnik, az mindazonáltal lehet véges is?”

³ 'A Squire' [EDWIN A. ABBOT]: Flatland. A romance of many dimensions. (London, 1884.) című könyvének lakói.

Az ilyen metaforának az lenne — pontosabban: volt — az elmémre tett hatása, hogy az, ami azelőtt teljesen értelmetlen volt, legalább valami halvány jelentést nyer. S ha az adott példa nem tetszene is mindenkinek, bárkinek vannak hasonló tapasztalatai. Mindannyiunk számára vannak dolgok, melyeket egyáltalán nem tudunk teljesen megérteni, de egy metafora hatására egy halvány sejtelmünk támadhat róluk. És ilyen esetekben a gondolkodás és a metafora közötti viszony épp az ellenkezője annak, amely akkor lép fel, amikor mi vagyunk a hozzáértők, s aztán kitalálunk egy metaforát, hogy másoknak segítsünk. Teljesen ki vagyunk szolgáltatva a metaforának. Ha az oktatónk rosszul választotta meg a metaforát, akkor zaggyvaságot fogunk gondolni. Ha nem áll előttünk tisztán a kép, badarságot fogunk gondolni. Ha előttünk áll, de nem tudjuk, hogy metafora — vagyis ha elfelejtjük, hogy a laposföldlakóink csak a megfelelői a dolognak, s a dologgal magával tévesztjük őket össze —, akkor ismét csak zaggyvaságot fogunk gondolni. Az, hogy egy ilyen helyzetben milyen igazsághoz jutunk el, szigorúan három feltételtől függ. Először is: a képet eleve jól kell megválasztani; másodsor: a pontos képet kell megértenünk; és harmadszor: tudnunk kell, hogy a metafora nem más, mint metafora. (Aligha szükséges hangsúlyozni, hogy a ténymegállapításnak félreolvasott metaforák éktelen hibákhoz vezetnek.)

Az imént két különböző típusú metaforikus szituációt kíséreltem meg bemutatni születésük pillanatában. E két véglet jelöli ki a határokat, melyeken belül kutatnunk kell. Az egyik oldalon áll az a metafora, melyet azért találunk ki, hogy a segítségével tanítsunk; a másik oldalon a metafora, amely által tanulunk. Tanári metaforának és diákmetaforának lehetne nevezni őket. Az elsőt szabadon választjuk; csak egy a számos lehetséges kifejezési mód közül; egyáltalán nem gátolja, s csak alig segíti teremtetője gondolkodását. A második egyáltalán nem választás eredménye; az egyetlen kifejezése egy máshogy meg nem fogalmazható jelentésnek; teljes mértékben uralja a befogadója gondolkodását; igazsága nem tud az eredeti metafora igazsága fölé emelkedni. A tanári és diákmetaforák között, természetesen, számtalan típus sorakozik, elszórtan mindenféle köztes helyzetben. Sőt mi több, épp ezek a diák-tanári metaforák szolgálnak megbeszélésünk általános anyagául. Igen fáradságos és — meggyőződésem szerint — szükségtelen is lenne őket osztályokba és alosztályokba sorolni, illetve a külön-külön tárgyalásukat megkísérelni. Amennyiben sikerül megtalálnunk a két végletre érvényes elméletet, a kettejük közötti esetekről sem lesz nehéz beszámolnunk. Bármely adott metaforikus szituáció megismeréséhez elég lesz csak meghatározni a pozícióját. Amennyiben a „tanári” szélsőséghez húz, a gondolkodásunk tőle független lesz; amennyiben viszont „diák”-elemet tartalmaz, akkor egyedüli kifejezés lesz, s így gondolatunk korlátja. Ezt a keretet kitölteni, ahogy Arisztotelész szokta mondani, mindannyiunkra tartozik.

Ne feledjük, a témánk a „halott” vagy „elfeledett” metafora problémája volt. Mostanra némileg betekintést nyertünk abba, milyen a gondolkodás és a metafora viszonya a kezdetben, a metafora születésekor; s láttuk, hogy ez a viszony nagy mértékben változik az elnevezésem szerinti „metaforikus helyzetnek” megfelelően. A tanári metafora esetében létezik egyik viszony, s egy másik, ezzel csaknem ellen-

tétes viszonyról van szó a diákmetafora esetén. A következő szükséges lépés nyilván az, hogy megnézzük, milyenné válik ez a viszony, amint az említett metaforák az elhalás vagy megkövülés állapota felé haladnak.

A tanári metafora kérdésénél nem szükséges hosszan elidőznünk. A kanti filozófiát a következő metafora segítségével próbálhatom meg elmagyarázni egy diáknak. A kérdést, hogy „Honnan tudom, hogy ami csak feltűnik a sarkon, kék”? Kant azzal a feltevessel oldotta meg, hogy „Kék szemüveg van rajtam.” Idővel a „kék szemüveg” az érzékelés formái és kategóriái teljes kanti gépezetének rövidítéseként kezdem el majd használni. A nyelvtörténettel való analógia kedvéért feltételezzük, hogy tovább használok ezt a kifejezést jóval azután is, hogy már elfelejtettem a metaforát, amely azt eredetileg életre hívta. S talán ekkorra már megváltozik a szó alakja is. A „kék szemüveg” (blue spectacles) helyett talán *kékszemvegről* (bloospel), sőt *kékszűvegről* (bluspel) beszélek. Ha elég hosszú életű leszek ahhoz, hogy megérjem aggkori elbutulásomat, még filológiai korszakba is léphetek, mely során kísérletet teszek arra, hogy levezessem ezt a titokzatos szót. Talán majd azt feltételezem, hogy az utótag az *ige, varázsigé* (spell) szóból származik, s érdeklődéssel tekintek vissza arra az állítólagos időszakra, amikor Kant mágikusnak tűnt számomra; vagy pedig, azzal érvelve, hogy a világ a *szentszóveg* (gospel) analógiájára formáltatott, talán majd történetietlen visszaemlékezésekbe bocsátkozom azokról a napokról, amikor a *Critique*⁴ számomra megcáfolhatatlannak, szentírásnak tűnt. De milyen mértékben befolyásolja — ha egyáltalán befolyásolja — a Kantról való gondolkodásomat ez az egész nyelvészeti folyamat? A gyakorlatban, kétségtelenül megmutatkozik majd némi, nehezen megfogható hatása; pusztán a *bluspel* szó ismételt használata arra készrethetett, hogy olyan egységet és szubsztancialitást tulajdonítsak neki, amelyet haboztam volna „az érzékelés formái és kategóriái teljes kanti gépezetének” tulajdonítani. Csakhogy ez inkább a főnévalkotás következménye, mintsem a metafora haláláé. Érdekes tény, de mellékes a jelen vizsgálatunk szempontjából. Egyébként a metafora pusztá elfelejtése nem látszik megváltoztatni a Kantról való gondolkodásomat, mint ahogy az eredeti metafora sem korlátozta a Kantról való gondolkodásomat; feltéve — és ez a legfontosabb — , hogy kezdetben tanári metafora volt. Már megvolt az elképzelésem Kant filozófiájáról, még mielőtt valaha is a kék szemüvegre gondoltam volna. Ha közben folytattam filozófiai tanulmányaimat, akkor még most is megvan. A „kék szemüveg” kifejezés kezdettől fogva egy, a gondolatom által egy speciális célból felöltött, ideiglenes mez volt, mely tetszésem szerint bármikor félretehető; magát a gondolatot nem hatotta át, s a további sorsa lényegtelen. Bármikinek, aki megkísérli megcáfolni a Kantról vallott későbbi nézeteimet mondván, hogy nem ismerem a *bluspel* igazi jelentését, magabiztosan visszavághatok azzal, hogy: „A levelezetés nem egyenlő a jelentéssel”. Hogyha viszont bármiféle *diák*-elem is előfordult az eredeti használatában, ha új jelentést nyertem — s nem csak adtam azt — a használat során, akkor egészen más helyzet áll elő. Az igazat megvallva, valójában igen kevés a tisztán tanári metafora; csak a magunk számára valamilyen mértékig megvilágít-

⁴ IMMANUEL KANT: Critique of Practical Reason, and other Works on the Theory of Ethics. Ford. T. K. Abbott. London, 1879.

tó erejű metaforákkal van esélyünk felvilágosítani más embereket. Amikor először használtam a kék szemüveg metaforáját, aligha lehetséges, hogy ne nyertem volna valamiféle új rálátást a kanti filozófiára, ennyiben pedig a metafora nem volt tisztán tanári jellegű. Mégis, szándékosan idealizálok az áttekinthetőség kedvéért. Lehet, hogy tisztán tanári metaforák sosem fordulnak elő. Fontos megértenünk, hogy *csak olyan mértékben* használhatom a metaforát jóval azután is, hogy már megfeledeztem metaforikus természetéről, amilyen mértékben tanári metafora volt, s a gondolkodásomat nem segíti s nem is gátolja az a tény, hogy eredetileg metafora volt, sem az, hogy erről megfeledeztem: mindez merő véletlen. Ebben az esetben a levezetés lényegtelen a jelentés szempontjából.

Térjünk most át az ellenkező szituációra, a diákmetaforáéra. Maradjunk továbbra is a régi példánknlál: a matematikához nem értő embernél, akinek a bolygójukon élő laposföldlakók metaforájával próbálják meg érzékeltetni (aligha nevezhetnének ezt „elmagyarázásnak”), hogy az űr véges. A kérdés itt jóval bonyolultabb. A tanári metafora esetén a tanár – feltételezésünkéből következően – tudta, s továbbra is tudni fogja, hogy mit akart mondani, függetlenül a metaforától. A mostani példánkban azonban a metafora megkövülése kétféle úton mehet végbe. A diák maga matematikussá válhat vagy továbbra is éppoly járatlan maradhat benne, mint azelőtt; s mindkét esetben tovább használja talán a laposföldlakók metaforáját, miközben annak valódi tartalmáról s metaforikus természetéről már rég megfeledezett.

Először a második lehetőséget vizsgálom meg. A laposföldlakók bolygójának képéből kiindulva már megvan az első sejtelmem az új jelentésről. Gondolataimat teljesen a kép határozza meg. Egyáltalán nem értem a dolgot, ha csak nem azáltal, hogy látom: „valami ilyesmi lehet”. Tegyük fel, hogy – igyekeztvén besorolni az új ismeretet – a „laposföldlakók bolygója” (Flatlanders' sphere) címkével illetem ezt a halvány sejtelmet. Amikor legközelebb hallom, hogy a negyedik dimenzióról beszélnek, azt fogom mondani: „Ja persze – a laposföldlakók, meg minden”. Pár év múlva (hogy folytassuk ezt a mondvacsinált párhuzamot) már talán a *laplakokról* (Flalansfere) fecsegek, s addigra már talán az egész képrendszert elfelejtem, amelyet ez a szó egykor reprezentált. A feltevés szerint még mindig mélységesen tudatlan vagyok matematikából. A lehető legneveltségesebb helyzetben leszek. Sosem tudtam a *laplakok* jelentését, ha csak nem a szóképen keresztül. A képen túlra, a kép megfelelőjéhez csak a matematikatanulás útján juthatnék, de erre nem vettem a fáradságot. Sőt még a képet is elvesztettem. Nincs más hátra már, mint belátni, hogy a *laplakok* szó immár végképp semmitmondó. A gondolkodásom, mely – az egyszerű korlátozó és támaszt nyújtó – kép mögé hatolni sosem tudott, most elvesztette ezt a támaszt. Amikor a *laplakokról* beszélek, tulajdonképpen semmit sem értek rajta. Csak beszélek, s nem gondolkodom, amikor a szót használom. Csakhogy ez a tény sokáig rejtve marad előttem, mivel a *laplakok*, főnév lévén, a mondattani szabályokhoz igazítva korlátlanul beilleszthető különféle kontextusokba, s így a jelentés látszatát kelti. Sőt, a logikai szabályokhoz is igazodik; számos ítéletet alkothatok a *laplakokról*; nevezetesen olyanokat, mint *ez az, ami és attribútumai* vannak (mert különben természetesen nem dolog lenne, s ha nem lenne dolog, hogyan beszélhetnék

róla?) és *szubsztancia* (mert szerepelhet a mondat alanyaként). S hogy milyen érzelmi színezetet vehetett volna már föl addigra a szó, veszélyes lenne megjósolni. Titokzatosság lengte be kezdettől fogva; végül már bizonyára diplomákat emelek neki, s arra buzdítom majd honfitársaimat, hogy küzdjenek és az életüket adják a *laplakok*ért. Csakhogy mihelyst elfelejtettük a metaforát, a *laplakok* nem egyéb üres lármánál.

De mi történik akkor, ha — miután már egyszer megértettem a laposföldlakók metaforáját — , matematikussá válok? Ebben az esetben valószínűleg eleget használok majd a metaforát, és addig torzíthatom az alakját, míg az egyes számú főnév *laplakok* lesz belőle. Csakhogy addigra — egyéb eszközük segítségével — már túllépek az eredeti szimbolikán; s képes leszek arra, hogy a szimbolizált dolgot anélkül a metafora nélkül tanulmányozzam, amely nekem azt először bemutatta. Akkor már az sem lesz baj, ha elfelejteném, hogy a *laplakok* valaha is metaforikus volt; mivel a metafora — ha tovább élne is — nem korlátozná többé a gondolataimat, így a megkövülése sem tudja őket összezavarni.

Az eddigiiek tanulságát a következőképpen lehetne most összegezni. A gondolataink függetlenek az általunk használt metaforától, amennyiben ezek a metaforák opcionálisak: vagyis amennyiben képesek vagyunk nélkülük is ugyanazt gondolni. Mert ez az igazi jellemzője mind a tanári metaforáknak, mind azoknak, amelyek opcionálissá válnak, mint amilyené a „laposföldlakók” válna, ha a diák matematikát tanulna. Másrésztől, ahol a metafora az egyedüli módja annak, hogy egy adott ideához eljussunk, ott a metafora — mindaddig, amíg megőrizzük — korlátozza a gondolkodásunkat; s amikor a metafora megkövesedik, a „gondolkodásunk” korántsem gondolkodás már: nem egyéb, mint pusztá hang vagy gégemozgás. Most már válaszolni tudunk arra a kijelentésre, hogy „a levezetés nem egyenlő a jelentéssel”, és arra a kijelentésre, hogy „tudjuk, mit értünk a szavakon, anélkül, hogy a bennük rejlő megkövült metaforákat ismernénk”. Láthatjuk, hogy egy ilyen kijelentés, ebben a formában, se nem teljesen igaz, se nem teljesen hamis. Szóról szóra, beszélőről beszélőre változik az, mi az igazság. Nem lehet a szemmértékre hagyatkozni: minden esetet külön-külön meg kell vizsgálnunk. Egy olyan beszélő szájából elhangzott szó is hordozhat jelentést, aki már elfelejtette a benne rejlő metaforát, méghozzá az adott metaforától független jelentést, de csak bizonyos feltételek mellett. A metaforának vagy kezdettől fogva opcionálisnak kellett lennie és annak is maradnia minden generáción át, mióta csak használják, hogy ezáltal a metafora a gondolat számára mindig pusztán eszköz legyen s az is maradjon; vagy pedig egy, a keletkezése utáni időszakban, a metaforától függetlenül olyan új ismeretet kell elsajátítanunk az általa jelölt dologról, amely képessé tesz bennünket arra, hogy végre mellőzni tudjuk. Másként fogalmazva, a jelentés csak akkor független a levezetéstől, ha a metafora eredetileg „tanári” volt; vagy pedig az eredetileg diákmetafora esetén akkor, ha egy egészen új fajta megértés emelkedett az elveszett metaforikus megértés helyébe. A két feltétel talán egy konkrét példával illusztrálható a legjobban. Nézzük meg a *lélek* (soul) szónak az újlatin nyelvekbeli megfelelőit. Mennyiben jogosult valaki azt mondani, hogy amit az *âme* vagy *ánima* szavakon ért, az teljesen független a lélegzet metaforájától,

és hogy ugyanazt (és ugyanolyan mértékben) érti rajtuk, akár ismeri a levezetést, akár nem? Csak azt válaszolhatjuk, hogy ez egy sor dologtól függ. A világosság kedvéért felsorolom az összes, formailag lehetséges esetet; egyikük természetesen túl groteszk ahhoz, hogy bármi más okból szerepelhessen.

1. A metafora eredetileg talán tanári volt. Az ősemberek — tegyük fel, hogy — tisztában voltak egyrésztől egy *lélek*nek nevezett entitással; másrésztől egy *lélegzet*nek hívott folyamattal vagy dologgal. És az utóbbit az előbbi érzékeltetésére, átvitt értelemben használták — valószínűleg akkor, amikor az asszonyaiknak és gyerekeiknek föltárták a bölcsességüket. Tovább lépve, feltételezhetjük, hogy ez, a metaforával való tanári viszony nem veszett el soha: hogy a valószínűleg a fán élőkől kezdve a ma este a kocsmában „Hogy lehelned ki a lelked”-et mondó emberig minden generáció továbbra is tisztában van ezzel a két külön entitással, és az egyiket metaforikusan használja a másik jelölésére; míg ugyanakkor nagyon is képes arra, hogy a lelket nem metaforikusan képzelje el, és a metaforát pusztán a stílus élénkítőjeként vagy trópusként használja, amely díszít, de a gondolkodást nem befolyásolja. Ha mindez igaz lenne, akkor abból kétségtelenül az következne, hogy amikor valaki kimondja az *anima* szót, a szó jelentését nem befolyásolja a lélegzet régi metaforája; továbbá: hogy az a legkevésbé sem számít, hogy a szó utalt-e egykor arra a szóképre vagy sem. De mindez természetesen nem igaz.

2. A metafora eredetileg diákmetafora lehetett. Oly távol áll a szándékos díszítőelemtől vagy a pedagógiai eszköztől, hogy elképzelhető, a *lélegzet* vagy a *lélegzethez hasonló* ideája volt az egyedüli sejtelem, melyet őseink a lélegzetről gondolni tudtak. És ha ez így lenne, milyen a szó modern használójának a helyzete? Nyilvánvaló, ha már nem tud az *animában* lévő metaforikus elemről, anélkül, hogy a metaforikus megértést a lélekről szóló, valamiféle új, más forrásból való ismerettel helyettesítené, akkor semmit sem fog érteni rajta; ebből kiindulva nem szabad azt gondolnunk, hogy megszűnik használni is (vagy ahogyan mondani szoktuk) intelligibilisen használni — vagyis, hogy a nyelvtani szabályoknak megfelelően szerkesztett mondatokban alkalmazni, és ezeket a mondatokat olyan élőbeszédbe és irodalmi kontextusokba helyezni, amilyenekbe azt a nyelvhasználat megkívánja. Ha viszont van valamilyen független ismerete arról az entitásról, melyet a lélegzet-metaforájukkal jelöltek elődeink, akkor talán igenis ért rajta valamit.

Azt hiszem, hogy rendszerint ebbe az utolsó helyzetbe tartozóknak gondoljuk magunkat. Nem számít, hogy valójában mit jelentett a fenséges GNA tő: azóta már sokat tanultunk a knowing (= 'tudás')-ról, s ezeket a későbbi ismereteinket használjuk fel, amikor gondolkodunk. Egy dolog első nevét gyakran egy jelentéktelen véletlen határozza meg. Minél többet tanulunk, annál több jelentést tudunk kifejezni; a régi szótagok eredeti jelentése nem korlátoz bennünket; felszabadít minket, amit azóta tanultunk. Nyilvánvaló, hogy a véletlen, amelynek folytán a rómaiak *Graecine* hívták az összes hellént, nem korlátozta őket a továbbiakban abban, hogy megértsek, mi az, hogy Görögország (Greece). Mindaddig, amíg érzékelhető tárgyról van szó, ez a nézet aligha vitatható. A nehézség a gondolati dolgoknál jelentkezik. A következőképpen lehetne ezt kifejtteni.

A metaforától való függetlenség iránti igényünk, amint láttuk, tulajdonképpen annak az igénye, hogy a dolgot máshogy is megismerjük, mint az adott metaforán keresztül. Ha a laposföldieket surba vágva is tudunk a negyedik dimenzióra gondolni, akkor és csak akkor felejtherjük el, hogy mit jelentett egykor a *laplakok*, anélkül, hogy megszűnnénk koherensen gondolkodni. Emlékezzünk, ez történt azzal az emberrel is, aki továbblépett és matematikát tanult. Eljutott annak a megértéséig, aminek csak a metaforájául szolgált a laposföldlakók bolygója, s így lehetősége nyílt a metaforát meghaladó gondolkodásra, és arra, hogy végleg elfelejtse a metaforát. Amikor az előzőekben szóltunk róla, akkor viszont óvatosan álltunk attól, hogy felhívjuk a figyelmet egy igen jelentős tényre: nevezetesen arra, hogy amikor a metaforától a matematikához pártolt, valójában nem a jelről a jelöltre, hanem csak egyik jelrendszerrel a másikra váltott. A matematikai egyenletek és társaik éppoly képzeletbeliek, éppoly metaforikusak, mint a laposföldlakók bolygója. A matematikai problémával szükségtelen tovább foglalkoznom, mindjárt látjuk, hogy nyugtalanító fényt vet nyelvészeti problémánkra. Mindeddig úgy szóltunk, mintha két gondolkodásmód volna nyitott a számunkra: a metaforikus és a szó szerinti. Úgy szóltunk mindeddig, mintha a tanári metafora kitalálójának mindig hatalmában állna ugyanazt a fogalmat szó szerint gondolni, ha kedve tartja. Úgy beszéltünk, mintha az *anima* szó mai használója – azáltal, hogy a lélekről mint korántsem metaforikus dologról számol be nekünk –, igazolhatná azt, hogy joga van figyelmen kívül hagyni a szóban eltemetett metaforát. Az, hogy konkrétan a *lélegzet* metaforáját nélkülözni tudja, az természetesen nem vitás. De még nem vizsgáltuk meg, hogy mivel tudja helyettesíteni. Ha azokhoz fordulunk, akik a leginkább igyekeznek nekünk valamit mondani a lélekről – vagyis a pszichológusokhoz –, akkor azt látjuk, hogy az *anima* szót egyszerűen a komplexumok (complexes), elfojtások (repressions), cenzorok (censors), emlényomok (engrams) és hasonlók váltották fel. Más szóval a *lélegzetet összekötözésekre* (tyings-up), *visszatolásokra* (shovings-back), *római előljárókra* (Roman magistrates) és *karcolásokra* (scratchings) cserélték. Ha megnézzük, hogy mi váltotta fel a primitív teológia *ragyogó egét*, nem találunk mást, csak a *tökéletes szubsztanciát*, vagyis a *teljesen megformált alauafekvőt*, vagy – ami sokkal jobb, de éppoly metaforikus – a mindenható Atyát, vagy talán (az angolban) a *kenyérseggőt* (loaf-carver), a latinban a *házigazdát*, az újlatin nyelvekben az *idősebb személyt*. Szükségtelen tovább bizonygatnunk. Így is világos, hogy egy adott metaforától való függetlenség, amellyel kétségkívül rendelkezünk bizonyos esetekben, gyakran nem több az adott metafora és más metaforák közötti választási lehetőségénél.

Bizonyos megnyugtató dolgok csakugyan felmutathatóak. Először is, a metaforikus helyzet különböző fajtái közötti különbségtételünk megállja a helyét; bár aligha annyira jelentős, mint azt reméltük. A metaforák közül választhatni (amiben részünk van bizonyos esetekben) annyit tesz: többet tudni annál, amit egyetlen metafora rabjaiként tudunk. Másodsor, egyetlen leírás vagy meghatározás, a saját vagy mások gondolatainak semmilyen iránya sem annyira metaforikus, mint a definíció. Ha valaki rákérdez az *animára*, és erre mi nekilátunk definiálni azt, csak újrameverjük az eltemetett metaforákat; ha viszont egyszerűen azt mondjuk (vagy gondoljuk)

„ami én vagyok” vagy „ami itt történik”, akkor legalább valami olyasmi lesz előttünk, amit metafora által nem tudhatunk. Legalábbis nem tévedünk nagyobb, mint az erdei pszichológusok. Ez a módszer mindazonáltal nem sokat használ. Az „ami itt történik”, az valójában a *haec anima* tartalma, az *animáéhoz* az „Egyfajta dolog, ami történik”-re van szükségünk, és mihelyst a *-fajtákra* és *-félékre* vagyunk hagyatva, metaforák között hánykolódunk.

Már említettük, hogy amikor valaki azt állítja, hogy az egyik szavában eltemetett metaforától függetlenül gondolkodik, az állítása néha elfogadható. De csak annyiban volt ez elfogadható, amennyiben saját, független és új megértéssel tudta helyettesíteni az eltemetett metaforát. Most már látjuk, hogy ez az új megértés rendszerint maga is metaforikusnak bizonyul, vagy, ami még rosszabb, pusztán szavakat kapunk – amelyek mindegyike egy még inkább elfelejtett metaforát zár ereklyeként magába. Hiszen ha nem ismeri az *anima* történetét, honnan ismerné azon éppoly metaforikus szavaknak a történetét, amelyekkel – vitahelyzetben – megpróbálja definiálni azt? És hogyha nem ismeri a történeteiket, s így a metaforáikat, s ha nem tudja őket további metaforák alkalmazása nélkül definiálni, vajon mi más lenne a szónoklata, mint a valamit látszólag nagyon is jelentő, de valójában értelmetlen *kékszüvegen* és *laplakokon* végbement változások szajkózása? Ez az ember valójában egy igen kezdetleges tréfát űzött velünk. Azt állította, hogy metaforák nélkül, illetve a szavakban rejlő megkövült metaforákról mit sem tudva is képes gondolkodni. Azzal igazolta az állítását, hogy hangsúlyozta: a tárgyát ő a metaforától függetlenül ismeri; s ennek az ismeretnek a bizonyítékául szolgált a definíció, melyet gyártott. Először nem vettük észre, hogy ahol a metaforától való szabadságot ígérték nekünk, valójában csak a metaforák gyors egymásutánban való válogatásának képességét kaptuk. Még sohasem értette meg szó szerint a dolgokat, melyekről beszél. Pedig csak ilyen, tisztán szó szerinti megértés tenné őt képessé arra, hogy a jelentés elvesztése nélkül elfelejtse az általa éppen használt metaforát. Vagy szó szerintiségre vagy pedig megértett metaforára: e kettő egyikére van szükségünk; a harmadik út képtelenség. Csakhogy szó szerintiség nem lehetséges. Aki nem tudatosan használja a metaforákat, értelmetlenséget beszél. Akár szabályba is foglalhatjuk: bármely adott megfogalmazás jelentése fordított arányban áll azzal, hogy a szerzője mennyire hisz a saját maga szó szerintiségében.

Ha valaki látott már hajókat és tengert, nyugodtan lemondhat a *tenger-paripa* (sea-stallion) metaforáról, és hajónak nevezheti a hajót. De képzeljünk el egy embert, aki még sohasem látott tengert vagy hajókat, mégis tud róluk annyit, amennyit csak össze tudott szedegetni, mondjuk a következő *kenning*-listából – tenger-paripák, szárnyas fatörzsek, hullámlovasok, óceán-vonat. Amennyiben mindezeket együtt tartja a fejében, és annak tekinti őket, amik: metaforáknak, akkor képes lesz hajókra gondolni – meglehetősen tökéletesen és szigorú határok között bár –, de nem teljesen hiábavalóan. Ha viszont egy bizonyos *kenninghez*, *óceánvonathoz* ragaszkodik, mivel ez a *kenning* – a maga kényelmes gép-képzetével – valahogy biztonságóbban prózainak, kevésbé ingatagnak és veszélyesnek tűnik a társainál; és ha – azt az *ocánnat* alakra összevonva – elkezd elfelejteni, hogy me-

tafora volt, akkor, bár nyelvtanilag helyesen beszél, megszűnik bármit is gondolni. Nem fogja őt hozzásegíteni ahhoz, hogy a lábával toppantson és esküvel bizonygassa a szó szerintiségét; mondván: „Az *ocánnat* az *ocánnat*, és kész. Azt értem rajta, amit értek. S amit rajta értek, azt mondom.”

A megoldás útja az ellenkező irányba visz. Amikor túljutunk az egyes, érzékelhető tárgyakra való rámutatáson, amikor indítékokon, relációkon, mentális állapotokon és aktusokon kezdünk el gondolkodni, gyógyíthatatlanul metaforikussá válunk. E dolgok egyikét sem értjük meg, csak a metaforán keresztül: csak azt tudjuk a hajókról, amit a kenning elmond nekünk róla. Nincs más választásunk, mint metaforákat használni, s így gondolni valamire, kevesebbre bár, mint szeretnénk; vagy pedig — fel nem ismert metaforák által vezetve — nem gondolni semmire. Magam az előbbi választom — már amennyire tudatlanságom és lustaságom ezt megengedi.

Világosabban fogalmazva, annak, aki szeretné fokozni saját beszédének vagy írásának a jelentését, és csökkenteni benne az üres locsogást, két dolgot kell tennie. Tudatára kell ébrednie a szavaiban lévő megkövült metaforáknak; és új, a saját maga számára teremtett metaforákat kell szabadon használnia. Az első a tudástól, s így a szabad időtől függ, míg a másik a képzelőerő egy bizonyos fokától. Talán a második a fontosabb a kettő közül: sosem vagyunk kevésbé rabszolgái a metaforának, mint amikor mi találunk ki egyet, vagy amikor fültnaúi vagyunk egy metafora születésének. Amikor erőteljesen a laposföldlakókra gondolunk, s ugyanakkor teljesen tisztában vagyunk azzal, hogy ez egy metafora, akkor csaknem végtelenül felsőbbrendű helyzetben vagyunk ahhoz az emberhez képest, aki a *laplakokról* beszél, s azt hiszi, hogy szó szerint és nyíltan szól.

Amennyiben helyes az érvelésünk, bizonyos meglehetősen figyelemre méltó következtetésekhez vezet minket. Először is, úgy tűnhet, beszédünk lényegeként nagyon szerény mértékű gondolkodással kell megelégednünk. Nem akarom eltúlozni a szegénységünket. Nem minden szavunk egyformán metaforikus, nem minden metaforánk egyformán elfelejtett. És még ott is, ahol a régi metafora elveszett, gyakran megvan a reménye, hogy mégis helyreállíthatjuk a jelentést azáltal, hogy valamilyen érzékelhető tárgyra, valami érzetre vagy valamely konkrét emlékre mutatunk rá. De nincs ember, aki a megismerési tevékenységét ilyen szűk területre tudná vagy kívánná korlátozni. Akkor leszünk a legszerényebbek, ha többes számban beszélünk a dologról; nem egymástól elszigetelt érzetekre, hanem az érzetek csoportjaira és osztályaira kell rámutatnunk; és a minden csoportban és minden többes számú végződésben látenszen jelen levő egyetemeset nem lehet megragadni metafora nélkül. Így tehát messze túl a szó szerinti kifejezés biztonságán, minden bizonnyal a mindennapi szükségleteink irányítanak majd bennünket, sőt mi több, ésszerűtlenség lesz idáig el nem jutni. Valójában mindannyian jóval messzebbre szándékozunk menni. Miért is ne? A metafora kulcsa a kezünkben van, és kishitőség lenne nálatát feladni, pusztán azért, mert ráébredtünk, hogy túlnyomórészt értelmetlenül alkalmazzuk. Meg kell tanulnunk körültekintőbben használni; és a vizsgálódásunk egyik legfőbb eredménye: az új mérce a kritika számára, amelyet ezentúl mind a saját látszólagos gondolatainkra, mind a másokéira alkalmaznunk kell. Arra is ráébredünk

majd, hogy az új mérce szerinti valódi jelentés nem mindig ott jelentkezik, ahol arra a tanulmányaink alapján számítanánk. A *laplakok* és a *kékszűveg* nyilván bizonyos típusú írónál a leggyakoribb. A jelentésnek álcázott pusztas szintaxis százalékaránya a politikai írónál, újságírónál, pszichológusoknál, közgazdászoknál előforduló 100 százalék körüli érték és a gyermekeknek szánt történeteket írónál előforduló negyven százalék között mozoghat. Néhány tudós jobban boldogul majd a többiekénél: a történész, a geológus és néha a biológus gyakrabban beszélnek majd jelentéstelítetten, mint a kollégáik; a matematikus, aki ritkán feledkezik meg jelei jelszerűségéről, rövidebb időszakokra gyakran elérheti a kilencven százalék jelentés – tíz százalék fecsegés arányt. Egyik filozófus a másiktól éppoly nagy mértékben különbözik majd, mint a többi csoport egymástól: hiszen egy jó metafizikai könyvtár egyszerre tartalmazza a világ leginkább szó szerinti és a legkifejezőbb irodalmának egy részét. Azokat, akik azzal büszkélkednek, hogy szó szerintiek, és azokat, akik arra törekedtek, hogy világosan, misztikus mellébeszélés nélkül szóljanak a legfontosabb elvont fogalmakról, a legkevésbé kifejezésteljes írók között fogjuk találni: kétlem, hogy a szálanmasan kevés öt százalék jelentésnél többet találunk majd néhány ünnevelt, „erős eszű” gondolkodó lapjain, s hogy Kant és Spinoza hogy állnak, azt csak a jó ég tudja. De üsd föl Platónt, s a nagy metaforateremtők, s ezáltal a jelentés nagy mesterei között találod majd magad. A teológiához – pontosabban a vallásos irodalomhoz – fordulva még meglepőbb lesz az eredmény; hisz – ha csak nem elhibázott az egész érvelésünk – be kell majd látnunk, hogy az, aki azt mondja, *mennország*, és a lát-ható égre gondol, az meglehetősen biztos, hogy több jelentéssel beszél, mint aki azt mondja nekünk, hogy a *mennország* az egy lelkiállapot. De lehetséges, hogy másként van: a második ember lehet egy misztikus is, aki egy tényleges és konkrét saját élményére emlékezik vissza és mutat rá. Csakhogy kicsi ennek az esélye. Bunyan és Dante megállnak a helyükön, míg Butler püspök és a nálánál jobbak serpenyője a magasba lendül a mérlegen.

Senki nem téveszti majd el azt, hogy az írók efféle megmértetésében a költőké lesz az első hely; és a költők közül is azoké, akik egyszerre viseltetnek a leggyöngédebb szeretettel a régi szavak iránt és rendelkeznek a legbiztosabb ösztönnel az új metaforák teremtésére. Mégsem szabad azt feltételezni, hogy, bármilyen értelemben is, a képzelőerőt mint az igazság orgánumát emlitem. Nem az igazságról, hanem a jelentésről beszélünk: arról a jelentésről, amely az előfeltétele mind az igaznak, mind a hamisnak, s amelynek az ellentéte nem a tévedés, hanem az értelmetlenség. Racionalista vagyok. Számomra az ész az igazság természetes orgánuma; míg a képzelet a jelentésé. Az új metaforákat teremtő vagy a régieket újjáélesztő képzelet az igazságnak nem oka, hanem feltétele. Bevallom, kétségtelen, hogy egy ilyen nézet közvetve egyfajta igazságot vagy helyességet ért bele magába a képzeletbe is. Az elején azt mondtam, hogy a metafora által nyert igazság nem haladhatja meg magának a metaforának az igazságát; és azt láttuk azóta, hogy minden – vagy elenyésző kivétellel minden – igazságunkat metafora révén nyertük. És ebből, bevallom, az következik, hogy ha a gondolkodásunk helyes, akkor a metaforáknak, amelyek által gondolkodunk, jóknak kell lenniük. Az következik belőle, hogy ha azok az erede-

ti megfeleltetések a jó és a fény, vagy a gonosz és a sötét között, a lélegzet és a lélek között és így tovább, kezdettől fogva önkényesek és képzeletszülték voltak – feltéve, hogy a világmindenségből hiányzik egyfajta (vagy több) psicho-fizikai párhuzam – akkor a gondolkodásunk egésze értelmetlen. Csakhogy nem tudjuk azt hinni, hogy értelmetlen, anélkül, hogy ellentmondásba ne keverednénk. Így tehát az általam vállalt nézetnek kétségkívül metafizikai implikációi vannak. De ez minden nézetre igaz.

(C. S. Lewis: *Bluspels and Flalansferes: A Semantic Nightmare*. = *Selected Literary Criticism*. Ed. Walter Hopper—C. S. Lewis. 251–265.)

(Fordította: Barkász Emőke)

ELISEO VIVAS

Az irodalom és a tudás

Egyidős a nyugati esztétikával az az állítás, mely szerint az irodalom tudást nyújt. Korunkban részint esztéták, részint kritikusok állítják ezt nemcsak az irodalomról, hanem az összes művészeti ágról. Croce, Collingwood, és T. M. Greene, miközben megkülönböztetik az esztétikai tudást vagy az esztétikai kifejezést a tudás más fajtáitól, azt is állítják, hogy a művészet tudást hordoz. A közelmúltban Morris Weitz tett hasonló állítást. Ami pedig a kritikusokat illeti, Allen Tate azt állítja, hogy „az irodalom az emberi tapasztalat teljes tudását nyújtja”. Von Ogden Vogt a szaracén művészetre jellemző kis réztál kapcsán mondta, hogy „szinte azonnal le lehet írni annak az életformának a főbb jellegzetességeit, amelyből a tál származik, ahogyan a természettudós is egyetlen egy fosszilis csontból rekonstruálja a dinoszauruszt. Fel lehet idézni például filozófiai fatalizmusuk teljes szerkezetét, despotikus kormányzatukat, absztrakt díszítőművészetüket, poligámiájukat, továbbá a koldustól a kalifáig minden mást, ami ugyanabba a világba tartozott, mint az az apró rézdarab”. Cecil Gray egyetértőleg idézi Schweitzert, aki szerint a szentháromság dogmáját „zenében sokkal világosabban és kielégítőbben lehet kifejezni, mint szóban”. Ha elgondolkozunk az állítások sokféleségén és az általuk felvetett problémák bonyolultságán, nyilvánvalóvá válik, hogy teljesen reménytelen lenne mindezt egy rövid esszé keretei között tárgyalni. Kritikusan meg kellene vizsgálnunk a tipikus állításokat, rendet kellene teremtenünk közöttük, és az egyes művészeti ágak összefüggésében kellene foglalkoznunk velük. Nyilvánvaló ugyanis, hogy az irodalom valami olyasmit nyújt nekünk, ami bizonyos szempontból a tudásra emlékeztet, de csakis egy Schweitzerhez hasonlóan szárnyaló muzikológus tudja Bachból kiolvasni a szentháromság dogmáját. Lássuk tehát az általános problémánkon belüli lehető legkönnyebb kérdést: Nyújt-e nekünk tudást az irodalom? Nem jelentéktelen kérdés ez, ugyanakkor egy ilyen rövid esszében is lehetséges vázlatos választ adni rá. Ráadásul nem is olyan behatárolt, mint amilyenek első látásra látszhat. A művészeti ágak általános vonásai alapján lehetségesnek kell lennie annak, hogy az egyik művészeti ág alapján – a megfelelő változtatásokkal és ráhagyással – a többiről is megtudjunk valamit.

Mivel a gondolatmenet néhány kulcsfontosságú megkülönböztetésen alapul, szívesen meg kell ragadni az őket közvetítő terminusokat. Kisebb változtatásokkal A. C. Bradley terminológiáját követem, melyet beiktatási disszertációjában alkalmazott. Ezzel természetesen elfogadom lényegbevágóan fontos elemzését is.¹ Azon a tapasztalati erőforráskészleten belül, amely beépül az író alkotó tevékenységébe, el-

¹ A. C. BRADLEY: *Poetry for Poetry's sake in Oxford Lecture on Poetry*. London, 1914. 3–34.

választom a kifejezetten esztétikai jellegűeket a széles értelemben vett tapasztalattól, mivel az előbbieket más esztétikai tárgyak megalkotásában vagy a művészeti képzésben is ugyanígy funkcionálnak. A „forma” (rendszerint többes számban) és a „téma” terminusai jelzik ezt a megkülönböztetést. Az irodalmi műalkotás „megformált anyaga”, miután az alkotó folyamat már feldolgozta, a téma nem esztétikai aspektusára utal, valamint jelzi azt a szoros viszonyt, mely az alkotó cselekedet által átalakított formák és az alkotó cselekedet által átlényegített anyag között áll fenn. Feltételezzük tehát, hogy a kritikus a saját céljaira meg tudja különböztetni, de nem tudja elválasztani egymástól a formaalkotó formákat és a megformált anyagot. Egyes esztéták, mint például Weitz, a szervességgel alapján tagadják e megkülönböztetés érvényességét. A szervességet valló kritikusok azzal érvelhetnek, hogy az író alkotó cselekedete által használt erőforrásokat mindaddig nem lehet esztétikainak nevezni, míg azokat ténylegesen fel nem használják az esztétikai tárgy megalkotásában, s hogy minden így felhasznált erőforrás esztétikai jellegű. Ezek az állítások támadhatatlanok, amikor az esztétikai kölcsönviszony szereplő tárgyra utalnak. Ugyanakkor a formaalkotó formák és a megformált anyag megkülönböztetése lényegbevágóan fontos a kritika számára és az általunk tárgyalt probléma megoldása szempontjából, jóllehet ennek az állításnak a védelme ugyanolyan hosszú esszét kívánna, mint amekkorát ezúttal tervbe vettem. Itt csak annyit mondhatok, hogy a különbségtétel a következőben pragmatikailag fogja igazolni magát. Végül pedig jegyezzük meg, hogy az a tudás, melyről ebben a cikkben lesz szó, pozitív módszerekkel vizsgálható, mivel a megismert dolog bizonyos értelemben független a rá vonatkozó, megfogalmazott tudástól. Nem tagadhatjuk meg azonban senkitől azt a jogot, hogy a „tudást” bármilyen általa választott értelemben használja, ha a szó jelentését kielégítő világossággal adja meg.²

I.

Ha az irodalom funkciója az lenne, hogy utánozzon valamit, ami az utánzás tette megelőzően és attól függetlenül is létezik, mint ahogyan ezt általánosan hitték a XVIII. század végéig, akkor a feladatunk nem lenne nehéz. Az egyetlen kérdésünk az lenne, amiről már Platon és Arisztotelész is vitatkozott, vagyis az, hogy az irodalom milyen minőségű tudást nyújt. A kortárs esztétika azonban csaknem egyöntetűen elutasítja, vagy egyszerűen tudomásul sem veszi a klasszikus elméletet. Arisztotelész mai értelmezője, Richard McKeon szerint a művészi utánzás nem más, mint a „dolog valamely aspektusának bemutatása olyan anyagban, mely nem a természetes anyaga”. Ez azért lehetséges, mert „a fizikai világban az anyaghoz kapcsolódó forma ugyanaz, mint ami kifejezést nyer a művészet világában”. A kortárs esztétika nem tagadja, hogy az író mind a formákat, mind a témákat a világból veszi, s hogy az al-

² Az esztéták (mint pl. Croce és R. G. Collingwood) által a művészet kognitív értékéről tett állításokra gondolok. Collingwood azt mondja, hogy a művészet nem a „viszonylatok igazságát”, hanem az „egyedi tény igazságát” keresi. A szövegösszefüggés nyilvánvalóvá teszi, hogy Collingwood mit ért az egyedi tény igazságán. = *The Principles of Art*. Oxford, 1935.

kotó folyamat ezeket változtatja a mű megformált anyagává: a művész nem Isten, nem tud a semmiből teremteni. A kortárs esztétika azonban azzal érvel, hogy az arisztotelészi felfogás nem tesz igazságot az alkotó folyamatnak. Az író nem szanaszét heverő formákat szedeget össze; jó okunk van arra, hogy tevékenységét alkotó tevékenységnek nevezzük.

Az alkotó folyamat abból áll, hogy a művész kiszakít valamilyen formát (vagy formakomplexumot) témájából: a természetből vagy az emberi tettekből. De abban a témában, melyből a művész a formát veszi, ez utóbbi nem valósult meg teljesen; de még részlegesen sem pontosan abban a formában, ahogyan azt a művész szeretné. A művésznek meg kell sejténie (divine) a formát, mely potenciálisan adva van a tapasztalata anyagában: ott rejtőzik, ahol a művész adottságát nélkülöző hétköznapi emberek nem is gyanítanak. Ez a találgatás azonban alkotó tett, mert a művész nem valamiféle jigsaw puzzle darabjaiként gyűjtögeti és rakosgatja össze a formákat. Teszi ezt is. De hozzáad a formákhoz és elvesz belőlük. Ezt a többnyire nem tudatos tevékenységet olyan tényezők kondicionálják, amelyekhez sem a művész, sem az esztéta, sem a pszichológus nem fér hozzá. A témához szintén hozzá kell tenni és le is kell faragni belőle. A téma makacsnak bizonyulhat, s ezzel a művésznek meg kell küzdenie. A művészek természetesen minden szempontból különbözhetnek egymástól, de egész egyszerűen lehetetlennek látszik jó költészetet alkotni azon a módon, ahogyan Poe – saját elmondása szerint – a *Hollót* írta. Az igazi műalkotás a lélek ismeretlen mélységeiből ered, ahol a kialakulása még rejtélyesebb, mint a magzat fejlődése. A művész, akit olyan erők mozgatnak, amelyek felett csak korlátozott tudatos kontrollal rendelkezik, mindaddig nem is tudja világosan, mit akar mondani, amíg a mű el nem készül, s fel nem fedezheti önnön szándékát a kompozíciójában. Az utánzás olyan tudatos világosságot feltételez a művész célját illetően, amely ellentétben áll az ismert tényekkel. Jegyezzük meg azonban, hogy nem számom magyarázó jellegűnek azt a nyelvet, amelyen az alkotó tevékenységről beszélek. A szándékom mindössze az, hogy impresszionisztikusan, bevallottan animisztikus és metaforikus terminusokkal ragadjam meg az alkotó tevékenység egyes fontos aspektusait, melyek megfigyelhetők vagy feltételezhetők. E jelenségek természettudományos terminusokkal elvégzett elemzése, amennyire ezt meg tudom ítélni, csakis a távoli jövőben következhet be. Azzal, amit elmondtam nem áll szándékomban az alkotást kizárólag a tudat valamely meghatározott szintjéhez kapcsolni. Tudásunk szerint a művészek jelentősen különböznek egymástól abban a tekintetben, hogy miképpen hordják ki és fejezik be a műalkotást.³

³ Elsőprőben sok írás igazolja ezt a megfigyelést. — Ld. többek között: S. ALEXANDER: *Beauty and Other Forms of Value*. London, 1933. negyedik fejezet; M. ANDERSON és mások: *The Basis of Artistic Creation in the Arts*. New Brunswick, 1942.; PHYLLIS BARTLETT: *Poems in Process*. New York, 1951.; BRAND BLANSHARD: *The Nature of Thought*. London, 1939. 21. és 22. fejezet; ARTHUR R. CHANDLER: *Beauty and Human Nature*. New York, 1934. 16. fejezet; COLLINGWOOD, i. m.; HENRI DELACROIX: *Psychologie de l'art*. Paris, 1927. 153–210.; LIVIU RESU: *Essay sur la creation artistique*. Paris, 1935.; ELISEO VIVAS: *Two Notes on the New Naturalism*. = *Sewanee Review* 1948. 56. 501. skk. — Az említett művek némelyike, különösen Rusué, értékes bibliográfiát tartalmaz a kreatív tevékenységről.

De miért – kérdezheti a zavarba ejtett olvasó – kellene halottnézőbe mennünk? A válasz erre az, hogy az esztéták olyan közleményeket jelentenek meg, melyek az utánzási elméletnek tapintatlanul korán költik a halálhíret. Igaz, hogy az utánzási elméletnek az ún. chicagói kritikai iskolán kívül nagyon kevés bevallott védelmezője akad. De az utánzás gondolatát még azok is gyakran alkalmazzák, akik nyíltan visszautasítják, és a művészet és a tudás kérdése iránti érdeklődés – mely jelenleg szinte teljesen leköti az érvényesülni vágyó ifjú esztéták energiáját – , megújult erővel hozta vissza ezt a gondolatot, bár az is igaz, hogy legtöbbször álnéven és álarcban. Nem is várhatjuk, hogy teljesen félretehetjük, mint egy olyan esztétikai elméletet, amellyel immár nem kell számolni, mivel némi joggal mutat rá arra a tényre, melyet nem hagyhat figyelmen kívül sem a kritikus, sem az esztéta. Szükségesnek látszik tehát, hogy áttekintsük az előfeltevéseket, amelyek alapján elvetették, nehogy az utóbbi százötven év mellőzhetően esztétikai eredményei kikerüljenek a látóterünkéből, s nehogy a probléma megoldásához, vagy ahhoz, ami megoldásnak látszik, túl könnyedén jussunk el.

Ha azt kérdezzük, milyen bizonyítékunk van arra a hitre, hogy a tudat hozzátesz valamit ahhoz, amit a tapasztalatból nyer, akkor azt felelhetjük, hogy a művészi hagyomány vagy egy mű tüzetes vizsgálata, mely számba veszi az összes felfedezhető hatást, olyan újdonságokat tár fel, amelyeket semmiféle hatásra nem lehet visszavezetni; vagy, másképpen fogalmazva azt mondhatjuk, hogy a birtokunkban lévő tudással távolról sem tudjuk megjósolni egy kompozíció valamennyi sajátosságát, amikor az író még csak éppen elkezdi dolgozni rajta. A néhai Albert Einstein Mozart alkotó figyelméről beszélt akkor, amikor pontosan ezt a témát tárgyalta. Ez a kifejezés minden igazi művészre alkalmazható, és az élet vagy a művészet pusztá imitátoraitól különbözteti meg őket. A művész alkotó módon érzel. John Livingstone Lowesnak a Kubla kánon végzett munkájának semmiféle kiterjesztése nem merítheti ki azt, amit bármely érzékeny olvasó megtalálhat a versben. Nyilvánvaló, hogy ez az érv, még ha rokonszenvezve fontolgatjuk is, nem tekinthető olyan bizonyítéknak, amelytől elvárhatnánk, hogy meggyőzze a megátalkodottan mechanisztikusan gondolkodó embert. Én azzal a feltétellel fogadom el, hogy a későbbiekben bemutatott újraértelmezésre szorul. Bárki, aki állítja vagy tagadja a tudat spontaneitását, kénytelen lesz olyan feltevésekhez folyamodni, amelyek túlmennek a korlátozott pozitív ismereteinken arról, mi megy végbe a közvetlenül megfigyelhető jelenségeken túl akkor, amikor az író nekiáll írni. Következésképpen az állítás vagy a tagadás merőben spekulatív vagy filozófiai jelleggel bír. De ha a voltaképpeni esztétika területén belül maradunk, akkor nem szabad elfelejteni, hogy mindazok, akik közvetlen tudással rendelkeznek valamely művészi hagyományról vagy bármely művész alkotásáról, úgy szokták érezni, hogy tapasztalatuk a kreativitás hipotézisét részesíti előnyben. A tapasztalatot alázattal megközelítő gondolkodó ezt a tényt nem hagyhatja figyelmen kívül, s nem fogja őt megtévesztetni a kezdetleges és a filozófiai alapelveknek fittyer hányó analógia az emberi tudat és a számítógép között. Ha a kérdés végleges megválaszolásához a pozitív bizonyítékoknak arra a fajtájára van szükség, amellyel a fizikában találkozunk, akkor azoknak, akik elvetik a kreativitás eszméjét, be kell

ismerniük, hogy az általuk követelt vizsgálatok szempontjából a probléma nem tekinthető lezártnak — mindaddig, amíg elő nem terjesztik valamely igazi költemény genezisének kimerítő elemzését, mely ténylegesen megmutatja, hogy a költeményt miképpen lehet visszavezetni hozzá kauzálisan kapcsolódó pszichológiai vagy szociológiai tényezőkre. Ilyen adatok hiányában, legalább is a jelenségek szintjén, a kritikus és az író nézőpontjából az igazi irodalmi műalkotás újdonságot tartalmaz. E tény hangsúlyozása, mindaddig, amíg pozitív cáfolatot nem nyer, lényegbevágóan fontos a kritika számára, mivel tevékenységének egyik elengedhetetlen alapját alkotja. Az újdonság feltevése nélkül a kritikus nem tulajdoníthat kiválóságot a művészi alkotásnak. Nem lenne sem bölcs dolog, sem empirikus, ha feláldoznánk a kritika gyakorlati szerepét valamely általános filozófiai elmélet érdekében, különösen pedig egy olyan érdekében, amelynek kezdetlegessége mára már oly nyilvánvalónak kellene lennie, mint amilyen a mechanikus világnézeté.

Az esztétikai kölcsönviszony teljesebb elemzése olyan tényezőt szolgáltat, amely növeli az irodalom és a ténylegesen létező világ távolságát. Az irodalmi mű nem kívülről kapja az újdonságot; az esztétik manapság általánosan elismerik, hogy az esztétikai kölcsönviszonyban a műalkotás önállóként és autonómként jelenik meg. Ez abban az értelemben igaz — ahogyan én ezt mondan szoktam —, hogy a figyelmet *invariantív* módon irányítja önmagára, és ezzel képessé válik arra, hogy megakadályozza, hogy a tudat összehasonlítást keressen közte és a ténylegesen létező világ között. Mivel ez az egyik olyan állítás, amelyet az esztétik manapság szinte egybehangzóan vallanak, ezúttal elegendő, ha csupán utalunk rá.⁴ Mikor olvasni kezdjük a verset, tudás birtokában vagyunk, s minél nagyobb a tudásunk, annál jobb olvasók leszünk. De amire a figyelmünket irányítjuk, az lelki szemünk előtt lebegő, egyedi, önmagát magyarázó, önmagában is megálló jelenség, amely gátolja a filozófiai és tudományos vizsgálódást, gátolja a morális dilemmák megoldásának gyakorlati igényét, valamint azt az igényt, hogy a műben szereplő bármely tárgyra nyíltan vallásos módon reagáljunk. Olyan jelenség ez, amelyre a „kétkedés felfüggesztése” kifejezés anélkül utal, hogy megmagyarázná, miképpen képes erre az olvasó. Könnyű tudomást sem venni vagy félresöpörni azt a fogas problémát, hogy miképpen lehet magyarázatot találni arra az értelemre, amelyben a műalkotásról elmondható, hogy olyan jelentéseket testesít meg, amelyek ugyan nem utalnak a világra, s valamiképpen mégis értelmesek, s hogy miképpen adjunk számot arról a mechanizmusról, amelynek segítségével véghez viszi ezt a bravúrt. Egy analitikus filozófus önellentmondásosnak mondta Susanne Langer „prezentációs szimbólumát”, mivel a szimbólum Langer számára önmagán túl nem képvisel vagy nem helyettesít semmit sem. Ha így teszünk, akkor mindössze valamiféle verbális bárdal aprítjuk a problémánkat. De ezt aényt az sem magyarázza meg, ha tetszetős címkét ragasztunk rá, márpedig a „prezentációs szimbólum” és az „ikon” szavak pontosan ezt teszik. Lényegbevágóan fontos rámu-

⁴ *Schopenhauer* óta megszámlálhatatlanul sok esztéta hangsúlyozta az esztétikai tapasztalat önállóságát. — Ld. az én *A Definition of the Esthetic Experience* című cikkemet. = *Naturalism and the Human Spirit*. New York, 1934. — Hamis az a filozófia, ha egyáltalán filozófiának lehet nevezni, amely ezekben az esszéekben a tényeket értelmezi, és a szerző azt már rég elvetette.

tatni az intranzitivitás tényére, mert ez határozza meg az esztétikai kölcsönviszonyt. A változatos elméleti kontextusok, melyekkel az esztétikához közelíthetünk, lehetővé teszik, hogy ezt a tényt sokféleképpen fogjuk fel. Az olvasó szempontjából a „foglyul ejtett tudat” kifejezés mutatja be ezt a tényt, mivel a műalkotás teljesen leköti és kisajátítja az olvasó figyelmét. Néha oly mértékben ragadja meg, hogy tökéletesen helyes ezt az állapotot az „eksztázis” szóval jelölni, mivel ilyenkor megszűnni látszik az az alapvető, mindig jelenlévő érzés, amely magunkat önmagunk számára a világról elkülönültnek mutat be. Ritka, szerencsés alkalmakkor ez az érzés teljesen meg is szűnik.

Ha elfogadjuk a kreativitás és az intranzitivitás tényét, akkor ebből az következik, hogy a műalkotás nem nyújthat számunkra tudást a világról. De az irodalommal fenntartott bensőséges viszony, melyet nem doktrinér előfeltevések irányítanak, azt mutatja, hogy ezzel még nem jutottunk a dolog végére. Az irodalom ugyanis valamilyen értelemben mégiscsak hasonlít az életre vagy a világra. Az alkotó tudat által a műbe bevitt újdonság sem képezheti akadályát annak, hogy a mű tudást közvetítsen. Sőt, minél jobb a mű, minél eredetibb és minél képesebb arra, hogy megragadja figyelmünket, annál mélyebbnek látszik az általa nekünk nyújtott tudás.

II.

Sokféle stratégiát alkalmaznak azok, akik tagadják, hogy az irodalom a tudás hordozója lehet, s nem lehet mindegyik stratégiát megvizsgálni. De futólag legalább kettőre utalást kell tenni, mivel mindkettő mély hatást tett nemcsak a kortárs esztétikára, hanem a kortárs kritikára is. Az egyiket talán John Dewey képviseli a legjobban. Ő azt állítja, hogy „egyetlen igazi műalkotás sem ismételt meg semmit, ami korábban is létezett”. Következésképpen a műalkotás nem nyújthat tudást a világról. De Dewey sem tagadhatja, hogy az irodalommal való viszonyunkban kapunk valamit, ami roppant hasonlít a tudás megszerzésének a tapasztalatára. Ezeket a tapasztalatokat, állítja Dewey, arra lehet lefordítani, hogy a művészet gazdagítja a közvetlen tapasztalást.⁵

Az utóbbi huszonöt évben a kifejezési esztétikának meg kellett osztania a vezető helyet I. A. Richards nézeteivel. Angol nyelven az ő esztétikája képezi a költészet legrendszeresebb apológiáját. De Richards szintén tagadja, hogy a művészet kognitív igénytel lépne fel. A művészet funkciója nem az, hogy tudást nyújtson nekünk, hanem az, hogy megszervezze a viselkedésünket. Az irodalomban nem igazi állításokat, hanem pseudo-állításokat találunk. Richards ekképpen próbálta meg bizonyítani, hogy az irodalom, különösen pedig a költészet, mely őt elsősorban érdekelte, „megérdemli a legjobb elmék leglelkesebb óráinak odaadását (devotion)”.⁶

⁵ JOHN DEWEY: *Art as Experience*. New York, 1934. 288.

⁶ I. A. RICHARDS: *The Principles of Literary Criticism*. New York, 1925. 7.

Érdekes kérdés, bár nem tartozik kifejezetten a témánkhoz, hogy vajon az a mód, ahogyan Richards védelmezi az irodalmat, nem ás-e neki még mélyebb sírt, mint amekkorát azok az erők ásnának, amelyektől védelmezni próbálja. Ő ugyanis olyan alapon védelmezi, amelyet terapeutikusnak nevezhetnénk. Egykoron, állítja, a vallás szervezte meg viselkedésünket, a tudomány azonban lehetetlenné tette, hogy a vallás állításait komolyan vegyük. Mivel azonban a vallás lényeges feladatokat végzett el, az irodalomra kell átruháznunk mindazt, amit a vallás már nem végezhet el. Mielőtt engednénk a csábításnak, hogy ezt a nézetet mind pszichológiai, mind szociológiai naivitása miatt elvessük, helyes, ha emlékeztetjük magunkat arra, hogy amikor a *The Principles of Literary Criticism* fródott, sokkal nehezebb volt belátni, mint ma, mekkora tévedés volt az a sekély pozitivistá eszme, mely szerint a vallást mellőzni lehet, vagy valami mást lehet a helyére állítani. Mindazonáltal nehéz megérteni, hogy a költészet szerelmesei miért nem láttak keresztül Richards apológiáján. Zavarodottságunk ellen szóló cáfolhatatlan vádbeszéd áll össze abból, hogy a kritikusok és az amatőrök készségesen elfogadták Richards nézeteit a művészet apológiájának, jóllehet ezek a nézetek nem tudnak arról a tényről, hogy a művészetnek megvan a maga sajátos funkciója. Richards szerint a költészet alapvető funkciója az, hogy megszervezze viselkedésünket. Ha azonban tényleg ez a költészet igazolása, akkor a költészetnek félre kellene állnia egy olyan tevékenység útjából, amely ugyanezt hatékonyabban tudja végezni. Ha kialakul a pszichiátria vagy a megbízható hit, melyek képesek energiáinkat lekötni és irányítani, akkor a költészet iránti igénynek el kell tűnnie. A költészet azonban a legjobb esetben is csak annak az elenyésző kisebbségnek a viselkedését szervezheti meg, amely el tudja olvasni, és ez a szervezés még ebben az esetben is csak véletlenszerűen és bizonytalan módon történhet meg. Nyilvánvaló ugyanis, hogy nemcsak Milontól és Calderontól függ, hanem az olvasótól is, hogy meg tudják-e szervezni a viselkedését, és nyilvánvaló az is, hogy az így elért szervezettség nem lehet tartós. A hathatós hit és a kialakult pszichiátria tudja tartósan megszervezni bárki viselkedését. A hitnek, mivel időtálló kultúrát teremt, nem kell univerzálisnak lennie vagy alkalmasnak pragmatikus verifikációra. Bármilyen hit megteszi, ha felkelti energiáinkat, és a célunk irányába terel bennünket. Ebből a szempontból Schweitzer hite nem hatékonyabb, mint Göbbelsé. Ha Richardsnak igaza van, akkor az ő apológiája a legjobb esetben is csak felfüggeszti az irodalom kivégzését, de végső soron nem mentheti meg a kiiktatástól. És ez igaz minden olyan apológiára, amely nem veszi figyelembe azt a ténytet, hogy az irodalomnak van sajátos, semmi mással nem helyettesíthető funkciója az ember ökonómiájában.

Bárhogy legyen is, azok, akik szerint az irodalom tudást hordoz, azt felelik a kifejezési és szervezési elméletek védelmezőinek, hogy az irodalom olvasásában több és más játszik szerepet, mint a viselkedés szervezése, vagy mint az a valami, ami csupán emlékeztet a tudásra. Állításukat a világ és az irodalom közötti hasonlóságra alapozzák. Tagadhatatlanul igaz, hogy az utánczési elmélet figyelmen kívül hagyja az irodalmi műalkotás újdonságát. Az is igaz, hogy az esztétikai kölcsönviszonyban lényegtelen a világ és a műalkotás közötti hasonlóság, s hogy ez a hasonlóság nem tolakodhat a gondolataink közé. Igaz továbbá, hogy a műalkotás gazdag tapasztala-

tot nyújt. Lehet, hogy az is igaz, hogy a tapasztalat gazdagságának forrását abban a tényben kell keresni, hogy az irodalom – viselkedésünk megszervezésével – rendet teremt ott, ahol azelőtt a káosz uralkodott. Az irodalom azonban még ennél is többet visz véghez. Megragad valamit a világból, mely bizonyos értelemben tükröződik benne. Richards azt állítja, hogy a *Waste Land* mindössze a gondolatok zenéje, s hogy a költemény gondolatai nem úgy vannak elrendezve, hogy „valamit mondjanak nekünk, hanem úgy, hogy hatásaik kombinációja koherens érzés- és viselkedésegésszé álljon össze, s hogy sajátos módon szabadítsa fel az akaratot”. Tegyük fel, hogy tudjuk, mit jelent a tetszetős kifejezés: „a gondolatok zenéje”. Ez lenne minden, amit a *Waste Land*től kaphatunk? Megakadályozhatjuk-e, hogy a költemény gondolatai mondjanak nekünk valamit a kortársi élet minőségéről? Collingwood úgy látta, hogy Eliot a *Waste Land*ben „azt a gondolatot fejezte ki (melyet mások is osztanak), hogy civilizációnk hanyatlak, ami külsőleg a társadalmi struktúrák leépülésében, belsőleg pedig az élet érzelmi forrásainak kiszáradásában nyilvánul meg”.⁷ Hogy a költemény valóban ezt fejezi-e ki, arról könnyedén megbizonyosodhat bárki, aki elolvassa azt. Hogy Eliotnak igaza van-e a civilizációnkat illetően, az pedig alkalmas arra, hogy megerősítsük. Ha az olvasó már a *Waste Land* elolvasása előtt döntött arról, hogy a világ állapota olyan, mint amilyennek azt Eliot a versben bemutatja, akkor az olvasó meglátása olyan mélységet kap, amelyet a vers elolvasása előtt nélkülözött, s mely nem érzelmi, hanem kognitív mélység.

Dewey védelmezője ezen a ponton közbe fog venni egy megjegyzést. Bármi legyen is igaz Richards ügyében, akinek a nézeteiért ő nem felelős, szerinte Dewey pontosan az ellen tiltakozik, ha nem vesszük észre, hogy az irodalmi műnek milyen sajátos funkciója van az esztétikai tapasztalatban. Dewey számára az irodalmi mű kizárólag az esztétikai tapasztalatban létezik, és a mű, az esztétikai tapasztalaton kívül mást jelent, mint az esztétikai tapasztalaton belül. Az esztétikai tapasztalaton kívül jelekkel telerótt papírral van dolgunk, vagy esetleg – ha nem esztétikai módon olvassuk – szociológiai adatokkal, esetleg egymáshoz nem kapcsolódó kifejezésekkel és mellékes eseményekkel, melyeket, mivel nem esztétikailag funkcionálnak az önmagában megálló egész kialakításában, immár nem lehet a műalkotás részeinek tekinteni. Annak

⁷ I. m. 295. – A történelem a tanú rá, és tagadhatatlan, hogy az irodalom különböző időpontokban mély (forradalmi és konzervatív) kognitív hatást fejtett ki. A teológiára tett hatásáról, a következő mű címében jelzett korszakban és területen: L. E. ELLIOTT-BINNS: *The Development of English Theology in the Later Nineteenth Century*. London, 1952. 3–5. – *Theodor Reik* megerősíti, amit mindig is tudtunk, amikor azt mondja, hogy véleménye szerint „a pszichológia tanulmányozójának hasznosabb a nagy írókat, Shakespeare-t, Dosztojevszkijt, Nietzsche-t, Tolsztojt olvasni, mint a *Psychoanalytic Quarterly*”.

Hozzáteszi ehhez: „a pszichológia tanulmányozója többet és jobbat tanul ezekből a forrásokból ... mint azokból a pszichiátriai tankönyvekből, melyek csak zavarossá teszik a vizet a tudományos terminológiájukkal annak érdekében, hogy mélynek mutassák”. Ha a pszichológus ezt találja az irodalomban, miért nem találja meg Richards? A válasz erre az, hogy az empirikus hajlandóságú kutatók nem haboznak levágni a tények lábait, hogy azok elérjenek az elméleik ágyáiban. Ha Richards beismerné, hogy bizonyos értelemben tanulhatunk az irodalomból, akkor az esztétikája összeomlana. = *Listening with the Third Ear*. Garden City, 1948. 99–100. – A jelen esszé utolsó részében bemutatott tézis ismeretében érdekes lehet, hogy Reik különbséget tesz a természettudós és a művész feladata között. A művész tudattalan érzelmi folyamatoknak „ad formát”, míg a tudós „vizsgálja” azokat.

azonban, aki tudja, hogyan kell a költészetet olvasni, a *Waste Land* nem szociológiai dokumentum vagy többé-kevésbé összefüggéstelen kifejezés- és képegyveleg, hanem rejlés esztétikai tapasztalat. Így áll a helyzet Dewey objektív relativizmusának esetében, és én nem érvelek ez ellen. Arra azonban rá kell mutatni, hogy – még akkor is, ha Dewey megfigyelését igaznak fogadjuk el – mind Richards, mind a kifejezési elmélet félreértelmezi az esztétikai kölcsönviszonyban álló és a kölcsönviszonyon kívül elhelyezkedő mű kapcsolatát. Igaz az, hogy a művész újat hoz létre tapasztalatról mind az anyag, mind a forma tekintetében, és az is igaz lehet, hogy a műalkotás csakis az esztétikai kölcsönviszonyban létezik. Ezekből a tényekből azonban nem következik az, hogy az olvasó a mű megformált anyagát a kölcsönviszonyból nem viheti át a saját világába, hogy ott a maga nem esztétikai céljaira használja. Tény, hogy ezt meg lehet tenni. Magyarázatra az szorul, hogy ezt miképpen lehet elvégezni, és a művet milyen célokra lehet felhasználni.

III.

Ezek az egymásnak látszólag ellentmondó megfontolások rögzítik az általunk vizsgált problémát. Láttuk egyfelől, hogy az író alkot, s hogy az esztétikai kölcsönviszonyban az olvasó számára az irodalmi mű önmagában is megállónak látszik. Láttuk másrészt azt is, hogy az irodalom a tudás hordozójának tűnik. Ha azonban az előbbi állítás igaz, akkor az utóbbi nem lehet az. Mégsem lehet egyiket sem tagadni. Az irodalmi műalkotás és a világ között vannak bizonyos hasonlóságok, amelyek révén a mű közölhet valamit a világról. A hasonlóságok ellenére, a mű a saját logikájának engedelmeskedik, s nem a világra vonatkozik. Hogy az irodalmi mű nem olyan, mint az élet, az éppoly irreleváns, mint az a tény, hogy Pollock festményei nem hasonlítanak semmire, amit a természetben láthatunk. Azért bírálni Kafkát, mert a valós életben a munkából hazatérő embert nem követik kis golyók a lakásához, éppoly irreleváns lenne, mint azért utasítani el Shakespeare-t, mert tudjuk kísértekek nem jelenhetnek meg a fiaiknak, s nem kérhetik, hogy álljanak értük bosszút. De ha így van, akkor milyen konfirmációs kritériumot kínálhatnak azok, akik azt állítják, hogy az irodalom tudást nyújt? Miféle tudást nyújt nekünk, ha az a tudás, amit nyújt, nem a világra vonatkozik? Úgy látszik, ezek szerint, ha azt állítjuk, az irodalom tudást nyújt nekünk, akkor tagadnunk kell önállóságát és újdonságát; ha viszont önállóságát és újdonságát hangsúlyozzuk, akkor azt kell tagadnunk, hogy tudást hordoz. Annak érdekében, hogy megoldjuk ezt a látszólagos nehézséget, meg kell vizsgálnunk, mit tesz a műben a művész, és azt, milyen folytonosság van az irodalom és a világ között, mert ezek az alapjai annak, hogy kijelenthessük: az irodalmi műnek megkülönböztetett funkciója van az emberi ökonómiában. Ha helyesen definiáljuk ezt a funkciót, akkor az a kérdés, hogy az irodalmat a tudás kategóriájába soroljuk-e be, s hogy milyen kapcsolatban áll a pozitív tudással (vagyis a szűkebben vett tudással), magától nyer választ.

Megoldásunkat könnyű felfogni, ha egy konkrét példát veszünk, és ennek alapján jutunk el annak absztrakt megfogalmazásához, mit csinál az író, és a műalkotást mire lehet felhasználni.

Legyen ez a példa Céline regénye, az *Utazás az éjszaka mélyére*. Számos oka van annak, hogy ezt a kellemetlen regényt választjuk, mely kellemetlenségek vizsgálódásunk során lesznek nyilvánvalóak. A regény a Ferdinand nevű elbeszélő-főhős kalandjairól számol be. A főhős 1914 elején bevonul katonának, akkor, amikor a németek Párizs felé közelednek. Pszichiátriai kezelés után leszerelik. Afrikába megy, ahol erőszakkal besorozják tengerésznek, és felteszik egy Amerikába induló hajóra. New Yorkban megszökik a hajóról, és végül is Detroitba megy munkát keresni. Visszatér Franciaországba, orvostanhallgató lesz, majd Párizs közelében nyit praxist. A regény számos szereplőt és drámai epizódok sorozatát vonultatja fel. Az epizódok fiktív világot dezertálók, gyávák, ostoba tisztok, gyilkosok, kéjencek, szívtelen kizsákmányolók töltik ki, és az egész utálatos massa a gyűlölet, a bizalmatlanság, és a rosszindulat levében fő: egyszóval a regény teljesen gonosz fiktív világot mutat be.

Tegyük fel, hogy figyelmesen elolvastuk a regényt. Lehet, hogy kizárólag azt tehetjük, hogy figyelmes olvasásunkkal megragadjuk, amit a szerző nekünk kínál? Addig még nem végeztünk a könyvvel, amíg fel nem dolgoztuk a tapasztalatunkat. Elképzelhető, hogy az irodalmi mű olvasásának feldolgozása időben folytonos az esztétikai tapasztalattal, de az is lehet, hogy ez nem így van. Egyes esetekben csak sokkal az olvasás után következik be, miután már más tapasztalatok lehetővé teszik, hogy megértsük az olvasottakat. Más esetben a feldolgozás már az olvasás során megtörténik, azokban a pillanatokban, amikor ismételten eltérül a tárgyról a rá irányított intrazitív figyelmünk. Bárhogyan legyen is, a feldolgozás megkülönböztethető és legtöbb esetben elválasztható az esztétikai kölcsönviszonytól. Hosszú mű olvasása során a normális ember, mivel képtelen a kitartó, feszült intranzitív figyelemre, azt fogja találni, hogy ide-oda vált az esztétikai kölcsönviszony és a kritikai tevékenység között. De akár olvasás közben, akár utána, miután már intranzitív módon megragadtuk, ami a figyelmünk elé tárult, meg kell próbálnunk úrrá lenni a mű hatásán. Ennek érdekében kísérletet teszünk arra, hogy meghatározzuk, miképpen módosítja az emberről és a világról kialakított meggyőződésünket. Ha azt állítjuk, hogy amit az *Utazás* tesz, az nem az intellektusunkkal történt, hanem kizárólag a viselkedésünkkel – vagyis ha különbséget teszünk kognitív és érzelmi reakció között, és azt állítjuk, hogy az *Utazás* olvasása csupán érzelmi reakciót vált ki – akkor olyan analitikus különbségtételt teszünk, amely teljesen érvényes lenne fogalmi szinten, ha olyan jelenségekre utalna, amelyek tudatunk elkülönült rekeszeiben léteznének, s amely arra szólítana fel minket, hogy a rekeszeket tartsuk továbbra is elkülönítve. Ez a felszólítás nyilvánvalóan önkényes. Mindössze azt kell számításba itt vennünk, hogy ez nem esztétikai, hanem morális felszólítás, melynek hatása, ha engedelmeskednénk, az lenne, hogy életünket még további rekeszekre osztanánk, és skizofrénia kialakulását segítenénk elő. Kétségtelen, hogy az *Utazás* érzelmileg is hatást tesz ránk. De a hatása nem kizárólag érzelmi, mert olyan képet ad az emberről, amely nem valami olyasmivel gúnyolódik, amit pontosan ismerünk, hiszen a mű újdonságát alkotó té-

nyezők közül legalább az egyik nem más, mint az, hogy teljes mértékben kirekeszti a műből azokat az aspektusokat, amelyek a valós életben módosítják és álcázzák azt a rosszindulatot, amelyre az emberek képesek. És az, hogy ez a kép nem azon gúnyoldódik, amit már tudunk az emberről, arra sarkall, hogy feldolgozzuk magunkban ezt a képet. A *kritikus feladata ebben áll*, vagy legalábbis feladatának ez az egyik lényegbevágó része. Nem külső okokból vállalkozunk erre. Azért vállalkozunk erre, mert szükségszerű, mivel a regény felkavart, sőt összezavart, kielégíttelenül hagyott, talán még fel is bosszantott bennünket. Sürgető, ugyanakkor ésszerű is az igény, hogy rendet rakjunk gondolatainkban, pillantást vessünk a világról alkotott felfogásunkra, és lássuk, hogy mi történt vele. Az igény sürgetését közvetlenül érezzük, érvelni vele szemben nem tudunk. Némi igazolásra szorul viszont az, hogy ez az igény ésszerű. Valószínűnek gondolom, hogy azért ésszerű, mert sürgető, s mert ez a sürgetés alapvető emberi igényt fejez ki, melynek hasonló általános vonásai vannak, mint az integrálódás igényének, mely a filozófiában, a tudományban és a mindennapi életben egyaránt működik. Lesznek természetesen emberek, akik elmélyült figyelemmel olvassák az *Utazást*, s akik az utolsó sor elolvasása után zavartalanul folytatják egyéb tevékenységeiket. Nem látszik azonban ésszerűnek, hogy az embereknek ezt a fajtáját tegyük meg ideális olvasónak. Ha tehát az ideális olvasó igényt érez arra, hogy a kritikai feladatra vállalkozzon, akkor esztétaként azzal a kérdéssel kell szembenéznünk, hogy igazolható-e az, ahogyan az esztétika elutasította az utánzás elméletét.

IV.

Hogyan lássunk neki a kritikai feladatnak? Most csak a legfelszínesebb vonásokat tárgyalhatjuk. Ha a regényt intranzitív módon olvastuk el, feltehetjük a kérdést, milyen előfeltevéseket kell elfogadnunk ahhoz, hogy az esztétikai kölcsönviszonyban létrejőjön és fennmaradjon a mű, melyet olvastunk. Egy ideig meg kell maradnom a most bevezetett terminusnál. Az előfeltevés szó nem szerencsés, de megteszi. Szándékom az, hogy ezzel utalok az összes olyan tényezőre, legyenek akár tisztán esztétikaiak, akár másfélék, amelyek a téma kiválasztását és művészi kidolgozását irányítják annak érdekében, hogy a téma megformált anyaggá alakuljon. Mivel a tevékenység legnagyobb része nem megfigyelhető, szinte semmit sem tudunk arról, hogy miképpen megy végbe. Tudásunk fogyatékoságának ellenére, némi biztonsággal állíthatjuk, hogy ezt a folyamatot nem kizárólag tisztán esztétikai megfontolások vezérik. A választásban szerepet játszik a művész teljes személyisége, beleértve ebbe kinyilvánított és elfogadott értékeinek összességét, mely a művész jelentős részét alkotja.⁸ Mikor ezt állítom, a művészi alkotás folyamatát nem változtatom morális kérdéssé. Az, amit moralitásnak szokás nevezni, akkor lép működésbe, amikor értékkülönbségeket érintő morális dilemmákat kell megoldanunk. Vegyük észre azt is, hogy ezúttal

⁸ Ha a „kinyilvánított” és az „elfogadott” szavak nem magyarázzák önmagukat, akkor ld. a szerző: *The Moral Life and the Ethical Life* (Chicago, 1950. 71, 190, 217.) című könyvét, mely beszámol szándékolt jelentésükről.

szinte kizárólag azok az előfeltevések érdekelnek minket, amelyek a mű témájának kiválasztását irányítják, jóllehet az, amit előfeltevésnek nevezek, fedi a kiválasztás valamennyi hatóelvét, melyek az irodalmi alkotást lehetővé teszik, legyenek azok az elvek akár esztétikaiak, intellektuálisak, morálisak vagy vallásiak.

A gyakorlatban a kritikus változó mértékű sikerrel keresgéli az elkészült műalkotás előfeltevéseit. A keresés során könnyen csapdába eshet, mert kialakult az a tendencia — különösen a szalonpszichoanalízis könnyed technikai által megrontott korban —, hogy az objektív keresést mellőzve, az író műve elkészítése során vezérlő szubjektív szándékokat keresse. Ezekről a szubjektív motívumokról ritkán tudunk eleget, de amit tudunk, az elégséges ahhoz, hogy megállapítsuk: nem azonosak azokkal a tényleges hatóelvekkel, amelyek a mű elkészítését irányítják. Az elvek, amelyekre utalok, vagyis a mű előfeltevései, magából a műből következtethetők ki. Nyilvánvaló oka van ennek: a tudat tanácsol, az *id* eltanácsol.

Nem tárgyalhatom részletesen azt a folyamatot, amelynek során arra az eredményre jutottam, amit a következőkben kifejtök az *Utazást* illetően, de nem is szükséges ezt megtennem, mivel választásom egyik oka az volt, hogy nem jutott eszembe egyetlen más komoly regény sem, mely ehhez hasonlóan könnyű feladatot adna a kritikusnak. Ha az eredmény, melyre jutottam, vitatható lenne, a vitát nem kell eldönteni, mivel az elemzés nem önmagáért szerepel itt, hanem az általa adott illusztráció miatt.

Röviden szólva, az *Utazást* egy olyan téma következetes megválasztása tette lehetővé, melyben semmi nem mond ellent annak a gyűlöletnek, amely a regényt megformáló tényezők egyikét alkotja. Egymással párhuzamosan futnak az elbeszélő-főhős tényleges utazásai és a felfedezés erkölcsi útja, melyek végül is az éjszaka mélyébe, s nem az új hajnalhoz viszik őt. Semmilyen téma nem nyújt információt annak a regénynek az anyagáról, amelynek tónusát az olyan szavak jellemzik, mint a legtestibb értelemben vett „szerelem” és „öröm”, „hála” és „jámorság”. A siralmas események bevezetésénél előtérbe kerül mindaz, ami bennük hitvány, gyenge és aljas. Az erények az önérdek és a rosszindulat álcázására szolgálnak, és csak a regény egyik jelentéktelen szereplője, a detroiti utcalány képes a tisztességre. Az elbeszélő-főhős uralkodó viselkedési módja teljesen megmutatkozik. Hogy a számtalan lehetséges példa közül csak egyet említsünk: az elbeszélő a következőket mondja: „Az ember csak akkor tudja elviselni a másikat, és némileg még szeretni is, ha az a másik a rajongó lábtörő szerepét játssza”. De nem csupán Ferdinand duzzad a gyűlölettől és a haragtól. A világ akkor igazolhatja Ferdinand viselkedését, ha ugyanezt teszi. A regény teljesen következetes, kieszelése írójának csodálatos alkotóerejét bizonyítja. Ha belépünk a regény világába, közvetlen, fiktív tapasztalatot szerzünk arról, milyen az a világ, amelyet egy, a pszichózis előrehaladott állapotában lévő paranoid teremtett meg. De csakis egy tüneményesen tehetséges paranoid teremtheti meg azt a világot, amelyben Ferdinand él.

Mindabból, amit elmondtam, következik, hogy — jóllehet az esztétikai tárgy egyediként és önállóként jelenik meg az esztétikai kölcsönviszonyban — egyedisége és önállósága nem abszolút, mivel a tárgy az őt lehetővé tevő előfeltevésektől függ, me-

lyek nem mind tisztán esztétikai jellegűek. Ha tehát az esztétikai kölcsönviszonyban álló irodalmi mű önállósága a művet valamiféle, a morális és kognitív megfontolásoktól való immunitással ruházza fel, akkor ezt csakis a kölcsönviszonyon belül teheti meg. A kölcsönviszonyon kívül a kritika tárgya lehet. A mű nemcsak abban a nyilvánvaló értelemben lehet a kritika tárgya, hogy meg kell fontolnunk ránk tett tényleges hatását, hanem abban az értelemben is, hogy kritikával kell illetnünk azokat az előfeltevéseket, amelyek morális és kognitív értelemben lehetővé teszik a művet. Az a kritika, amelynek az *Utazás* tárgya lehet, röviden szólva, nem más, mint az, hogy a művet kontrolláló előfeltevések perverzек, s olyan művet eredményeztek, melyet tisztán esztétikai szempontból talán nem lehet komolyan bírálni, melyet ugyanakkor el lehet ítélni amiatt, hogy témáját, melyet a mű megformált anyaggá szervezett, perverz elme választotta ki, és csakis az ilyen elme számára lehet érvényes.

De mi kifogásolható van ebben? A kérdést meg lehet válaszolni esztétikai és nem esztétikai szinten is. A teljes válasznak természetesen mindkettőt tartalmaznia kell, és egyértelműen be kell mutatnia azt a szoros kapcsolatot, amelyben minden egyes válasz hatással van a másik kérdésre adott válaszra. Esztétikailag kellene megmutatni, hogy az *Utazás* esetében a regény megformált anyaga akadályozza a kölcsönviszony intranzitivitását. Noha viszonylag egyszerű és rendkívül fontos lenne ezt a tényt demonstrálni, mégis figyelmen kívül kell hagynunk, hogy a második kérdéssel foglalkozhassunk, és megindokoljuk, miért kifogásolható a regény perverz megformált anyaga. A kérdésre azonban nem a feltett formában adok választ. Helyette azt a tágabb problémát tárgyalom, mit tesz a művész a témájával, amikor irodalmi művet alkot, és hogyan funkcionál a mű az emberi tapasztalatban. Ha ezt meg lehet világitani, akkor mindenki magától is láthatja, hogy miért kifogásolható a perverzítés a műalkotásban.

V.

Van valami, amit tudunk a művészeiről: szenvedélyesen keresi a rendet, és kísérleti témáit erre reagálva alakítja és formálja önálló és viszonylag új tárgygyá. A mű témája abban a zavaros összevisszaságban van jelen a művész tudatában, melyben a tapasztalat véletlenjei felhalmozódtak. A művész csaknem kényszerrel érez, hogy formát adjon neki. Henry James, regényeinek New York-i kiadásához írt előszavai és Jegyzetfüzetei – hogy ismert példát idézzünk – tele vannak arra vonatkozó példákkal, hogy a véletlen sugallatai miként csíráznak ki a szerző tudatában, hogyan növekednek, és kényszerítik őt beszédre annak érdekében, hogy műalkotásba rendezésükkel föléjük kerekedjék. Ez az az elsősleges igény, amely a formalista esztétika támadhatatlan erejét adja. A folyamat azonban a rend megvalósítására irányuló küzdelemnél többet foglal magába – ezt viszont a formalista esztétika nem veszi észre. Az alkotó cselekedet azonban nem jöhet létre a rend keresése nélkül. A rend akkor valósul meg, ha olyan tárgy jön létre, amelyet intranzitív módon, önállóan lehet felfogni

az esztétikai kölcsönviszonyban. Ezt a folyamatot nevezem „a tapasztalat elsődleges témája megszerzésének”.

Ezzel a kifejezéssel („a tapasztalat elsődleges témája – vagy adata – megszerzése”) arra a tényre utalok, hogy az író a mindennapi életében gyűjtött témákat vagy adatokat szervezi meg az irodalmi műalkotásban. A tapasztalat olyan nyersanyagmasszát nyújt neki, mely tudata számára rendszerint túlzottan rendezetlen ahhoz, hogy meg tudja ragadni. Nem az episztemológus tapasztalati „adata”-ra utalok, mely a tapasztalat elemi összetevőkre elemzett nyersanyaga. A ténylegesen megélt élet anyagára gondolok, mely a maga sajátos módján jut el a művészhez, a maga megjelenített vagy drámai konkrétságában, dinamizmusában és elmosódottságában, tevékenységeket és szenvedélyeket tartalmazva, értékekkel telten, eleve bizonyos mértékű, észlelhető rendet mutatva. Az író eszik, szeret, gyűlöl, játszik, dolgozik és vitatkozik. Apa és polgár. Lehet, hogy többé-kevésbé artikulált absztrakt elmélete van az emberi életről. Kíváncsi az emberekre és arra, miképpen intézik dolgaikat. A művész egész élete olyan nyersanyag gyűjtése, melyet a későbbiekben művészet témájaként fog használni. Ha a művésznek a művéhez való viszonyát nézzük, akkor úgy látszik, hogy semmilyen egyszerű elmélet nem képes számot adni azokról az erőforrásokról, amelyek beépülnek az alkotó cselekedetébe. Az írók körében fellelhető típusok zavarba ejtő változatossága ellenére kimondhatjuk, hogy az ember akkor művész, ha az alkotó tettebe beépülő témák többnyire nem absztrakt formulák halmazából állnak, hanem megjelenített vagy drámai témákból. Azért nevezem drámainak, mert hangsúlyozni akarom azt a tényt, hogy emberek cselekedeteiből és szenvedélyeiből áll, nem pedig olyan absztrakciók artikulált rendszere, amelyet az antropológusok és társadalomtudósok legkonkrétabb leírásaiban is találunk. Az író témája ebben az értelemben drámai – még akkor is, ha merőben vágyakozásból és nem cselekvésből áll. A téma konkrét – még akkor is, ha az író a tapasztalat morális szerkezetével foglalkozik, vagy azokkal a metafizikai értékekkel, amelyek fenntartják az emberi létet. Ebben az összefüggésben érdekes olvasmány Bergyajev Dosztojevszkij-tanulmányának első fejezete, mely megmutatja, hogy a nagy orosz regényíró hogyan olvasztott egymásba „ideákat”, és miképpen használta azokat az emberi tettekkel és szenvedélyekkel együtt regényei összetevőiként.

Nem szabad megfélemednünk arról, hogy a művész magából a művészetből is gyűjti azokat a témákat, amelyekből művészetet hoz létre. A művészet iránt érzett rajongása egyedi helyet foglal el a kinyilvánított értékrangsorában. Malraux azt mondja, hogy „minden művész pályafutása utánérzéssel kezdődik”. Ez igaz. De nem a teljes igazság. A művészet iránt érzett rajongáshoz hozzá kell tennünk az elsődleges tapasztalati adatok bizonyos aspektusai iránt megmutató szelektív, de falánk étvágyat is. Közismert, hogy Henry James ugyanolyan affektáltan hallgatott meg egy történetet, mint amilyen affektáltan turkál az elkényeztetett gyerek az élé telt ételben. Henry James vacsora közben hallotta azt a történetet, amely a Spoils of Poyntonhoz vezetett, de aki elmondta, többet mondott, mint amennyire Jamesnek szüksége volt. Mivel „az élet mindent magába foglal és összezavar, a művészet pedig megkülönböztet és válogat”, az írónak tudnia kell, hogyan kell elengednie a

füle mellett azt, amire nincs szüksége. Bármennyire válogatós volt is, James azért az éhes ember étvágyával csapott le arra a morzsára, amit kiválasztott a felkínált ételből. Az ilyen felcspontott adatok – James „csírái” –, mikor a művész beléjük botlik, nem a teljes káosz állapotában vannak. A művész nem olyan, mint a zsidók Istene: a művész Jahvéval szemben nem úgy bukkan a témájára, hogy az teljesen formátlan és üres lenne, s nem sötétség uralja. Úgy vélem, nem szükséges hosszasan elidőzni azon a tényen, hogy a művészt mint művészt nem a tényleges tapasztalati adatok megszervezése, hanem szimbolikus kidolgozásuk érdekli: a művész nem Szólon, szándéka nem az, hogy államot hozzon létre és vezessen; a művész fiktív művet hoz létre, és szimbólumokkal dolgozik.

Jegyezzük meg, hogy az általam használt szervezés nem azonos azzal, amiről Richards beszélt. Ezen a szón az elsődleges tapasztalati adatok megszervezését értem, melyet a művész az irodalmi műben ér el. Az igazi esztétikai percepciója számára a műben kell megtalálhatónak lennie, bármilyen következtetésre jusson is később a filozófia arról, hogy székhelye hol található. A szervezés a rend elveire való utalással történik meg; az irodalomkritika feladata felfedezni ezeket az elveket. Az általunk elemzett regényben a mese formális egységét az valósítja meg, hogy az elbeszélő-főhős részt vesz az általa elmesélt epizódokban. Változatos élményei során a szereplő először felfedezi, majd megerősíti mindazt, amit fokozatosan megtanul a világ gonosz természetéről. Így a regénynek a témaválasztását irányító előfeltevései harmóniában vannak – ahogyan ezt a kritikusok mondják – azokkal az előfeltevésekkel, melyek azt a formát választották ki, mely formát adott a témának.

VI.

Bergson művészetelmélete kétségbevonhatatlan igazságtartalmát az a tény adja, hogy a művész elrendezi és meghatározza az elsődleges tapasztalat elemeit. Bergson leszögezi, hogy a művészet a dolgok valóságát tárja fel. Kontrasztot ír le a dolgok gyakorlati és esztétikai megragadása között, melyek közül az utóbbi letépi a függőnyt, mely mögé a dolgok sürgetésünk és megoldási kísérleteink elől rejtőznek. Nem kell elfogadnunk Bergson elméleti csomagolását ahhoz, hogy felfedezzük az állításában rejlő igazságot. Itt nem arról van szó, hogy lenne egy magasabbrendű valóság ahhoz a valósághoz képest, amelyre a fizikus utal a képleteivel. A műalkotás szimbolizál ugyan valamiféle magasabbrendű valóságot – de ez nem a fizikus világhoz képest magasabbrendű, hanem a fizikai világunk állítólagos valóságához képest, tehát a klisékkel elárasztott, a túl gyorsan megragadott, a szenvedélyektől elhomályosított mindennapi világunkhoz képest. A művész ennek a világnak a valóságát keresi tevékenységével, melyet immár nem *alkotásnak*, hanem *felfedezésnek* kell neveznünk. Az ellentmondás feloldását későbbre kell halasztanom. Ezúttal csak arra mutatnék rá, hogy Bergsonnak igaza van, amikor azzal érvel, hogy a gyakorlati percepciónak nem kell megkülönböztetnie a teljesen megjelentett, konkrétan megszerkesztett valóságát annak, amit csupán azért kíván megragadni, hogy használhassa. Ugyanakkor

megalapozatlan állításnak látszik számomra, hogy csakis a művész szeme pillanthatja meg a valóságot. A fizikus szintén a mélyben rejlő valóságot tárja fel, nevezetesen a természet matematikai struktúráját, mely egyik aspektusa a valóság komplex struktúrájának, s mely iránt a művész csak felületesen érdeklődik, ugyanúgy, ahogyan a fizikust nem érdekli az a mélyben rejlő valóság, amelyet a művész tár fel.

Mivel ez az állítás látszólag elmosza a művészet és a tudomány megkülönböztetését, szükségszerű bővebben is kifejtteni. Gyakorlati célokra a művészet és a tudomány között annak a témának és absztrakciós szintnek az alapján különbséget tudunk tenni, melyre a művész, illetve a tudós érdeklődése irányul, valamint az általuk megvalósítani kívánt célok alapján. De nem ez képezi igazi különbségüket, mert csakis önkényesen mondhatjuk, hogy az ember nem szemlélheti intranszítív módon azt a fizikai valóságot, amelyre képletei utalnak, vagy azt az összefüggő implikációs kapcsolatrendszerrel, amely a matematikai bizonyítást képezi. Ha visszagondolok öreg kémiantanáromra, kénytelen vagyok megállapítani, hogy a laboratóriumi kísérletek, bár hidrogéntől és kéntől bűzlenek, egyes emberek számára a szépséget testesíthetik meg, ugyanúgy, ahogyan a jól végrehajtott lefejezés is a szépséget testesítette meg az olyan kiváló szakember számára, mint amilyen a néhai M. de Paris volt. Mi képezi tehát az igazi különbséget? Nem a megragadott anyag, hanem a megragadás módja és célja. És ez az oka annak, hogy oly nehéz elválasztani, de még megkülönböztetni is, a tapasztalás kognitív és esztétikai módját egymástól. A tapasztalás vallásos és az erkölcsi módjával szemben a kognitív és az esztétikai módban az a közös, hogy a figyelem nem reflektív, hanem kifelé irányul, valamilyen tárgyra (legyen ez akár maga a szubjektum), mellyel nem azonos a kognitív és az esztétikai cselekedet figyelmet kifejtő szubjektuma. Ez Kant érdeknélküli érdeklődésének az igazsága, de meg kell jegyeznünk, hogy ez igaz mind a tudás tárgyára, mind az esztétikai tapasztalat tárgyára. Van azonban különbség a tapasztalás esztétikai és kognitív módjai között, mivel a kognitív megismerő a figyelmét nem valamely önálló tárgyra irányítja intranszítív módon, hanem olyan implikációs vagy oksági viszonyokra, melyek a tudós figyelmét meghatározatlanul, tekervényes úton vezetnek el a vizsgálat által megerősített hipotézishez vagy a vizsgálat által megnyitott következményekhez és új problémákhoz. S ez igaz a matematikusra is, aki miután kiélvezte a bizonyítás elegáns önállóságát, hamarosan ott folytatja, ahol abbahagyta, hogy megcsodálhassa az általa feltárt kapcsolatok szépségét, és a már felderített kapcsolatok alapján újabbakat keres. A művész olyan tárgyat tár a kontempláció elé, amely a kontempláció során elragadtatott figyelmet vált ki, tart fenn és táplál intranszítív módon. Spinozát lenyűgözte a legyet fogó pók: természettudós vagy a dráma szemlélője volt-e ekkor? A válasz attól függ, mi ment végbe a tudatában, miközben az eseményeket figyelte.

A művész azon a szinten rendez el a tapasztalatot, melyet rendszerint a józan ész szintjének szoktunk nevezni, s melyet én drámai szintnek szeretek nevezni. Ez az a szint, amelyen mindannyian élünk, miután visszatérünk abból a cellából, ahol a szakmai tevékenységünket folytatjuk. Olyan világ ez, amelynek soha nem sikerül működőképes módon asszimilálnia azt a megbízható tudást, amelyet a tudomány, a filozófia, az etika és a vallás területének alkotó elméi bocsátanak a rendelkezésére

a civilizáció fejlődésének bármely stádiumában. Ez az a világ, amelyben az ember, legyen akár civilizált technikamádó, akár írástudatlan ausztrál bennszülött, ténylegesen létezik. Ez a világ sok forrásból kapja azt a rendet, amelyet inherens módon birtokol, de végső soron azoknak az embereknek az alkotó tevékenységéből kapja, akik intézményeket hoznak létre és gondoznak, akik értékeket fedeznek fel és érték-hierarchiát állítanak fel, vagy akik „mítoszokat” alkotnak, melyek azokat a viszonyokat fejezik ki, amelyek sejtelmük szerint közöttük, illetve köztük és a világegyetem között állnak fenn. Ha azt állítanánk, hogy ezt a rendet a művész hozza létre, akkor átváltoztatnánk valami mássá, és egy személyben testesítené meg az államférfit, a prófétát, a teológust, a természettudóst és a mérnököt. De a világ által inherensen birtokolt rend soha nem kielégítő, mivel mindig fenyegeti a káosz, és még a legjobb esetben is – beszéljünk akár szociológiai, akár kozmológiai dimenzióiról – , valamilyen általános rendet képvisel, mely olyan intézményekbe és felfogásokba strukturálódik, amelyeknek a társadalom tagjait szerepeiktől és státuszaiktól függetlenül kell szolgálniuk. Jóllehet a társadalom tagjai ismerni vélik, mégsem könnyű megragadni ezt a rendet. Különösen pedig a történelmileg dinamikus, fejlődő társadalmakban kell állandóan konkrét, megbízható terminusokkal újra meg újra meghatározni. A művész alkotó feladata az, hogy felfedezze a rend sajátosságában a megélt tapasztalat természetét és szerkezetét, s az, hogy ezeket olyan terminusokkal mutassa be, amelyeket az emberek meg tudnak ragadni. A feladat lényegbevágóan fontos. A művészt az foglalja le, hogy konkrét terminusok segítségével nyújtson számunkra újjáalakított képet a világunkról. Megtanítja nekünk, hogyan vehetjük észre mindazt, amit vakságunkban nem láthatunk; elmondja, milyen szerkezettel rendelkezik az emberi élet, és ezáltal határozza meg számunkra az élet jelentését. Mint gyakran megjegyezték, ez a tény teszi Oscar Wilde agyonhasznált epigrammáját érvényessé, mert az élet abban az értelemben utánozza a művészetet, hogy az életben azt fedezzük fel, amiről a művész alkotása azt állítja, hogy tényleg ott van. Éppen ezért, a művész segítségével eldurvul az, ahogyan a saját kultúránkat megértjük, összezavarodunk, érzelmeink eltompulnak; s mivel ennek eredményeképpen képzelőerőnk bizonytalankodni kezd, mindennapi életünk leesik az ösztönök, az automatizmusok és az állatias kegyetlenség szintjére. Van Wyck Brooks egyik első esszéjében, az Amerika nagykorúságában, Whitmanról szólva, a költő funkciójának – a szó leg-radikálisabb és legelembibb értelmében – azt nevezte, hogy elsőként ad a nemzetnek gyújtópontot jellemének tudatosságában. A művész ezt azzal teheti meg, hogy drámai kategóriákban mutatja meg a nemzet életének szerkezetét és értékeinek rangsorát. A művész pontosan ezt teszi – alkotóképessége függvényében. Értékekkel telt világ szimbolikus fikcióját tárja eléink, az értékeket drámai terminusokkal az emberi felfogóképesség határain belül határozza meg. Megmutatja azt a hierarchiát, amely szerkezetet ad az értékeknek, és ezáltal olyan eszközöket bocsát rendelkezésünkre, amelyekkel eleven egyedi tartalmat adhatunk azoknak az általánosításoknak, amelyekhez akkor nyúlunk, ha számba vesszük tapasztalatainkat. Így az *Utazás* olvasója olyan szimbolikus világgal kerül szembe, mely pontosan azt tárja fel, milyen lehet az élet minősége, ha az emberek olyanok, mint amilyeneknek a regény ábrázolja őket.

Szomorú az életünk minőségére nézve, hogy sok kiemelkedő kritikus az *Utazást* a világ pontos tükröződésének látta. A gyűlölet, a bizalmatlanság, a rosszindulat, az önzés, a gyilkosság az *Utazásban* soha nem emelkedik a nagyság olyan szintjére, mint a *Macbethben* vagy az *Otello*ban. Az *Utazás* olyan világot nyújt, amelyben a hősi arányú vereség lehetetlen. Sem a vakmerőség, sem a szerelem, sem a rosszindulat nem vezetnek epikus mértékű pusztuláshoz: cselekvésképtelenek. A harag és az önutálat mindent a maga mértékére fokoz le, és semmi mást nem érzel, csakis azt, ami érzelmileg és erkölcsileg összhangban áll vele.

VII.

De hogyan oldjuk fel azt az ellentmondást, amely abban az állításban foglaltatik, hogy a művész új tárgyat alkot, s hogy *felfedezi* a gyakorlati, mindennapi világunk rejtett valóságát. Az ellentmondás nem valós, hanem látszólagos, mivel a két állítás különböző nézőpontoknak felel meg. Külső nézőpontból a művész alkotásában újdonságot, az alkotófolyamatban pedig spontaneitást találunk. A művész nézőpontjából azonban az alkotás folyamatának másféle aspektusát ragadhatjuk meg, mivel a művész nem talál ki valami újat, hanem a keze ügyében lévő témából ráncigálja ki a téma sajátos szerkezetét vagy rendjét. Ha ezt jelenti az utánpótlás elmélete – és vannak olyan részletek a *Poétikában*, amelyeket a tudós egzegízist alkotó huzavona ellenére fel lehet használni ennek az értelmezésnek az igazolására – , akkor ez az elmélet érvényes, és legalábbis ebből a szempontból nincs ellentétben a kifejezési elméletekkel, melyek a műalkotás újdonságát és egyediségét hangsúlyozzák. Ha ez igaz, akkor igazolni lehet McKeonnak a fent említett cikkében található állítását, mely szerint „lehetséges, hogy az utánpótlás doktrínájának minden lényeges eleme fennmarad még akkor is, ha maga a kategória eltűnik”. A művész valami olyasmit szakít ki a témából, amit az nem valósít meg teljes mértékben, vagy ami – az élet kontársága miatt – nem kizárólag az esztétikai rend elvárásainak megfelelően valósul meg. Az alkotó tevékenységről szólva hangsúlyozzuk, hogy *a művész az*, aki ezt a kiszakítást végzi. Most viszont azt kell hangsúlyoznunk, hogy *valamit* kiszakít. A művész alkot tehát – abban az értelemben, hogy drámai szerkezetet hoz létre egy olyan témából, amelyben a tehetségtelen elme még csak nem is keresné ezt a szerkezetet. De ezt a szerkezetet éppen annyira nem ő találja ki, mint amennyire a fizikus sem kitalálja, hanem *felfedezi*, és a keze ügyében lévő eszközökkel kifejti a világ törvényeit. Az író *felfedezi* ezt a szerkezetet – abban az értelemben, hogy művének formáit és anyagát azokban a tapasztalati adatokban találja meg, amelyek művészetének témáját adják. Henry James *Jegyzetfüzeteiben* számos példáját találjuk annak, hogy a történet miképpen veszi át az irányítást a szerzőnek a történet hosszára és bonyolítására vonatkozó szerkesztői elkötelezettségei ellenére, valamint a szerzői szándék ellenére, melyet akkor fogalmazott meg, amikor nekiállt felderíteni az alkotó tevékenységét elindító „csírában” rejlő lehetőségeket. Az egymást követő bejegyzésekből látható, hogy James milyen fokozatokban fedezte fel a történetet, és

követni lehet, hogy a történet feltárulása miképpen kényszerítette az író tervének megváltoztatására. Az ilyen tények ismeretében a szerzőnek a témához való viszonyát rosszul írjuk le, ha azt állítjuk, hogy erőfeszítést tesz arra, hogy azt mondja, amit mondani akar. Közelebb jutunk a tényekhez, ha olyan erőfeszítésről beszélünk, amely kötekedve csalogatja elő a történet lehetőségeit, s olyan erőfeszítésről, amely fel akarja fedezni, hogyan lehet igazságot szolgáltatni a lehetőségeknek azáltal, hogy úgy kezeli őket, hogy megfeleljenek az objektív követelményeknek. Nem művész az író, aki azt mondja, amit ő maga akar mondani, vagy amit a szerkesztő vagy a művészeti termelésért felelős komisszár akar mondatni vele, bármennyire fontos legyen is a termék politikai vagy erkölcsi célokra. A kritikusok erre utalnak, amikor az író „komolyságáról” beszélnek. Nagyon könnyű az írónak a világos elme buldozérével úgy rángatni a témát, hogy az pontosan olyan jelleget öltjön, mint amelyet az író akar neki adni, s nem pedig olyat, amelyet a történet maga akarna öltetni. Ez az oka annak, hogy a költői inspiráció platóni mítosza oly mélyen igaz. Az író elfogadja vagy elveti azt, amit tudatának mélye kínál a tudatosságának. Művészi felelőssége eldönteni, hogy az éppen kínált dolog beletartozik-e abba, amit már elfogadott, vagy esetleg nagyobb joga van a túléléshez, mint annak, amit már papírra vetett. Nem kis felelősség ez, nagyfokú éles elméjűséget kíván meg, a felelősséget azonban a művésznak az a képessége irányítja, amely fokozatosan feltáruló tárgy lehetőségeihez kapcsolódó követelmények felismerésében, s nem pedig a művész akaratának kivitelezésében áll. Ha mi olvasókként szemléljük a művész által készített tárgyat, akkor a rendet megtettesítő szimbólumnak találjuk. A tapasztalati téma e rend – melyet előfeltevésként legtöbbször csak zavarosan érzékelünk – irányába mutat. Igaz, hogy az írói konstrukciók valamely sajátos kultúra történetén belül, valamely sajátos stádium egy adott pillanatában, egy adott művészi hagyományon belül dolgozó egyedi emberek konstrukciói. Senki nem tudja megismételni ezeket a konstrukciókat, és megerősíteni sem lehet őket úgy, ahogyan a természettudósok erősítik meg a hipotéziseiket. De ha az irodalmi tárgy megközelíti a tökéletességet, a művet megformáló rend nem lesz önkényes, mivel az benne inherensen rejlik. Amilyen mértékben képes az inherensen benne rejlő rend megmutatására, olyan mértékben válik nyilvános tárgygyá. Az irodalmi mű és a valóságos élet között van valamiféle összecsengés, eleve létező harmónia. De ez nem abban áll, hogy az irodalom utánozza az életet. A viszony sokkal inkább „normatív” – abban az értelemben, hogy nem arról számol be, milyen a valóságos élet, hanem arról, hogy milyen lenne, ha a bölcsesség vagy a jó szerencse révén rendelkezne a művészet gazdaságos, a figyelmet megragadó összefüggésrendszerével. Az irodalom tehát szimbolikus konstruktumot nyújt nekünk arról, milyennek kellene lenni az életnek ahhoz, hogy megfeleljen a művészi megragadhatóság kívánalmainak. Nevezhetjük, ha akarjuk „tudásnak”, amit az irodalom nyújt, a tudás szó valamiféle kiterjesztett és laza értelmében, mivel a tudat terméke és az érzékelés tárgya, s mivel tagadhatatlanul hasonlít azokra a szimbolikus konstruktumokra, amelyeket a szó szűkebb értelmében szoktunk tudásnak nevezni. Míg azonban nem tagadhatjuk senki jogát, hogy tetszése szerint használja a szava-

kat, nekünk is jogunk van arra, hogy megköveteljük tőle, hogy szóhasználatával ne zavarja össze saját magát, és ne vezessen félre minket.

VIII.

Helyes hangsúlyozni azt a tényt, hogy az általam használt „kell” sem nem kognitív, sem nem vallásos, sem nem erkölcsi, hanem tisztán esztétikai „kell”. Akkor teszünk eleget ennek az esztétikai „kell”-nek, ha a tárgy analítikusan érzékelhető összetevői olyan kapcsolatban állnak egymással, amely képes kiváltani és fenntartani a tárgyra irányuló intranzitív figyelmet. Félrevezető, ha „logikai ügynek” nevezük az ilyen reagálást kiváltó szervezettséget — miként ezt James K. Feibleman teszi —, mivel még senki nem fedezte fel azokat az implikációs kapcsolatokat, melyek lehetővé teszik, hogy az irodalmi mű számtalan összetevője összekapcsolódjon egy olyan tárgyban, amely szervezettsége révén intranzitív figyelmet vált ki és tart fenn. Legalább ugyanilyen mértékben félrevezető azzal érvelni, hogy az irodalmi műnek elfogadhatónak kell lennie abban az értelemben, hogy meg kell felelnie a világról alkotott induktív olvasói tudásnak. Nem esztétikai (kognitív, erkölcsi, vallásos) kívánalmak akkor furakodnak az esztétikai tapasztalatba, amikor az esztétikai tárgynak valamilyen okból nem sikerül intranzitív módon ragadni meg az olvasó figyelmét, vagy amikor valamilyen nem normális okból nem kapja meg a figyelmünket. Ha azzal érvelünk, hogy az irodalom azért utal a világra, mert elfogadhatónak kell lennie, akkor a művésztől megtagadjuk az autonómiát, a megalkotott tárgytól pedig az önállóságot. Világról való tudásunk értelmében az emberek nem változnak álmukban „szörnyű bogárrá”. Az *Átváltozás* írója minden erőfeszítés nélkül visz át minket a maga alkotta világába olyan eszközökkel, amelyeket a jó kritikus éles elméjűen kimutathat, igaz ugyan, hogy ritkán kimerítő teljességgel. Az író eszközeinek célja az, hogy tudatos reagálásunkból oly módon zárja ki a nem esztétikai kívánalmakat, hogy azok ne szolgálhassanak a szimbolikus konstrukció kritikájának alapjául.

Az ember — egyéb olyan dolgok mellett, amelyek őt egyedivé teszik — kultúraépítő lény. Soha még nem teremtett olyan kultúrát, amely ne tartalmazott volna többé-kevésbé pontosan definiált értékhierarchiát, vagyis önmagáról és a természetről — melytől fennmaradása függ —, alkotott drámai koncepciót és valamiféle animisztikus koncepciót a sorsát meghatározó és irányító erőkről. Ezeket, a kultúra tartópilléreit, ritkán fogalmazza meg olyan absztrakt módon, ahogyan a teológusok, a filozófusok és a természettudósok tárgyalják azokat. Mítoszalkotó, lényegében drámai és antropomorf terminusok fejezik ki őket. A művész a történelem egy adott csomópontjában alkotja meg, vagy — nézőponttól függően — fedezi fel őket, a munkája megkezdésekor már fennálló kultúra tényezőinek terminusaiban, de ez a kultúra nem maradhatna fenn sokáig, ha nélkülöznék a művész megújító közreműködésének jótéteményeit. Az irodalom nem nyújt tudást, a szó szűkebb értelmében, mivel nem olyan képet nyújt nekünk, amelytől megkövetelhetnénk, hogy pontról pontra megfeleljen a ténylegesen létező világnak, ahogyan azt mi ragadjuk meg. A művészet

esztétikailag rendezett képet nyújt. Az élet azonban ritkán éri el azt a rendezettséget, amellyel a művészet rendelkezik, s ha mégis, akkor csak valamiféle szerencsés véletlen folytán. Ha azonban a művészet nem nyújt tudást, akkor el kell ismerni, hogy logikailag megelőz minden más tudást, mivel kultúra alkotója, ami viszont a tudás feltétele.

(Eliseo Vivas: Literature and Knowledge. = Sewanee Review 1952. 60. 561–592.)

(Fordította: Bezeczký Gábor)

(Első megjelenés: Sewanee Review vol. 60. No. 4. 1952. ősz. Copyright 1952, University of the South, 1980. — Az újranyomás a kiadó engedélyével készült.)

POÉTIKATÖRTÉNETI BIBLIOGRÁFIA*

- ABEL, DARREL: Intellectual Criticism. *American Scholar*. 1942 – 43. 12. 414 – 428.
- ABRAMS, MEYER HOWARD: *The Milk of Paradise; The Effect of Opium Visions on the Works of DeQuincey, Crabbe, Francis Thompson, and Coleridge*. New York, Ocragon Books 1971. [1943.]
- ABRAMS, MEYER HOWARD: *The Mirror and the Lamp; Romantic Theory and the Critical Tradition*. New York, Oxford University Press 1953.
- ABRAMS, MEYER HOWARD: *A Glossary of Literary Terms*. New York, Holt, Rinehart and Winston 1957.
- ABRAMS, MEYER HOWARD: *English Romantic Poets; Modern Essays in Criticism*. New York, Oxford University Press 1960.
- ABRAMS, MEYER HOWARD: *Natural Supernaturalism. Tradition and Revolution in Romantic Literature*. New York, Norton 1971.
- ABRAMS, MEYER HOWARD – MORTON WILFRED BLOOMFIELD: *In Search of Literary Theory*. Ithaca, Cornell University Press 1972.
- ABRAMS, MEYER HOWARD: *The Correspondent Breeze; Essays on English Romanticism*. New York, Norton 1984.
- ABRAMS, MEYER HOWARD – JAMES ACKERMAN: *Theories of Criticism; Essays in Literature and Art*. Washington, Library of Congress 1984.
- ABRAMS, MEYER HOWARD: *Doing Things with Texts; Essays in Criticism and Critical Theory*. New York, W. W. Norton 1989.
- ADAMSON, JOSEPH: *Northrop Frye; A Visionary Life*. Toronto, ECW Press 1993.
- ADEY, LIONEL: *C. S. Lewis's „Great War” with Owen Barfield*. Victoria, University of Victoria 1978.
- AESCHLIMAN, MICHAEL D.: *The Restitution of Man; C. S. Lewis and the Case against Scientism*. Grand Rapids, W. B. Eerdmans 1983.
- AITCHISON, JAMES: *The Golden Harvester; The Vision of Edwin Muir*. Aberdeen, Aberdeen University Press 1988.

* A bibliográfia elsősorban a bemutatott öt szerző műveit és az azokra vonatkozó irodalmat tartalmazza, másodsorban pedig bő válogatást nyújt az itt bemutatott szerzőkhöz hasonlítható irodalmárok műveiből is.

- ALLEN, WALTER ERNEST: *The English Novel; A Short Critical History*. New York, E. P. Dutton 1954.
- ALLEN, WALTER ERNEST: *The Novel Today*. Folcroft, Folcroft Library Editions 1973. [1955.]
- ALLEN, WALTER ERNEST: *The Modern Novel in Britain and the United States*. New York, Dutton 1964.
- ALLEN, WALTER ERNEST: *Reading a Novel*. Folcroft, Folcroft Library Editions 1970.
- ALLEN, WALTER ERNEST: *Six Great Novelists; Defoe, Fielding, Scott, Dickens, Stevenson, Conrad*. Folcroft, Folcroft Library Editions 1973.
- ALLEN, WALTER ERNEST: *The Short Story in English*. Oxford, Clarendon Press 1981.
- ARNOTT, ANNE: *The Secret Country of C. S. Lewis*. London, Hodder and Stoughton 1974.
- AUNE, JAMES ARNT: *Burke's Late Blooming; Trope, Defense, and Rhetoric*. *The Quarterly Journal of Speech*. 1983. 69. 328–353.
- BAGWELL, J. TIMOTHY: *American Formalism and the Problem of Interpretation*. Houston, Rice University Press 1986.
- BALFOUR, IAN: *Northrop Frye*. Boston, Twayne Publishers 1988.
- BARFIELD, OWEN: *A Study in Meaning*. Middletown, Wesleyan University Press 1973.
- BARFIELD, OWEN: *History in English Words*. London, Faber and Faber 1952.
- BARFIELD, OWEN: *The Meaning of the Word 'Literal'*. = *L. C. Knights – Basil Cottle* (eds.) *Metaphor and Symbol; Proceedings of the Twelfth Symposium of the Colston Research Society*. London, Butterworth 1960. 48–63.
- BARFIELD, OWEN: *Romanticism Comes of Age*. Middletown, Wesleyan University Press 1966.
- BARFIELD, OWEN: *Speaker's Meaning*. London, Rudolf Steiner Press 1967.
- BARFIELD, OWEN: *What Coleridge Thought*. Middletown, Wesleyan University Press 1971.
- BARFIELD, OWEN: *History, Guilt, and Habit*. Middletown, Wesleyan University Press 1979.
- BARFIELD, OWEN: *The Rediscovery of Meaning, and Other Essays*. Middletown, Wesleyan University Press 1977.
- BARFIELD, OWEN: *Saving the Appearances; A Study in Idolatry*. Middletown, Wesleyan University Press 1988.
- BARFIELD, OWEN: *Owen Barfield on C. S. Lewis*. Middletown, Wesleyan University Press 1989.
- BAWER, BRUCE: *I. A. Richards; Critic as Scientist*. *The New Criterion*, 1989. 7. 29–36.
- BEACH, JOSEPH WARREN: *The Outlook for American Prose*, Freeport, Books for Libraries Press 1968. [1926.]

- BEACH, JOSEPH WARREN: *American Fiction, 1920 – 1940*; John Dos Passos, Ernest Hemingway, William Faulkner, Thomas Wolfe, Erskine Caldwell, James T. Farrell, John P. Marquand, John Steinbeck. New York, Russell & Russell 1960. [1941.]
- BEACH, JOSEPH WARREN: *The Technique of Thomas Hardy*. New York, Russell & Russell 1962. [1949.]
- BEACH, JOSEPH WARREN: *The Making of the Auden Canon*. New York, Russell & Russell 1971. [1957.]
- BEACH, JOSEPH WARREN: *Obsessive Images; Symbolism in Poetry of the 1930's and 1940's*. Ed. by *William van O'Connor*. Westport, Greenwood Press 1973. [1960.]
- BEARDSLEY, MONROE C.: *Aesthetics; Problems in the Philosophy of Criticism*. New York, Harcourt, Brace and Company 1958.
- BEARDSLEY, MONROE C.: *The Metaphorical Twist. Philosophy and Phenomenological Research*. 1963. 22. 293 – 307.
- BEARDSLEY, MONROE C.: *Aesthetics from Classical Greece to the Present; A Short History*. University of Alabama Press 1966.
- BEARDSLEY, MONROE C.: *Thinking Straight; Principles of Reasoning for Readers and Writers*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall 1966.
- BEARDSLEY, MONROE C.: *Metaphor*. = *Paul Edwards* (ed.): *The Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 5. New York, Macmillan 1967. 284 – 289.
- BEARDSLEY, MONROE C.: *The Possibility of Criticism*. Detroit, Wayne State University Press 1970.
- BEARDSLEY, MONROE C.: *Aesthetics, Problems in the Philosophy of Criticism*. Indianapolis, Hackett 1981.
- BEARDSLEY, MONROE C.: *The Aesthetic Point of View = Selected Essays*. Ed. by *Michael J. Wreen – Donald M. Callen*. Ithaca, Cornell University Press 1982.
- BELL, MICHAEL: *F. R. Leavis*. London, Routledge 1988.
- BENOIT, WILLIAM L. – BILL D. WALLACE: *Bibliographies of Several Approaches to Rhetorical Criticism*. = *Rhetoric Society Quarterly* 1985. 15. 179 – 194.
- BEVERSLUIS, JOHN: *C. S. Lewis and the Search for rational Religion*. Grand Rapids, W. B. Eerdmans 1985.
- BILAN, R. P.: *The Literary Criticism of F. R. Leavis*. Cambridge, Cambridge University Press 1979.
- BOOTH, WAYNE C.: *The Rhetoric of Fiction*. Chicago, University of Chicago Press 1961.
- BOOTH, WAYNE C.: *Now don't Try to Reason with Me = Essays and Ironies for a Credulous Age*. Chicago, University of Chicago Press 1970.
- BOOTH, WAYNE C.: *Modern Dogma and the Rhetoric of Assent*. Notre Dame, University of Notre Dame Press 1974.
- BOOTH, WAYNE C.: *Metaphor as Rhetoric: The problem of Evaluation*. = *Critical Inquiry*. 1978. 5. 49 – 73.
- BOOTH, WAYNE C.: *Critical Understanding: The Powers and Limits of Pluralism*. Chicago, University of Chicago Press 1979.

- BOVE, PAUL A.: R. P. Blackmur and the Job of the Critic; Turning from the New Criticism. *Criticism: A Quarterly for Literature and the Arts* 1983. 25. 359–380.
- BOYERS, ROBERT: F. R. Leavis, Judgment and the Discipline of Thought. Columbia, University of Missouri Press 1978.
- BRADBURY, JOHN M.: Renaissance in the South; A Critical History of the Literature, 1920–1960. Chapel Hill, University of North Carolina Press 1963.
- BROOKE-ROSE, CHRISTINE: Stories, Theories, and Things. *New Literary History*. 1989. 21. 121–131.
- BROOKS, CLEANTH: The Relation of the Alabama-Georgia Dialect to the Provincial Dialects of Great Britain. Port Washington, Kennikat Press 1972. [1935.]
- BROOKS, CLEANTH: Three Revolutions in Poetry; 1. Metaphor and the Tradition. *Southern Review*. 1935–36. 1. 151–163.
- BROOKS, CLEANTH: Three Revolutions in Poetry; 2. Wit and High Seriousness. *Southern Review*. 1935–36. 1. 328–338.
- BROOKS, CLEANTH: Three Revolutions in Poetry; 3. Metaphysical Poetry and the Ivory Tower. *Southern Review* 1935–36. 1. 568–583.
- BROOKS, CLEANTH: Modern Poetry and the Tradition. Chapel Hill, The University of North Carolina Press 1939.
- BROOKS, CLEANTH: The Poem as Organism: Modern Critical Procedure. *English Institute Annual*. New York, Columbia University Press. 1941. 20–41.
- BROOKS, CLEANTH: The Well Wrought Urn; Studies in the Structure of Poetry. New York, Harcourt, Brace 1947.
- BROOKS, CLEANTH: Irony and 'Ironic' Poetry. *College English*. 1948. 9. 231–237.
- BROOKS, CLEANTH: The Doric Delicacy. *Sewanee Review*. 1948. 56. 402–415.
- BROOKS, CLEANTH—ROBERT PENN WARREN: Modern Rhetoric. New York, Harcourt, Brace 1949.
- BROOKS, CLEANTH: Fundamentals of Good Writing: A Handbook of Modern Rhetoric. New York, Harcourt, Brace 1950.
- BROOKS, CLEANTH: The Formalist Critics. *Kenyon Review* 1951. 13. 72–81.
- BROOKS, CLEANTH: Metaphor and the Function of Criticism. = *Stanley Romanie Hopper* (ed.) *Spiritual Problems in Contemporary Literature; A Series of Addresses and Discussions*. New York, Harper and Brothers 1952. 127–137.
- BROOKS, CLEANTH: A Note on the Limits of 'History' and the Limits of 'Criticism'. *Sewanee Review*. 1953. 61. 129–135.
- BROOKS, CLEANTH: Implications of an Organic Theory of Poetry. = *M. H. Abrams* (ed.) *Literature and Belief; English Institute Essays*. New York, Columbia University Press 1958. 53–79.
- BROOKS, CLEANTH: The Scope of Fiction. New York, Appleton-Century-Crofts 1960.
- BROOKS, CLEANTH: Conversations on the Craft of Poetry. New York, Holt, Rinehart and Winston 1961.
- BROOKS, CLEANTH: The Hidden God; Studies in Hemingway, Faulkner, Yeats, Eliot, and Warren. New Haven, Yale University Press 1963.

- BROOKS, CLEANTH: William Faulkner; The Yoknapatawpha Country. New Haven, Yale University Press 1963.
- BROOKS, CLEANTH: American Literature; A Mirror, Lens, or Prism? Leicester, Leicester University Press 1967.
- BROOKS, CLEANTH: The Writer and His Community; The Twenty-First W. P. Ker Memorial Lecture Delivered in the University of Glasgow, 15th October, 1965. Glasgow, Jackson 1968.
- BROOKS, CLEANTH: A Shaping Joy; Studies in the Writer's Craft. London, Methuen 1971.
- BROOKS, CLEANTH: The Poetry of Tension. St. John's, Memorial University 1971.
- BROOKS, CLEANTH: I. A. Richards and the Concept of Tension. = *Reuben Brower, Helen Vendler — John Hollander* (eds.): I. A. Richards; Essays in His Honor. New York, Oxford University Press 1973.
- BROOKS, CLEANTH: American Literature; The Makers and the Making. New York, St. Martin's Press 1973.
- BROOKS, CLEANTH: William Faulkner; Toward Yoknapatawpha and Beyond. New Haven, Yale University Press 1978.
- BROOKS, CLEANTH: I. A. Richards and Practical Criticism. *Sewanee Review*. 1981. 89. 586–595.
- BROOKS, CLEANTH: The Primacy of the Reader. *Missouri Review*. 1983. 6. 189–201.
- BROOKS, CLEANTH: In Search of the New Criticism. *American Scholar* 1983–84. 53. 41–53.
- BROOKS, CLEANTH: The Language of the American South. Athens, University of Georgia Press 1985.
- BROOKS, CLEANTH: On the Prejudices, Predilections, and Firm Beliefs of William Faulkner; Essays. Baton Rouge, Louisiana State University Press 1987.
- BROOKS, CLEANTH: Historical Evidence and the Reading of Seventeenth-century Poetry. Columbia, University of Missouri Press 1991.
- BROOKS, CLEANTH: Historical Evidence and the Reading of Seventeenth-Century Poetry. Columbia, University of Missouri Press 1991.
- BROOKS, CLEANTH: Community, Religion, and Literature; Essays. Columbia, University of Missouri Press 1995.
- BROWN, MERLE ELLIOTT: Kenneth Burke. Minneapolis, University of Minnesota Press 1969.
- BURKE, KENNETH: Counter-Statement. New York, Harcourt, Brace 1931.
- BURKE, KENNETH: Permanence and Change; An Anatomy of Purpose. New York, New Republic 1935.
- BURKE, KENNETH: The Philosophy of Literary Form; Studies in Symbolic Action. Baton Rouge, Louisiana State University Press 1941.
- BURKE, KENNETH: A Grammar of Motives. New York, Prentice-Hall 1945.
- BURKE, KENNETH: A Rhetoric of Motives. New York, Prentice-Hall 1950.

- BURKE, KENNETH: *The Rhetoric of Religion; Studies in Logology*. Boston, Beacon Press 1961.
- BURKE, KENNETH: *Terms for Order*. Bloomington, Indiana University Press 1964.
- BURKE, KENNETH: *Perspectives by Incongruity*. Bloomington, Indiana University Press 1964.
- BURKE, KENNETH: *Language as Symbolic Action; Essays on Life, Literature, and Method*. Berkeley, University of California Press 1966.
- BURKE, KENNETH: *Dramatism and Development*. Barre, Clark University Press 1972.
- BURKE, KENNETH: *Attitudes Toward History*. Berkeley, University of California Press 1984.
- BURKE, KENNETH: *The Selected Correspondence of Kenneth Burke and Malcolm Cowley, 1915–1981*. New York, Viking 1988.
- BURKE, KENNETH: *On Symbols and Society*. Chicago, University of Chicago Press 1989.
- BUSH, DOUGLAS: *Mythology and the Renaissance Tradition in English Poetry*. New York, Pageant 1957.
- BUSH, DOUGLAS: *Engaged and Disengaged*. Cambridge, Harvard University Press 1966.
- BUSH, DOUGLAS: *Jane Austen*. London, Macmillan 1975.
- BYGRAVE, STEPHEN: *Kenneth Burke; Rhetoric and Ideology*. London, Routledge 1993.
- CAIN, WILLIAM E.: *F. O. Matthiessen and the Politics of Criticism* Madison, University of Wisconsin Press 1988.
- CARNELL, CORBIN S.: *Bright Shadow of Reality; C. S. Lewis and the Feeling Intellect*, Grand Rapids, Eerdmans 1974.
- CARPENTER, HUMPHREY: *The Inklings; C. S. Lewis, J. R. R. Tolkien, Charles Williams, and Their Friends*. Boston, Houghton Mifflin 1978.
- CHAYTOR, HENRY JOHN: *The Troubadours and England*. Cambridge, Cambridge University Press 1923.
- CHAYTOR, HENRY JOHN: *From Script to Print; An Introduction to Medieval Vernacular Literature*. London: Sidgwick and Jackson 1966.
- CHRISTENSEN, MICHAEL J.: *C. S. Lewis on Scripture; His Thoughts on the Nature of Biblical Inspiration, the Role of Revelation, and the Question of Inerrancy*. Waco, Word Books 1979.
- CHRITOPHER, JOE R.: *C. S. Lewis*. Boston, Twayne Publishers 1987.
- COHEN, RALPH: *The Future of Literary Theory. Essays by Twenty-Five Leading Critics and Theorists Chart the Course of Criticism into the 1990s and Beyond*. New York, Routledge 1989.
- CONKIN, PAUL KEITH: *The Southern Agrarians*. Knoxville, University of Tennessee Press 1988.
- CONSTABLE, JOHN (ed.): *Critical essays on William Empson*. Aldershot, Scolar Press 1993.

- COWAN, LOUISE: *The Southern Critics; An Introduction to the Criticism of John Crowe Ransom, Allen Tate, Donald Davidson, Robert Penn Warren, Cleanth Brooks, and Andrew Lytle*. Irving, University of Dallas Press 1971.
- CRANE, RONALD SALMON: *Cleanth Brooks; Or, The Bankruptcy of Critical Monism*. *Modern Philology*. 1947–48. 45. 226–245.
- CRANE, RONALD SALMON: *The Languages of Criticism and the Structure of Poetry*. Chicago, University of Chicago Press 1986. [1953.]
- CRANE, RONALD SALMON: *The Idea of the Humanities, and Other Essays Critical and Historical*. Chicago, University of Chicago Press 1967.
- CRANE, RONALD SALMON: *Critical and Historical Principles of Literary History*. Chicago, University of Chicago Press 1971.
- CRANE, RONALD SALMON: *The Vogue of Medieval Chivalric Romance during the English Renaissance*. Folcroft, Folcroft Library Editions 1971.
- CRUSIUS, TIMOTHY W.: *A Case for Kenneth Burke's Dialectic and Rhetoric*. *Philosophy and Rhetoric*. 1986. 19. 23–37.
- CURTLE, HUGH MERCER (ed.): *Vivas as Critic; Essays in Poetics and Criticism*. Troy, Whitston 1982.
- DAVIE, DONALD: *Articulate Energy; An Inquiry into the Syntax of English Poetry*. London, Routledge & Kegan Paul 1955.
- DAVIE, DONALD: *Purity of Diction in English Verse*. New York, Schocken Books 1967.
- DAVIE, DONALD: *Ezra Pound*. New York, Penguin 1975.
- DAVIE, DONALD: *A Gathered Church; The Literature of the English Dissenting Interest, 1700–1930*. New York, Oxford University Press 1978.
- DAVIE, DONALD: *Studies in Ezra Pound*. Manchester, Carcanet 1991.
- DAVIE, DONALD: *Older Masters; Essays and Reflections on English and American Literature*. New York, Continuum 1993.
- DAVIS, DICK: *Wisdom and Wilderness; The Achievement of Yvor Winters*. Athens, University of Georgia Press 1983.
- DAY GARY: *Re-Reading Leavis; Culture and Literary Criticism*. New York, St. Martin's Press 1996.
- DAY LEWIS, CECIL: *The Poetic Image*. London, J. Cape 1947.
- DAY LEWIS, CECIL: *Notable Images of Virtue; Emily Bronte, George Meredith, W. B. Yeats*. Norwood, Norwood Editions, 1954.
- DAY LEWIS, CECIL: *The Colloquial Element in English Poetry*. Folcroft, Folcroft Library Editions 1973.
- DAY LEWIS, CECIL: *Enjoying Poetry*. Folcroft, Folcroft Library Editions 1974.
- DAY LEWIS, CECIL: *The Lyrical Poetry of Thomas Hardy*. Folcroft, Folcroft Library Editions 1974.
- DAY LEWIS, CECIL: *The Poet's Task*. Folcroft, Folcroft Library Editions 1974.
- DAY LEWIS, SEAN: *Cecil Day-Lewis; An English Literary Life*. London, Weidenfeld and Nicolson 1980.

- DINEEN, M. JOAN: Five Theorists in Search of a Literary Historian; Comments on Douglas Bush's *Literary History, English Literature in the Earlier Seventeenth Century*, in the Perspective of Articles by Hans Ulrich Gumbrecht, Hans Robert Jauss, Claus Uhlig, Robert Weimann, and Rene Wellek. *Literary Research: A Journal of Scholarly Method and Technique*. 1987. 12. 13–21.
- DONALDSON, MARA E.: *Holy Places are Dark Places*; C. S. Lewis and Paul Ricoeur on Narrative Transformation. Lanham, University Press of America 1988.
- DURIEZ, COLIN: *The C. S. Lewis Handbook*. Grand Rapids, Baker Book House 1990.
- EDEN, RICK: *Master Tropes in Satire*. *Style*. 1987. 21. 589–606.
- EDWARDS, BRUCE L.: *New Critics, New Readers, and the Assault on Objectivity. Literature and Belief*. 1985. 5. 31–44.
- EDWARDS, BRUCE L.: *A Rhetoric of Reading*; C. S. Lewis's Defense of Western Literacy. Provo, Brigham Young University 1986.
- ELTON, WILLIAM R.: *A Guide to the New Criticism*. Chicago, Modern Poetry Association 1951.
- EMPSON, WILLIAM: *Seven Types of Ambiguity*. London, Chatto and Windus 1930.
- EMPSON, WILLIAM: *Some Versions of Pastoral*. London, Chatto and Windus 1935.
- EMPSON, WILLIAM: *Milton's God*. Westport, Greenwood Press 1961.
- EMPSON, WILLIAM: *Argufying; Essays on Literature and Culture*. Ed. by *John Haffenden*. Iowa City, University of Iowa Press 1987.
- EMPSON, WILLIAM: *The Royal Beasts and Other Works*. Ed. by *John Haffenden*. London, Chatto and Windus 1986.
- EMPSON, WILLIAM: *Faustus and the Censor; The English Faust-Book and Marlowe's Doctor Faustus*, Ed. by *John Henry Jones*. Oxford, Blackwell 1987.
- EMPSON, WILLIAM: *Essays on Renaissance Literature*. Ed. by *John Haffenden*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- FISHER, JOHN (ed.): *Essays on Aesthetics; Perspectives on the Work of Monroe C. Beardsley*. Philadelphia, Temple University Press 1983.
- FORD, FORD MADOX: *Mightier than Sword; Memories and Criticisms*. London, George Allen and Unwin 1938.
- FORD, FORD MADOX: *Critical Writings*. Ed. by *Frank MacShane*. Lincoln, University of Nebraska Press 1964.
- FORD, FORD MADOX: *Henry James; A Critical Study*. New York, Octagon Books, 1964.
- FORD, FORD MADOX: *The Critical Attitude*. Freeport, Books for Libraries Press 1967.
- FORD, FORD MADOX: *The English Novel; From the Earliest Days to the Death of Joseph Conrad*. Folcroft, Folcroft Library Editions 1976.
- FORD, FORD MADOX: *Rossetti; A Critical Essay on His Art*. Norwood, Norwood Editions 1977.
- FORD, FORD MADOX: *The March of Literature; From Confucius' Day to Our Own*. Normal, Dalkey Archive Press 1994.

- FOSTER, RICHARD JACKSON: *The New Romantics; A Reappraisal of the New Criticism*. Port Washington, Kennikat Press 1973. [1962.]
- FRYE, NORTHROP: *Anatomy of Criticism; Four Essays*. Princeton, Princeton University Press 1957.
- FRYE, NORTHROP: *The Educated Imagination*. Toronto, Canadian Broadcasting Corporation 1963.
- FRYE, NORTHROP: *Fables of Identity; Studies in Poetic Mythology*. New York, Harcourt, Brace & World 1963.
- FRYE, NORTHROP: *T. S. Eliot*. New York, Capricorn Books 1963.
- FRYE, NORTHROP: *A Natural Perspective; The Development of Shakespearean Comedy and Romance*. New York, Columbia University Press 1965.
- FRYE, NORTHROP: *Fools of Time; Studies in Shakespearean Tragedy*. Toronto, University of Toronto Press 1967.
- FRYE, NORTHROP: *Fearful Symmetry; A Study of William Blake*. Princeton, Princeton University Press 1969.
- FRYE, NORTHROP: *The Stubborn Structure; Essays on Criticism and Society*. Ithaca, Cornell University Press 1970.
- FRYE, NORTHROP: *The Bush Garden; Essays on the Canadian Imagination*. Toronto, Anansi 1971.
- FRYE, NORTHROP: *The Critical Path; An Essay on the Social Context of Literary Criticism*. Bloomington, Indiana University Press 1971.
- FRYE, NORTHROP: *Spiritus Mundi; Essays on Literature, Myth, and Society*. Bloomington, Indiana University Press 1976.
- FRYE, NORTHROP: *Creation and Recreation*. Toronto, University of Toronto Press 1980.
- FRYE, NORTHROP: *The Great Code; The Bible and Literature*. New York, Harcourt Brace Jovanovich 1982.
- FRYE, NORTHROP: *Literature as a Critique of Pure Reason*. *Literary Half-Yearly*. 1983. 24. 134–149.
- FRYE, NORTHROP: *Myth and Metaphor; Selected Essays, 1974–1988*. Ed. by *Robert D. Denham*. Charlottesville, University Press of Virginia 1990.
- FRYE, NORTHROP: *Reading the World; Selected Writings, 1935–1976*. Ed. by *Robert D. Denham*. New York, P. Lang 1990.
- FRYE, NORTHROP: *Words with Power; Being a Second Study of „The Bible and Literature“* San Diego, Harcourt Brace Jovanovich 1990.
- FRYE, NORTHROP: *The Eternal Act of Creation; Essays, 1979–1990*. Ed. by *Robert D. Denham*. Bloomington, Indiana University Press 1993.
- GIBB, JOCELYN (ed.): *Light on C. S. Lewis*. New York, Harcourt Brace Jovanovich 1965.
- GRAHAM, KENNETH: *English Criticism of the Novel*. Oxford, Clarendon Press 1965.
- GREEN, ROGER LANCELYN — WALTER HOOPER: *C. S. Lewis; A Biography*. New York, Harcourt Brace Jovanovich 1974.
- GREENWOOD, EDWARD BAKER: *F. R. Leavis*. Harlow, Longman 1978.

- GRIFFIN, WILLIAM: *Clive Staples Lewis; A Dramatic Life*. San Francisco, Harper and Row 1986.
- GUAGLIARDO, HUEY S.: *Cleanth Brooks; Critic in a Nusthell?* Ball State University Forum. 1985. 26. 67–74.
- GUILLORY, JOHN: *The Ideology of Canon-Formation; T. S. Eliot and Cleanth Brooks*. Critical Inquiry. 1983. 10. 173–198.
- GUNN, GILES B.: *F. O. Matthiessen; The Critical Achievement*. Seattle, University of Washington Press 1975.
- HANNAY, MARGARET PATTERSON: *C. S. Lewis*. New York, Ungar 1981.
- HARDY, BARBARA: *The Novels of George Eliot; A Study in Form*. London, Athlone Press 1959.
- HARDY, BARBARA: *The Appropriate Form: An Essay on the Novel*. London, Athlone Press 1964.
- HARRIES, RICHARD: *C. S. Lewis; The Man and His God*. Wilton, Morehouse-Barlow 1987.
- HART, DABNEY ADAMS: *Through the Open Door; A New Look at C. S. Lewis*. University of Alabama Press 1984.
- HAYMAN, RONALD: *Leavis*. London, Heinemann 1976.
- HEATH, ROBERT LAWRENCE: *Kenneth Burke's Break with Formalism*. The Quarterly Journal of Speech. 1984. 70. 132–143.
- HEATH, ROBERT LAWRENCE: *Realism and Relativism; A Perspective on Kenneth Burke*. Macon, Mercer University Press 1986.
- HENDERSON, GREIG E.: *Kenneth Burke; Literature and Language as Symbolic Action*. Athens, University of Georgia Press 1988.
- HENRICKSEN, BRUCE: *Murray Krieger and Contemporary Critical Theory*. New York, Columbia University Press 1986.
- HOLLAND, LAURA VIRGINIA: *Counterpoint; Kenneth Burke and Aristotle's Theories of Rhetoric*. New York, Philosophical Library 1959.
- HOOPER, WALTER: *Through Joy and Beyond; A Pictorial Biography of C. S. Lewis*. New York, Macmillan 1982.
- HOWARD, THOMAS: *The Achievement of C. S. Lewis*. Wheaton, H. Shaw Publishers 1980.
- HOWARD, THOMAS: *C. S. Lewis; Man Letters; A Reading of His Fiction*. Worthing, Churchman 1987.
- HOY, PETER C.: *A Checklist of Writings about Edwin Muir*. Troy, Whitston 1971.
- HYMAN, STANLEY EDGAR: *The Armed Vision; A Study in the Methods of Modern Literary Criticism*. Westport, Greenwood Press 1948.
- HYMAN, STANLEY EDGAR: *Nathanael West*. Minneapolis, University of Minnesota Press 1962.
- HYMAN, STANLEY EDGAR: *The Promised End; Essays and Reviews, 1942–1962*. Freeport, Books for Libraries Press 1972. [1963.]
- HYMAN, STANLEY EDGAR: *Iago; Some Approaches to the Illusion of His Motivation*. New York, Atheneum 1970.

- JANSSEN, MARIAN: *The Kenyon Review, 1939–1970; A Critical History*. Baton Rouge, Louisiana State University Press 1990.
- JONES, JAMES T.: *Wayward Skeptic; The Theories of R. P. Blackmur*. Urbana, University of Illinois Press 1986.
- KARNANI, CHETAN: I. A. Richards; *A Critical Assessment*. New Delhi, Arnold Publishers 1989.
- KENDRICK, WALTER: *Literary Criticism; The State of the Art. Thought: A Review of Culture and Idea*. 1984. 59. 514–526.
- KILBY, S. CLYDE (ed.): *A Mind Awake; An Anthology of C. S. Lewis*. London, Bles 1968.
- KIMBALL, ROGER: *Cleanth Brooks and the New Criticism. The New Criterion*. 1991. 10. 21–26.
- KNIGHT, ROGER: *Edwin Muir; An Introduction to His Work*. London, Longman 1980.
- KREEFT, PETER: *C. S. Lewis; A Critical Essay*. Grand Rapids, W. B. Eerdmans 1969.
- KRIEGER, MURRAY: *The New Apologists for Poetry*. Minneapolis, University of Minnesota Press 1956.
- KRIEGER, MURRAY: *The Tragic Vision; Variations on a Theme in Literary Interpretation*. New York, Holt, Rinehart and Winston 1960.
- KRIEGER, MURRAY: *A Window to Criticism; Shakespeare's Sonnets and Modern Poetics*. Princeton, Princeton University Press 1964.
- KRIEGER, MURRAY: *The Play and Place of Criticism*. Baltimore, John Hopkins Press 1967.
- KRIEGER, MURRAY: *The Classic Vision; The Retreat from Extremity in Modern Literature*. Baltimore, Johns Hopkins Press 1971.
- KRIEGER, MURRAY: *Theory of Criticism; A Tradition and Its System*. Baltimore, Johns Hopkins University Press 1976.
- KRIEGER, MURRAY: *Words about Words about Words; Theory, Criticism, and the Literary Text*. Baltimore, Johns Hopkins University Press 1988.
- KRIEGER, MURRAY: *A Reopening of Closure; Organicism against Itself*. New York, Columbia University Press 1989.
- KRIEGER, MURRAY: *Ekphrasis; The Illusion of the Natural Sign*. Baltimore, John Hopkins University Press 1992.
- LEAVIS, FRANK RAYMOND: *Mass Civilisation and Minority Culture*. Cambridge, Minority Press 1930.
- LEAVIS, FRANK RAYMOND: *Revaluation; Tradition & Development in English Poetry*. Westport, Greenwood Press 1936.
- LEAVIS, FRANK RAYMOND: *The Great Tradition*. Garden City, Doubleday 1954.
- LEAVIS, FRANK RAYMOND: *New Bearings in English Poetry; A Study of the Contemporary Situation*. Ann Arbor, University of Michigan Press 1960.
- LEAVIS, FRANK RAYMOND: *Anna Karenina, and Other Essays*. New York, Pantheon Books 1967.
- LEAVIS, FRANK RAYMOND: *For Continuity*. Freeport, Books for Libraries Press 1968.

- LEAVIS, FRANK RAYMOND: *English Literature in Our Time and the University*. London, Chatto & Windus 1969.
- LEAVIS, FRANK RAYMOND—Q. D. LEAVIS: *Dickens, the Novelist*. New York, Pantheon Books 1970.
- LEAVIS, FRANK RAYMOND: *D. H. Lawrence*. New York, Haskell House Publishers 1972.
- LEAVIS, FRANK RAYMOND: *Nor Shall My Sword; Discourses on Pluralism, Compassion and Social Hope*. New York, Barnes & Noble Books 1972.
- LEAVIS, FRANK RAYMOND: *Letters in Criticism*. London, Chatto & Windus 1974.
- LEAVIS, FRANK RAYMOND: *The Common Pursuit*. Harmondsworth, Penguin 1976.
- LEAVIS, FRANK RAYMOND: *Thought, Words and Creativity; Art and Thought in Lawrence*. London, Chatto & Windus 1976.
- LEAVIS, FRANK RAYMOND: *The Critic as Anti-Philosopher; Essays & Papers*, Athens, University of Georgia Press 1982.
- LEWIS, CLAYTON W.: *Identifications and Divisions; Kenneth Burke and the Yale Critics*. *Southern Review*. 1986. 22. 93–102.
- LEWIS, CLIVE STAPLES: *The Allegory of Love; A Study in Medieval Tradition*. Oxford, Clarendon Press 1936.
- LEWIS, CLIVE STAPLES: *Beyond Personalty; The Christian Idea of God*. New York, Macmillan 1945.
- LEWIS, CLIVE STAPLES: *The Great Divorce*. New York, The Macmillan Company 1946.
- LEWIS, CLIVE STAPLES: *On Stories*. In *Essays Presented to Charles Williams*. London, Oxford University Press 1947. 90–105.
- LEWIS, CLIVE STAPLES: *English Literature in the 16th Century, Excluding Drama*. Oxford, Clarendon Press 1954.
- LEWIS, CLIVE STAPLES: *The Discarded Image; An Introduction to Medieval and Renaissance Literature*. Cambridge, University Press 1964.
- LEWIS, CLIVE STAPLES LEWIS: *Of Other Worlds; Essays and Stories*. Ed. by *Walter Hooper*. New York, Harcourt Brace Jovanovich 1966.
- LEWIS, CLIVE STAPLES: *Studies in Medieval and Renaissance Literature*. Ed. by *Walter Hooper*. Cambridge, University Press 1966.
- LEWIS, CLIVE STAPLES: *Studies in Words*. Cambridge, Cambridge U. P. 1967.
- LEWIS, CLIVE STAPLES: *Spenser's Images of Life*. Ed. by *Alistair Fowler*. Cambridge, Cambridge University Press 1967.
- LEWIS, CLIVE STAPLES: *Selected Literary Essays*. Ed. by *Walter Hooper*. London, Cambridge University Press 1969.
- LEWIS, CLIVE STAPLES: *God in the Dock; Essays on Theology and Ethics*. Ed. by *Walter Hooper*. Grand Rapids, Eerdmans 1970.
- LEWIS, CLIVE STAPLES: *Hamlet; The Prince or the Poem?* Folcroft, Folcroft Library Editions 1973.
- LEWIS, CLIVE STAPLES: *On Stories, and Other Essays on Literature*. Ed. by *Walter Hooper*. New York, Harcourt Brace Jovanovich 1982.

- LEWIS, CLIVE STAPLES: *An Experiment in Criticism*. Cambridge, Cambridge University Press 1992.
- LOWENBERG, SUSAN: *C. S. Lewis; A Reference Guide, 1972 – 1988*. New York, G. K. Hall & Co. 1993.
- LOWES, JOHN LIVINGSTON: *The Road to Xanadu; A Study in the Ways of the Imagination*. Boston, Houghton Mifflin 1927.
- LOWES, JOHN LIVINGSTON: *Essays in Appreciation*. Port Washington, Kennikat Press 1967.
- LOWES, JOHN LIVINGSTON: *The Art of Geoffrey Chaucer*. New York, Books for Libraries Press 1970.
- LUBBOCK, PERCY: *Elizabeth Barrett Browning in Her Letters*. London, Smith, Elder 1906.
- LUBBOCK, PERCY: *The Craft of Fiction*. New York, Viking Press 1957.
- LUBBOCK, PERCY: *Samuel Pepys*. Folcroft, Folcroft Library Editions 1974.
- MACCABE, COLIN: *The Cambridge Heritage; Richards, Empson and Leavis*. *Southern Review*. 1986. 19. 242 – 249.
- MAGNER, JAMES EDMUND: *John Crowe Ransom; Critical Principles and Preoccupations*. The Hague, Mouton 1971.
- MARSHALL, CYNTHIA (ed.): *Essays on C. S. Lewis and George MacDonald; Truth, Fiction, and the Power of Imagination*. Lewiston, E. Mellen Press 1991.
- MATTHIESSEN, FRANCIS OTTO: *American Renaissance; Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman*. London, Oxford University Press 1941.
- MATTHIESSEN, FRANCIS OTTO: *Theodore Dreiser*. Westport, Greenwood Press 1951.
- MATTHIESSEN, FRANCIS OTTO: *The Achievement of T. S. Eliot; An Essay on the Nature of Poetry*. New York, Oxford University Press 1958.
- MCCALLUM, PAMELA: *Literature and Method; Towards a Critique of I. A. Richards, T. S. Eliot and F. R. Leavis*. Dublin, Gill and Macmillan 1983.
- MCCULLOCH, MARGERY: *Edwin Muir; Poet, Critic, and Novelist*. Edinburgh, Edinburgh University Press 1993.
- MEILAENDER, GILBERT: *The Taste for the Other; The Social and Ethical Thought of C. S. Lewis*. Grand Rapids, Eerdmans 1978.
- MEINERS, R. K.: *The Last Alternatives; A Study of the Works of Allen Tate*. New York, Haskell House 1963.
- MELLARD, JAMES M.: *Doing Topology; Analysis of Narrative Discourse*. Urbana, University of Illinois Press 1987.
- MENDLOW, ADAM ABRAHAM: *Time and the Novel*. New York, Humanities Press 1972. [1952.]
- MENDLOW, ADAM ABRAHAM – ALICE SHALVI: *The World and Art of Shakespeare*. New York, D. Davey 1967.
- MILWARD, PETER: *A Challenge to C. S. Lewis*. Madison-Teaneck, Fairleigh Dickinson University Press, 1995.
- MUIR, EDWIN: *Transition; Essays on Contemporary Literature*. Freeport, Brooks for Libraries Press 1972. [1926.]

- MUIR, EDWIN: *Essays on Literature and Society*. London, Hogarth Press 1949.
- MUIR, EDWIN: *The Structure of the Novel*. London, Hogarth Press 1957.
- MUIR, EDWIN: *The Estate of Poetry*. London, Hogarth Press 1962.
- MUIR, EDWIN: *The Politics of King Lear*. New York, Gordon Press 1972.
- MUIR, EDWIN: *The Truth of Imagination; Some Uncollected Reviews and Essays*, Aberdeen, Aberdeen University Press 1988.
- MURRY, JOHN MIDDLETON: *John Clare and Other Studies*. New York, P. Nevill 1950.
- NEEDHAM, JOHN: *The Completest Mode; I. A. Richards and the Continuity of English Literary Criticism*. Edinburgh, J. Needham for the University Press 1982.
- NEMEROV, HOWARD: *Figures of Thought; Speculations on the Meaning of Poetry and other Essays*. Boston, D. R. Godine 1978.
- NEMEROV, HOWARD: *New and Selected Essays*. Carbondale, Southern Illinois University Press 1985.
- NOWOTNY, WINIFRED: *The Language Poets Use*. London, Athlone 1962.
- NOWOTNY, WINIFRED: *Hopkins's Language of Prayer & Praise; Fourth Annual Hopkins Lecture, 5 March 1973*. Gustave Tuck Theatre, University College, University of London, London, Hopkins Society 1973.
- NYE, RUSSEL B.: *History and Literature; Branches of the Same Tree*. = *Robert H. Bremner* (ed.) *Essays on History and Literature*. Ohio State University Press. 1966. 123–159.
- O'CONNOR, WILLIAM VAN: *Forms of Modern Fiction; Essays Collected in Honor of Joseph Warren Beach*. Minneapolis, University of Minnesota Press 1948.
- OSBORNE, WILLIAM: *John Crowe Ransom*. = *Willbanks, Ray* (ed.) *Literature of Tennessee*. Macon, Mercer University Press 1984. 37–61.
- PARKINSON, THOMAS FRANCIS: *Hart Crane and Yvor Winters; Their Literary Correspondence*. Berkeley, University of California Press 1978.
- PERCY, WALKER: *The Message in the Bottle; How Queer Man is, How Queer Language is, and What One Has to Do With the Other*. New York, Farrar, Straus and Giroux 1975.
- POWELL, GROSVENOR: *Language as Being in the Poetry of Yvor Winters*. Baton Rouge, Louisiana State University Press 1980.
- POWELL, GROSVENOR: *Yvor Winters, An Annotated Bibliography, 1919–1982*. Metuchen, Scarecrow Press 1983.
- QUINN, DAVID: *The Four Master Tropes as Informing Principles*. *Hispania*. 1983. 66. 242–252.
- RANSOM, JOHN CROWE: *God without Thunder; An Unorthodox Defence of Orthodoxy*. London, G. Howe 1931.
- RANSOM, JOHN CROWE: *Criticism, Inc.* *Virginia Quarterly Review*. 1937. 13. 586–602.
- RANSOM, JOHN CROWE: *The World's Body*. Port Washington, Kennikat Press 1938.
- RANSOM, JOHN CROWE: *The Pragmatics of Art*. *Kenyon Review*. 1940. 2. 76–87.
- RANSOM, JOHN CROWE: *The New Criticism*. Norfolk, New Directions 1941.

- RANSOM, JOHN CROWE: *The Bases of Criticism*. *Sewanee Review*. 1944. 52. 556–571.
- RANSOM, JOHN CROWE: *Beating the Bushes; Selected Essays, 1941–1970*. New York, New Directions 1972.
- RANSOM, JOHN CROWE: *Selected Essays*. Baton Rouge, Louisiana State University Press 1984.
- READ, HERBERT: *English Prose Style* London: G. Bell and Sons 1952. [1928.]
- REGNERY, HENRY (ed.): *Viva Vivas!; Essays in Honor of Eliseo Vivas, on the occasion of His Seventy-Fifth Birthday, July 13, 1976*. Indianapolis, Liberty Press 1976.
- RICHARDS, IVOR ARMSTRONG: *Principles of Literary Criticism*. London, Routledge and Kegan Paul 1960. [1924.]
- RICHARDS, IVOR ARMSTRONG: *Coleridge on Imagination*. London, K. Paul, Trench, Trubner & Co. 1934.
- RICHARDS, IVOR ARMSTRONG: *The Philosophy of Rhetoric*. New York and London, Oxford University Press 1936.
- RICHARDS, IVOR ARMSTRONG: *Speculative Instruments*. London, Routledge & Paul. 1955.
- RICHARDS, IVOR ARMSTRONG: *Complementarities; Uncollected Essays*. Manchester, Carcanet New Press 1977.
- RICHARDS, IVOR ARMSTRONG: *Mencius on the Mind; Experiments in Multiple Definition*. Westport, Hyperion Press 1983.
- RICHARDS, IVOR ARMSTRONG: *Richards on Rhetoric; I. A. Richards, Selected Essays, 1929–1974*. Ed. by *Ann E. Berthoff*. New York, Oxford University Press 1991.
- ROSS, BARBARA JOYCE: *J. E. Spingarn and the Rise of the NAACP, 1911–1939*. New York, Atheneum 1972.
- RUECKERT, WILLIAM HOWE: *Kenneth Burke and the Drama of Human Relations*. Berkeley, University of California Press 1982.
- RUSSO, JOHN PAUL: *I. A. Richards in Retrospect*. *Critical Inquiry*. 1981–82. 8. 743–760.
- RUSSO, JOHN PAUL: *I. A. Richards; His Life and Work*. Baltimore, Johns Hopkins University Press 1989.
- SCHILLER, JEROME P.: *I. A. Richards' Theory of Literature*. New Haven, Yale University Press 1969.
- SCHOFIELD STEPHEN (ed.): *In Search of C. S. Lewis; Interviews with Kenneth Tynan, A. J. P. Taylor, Malcolm Muggeridge, and Others who knew Lewis*. South Plainfield, Bridge 1983.
- SHARMA, RAM PADARTH: *I. A. Richards Theory of Language*. New Delhi, S. Chand 1979.
- SHERWOOD, JOHN C.: *R. S. Crane; An Annotated Bibliography*. New York, Garland 1984.

- SIMPSON, LEWIS P.: *The Possibilities of Order; Cleanth Brooks and His Work*. Baton Rouge, Louisiana State University Press 1976.
- SPINGARN, JOEL ELIAS: *A History of Literary Criticism in the Renaissance*. Westport, Greenwood Press 1976. [1924.]
- SPINGARN, JOEL ELIAS: *Creative Criticism and Other Essays*. Westport, Hyperion Press 1979. [1931.]
- SPURGEON, CAROLINE FRANCES ELEANOR: *Mysticism in English Literature*. Port Washington, Kennikat Press 1970. [1913.]
- SPURGEON, CAROLINE FRANCES ELEANOR: *Keats's Shakespeare; A Descriptive Study*. Oxford, Clarendon Press 1966. [1928.]
- SPURGEON, CAROLINE FRANCES ELEANOR: *Leading Motives in the Imagery of Shakespeare's Tragedies*. New York, Haskell House 1970. [1930.]
- SPURGEON, CAROLINE FRANCES ELEANOR: *Shakespeare's Imagery; And What it Tells Us*. Cambridge, Cambridge University Press 1935.
- STALLMAN, ROBERT WOOSTER: *Critiques and Essays in Criticism, 1920–1948. Representing the Achievement of Modern British and American Critics*. New York, Ronald Press Co. 1949.
- STEINBERG, SARA: *The Master Tropes of Dreaming; Rhetoric as a Family Affair*. *The American Journal of Semiotics*. 1986. 4. 29–51.
- STEWART, JOHN LINCOLN: *John Crowe Ransom*. Minneapolis, University of Minnesota Press 1962.
- SULLIVAN, WALTER: *Allen Tate; A Recollection*. Baton Rouge, Louisiana State University Press 1988.
- SUTTON, WALTER: *Modern American Criticism*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall 1963.
- TATE, ALLEN: *The Language of Poetry*. Princeton, Princeton University Press 1942.
- TATE, ALLEN: *T. S. Eliot; The Man and His Work*. New York, Delacorte Press 1966.
- TATE, ALLEN: *Essays of Four Decades*. Chicago, Swallow Press 1968.
- TATE, ALLEN: *Reason in Madness; Critical Essays*. Freeport, Books for Libraries Press 1968.
- THOMPSON, EWA MAJEWSKA: *Russian Formalism and Anglo-American New Criticism; A Comparative Study*. The Hague, Mouton 1971.
- VALENTINE, K. B.: 'New Criticism' and the Emphasis on Literature in Interpretation. In *Thompson, David W. (ed.) Performance of Literature in Historical Perspectives*. Lanham, University Presses of America 1983. 549–565.
- VIVAS, ELISEO: *Creation and Discovery; Essays in Criticism and Aesthetics*. Chicago, Henry Regnery 1955.
- VIVAS, ELISEO: *D. H. Lawrence; The Failure and Triumph of Art*. Evanston, Northwestern University Press 1960.
- VIVAS, ELISEO: *The Moral Life and the Ethical Life*. Lanham, University Press of America 1963.
- VIVAS, ELISEO: *Contra Marcuse*. New Rochelle, Arlington House 1971.

- VIVAS, ELISEO: *Two Roads to Ignorance; A. Quasi Biography*. Carbondale, Southern Illinois University Press 1979.
- WALSH, JOHN MICHAEL: *Cleanth Brooks; An Annotated Bibliography*. New York, Garland 1990.
- WARREN, ROBERT PENN: *At Heaven's Gate*. New York, Harcourt, Brace and Company 1943.
- WARREN, ROBERT PENN: *Band of Angels*. New York, Random House 1955.
- WARREN, ROBERT PENN: *Selected Essays*. New York, Random House 1958.
- WARREN, ROBERT PENN: *Faulkner; A Collection of Critical Essays*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall 1966.
- WARREN, ROBERT PENN: *Democracy and Poetry*. Cambridge, Harvard University Press 1975.
- WATSON, GEORGE (ed.): *Critical Essays on C. S. Lewis*. Aldershot, Scolar Press 1992.
- WELLEK, REN: *A History of Modern Criticism; 1750 – 1950*. New Haven, Yale University Press. Vols. 1 – 8. 1955 – 1992. (Vol. 5. *English Criticism, 1900 – 1950*. Vol. 6. *American Criticism, 1900 – 1950*.)
- WHEELWRIGHT, PHILIP ELLIS: *Poetry and Logic*. Symposium. 1930. 1. 440 – 457.
- WHEELWRIGHT, PHILIP ELLIS: *Symbol, Metaphor, and Myth*. *Sewanee Review*. 1950. 58. 678 – 698.
- WHEELWRIGHT, PHILIP ELLIS: *Heraclitus*. Westport, Greenwood Press 1981. [1959.]
- WHEELWRIGHT, PHILIP ELLIS: *Metaphor & Reality*. Bloomington, Indiana University Press 1962.
- WHEELWRIGHT, PHILIP ELLIS: *The Burning Fountain; A Study in the Language of Symbolism*. Bloomington, Indiana University Press 1968.
- WHEELWRIGHT, PHILIP ELLIS: *The Semantic Approach to Myth*. = *Thomas Sebeok* (ed.): *Myth; A Symposium*, Bloomington, Indiana University Press 1974. 154 – 168.
- WHITE, HAYDEN – MARGARET BROSE (eds.): *Representing Kenneth Burke*. Baltimore, Johns Hopkins University Press 1982.
- WIMSATT, WILLIAM KURTZ: *The Prose Style of Samuel Johnson*. Hamden, Archon Books 1972. [1941.]
- WIMSATT, WILLIAM KURTZ: *Philosophic Words; A Study of Style and Meaning in the Rambler and Dictionary of Samuel Johnson*. Hamden, Archon Books 1968. [1948.]
- WIMSATT, WILLIAM KURTZ – MONROE C. BEARDSLEY: *The Verbal Icon; Studies in the Meaning of Poetry*. Lexington, University of Kentucky Press 1954.
- WIMSATT, WILLIAM KURTZ – CLEANTH BROOKS: *Literary Criticism; A Short History*. New York, Knopf 1957.
- WIMSATT, WILLIAM KURTZ: *Poetic Tension: A Summary*. *New Scholasticism*. 1958. 32. 73 – 88.
- WIMSATT, WILLIAM KURTZ: *Hateful Contraries, Studies in Literature and Criticism*. Lexington, University of Kentucky Press 1965.

- WIMSATT, WILLIAM KURTZ: *Versification; Major Language Types; Sixteen Essays*. New York, Modern Language Association 1972.
- WINCHELL, MARK ROYDEN: *Cleanth Brooks and Robert Penn Warren*. = *Willbanks, Ray* (ed.) *Literature of Tennessee*. Macon. Mercer University Press 1984. 89–114.
- WINCHELL, MARK ROYDEN: *Cleanth Brooks and the Rise of Modern Criticism*. Charlottesville, University Press of Virginia 1996.
- WINTEROWD, W. ROSS: *Kenneth Burke; An Annotated Glossary of His Terministic Screen and a 'Statistical' Survey of His Major Concepts*. *Rhetoric Society Quarterly*. 1985. 15. 145–177.
- WINTERS, YVOR: *Primitivism and Decadence; A Study of American Experimental Poetry*. New York, Haskell House 1969. [1937.]
- WINTERS, YVOR: *In Defense of Reason*. New York, The Swallow Press and W. Morrow and Company 1947.
- WINTERS, YVOR: *Uncollected Essays and Reviews*. Ed. by *Francis Murphy*. Chicago, Swallow Press 1973.
- YOUNG, THOMAS DANIEL (ed.): *John Crowe Ransom; Critical Essays and a Bibliography*. Baton Rouge, Louisiana State University Press 1968.
- YOUNG, THOMAS DANIEL: *Gentleman in a Dustcoat; A Biography of John Crowe Ransom*. Baton Rouge, Louisiana State University Press 1976.
- YOUNG, THOMAS DANIEL (ed.): *The New Criticism and After*. Charlottesville, University Press of Virginia 1976.
- YOUNG, THOMAS DANIEL: *Tennessee Writers*. Knoxville, University of Tennessee Press 1981.
- YOUNG, THOMAS DANIEL: *John Crowe Ransom; An Annotated Bibliography*. New York, Garland 1982.

(Összeállította: BEZECZKY GÁBOR)

SZEMLE

VARGA LÁSZLÓ

*A Helikon a magyar irodalomtudományban**

Lehet-e több egy folyóirat, mint szöveggyűjtemény? Olyan írások közlési helye, amelyeket egy szakma képviselői gondolataik ösztönzésére elolvashatnak? Az irodalomtörténész munkája személyes jellegű, még akkor is, ha kívülről – néha – közösségnek mutatkoznak az irodalmár céhhez tartozók. Ezért a folyóiratok a többi szakintézményhez (könyvtárak, kutatóintézetek, egyetemek) hasonlóan, az irodalomtudomány gyártástörténetének részei.

Egy normális irodalomtudomány normális irodalomtörténésze eszközként használja ezeket az intézményeket: ír a folyóiratokba és olvassa az ott megjelent szövegeket. De Magyarországra évtizedeken át nem ez a természetes alaphelyzet volt a jellemző. Az irodalomtörténészek a korabeli szociológia alliterációjával szólva, halmozottan hátrányos helyzetűek voltak. A tudományos kutatást írott-íratlan szabályok akadályozták, az idegen nyelvismeret külföldi gyakorlása nehéz vagy lehetetlen volt, és a nemzetközi szakpublikációk nagy része hiányzott. Ez volt a *létező irodalomtudomány* korszaka. Ilyen feltételek között a *Helikon*ra több szerep is jutott: közvetítette az ön-maga normái szerint alakuló nemzetközi irodalomtudományt és a hazai kutatóknak teret adott a magyarra fordított írásokkal közös szövegösszefüggésben megjelenni. Ezért talán nem indokolatlan kritikátörténeti feladat röviden áttekinteni a *Helikon* négy évtizedes kapcsolatát a magyar irodalomtudománnyal.

Az 1955-ös indulás előzménye két, korábban rövid ideig működött közlöny, az *Irodalomtudományi Értesítő* és a *Bibliográfiai Tájékoztató* összevonása volt. Egyesítésükből alakult az *Irodalmi Figyelő*, amely alcíme szerint és tényleges funkciójában is 'Dokumentációs és kritikai folyóirat' volt. Monográfiák és nagyobb folyóiratcikkek ismertetésétől az annotált bibliográfiáig terjedt a közölt írások műfaja. A *Világirodalmi Figyelőt* is a kritikák és szemlecek határozták meg, de már minden számban találhatunk irodalomtörténeti tanulmányokat is. A témaválasztás és a fogalomhasználat az aktuális irodalompolitika hatását mutatja. Néhány eltérő karakterű tanulmány kivételével (pl. Keresztury Dezső: *Rilke*, Rába György: *Az összehasonlító*

* Az MTA Irodalomtudományi Intézet kritikátörténeti konferenciáján (1996. jún. 5–7.) tartott előadás rövidített változata.

irodalomtudományról) a folyóirat ezekben az években egy erősen beszűkült látókörű irodalomtörténetírási lenyomata volt.

A *Helikon Világirodalmi Folyóirat* nevet 1964–1991-ig viselte a folyóirat. A hatvanas évek kötetei néhány szerkesztési, módszertani és műfaji kérdés felmerüléséről tanúskodnak. Milyen legyen a magyar és a külföldi szerzők aránya? Miért kell idegen nyelvű szövegeket magyarra fordítani: az olvasók nyelvismeret-hiányának kompenzálása vagy a szaktudomány természetes működése miatt? Mi legyen az írások kiválasztásának a szempontja: ami az itthoni kutatásokhoz illeszkedik vagy ami a külvilág tudományában időszerű? Csak a szűk szakmának vagy a szélesebb olvasóközönségnek (pl. egyetemi hallgatók) készüljön a *Helikon*? S egy látszólag csak folyóiratszerkezeti, valójában sokkal átfogóbb kérdés is válaszra várt. Maradjon-e a hagyományos felépítés (különbféle tárgyú írások követik egymást) vagy egyetlen téma, illetve szakterület köré szerveződjenek a számok? A szokásos folyóiratszerkezet előnye a konvenciókhoz alkalmazkodás otthonossága és az, hogy egy beérkező színvonalas írást bármely számban közölni lehet. Hátránya az egyes kötetek jellegtelenné, unalmassá válásának a veszélye, s az állandó hiányérzet: semmiről sem lehet elég részletesen írni. A tematikus számok kockázata nyilvánvaló: elvész a folyóirat-jelleg. De a nyomósabb érvek mégis az egy témára koncentráció mellett szólnak. Az adott terjedelmi korlátok között csak így lehet egy fogalmat, egy irányzatot, egy elméleti vagy történeti problémát alaposan, szakmai érvényességgel bemutatni. S az irodalomtudomány hazai fehér foltjainak eltüntetésére is ez a módszer bizonyult a legcélravezetőbbnek. Jellemző, hogy mindmáig sok poétikai alapmű csak ezekben a néha két évtizedes *Helikon*-számokban található meg magyarul és szerepel az egyetemi oktatás tananyagában.

Három tudományterületet fog át rendszeresen a *Helikon*: 1. Az összehasonlító irodalomtudomány; 2. A művelődéstörténetnek az irodalommal határos részeit; 3. Az irodalomelméletet. Csak ízelítőül néhány cím az egyes tudományágak köréből: 1. délkelet-európai, kanadai, svájci, ázsiai, fekete-afrikai és osztrák irodalom, illetve irodalomtörténet, 2. európai romantika, szubkultúra, folklóriztika, biedermeier, 3. hermeneutika, strukturalizmus, neoretorika, intertextualitás, dekonstrukció, szemiotika. Fokozatosan alakult ki a mai gyakorlat és a sikeres, tartalmas kötetek mellett gyengébb színvonalúak is akadtak, de ez a szerkezeti forma működőképesnek bizonyult.

Mindhárom tudományterületről említhető több olyan tematikus szám, amelynek hatása tartósan megmaradt. Az összehasonlító módszerrel foglalkozó 1970/1-es kötet írásai az irodalomtörténeti hatásvizsgálattól az átfogóbb igényű összehasonlító poétikáig terjedő gyakorlatot dokumentálták. A ma természetesen hangzó kijelentések némelyike akkor nem volt szokványos. Barta János a poétikai, az irodalomtörténeti és a művelődéstörténeti kapcsolatok együttes elemzésével a magyar irodalomtörténetírási módszertani bezártsága ellen érvelt: „Az a fogalomkészlet, amellyel hagyományosan dolgozunk, azok a folyamatok, amelyek alkotótól alkotóig vezetnek, miért lennének mások, ha az országhatárt átlépik?” (142.) Ártatlan filológiai megjegyzés? Igen, amíg nem helyezzük a korszak összefüggésébe: a nyelvi, történeti módszer

kizárólagosságától az ideológiai kizárólagosságig vezet a gondolat logikája, ami már korántsem tartozott az ártatlan szakmai kompetenciák körébe.

A *Helikon* nem vádolható túlzott belterjességgel: bár az Intézet folyóirata, sem szemléletében, sem szerzői kiválasztásában nem volt egy intézmény szócsöve. Az azonos tárgyról kialakított eltérő nézeteket általában – korszakonként ugyan eltérő hatékonysággal – itthoni és külföldi szerzők változatos listájával képviseltette. De előfordult az is, hogy házon belül talált a folyóirat eltérő koncepciójú és érvrendszerű tanulmányokat. Ilyen volt a világirodalom – nemzeti irodalom fogalompár meghatározási kísérlete és az európai romantika elemzése az 1975-ös évfolyamban. Ellenpéldaként a hatvanas–hetvenes években gyakori AILC-kongresszusi számokat lehet említeni, amelyek a nemzetközi hírvű tudósparádéval együtt is megrekedtek a többnyire érdektelen szakmai protokoll szintjén.

A Magyarországon még alig ismert irodalmak sajátosságairól gyakran a *Helikon* adott hírt elsőként. Így a *Fekete-Afrika irodalmában* megjelenő absztrakt és mitikus világ ellentétéről, ami a négritűde eszméjének és esztétikájának egyaránt a lényegéhez tartozott. Az 1970-es Afrika-szám arról az irodalomkritikáról is beszámolt, amely a saját prózáját és líráját az európai racionalitással szembeállítva, az intenzív érzékelés művészeteként jellemezte. Másfél évtized múlva már egy tárgyat rendszerező, az emocionális irodalmat eltérő elemek tagoltságában láttató afrikai irodalomszemléletet közvetíthetett a folyóirat. A szájhagyományból az írásbeliségbe való átmenet azoknak a műformáknak a poétikájával válhatott érdekessé, amelyeknek alapja a nyelvi ritmus szövegszervező funkciója.

Az újabb irodalomtörténeti kötetek közül az *Elsikkasztott orosz irodalom* (1993/3–4) olyan mulasztást pótol, amiről nem a magyar irodalomtörténészek tehettek. Az orosz irodalomnak a nyilvánosság elől évtizedekig elzárt műveit mutatta be. A Platonov, Salamov, Jerofejev-elemzések az orosz irodalom új értékrendjét vázolták fel.

A *művelődéstörténetnek* az irodalommal határos területei kerülnek a *Helikon* témakörei közé. Az *Elsüllyedt kultúrák* (1974/2.) cím metaforikus megnevezése azoknak a valaha öntörvényű értékeket létrehozó művelődéstörténeti régióknak, amelyek feledésbe merültek vagy eleve kimaradtak a kultúrák csereforgalmából. Az egyiptomi mítoszok s az indiai hitvilág azért kerülhetett egy irodalomtudományi szakfolyóiratba, mert nyilvánvaló az irodalmi kép- és toposzkapcsolat (pl. Borges, Thomas Mann). S alkalmat adott egy tárgyat tekintve ritka szöveg közlésére is: a kínai erotikus kultúráról Miklós Pál – alias Mi Po – szellemes, a honi prudériát nem kímélő nyelvezetű tanulmánya oly nagyszámú olvasóközönséget toborzott a szerény szakfolyóiratnak, amire a mégoly alaposan elemző és ékesen szóló irodalomtörténeti munkákkal aligha lehetett volna esélye.

A művelődéstörténet időnként – ma már álinaivnak tűnő – taktika terepe volt egyes kötelező munkák teljesítésére. Évfordulósabta irodalompolitikai penzumból így vált a *Szűkültúra és underground* szám az ellenkultúra elméleti és történeti elemzésévé. Nemcsak Allan Kaprow és Antonin Artaud, hanem Erdély Miklós és Beke László művészetszemlélete is élesen elütött a hivatalos hazai ideológiától (1976/1.).

Az utóbbi évek művelődéstörténeti kötetekének irányát az interdiszciplinaritás jellemzi. Az *Onomasztika – Névelmélet* (1992/3–4.) szám rekonstruálta az elmúlt évtizedekben háttérbe szorított pszichoanalízis művészetelméleti eredményeit: tudománytörténeti fontosságú dokumentumok újraközlésével és értelmezésével. A *Feminista nézőpontú irodalomtudomány* (1994/4.) pedig egy felületes hírlaptémává népszerűsödött elemzési szempont valódi szakmai lehetőségeit hozta közelebb a magyar irodalomtörténetíráshoz a legújabb kutatások bemutatásával.

A *Helikon* irodalomtudományi szerepvállalását elsősorban az *irodalomelméleti* kötetek mutatják. Voltak szakterületek, amelyekről az egyszerű híradás, a szövegközlés is eseménynek számított, pl. a strukturalizmus, a retorika, a szemiotika. Az 1968/1-es *Strukturalizmus*-szám már klasszikus Carnap, Ingarden és Mukařovsky-tanulmányok mellett Barthes, Lotman, Goldmann és Kristeva még újdonságnak számító írásait is tartalmazta. S a műértelmezés egy remekét, a Baudelaire *Macskák* című verséről írt Jacobson – Lévy Strauss-elemzést. Az *Irodalomtudomány és szemiotika* (1973/2–3.) lényegében e szám folytatása, kiterjesztve az értelmezést az időközben ugyancsak félreértett-félremagyarázott jeltudományra. Néhány teljes terjedelemben lefordított tanulmányon túl (pl. Roland Posner: *A strukturalista versinterpretáció*, Jean-Pierre Vernant: *A görög tragédia interpretációs problémái*) több mint harminc szövegrészletet adott (pl. Eco, Bense, Peirce, Bahtyin, Morris-írások), hogy legalább jelezze a rendkívül kiterjedt kutatási irányokat. Nyilvánvalóak ennek a vállalkozásnak a hátrányai: a válogatás csak felvillanthatott valamit egy-egy alaplumból, a mélységet alig érzékeltethette. De nem lenne méltányos egyetlen folyóiratszámra számon kérni azt, ami akkor az egész szaktudomány mulasztása volt. A *modern stilisztika* (1970/3–4.) kétféle szövegtípussal szolgált: stíluselméleti alapművek fordításával (Spitzer, Doležel, Lotman, Mukařovsky) és a korszak stilisztikai kutatásainak alapos és tárgyyszerű szemléjével. Ez utóbbi szempont korántsem volt magától értetődő: a hazai szakzsargon tele volt üres frázisokkal és ideológiai minősítésekkel, amelyek kizárták a tárgyyszerű elemzést.

A *modern poétika* (1974/3–4.) címválasztásával egy terminológiai vitára is utalt, amit a bevezető cikk így jelzett: „A modern kifejezéssel nem értékelni kívánunk, hanem leíró terminusként használjuk bizonyos kutatási irányzatok, módszerek és kérdés-komplexumok jelölésére, melyek az utóbbi két évtizedben az érdeklődés középpontjába kerültek.” Néhány oldallal később a modern poétika aktuális jelentéstartalmát is megfogalmazták a szerkesztők: „Az új poétika egyik jellegzetessége éppen abban áll, hogy a nyelvészeti és a szemiotikai megközelítésmód az irodalmi műrétgének vizsgálatában eluralkodik, tehát a műben ábrázolt világ, a jellemek, a cselekmény, a műben kifejezett lelki tartalmak, az eszmék feltárását is nyelvészeti és szemiotikai módszerek alkalmazásával igyekeznek elérni.” (1974/3–4. 287.) Gerard Genette: *Költői nyelv, a nyelv költészettana* című tanulmánya volt a legtartósabb hatású itt közölt szöveg az „eltérés”, a „deviáció” fogalmának értelmezéséről.

A *retorika újjászületése* (1977/1.) a klasszikus és a neoretorika szembeállításának a dokumentálására törekedett. Barthes a retorika történeti alakulásában hat olyan tevékenységet különböztetett meg, amelyeket évszázadokon át e névvel jelöltek: a

technika, a tantárgy, a tudomány, az etika, a társadalmi gyakorlat és a játék. Rendkívül tág és változatos ez a terep s a közös talán csak a normativitás. De éppen ezzel a normatív jelleggel szemben jött létre a neoretorika, amely azóta nem kevésbé sokirányú tudományág, de alapvetően lefró maradt. Tzvetan Todorov: *Trópusok és figurák*, Robert M. Browne: *Az irodalmi jelek tipológiája* és Gerard Genette: *A leszűkült retorika* voltak a legfontosabb tanulmányok.

Az irodalomtudomány tudomány-volta vissza-visszatérő témája a *Helikonnak*. 1976-ban *Tudomány-e az irodalomtudomány?* címmel kísérelt meg szembenézni a kérdéssel: vannak-e a tudományosságnak általánosan alkalmazható kritériumai, s ha igen, miért nem felel meg ezeknek a mi szakmánk. Az ellentétes állásfoglalások jelzésére: Zdenko Škreb a nyelvészeti strukturalizmust tartotta alkalmasnak az irodalomtudomány fogalomrendszerének kialakítására, Paul Ricoeur viszont határozottan antiszcientista véleményét fejtette ki (*Struktúrák és hermeneutika*) e fogalmak aggálytalan alkalmazásáról.

Az orosz formalizmus története és utóélete volt a *Kutatási irányok a húszas évek szovjet irodalomtudományában* című szám tárgya. Bahtyin (*A forma problémája*), Spet (*A szó belső formája*) és Ejhenbaum (*A formalista-vita*) tanulmányainak ismerete nélkül még több félreértés keletkezett volna, mint ami e területen így is tapasztalható. A nem figyelmesen olvasó irodalomtörténészek sok olyan fogalom felfedezését tulajdonítják önmaguknak, amelyet Bahtyinék már alkalmaztak.

A szorosabbá váló nemzetközi tudományos kapcsolatok egyik eredménye volt az 1980/1 – 2-es *Befogadásesztétika*-kötet. Jauss: *Az irodalomtörténet mint az irodalomtudomány provokációja* című, tíz évvel korábbi – igaz, közben többször kiegészített – tanulmánya még a magyar szakfordítás adósságtörlesztése volt. De Wolfgang Iser már saját maga javasolta a szám összeállítóinak, hogy a világszerte ismert frásának újabb változatát közöljék, amelyben eredeti szövegelméletét átalakította (*Az irodalom funkciótörténeti szövegmodellje*). Aktuális volt a Jauss – Naumann-vita is, Dällenbach reflexiója pedig teljesen frissen, megírása után néhány héttel került a magyar olvasók elé. Az eredeti szövegek nem éppen könnyű nyelvezetének fordítói a fogalmak és kifejezések honosításával máig érezhető szolgálatot tettek a magyar szaknyelvnek.

Az elmúlt évtizedben több olyan *Helikon*-kötet is megjelent, amelyben már nemcsak a magyar irodalomtudományból hiányzó fogalomrendszerek, irányzatok, poétikai nézetek adoptálása történt meg, hanem a magyar szerzők egyenrangú bekapcsolódása is a szakmai diskurzusba (a folyóiratban közölték idegen nyelvre fordítása vagy a nemzetközi tanácskozások révén is). Pl. *A beszédaktus-elmélet* (1983/2.)-ben a Searle-i, Austin-i teóriát ismertető Kálmán C. György a saját szövegösszefüggésértelmezését is bemutatta. A tudománytörténeti tárgyú számok szükségszerűen váltottak ki vitákat. A közölt szövegek maguk is viták részeként születtek, s a magyar szerzők-szerkesztők vállalták e viták továbbfolytatását, mert volt – érvelve kifejtett – véleményük. A legszélsőségesebb pozíciót *A konstruktivista irodalomtudomány* (1993/1.) címet viselő kötet foglalta el. Odorics Ferenc arra vállalkozott, hogy a néhány évvel korábban közölt *Empirikus irodalomelmélet* (1989/1.) folytatásaként meg-

nevezzen és meghatározzon egy szerinte már létező, csak még e néven meg nem hirdetett konstruktivista irodalomtudományt. Tudatosan provokatív megfogalmazása szerint itt, ebben a *Helikon*-számban jött létre ez az elmélet: „A konstruktivista irodalomtudomány nevet adja a magát most és majd létrehozó elméletnek, amit más – nagy többségében –, már létező elméletekből összeállít a *Helikon* ezen számának itt következő néhány oldalán.” Azt a kötet külföldi és magyar szerzőktől származó írásai mutatták, hogy nemcsak az önnemzéssel létrehozott tudomány szórakoztató gejjeről van szó, hanem komolyan is vehető, tehát végiggondolható, vitatható vagy akár cáfolható tudományos szövegekről. A tudománytörténeti haszon pedig a *Helikoné*: egy szakfolyóirat csak ritkán reklámozhatja magát ennyire kihívóan.

A tematikus számok előnyei leginkább az elméleti, poétikai jellegű köteteken érzékelhetők. Egy elméleti koncepció, egy módszer, egy fogalomkör összefogottabban mutatható be 10–12 ív terjedelemben, mint a szükségszerűen mozaikszerű irodalom- vagy művelődéstörténeti témakör. A közlés különböző szintjeit lehet alkalmazni. A bevezető tanulmány összefoglaló-értelmező szerepet kap, az alapvető fontosságú tanulmányokat szemlék, dokumentumok egészítik ki. A szakkritikák néhány érdekesebb könyv ismertetői és értékelői. Végül a naprakész bibliográfia legálább a könyvészeti adatok szintjén rögzíti a vonatkozó szakirodalmat. Így ezek a tematikus számok kézikönyv-jellegűek és szerencsés esetben kézikönyv-értékűek. Az elmúlt években pl. *A jelentésteremtő metafora* (1990/4.), *Az amerikai dekonstrukció* (1994/1–2.), *A stílus diszkurzív elmélete* (1995/3.) érte el ezt a hatást.

A *Helikon* ma már egy tudományos szakfolyóirat természetes közegében működhet. A szövegek kiválasztásának szempontjai a kortárs irodalomszemléleti irányokhoz kötődnek, s a magyar szerzők tanulmányaikkal e folyóirat lapjain is bekapcsolódhatnak az irodalomértelmező párbeszédbe.

Minden történet többféleképpen megírható, akár folyóiratról, akár emberről van szó. A *Helikon*ról is több történet írható, s az eltérő nézőpontból írott eltérő históriák nem szükségszerűen cáfolják egymást. Ha abból az ideális helyzetből indulunk ki, amelyben egy irodalomtörténész minden nyelven ért, ír és olvas, akkor a magyarra fordított tanulmányok közlése felesleges. Ha minden elgondolható irodalomértelmező elmélet eleve magyarul fogalmazódott volna meg, akkor csak magyarról idegen nyelvre kellene – másoknak – fordítaniuk a szakszövegeket. E két esetben történetem tárgyát szóba se hoztam volna. S leírható persze e folyóirat úgy is, mint a neofita túlbuzgóság példája: ahogy az egyik poétikáról a másikra vándorolt.

De talán az elmondott folyóirattörténet sem érvénytelen: a *Helikon* a magyar irodalomtudomány terméke – közvetítő és értelmező funkciója révén része a hazai kritikátörténetnek.

KÖNYVEK

Szili József: *Az irodalomfogalmak rendszere.* Budapest, Akadémiai Kiadó 1993. 227.

A szerző okfejtése (könyve) végefelé, ahol stúdiumai összegzésére készül, Tzvetan Todorovnak 1973-ban, a *New Literary History* hasábjain megjelent *The Notion of Literature* című alapvető tanulmányából idézi fel azt a passzust, ahol Todorovot a költészetet és a „fikciót” egyesíteni képes fogalom hiányának konstatálása arra a rezignált kérdésre indítja: „Lehetséges, hogy ... irodalom nem is létezik?” A továbbiakban Todorov – érzékelvén az irodalomtudomány eme defektusát, megköveteli „egy olyan koherens kutatási terület elismerését, amely jelenleg reménytelenül szétdarabolódik szemantikusok és irodalmárok, szocio- és ethnolinguisták, nyelvfilozófusok és pszichológusok között”. Persze – tudható – nem csupán a kutatási terület töredezik szét, hanem maga az évezredek során annyi ragyogó elme által formált, alakított, kiküzdött „egységes és egyetlen irodalomfogalom” is, amelyért Horváth János is fáradozott, s amelyet például René Wellek védelmezne – némileg történelemfeletti aspektusból – helytelennek és károsnak tartván irodalomeszménye hullását, amely hullás fő okozóját az avantgárd műfajokat és művészeti ágakat oldóan átható feltartóztathatatlan áradásában látja.

Szili József nem a hullás krónikása, hanem az építésé, pontosabban szólva a rekonstrukcióé, s ebben a történeti stúdiumban inkább Escarpit, mintsem Wellek követőjének tudja magát. A történeti sorrend követése – vallja – megkönnyítette a logikai analízis rendszeret képző alkalmazását is. Közel két és félezer új elméletalkotóinak és a róluk értekezők elméleteinek tüzetes megvitatása során maga is a szervesen alakulót, a törvényszerűt igyekszik kihüvelyezni. Bizonyos értelmet lát a történelem menetéből elemelkedő szellemi szféra konstruktív működésében, de sohasem merrev definíciókra törően, metafizikai igényrel, sőt azt mondhatni: tapintatos óvatossággal, gyakorta kondicionális „beszély” kíséretében. Ezért aztán nem csodálható, ha tudós dikciójának némimemű

„szárazsága” (helyesebben: precíz és nagyon is hajlékony pontossága) ellenére a végeredmény megvonásának pillanatában az ő soraiban is halvány rezignáltság bujkál, midőn az ironikusan „magas képzet-tartalmú”, a valóságban pedig „logikailag hamis azonosságot képviselő ún. nyitott fogalmak” kategóriáiról – a mára tekintve – megállapítja: „Lényegében homályos, bizonytalan, többjelentésű, 'életlen' terminusokról van szó. Lehet persze a fogalomnak valamiféle gazdagságát, sokszínűségét, 'nyitottságát', fejlődőképességét, 'történetiségét', képlékenységét, 'éleltszerűségét' ünnepelni a logikailag kevésbé tiszteltreméltó tulajdonságában, illetve arra gondolni, hogy ellentmondásai az ontológiai tárgy ellentmondásai, holott legfeljebb a fogalomképző, fenntartó *irodalmi tudat* nyilvánul meg benne ily közvetlenül, az adott poétika, amely azt képzeli magáról, hogy ezúttal a poétikák egyetlen lehetséges tárgyát ragadta meg a maga teljességében és sokoldalúságában. Holott mindenekelőtt a saját maga által képzett alakzatot ragadta meg.”

Szili könyvében egyhelyütt a horvát irodalomtudomány iskolateremtő, több diszciplína több generációját felnevelő képviselőjét, Zdenko Škreibet idézi, aki vitában Horst Rüdigerrel utasítja el a szellemtudományok per definitionem sajátjának tartott ún. „pontatlansági tényezőjét.” Škreib meg lehetős szigorúsággal szögezte le: „... egy tudományos igényű kutatási diszciplína tárgyának meghatározása nem tűr semmiféle pontatlansági tényezőt.” Szili Józsefet munkájában – fejtegetéseiből kiteszve – minden dialektikus hajlékonyság mellett is ez a szigorú elv vezette, noha a sokszor amorf anyag átvizsgálása során rendkívüli nehézségekkel is meg kellett küzdenie. Elsősorban a megmozgatott anyag elképesztő volumenű „tömegével”, nyelvi és történeti kiterjedtségével; másrészt azzal a banális ténnyel, hogy az *irodalom-fogalom* megteremtésének és értelmezésének genezise maga is századokra, esetleg évezredekre kiterjedő korok, kontinensek szerint eltérő kultúrák, egyáltalán, az emberiség művelődési áramának sokdimenziós közegében korántsem követett valamiféle teleologi-

kus célképzetet, hanem képviselői — építve ugyan (esetleg vitában) az úttörő elődök teljesítményére — meglehetősen öntörvényűséggel szolgáltatották véleményeiket a közös eszmecseréhez.

Az *irodalomfogalomnak rendszere* történeti genezise kimunkálásával Szili József — minden túlzás nélkül mondható — egy „geschichtlicher Auftrag” terhét és kötelemét vette vállaira. Talán René Wellek indította erre, aki is tényként rögzítette még 1973-ban: „Az irodalomfogalom történetét még nem írták meg.” Nos, a magyar szerző e feladat beteljesítését vállalta magára. A *rendszerek* átvilágításának terve már maga minősíti a projektum dimenzióit. Az egyik — hasonlíthatatlan — őstől — aki a *Summa theologicá*bán törekedett a rendszerteremtésre — egészen a szerző által oly gyakran konzultált Earl Minerig terjednek a példák; Szili ez utóbbi *On the Genesis and Development of Literary Systems* című művével lépett eleven diskurzusba. De vajon nem kockázatos-e egy ilyen rendszer megalkotása, nem következnek-e ebből önkéntelenül valamilyen merev normatíva? Emlékeztünk lehet Poszler György *Filozófia és műfajelmélet* című könyve konklúzióira: a hegeli műfajelméleti rendszer zártsága és a lukácsi rendszer majdnem zártsága okozta ezek bomlékonyságát. Szükséges azonban egy distinkciót tenni: Szili József nem valamely érvényesnek ajánlott rendszert hüvelyez ki, hanem az irodalom-fogalmak értelmezésének *történeti genezisé*t vizsgálja be az utolsó szegletig. A döntő különbség tehát az irodalomesztétikai rendszerek építése és az építkezések „technológiai” kivitelezésének szakértői bemutatása között mutatkozik, noha a merev rendszerszerűség veszélye adott esetben ez utóbbi eljárást is fenyegetheti.

A történeti ív, amelyet a szerző felrajzol — mondhatni — lenyűgöző: a konzultált elmék Arisztotelésztől, Tertullianuson és Cassianuson, Aquinói Tamáson, majd — csupán kiragadott példaként említve — Antonio Minturnon és Pomponio Torellin át sorakoznak Rousseau-ig és Voltaire-ig, Huizingát és Oliver Goldsmith-t, Lessinget és Goethét, és köztük és körülükben megszámlálhatatlan elméletalkotót megszólítva a modern korig, amelynek képviselői közt egyaránt jelen van René Wellek (aki a szerző tanára volt a yale-i egyetemen), továbbá Hans-Georg Gadamer, Roman Ingarden, Roman Jakobson, az orosz formalisták, Paul Zumthor, Emil Staiger ugyanúgy, mint Wolfgang Kayser, Bennison Gray és Henryk Markiewicz, az angolszász térfélről Atkins és Saintsbury, C. M. Bowra, s persze a franciák is, Robert Escarpit, Roland Barthes és Jacques Derrida, az angol

Stephen Spender és a német Hans Robert Jausse; de reménytelen lenne a még oldalakra rúgó névsort folytatni, pedig szükséges lenne, mivel a kötetnek a kiadót terhelő hiányossága, hogy éppen az itt olyannyira szükséges névmutatót spórolta ki a műből. De ha a dialógusba bevont legalább két tucatnyi magyar szerző közül is — egyáltalán nem illendőségből — említünk néhányat, ez azért történik, hogy lássuk: Pápay Sámuel, Paulus Wallaszky, Tolnai Vilmos, Horváth János, Marót Károly, Ritoók Zsigmond és Tőkei Ferenc, Komoróczy Géza és Dobrovits Aladár, Voigt Vilmos és Klaniczay Tibor, Miklós Pál és Németh G. Béla és annyian mások neve jelzi, hogy az általuk képviselt tudományterületek a kínai, a japán, az indiai, a tamil, a sumér és az egyiptomi, a görög és a római antikvitáson, a reneszánszon, a manierizmuson, a felvilágosodáson át kiterjednek a magyar irodalmi kultúra vizsgálatára is, mondhatni tehát — az univerzalizálás igényével.

Magá ez a lenyűgözően széles mezőny eleve kizárja, hogy a szerző axiomatikus érvényű rendszerteremtésre vállalkozzék; célja „csak” az lehetett, hogy példaelemzések sokaságával érzékeltesse az irodalomfogalmak törvényszerű pluralizmusát. Kezdődik ez a parttalan és végtelen folyam az előszóhoz kötődő közlésformák, majd az „ősfírásbeliség” irodalomváltozataival, majd a pogány literatúra és a keresztény scriptura szembeállításával. Cicero még az írásművek együttesének jelölésére használja a plurális értelmű *litterae* szót, később majd felmerül az imaginatív írás szerepe; az esztétikai funkció által preferált „tisza műfaji hármasság” (líra, epika, dráma) művészieségének problémája, a vers és a költészet viszonya, a poézis kitüntetett pozíciója a megnevezés szűkülő körében. Külön izgalmas fejezet a magyar művelődés múltjában a nyugati térfélről beszármazott *litteratura* jelentésalakulása, majd a nyelvújítás teremtette *irodalom* tartalmának változásai, a tudományos és a költői mű megkülönböztetése, a fokozatosan a szépirodalomra szűkülő domináns jelentéskör alakulása, ahogy a modern irodalomfogalom a nyelvi művészetet jelöli. Horváth János összefüggést látott a magyar *irodalom* szó feltűnése és az irodalom mint *művészet* mind világosabb megkülönböztetése között. Izgalmas vállalkozás végigkísérni az írásművészet formai és tartalmi összefüggéseinek vizsgálatát, erre már Arisztotelész *Poétikája* utal, s a legújabb korban az összefüggések dialektikája Lukács Györgynél és Gadamer-nél merül fel, az előbbi a szimbolikus megjelenítést preferálja, míg az utóbbi az allegorikus lehetőséget is megengedi. Szili sze-

rint pedig „a történelmi folyamatok szélessége és mélysége bármelyik s egyszerre mindkét álláspontot is igazolhatja.” A „prózaiság poétikája” több fejezet tárgya, s a modern korszak egyik központi kérdése. A narratív rendszert a szerző úgy minősíti, hogy az „minden változatosságával együtt egyszerű egymásra következés, a véghetetlen lineáritás, az örökös időbevetettség teljességének poétikája.” Vélhető, hogy ennél tágszívűbb „esztétikai tér” nem nyitható a jelenkori narrativitás előtt. Mindeme jelzésekkel persze még megközelítőleg sem érzékeltethettük azt a kimeríthetetlen elemzési tényanyagot, amelyet Szili József könyve bemutat.

Az irodalomszociológiai affinitás jele, hogy a szerző tudja: az esztétikai irodalomfogalmak felmerülése a „múltnak mélyeséges mély kútjából” összeköthető „olyan alapvető társadalmi folyamatok kibontakozásával, mint az újkori nemzeti és anyanyelvi tudatot, a szellemi tevékenység differenciálódását, s ezen belül az egyes tevékenységformák integrálódását és önállósodását hordozó folyamatok, összeköthető az írásmesterség státusának változásával stb.” Ily módon az elméleti megoldásoknak ha nem is „társadalomtörténeti meghatározottsága”, de feltétlenül „folyamatként való lokalizálása” kerül bemutatásra. S hogy e szféra mögött még mélyebb indítékokat kisugárzó rétegek húzódnak meg, erre a szerző pl. a *kínai elegia* születésére vonatkozó kutatások bemutatásával utal (gondoljunk csak az „ázsiai termelési mód” elméletére).

A recenzens szükségét látja, hogy végezetül még egy mozzanatra rámutasson: a könyv Szili József akadémiai doktori disszertációjának szövegét tartalmazza. Részpublikációiból tudható, hogy a mű másfél évtizedes céltudatos, teljességre törekvő és kitartó kutatómunka eredménye, s ebben a minőségében a tudományos munka *éthoszá*nak is kiemelkedő, példamutató megvalósulása. A mű tudománytörténeti jelentősége mind a hazai, mind a nemzetközi szakirodalomban tartalmi teljességénél és módszertani erényeinél fogva unikális érvényű.

ILLÉS LÁSZLÓ

Kiss Endre: Friedrich Nietzsche filozófiája – Kritikai pozitívizmus és az értékek átértékelése. Budapest, Gondolat Kiadó 1993. 493.

A szerző szerint a filozófiai tudományok Nietzsche által történt újrendezése a múlt század hatvanas–nyolcvanas éveiben a leggazdagabb, legsokoldalúbb és legkövetkezetesebb új

kezdeményezés, amely a század közepének gondolati cezurája után Németországban keletkezett. Közismert, hogy a napjainkra tengerré duzzadt Nietzsche-irodalom számos képviselője Nietzschét „csak” művészetfilozófusnak tartja. Kiss Endre ettől a felfogástól, ő Nietzschét elsősorban filozófusként vizsgálja, de ugyanakkor nem mulasztja el, sőt egyenesen célul tűzi ki, hogy a *kritikai pozitívizmus* filozófiai paradigmájának megfelelő művészeti metakritikát is rekonstruálja. A vállalkozás nagyságát érzékelteti, ha megemlítjük: a magyar filozófiatörténész, aki fölényes biztonsággal ismeri a voluminózus és rendkívül bonyolult nietzschei életművet, kevés híján háromszáz – túlnyomórészt külföldi szerzőtől származó – monográfiát és szaktanulmányt konzultált szuverén és eredeti felfogásban tárgyalt témájához. (E stúdiumok közül harmincnyolc saját munkája, s ezek másfél évtized során jelentek meg részben a hazai, részben a külföldi szakorgánumban.) Kiss Endre olyan időszakban, a hetvenes évek közepén fordult a német gondolkodó életművével való kreatív szembesülés felé, amikor a hazai (illetve a keleti) téréfelen a Nietzsche-képre – nagyrészt Lukács György „jóvoltából” – rendkívül sötét árnyék vetült. Az 1934-es *Literaturnaja Enciklopedyija*-beli címszó, valamint a *Literaturnij Krityik*ben ugyanakkor megjelent *Nietzsche mint a fasiszta esztétika előfutára* című tanulmánytól *Az ész trónfosztása* (1954.) Nietzschéről szóló fejezetéig terjedően konstituálódott az az ítélet, amely a filozófust a modern irracionizmus képviselőjévé minősítette és gyakorlatilag kiiktatta a német, illetve végül is az európai progresszív gondolkodás történetéből, pontosabban annak leggyanúsabb áramában helyezte el őt. Megelőzte ezt a verdiktet a nemzeti szocialista ideológiatermelés, elsősorban Alfred Baeumler, a berlini egyetem „politikai-pedagógia” professzora munkássága, aki is az Elisabeth Förster-Nietzsche és Peter Gast által célzatosan meghamisított Nietzsche-képet produkáló *Der Wille zur Macht* című posztumusz összeállításra támaszkodva, s tovább fokozva a hamisítást, Nietzschét a görög–germán metafizika ősvévé, a hatalom akarásává, a „szőke bestia” megálmodójává, a vezér-princípium kidolgozójává démonizálta; egyáltalán, az imperializmus felé forduló konzervatív német nagyhatalmi politika „értékrendjéhez” torzította.

Kiss Endre nem kisebb feladatra vállalkozott, mint hogy tárgyias elemzéssel kimutassa a két végtelen misztifikáció érvénytelenségét és – nemzetközi viszonylatban is elsőként – bevilágítsa a

nietzschei gondolkodás teljes genealógiáját, elhelyezze őt a német filozófiai fejlődés áramában és meghatározza munkásságának azokat a rendkívüli jelentőségű felismeréseit, amelyek oly megtermékenyítő hatást gyakoroltak a modernitásra, az európai értelmiségre (elég csak Jean Jaurès, Sorel, Th. Mann, Max Weber, Ernst Bloch, Gorkij, Lunacsarszkij vagy akár Adorno nevét említenünk), valamint azt is, milyen hatással voltak gondolatai a magyar irodalomra, Adytól Szabó Ervinig, Sinkó Ervinen át egész József Attiláig és Gaál Gáborig, hogy csak a főleg baloldaliak vonzaskörét említsük.

Nietzsche érett alkotói tevékenysége lényegében 22 éves korában, 1866-ban történt baseli egyetemi tanári kinevezésével kezdődő, mintegy két évtizedes szakaszon s az 1875-től egyre inkább elhalalmasodó betegségekkel nap mint nap folytatott küzdelem során bontakozott ki. A korabeli német filozófiai irányzatokkal történt kritikai „elszámolás” után a *Menschliches, allzu Menschliches* (Emberi, nagyon is emberi) című művében érte el Nietzsche filozofálása csúcspontját. Kiss Endre joggal ezt az aforizma-sort tekinti az életmű központi jelentőségű alkotásának. Természetesen az 1882 után keletkezett *Zarathusztrában*, a *Túl jön és rosszon* lapjain vagy akár *Az erkölcs genealógiája* szövegében is felfedezi az elhalalmasodó patológia ellenére kiküzdött zseniális gondolatokat.

Kiss Endre munkájának egyik, igen jelentős novuma, hogy a nietzschei gondolkodás kialakulásának forrásvidékét, az 1848–49-es polgári forradalmak bukása után két évtized mind ez ideig filozófiatörténeti vákuumnak tekintett szakaszát tüzetes vizsgálatnak vetette alá, és feltárta azokat a lényeges irányzatokat, amelyekkel kezdetben dialogikus kontaktusban, később pedig éles polémia keretében dolgozta ki Nietzsche saját, önálló, kreatív filozófiáját, amelyet a szerző *kritikai pozitívizmusként* jelöl meg. A kontrahens áramlatok közül kiemelkedett a schopenhaueri filozófia, amely a „pesszimizmus”, a „világfájdalom” motívumaira épült, továbbá a természettudományos materializmus F. A. Lange prezentációjában, majd a dühingyi pozitívizmus. Nietzsche számára a görögség kultúrközmológiájára ráfénylő német klasszika-ideál jelentette a „nagy filozófia” koordinátáit, amelyeket szembehelyezhetett kora filiszter törpeségével, s amelyen belül el tudta helyezni egyre élesedő kereszténységkritikáját, a bürokratikus porosz állammonstrum bírálóit (innen egyesek szálaak vezetnek a Monarchiában élő Kalkához!), de együtt a liberális és a szocializmus elutasítását is.

Kiss Endre tehát éles módszertani fordulattal el-

határolódik azoktól a megközelítésektől, amelyek olyan kritériumokat alkalmaztak Nietzsche megértésére, amelyeket merőben más korok filozófiájára dolgoztak ki, azaz Nietzschét saját történeti feltételei közt értelmezte. Ez a történeti dimenzió az 1848–49-es forradalmak utáni civilizatorikus modernizáció és a polgári társadalmi emancipáció elmaradásának feszültségtérében valósul meg; mi sem természetesebb, minthogy ekkor a hegeli filozófia felbomlik. Nietzschére „szemléletfordítóan” hatott a langei materializmus és a feljövő neokantianizmus, és ebből a találkozásból születik meg a *filozófiai kritikai pozitívizmus* elve.

Nietzsche mindenesetre nem „katedrafilozófus” volt (talán éppen ez korabeli nagy hatásának titka), s ezzel magyarázható, hogy fiatalkori filozófiai koncepciója is a görög tragédia esztetikai és történeti problematikájának tárgyalásába van beépítve, ez a mű *A tragédia születése*. A görög tragédia rekonstrukciója ráadásul még aktuális célt is szolgált, azaz Wagner zenedramáinak elméleti megalapozását és népszerűsítését. Kiss Endre élesen exponálja a mű elemzése során azt a problémát, hogy a Wagner–Nietzsche viszonyban már ekkor két teljesen eltérő, nagy kultúrfilozófiai koncepció *időleges* párhuzamossága jelenik meg. Ez az eltérés a későbbiekben fokozódik. Wagner elfogadta, Nietzsche pedig elutasította az 1871 utáni német fejlődés fő tendenciáit, a Hohenzollern-hatalom valóságát. A számára adott lét értelmezése végső fokon összefonódott a dionüoszoi művészet lértelmezésével, a görögségben meglátott tragikum és pesszimizmus tételezésével; miként a szerző találatlan megfogalmazza: „Nietzsche egymásra kopírozta saját görögségképét és a schopenhaueri filozófia szerkezetét”. Ugyanakkor Kiss Endre nem győzi hangsúlyozni a kritikai pozitívizmus antropomorfizmusoktól mentes jellegét, közelségét a tudomány mint interpretáció fogalmához. Nietzsche Dionüoszosa arra jön rá, hogy élete egy rövid pillanat egy emberellenes kozmoszban (innen rokonsága Hamlettel!), s itt gyökerezik alapvető érve is a kereszténység ellen, amely ugyanennek az abszurd valóságnak a láttán a valóságot megszépítő hamis régiókba menekül. Maga az apollói elv klasszikus, derűs harmóniájával nem önelvű fenomén, hanem a dionüoszoi felismerés érzékiválása. S ha beláttuk, hogy a nembeliség a dionüoszoi karakterre van felépítve, átláthatjuk azt is: miképpen emelkedik a létsík fölé a nagy egyéniség, a személyiség istentülése, az Übermensch figurája.

Mindezek az eszmekörök vagy előfutaimaik átáramolnak az alapvető filozófiai mű, a *Menschliches*,

allzu Menschliches előterében született konstituáló nagy tanulmányokon is, a *David Friedrich Strauss, a hitvalló és író*, valamint a *Schopenhauer mint nevelő* című írásokon. Ez utóbbi tartalmazza az új, modern német kultúrát majd megteremtő ÚJ EMBER vízióját, akivel legközelebb az expresszionizmus józan látásmódoiban fogunk találkozni. Az 1875-ben hirtelen, rohamszerűen támadó betegséggel szinte „közelharcban” születik az *Emberi, nagyon is emberi* harmincnégy aforizmája, az „igazságkeresés mint életcél” filozófiája, amely Kiss Endre fordításában első ízben jelenik meg teljes terjedelmében magyarul; s a hozzá kapcsolódó értelmezések egyúttal a monográfia szerzőjének — mondhatni — mesteri szakmai teljesítménye. Bizonyos, hogy Nietzsche filozófiai dikciójában itt a „nembeliség védelmének hullámhosszán a fennálló viszonyok egyre harciasabb kritikásként válik”, mivel felismeri a német társadalom újkori egyensúlyvesztését.

Lévnén, hogy Nietzschének nincs konkrét kapcsolata a hétköznapiok történeteivel, küzdelme természetesen a szellemi övezetekben folyik, s ennek lényeges összetevője a metafizika, azaz a hamis tudat éles bírálata, valamint az értékek átértékelése. A metafizikát Nietzsche az escapizmus, azaz a valóság zord tényei elől való menekülésként fogta fel. Ugyanakkor súlyos dilemmaként élte meg a kihívást, mely a metafizikai típusú tudásformák genealogikus begyökeretztségének tényéből származik. (A történelem ironiája, hogy nézetei nem egy esetben, például a szükségletek történetisége kapcsán, Marx korabeli gondolataival korrespondálnak.) Az utolsó művek gondolatköreiből kiemelkedik a liberalizmus és a szocializmus elutasítása; mindezekben — a kereszténységkritikával együtt — lényegében az *egyenlőségesszmet* kifogásolja Nietzsche, ami sajátos aurába vonja az Übermensch arisztokratikus pozícióját, kontrasztban a nyáj-, a tömegemberrel mint a nembeliség megvalósítására alkalmatlan masszával. Ezek azok az „életlen”, sokszorosan oscilláló eszmefuttatások, amelyeket a jobb- és baloldali politológia oly készségesen megragadott. A metafizika könyörtelen kritikusa, Nietzsche megoldási ajánlásaival — az elmúlt száz év tanúsága szerint — meglepő módon, mintha maga is egy sajátosság metafizikát teremtett volna. Ennek felismerésétől — az emberi lény szerencsétlenségére és a gondolkodó szerencsésjére — megóvta elboruló elméje.

A monográfia — jelentős terjedelme ellenére — nem tudja, nem kívánja végigkísérni a nietzschei filozófia és művészetsemlelélet teljes utóéletét. Egy lényegesnek tetsző kivétellel: a „minden érték átér-

tékelése” jegyében — véli a szerző — az eszmei, etikai, kulturális pluralizmus mozzanatára lehet utalni, mint amely a nietzschei filozófiából átsugárzóan a posztmodern „anything goes” elve alapján megteremtheti a mai condition humaine-t. Mindez egyben — úgy mond — „az egész emberiség új szabadságának... a szabadság új kihívásának korszaka is”. Ezen az egy ponton kétségeink merülnek fel a szerző lelkesült víziójával kapcsolatban. Az „anything goes” érvénye ugyanis egyetemes, minden irányú, azaz nemcsak azt jelenti, hogy az individuumnak korlátlan lehetőségei vannak, hanem azt is, hogy az *individuummal szemben* is minden lehetőségessé válik. Ez utóbbi alternatívának riasztó jeleivel találkozunk ma szerte a világban, olyan jelekkel, amelyek semmivé teszik vagy legalábbis megkérdőjelezzik Kiss Endrének a Fukuyama-féle liberalizmus-felmagasztalásról vallott jóhiszemű véleményét. Nietzsche valószínűleg nem tévedett, amikor éles kritikával fordult szembe a manchester-liberalizmus „metafizikájával”. Vélhető, Nietzsche ma is érvényes dionüszoszi világképéből nem származhatna fel többé az apollói harmónia és derűs humanitás. A filozófus úgy véli: „Az egész emberi élet mélyen belesüppedt a nem-igazba”. A *Zarathustra*ban megfogalmazott „Az isten halott!” legmélyebb értelme az ember világba vetettségének, magára hagyottságának és veszélyeztetettségének prae-egzisztencialista szorongástudatát teljesíti ki, s ez kiterjed a nembeli emberre is.

Azt lehetne gondolni tehát, hogy Nietzsche egy mondatba foglalható üzenete alighanem inkább az a descartes-i tétel marad, amelyet Nietzsche az *Emberi, nagyon is emberi* mottójával választott: „... meine Vernunft auszubilden und den Spuren der Wahrheit nachzugehen”. Az igazságkeresés mint életcél — az az igazi nietzschei örökség, amely illúziók nélkül segíthet oldani ma is a metafizikát, a hamis tudatot.

ILLÉS LÁSZLÓ

Zsélyi Ferenc: *A másik szöveg*. Szeged, [1989.] 1996.

A francia s amerikai dekonstrukció honi recepciója az évtized elejétől erősödött fel igazán, s aligha véletlen, hogy az irodalomról szóló beszéd területén gyorsabb változásokat hozott, mint a bölcsélet régióiban, amennyiben sok fiatal irodalomlemező a korábbi értelmező iskolák meghaladásának lehetőségeként fordult a dekonstrukció felé, az olvasás önkényének igazolásaként érve a jeltelentetés végtelenségének gondolatát. A gyorsaság

a fölszínességnek lett a szinonimája, amikor a legtöbb hazai „dekonstruktőr” megspórolta az irodalomelméleti s bölcséleti hagyománnyal való alapos megismerkedést, azt gondolván, hogy a hagyomány meghaladása azonos lehet annak megtagadásával. Zsélyi Ferenc A *másik szöveg* című könyve rendkívül tanulságos példája ennek a jelenségnek. A könyv végén található olvasmányjegyzék is világosan megmutatja, hogy a szerző (szövegben beszélő) elsősorban a yale-i iskola tagjainak szövegei részéről tekinti magát megelőzöttnek, továbbá Roland Barthes, Julia Kristeva, Jacques Lacan és Derrida egyes munkáit tekinti viszonyítási pontoknak. A hivatkozott művek közös vonása, hogy szerzőik a nyelv materialitásának s diszkurzív természetének aspektusával hozzák kapcsolatba a „szöveg” fogalmát, ami lehetővé teszi számukra, hogy jelentő és jelenté viszonyára ne fenoménként, de konvenció által meghatározottként tekintsenek. A jelentésfolyamatban az interpretánsnak tulajdonítanak döntő szerepet, annak a tényezőnek, amely az olvasásban a reprezentáció kijátszásának alkalmaiként működik. A yale-i iskola legjelesebb alakja, Paul de Man a nyelv retorikai aspektusát jelöli meg az irodalmiság mibenléteként, s ez a gondolata rokon Derrida azon kísérleteivel, amelyeket filozófiai szövegek irodalmi olvasására tett. Zsélyi Ferenc dolgozata arra tesz kísérletet, hogy teoretikus általánosítások és konkrét szövegelemzések révén ismertesse, s ezáltal értelmezze a szöveg fogalmán ezt az új kontextusát mint diszkurzust. A könyv egyetemi jegyzet formájában látott napvilágot, ami a szövegbeli beszéd néhely szölamával együtt arra utal, a szerző bevezetést kíván nyújtani a földolgozott szövegelméletek diszkurzusaiba. Az értekezés második mondata így hangzik: „Az ébredés percétől – pontosabban az ébredés előtti percekől olvas az ember”, amit néhány mondatral később a következő kijelentés követ: „Mert-hogy élni és olvasni egy és ugyanazon dolog”. Az ilyen és efféle állítások tevője laikus olvasót képzel maga elé, s olyan közvetítő szerepkörre rendeli magát, amelyben a nagyvonalúság az árnyaltság rovására érvényesül. Az utóbbi mondat ugyanis olyan állítást, amelyet komoly dekonstruktőr aligha vállalna fel. Elég csak Derridának Benvenistéről frott tanulmányára gondolnunk (*le supplément de copule*. = *Marges de la philosophie*. 211–246.), amely épp abban a könyvben található, amely Zsélyi művének bibliográfiájában is szerepel. Ebben a szövegben a francia filozófus azt veti a neves nyelvész szemére, hogy az túl könnyen jelenti ki Arisztotelész kategóriáiról, hogy azok a korabeli

nyelv néhány alapvető kategóriái csupán, s aligha vehetjük komolyan referenseiket. Épp a „lét” kategóriája az, amelyik megnyitja a nyelvet a rajta kívüli számára, a nem-nyelv számára, nyelv és nyelven kívüli problémája tehát bajosan oldható meg a fenti lakonikus tételmonddal. Az effajta durva általánosítások aligha magyarázhatóak a *félreolvasás* [misreading] szükségszerűségével, legalábbis nem azzal az értelmével, amit a yale-i iskola tagjai tulajdonítottak ennek a metaforának. Zsélyi könyvében sűrűn találkozhatunk hasonló státusú kijelentésekkel, amelyeket a legjobb indulattal is *óvatlanoknak* nevezhetünk, mint például a következőt: „A leghosszabb mondat ott ér véget, ahol a világ, ahol az ember”. Vagy: „Kötöttségünk föloldására kihirdetnénk a *szöveg posztmodern függetlenségét*. Részben meg is tettük ezt akkor, amikor a referálás kötelezettségét megszüntettük, amikor kimondtuk a *jelentő szabad játékát* mint a jel lételméleti meghatározását”. Túl azon, hogy referens nélkül aligha beszélhetünk szövegtérről, s reprezentációt és szemiózist naivitás volna *efféle egyértelműséggel* szétválasztani, fölmerül a kérdés, honnan beszél az az implicit szerző, akit ezek a kijelentések beszéltetnek, honnan a deklarációk eme magabiztossága, honnan az óvatlanság? Ha a jelentő játéka „elszabadul”, az azt is jelenti, hogy a nyelvnek uralma van fölöttem, s ez a hivatkozott dekonstruktőröket arra inti, hogy legyenek figyelmesek a nyelvvel/a nyelvre, s nem valamiféle korlátlan szabadságérzettel hív elő belőlük, nem a szubverzió felhőtlenységét.

Zsélyi Ferenc úgy akarja megújítani az értelmező hagyomány olvasásmódjait, hogy közben nincs árnyalt képe arról, minek leváltását gondolja szükségesnek. A fordíthatóságot már a romantikusok is kétségesnek gondolták, s az egyes nyelvek öntörvényűségét hangsúlyozták, ezzel szemben Zsélyi úgy elemez ógörög szöveget, hogy nem veszi figyelembe az eredeti nyelv törvényszerűségeit. A strukturalista iskolákat múltbelieknek tekinti, miközben az *Oidipusz király fabulájára* építi fel elemzését. A *Piroska és a farkas* értelmezésében is hasonló ellentmondásosság jellemzi. Szemantikai mélystruktúráról beszél (8.) szövegekkel kapcsolatban, amely szintagma egyértelműen Chomskytól származik, s olyan diszkurzusra utal, amelyben az irodalmi nyelv a normálistól eltérőként van meghatározva, ami teljességgel ellentmond a dekonstrukció nyelvfölfogásának. A *Piroska és a farkas* olvasásánál elfelejtkez az arról, hogy a mesének szövegváltozatai vannak, s korántsem mindegy, melyikre építi érvelését, továbbá, hogy olvasatát számos olvasat előzi

meg. Nem csoda, ha mindezek után az értelmezést is meglehetősen hevenyészettnek találjuk. Az elemző ideológiaként akarja működtetni a jelentő fölszabadítását, ami nagyban hozzájárul, hogy olvasata naivan allegoretikus, s talán még egy jól képzett gimnazista számára is könnyen cáfolható. A dekonstrukció azon gondolata, amely szerint egy szöveget nem kell dekonstruálni, az önmagát dekonstruálja, nemcsak arra utal, hogy a nyelv retorikussága kiiktathatatlan, hanem arra is, hogy retorika és grammatika egymásba írottága csak a szubtilis és minuciózus olvasói diszkurzus számára kerülhet olyan horizontba, hogy az olvasó elhiggye a metaforát: a szöveg felől cáfoltuk annak olvasatait. Ezzel szemben Zsélyi elemzéséről nekem az jutott eszembe, amit Umberto Eco egyik könyvében olvastam a mese értelmezéseiről. A tanulság kedvéért itt hosszabban idézem: „A 'Piroska és a farkas'-nak számos értelmezése volt már (antropológiai, pszichoanalitikai, mitológiai, feminista és így tovább), részben azért, mert a történetnek számos változata van: a Grimm-testvérek szövegében szerepelnek olyan részletek, amelyek Perrault-nál nem, és megfordítva. Minden józan számítás szerint várható volt egy alkímiai értelmezés is. És csakúgy, egy olasz tudós megpróbálta bebizonyítani, hogy a mese az érdekek kinyerési és kezelési mechnaizmusáról szól. A mesét vegyjelekre lefordítva, Piroskát azonosította a cinóberrel, egy mesterséges higanyszulfiddal, ami ugyanolyan piros, mint amilyennek Piroška sapkáját képzelet az ember. Ezek szerint a kislány tiszta állapotú higanyt hordoz magában, amit el kell választani a kénből. A higany igen élénk és mozgékony elem, nem véletlen tehát, hogy Piroskát óva inti a mamája, ne csatangoljon el mindenfelé. A farkas a higanykloridot jelenti, más néven higanyszűrcet, kalomelt (ami görögül 'szép feketét' jelent). A farkas gyomra az alkímista üstje, amelyben a cinóbert higannyá alakítják. Valentina Pisanty mindezt roppant egyszerűen kommentálta: ha a történet végén Piroška nem cinóber, hanem tiszta higany, hogyan lehetséges, hogy amikor előbújik a farkas hasából, még mindig rajta van a piros sapka?” (*Hat séta a fikció erdejében*, 128.) Amikor Zsélyi azt írja, hogy „a piros szó mélystruktúrájában a piros a vér, a láz, a forradalom színónimája, és az érett, fogamzóképes szavak jelentésmezejében is ott van”, s hogy a Piroškában a „szótó maga a már valamin túliságot, a kicsinyítő képző a haráron inneniséget mondja ki”, miközben a farkas majd a fallosz képzetét hozza a mesébe, könnyen átláthatóan egy előre létező allegóriát vetít rá a mesére, amelynek

elemei erős rögzítettséggel állnak ellent a szoros olvasásnak és a jelentő tényleges fölszabadítása lehetőségének. A hivatkozott irodalmi műveket, így Weöres Sándor *Fughetta* című szövegét, Babits *A gazda bekeríti házát* című versét vagy Ted Hughes *Apple Tragedy* című költeményét minden esetben hasonlóan hevenyészett elemzés illeti. A terjedelmi korlátok nem teszik lehetővé a részletesebb kifejtést s példátarat, így csak utalni tudok arra, hogy Zsélyi könyve nyelvi állagát tekintve is alatta marad még egy átlagos egyetemi jegyzet színvonalának is. Egyetlen mondat ennek igazolására: „A posztmodern lét az irodalomról szóló szövegek közt az irodalomnak ugyanígy mint önmagát kimondó tudatiságnak a voltát indokolja”. (18.)

Zsélyi ugyan sehol nem utal könyvében magyar irodalomtörténészre, sőt, egyáltalán magyar irodalomértőre, a hazai irodalomértést azonban könnyűszerrel intézi el a következőkkel: „Ez a megkülönböztetés [mármint primér és szekunder szövegek megkülönböztetése] olyan álorca, amely mögött az a retorika húzódik, amely az irodalomról szóló szövegek elsőbbségét akarja igazán, hogy ily módon befolyásolja a 'primér' szövegek olvasását, előírja azt. Jelesül, a magyar irodalom történetének a történelemmel és az ott/akkor-okkal való terhes összefonódását említjük példaként: ahogy Arany János költői éneje is egy forradalom utáni — posztforradalmi? — jó szándékú vénséges magyar bárdá epizálódta, elfeledvén az ént, a lírát, a balladát.” Aligha szükséges részletes érvelés ahhoz, hogy láthatóvá váljék, szerzőnk itt híján van a magyar irodalomtörténeti tájékozottságnak, amikor voltaképpen Riedl Frigyes monográfiáját cáfolja évtizedekkel azután, hogy az *El nem ért bizonyosság* megjelent, s nem sokkal később, hogy Dávidházi Péter monográfiáját publikálta. Összefoglalásul elmondhatjuk, hogy Zsélyi Ferenc könyve nem képes eleget tenni annak a feladatnak, amit narrátora maga elé tűzött, s ezt nagy részben az okozza, hogy *nem veszi komolyan* a kortárs nyelvboldcselereknek (s az ismertelmi próbált teóriáknak) azt a fölismerését, amely szerint a nyelv mindig többet tud, mint jelenbeli beszélője.

BÓNUS TIBOR

Éditer des manuscrits, archives, complétude, lisibilité. Réd. Béatrice Didier—Jacques Neefs. Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes 1996.

Tíz év leforgása alatt tizedik kötetéhez érkezett a VIII. számú párizsi egyetem (Vincennes-

Saint-Denis) kiadójának (Presses Universitaires de Vincennes, röv. PUV) kiváló kéziratörténeti és kiadásméleti sorozat, amely a *Modern kéziratok* címet viseli. A sorozat elindítása és profiljának kialakítása szorosan összefügg a genetikus kritikának nevezett új irányzat megjelenésével, amely a 80-as évek elejére tehető. Ez az irodalomtudományi iskola egyúttal kiadástechnikai újításokat is bevezet, és alapvetően átformálja a kritikai kiadások eddigi horizontját, egyre komolyabb eredményeket mutatva fel elméleti és gyakorlati téren egyaránt. Az irányzat főbb jellemzőiről és a legérdekesebb genetikai, illetve szinoptikus kiadásokról a *Helikon* 1989/3–4. száma tájékoztatott. Azóta a fejlődés töretlen, sőt új lendületet vett a technológiai forradalomnak köszönhetően, és az első, nagy port kavaró szinoptikus kiadások (pl. Joyce *Ulyssese*) vagy genetikus kiadványok (pl. Flaubert főműveinek, *Bovaryné*, *Három mese* stb.) újszerű közlése betört a népszerű sorozatokba és zsebkönyvek (Penguin, Folio stb.) formájában, rövidítve-egyszerűsítve is kapható.

A VIII. Párizsi egyetem híresen jó oktatói gárdája már kezdettől fogva rokonszenvezett ezzel a genetikus szellemű gondolkodással és együttműködött a CNRS kéziratkutató intézetének (ITEM, azaz Institut des Textes et Manuscrits Modernes) munkatársaival. A CNRS-kutatók rendszeresen tartanak órákat az egyetemen, az egyetemi oktatók részt vesznek a kézirat-kiadásokban és az elméleti kutatásokban. Ebből a termékeny együttműködésből rendre születnek a kollokviumok, a kiadványok és a sorozatok, mint az említett *Modern kéziratok* című is. A sorozat szerkesztői, Béatrice Didier és Jacques Neefs mindketten tanítanak az egyetemen és több század (XIX. és XX.) irodalmának elismert szakértői, Didier egyúttal a XVIII. századi kutatók élvonalába is tartozik Sade-, Rétif- és Casanova-tanulmányaival, elméleti köteteivel.

A sorozat a 80-as évek közepén Diderot és Stendhal kézirat-hagyatékának feldolgozásával, illetve erről szóló tanulmányokkal indult. Eddig alapvetően kétféle kötetet állítottak össze: az egyik egy-egy nagy írói életmű vagy annak egy érdekes darabja körül forgott (Diderot, Stendhal, Victor Hugo, George Sand), mindig a kéziratokból kiindulva, a másik fajta egy-egy korszak vagy stílus jelentős kézirateit vette számba, ezek tanulságait boncolgatta. Volt ugyan már transzverzális, több korszakot felölelő kötet is (*Gondolkodni, osztályozni, írni, Pascaltól Perecig*), a mostani 10. kötet mégis új minőséget jelent a sorozatban, mivel bevalótan az elméleti tájékozódást részesíti előnyben. Az

elméleti érdeklődés ugyan mindig jellemezte a genetikus kézirat-kutatókat, még ha történeti vizsgálódásokat végeztek is, ez a kötet mégis fontos állomás, mert általános tapasztalatok levonására törekszik az eddigi gyakorlatból.

Nem véletlen, hogy a genetikus kritika művelői a XVIII. századnál kezdik az irategyüttesek vizsgálatát, hiszen ebben a korszakban kezdik megőrizni a piszkozatokat, különféle változatokat, ekkor kezd felértékelődni az írói alkotómunka, annak minden következményével, sőt ekkor kezd piaci értékké válni a szellemi tőke (tulajdonjog és kézirat). Ebből a szempontból a nagy korszakhatár Victor Hugo végrendelete, amely először ad szimbolikus formában kifejezést ennek a változásnak, amikor a költő valamennyi hátrahagyott iratát a Bibliothèque Nationale közgyűjteményének ajándékozta! Diderot és Stendhal kézirateinak alapos vizsgálata nem újkeletű, bár korántsem zárult le, de pl. George Sand kézirateinak végigbongészésére eddig senki sem gondolt, holott az eredmény meglepő és örvendetes: kiderült, hogy a grafómán, könnyen és felületesen, gyorsan alkotó, kispáros „szövegtermelő” hírébe hozott író nő igenis sokat javított szövegein, gondosan átdolgozta őket, vagyis ezt a rossz hírű legendát sem támasztják alá a tények!

Tágabb összefüggésben ezeknek az írói kézirat-együtteseknek a számbavétele azt a történeti fejlődést is kirajzolja, amelynek során a kézirat értékké, sőt piaci áruvá lett, árverezhető ritkasággá és keresett cikké, különösen az írói levelezések. A Régi Rend (Ancien Régime) írónak többsége még nem őrizte meg kéziratát a nyomtatás után (ezt a nyomdászok rögtön amúgyis kidobták), hiszen a könyv biztosította a fennmaradást és a terjedést. Kivételek már ebben a korban is akadtak, mint a sokat emlegetett Diderot vagy Laclous. Diderot azért, mert szépirodalmi művei jórészt csak halála után jelentek meg nyomtatásban, és kézirat- fennmaradásuk-terjedésük maga is kész regény, amelyben Goethe és Schiller kitüntetett szerepet játszott. Laclous pedig azért, mert az őt körülvevő talányok közt a *Veszedeelmes viszonyok* megőrzött szövegváltozatai, sorrend-módosításai támpontot jelentenek a többi rejtély megfejtéséhez is. E téren tehát Victor Hugo jelentette a végleges fordulópontot, és szimbolikus gesztusának külön súlyt ad az, hogy egy majdani Egyesült Európa eszményének jegyében hagyományozta végrendeletileg összes iratát a francia nemzetre. Stendhal szintén érdekes határkő, azzal, hogy félig még a XVIII. század embere, félig viszont már az eljövendő századoké (önéletrajzi jegyzeti tanúsága szerint

sokat gondolt a XXI. századi olvasókra). Ahány műve, annyi érdekes fejtörő: a *Vörös és feketének* semmilyen kézirat nem maradt fenn, a *Pármai kolostor* — mint tudjuk — 52 napos rohammunkával készült, főleg diktálással, más műveknek viszont bőven van kéziratanyaga, pl. a *Lucien Leuwen* vagy az önéletrajzi írások igazi kincseshányát jelentenek a stendhali stílus és munkamódszer kutatóinak.

A kéziratokhoz való viszony határvonala tehát valahol a XVIII—XIX. század táján húzódik, és joggal vehető fel a kérdés, nincs-e ez a változás összefüggésben a francia forradalommal. Ez indokolhatta az 1789 körüli időszak három kötetben történő feldolgozását a sorozatban is, amikor a külföldi írók-iskolák-irányzatok kézíratain igyekeztek lemérni, milyen alapvető változások mennek végbe a gondolkodásban. Ebből a szempontból a legérdekesebb, talán mert a legújyszerűbb, a *Forradalmi műhelyek (Chantiers révolutionnaires)* című kötet, amely Condorcet matematikai feljegyzéseit, Grétry partitúráit (operák és vígoperák lejegyzéseit), valamint építészek-rajzolóké vázlatkönyveit kapcsolta be a genetikai kutatás erőterébe. A határvonalak persze itt sem élesek irodalom és zene, matematika és építészlet között, hiszen már Stendhal feljegyzéseiben is ott sorakoztak ábrák, vázlatok, rajzok (ld. pl. Henri Brulard élete), várható volt hát, hogy Grétry kottái tele legyenek szövegekkel, Pierre-Adrien Páris vázlatjai pedig kommentárokkal. A feladat ettől ugyan nem lett egyszerűbb, de joggal lelkesítette genetikus kutatók egész csapatát, akik a kötetben megosztják a felfedezés örömeit az olvasóval. A már említett, transzverzális kötet (*Gondolkodni, osztályozni, írni, Pascaltól Percelig*) is sok újdonságot nyújt az érdeklődőnek. Néhány csemegét emelek csak ki a különlegesen érdekes dilemmák közül: sok író (így Montaigne és Stendhal) nem hagyja abba az átírást-továbbírást a szövegein a nyomtatáskor, hanem a könyv egyes példányait szelvényeztet. A jól átírt-megjegyzetelt példányok így kézirat-értékűvé válnak, és a nyomtatás utáni variánsok között a helyük, bár ennek technikai megoldása nem egyszerű. Mások viszont soha nem fejezik be műveiket, ld. Pascal „céduláit”, amelyeknek nincs se összefüggő kézírata, se sorrendje, se hiteles alap-szövege. Az ilyen megoldhatatlan feladatok lelkesítik igazán a szövegek kiadóit, akik fáradhatatlanul kísérleteznek a lehetetlennel.

A tizedik kötet tehát komoly előzményekre támaszkodhatott, és jogosan kísérlete meg elméletileg összegezni a korábbi tapasztalatokat. A kéz-

iratkiadás és -megőrzés végtelen számú elméleti és gyakorlati bukratójából-dilemmájából három témakört emel ki a kötet: az első rész a kéziratok archiválását, megőrzését és osztályozásuk kérdéseit vizsgálja, a második az „összes művek” gordiuszi csomóit bogozgatja, a harmadik pedig a kéziratok bemutatása körüli nehézségeket próbálja érzékelteni. Az utóbbi kérdéskör igen tág határok között mozog: ide tartozik többek között a kéziratok leírása, jegyzetelése, nyomtatásban vagy elektronikus úton történő közlése-feldolgozása.

Mivel az iratok (dokumentumok, műtárgyak) megőrzése és tárolása gyűjteményi dilemma, amely sok fejtörést okoz a kéziratárak vezetőin kívül a rajzgyűjtemények és mindenféle irattár gondozóinak is, ebben a részben a párizsi Nemzeti Könyvtár (Bibliothèque Nationale), a Comédie Française irattára és a Louvre rajzgyűjteményének gondjai egymás mellett szerepelnek. Valóban nincs lényegi különbség a kéziratok, az aktrák vagy a rajzok-metszetek őrzési-tárolási-osztályozási-közlési gondjai között. A szempontok sokfélék lehetnek (időrendi, tematikai, személyi — levelezések esetében a címzett szerint, más esetekben a gyűjtő nevéhez társítva —, esetleg földrajzi stb.), de egyik sem tökéletes, általában egyik sem érvényesíthető következetesen. A publikáció gondjai szintén sokfélék, de ezek már inkább a harmadik részben tárgyalt közlési kérdések közé tartoznak.

Az írói életműveket teljességükben bemutató, vagyis erre törekvő „összes művek” műhelyvitáinak ismertetése viszont igen mulatságos. A felmerülő kérdéseket felsorolni is lehetetlen, de a legtöbb érdekes paradoxonokat tár fel. Már az önmagában elgondolkodrató, hogy a genetikus kritikai felfogás hatalmas méretűre duzzasztja az írói életműveket (jóval a szerző halála után), a teljes életművekre alkalmazott genetikus szemlélet azonban tragikussá teszi ezt a tendenciát. Adott esetben egy viszonylag rövid szövegnek mintegy tízszerese is lehet a genetikai apparátus! Hosszú szövegeknél ez a megtízszerezés a hagyományos eszközökkel (nyomtatás) már nem is dolgozható fel, csak számítógépes megoldások jönnek számításba... Jean Ehrard, a készülő Montesquieu kritikai összkiadás főszerkesztője sok humorral és keserűséggel vázolja a húszkötetesre tervezett sorozat alapproblémáit a „hűség utópiája” alcímer viselő cikkében. A Montesquieu sok-sok kiadatlan kéziratát-jegyzetét, noteszt, vázlatát stb. közlő új kiadás minden egyes kötete átlagban 500 oldalasnak készül, és a 20 kötetből 5 teljesen új szövegeket fog tartalmazni. Ez a mintegy 2500 nyomtatott oldalnyi „új”

Montesquieu-szöveg (műnek nehéz lenne ezeket a szövegállapotokat minősíteni) teljesen új helyzetet teremt majd a Montesquieu-filológiában a szerző halála után több mint 250 évvel! Gondoljunk bele egy kicsit a nehézségekbe: mit szólna ehhez maga a szerző? Mű-e az olvasmánynapló, a jegyzetfüzet, a széljegyzet, az „ötletcédula”, és még sokáig lehetne folytatni ezt a sort. Jean Ehrard kesernyés alcím-javaslatra érzékelteti, hogy ő maga látja legtisztábban a vállalkozás buktatóit, ugyanakkor tagadhatatlan, hogy mindenki izgalommal várja ennyi új dokumentum kiadását. Balzac vagy George Sand levelezésének kiadása közismerten gigászi és görög mitológiai büntetésnek beillő erőpróba, itt még csak jelzésszerűen sem tudom számba venni az „összes levelezések” összes csapdait. Egy általános, jelentéktelennek tűnő, de annál bosszantóbb apróságra azonban kitérnék, hogy lehessen látni, mennyi bagatell keseríti a szövegkiadó életét: a helyesírás korszerűsítése vagy az eredeti állapot megőrzése ilyen ártatlannak tetsző kérdés, amely sőtét veremnek bizonyul a szövegkiadói gyakorlatban. Vegyük csak a XVIII. századi állapotot: közismert, hogy nem volt egységes sem a szerzők, sem a nyomdászok eljárása. Sok esetben azonban nem dönthető el, hogy a kis- és nagybetűk használata, a központozás, a tagolás, az átírás nem rejt-e mégis valami üzenetet, mélyebb értelmet, és ha igen, kiét? Ha viszont a korszerűsítés, a mai normák szerinti egységesítés mellett dönt a szöveg közlője, nem hamisítja-e meg már ezzel a gesztussal a szöveg befogadásában? Folytatnám, de soha nem érnék a végére a szegény szövegkiadók panaszaiknak. Ezért a híres „mosócédula”-szindróma felidézésével zárom a sort: ki kell-e, ki szabad-e adni Baudelaire (a híres ember neve tetszés szerint más nagy emberekével helyettesíthető, lehetne Petőfi, Flaubert vagy James Joyce is) mosodai számláit, amelyeknek a hátoldalán titokzatos jelek is olvashatók?! Jelent-e valamit az ilyesféle információ (megfejtetlenül avagy megfejtve), hozzásegít-e az életmű megértéséhez, és ha igen, miért nem?

A lehetséges válaszok katalógusa helyett rátérnék a harmadik, egyben utolsó rész ismertetésére. Ez a legtudományosabb, vagyis legelméletibb és legelvonatottabb. A kéziratok bemutatása, bemutatásuk lehetséges módozatai a téma, és sok elrettentő példáját láttuk már különböző kritikai kiadások-

ban a jószándékú kiadói túlbuzgalomnak. Tarka betűtípus-kavalkádok, jegyzetek garmadája, lapalji, szövegkövető és szövegközi jelek, főszövegre helyezhető hártypapírok és kulcsok, a szövegközlő leleményesség ezernyi trükkje lenne hivatott megkönnyíteni az olvasó tájékozódását a variánsok labirintusában, de sajnos, a jószándék gyakran ellenkező eredményre vezet, és az olvasó áttekinthetetlen kuszaságot lát rendszer helyett. Az olvashatóság igénye természetes követelmény, de igen nehéz teljesíteni, mindehhez járul, hogy a szöveg-hűség és az áttekinthetőség ellentétes tendenciák, minél hűségesebb a szövegközlő, annál bonyolultabbá teszi a szöveg képét ... Nyilvánvaló, hogy az elektronika forradalmian új távlatokat nyit e téren is (már Joyce *Ulysses*-ének szinoptikus kiadásához sokoldalúan felhasználták a számítógépes lehetőségeket, de a végeredmény ott még nyomtatvány lett), bár kérdés, hogy minden apóriát felold-e az informatika. A genetikus szövegkiadások új generációja van megszületőben a CD-ROMok világában, de ezek a szédületes távlatok is nyitva hagyják azt a kérdést vagy konfliktust, lehet-e hitelesen átírni kéziratokat-nyomtatványokat képernyőre, azonos-e a számítógépes megközelítés a hagyományos olvasásra tervezett művek befogadásával? Nem feladatom az újabb és újabb kérdéssorok feltevése, még kevésbé megválaszolása, végezetül inkább Pierre-Marc de Biasi zárótanulmányát szeretném röviden ismertetni. A szerző jeles genetikus szövegkiadó és Flaubert-szakértő, több Flaubert-mű szövegérténeti feldolgozását elvégezte, köztük az egyik meséét (*Irgalmas Szent Julián legendája*), és ő adta ki monumentális kötetben, gazdag apparátussal Flaubert *Munkanoteszeit* is (*Carnets de travail*. Édition critique et génétique. Paris, Balland 1988.); ezúttal arra vállalkozik, hogy áttekintse a genetikus kritikai kiadás legutóbbi 15 évét a francia nyelvterületen (1980–1995.). A cikk címe jelzi, hogy két alaptípusba sorolja az új típusú kritikai kiadásokat: horizontális és vertikális kiadásfajtákat különböztet meg (*Édition horizontale, édition verticale. Pour une typologie des éditions génétiques*). Korábban is történtek már kísérletek az újfajta kiadások osztályozására (Claudine Gothot-Mersch, illetve Almuth Grésillon ilyen irányú próbálkozásait kritikailag ismerteti a szerző), de ez az első kifejezetten genetikai szempontú osztályozás, amely számol az elektronikus kiadás lehetőségeivel is.

Az egész kötet kiváló szintézis a genetikus kiadások gyakorlatának és elméletének jelenlegi állapotáról, ráadásul szórakoztató olvasmány, amely

sok példával szemlélteti, milyen új ösvényeket nyit, de milyen új csapdákat is állít a technikai fejlődés és az új szemlélet a kéziratok kutatóinak.

KOVÁCS ILONA

The Rhetorical Tradition. Readings from Classical Times to the Present. Ed. by Patricia Bizzell — Bruce Herzberg. Boston, Bedford Books of St. Martin's Press 1990. 1282.

Ez a vaskos szöveggyűjtemény 44 szerző 56 művéből tartalmaz részleteket, a retorika ókori klasszikusaitól kezdve a szövegelmélet mai képviselőiig. A könyv, mint ahogy címe is mutatja, a retorikai hagyományról igyekszik képet adni, mégpedig mindazon amerikai egyetemisták és kutatók számára, akiknek valamennyire is közük lehet a retorikához. A szövegek így nemcsak történeti képet nyújtanak erről a két és félezer éves tradícióról, hanem egyfajta kánont is kívánnak alkotni, bemutatva, hogy a hagyománynak mely része maradt továbbra is élő. A válogatás során a szerkesztők elsősorban négy szempontot igyekeztek figyelembe venni. Milyen ismeretelméleti és lélektani fogalmakkal írták le az egyes korokban a meggyőzés folyamatát, illetve általában az olyan, előszóval előadott beszédek hatását, ahol a beszélő meghatározott céllal igyekszik befolyásolni hallgatóságát? Hogyan közvetítenek a szóbeli érintkezés különféle fajtái különféle ideológiákat, másként: milyen kommunikációs stratégiák alkalmazásával tudja egy beszélő tekintélyét megeremteni vagy elfogadtatni? Milyen körülmények hatására és a nyilvánosság mely területein kezdték a nők a beszédhez való jogukat követelni, illetve vannak-e sajátosan női retorikus módszerek? Milyen gyakorlati szabályokat próbáltak megállapítani a különböző korok szónoklattan tanárai egy-egy beszéd elkészítésére? A négy téma — láthatóan — négy tudományszakhoz és négy, Amerikában igen népszerű egyetemi tanszékhez kapcsolódik, amelyek hol lazábban, hol szorosabban működnek retorikai tanszékek mellett; a filozófia, a Speech Communication, a Women's Studies és a Composition Studies szakjairól van szó.

A kötet szerzői ennek megfelelően és a XX. században uralkodó szóhasználathoz hasonlóan, jóval tágabb valamit értenek retorika alatt, mint ahogy ez az ókortól kezdve a XIX. század elejéig szokás volt. Sem a retorikai helyzeteket nem korlátozzák a bírósági, a politikai szituációkra, a dicsőítésre és szidalmazásra alkalmas adó ünnepi pillanatok-

ra, valamint (a kereszténység megjelenése után) a prédikációkra, sem a meggyőzési-manipulációs technikák alkalmazásánál nem tartják elengedhetetlennek a szabályokba foglalhatóság és megvalósíthatóság bizonyos szintjét. Ennek következtében olyan szerzők is bekerülnek a válogatásba, akik talán soha életükben nem írták le a retorika szót (pl. Sarah Grimké, aki a nők egyenjogúságáról írt pasztorális leveleket a múlt század elején) vagy akik inkább a retorika ellenfeleinek, mintsem a képviselőinek tartották magukat (mint pl. Nietzsche). A retorikai hagyomány jelentős része ugyanakkor háttérbe kellett hogy szoruljon. Szinte teljesen kimaradt az ún. *status* (eset)-tan elmélete és gyakorlata, amely az ókorban mind a képzésben, mind a gyakorlatban a szónoki tevékenység alapját jelentette, hiszen itt lehetett megtanulni, mely ügyekben, mely érvelési és cáfolási technikákat célszerű alkalmazni. Viszonylag kevés szöveg képviseli a stílust és a nyelvezetet elemző retorikai műveket (kivételt a *Rhetorica ad Herennium* 4. könyve, Ágoston *Keresztény tanítás* című művének 4. könyve, Erasmus *Szóbőségének* részletei jelentenek). A stílusalkatokat leíró és bemutató tankönyvek indokoltan hiányoznak, de talán valaki bekerülhetett volna az irodalmi szövegeket — Homérosztól kezdve Szapphón át Démoszthenészig — magas szinten elemző ókori rétorok közül (pl. halikamasszoszi Dionüsziosz, Pseudo-Longinosz vagy Hermogenész). Alig szerepelnek retorikai ujjgyakorlatok, deklamációk, amelyeknek mint a *composition theory* előzményeinek, esetleg helyük lehetett volna.

De bizonyos szövegtípusok kimaradására panaszkodni visszatetsző dolog egy 1300 oldalas könyv esetében. Ráadásul alaptalan is, mert a kötet egyik legfőbb erénye a rendkívül jó bevezetésekben van, amelyekben szinte mindenről szó esik, amiből az egyes szövegek nem adnak izeltőt. A bevezetők három szinten is segítenek a tájékozódásban: egy általános fejlődésképp keretein belül ismerhetjük meg az ókorban kialakult retorikai rendszert, a középkori, a reneszánsz és a felvilágosodás kori módosulásaival együtt, majd XX. századi gyökeres átalakulását; az öt korszakot bemutató öt fejezet elején részletes áttekintések állnak; és az egyes szerzők szövegei elé is került néhány bevezető szó, melyek mindig igyekeznek felhívni a figyelmet a szóban forgó idézet problémáira. A kötet ily módon szemelvényes retorikatörténetként is megállja a helyét, amely egyúttal *close reading*-szerű szövegolvasást is lehetővé tesz.

Meg kell jegyezni azonban, hogy a bevezetőkben több apró pontatlanság is akad. Arisztotelész

álláspontja pl. az 5. oldalon leírtakkal ellentétben éppen az volt, hogy a meggyőzés érzelmekre ható és jellemem alapuló fajtái nem pusztán a beszéd elején és végén kell hogy megjelenjenek. A strílusalakzatok memorizálása csak viszonylag későn vált központi jelentőségűvé az iskolai oktatásban. A parafrázis, a megfelelő prózaritmus alkalmazásának elsajátítása például sokkal nagyobb szereppel bírt már a Kr. e. 4. században is (6.). Kissé furcsán hangzik Szókratész szofistaként való emlegetése (21.). A római „ügyvédek” hivatalosan nem fizették (szemben azzal, ami a 31. oldalon áll), még ha a gyakorlat azt mutatja is, hogy a szónokok gyakran megfizették törvénysértő honoráriummal. Cicero és az atticisták ellentéte nem a körül forgott, hogy a mindennapi nyelven kell-e beszélni vagy a régikén, hanem hogy az attikai szónokok közül kiket kell mintaképpül választani, illetve, hogy a klasszikusként kezelt korszak óta eltelt három évszázad teljesen zárójelbe tehető-e vagy sem; az asianisták szemére pedig nem filozófiai műveletlenséget vetett Cicero (ez halikarnasszoszi Dionüsziosz véleménye volt), hanem pl. a megfelelő ízlés hiányát a jóhangzás és a ritmus kérdéseiben (196.).

Ami az egyes korszakokat illeti, az ókorból kiválasztott szövegek többsége azt a kérdést járja körül, hogy milyen tekintélyt tulajdonítanak az egyes rétorok, illetve retorikával foglalkozó filozófusok a szónoki beszédnek, s általában az élőszónak. Így került be Gorgiasz *Helené dicséretének* a Szó (*logosz*) mindent és mindenkit leigázó hatalmáról szóló érvelése, Iszokratész *A szofisták ellen* című pamfletjének bevezetője, amelyben a maga által „filozófiának” tartott beszédírói tevékenységét védi meg a törvényszéki beszédkészítők, a mindenkori cáfolására törekvő „erisztiikus” szerzők, a végső igazságot hirdető filozófusok ellenében, Iszokratész szerint az igazi bölcsesség annak belátásával kezdődik, hogy ismereteink csak valószínűsések alapján történő következtetésekből állhatnak, és a szavak attól válnak valóban hitelessé, hogy a beszélő egész életével és életmódjával összhangban állnak. Iszokratész nem véletlenül fordult el az egyszerű pillanatokhoz kötött szóbeli közlés formáitól a kizárólag írásos műfajok felé.

Hasonló megfontolásból kerültek Platónról, Arisztotelészről, Cicerótól és Quintilianustól is olyan részletek a válogatásba, ahol ki-ki valamilyen fontos megszorítást téve igyekszik a retorika fogalmát meghatározni. Platónról, aki az igazság pontos tudásától, valamint a hallgatóság lelki alkátának és befogadóképességének ismeretétől teszi függő-

vé, hogy egy szónok megérdemli-e a mester nevet vagy sem, mind a retorika tekhné jellegét elutasító Gorgiasz passzusai szerepelnek, mind az igazi retorika lehetőségét megengedő Phaidrosz részletei is. Arisztotelész *Retorikájából* olvasható az a hely, ahol a meggyőzés helyett csupán a meggyőzés lehetőségeinek feltárásában határozza meg a retorika célját, valamint a szónoki mesterség fajtáinak – később klasszikussá vált – beosztása. Cicerótól a szónok ideálját megfogalmazó gondolat sor szerepel, amely szerint a szónok egyszerre kell, hogy a valóság filozófiai mélységű elemzője legyen és szükséges az is, hogy tudásának a gyakorlatban is érvényt tudjon szerezni. Quintilianustól az az okfejtés került be a válogatásba, amelyben azt indokolja meg, miért kell feltétlenül derék embernek is lennie az igazi szónoknak.

A középkori retorikát a már említett Ágoston-részlet mellett egy rövid Boethius-kivonat, egy névtelen *ars dictaminis*-szerzőnek, valamint base-vorni Robert *ars praedicandijának* egy-egy részlete mutatja be. A reneszánsz retorikák közül Christine de Pisan és Laura Cereta elsősorban mint a nők szabad művészetekhez való jogának védelmezői kapnak szót, és nem annyira írásaik színvonala miatt. Műveiket legfeljebb azon az alapon lehetne a retorikához tartozónak nevezni, hogy az derül ki belőlük, miért nem lehettek női szónokok, a kötet szerkesztőit azonban, akik a ma kérdéseire és azok előzményeire figyelnek, éppen ez érdekli. Erasmus *De Copiája* a humanisták hihetetlenül mély latin nyelvismeretét és kifinomult stílusérzékét mutatja be, amellyel egyaránt tudtak különbséget tenni egyes szavak stílusértéke között, másrészt ugyanazt a gondolatot számtalan formában kifejezni (a „nagyon örültem levelednek” frázist pl. 150-ször!). A Bacon-idézetek a szónoklás és a költészet kapcsolataról szólnak, és a hagyományos három szónoki feladat újszerű értelmezését adják: a gyönyörködtetést ugyanis a képzelőerő lélekrészével hozza összefüggésbe.

A felvilágosodás retorikáját képviselő szövegek egy része szintén irodalom és szónoklás egymáshoz való viszonyát elemzi (pl. H. Blair, aki az irodalom valamennyi ágában fontos ízlés kategóriáját fejti ki). A retorika új módszereit kereső szerzők közül kiemelkedik G. Austin, aki elsőként próbálta módszeresen leírni (ábrák segítségével is) a kézmozdulatok, a gesztusok és a taglejtések fajtáit, majd jelentésüket és funkciójukat meghatározni. A női retorika kezdetei ebben a korban a protestáns Biblia-olvasáshoz kapcsolódnak. Margaret Fell azzal indokolja a nők prédikálási jogát, hogy

bár a zsidó nők a Törvény szerint nem szólalhattak meg a templomban, mindez nem vonatkozik a prófétákra, próféták pedig nők is lehetnek. A női szónoklás célja így eredetileg (v. eredetileg is?) hagyományos normák felborítására és átrendezésére irányult. Több szerző is (J. Locke, G. Campbell, R. Whately, H. Day) a lelki képességek és a közönségre gyakorolt hatás viszonyát elemzi, és megjelennek a „fogalmazástan” első képviselőinek (A. Bain, D. Hill, A. Hill) írásai is.

A XX. századi válogatás alapelve az volt, hogy minél többféle irányzat szóhoz jusson, és a „retorikai kánon” ezúttal nyitott és lezáratlan maradjon. A retorika irodalomelméleti felhasználásaira M. Foucault és J. Derrida egy-egy írása ad példát. R. Weaver és Ch. Perelman olyan lehetőségeket mutatnak be, miként lehet a formális beszédek helyett vagy mellett a mindennapok nyelvi kommunikációs folyamatait vizsgálni és a gyakorlati érvelés retorikáját leírni. K. Burke a nyelvi szférán túllépve ír a szimbolikus cselekvések nyelvéről és retorikájáról. Bahtyin a nyelv ideológiát teremtő és közvetítő erejét tárgyalva tágítja a retorika fogalmát. H. Cixous és J. Kristeva révén pozitív módon is megjelenik a női retorika: annak vizsgálata, hogy mennyiben használják másként a nők a nyelvet. Végül, hasonló kérdést vet föl a „fekete retorikát” képviselő H. L. Gates Jr.

A könyv szerkesztőinek célja tehát az volt, hogy elfoglaltan mutassák be a retorikai hagyományt. Ennek két szempontból mindenképpen meglett a maga előnye. Egy-egy probléma története valóban rendkívül jól nyomon követhető, másrészt arról is pontos képet kaphatunk, merre felé tart ma Amerikában ez a két és fél ezer éves tradíció.

BOLONYAI GÁBOR

Guido Hiss: Der theatralische Blick. Einführung in die Aufführungsanalyse. Berlin, Reimer 1993. 307.

A színház az egyik legősibb művészeti ág, a színháztudomány azonban mint önálló diszciplína még egy évszázada sem létezik. Az irodalom- és más művészettudományokkal (és szakokkal) szembeni önállóság kivívásának alapfeltétele annak a ténynek az elismerése, amit Max Hermann, az e tárgyban tartott egyetemi előadások első németországi kezdeményezője már 1914-ben hangsúlyozott: „A szak első számú vizsgálati tárgya az előadás, és nem a dráma.” Mivel az emancipációs folyamat máig sem zajlott le, és a színházi előadásnak mint

önálló, saját esztétikai törvények alapján szerveződő műalkotásnak az elfogadása még várat magára, Guido Hiss könyve a tudományterület történetének szempontjából is jelentőséggel bír.

Az előadáselemzés a színháztudomány legkevésbé fejlett területe, és a Berlieni Freie Universität professzorának könyv formájában megjelent habilitációs írása sem ígéri egy mindenható és egységes módszer kidolgozását, „mivel ilyen nem létezik”. E helyett (ismertetve a német nyelvterületen eddig e témában íródott, nem túl nagyszámú, jelentős teoretikus és analitikus munkát), felvázolja az előadáselemzés lehetséges módszertani perspektíváit, majd a könyv második részében (terjedelmét tekintve mintegy a fele) egy konkrét színházi előadás (Goethe: *Tasso*. R: *Peter Stein*. Bréma. Theater am Goetheplatz. Bemutató: 1969.) elemzésén keresztül azt is bemutatja, hogy a gyakorlatban hogyan jelentkeznek az elméleti részben tárgyalt problémakörök.

A hiánypótló, az összefoglaló és a rendszerező igény mellett a könyv legnagyobb jelentősége abban rejlik, hogy a különböző jellegű tudományos munkákat egy igen széles problémahorizontból vizsgálja: Az értékelésnél az előadáselemzésnek a színháztörténetben (a jelen kérdés- és elváráshorizontját tükröző), a színházelméletben (egyidejűleg ellenőrző és inspiráló tényező) és a színháztudományban (a jövőbeli kutatás legfontosabb dokumentuma és forrása) betöltött szerepét ugyanolyan mértékben figyelembe veszi, mint az előadás létmódjából, átmeneti jellegéből adódó nehézségek áthidalására kidolgozott módszertani javaslatokat vagy az alkalmazhatóságot.

Az előadáselemzés tárgyának ilyen átfogó megközelítése csak egy kidolgozott szempontrendszer alapján és tisztázott elméleti keretben lehet produktív. Ezt a könyv írója számára a strukturalista és a hermeneutikai megközelítések összekapcsolásának igénye biztosítja, amit az egyes írások értékelése során elsődlegesen szem előtt tart. Az előadás interpretációjára a barthesi „Simulacrum” (simulacre) terminusát használja, amely nem csak azt tükrözi, hogy mű milyen szabályok alapján működik, de „az ideális tartalom helyett a végtelen interpretáció lehetőségét is magában hordozza”. A „Simulacrum” fogalma tehát „kiemelhető a strukturalista kontextusból és lehetőség nyílik hermeneutikai konnotálásra”, mely törekvés tökéletesen megfelel a németországi színháztudomány strukturalista és interakcióelméleti hagyományainak (Arno Paul, Manfred Welker, Bogatyirjov, Honzl, Zich, Mukařovský, Kowzan). A mindmá-

ig legnagyobb igényűnek tartott színházzsémotikái munkát (Erika Fischer-Lichte: *Semiotik des Theaters*. 1–3. Tübingen, 1982.) ismertetve pl. vitázik a három kötet rendszerelméleti koncepciójában tetten érhető „taxonómikus strukturalista jelleggel”, az előadáselemzési rész legfőbb pozitívumának pedig a „szövegszémotika hermeneutikai relativizálását”, illetve a „formalista érvrendszer hermeneutikai revízióját” tartja, melyre az internális és externális átkódolás lotmani eljárásának vagy a szemantikai koherencia greimasi – szigorúan formális – modelljének a színházi szövegre adaptálásában lát példamutató kísérletet. A hermeneutikai elméletek közül Hiss elsősorban az applikáció és az eldítélet gadameri fogalmának és a mű és interpretációjának történetiségét figyelembe vévő, illetve a jelentésalkotás végtelenségének kontrollstancijájaként működő recepciótörténeti olvasat és -kutatás jelentőségét hangsúlyozza. (A Tasso-elemzés során – egy bizonyos fokig – magát az előadásszöveget is a drámai szöveg recepciótörténeti olvasatának részeként elemzi.) Ebben a kontextusban magától értetődő, hogy Hiss normatív szabályok helyett a historicitás (a tárgy és az interpretáció történetiségének figyelembe vétele), a flexibilítás (az elemzés tárgyának ontológiai státuszára való reagálás) és az explicitás (az elemzési eljárás választásának pontos megindoklása és követhető leírása) kritériumait támasztja az előadáselemzéssel szemben.

A könyv első részében az író alapvetően három aspektusból közelíti meg az előadáselemzés témáját. A színházi jelentéskonstitúció, azaz a „színházi észlelés” sajátosságainak vizsgálata során először két bimedialis modellen (megzenésített vers, comic-strip) bizonyítja be, hogy a multimedialis kommunikációban nem egymással homológ komponensek részjelentései adódnak össze magas redundanciájú értelemmé, hanem azok egyidejű és kölcsönös interpretációjának eredményeként, a mindenkor befogadóban mint észlelő instanciában korrespondenciajelentés jön létre. Ennek a szemantikai folyamatnak a megértésére nézve (ellentétben a több elméletben – Jansen, Pfister, Fischer-Lichte – is képviselt felfogással) nem a színházi jelek vizuális és nem-vizuális, ikonikus és nem-ikonikus jellege közti különbségtétel, hanem meghatározatlan- és meghatározottságuk (das Vage und das Bestimmte) oppozíciója a releváns.

Az alkalmazási lehetőségeket és a notációs problémákat tárgyaló fejezetekben a rendkívül igényes recenzióforma válik dominánssá. Az első esetben az író öt olyan különböző (komparatív, tartalmi, produkcióesztétikai, leíró, stílus- és szín-

háztörténeti) szempontból példaértékű diplomamunka módszertani elemzését végzi el, amelyekben az előadáselemzés különböző módjai körvonalazódnak. Mivel a színházi előadás nem rendelkezik hagyományozható artefaktummal, minden előadáselemzés szembeesül a rögzítés és az idézés problémájával. A hat neves teatrológus (Steinbeck, Kleindiek, Schälzky, Fischer-Lichte, Stapele és Pavis) elképzeléseinek ismertetése nem csak a notációs lehetőségek széles skáláját vonultatja fel, de a produktív alkalmazhatóság és a recepcióanalízis meglétének kritériumai alapján értékelni is azokat. A könyvnek talán itt róható fel az egyetlen hiányossága: a számos közönségreakciót tesztelő kérdőívekből konkrétan egyet sem ismertet. Az elméleti részt a két legkidolgozottabb előadáselemzési rendszer (Erika Fischer-Lichte: ua., Jürgen Kleindiek: *Zur Methodik der Aufführungsanalyse*. München, 1973.) sokrétű, a módszertani megoldásokat és az elméleti vonatkozásokat középpontba állító recenziója zárja – csak sajnálni lehet, hogy Franz Wille munkája a könyv befejezősekor még nem állt az író rendelkezésére.

A kötet második részét alkotó, rendkívül igényes Tasso-elemzés jelentősége nem csak példajellegében áll (teljesen megfelel az elméletileg rögzített elvárásoknak – különös tekintettel a recepciótörténeti részekre), hanem más paradigmába tartozó előadások elemzéséhez is ötleteket, kiindulópontokat nyújt. Míg a könyv első része elsősorban színházelméleti szakembereknek szól, Goethe drámájának dramaturgiai elemzése, illetve az előadásról írottak az irodalomtörténet- és elmélet iránt érdeklődők számára is érdekes lehet. A kötetet részletes irodalomjegyzék zárja.

KISS GABRIELLA

Ancient Greek Novels. The Fragment, Introduction, Text, Translation and Commentary. Ed. by Susan A. Stephens – John J. Winkler. Princeton – New Jersey, Princeton University Press 1995. 541.

Az ógörög regényirodalomnak elenyészően kevés, alig féltucatnyi alkotása maradt fenn teljes egészében. Hogy ismereteink az előző század végétől kezdve mégis jelentősen gyarapodtak az antik irodalom utolsóként létrehozott műfajáról, azt az Egyiptom homokjában talált papiruszleletek egyre fokozódó intenzitású kiadásának köszönhetjük. Az első regénypapiruszt 1893-ban publikálták, a regénypapiruszok első gyűjteményes kiadását majd fél évszázad múlva, 1922-ben rendezte sajtó alá B.

Lavagnini (*Eroticorum Graecorum fragmenta papyracea*. Leipzig), de nem sokkal később, 1936-ban, már új, az elsőnél bővebb gyűjteménnyel jelentkezett F. Zimmermann (*Griechische Roman-Papyri und verwandte Texte*. Heidelberg). A most ismertetendő, testes gyűjteményre viszont, melyet az antik regényirodalom két amerikai specialistája, a Stanford University nemrég elhunyt és mai görög professzor, J. J. Winkler és S. A. Stephens gondoztak, kis híján hat évtizedet kellett várni.

A regénypapiruszoknak ez a friss (és az első papiruszpublikációt véve akár centenáriusnak is tekinthető) kiadása tehát felettebb időszéri volt, egyebek közt azért is, mert az utóbbi évtizedek folyamán különféle folyóiratokban közzétett regénytörödékek mind Lavagnini, mind Zimmermann gyűjteményét már huzamosabb ideje elavulttá tették – elég arra hivatkoznom, hogy a két amerikai közel kétszeresét kínálja annak az anyagnak, amit a 30-as évek közepén Zimmermann összeszedni és publikálni tudott. Másfelől viszont, általában is jelentős változások következtek be az antik regény kutatása terén. Ne számítsam csak az utóbbi, durván három évtizedet: azóta, hogy megjelent B. E. Perry nagy összefoglalása (*The Ancient Romances: A Literary-historical Account of Their Origins*. Berkeley – Los Angeles, 1967.), vagyis az első olyan mű, amely méltóképpen állítható E. Rohde klasszikus monográfiájára (*Der griechische Roman und seine Vorläufer*. Leipzig, 1914.) mellé, alig múlt el év, hogy ne látott volna napvilágot egy-egy tanulmánygyűjtemény vagy monografikus feldolgozás az ógörög regényről, a californiai állami egyetemen szükségesnek látták, hogy konkordanciát állítsanak össze a görög regényekhez (1979.) s F. Conca, E. de Carli és G. Zanetto belefogtak a görög regények szótárának szerkesztésébe (1. kötet: 1983.; 2. kötet: 1989.) – a szakfolyóiratokban sűrűsödő tanulmányokról ne is beszéljek. Mi több, amióta a terület kutatói a walesi Bangorban megtartották első nemzetközi kongresszusukat (1977.), a hollandiai Groningenben állandósultak ezek a szűkkörű találkozók, s az ott elhangzott előadásokat a *Groningen Colloquia* (1988 óta) szépen sorjázó füzetei évről-évre közléteszik. Az Amerikában kiadott *Petronian Society Newsletter* pedig, túl Petroniusion, folyamatosan figyelemmel kíséri és regisztrálja (1970-től) az antik regény egész területén folyó kutatásokat. Az antik regény tehát mára, nem lehet nem észrevenni, bizonyos értelemben autonóm kutatási területté nőtte ki magát, intézményesített vitafórumot, önálló és rendszeres publikációs lehetőségeket teremtett magának. Ilyen körülmények

között Stephens és Winkler kötetének időszériúsége és hiánypótló jellege még nyilvánvalóbb.

A két szerző tisztában volt azzal, milyen sürgető kívánalmakat kell kielégíteniük. Ennek megfelelően, az új összeállítás más, nagyobb igényű, mint amilyenek a klasszika-filológia hosszú gyakorlatában kimunkált kritikai szövegkiadások többnyire lenni szoktak, bár a kötet gerincét (21–466.) természetesen itt is a szövegek alkotják.

A szerzők szövegközlése egyébként a legjobb értelemben konzervatív, amennyiben a papirusztörödékek félsorait vagy csonka szavait szigorúan csak a biztosnak látszó kiegészítésekkel látják el, nem úgy, mint korábban Zimmermann, akinek kiegészítései nem egyszer túlságosan is merészek és megalapozatlanok; s óvatosságukra vall az is, hogy az anyagot két részre bontják, megkülönböztetve egymástól azokat a törödékeket vagy éppen törödékegyütteseket, amelyeket nagy valószínűséggel (Part I: *Novel Fragments*. 21–388.), illetve azokat, amelyeket csak fenntartásokkal (Part II: *Ambiguous Fragments*. 389–466.) lehet regényből eredeztetni, s amelyek összesen 22, teljes szövegében ránk nem maradt regény vagy gyaníthatóan regény rövidebb-hosszabb részleteit őrizték meg (de az anyaművek száma 25 is lehet, mert 3 törödéket a szerkesztők csak feltételesen kapcsolnak a többi törödék valamelyikéhez). A fokozott óvatosság pedig ezúttal, papiruszon és sokszor papiruszfoszlányokon megőrzött szövegek közléséről lévén szó, különösképpen indokolt: figyelmeztető és meg szívlelendő példa, hogy nem is olyan régen egy elhamarkodottan a regény műfajába utalt törödéket az alaposabb kutatás később korakeresztény homília (!) részleteként azonosított.

Egyszerű szövegkiadás meg is elégedhetne ennyivel. De Stephens és Winkler tovább mentek: A 22 (25?) regényből származó törödéke(k) kötetükben közölt szövegéhez – ahol csak a szöveg állapota megengedi –, a nem szakember olvasó iránti udvariasságból fordítást csatolnak, továbbá mindegyiket rendkívül alapos, az illető regény tudományos problematikájáról avatottan tájékoztató tanulmánnyal vezetik be és bő kommentárral kísérik. Sőt arra is van gondjuk, hogy minden esetben megadják a szöveget, illetve a nekik helyet biztosító papirusztörödékek minuciózus írástörténeti leírását; még a kötetüket nyitó előszóban (General introduction. 3–19.) sem elégszenek meg a regénypapiruszok általános jellemzésével, hanem az antik regényirodalom egészéről foglalják össze (a konszenzustól némiképpen eltérő) felfogásukat. Tegyem hozzá, és nem csupán a teljesség kedvé-

ért, hogy a kötetet gazdag szakirodalmi áttekintés (Bibliography, 483–504.), a bevezető tanulmányokban és a kommentárookban idézett antik szerzők és szöveghelyek listája (Index of passages cited, 504–519.) és kettős névmutató (Index of proper names from the fragments and testimonia, 520–524. – General Index, 525–541.) zárja, előtte azonban még három igen hasznos függelék is tartalmaz (Appendices, 467–482.): az első azokat a – papiruszon talált – töredékeket veszi számba, amelyeket a korábbi szakirodalom (a szerkesztők szerint kellő alap nélkül) regényrészletnek minősített (469–472.), a második felsorolja és fordításban közli az antik szerzők ma már töredékesen sem ismert regényekre utaló közléseit, legalábbis azokat, amelyek a szerzők megítélése szerint valóban regényekre vonatkoznak (473–478.), a harmadik pedig listába szedi az összes regénypapiruszt, feltüntetve keletkezésük idejét, származási helyüket és legfontosabb paleográfiai jellemzőiket – nora bene, a listán a teljes szövegükkel ránk maradt regények előkerült papirusztöredékei is szerepelnek. A kiadók tehát, pusztán szövegközlés helyett, mondhatni, a téma kézikönyvét tették le az olvasók asztalára.

Persze bizonyos egyenetlenségeket az amerikai szerzőpáros sem tudott elkerülni, részben talán a terjedelem (és a vételár!) további növekedését elkerülendő. Arra kétségkívül jó okuk volt, hogy nem vették fel gyűjteményükbe az *Alexandrosz-regény* papiruszhozadékat: ennek közlése, különösen ha jelen kiadásuk rendkívül igényes apparátusát is számításba vesszük, külön kötetet igényelne. Kevésbé érthető, miért hagyták ki Dictüsz *Troja-regényének* görög nyelvű papirusztöredékeit, és pedig azon az alapon, hogy Dictüsz műve latin fordításban-átdolgozásban maradt fenn, vagy hogy miért nem adtak menlevelet egyebek közt a Nektanébó- illetve a Tefnut-töredékeknek, hiszen azokat, még ha az ő minősítésük (hogy ti. novellák, nem regények) plauzibilisebb is, a szakirodalmi hagyomány, tévesen bár, de huzamos ideig a regényhez sorolta. (Hasonlóképpen kár volt a *Severisz-regény* hagyományosnak tekinthető címét *Nightmare or Necromancyra* változtatni.) És akad, amivel már aligha érthet egyet az olvasó. Számos papirusztöredék került elő olyan ógörög regényírók – Achilleusz, Tatiosz, Charitón, Héliodórosz, Lukianosz – műveiből, melyek sértetlenül ránk maradtak, de ezek sem kaptak helyet a kötetben, annak ellenére, hogy némelyikük az antik regény korabeli fogadtatásának és szerepének szempontjából is figyelemre méltó, s közlésük, illetve újra-

közlésük sem igényelt volna sok helyet. Hiányuk annál feltűnőbb, mert az Antóniosz és Iamblichosz regényeiből előkerült papirusztöredékeket viszont (igaz, a két regénynek nem teljes szövege, csak kivonata őrződött meg) a szerzők – egyébként teljes joggal – felvették gyűjteményükbe (101–172. és 179–245.), még hozzá (fordításban) a két kivonat szövegét is mellékelve.

Az utóbbi megjegyzések azonban inkább csak a jóból még többre áhítózó olvasó kívánságai. Mert meggyőződésem, hogy a kötet így is az ókori regény kutatóinak meg nem kerülhető, nélkülözhetetlen segédeszköze, a szó igazi értelmében *kézikönyve* lesz.

SZEPESSY TIBOR

Reading the Odyssey. Selected Interpretive Essays. Ed. with an Introduction by Seth L. Schein. Princeton – New Jersey, Princeton University Press 1996. 278.

A szerkesztő, Seth L. Schein a kaliforniai állami egyetemen a klasszikus irodalmak és a komparatiztika professzora, akit az ókortudomány már eddig is számos tanulmány és két monográfia szerzőjeként ismert. Egyik könyvét éppen Homérosznak, közelebbiről az *Ilüásznak* szentelte. Most ismertető, küllemre is igen vonzó kötetere (ki tudja, talán egy majdani *Odüsszeia*-monográfia előfutára?) Schein bevezető tanulmányán kívül kilenc, részint amerikai, részint európai klasszikus filológus tíz rövidebb-hosszabb tanulmányát közli. Az eredetileg franciául, illetve németül megjelent ötöt, hogy a potenciális olvasók köre ne csupán a szűkebb szakmára korlátozódjék, előékenyen angol fordításban. A tíz tanulmány közül mindössze L. M. Slatkiné merőben új, a többi az 1948 és 1988 közé eső négy évtized folyamán (vagy folyóiratban vagy gyűjteményes kötet vagy monográfia részeként) már olvasható volt valahol, egyik-másik akár többször is, N. Felson-Rubin és M. N. Nagler pedig a maguk egykori eredetijét a kötet számára jelentősen átdolgozták és kibővítették.

A szerzők listája imponáló: ha az európaiakat nézzük, a két német, U. Hölscher és K. Reinhardt ugyanúgy, mint a két francia P. Vidal-Naquet és J.–P. Vernant (akinek a kötetben két tanulmánya is olvasható), egytől-egyig az előző és a mai klasszikus-filológus generáció legjelesebbjei közé tartoznak, ahogyan az amerikaiak közül a Cornell Universityn tanító P. Pucci és a Harvard grecistája, C. Segal is. Ami a tőlük közölt tanulmányokat illeti, könnyű, de igencsak olcsó volna

kifogásokat emelnünk Schein válogatása ellen. Olcsó már csak azért is, mert a szerkesztő kezét nem kevésbé kötötte meg az a körülmény, hogy tucatnyi, az övéhez nagyjából hasonló célzatú, vagyis a kutatás modern irányzatait és szempontjait bemutató tanulmánykötethez képest kellett valami mást, fontosat, netán csak ügyvel-bajjal hozzáférhető felmutatnia.

Hogy a kötet tanulmányai hol helyezkednek el az orális elmélet kidolgozása óta a – szélsőséges nézetektől sem mentes – modern Homérosz-kutatásban, azt világosan mutatja Schein – szerényen „bevezetésnek” titulált – tanulmánya (3–31.), mely némi feminista és freudista beütésektől eltekintve, egyrészt korszerű, másrészt szolid és mértéktartó képet vázol fel az *Odüsszeiáról*. Az általa adott, Európában kétségkívül rokonszenves (bár sokak számára itt is túl konzervatívnak ítélt) kép summája pedig az, hogy a ránk maradt szöveg alighanem a Kr. e. VIII. század utolsó negyedében keletkezett, s bár az orális technika félreérthetetlen jegyeit mutatja, a mű kompozícióját már az írásos lejegyzés új lehetőségei befolyásolták; továbbá, hogy az eposz töretlen művészi egység, látszólagos vagy inkább vélt disszonanciáit tehát nem több szerző feltételezésével, hanem az *Odüsszeia*-költő által megformált nyersanyag(ok) műfaji eltéréseivel indokolt magyarázni. Mi több, Schein azt sem tartja lehetetlennek, hogy az *Odüsszeia*-költő, ahogyan az antik hagyomány szinte egyhangúan vallotta, talán mégiscsak ugyanaz, mint az *Ilíász* szerzője, „a legrégebb és legjobb”, más szóval az a Homérosz, akit az utóbbi évtizedekben már szinte reflexszerűen választottak külön az *Odüsszeia* nevenincs költőjétől.

Ilyen szemléleti alpra épülnek a kötet tanulmányai. Ezek az írások tematikailag sokszínűek ugyan, szerzőik kiindulópontjai és módszerei is különbözőek, mégis szemléletmást van közös nevezőjük (túl azon, hogy az összes Homéroszról és az *Odüsszeiáról* szól), valamilyen megközelítésben mindegyik az *Odüsszeia*-költő és a hagyomány kapcsolatát kutatja, közelebről azokat a költői és elbeszélő eszközöket, amelyek segítségével a hagyomány az *Odüsszeiában* epikus művé kovácsolódik – hagyományon nem csupán a költői, hanem az etikai és a szociális hagyományokat is értve, és a költői hagyományhoz a kikövetkeztethetőn kívül természetesen az *Ilíaszt* is hozzászámítva.

A tanulmányok java része irodalomtörténeti, illetve irodalomelméleti fogantatású. K. Reinhardt kisonográfának beillő, s első megjelenése idején, 1948-ban, mondhatni korszakos jelentőségű

írása (*The Adventures in the Odyssey*. 63–133.) Odüsszeusz hosszú énelbeszélését és a népmese epikai transzformációjának kérdéseit veszi vizsgálat alá. Hasonló problémával foglalkozik U. Hölscher (*Penelope and the Suitors*. 133–140.), P. Pucci (*The Song of the Sirens*. 191–199.) és N. Felson-Rubin is (*Penelope's Perspective: Character from Plot*. 163–183.), L. M. Slatkin viszont az eposz narratológiai elemzésével az *Odüsszeia*-költő közismeretlen bonyolult elbeszélői stratégiájára igyekszik magyarázatot találni (*Composition by Theme and the Mētis of the Odyssey*. 223–237.). Többen inkább kultúrtörténeti vagy eszmetörténeti kérdéseket feszegetnek, közülük J.-P. Vernant (*Death with Two Faces*. 55–61. – *The Refusal of Odysseus*. 185–189) és C. Segal (*Kleos and Its Ironies in the Odyssey*. 223–237.) érdeklődésének középpontjában a „hősi halál” képzetköre, illetve az *Ilíászban* is olyan fontos kleos-fogalom és annak fokozatos értékvesztése áll. P. Vidal-Naquet pedig (*Land and Sacrifice in the Odyssey: A Study of Religious and Mythical Meanings*. 33–53.) az *Odüsszeia*-költő saját aranykor-értelmezésére hívja fel a figyelmet. Végül nem marad el a vallástörténeti megközelítés sem: M. N. Nagler (*The Dread Goddess Revisited*. 141–146.) egy frissiben előkerült ékírásos szöveg alapján az *Odüsszeia* nőalakjaihoz (Kirké, Kalüpszó, a Szirének, Pénélopé) vél – az eposzban már félig-meddig szekularizált – vallástörténeti előzményt találni (bár nézetem szerint itt kifejtett elképzelése még további bizonyításra szorul).

Schein kötete, talán kitetszik az elmondottakból, nem nélkülözi az egyedi tudományos acélt, a benne foglalt tanulmányok is kivétel nélkül fontosak vagy legalábbis érdekesekek és továbbgondolásra serkentők. A Homérosz-tanulmányok keze alól kikerült új gyűjteménye tehát (melynek használhatóságát egyébként bő bibliográfia és névmutató növeli) jól illeszkedik a korábbiakhoz, s bizonyára nem csupán amerikai földön fogja beváltani szerkesztője hozzá fűzött reményeit: hogy ezt a könyvet szívesen veszik majd kézbe az *Odüsszeia* olvasói, legyenek bár érdeklődő laikusok avagy szakemberek.

SZEPESSY TIBOR

Simon Goldhill: The Poet's Voice: Essays on Poetics and Greek Literature. Cambridge, Cambridge University Press 1991. 369.

S. Goldhill jellegzetes képviselője annak a cambridge-i klasszikus-filológus nemzedéknek, amelynek tagjai alaposan tájékozottak a mai iro-

dalom és irodalomelmélet kérdéseiben, és valóban újszerűtlen, de mégsem történetietlenül olvassák az ókori auktorokat. Az ő könyvének alapkérdései is modernül hangzanak: kinek a hangján beszél a költő? Miféle tekintélyt élvezhet és miféle tekintélyre tart igényt ez a hang? Kinek a nézőpontjából szólal meg? A kérdések ókori aktualitása talán magyarázatra szorul. Az ókori görög költők számára ugyanis mindvégig eleven képzet maradt, hogy énektudásukat és ihletüket személyre szólóan a Múzsáktól és más költészethez értő istenektől kapták, tekintélyüket és az általuk előadott történetek igazságát, amennyiben valóban létrejött ez a kapcsolat, az istenség biztosítja. Egy költőnek – gondolhatnánk tehát – nem lehetett igazi probléma, kinek a hangján szólal meg és honnan származik a tekintélye. Hiszen még szavuk sem volt a „lírai énre”; a vers mindenkor E/I. személyű alakját a valóságos költővel azonosították. A helyzet azonban, és ez Goldhill könyvének tanulsága, sokkal összetettebb. A költők már Homérosztól kezdve saját műveik témájává teszik, hogyan szerezhet érvenyt tekintélynek az ének- vagy a történetmondó. Az is igen gyakran előfordul, hogy a költői művek önmagukat jellemezve és minősítve orientálják a befogadót, sokszor azzal az eredménnyel, hogy a költeményben megszólaló hangot lehetetlen naivan és egyértelműen a költővel azonosítani. A görög irodalomban, végül, elsősorban annak köszönhetően, hogy a műveltséghez már elemi szinten is hatalmas mennyiségű költői mű kívülről tudása tartozott hozzá, egészen kifinomult hagyománya alakult ki annak, hogy a költők elődeik szövegét átfórmálva fejezzék ki saját egyéni hangjukat és mondanivalójukat, hol bizonyos elemek átrendezésével, hol hangsúlyeltolásával, hogy parodikus célzatú kiforgatásával stb. Goldhill ezt a három motívumot követi nyomon öt tanulmányában, Homérosz, Pindaros, Arisztophanész, Theokritosz és Appolóniosz Rhodiosz költészetében: a „mesélő”, a költő ábrázolásának, a művek önreflexióinak-önértelmezéseinek és a szövegek egymás közti kapcsolatletteremtésének kérdéseit.

A kötet talán legtöbb eredeti megfigyelést tartalmazó tanulmánya Odüsszeusz, a „költő hős” alakjáról szól. Közismert, hogy Odüsszeusz kalandjainak legnagyobb részét a hős szájából ismerheti meg az olvasó. Goldhill úgy látja, hogy Homérosz ezenközben mindvégig figyel arra, hogy kinek, milyen céllal és milyen hatással hangzanak el a történetek, s így Odüsszeusz elbeszélései egyfajta mintát adnak arra, hogyan játszódik le általában a

költői történetek alkotásának és befogadásának a folyamata. A legrészletesebben az ún. krétai történeteket elemzi, amelyeket szülőföldjére hazatérve mesél el Odüsszeusz hozzátartozóinak és szeretteinek, hogy próbára tegye hűségüket (eggyel a kérők emberségét vizsgálja). Odüsszeusz történeteiben – az olvasó számára ellenőrizhetően – keverednek az igaz motívumok a tényszerűen hamis elemekkel. Odüsszeusz hol vele megtörtént eseteket, hol átalakított élményeit, hol teljességgel költött részleteket ad elő, mindig ahhoz igazodva, hogy ki-ki mit képes korábbi tapasztalatai alapján az adott pillanatban elhinni és igaznak elfogadni. Goldhill szellemes észrevétele, hogy legtöbbször épp azok a részletek tűnnek hitelesnek és váltanak ki erős érzelmi hatást, amelyek tényszerűen nem igazak, és azokat fogadják kétkedve (elsősorban Odüsszeusz közeli megérkezésére vonatkozóan), amelyek valójában igazak. A krétai történetek tehát azt bizonyítják, hogy Homérosz messze túl van a szóbeli kultúráknak attól az énekmondó prototípusától, aki történetei valóságtartalmára rá sem kérdezve mint igazakat meséli el azokat. Az *Odüsszeia* költője tökéletesen tudatában volt annak, hogy egy történet igazsága a hallgatósággal való párbeszédben születhet csak meg.

A krétai történetek azonban bizonyos értelemben kivételnek számítanak. Az olvasó ugyanis abban a helyzetben van, hogy Odüsszeusz szavai mögé tud nézni, különbséget tehet igaz és kitalált között. Más történetek azonban azt a kérdést is fölvetik, van-e egyáltalán igaz változat? Heléné pl. egészen másként emlékezik vissza, mint Odüsszeusz arra az esetre, amikor az akháj harcosok feleségeinek hangját utánözva próbálta megszólalásra késztetni a trójai falóban lévő katonákat. A két beszámoló, állapítja meg Goldhill, kölcsönösen gyengíti egymás igazságértékét, és arra figyelmeztet, hogy nincs teljhatalmú költői tekintély. A történetek igazságérvényét mindig korlátozza a kontextus és az a tény, hogy a szereplők egymás megítélésére és befolyásolására is használják a nyelvet.

Különösen érdekes situációt teremt az a műfaji hagyomány, hogy a komédia szerzői a parabázisban – a színészek útján persze – a maguk személyében szólhattak meg a közönséget. Goldhill arra mutat rá, hogy Arisztophanész miként és hányféleképpen forgatja ki ezt a fikatív helyzetet, hogy kihasználhassa az ebből eredő humort. Az *Akharnai*beliekben például, ahol másról sincs szó, mint a béke örömeiről, a költő hangját tolmácsoló színész arra hivatkozva dicséri a költőt, hogy győzelem-

re vezető tanácsot tud adni. A Theokritosz-idillek közül azokat vizsgálja meg, amelyekben a költő megjelenteti a maga alteregóját. Goldhill az egyértelmű értelmezésekkel szembefordulva, úgy ítéli meg, hogy sem a Küklópsz, sem Komatasz, sem más pástor alakjában Theokritosz nem olyan önarcképet festett meg, amivel teljes mértékben azonosulna, vagy amivel szemben teljes mértékben távolságot tartana. Más problémával szembesül Apollóniosz Rhodiosz. Ő az epikai hagyomány terhéől szeretne megszabadulni, és azzal szemben saját személyét megmutatni. Goldhill a praeteritio és a „történetbe ágyazott történet” motívumán keresztül érzékelheti, hogyan sikerül megszólaltatnia a maga egyéni hangját.

BOLONYAI GÁBOR

Haldon, J. F.: Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture. Cambridge, Cambridge University Press 1990. 480.

Divatba jött a hetedik századi Bizánc. Egyes részletkérdésekkel foglalkozó tanulmányok, kisebb közlemények szinte áttekinthetetlen sokaságán kívül megjelent angol fordításban is A. N. Stratos eredetileg görögül írt monumentális munkája, amely a 602-től 711-ig terjedő időszakot öt(!) kötetben dolgozza fel (a fordítás záróköete a 1980-as évszámot viseli); F. Winkelmann és munkatársai a hetvenes években két fontos tanulmánykötetet jelentettek meg, mindkettő ennek a kornak a problémáit vizsgálja. Ebbe a sorba tartozik Haldon monográfiája. A szerző, John F. Haldon a hetvenes évek óta megjelenő publikációival nevet és tekintélyt vívott ki magának a bizantinológiában. A birminghami egyetem tanára, ahol Anthony Bryer vezetésével a bizantinológia kutatások egy új központja működik.

Persze nem pusztá divatjelenség, hogy Bizánc történetének tíz évszázada közül éppen ez került sok kutató érdeklődésének középpontjába. E hosszú és igencsak változatos történetet megélt birodalom legnagyobb válságának időszakáról van szó. Justinianus császár halálakor (565.) a birodalom, amely a római világhatalom folytatásának tekintette magát, s egyben a keresztény világ gondviselésétől rendelt központjának, Gibraltártól a Kaukázusig és Mezopotámiáig terjedt. A VII. század elején, alig több mint egy nemzedéknyi idő alatt, összeomlott ez a világ. 602-ben kitört egy katonai felkelés, s a Balkánt elárastották a szávok. A perzsákkal vívott két évtizedes kimerítő háború (602-től 627-ig) hadszíntérré változtatta

Kis-Ázsiát, amely addig mentes volt az ellenséges dúlásoktól. A 630-as években éri a birodalom keleti tartományait – legfejlettebb, leggazdagabb területeit – az arabok fergeteges támadása, s örökre elvész Mezopotámia, Szíria, Libanon, Palesztína, Egyiptom, Lbia. 674-től négy éven át már a fővárost ostromolják az iszlám seregek. Hogyan volt képes túlélni az állam ezt a katasztrófasorozatot? S főképp: hogyan voltak erre képesek az emberek? Végül: hogyan lehetséges, hogy a birodalom nemcsak túlélte a katasztrófákat, hanem képes volt arra is, hogy a IX. századtól kezdve új virágkorba lépjen?

Voltaképp az ókorból a középkorba való átmenet magyarázatáról és értelmezéséről van itt szó. „Miért bukott el a Római Birodalom?” – Történettudósok nemzedékei igyekeztek szembenézni ezzel a kérdéssel. Az új kérdés pedig: „Miért maradt fenn a Római Birodalom?”

Haldon ebben a munkájában nem a hetedik század eseménytörténetét rajzolja újra; nem is csupán a bekövetkezett nagy változások érdeklik. Célja ennél sokkal becsúgyóbb: azt igyekszik megmutatni, mi van a változások mögött, miért éppen így reagáltak a bizánciak arra a traumára (ezt a szót használja), amelyet a VII. század sorozatos katasztrófái okoztak.

E célt jól tükrözi a könyv felépítése. Miután bemutatta az előzményeket (Állam és társadalom Hérakleiosz uralkodása előtt), áttekinti a politikai és eseménytörténetet („a túlélés módjait”). Ezután két fejezet a társadalmi és gazdasági viszonyokkal foglalkozik, majd további kettő az állam működésével (a pénzügy és a hadsereg tekintetében). A következő fejezetben (Társadalom, állam és törvény) címmel az előzőkben elemzett erők kölcsönhatását mutatja be. Az utolsó négy fejezet a munka legérdekesebb része: hogyan változik meg a társadalom gondolkodása, képzeletvilága a bekövetkezett katasztrófa és a túlélés különböző technikáinak hatására. Itt vizsgálja meg az egyház, a vallásosság és a vallási hiedelmek szerepét az emberek életében, ezután a társadalmi és kulturális élet szerveződésének formáit, majd a „reprezentáció” formáit a nyelvben, az irodalomban és a képzőművészeti ábrázolásban.

A kutatás jelenlegi állapotát tükrözi, hogy a könyv fejezetei, különösen a társadalom és az állam átalakulása kérdéseit tárgyalók, erősen analitikus jellegűek. Míg az eseménytörténetet megbízhatóan ismerjük, s azt is tudjuk, milyen volt a társadalom és az állam működése az előző időszakban meg a nagy átalakulás után, éppen az átmenet

egyes mozzanatairól alig van tudomásunk. Ezeknek a problémáknak az elemzése jelentős hozzáadéka a munkának, még ha, mint a szerző maga mondja, megoldásai sokszor hipotetikus jellegűek is, és még sok tennivaló van hátra ezen a téren.

A szerző nézeteit a munka végén lévő összegzés tartalmazza. A történeti folyamat végső értelmezésében Haldon marxistának vallja magát. Felfogása persze messze esik a dogmatizmustól, s igyekszik újabb szempontokat is – pl. a mentalitáskutatást – figyelembe venni. Az összegzés arra a megállapításra jut, hogy Bizánc hetedik századi változásaira minden felszíni kontinuitás ellenére alapvetően a diszkontinuitás jellemző, vagyis nem „túlélés”, hanem az „új megszületése”. Ezzel a konklúzióval egyet is lehet érteni a gazdaság és a társadalom tekintetében. Más kérdés az, ami az emberek fejében volt, amit a „hivatalos” ideológia hirdetett, meg amit az emberek valóban hittek, „az imaginárius univerzum”. Haldon óvatosan fogalmaz: hangsúlyozza, hogy valójában minden összetevője megvolt ennek már a későantik világban, a változást csak jelenti, hogy ezen összetevők aránya, hangsúlya módosult.

A monográfia lényegesen elmélyíti az európai történelem e fordulópontjáról való ismereteinket. Végső következtetéseiről valószínűleg még további vitaközik majd a kutatás, de Haldon szempontjait és érvelését minden korábbi vizsgálatnak figyelembe kell vennie.

KAPITÁNYFV ISTVÁN

Les manuscrits de Chrétien de Troyes. The Manuscripts of Chrétien de Troyes. Éd. par K. Busby – T. Nixon – A. Stones – L. Walters. 1–2. Amsterdam–Atlanta, Rodopi 1993. 503., 553.

A Rodopi kiadó gondozásában megjelent impozáns, kétkötetes munka a Chrétien de Troyes műveit tartalmazó kéziratokkal foglalkozik. A fennmaradt Chrétien-kéziratokról összefoglaló jellegű munka ez idáig egyszer látott napvilágot. Alexandre Micha 1939-ben megjelent *La tradition manuscrite de Chrétien de Troyes* című műve óta azonban több újabb kézirat került elő, időszertű volt tehát ismét a Chrétien-kéziratok problémája felé fordulni.

Jelen tanulmánykötet, amelynek ötlete évekkel ezelőtt egy kalamazoo-i (USA) konferencián született, a kéziratállomány átfogó vizsgálatára vállalkozik. A francia és angol nyelvű írások kodikológiai, paleográfai, ikonográfai szempontból vizsgálják a

Chrétien-kéziratokat. Nyugodtan nevezhetjük hiánypótlónak e könyvet, hiszen számos kérdéssel (például a kéziratok díszítése, az írástípusok) korábban alig foglalkoztak a kutatók.

Hiánypótló ez a könyv azért is, mert első ízben vállalkoztak a szakemberek arra, hogy a lehető legteljesebben mutassák be a kéziratokat fényképek segítségével. Igyekeztek minden kézitról (a töredékekről is) egy fotót közölni, az illusztrált kódexek esetében az összes illusztráció látható.

A második kötetben megtalálható az összes ma ismert kézirat kodikológiai leírása, valamint a korábbi possessorok jegyzéke.

Az elmondottakból kiderül: a könyv nem csak irodalomtörténészek, hanem művészettörténészek érdeklődésére is számot tarthat.

LÖKÖS PÉTER

Desiderius Erasmus: Ausgewählte Schriften. Hrsg. von Werner Welzig. 8 Bände. Lateinisch und deutsch. Sonderausgabe. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995.

Az utóbbi évtizedek világméretű Erasmus-renaisszánsza során született kétnyelvű szövegkiadások között előkelő hely illeti meg azt a vállalkozást, melynek kötetei először 1967–1980 között egyenként láttak napvilágot, s most egy elsősorban tanulmányi célokat szolgáló kiadásban együtt is megjelentek. A válogatás természetesen nem mérhető össze a különféle XX. századi Opera-kiadásokkal, melyek közül a Johannes Clericus által 1703–1706 között Leidenben kiadott Opera 1961–1962-ben Hildesheimben megjelentetett hasonmása, a C. Reedijk, Jean-Claude Margolin és mások által 1969-ben megindított tekintélyes amsterdami kezdeményezés és legújabbban a University of Toronto Press által kiadott *Collected Works of Erasmus* a legjelentősebbek. Werner Welzig összeállítása – bár tudományos munkákban is gyakran idézik – a kutatóknak csupán elsősegélyt nyújthat, ezen túlmenően azonban a humán tudományokkal foglalkozó minden egyetemi hallgató könyvespolcán ott lenne a helye.

A közel négyezer nyomtatott oldal összterjedelmű nyolc kötet összesen tizenöt művet tartalmaz, kötetenként a következő összeállításban: 1. *Epistola ad Paulum Volzium, Enchiridion militis christiani*; 2. *Moriae Encomium, Carmina selecta*; 3. *In Novum Testamentum Praefationes, Ratio*; 4. *De libero arbitrio, Hyperaspistes I*; 5. *Iulius exclusus e coelis, Institutio Principis Christiani, Querela Pacis*; 6. *Colloquia familiaria*; 7. *Ciceronianus, Adagiorum Chili-*

ades (*Adagia selecta*); 8. *De conscribendis epistolis*. A köteteket különböző személyek gondozták: ők írták a bevezetőt és a jegyzeteket, s rendszerint ők készítették a német fordítást is. Az 1. és a 6. kötetet Werner Welzig, a többi a kötetek sorrendjében haladva Wendelin Schmidt-Dengler, Gerhard B. Winkler, Winfried Lesowsky, Gertrud Christian, Theresia Payr és Kurt Smolak rendezte sajtó alá.

A válogatás szempontjaival bizonyára lehetne vitatkozni, az azonban kétségtelen, hogy az összeállítás az irodalom- és művelődéstörténeti szempontból legjelentősebb műveket – talán az *Aphorismata* kivételével – mind tartalmazza. A válogatás Erasmus életművét mozaikszerűen, de egész életének és fejlődésének összefüggésében mutatja be, s képet ad az író, költő, filológus és teológus munkásságáról. A sorozatban a művek nem kronologikus rendben követik egymást, s az egynél több művet tartalmazó kötetekben rendszerint tartalmilag összetartozó írások kaptak helyet. A latin szövegek alapjául a lehető legjobb kritikai kiadás szolgált, s a fordításokban minél nagyobb szövegűségre törekedtek. A legszükségesebbre korlátozott jegyzetapparátusban a mértékadó kiadások kommentárjait hasznosították, a jegyzetelés módja azonban nem teljesen egységes: van olyan kötet, amelyben az auktorutalások a latin, az értelmezést segítő tárgyi jegyzetek a német szöveghez kapcsolódnak, másutt mindez a fordítás alatt kapott helyet. A szövegapparátus alapos forrástanulmányokon nyugszik, s az is előfordult, hogy a szöveggondozók javították az alapul vett kritikai kiadás olvasatát.

A kötetek bevezetői különböző terjedelműek, de mindegyik közli az adott műre vonatkozó legfontosabb tudnivalókat: összegzi a keletkezés-, a kiadás- és hatástörténetet, s indokolja a válogatás szempontjait. Egy-egy mondat gyakran több kutatógeneráció munkájának eredményeit sűríti össze. A bevezetések láthatóvá teszik az életmű eddig kevés figyelemre méltított belső összefüggéseit, utalnak a még kiaknázatlan területekre, s megfogalmazzák az Erasmus-kutatás új problémáit. Ezenkívül gyakran kapunk rövidebb-hosszabb eszme-, műfaj- és motívumtörténeti áttekintést, s láthatóvá válnak azok az irodalmi hagyományozódási folyamatok, amelyek ismerete nélkülözhetetlen a művek értelmezéséhez.

A bevezetők egyik ismétlődő megállapítása, melynek föl nem ismeréséből korábban sok félreértés született, hogy az „irodalmi” és a „teológiai” kiadás Erasmus legtöbb művében szorosan

összekapcsolódik, s eszköztára is egyszerre tudós-irodalmi és teológiai. További fontos sajátosság a művek egy részének szerkezeti egyenetlensége és a retorikai előírások szándékos figyelmen kívül hagyása, amely mind a mai napig sok gondot okoz az értelmezésben. A bizonyralan értelmezésnek további oka lehet az irodalmi előképek szerepének tisztázatlansága, amint azt például Brant *Namenschiffje* és az *Encomium* feltételezett kapcsolatáról folyó, lezáratlan vita tanúsítja. A korábban kevés figyelemre méltított *Carminák* jelentőségét elsősorban az adja, hogy a későbbi művek témái közül több ezekben jelenik meg először, illetőleg gyakran ezek foglalják össze költői eszközközzel a korábbi művek alap gondolatát. A *Carminák* szoros kapcsolatban állnak Erasmus versfordításával, ezenkívül stilisztikai tekintetben és a XV–XVI. századi neolatin költészet fejlődése szempontjából is megkülönböztetett figyelmet érdemelnek.

Erasmus irodalmi, művészi szempontból kiemelkedő művei közül a *Colloquia familiaria* a még kelően fel nem tárt XVI. századi dialógus-irodalom ma is élő, legjelentősebb darabja. A bevezetőben Welzig számba veszi az erasmusi dialógus fő jellemzőit, így például a kezdőformulákat, a résztvevők realiztikus jellemzését, a helyhez kötöttség hiányát, a különböző társadalmi rétegekhez tartozó személyek és stíluszintek alkalmazását, a bizalmas közlések kedvelését, a párbeszéd irányítás típusait és kapcsolatát a színpadi beszéddel, illetőleg cselekménnyel, valamint az antik előképek szerepét a dialógusteknikai, a kerettörténetek és a motívumok területén. Fölveti a gondolatot, hogy a közös témák miatt a *Colloquiát* érdemes lenne módszeresen összevetni Montaigne hatvan évvel későbbi esszéivel, s felhívja a figyelmet arra, hogy tisztázásra vár a kortársakkal kapcsolatos polemikus, satirikus utalások egy része. A *Colloquia* fordításának speciális problémái közül a beszélő nevek, a szójátékok és a korabeli szólások, közmondások átültetése érdemel említést.

A filológus Erasmust és a humanista műveltség terjesztőjét a válogatásban két leghíresebb ilyen jellegű műve, a *Ciceronianus* és az *Adagia* képviseli. Míg az előbbi értelmezése körül nincsenek nagyobb nézetkülönbségek, az *Adagia* különösen összetett keletkezés- és kiadástörténete ma sem tekinthető teljesen tisztázottnak. Az adagiumok folyamatos számbeli növekedése és bővítése a kommentárokkal jelzi, hogy a műfaj irodalmi lehetőségei csak idővel tudatosultak. A bővítések összehasonlító vizsgálata révén Erasmus belső hangulatváltozásai, eszmei útjának állomárai is nyomon követhetők.

Az ilyen típusú alkotások esetében az sem lehet kétséges, hogy az autonóm írói személyiség és mű mellett a jövő kutatásában a korábbinál nagyobb hangsúlyt fog kapni Erasmusnak mint az antik, középkori és humanista irodalmi, művelődési hagyományok közvetítőjének a szerepe. Az utolsó kötetben a kor levélelméleti irodalmának kiemelkedő fontosságú és egyben legerjedelmesebb alkotása, a *De conscribendis epistolis* kapott helyet. Jelentőségét elsősorban az adja, hogy a maga korában Erasmus volt az egyetlen, aki az elsősorban tanároknak szóló összeállításban az elméleti megvilágítás, a kidolgozott szövegpéldák és az anyaggyűjtés hármasságát egyaránt szem előtt tartotta. A mű hatása a levélműfajra és a szépirodalomra igen jelentős, ennek története azonban jórészt feldolgozatlan.

A színvonalas válogatás, igényes szöveggondozás és fordítás kapcsán nem hagyható említés nélkül, hogy Erasmus magyarul is olvasható műveinek száma nemzetközi összehasonlításban sem elhanyagolható, az első fordítások XVI–XVII. századi irodalomtörténetünk jelentős darabjai közé tartoznak. Ugyanakkor a fontosabb művek közül is alig néhánynak van a legszükségesebb apparátussal ellátott, korszerű magyar fordítása. A történeti fordítások hozzáférhetővé tétele mellett minél előbb kívánatos lenne összeállítani és kiadni egy, az itt bemutatott vállalkozással összevethető latin – magyar válogatást.

TÜSKÉS GÁBOR

Sabine Mödersheim: 'Domini Doctrina Coronat': Die geistliche Emblematik Daniel Cramers (1568 – 1637). Frankfurt am Main – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien, Peter Lang 1994. 272. /Mikrokosmos Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforschung 38./

A freiburgi egyetemen 1991-ben benyújtott disszertáció témaválasztását a későközépkori és a korajúriki német irodalomtörténeti kutatások egyik vezető egyéniségének számító Wolfgang Harms ösztönözte, így nem tekinthető véletlennek, hogy az elkészült munka a Harms által kiadott *Mikrokosmos* sorozatban látott napvilágot. A müncheni egyetem germanisztikai intézetében 1975-ben indult sorozat ma már jóval túljár a negyvenedik kötetten, melyek közül több azóta a német irodalomtörténet klasszikusává vált, egy részük nyomán egész kutatási irányok alakultak ki, s a szerzők közül néhányan időközben maguk is professzori címet szereztek különböző német egye-

temeken. A sorozat színvonalát mutatja az is, hogy a kötetek többsége – amellet, hogy rávilágít a német irodalomtörténet egyik eleven műhelyében folyó munka problémáira, módszereire és választási lehetőségeire – újszerű témákat tárgyal, s gyakran előre jelzi a jövőben követett kutatási irányokat.

A disszertáció másik fontos ösztönzését nyilvánvalóan a vallásos jellegű irodalmi emblematika kutatásának az utóbbi évtizedben megfigyelhető fellendülése adta. A különböző felekezetek emblematikájának fő sajátosságai, az átvételek és kölcsönhatások általánosan ismertek, az egyes szerzők munkásságának részletes feldolgozása azonban éppen csak elkezdődött. Daniel Cramer emblemmáskönyveinek jelentőségét a XVIII. századi vallásos emblematika fejlődése szempontjából a kutatás mindig is hangsúlyozta, speciális vizsgálatuk azonban hiányzott, s a szerző életrajzának, teológiai és egyéb irodalmi működésének feldolgozása is elmaradt. Az 1630-ban kiadott *Emblemata moralia nova* hasonmás kiadása ugyan már 1981-ben napvilágot látott, az *Emblemata sacra* első, 1617-es kiadásának reprintje azonban csak 1991-ben, az 1624-es kiadásé pedig 1994-ben jelent meg, ez utóbbi éppen a disszertáció szerzőjének bevezetőjével. A disszertáció egyes részletei időközben önállóan is megjelentek, s a szerző átfogó tájékozottságát a műfajban a *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* Modersheim által írt „Emblem, Emblematik” szócikke is tanúsítja.

Az eszmetörténeti megközelítést filológiai módszerekkel fegyelmezetten kombináló munka első része műfajtörténeti bevezetőt, valamint Cramer életrajzának, műveinek és teológiai nézeteinek áttekintését adja. A második rész bemutatja a két emblemmáskönyv eszmei, szöveges és képi forrásait, tartalmi, szerkezeti és stílusbeli sajátosságait, valamint hatástörténetét. Az életpálya említést érdemlő mozzanata, hogy Cramer a rostocki egyetemen David Chytraeustól, Wittenbergben Aegidius Hunniustól kapott meghatározó ösztönzést. 1597-től egészen haláláig a pomerániai Stettin (Szczecin) Mária-templomának prédikátoraként és egyetemi jellegű fejedelmi pedagógiumának rektoraként működött. II. Fülöp stettini udvara támogatta Cramer irodalmi, teológiai és egyháztörténeti működését, s valószínű, hogy az emblemmáskönyvek készítését is ösztönözte. Kortársai között Cramer jelentős tekintélynek örvendett, s amikor meghalt, a fölötté mondott halotti prédikáció függelékében Christoph Schultetus az elhunyt munkásságát értékelve szónoki és irodalmi tehetségét külön is megemlítette.

Cramer sokoldalú írói működéséből kiemelkedik a Luther-biblia kommentált kiadása, valamint prédikációs kézikönyve. Ezek közös jellemzője a reformáció írásértelmező módszerének, teológiai, hitbeli és retorikai hagyományának hű követése, a loci-módszer következetes alkalmazása, valamint a bibliai szöveghelyek „hasznos” értelmezése és közvetítése. A laikus bibliaolvasás és meditációs gyakorlat ösztönzését szolgálta a legfontosabb bibliai szöveghelyek kommentárral együtt történt önálló megjelentetése, melyek között többnyire megtalálhatók az emblémáskönyvekben használt bibliai idézetek, kommentárok is. A Cramer-emblémák értelmezési keretéhez tartozik az is, hogy ezek az összeállítások – több más emblémáskönyvhöz hasonlóan – Cramer utolsó alkotói periódusában készültek, s moralizáló, pedagógiai céllal mintegy összegzik a szerző tapasztalatait. Ehhez járul, hogy más műveiben Cramer nem említi őket, amiből arra következtethetünk, hogy az emblémát másodlagos formának tekintette a bibliakommentár, a prédikáció és az imádságoskönyv műfajai mellett.

A két, összesen száznyolcvan emblémát tartalmazó gyűjtemény a legkorábbi protestáns emblémáskönyvek sorába tartozik. Legfontosabb sajátosságuk a subscriptiók négy nyelvűsége, a hármas szerkezet kibővítése egy-egy tematikusan illeszkedő bibliai idézettel, valamint a teológiai exegézis módszerének átvitele és következetes alkalmazása az irodalmi műfajban. Ehhez járul, hogy az első gyűjtemény egyetlen vezérmotívum, a szív-motívum változatainak metaforikus értelmezésére épül. A két mű értelmezésének kulcsát Mödersheim Cramer teológusi, szónoki, lelkipásztori hivatásában és hitvallásában, valamint társadalmi környezetében találja meg. Teológiai, dogmatikai nézeteit tekintve Cramer teljesen a lutheri ortodoxia alapján állt, s alapvető hatással voltak rá Melanchthon *Loci theologicijé*, valamint Leonhard Hutter és Johann Gerhard kompendiumai és loci-gyűjteményei. Innen érthető, hogy a megváltás és az üdvösség, a szabad akarat és a predestinációs gondolata, illetőleg a loci-módszer, a *Sola Scriptura*-elven alapuló bibliai hermeneutika és a lutheri képértelmezés meghatározó szerepet játszott az emblémáskönyvek tartalmában és szerkezeti elrendezésében, s jelentősen megkönnyíti a művek és az egyes emblémák megértését. Itt kell megemlíteni, hogy Cramer személyes, a disszertáció címévé emelt jelmondatának elemzése a könyv egyik legsikerültebb fejezete. Tézisszerűen: az emblematikus összefüggésben is megjelenő mondat programszerű jelentése az, hogy Cramer mindent, így írói működését is teljes egé-

szében alárendelte az Isten helyes megismeréséről szóló tanításnak és e tanítás hirdetésének.

A disszertáció fontos megállapítása, hogy Cramer emblémáskönyvei a bibliai idézetek és az emblémák sajátos kölcsönhatására épülnek. A tulajdonképpeni mottót tartalmazó kép elé helyezett, tipográfiai eszközökkel is kiemelt, két nyelven közölt bibliai idézetek szerepe kettős: egyrészt forrásai a picturák képi motívumainak, másrészt segítik az emblémák értelmezését. A loci-módszer annyiban alapja a gyűjteményeknek, amennyiben az emblémák képen ábrázolt és bibliai idézettel, mottóval és subscriptióval kifejezett témája tartalmazza azt a példát, ami hozzárendelhető egy adott hitbeli tanításhoz. A hozzárendelés egyaránt történhet az egész embléma és az egyes részek jelentése révén, illetőleg a bibliai mottók segítségével. Ez a megoldás egyben felveti az ilyen típusú emblematika kapcsolatát az ún. emblematikus prédikációval. A két műfaj közös vonása a téma megtalálásának módszere és az értelmezés szándéka, de míg a prédikációban az embléma a szónok által végzett exegetikai elemzés kiindulópontja vagy segédeszköze, a vallásos emblematikában az értelmezés az olvasó feladata, az egyes embléma itt csupán a keretet adja az értelmezéshez. Cramer gyűjteményei lényegében nem mások, mint irodalmi formába öntött meditációs segédletek, amelyek a prédikáció mellett szoros kapcsolatban állnak további, ugyancsak a laikus rétegeknek szánt kiadványtípusokkal, így mindenekelőtt a katekizmusokkal és a szentenciagyűjteményekkel mint a mottóválasztást és a szerkezetet befolyásoló modellekkel és értelmezési segédletekkel.

A polyglott könyveknek a XVII. század folyamán bekövetkezett fokozatos kedvelté válásával és a laikus rétegek igényeinek figyelembevételével is összefügg, hogy az *Emblemata sacra* 1622-es második és további kiadásaiban a verses subscriptiók a latin mellett német, francia és olasz nyelven is megjelentek. Ezek a kiadó megbízásából, Conrad Bachmann és Johann Conrad Riess által készített népnyelvű subscriptiók egymástól némileg eltérő érzelmi hangsúlyt hordozó változatokat képviselnek. A francia és az olasz nyelvű szövegek jelenléte arra utal, hogy ezeket a kiadásokat az evangélikus mellett más felekezetek tagjainak is szánták. A latin, illetőleg a népnyelvű szövegek eltérő stílusrétegeket képviselnek, s bizonyos feszültség van az emblémaképek populáris szívszimbolikája, Cramer klasszikus és humanista, illetőleg bibliai hatásokat tükröző latinja és a népnyelvű szövegek egyszerűbb, némileg oldottabb stílusa kö-

zött. A kiadástörténet elemzésében Mödersheim külön figyelmet fordít a tartalmi, a szerkezeti és a nyelvi bővítésekre, a kiadói érdekek szerepére, valamint arra, hogy a kötetek album amicorum-ként való használatra is készültek. A műveket megjelentető Lucas Jennis elsősorban nagyvonalúan illusztrált alkimista és rózsakeresztes nyomtatványok kiadójaként ismert, akinek jelentős, ám csak részben tisztázott szerepe volt Cramer emblémáskönyvei *pietas* és *eloquentia* összekapcsolásának ideálját tükröző külső arculatának kialakításában.

A reformáció századik jubileumi évében megjelent *Emblemata sacra* az első ismert vallásos szívemléma-sorozat. Az emblémák fő rendező elve az *ordo salutis*, azaz az ember üdvösségének útja és ennek állomásai, melyeknek a négy dekádra osztott emblémák megfeleltethetők. Ez a szerkezet a későbbi kiadásokban először egy ötödik dekáddal, majd további ötven emblémával bővült. A keretet itt már az egész keresztény hit- és erkölcsstan alkotja, melyben a bűnös és megváltott emberrel szóló teológiai tételek különböző változatokban jelennek meg. Az emblémaképek többségének középpontjában a különféle más elemekkel kombinált, a protestáns antropológiában kulcsszerepet játszó szívotfívum áll, ami a belső ember énjét, az értelem, az akarat és az érzelmek székhelyét szimbolizálja. Az *Emblemata moralia nova* nyolcvan emblémájának meghatározó tartalmi vonása az eszkatologikus irányultság, illetőleg a földi élet ennek megfelelő irányítása. Ezen belül Cramer a születés és a halál, a törvény és az evangélium, az erények és a vétkek, valamint az előljárók és az alattvalók gondolköröket hangsúlyozza külön emblémákban. Miközben gyakorlati tanácsokat ad a keresztény ember mindennapi életével kapcsolatban, a helyes keresztény magatartás elveit és az *imitatio* eszméjét állítja előtérbe. Eközben egyaránt felhasználja például a diákélet sajátosságait és az aktuálpolitikai eseményekre való utalásokat, de mindezeket általános érvényű tanulságok szolgálatába állítja.

Mödersheim külön gondot fordított arra, hogy bemutassa az emblémák egy további közös jellemzőjét: felekezeti semlegességét. Ez a vallásos emblematikában másutt is megfigyelhető sajátosság itt azt eredményezi, hogy bár az emblémák témaválasztása és elrendezése ortodox lutheránus háttérben gyökerezik, megformálási módjukkal az olvasó felekezeti beállítottságához igazodó, különböző értelmezéseket tesznek lehetővé. Némileg kevésbé kidolgozott fejezete a disszertációnak Cramer emblémáskönyveinek hatástörténete, melyből

a nürnbergi emblematicus kör tagjaira, így például a Johann Michael Dilherr prédikációjára gyakorolt befolyás, Hieronymus Ammon sajátos korabeli olvasatot tükröző Cramer-imitációja, valamint a Johann Mannich és Johann Saubert, illetőleg Cramer emblémáskönyvei közti kölcsönhatás emelhető ki. A művek irodalmon kívüli befolyását jelzi a Cramer-emblémák templomdíszítések előképeként történt gyakori felhasználása észak-német, dán és svéd területeken.

A disszertációban megfogalmazott konkrét értelmezések, az új meglátások és a várható viták alapján remélhető Mödersheim kutatásainak visszhangja és megtermékenyítő hatása. Az elemzés jelentőségét elsősorban az adja, hogy megvilágítja a humanista emblémáskönyv műfajától a magánhitatra szolgáló vallásos emblémagyűjteményekhez vezető út nehézy, eddig homályban hagyott kérdését. A korábbinál élesebben láthatóvá válik a folyamat, melynek során egy új irodalmi műfaj átvett eredetileg más műfajok által betöltött funkciókat, s ezzel fokozatosan elvesztette korábbi irodalmi jelentőségét. Az elemzés meggyőzően tanúsítja, hogy az embléma műfaj – általános érvényre igényt tartó jellege miatt is – általában nem volt felhasználható a felekezeti polémikák színtereként, s hogy Cramer gyűjteményeinek a protestáns emblematikában modell szerepe volt a bibliai metaforikán alapuló képesség, illetőleg a bibliai szövegeknek mint elsőrendű emblematicus forrásnak a felhasználása tekintetében. További vizsgálatot igényel például Cramer emblémáinak kapcsolata Herman Hugo és Benedict van Haeften nagyszámú szívemlémtartalmazó könyveivel, valamint Georgette de Montenay és Gabriel Rollenhagen XVI. századi emblémagyűjteményeivel. Tisztázásra szorulnak a Cramer és kiadója közti kapcsolat részletei, valamint a kiadó szerepe a kötetek külső megjelenésében és az emblémaképek keletkezésében.

TÜSKÉS GÁBOR

Die Affekte und ihre Repräsentation in der deutschen Literatur der Frühen Neuzeit. Hrsg. von Jean-Daniel Krebs. Berlin, Peter Lang 1996. 284. /Jahrbuch für Internationale Germanistik. Reihe A. Band 42./

A Lille-i Charles De Gaulle Egyetem germanisztikai intézete 1995 tavaszán konferenciát rendezett az érzésekről és megjelenési formáikról. A rejtelmesnek és kevésbé irodalomcentrikusnak tűnő tanácskozás tematikai és formai megköteiről a kon-

ferencia anyagát összegyűjtő kötet bevezetőjében a szerkesztő és tudományos szervező Jean-Daniel Krebs tájékoztat. A nyugati szakirodalomban már korszakmeghatározó fogalomként elfogadott korai újkor értelmezését adekvátként tekintve és nem újraértelmezve, az egyetlen megkötés az irodalom nyelvi megjelenési formájára vonatkozott, az előadók képviselték a francia, a német, a svájci és a holland kutatók germanisztikai törekvéseit. A konferencia szervezői tudatosan tettek különbséget a cím két alapvető szava között: érzésekről és azok megjelenési formáinak értelmezéséről volt szó. Ebből következik, hogy nem csupán az irodalmi megjelenítés milyensége állhatott az előadások középpontjában, hanem 1. az érzések fiziológiai, etikai, teológiai jellegű szimptomáinak kibontakoztatása; 2. az érzések irodalmi kifejezésének korszaknormák által meghatározott megfogalmazása. A tudományos tanácskozás – fenti tézisekben – körvonalazott alapgondolatait végül is maguk az előadók lépték át, amikor felhívták a figyelmet a koraiújkor értelmezésének országonkénti differenciáltságára, az irodalom mellett a társművészetek (pl. operaszövegkönyvek, zenei kifejezőmód, ikonográfiai ábrázolás) hatásának fontosságára.

A rendkívül gazdag tematikájú konferencia összes előadásának mégoly rövid ismertetésére sincs helyünk, a teljességre törekvő felsorolás helyett ezért csupán néhány új megfigyelést tartalmazó dolgozatra hívnánk fel a figyelmet. A korszaknormák által meghatározott beszédmód relativitására célzott Ludwig Völker („*Melancholy redet selber*“ *Überlegungen zum melancholischen Rollenspiel in der deutschen Literatur der frühen Neuzeit*) a barokk költő, Andreas Tscherning melankólia-versét elemelve. Jóllehet Walter Benjamin már tárgyalta a német barokk tragédiák melankóliáját is (1928), a melankolikusság érzésvilág és kifejezőmódja az újabb német irodalomfelfogás szerint mégis csupán az újkor végének sajátja (művészmelankólia), és e felfogás értelmében hiányzik az átmenet a középkori acedia-melankólia-értelmezésből. Völker tanulmánya ennek a kontinuitásnak a meglétére kísérel meg bizonyítékot szolgáltatni. Az érzelmek kifejezésének elméletével, annak részben teológiai, részben nyelvi magyarázatával két írás is foglalkozik. Carole Talon-Hugon Aquinói Szent Tamás érzelmeleióriájának a carteziánus fiziológiai mechanizmusig vezető útját tárja fel (*Vom Thomismus zur neuen Auffassung der Affekte im 17. Jahrhundert*), Guillaume van Gemert pedig „a német nyelvtudomány atyjának” nevezett Schottelius érzelmetanának németalföldi előképeit

kutatja (*Schottelius' Affektenlehre und deren Vorläge bei Coornhert*). A konferencia törzsanyaga a német barokk ismert képviselőinek egy-egy műve kapcsán vizsgálja az érzelmek kifejezésének gyakorlatát. Több előadás foglalkozik a drámaíró Andreas Gryphius munkáival és ennek kapcsán a tragédiának mint specifikus érzelmmegjelentőnek a szerepével (Thomas Rahn: *Gryphius' Cardenio und Celine: Zwei dramatische Krankengeschichten*; Jean-Louis Raffy: *Leidenschaft und Gnade in Gryphius' Trauerspielen*; Lothar Bornscheuer: *Zur Gattungsproblematik, Affektgestaltung und politischen Theologie in Gryphs historisch-politischen Trauerspielen*). A francia szomorújáték és a sziléziai Lohenstein tragédiáinak összehasonlításából von le következtetéseket Pierre Béhar tanulmánya (*Leidenschaft „in vitro“ bei Lohenstein*), Jean-Marie Valentin neves drámaörténcész pedig a katolikus iskoladrámák érzelmkifejezésének szabadságát vizsgálja (*Von der neoscholastischen Affektenlehre zur „tragedia christiana“. Zur Entstehung des barock-katholischen Tragenspiels*). Ugyanakkor a sziléziai színjátszással foglalkozik Margarethe Potocki. Korabeli metszetekkel illusztrált dolgozata azt bizonyítja, hogy Cesare Ripa ikonográfiája közvetlen hatással volt a sziléziai színpadi játék képi megjelenítésére (*Wenn Ripa nicht gewesen wäre...! Auf den Spuren der Iconologia des Cesare Ripa im schlesischen Theater des 17. Jahrhunderts*).

A szenvedély megjelenítésének költői lehetőségeiről értekezik a kevéssé ismert Knorr von Rosenroth kapcsán a svájci Rosmarie Zeller (*Der Weg zur Glückseligkeit durch Beherrschung der Leidenschaften im Neuen Helicon*), a német pikareszk regény legjelentősebb képviselőjének egyik regényében kutatja a szenvedély hangját Yves Carbonnel („*Diejenige, die mein Herz noch gefangen hielt*“ *Das Feuer der Leidenschaft in Grimmselhausens Courasche*). A halála után kortársai morális cenzúrájának áldozatul esett Hoffmann von Hoffmannswaldau rehabilitációjáról Marie-Thérèse Mourey írt tárgyilagos elemzést („*Palaestra affectuum*“ oder „*flabellum affectuum*“? *Zur Rechtfertigung der Affektdarstellung in Hoffmannswaldaus Dichtung*). Az emocionális rejtőzködésnek az érzelmi diszkréción át a szociális disztinkcióig vezető útját francia és német regények összehasonlításával mutatja be Jean-Daniel Krebs tanulmánya (*Dissimulation und Kommunikation der Affekte in Madame de Lafayettes Princesse de Clèves und Zesens Adriatische Rosemund*).

Az eddigiektől eltérő műfaj keretei között vizsgálja az érzelmek kifejeződését Jean Schillinger (*Der Tyrann Ludwig XIV. in den deutschen Flug-*

schriften des 17. Jahrhunderts), amikor a franciaellenes német röpiratokban az érzelmi motívumok politikai szerepvállalását vizsgálja. A klasszikus irodalmi műfajoktól eltérő téma választása a történeti kommunikációelmélet hazai divatja idején (Kecskeméti Gábor, Bene Sándor, G. Etényi Nóra kutatásai) szolgálhat tanulságokkal a magyarországi közvéleményformálás historikus elemzése számára.

A tanulmánykötet végső tanulsága éppen a téma feldolgozásának sokrétűségében rejlik. Abban a képben, ami a kutatás számára új szempontokat adva, a maga sokszínűségében bontakozik ki a korai német művelődéstörténetről.

NÉMETH S. KATALIN

E. Nährlich-Slatewa: Das Leben gerät aus dem Gleis. E. T. A. Hoffmann im Kontext karnevalesker Überlieferungen. Frankfurt a. M., Peter Lang 1995. 356. /Europäische Hochschulschriften. Reihe I. Bd. 1495./

Nährlich-Slatewa M. Bahtyin karneváli kultúráról írott híres könyvének téziseit alkalmazza E. T. A. Hoffmann műveire. Előszavában M. Grübel, Bahtyin műveinek avatott ismerője külön hangsúlyozza, Nährlich-Slatewa mennyire elővigyázatosan bányik mind Bahtyin elméletével, mind a kiszemelt Hoffmann-szövegekkel, amennyiben párhuzamosan olvassa őket, a Bahtyin által oly fontosnak tartott dialogikus elvet ezzel mintegy a gyakorlatba is átültetve. Kicsit epésen megjegyezném, lehet, hogy Hoffmann szellemében egy másik Előszót is jó lett volna íratni, ezúttal egy Hoffmann-kutatóval.

A könyv két nagy fejezetre oszlik. Az első részben Nährlich-Slatewa az *Abenteuer der Sylvester-Nacht* című Hoffmann elbeszélést elemzi. A kötetnek ezzel a részével csak érintőlegesen foglalkoznék, mivel a „karneváli-kultúra” jelenségeinek alkalmazása erre az elbeszélésekre annyira kézenfekvő (az írás újév körül játszódik stb.), hogy az *Abenteuer der Sylvester-Nacht* néhol (nem éppen Bahtyin szellemében) már-már az elmélet pusztá illusztrációjává válik.

Sokkal érdekesebb a bahtyini elmélet alkalmazása Hoffmann második, egyben utolsó regényére, a *Murr kandúr*ra, ahol a párhuzam már közel sem annyira magától értetődő. A szerzőn itt valóban érvényesíti a dialogikus elvet (nem is igen mutatkozik más út). Kiindulópontja a Meyer által már 1967-ben regisztrált „soknyelvűség” és a nagyon is gondosan megkomponált formátlanlanság (H. MEYER: *Das Zitat in der Erzählkunst*. Stuttgart, 1967.). A regény formaszervező elvét másokhoz hasonlóan,

Nährlich-Slatewa is az eldönthetetlenségben látja: a *Murr kandúr* sokrételműsége többek között abból fakad, hogy a szereplők horizontja dialogikus viszonyban áll egymással, kiegészíti, illetve korrigálja egymást (amit olvasunk, eleve többszörös áttételen keresztül kapjuk: egy „Kiadó”, illetve egy erősen konzervatív szellemű „Életrajzíró” szűrőjén keresztül; ez utóbbi ráadásul csak sietve papírra veti azt, ami éppen tudomására jutott, anélkül, hogy a történet egészét átláthatná; ez az eleve töredékes Életrajz sérül aztán a literátor kandúr beavatkozásának következtében; ez a lény, dacára csodálatos tulajdonságainak, megtartja állatjellegét is, ami eleve megnehezíti annak megítélését, amit feljegyez stb.). Ennek elemzése a könyv legszebb részei közé tartozik; kár, hogy Nährlich-Slatewa abszolutizálja ezt a felismerését, amikor (Scher után szabadon) a Sterne-párhuzam alapján azt állítja, a regény egységét nem a cselekményszálak teremtik meg, hanem az azokról a regényben olvasható vélekedések. A cselekményszálakkal nem is nagyon foglalkozik, vagy ha igen, hajlamos mindent minden átmenet nélkül Hoffmann korának valóságára vonatkoztatni: például az első Kreisler-töredékbe mottószerűen beemelt Sterne-részletben fúvó szellet a napóleoni korszak történelmi szeleként értelmezi (134.), a felfordulást a hercegnek nevenapjának tiszteletére rendezett ünnepségen a karnevál mélyebb értelme szerint, feje tetejére állított, kifordult világgént, vagyis megint csak történelmi allegóriaként (167.), a felfordulásban ludas Mester alakjával pedig szerinte Hoffmann „az ember isteni mindenhatóságába vetett hitet” rombolná le (167.). Talán célszerűbb lett volna arra irányítani a figyelmet, hogy ebben a jelenetben – sok más Hoffmann-műhöz hasonlóan – a Mester csúfos kudarca valójában újjászületésének előfeltétele. A Mester ösbűne a regényben ugyanis az, hogy többre becsüli saját csodás szerkezeteit, mint azokat a lényeket, akik találmányait éltetik. Ez történelmi a névnapi ünnepségen is, ahonnan, mint azt a Mester később már maga is belátja, hiányzott Kreisler, ezért a kiötlött mesteri gépezetnek szükségyszerűen csődöt kellett mondania. Kétségtelenül igaz van a szerzőnőnek abban, hogy a *Murr kandúr*ban Hoffmann „az ember testmélküli értékének elképzelését” kérdőjelezi meg, és „az éteri tisztaságba vetett hit látnens életellenességét” leplezi le, de ehhez véleményem szerint nem kell Bahtyinhoz nyúltni, elég kísérletet tenni a regény – kétségkívül homályos – cselekményének és motivikus hálójának megértésére.

Még egy nagyon fontos kérdést érint a könyv,

ez pedig a töredékben maradt regény tervezett harmadik részének problematikája. Ez a kérdés az utóbbi években újra a Hoffmann-kutatás homlokterébe került. Elég csak H. Pfotenhauer írására utalni (*Bild, Bildung, Einbildung. Zur visuellen Phantasie in E. T. A. Hoffmanns Kater Murr*. — Hoffmann-Jahrbuch 1995. 48–69.), aki a motivikus háló elemzéséből azt a következtetést vonta le, hogy a harmadik kötet semmiképp sem valamiféle teleologikus elv alapján íródott volna, s megkockáztatta, hogy Hoffmann talán a vérfertőzés motívumát aktualizálta volna. Ha jól értem, Nährlich-Slatewa rekonstrukciója naivabb vagy szendőbb, véleménye szerint a harmadik kötet ugyanis az olasz eredetű „Maria-Schnee”-kultusz jegyében állt volna (véleményem szerint mindkettőjüknek igaza van, ugyanis lehetséges az átjárás a két, egymással ellentétesnek látszó elképzelés között).

E. Nährlich-Slatewa problematikus könyve az utóbbi évek legérdekesebb Hoffmann-nal, illetve Bahtyinnal kapcsolatos vállalkozása.

BALOGH TAMÁS

Das niedere Schulwesen im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert. Hrsg. von Peter Albrecht — Ernst Hinrichs. Tübingen, Niemeyer 1995. 404. /Kultur und Gesellschaft in Nordwestdeutschland zur Zeit der Aufklärung. Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung. Bd. 20./

A Lessing Akadémia új kötettel gazdagította kiadványai sorát: a Peter Albrecht és Ernst Hinrichs által szerkesztett kötet egy 1989-ben Lüneburgban megtartott szakmai tanácskozás anyagát adja közre.

A tanulmánykötet koncepciója meghaladja a hagyományos iskolatörténet kereteit, és a vizsgálat tárgyának földrajzi behatárolása ellenére sem nevezhető pusztán helytörténeti érdekűnek: az északnyugat-németországi viszonyok vizsgálatának előtérbe állítása összhangban áll a Lessing Akadémia által felvállalt, R. Vierhaus által megfogalmazott elképzeléssel, mely nem tartja lehetségesnek az Altes Reich egészének reprezentatív átfogását. A kötet szerzői (ahogy ezt a rövid előszó hangsúlyozza) arra keresik a választ, hogy a fent nevezett régióban milyen konkrét adottságok képezték a felvilágosult eszmék terjesztésének feltételrendszerét.

A levéltári feltáró munkán alapuló tanulmányok sorát néhány összegző, a német felvilágosodás egészének kontextusát szem előtt tartó, illetve az északnyugat-német régióval szomszédos országok

iskolaügyét, azaz a francia és a németalföldi iskolai viszonyokat bemutató elemzés fűzi egységbe.

A bevezető tanulmány (Bernd Zymek: *Konjunkturen einer illegitimen Disziplin*) kritikai áttekintést nyújt a német iskolatörténeti kutatásokról, hangsúlyozva, hogy ezek többsége globálisan tárgyalt, a társadalomtörténeti és a politikai folyamatok keretén belül, az iskolaügy funkcionális jelentőségét vizsgálja.

A kötet tanulmányaiban az egy-egy grófságra, hercegségre, templomi prédikációs körzetre, községre lezűkített optika a részletek, a helyi adottságok léptékében emeli be a látószögbe a tartományi rendeletek hatását, a konfessionális különbségek-ből fakadó feszültségeket, az iskola állapota és a tanulói teljesítmények kapcsolatát. Az esettanulmányok eredményeinek értelmezéséhez a kötet összegző-rendszerző tanulmányai adnak támpontot.

Ebből a szempontból jelentős az a két írás, amely az alsófokú oktatás „felfedezését”, a német felvilágosodás gondolatrendszerében elfoglalt helyét rajzolja meg. Rudolf W. Keck (*Die Armeleutebildung in den Bildungsvorstellungen und Schulplänen der Philanthropen*) a filantropizmus paradigmájaként mutatja be a városi és a vidéki alsóbb néprétegek iskoláztatásának célkitűzését a mozgalom egymást követő fázisaiban, a pietizmus, illetve a közjő elérésén munkálkodó állam eszméjének vonzaskörében. Holger Böning (*Die Entdeckung des niederen Schulwesens in der deutschen Aufklärung*) abból a tényből indul ki, hogy bár a XVIII. század utolsó harmadában széles körű, nyilvános eszmecsere folyt az elemi iskolák ügyéről, az alsóbb néprétegek tanításáról, német nyelvtérületen nem a felvilágosodás hozta létre az elemi iskolákat, hanem a reformáció és az ellenreformáció. A tanulmány érdekessége, hogy az elemi iskolák felfedezésének folyamatát a XVIII. század felvilágosult nyilvánosságának kialakulási szakaszaihoz kapcsolva, többek közt irodalmi művek (azaz két faluutópia) értelmezése során bontja ki. A két írás (Johannes Tobler: *Idee von einem christlichen Dorfe*. 1766.; Heinrich Zschokke: *Das Goldmachedorf*. 1817.) a szerző olvasatában pontosan dokumentálja azt a különbséget, amely az 50-es, 60-as évek népfelvilágosítóinak iskolához fűzött reményei és a Nagy Francia Forradalmat követő késő-felvilágosodás álláspontja között észlelhető. Tobler falusi utópiájával ellentétben, ahol az iskola még minden társadalmi baj orvosójaként jelenik meg, Zschokke a vidéki élet megreformálásának már egy más eszközt is számításba veszi: a politikát.

A könyv egyik szerkesztője, Ernst Hinrichs kötetzáró tanulmányának címében az északnyugati német régió jelenségeinek elemzését vállalja ugyan, gondolatmenetének lényegét mégis inkább azok a kérdésfelvetések adják, amelyek e tudományterület helyét, célkitűzéseit próbálják kijelölni, valamint a módszerek kritikus felülvizsgálatára sarkallnak. Hinrichs az alfabetizációt nem a pedagógia és a neveléstörténet szempontrendszerére alapján tárgyalja, hanem a modernizációkutatás részeként értelmezi. Véleménye szerint a kutatóknak arra kell rákérdeznie, milyen feltételek mellett és milyen mértékben járult hozzá az írás, illetve az olvasás mint két egymástól függetlenül is működő kultúrtechnika a közép- és nyugat-európai nemzetek modernizációs fölényének kialakulásához. Kutatás-módszertanilag, valamint a tények, adatok korrekciója okán is érdekes, hogyan a szerző az 1871-es porosz állami statisztika adatait, valamint Rudolf Schendának a XVIII. század Közép-Európájára vonatkozó becsléseit viszonyítja egymáshoz. A tapasztalat, a tudás, a konkrét készségek és a kultúrtechnikák átadásának közösségi keretei (háztartás, nagycsalád) évszázadokon át – beleértve a XVIII. századot is – működtek. Hinrichs úgy látja, hogy a tanulás ilyen formáinak eredményességét egy-egy önéletrajzi vallomáson kívül igazán az a fejlett, produktív háziipar és mezőgazdaság dokumentálja, mely működésképtelen lett volna egy analfabéta társadalomban. Rudolf Schenda becslései így nemcsak a porosz iskolastatisztikák tükrében látszanak túlzottan pesszimistának, hanem az északnyugati német gazdaság fejlettségi fokának tükrében is.

KISÉRY PÁLNÉ

Zyklische Kompositionsformen in Georg Trakls Dichtung: Szegeder Symposium. Hrsg. von Károly Csúri. Tübingen, Max Niemeyer Verlag 1996. 299.

A Német Intézet 1991 óta évente konferenciát rendez az osztrák irodalomról. 1994. szeptember 26 – 28 között Szegeden került sor a „Ciklikus kompozícióformák Georg Trakl költészetében” című szimpozionra, neves Trakl-kutatók részvételével. A nemzetközi (osztrák, német, belga, olasz, amerikai) résztvevők mellett a magyar kutatókat Csúri Károly képviselte, akinek a kötet szerkesztésében is jelentős érdemei vannak.

A kötetben nem kronológiai sorrendben követik egymást az előadások. Az a kompozíciós terv, hogy általános elméleti bevezető után az egyes művekkel, majd a ciklusokkal, végül a Trakl

kötetkompozíciójával foglalkozó tanulmányok „hierarchikus” sorrendben követték egymást, nem tudott maradéktalanul megvalósulni; de ez nem Csúri Károly hibája (aki az előszóban fel is hívja a figyelmet arra, hogy a terv csak nagy vonalakban alkalmazható), hanem a tanulmányok érdeme. A dolgozatok nagy része olyan sokoldalú (vagy legalábbis a többirányú értelmezés lehetőségét tartalmazza), hogy egy ilyen „hierarchikus rend” alkalmazása csak a szövegeken tett erőszak árán volna megvalósítható. (A tanulmánykötet kompozícióba szerkesztése egyébként nem áll példa nélkül, lásd pl. Szigeti Csaba: *A himfarkas bőre* című „szonett-szerkesztő” tanulmánygyűjteményét.)

A konferencia résztvevői különböző szövegértelmezési stratégiákkal közelítettek Trakl költészetéhez, a kötet így az életmű sokrétű, többperspektívájú átnézetét nyújtja. Az elemzés-komplexum eltérő értelmezői pozíciókból és különböző szövegeket vizsgálva, meggyőző erővel bizonyítja, hogy Trakl költészetének alapvető szervező eleme a – látens vagy manifeszt módon létező, szövegstruktúrát építő vagy a lírai Én pozícióját meghatározó – ciklikusság, mely – noha csak az utóbbi években került a kutatások középpontjába – megkerülhetetlen szemponttá vált a Trakl-szövegekkel foglalkozók számára. A tanulmánykötetet többszörösen izgalmassá teszi, hogy az önállóan is alapos tanulmányok egymással dialogizálva, a Trakl-értelmezés többféle perspektíváját kínálják.

A ciklikusság fogalmának többféle interpretációja tág teret nyújtott a kutatóknak; így olvashatunk szemantikai, strukturális, intertextuális, kontextuális stb. szempontú elemzéseket. Közös azonban mindegyik tanulmányban, hogy Trakl költészetének alapjául azt a – modernség definícióértékű tapasztalatát – tekintik, mely a metafizika nélkülivé vált világ széthullásával a költői világ szubjektumfenntartó totalitását szembesíti: „Trakl költészetének poétikai konstrukcióját a Semmivel szegezi szembe” (Esselborn 106.): a ciklikus kompozíció a „mérték és törvény” (Kleefeld) apollói elvének megnyilvánulása. A ciklus fogalmának egymástól eltérő értelmezései, az alkalmazott előfeltételezések és módszerek különbözőségei ellenére is érezhető, hogy az előadók „törzsgárdája” olyan régi kutatókból áll, akik ismerik és felhasználják egymás eredményeit, az olvasóban az összeszokottság otthonos érzését keltve.

A kötet két bevezető tanulmánya (Wolfgang Braungart és Iris Denneler tollából) a ciklus fogalmát, mibenlétét vizsgálja. Az általános ér-

vényű definíciókísérletek Trakl költészetére csak mint ezek egy lehetséges megnyilvánulásaira vonatkoznak. Csúri Károly tanulmánya a lírai Én létezési formáinak és a költemények szerkesztettségének összefüggéseit vizsgálja, és eközben olyan alaprincípiumokat tár fel, amelyek további kutatásokat inspirálhatnak. Hans Esselborn a ciklikus és a véges struktúrák elválaszthatatlanságának demonstrálásával különféle lehetséges interpretációs irányokat vázol fel. Walter Methlagl a kontextuális interpretáció módszerét alkalmazza: Nietzsche írásainak (az „ewige Wiederkehr” elvének és a Zarathustra nyelvhasználatának, szövegyszerkesztésének, motívumainak stb.) recepcióját, ezek módosulásait vizsgálja Trakl szövegeiben. Jaak De Vos Trakl költészetének középpontjául az elveszett aranykor visszahozhatatlanságának tudatát tekinti, és a koherenciaalkotó elemek vizsgálatával arra a megállapításra jut, hogy a ciklikusság alá van vetve a pusztulás linearitásának. Eric Williams a fuvola motívumának ismétlődésén mutatja be a ciklikus szerkesztettséget, és a fuvolát olyan „intertextuális csomópont”-ként definiálja, amely túlmutat Trakl szövegein. Eberhart Saueremann a több részes *Heliant* életmű kiemelkedő darabjának tartja; a szöveg születésének fázisait rekonstruálva mutatja be annak ciklikus szerveződését. Sieglinde Klettenhammer két vers (*Die Verfluchten, Sonja und Afra*) tanulmányozásával a női szerepekben megjelenő lírai Én ciklikus karakterét vizsgálja. Alfred Doppler Trakl háromrészes költeménykompozíciójának struktúraformáit elemzi, kiemelve azok kép- és hangzásbeli sajátosságait. A kötet zárótanulmánya Günther Kleefeld meggyőző erejű számkompozíciós elemzése a *Sebastian in Traum* kötetéről. Karl Röck ismertette meg Trakl-t a – modernségben Mallarmé és George által is alkalmazott – középkori számmisztika módszerével. Kleefeld ezt az eljárást tekinti a kötet alapvető szervező elemének, és gigantikus munkával bizonyítja a 7-es szám meghatározó jelenlétét. A számmisztika az egyes verseket éppúgy jellemzi, mint a ciklusokat és az egész kötetet, „misztikus” egységgé szervezve azt. A tanulmányt 9 táblázat egészíti ki.

A tanulmánykötetet többszörösen izgalmassá teszi, hogy az önállóan is alapos tanulmányok, egymással dialogizálva a Trakl-értelmezés többféle perspektíváját kínálják. A kötetre jellemző az alapos filológiai- és jegyzetapparátus alkalmazása; a téma iránt érdeklődők számára bőséges, bár kicsit tágra nyitott irodalomjegyzék segíti a tájékozódást.

SZALAY TAMÁS

Paul Bénichou: Selon Mallarmé Paris, Gallimard 1995. 420.

Paul Bénichou nevét elsősorban a romantika költészetfilozófiájának szentelt nagylélegzetű művei (*Le Temps des prophètes: doctrines de l'âge romantique*. 1977.; *Les Mages romantiques*. 1988.; *L'École du désenchantement*. 1992.) tették ismertté. Legújabb könyve (*Selon Mallarmé*), mely címében a költőnek kedves prepozíciót visszhangozza, a Gallimard kiadónál megjelentetett sorozat zárókötetének tekinthető.

A mű, akárcsak a Mallarmé-szakirodalom tetejéről, elsősorban kommentárgyűjtemény. A szövegértelmezéseket a közelmúltban megjelent, hasonló indíttatású munkákkal (Gardner Davies: *Mallarmé et la „couche suffisante d'intelligibilité”*. Corti 1988.; Bertrand Marchal: *Lecture de Mallarmé*. Corti 1985.) ellentétben, mintegy félszáz oldalas bevezető előzi meg. Ebben a mallarméi életmű nem mint előzmények nélküli, elszigetelt jelenség, későbbi korok filozófiai elképzeléseit, illetve írói gyakorlatát megelőző zseniális vállalkozás jelenik meg, hanem mint egy bizonyos filozófiai-esztétikai hagyomány folytatója és betetőzője. Bénichou Mallarmét a romantika második nemzedékének, az ún. kiábrándult („désenchanté”) nemzedék örököseként mutatja be, de – életműve egységét szem előtt tartva – azt is elemzi, hogy költészete mennyiben lép túl a keserűség és a kiábrándultság retorikáján.

Mallarmé az egyetlen alkotó, akinek poétikáját alapjaiban érintette a költői hivatásnak a század közepe táján bekövetkező diszkreditálódása, a váteszi szerepet megalapozó két entitást, az emberiséget és a szónak hitelt adó isteni jelenlétet érintő illúziók elvesztése. Metafizika és poétika elválaszthatatlansága jellemzi az egész romantikát, mégis Mallarmé az, aki költői gyakorlatában a legkövetkezetesebben vállalta a metafizikai válság következményeit.

A szerző fejtegetéseit a mallarméi „homály” motivációjának – a bevezető arányait tekintve kissé hosszadalmas – tárgyalásával kezdi. A költő gyakran misztifikált érthetlenségét először az alkotó/befogadó viszony szemszögéből, a költő saját homályosságára vonatkozó ellentmondásos magartásának tükrében vizsgálja, majd filozófiai megalapozottságát keresi, mint a másik pólus, az univerzum elhallgatására, elhomályosulására adott adekvát választ. A mallarméi homályosság tehát nem öncélú, illetve tisztán esztétikai elitizmus diktálta jelenség, hanem a költő poétikájának később tárgyalt más összetevőivel egyetemben, egyenes

következménye az irodalmi kommunikáció lehetőségét alapjaiban megkérdőjelező metafizikai válságnak. A szerző ezzel természetesen semmi újat nem mond, csak máshova helyezi a hangsúlyokat, és jobban kiemeli a mallarméi életmű hagyományba ágyazottságát, legyen szó akár a költőnek a Nagy Műre vonatkozó elképzeléseiről.

A bevezetés mindemellett jó áttekintést nyújt Mallarmé költészetfilozófiájáról. Érinti annak a heroikus kísérletnek minden fontos mozzanatát, amellyel a költő megpróbált hiteles költészetet teremteni a Semmi talaján, és egy szavak sugallta teljességet szembeállítani a világ semmisségével és esetlegességével. A költői szó rehabilitálásán munkálkodó Mallarmé — a költői én megszűnésére vonatkozó követelménye („la disparition élocutoire du poète”, „l'initiative aux mots” etc.) ellenére — a Könyv mítoszában keresztül a Költő elvesztett presztízsét is visszaállította.

A kötet majdnem egészét kitevő szövegkommentárok egy-két kivételtől eltekintve a *Poésies Mallarmé* által előkészített, de már csak halála után megjelent Deman-féle kiadását (1899.) veszik alapul. Bénichou a szokásostól eltérően, nem a költő által meghatározott sorrendben, hanem első megjelenésük, illetve kikövetkeztethető keletkezési idejük rendjében közli és elemzi a verseket. A mű afféle Mallarmé-olvasókönyvként használható: minden egyes kommentár előtt ott áll az elemzett szöveg, mely alatt egyben apró betűs utalást is találhatunk a legfontosabb kéziratok és nyomtatásban megjelent szövegváltozatokra. A lényeges eltéréseket mutató szövegvariánsokat külön is tárgyalja a szerző: így például a *Pitre châtie*, a „*Ses purs ongles très haut...*” és a „*Quelle soie aux baumes de temps*” versek korábbi változatait. Hely hiányában azonban csak egy részlet értelmezésére vállalkozik a *L'Après-midi d'un faune*-ből, s ugyanezen okból hiányzik az *Hérodiade*-beli jelenet is. Kimaradt továbbá a *Le Parnasse contemporain*-ben napvilágot látott nem egy korai, kevésbé érdekesnek ítélt vers, valamint a Baudelaire, Verlaine és Wagner emlékére, illetve tiszteletére írt szonettek és a „*Victorieusement fui...*” kezdetű, melyekkel a szerző saját bevallása szerint nem tudott megbirkózni. Szerepel azonban három, a Deman-féle kiadásból kihagyott vers („*Sur les bois oubliés...*”, *Petit air (guerrier)*, „*Toute l'âme résumée...*”), melyeket Mallarmé poétikája szempontjából tartott fontosnak Bénichou.

A kommentárok általában nem lépik túl a szokásos Mallarmé-exegézisek kereteit: a szöveg keletkezési körülményeinek felvázolásával kez-

dődnek, és szintaktikai felépítéstük tisztázásán keresztül, a szó szerinti érzelem kibogozását tekintik elsődleges feladatuknak. A szövegmagyarázatok gyökeresen új elképzelésekkel nem szolgálnak, az általában elfogadott megoldások skáláján belül mozognak, de minden esetben koherensek és meggyőzőek. Józan hangvételűek, minden misztifikációtól mentesek — Bénichou még Mallarmé látszólagos mondatszerkesztési szabadosságainak is tüzetesen a végére jár. Nem egy, első látásra elemzhetetlennek tűnő szintaktikai megoldást egy létező, a beszélt nyelvben használatos szerkezetre vezet vissza. Helyenként zavaró a mű nem eléggé árnyalt nyelvezete, ámbar elég, ha azokra a jegyzetekre gondolunk, amelyeket Mallarmé a *Le Tombeau d'Edgar Poe* maga készített angol fordításához fűzött... Az értelmezések nagy erőnye tömörségük: nem térnek ki részletesen az egyéb létező interpretációkra (aki erre kíváncsi, annak inkább Bertrand Marchal kommentárgyűjteményét ajánlom: *Lecture de Mallarmé*. Corti 1985.), de jó bevezetést nyújtanak a költőt foglalkoztató kérdések és a rájuk adott válaszok megértéséhez, s így különösen a nem francia anyanyelvű olvasó nagy haszonnal forgathatja őket.

A kötet kiegészül még egy néhány oldalas zárszóval, mely elsősorban Mallarmé költészetének formai jellegzetességeivel foglalkozik. Bemutatja, hogy a mallarméi líra miben jelent újat a hagyományos lírai műfajokhoz képest, s hogy ebben milyen szerepe van a költő szimbólumhasználatának, majd ismerteti a költő által használt versformákat. Ez utóbbiakra a kötetet záró verstani függelék — a sormetszet alexandrinuson belüli kezelését és az enjambement-ok használatát érintő észrevételekkel együtt — részletesen is kitér. Egyébként minden egyes kommentár végén lábjegyzetet találunk, mely a szerző verselésre vonatkozó megjegyzéseit tartalmazza.

PATAKI VIRÁG

Verhaeren — Zweig: Correspondance. Éd. établie par Fabrice van de Kerckhove. Bruxelles, Archives du Futur — Éditions Labor 1996. 606.

1900 októberében a tizenkilenc éves Stefan Zweig, akinek első versei már megjelentek, levélben kéri Verhaeren engedélyét, hogy verseit fordíthassa. E levél nem maradt fent, csak a negyvennégy éves — világhír küszöbén álló — Verhaeren beleegyező válasza. E levélváltással kezdődik kettejük együttműködése és barátsága, amely az első világháború kitöréséig tartott. Egyik le-

velében a belga költő legjobb barátjának nevezi lelkes bécsi hívét, aki éppen úgy tud rajongani, ahogyan ő tudott fiatalkorában. Zweig gondosan megőrizte Verhaeren leveleit, Verhaeren kevésbé Zweigét, ezeknek nagyjából a fele elveszett. Zweig negyvenegy levelét, hét levelezőlapját és egy táviratát a brüsszeli Bibliotheque Royale, Verhaeren százhusz levelét, száznégyszáz levelezőlapját és egy táviratát a jeruzsálemi Egyetemi Könyvtár őrzi, amelynek 1934-ben ajándékozta Zweig levelezésének legértékesebb részét. Zweig első versfordítását 1901-ben, első cikkét Verhaerenről 1904-ben közli. Ugyanabban az évben külön kötetben adja ki Verhaeren válogatott verseit, amelynek több bővített kiadása lesz. Ugyancsak fordít esszéiből és drámáiból is. 1910-ben franciául (Párizsban) és németül egyidőben jelenik meg monográfiája. 1912-ben megszervezi Verhaeren előadókörútját Németországban és Ausztriában.

Fabrice van de Kerckhove a brüsszeli Archives et Musée de la Littérature tudományos munkatársa, számos szövegkiadás szerkesztője, kiállítás szervezője és tanulmány írója (pl. Rilke és Verhaeren kapcsolatáról). Az Archives vállalkozott Verhaeren összes műveinek kritikai kiadására, és ennek keretében adta ki van de Kerckhove a Verhaeren – Zweig levelezést, a legjobb magyar szövegkiadásokra emlékeztető gondossággal és filológiai apparátussal. (Ézt azért kívánom megjegyezni, mert a kritikai kiadásnak nincs nagy múltja Belgiumban. Megteremtője Joseph Hanse volt, aki az Archives munkatársainak többségét tanította a leuveni Katolikus Egyetemen.)

Fabrice van de Kerckhove mintegy százoldalas tanulmánnyal vezeti be a levelezést. Ebben többek közt áttekinti a Verhaeren recepciótörténetet német nyelvterületen. Az első német költő, aki felfigyelt Verhaerenre, a Mallarmé keddeit egy időszakban látogató Stefan George volt. Az ő kezdeményezésére jelenik meg 1895-ben néhány Verhaeren-vers németül, a fordító nevének feltüntetése nélkül. A fordítások valószínűleg Georgénak tulajdoníthatók, aki egyébként 1905-ben közzétett kétkötetes műfordítás-kötetbe néhány Verhaeren-verset is felvett.

Amikor tehát Zweig 1900-ban levelet írt Verhaerennek, már nem volt ismeretlen német nyelvterületen, George is, mások is fordították. A legfontosabb és leghatékonyabb népszerűsítője azonban Zweig volt. Van de Kerckhove ismerteti Zweig gondos stratégiáját. Az évtized vége felé sikerült elérnie, hogy a német kiadók egyszerre adják ki Verhaeren műveit luxus kiadásban és népszerűsít-

tő, olcsó kiadásban, nem egy esetben a francia eredetit megelőzően.

Zweig és mások nyelvetlenül hangsúlyozzák, hogy Verhaeren francia nyelvterületre tévedt germán, aki a germán „race”-hoz tartozik. Zweig a francia kultúra iránti minden tisztelete ellenére is a francia kultúra hanyatlásáról és arról beszélt, hogy a jövő a németiséghez tartozik. Zweig és mások Verhaeren – ha különböző intenzitással is, de mindvégig nyíltan – franciellenesen népszerűsítik és sajátítják ki. A németiséget azonosítják Európával, és Zweig közreműködésével történt olyan kísérlet is, amely a Nouvelle Revue Française-t szeretne volna beolvasztani egy nagy európai kiadóvállalatba. A francia kritika sokkal kevésbé volt hízelgő, mint a német.

Zweignek magának is voltak kételyei, hogy ez a csodálatos személyiség (akiben a költő és az ember oly példamutató módon szintetizálódott) valóban olyan nagy művész-e, és ezért késlekedett számtalan cikke és fordítása ellenére is monográfiája megírásával. Van de Kerckhove, aki jegyzeteiben meggyőzően nagy háttéranyagot ismertet, idéz Rilke leveléből, amelyben biztatja Zweiget monográfiája megírására, és az illő lelkesedésre hivatkozik. Zweig könyvét a német kritika csaknem egyöntetű elismeréssel fogadja, a párizsi visszhang sokkal hűvösebb.

Zweig (és Verhaeren) sikere sokkal nagyobb Németországban, mint Bécsben. Zweig, a bécsi zsidó, Romain Rollandhoz írt egyik levelében már-már antiszemita hangot üt meg magyarázatul. Van de Kerckhove a bécsi és a németországi (valamint prágai) recepció közti különbséget azzal magyarázza, hogy Dehmel, Zweig és mások a „monista” totalitás-eszme megszállottjai voltak, míg Musil, Hofmannsthal és a többi bécsi író a világ töredezettségéről, a fragmentációról beszéltek. A levelezés kiadója szerint egyébként Zweignek mindig szüksége volt egy erős barátra, egy gondolkodásbeli és érzelmi támaszra; ez volt előbb Dehmel mellett Lemonnier, majd egy évtizeden keresztül Verhaeren, később pedig Romain Rolland.

FERENCZI LÁSZLÓ

Dictionnaire Universel des Littératures. Ed. Béatrice Didier. 1–3. Párizs, Presses Universitaires de France. 1994. CXXVIII – 4393.

A tekintélyes Presses Universitaires de France mintegy három tucat egyéb témájú nagyszótára után most három kötetes műben tiszteleg a világ irodalmi előtti. A kiadó teljes egészében – vagy

csaknem teljes egészében — újragondolta az 1968-ban szintén általa kiadott, szintén három kötetes — de kisebb formátumú — Ph. van Tieghem által szerkesztett világirodalmi szótárát. Az új mű főszerkesztője az ulmi Tanárképző Főiskola irodalomprofesszora, a PUF munkatársa, önálló könyvek szerzője is.

A Szótárt hosszú Előszó vezeti be, amelyben először a szótárak jelentőségéről és céljairól olvashatunk általában, majd ezt követi a jelen mű „használati utasítása”, az anyag válogatásának kritériumai.

Jelentős helyet juttattak az orális irodalmaknak, annál is inkább, mert ezekben irodalom, tánc és dal még nem válik szét élesen. Szívesen próbáltak fölfedezni ismeretlen szerzőket. Az írókat-költőket pedig nem abszolút értékük, hanem egy adott irodalmon belül elfoglalt helyük alapján szerepeltetik, azaz nem a művek mennyisége számít. Alapvetően az volt a cél, hogy az „honnöte homme”-ban fölkeltsék az érdeklődést az ismeretlen korok, területek iránt, ehhez megadják a kutatási irányokat és az elengedhetetlenül szükséges eszközöket, ezért is hoznak sok esetben idézeteket. Másik vezérelv a politikai pártatlanság volt, amely korunkban azért is bonyolult kérdés, mert egész Közép-Európa politikai térképe átrendeződött, ami miatt egész szektorokat (SZU, Csehszlovákia, Jugoszlávia irodalmi...) kellett megváltoztatni. Meg kellett oldani bizonyos átfedési kérdéseket: ezek közül legnyilvánvalóbbak az irodalom és a többi művészetek kapcsolata: festők, építészek, zenészek szövegeiről, valamint a moziról és a tánchról van szó. Filozófusok is helyet kaptak, de csak annyiban, amennyiben valamilyen kapcsolatban álltak-állnak az irodalommal.

A mű elsősorban a francia és a francia nyelvű olvasókhöz szól. A főszerkesztő magyarázata szerint: „Ha a francia irodalom önmagában jelentős helyet foglal is el a szótár egészében, ha a frankofóniát tárgyaltuk is benne, ezt egyáltalán nem azért tettük, mintha azt képzelnénk, hogy a francia vagy a frankofón irodalmak annyival fölülte állnának az összes többinek, hanem egyszerűen csak azért, mert ilyen helyen publikáljuk a művet: Párizsban, és mert olvasóink túlnyomóan — franciák. A szócikkeket minden esetben azok szerzőjének neve követi: ezzel is meg kívánták őrizni a cikkek személyes jellegét, de a szerzők személyes elkötelezettségét is.

A szótár legtöbb cikke személynevekre épül, de rengeteg fogalmi, tematikai egység is található, amelyek a Littérature générale globális szekció alá

tartoznak: ezek célja, hogy összefogják, bizonyos egységet kölcsönözzenek a szétszórta anyagoknak: irodalmi műfajokat, esztétikai irányzatokat, kritikai módszereket ismerhetünk meg ezekben a szintetizáló írásokban, amelyek még arra is szolgálnak, hogy itt essék szó olyan szerzőkről, akiket külön-külön nem tárgyalnak, s itt van szó a különböző művészetek közötti kapcsolatokról is.

A kimondottan szótár-törzsanyag előtt a Szekciók („secteurs”) egykeznek rövid áttekintést adni a nagy irodalmakról. Itt ismerhetjük meg az adott területek igazgatóinak és az ide tartozó szócikkek szerzőinek nevét is, valamint azokat a nehézségeket, amelyekkel a szerzőknek szembe kellett nézniük. Néhány ezen Szekciók közül: *Fekete-Afrika írott irodalma — Afrika a Szaharától délre és a frankofón Karibi térség* (szekcióvezető: H. Lopes neves afrikai író, közéleti személyiség). A szekció alapvetően a XX. századot tárgyalja, hiszen viszonylag új irodalmakról van szó, ami azt is jelenti, hogy ma még nehéz róluik biztos ítéletet mondani. A *Fekete-Afrika hagyományos irodalma* (szekcióvezetők: D. Paulme, P. Alexandre, mindketten elismert Afrika-kutatók; a szócikkek szerzői között van S. Arom, G. Calame-Griaule, R. Comevin, G. Dieterlin...) szekcióban alapvető a nyelvek problémája, de nehéz az európaiktól eltérő műfaji beosztás eltalálása is. *A francia nyelvű arab és magrebi irodalmak* (szekcióvezető: J. E. Bencheikh) szekciója szerint a mai arab szerzőket olyan tényezők egyesítik, mint a szabadságuk elleni támadások, a külső és belső fenyegetettség érzése, nyelvvezetük szétrobbanása. *A frankofón Kanada irodalma* (szekcióvezető: J. — L. Major) ezt az irodalmat tk. québeci irodalomként jegyzik, bár nevezték kanadainak, francia kanadainak, hogy kb. harminc esztendeje québeci legyen belőle. *Az Amerikai Egyesült Államok irodalma* (szekcióvezető: J. Ollier szerint a XIX. század közepén, a romantika korában megjelent remekművek mutatták az európai irodalomról való leválás első, attól megkülönböztető jeleit. Külön szekciókban szerepel azután a *középkori*, a *XVI.*, *XVII.*, *XVIII. századi francia*, a *XIX. és a XX. századi francia*, valamint a *francia nyelvű belga és svájci irodalom*; *A Magyar irodalom* (szekcióvezető: Karátsón A., a szócikkek szerzői: Ferenczi L., Kibédi Varga Á., Sárközy P., Szávai J., Szörényi L.) szekciójában a magyar irodalom bemutatásánál egyrészt arra törekedtek a szerzők, hogy a meglévő hiányokat pótolják, másrészt kiküszöböljék a kommunista irodalomkritika által alkalmazott ideológiai megközelítés torzításait, előnyben részesítve a művészeti értékeket. A felső-

rott szekciókon kívül találunk cikkeket még – sok más között – a japán, a török, a latin – újlatin, az indiai, a mezoamerikai, a dél-amerikai bennszülött, az Óceánia és Indiai-óceáni, a jugoszláv stb. irodalmakról.

A fogalmi szócikket végignézve pl. a *Közép-Afrika hagyományos irodalmában* (Zaire, Középfrika, Kongo) a téma szakmai elemzése után a szerzők kifejezik afőlötti meglegedettségüket, hogy néhány éve egyre több afrikai, európai és nemzetközi tudományos szervezet próbál olyan programokat beindítani, amelyek ezeket a hagyományos irodalmakat tanulmányozzák-kutatják. A *Fekete-Afrika hagyományos irodalmában* ez az orális irodalom a nyelvészet, a történelem és az irodalom között helyezkedik el. A téma tudományos kifejtése után a szerzők itt is kifejezik örömeiket – hála a magnefónnak – ma már eredeti nyelvből lehet megörökíteni ezt a hagyományos irodalmat. Az *antillai mesékben*: a rabszolgaság idején születtek, keverednek bennük az afrikai és az európai gyökök, motívumok. A *Dracula* címszoban: a románok kb. húsz évvel ezelőtt fedezték fel létezését, azóta felhasználják – turisztikai célokra. A *beat generation* címszó szerint: az 1950-es években „beat”-nek lenni annyit jelentett, hogy az ember az etnikai kisebbségek és a győzedelmes kapitalizmus kitesztottjainak táborát választotta; azokét, akik már nem sülyedhettek mélyebbre.

Az íróknak-költőknek szentelt törzsanyagbeli szócikkek közül – csak felsorolás szerűen – említünk néhány XX. századi szerzőt: *Oroszok*: Arbutov, Solohov, Nabokov, Szimonov, Tvardovszkij; *Fekete-Afrika*: P. Abrahams, O. Bhély-Quénium, A. H. Bâ, S. Badian, L. S. Senghor, A. Tutuola; *arabok*: R. Belamri, T. Ben Jelloun, M. Feraroun, Y. Kateb; *Francia Kanada*: S. – D. Garneau, C. Gauvreau. A. Hébert, G. Hénault; *francia irodalom*: A. Adamov, J. Anouilh, A. Chédid, E. Ionesco, J. Vilar... S végezetül néhány magyar szerző – a XIX–XX. századból: *Petőfi Sándor*: a politikában republikánus, az irodalomban a francia romantizmus csodálója. Egész költői pályafutása alatt azon igyekezett, hogy harmonikus egységbe ötvözze a klasszicizmus és a romantizmus ideáljait, túllépjen kora ellentmondásain, és egy posztromantikus látásmódot alakítson ki; *Jókai Mór* (*regényei és elbeszélései témái*): szinte az emberiség egész történelmét felölelik, cselekményeik az egész földkerekséget behálózzák; *Kassák Lajos*: 1919-től az 1960-as évekig egy korlátozott konzervativizmus közepette, szinte egyedül képviselte és hirderte a XX. század művészeti értékeit; *Szabó Dezső*: regényei Jókai stílusában a romantikus „regény-eposz” mintáját követik, rabelais-i erejű képek mellett patetikus

szöbőség jellemzi; *Weöres Sándor*: nem fogadja el az eredetiség romantikus fogalmát, radikális apolitizmusa és spirituális üzenete ellenére, hazájában a legnagyobb élő költőnek tekintik, József Attila mellett ő hatott legmélyebben a fiatalabb generációkra. Egyéb ismertebb XX. századi magyar szerzők még a szótárban: Esterházy Péter, Kálnoky László, Mészöly Miklós, Németh László, Tandori Dezső, Szabó Lőrinc.

A Szótár harmadik kötetének végén a következő mutatók találhatóak, melyek nagy mértékben megkönnyíthetik a gyors tájékozódást: a szekciók („secteurs”) felsorolása, a szócikkek jegyzéke szekcióként, a szerzők koronkénti mutatója, a nyelvészeti szócikkek általános mutatója, az irodalmi műfajok szekciónkénti mutatója, az ismeretlen szerzők, illetve közösen írt művek szekciónkénti mutatója, az irodalmi témák, mítoszok mutatója, az irodalmi iskolák, mozgalmak, nemzedékek koronkénti mutatója, képjegyzék. Részletes bibliográfiák találhatóak ezen kívül az első kötetben, a szekciók után, és természetesen bibliográfiai jegyzetek kísérik az egyes szócikkeket.

Alapjaiban véve, nagy át- és kitekintésű műről van szó, amelynek lényeges pozitívuma a modern kori irodalmak széles körű érintése, bemutatása, akár a fogalmi, akár a szerzői szócikkekben. Az egyes szerzők a lehető legnagyobb szabadságot kapták a cikkek megírásához, s ebből ered az a sokszor bosszantó és zavaró aránytalanság, sőt a tartalmi hiányosságok sora, amelyek a cikkek között érzékelhetők. Van olyan tárgyalt szerző, akinek igazi irodalmi tevékenységéről alig-alig vagy csak szóvirágokban esik szó – pedig ismert és elismert, nagy tekintélyű szakember írta a cikket. A Ph. van Tieghem említett, 1968-as kiadású művéhez hasonlóan, itt is rapszodikus bizonyos cikkek kiválasztása, az adott téma részletes tárgyalása vagy nem-tárgyalása.

Meghökkenően silány, szegényes a képi illusztráció: kötetenként egy helyre befűzve, néhány fekete-fehér fénykép. Igaz, erre is van magyarázat: nem a személyek, hanem a művek számítanak. Felmerülhet persze – joggal – az a követelmény, hogy a díszdobozos kiállítású, meglehetősen magas árú kiadvány egy még gazdagabb, még kulturáltabb illusztrációs anyagot nyújtson az olvasónak. Nekünk, magyaroknak azért meglehet legalább az az örömrünk, hogy a magyar neveket, a művek címeit jól, csaknem mindentűt hibátlanul szedték...

Végül is izgalmas, tanulságos – negatívumai-ban is tanulságos – szótár-lexikonról van szó, amit mindenki, akit a világirodalom kérdései és szerzői érdekelnek, haszonnal forgathat.

TARTALOM

A félmúlt klasszikusai

BEZECZKY GÁBOR: A félmúlt klasszikusai	5
--	---

TANULMÁNYOK

MEYER H. ABRAMS: Archetipikus analógiák az irodalomkritika nyelvében (Fordította: <i>Menyhért Anna</i>)	11
OWEN BARFIELD: Költői dikció, jogi fikció (Fordította: <i>Kálmán C. György</i>)	27
KENNETH BURKE: A négy alapvető trópus (Fordította: <i>Barkász Emőke</i>)	46
CLIVE S. LEWIS: Kékszöveg és laplakok: szemantikai rémálom (Fordította: <i>Barkász Emőke</i>)	58
ELISEO VIVAS: Az irodalom és a tudás (Fordította: <i>Bezeczky Gábor</i>)	71

POÉTIKATÖRTÉNETI BIBLIOGRÁFIA	93
-------------------------------	----

SZEMLE

VARGA LÁSZLÓ: A Helikon a magyar irodalomtudományban	111
--	-----

KÖNYVEK

Szili József: Az irodalomfogalmak rendszere (<i>Illés László</i>)	117
Kiss Endre: Friedrich Nietzsche filozófiája – Kritikai pozitívizmus és az értékek átértékelése (<i>Illés László</i>)	119
Zsélyi Ferenc: A másik szöveg (<i>Bónus Tibor</i>)	121
Éditer des manuscrits, archives, complétude, lisibilité. Red. <i>Béatrice Didier</i> – <i>Jacques Neefs</i> (<i>Kovács Ilona</i>)	123
The Rhetorical Tradition. Readings from Classical Times to the Present. Ed. by <i>Patricia Bizzell</i> – <i>Bruce Herzberg</i> (<i>Bolonyai Gábor</i>)	127
Guido Hiss: Der theatralische Blick. Einführung in die Aufführungsanalyse (<i>Kiss Gabriella</i>)	129
Ancient Greek Novels. The Fragments, Introduction, Text, Translation and Commentary. Ed. by <i>Susan A. Stephens</i> – <i>John J. Winkler</i> (<i>Szepessy Tibor</i>)	130

Reading the Odyssey. Selected Interpretive Essays. Ed. with an Introduction by <i>Seth L. Schein</i> (<i>Szepessy Tibor</i>)	132
<i>Simon Goldhill</i> : The Poet's Voice: Essays on Poetics and Greek Literature (<i>Bo-lonyai Gábor</i>)	133
<i>Haldon, J. E.</i> : Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture (<i>Kapitánffy István</i>)	135
Les manuscrits de Chrétien de Troyes. The Manuscripts of Chrétien de Troyes. Éd. par <i>K. Busby</i> — <i>T. Nixon</i> — <i>A. Stones</i> — <i>L. Walters</i> (<i>Lőkös Péter</i>)	136
<i>Desiderius Erasmus</i> : Ausgewählte Schriften. Hrsg. von <i>Werner Welzig</i> (<i>Tüskés Gábor</i>)	136
<i>Sabine Mödersheim</i> : 'Domini Doctrina Coronat': Die geistliche Emblematik <i>Daniel Cramers</i> (1568–1637) (<i>Tüskés Gábor</i>)	138
Die Affekte und ihre Repräsentation in der deutschen Literatur der Frühen Neuzeit. Hrsg. von <i>Jean-Daniel Krebs</i> (<i>Németh S. Katalin</i>)	140
<i>E. Nährlich-Slatewa</i> : Das Leben gerät aus dem Gleis. E. T. A. Hoffmann im Kontext karnevalischer Überlieferungen (<i>Balogh Tamás</i>)	142
Das niedere Schulwesen im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert. Hrsg. von <i>Peter Albrecht</i> — <i>Ernst Hinrichs</i> (<i>Kiséry Pálné</i>)	143
Zyklische Kompositionsformen in Georg Trakls Dichtung: Szegeder Symposium. Hrsg. von <i>Károly Csúri</i> (<i>Szalay Tamás</i>)	144
<i>Paul Bénichou</i> : Selon Mallarmé (<i>Pataki Virág</i>)	145
<i>Verhaeren</i> — <i>Zweig</i> : Correspondance. Éd. établie par <i>Fabrice van de Kerckhove</i> (<i>Ferenczi László</i>)	146
Dictionnaire Universel des Littératures. Ed. <i>Béatrice Didier</i> (<i>Kun Tibor</i>)	147

SUMMARY

The Classics of Yesterday

STUDIES

GÁBOR BEZECZKY: <i>The Classics of Yesterday</i>	5
MEYER H. ABRAMS: <i>Archetypal Analogies in the Language of Criticism</i> (Translated by <i>Anna Menyhért</i>)	11
OWEN BARFIELD: <i>Poetic Diction and Legal Fiction</i> (Translated by <i>György C. Kálmán</i>)	27
KENNETH BURKE: <i>Four Master Tropes</i> (Translated by <i>Emőke Barkász</i>)	46
CLIVE S. LEWIS: <i>Bluspels and Flalansferes</i> (Translated by <i>Emőke Barkász</i>)	58
ELISEO VIVAS: <i>Literature and Knowledge</i> (Translated by <i>Gábor Bezeckzy</i>)	71

BIBLIOGRAPHY OF POETICS

REVIEW

LÁSZLÓ VARGA: *The role of the journal Helikon in Hungarian literary studies*

BOOKS

SOMMAIRE

Les classiques d'hier

ÉTUDES

GÁBOR BEZECZKY: Les classiques d'hier	5
MEYER H. ABRAMS: Les analogies archétypiques dans le langage de la critique littéraire (Traduit par <i>Anna Menyhért</i>)	11
OWEN BARFIELD: Diction poétique et fiction légale (Traduit par <i>György C. Kálmán</i>)	27
KENNETH BURKE: Les quatres tropes fondamentaux (Traduit par <i>Emőke Barkász</i>)	46
CLIVE S. LEWIS: Le cauchemar sémantique (Traduit par <i>Emőke Barkász</i>)	58
ELISEO VIVAS: La littérature et le savoir (Traduit par <i>Gábor Bezeczky</i>)	71

BIBLIOGRAPHIE POÉTIQUE

REVUE

LÁSZLÓ VARGA: La revue *Helikon* dans les études littéraires hongroises

LIVRES

HELIKON
IRODALOMTUDOMÁNYI SZEMLE

1955 – 1962 vegyes tartalmú számok

1963.

1. sz. A komplex összehasonlító kutatások elvi kérdései
2. sz. A Nemzetközi Összehasonlító Konferencia (Bp. 1962.)
3. sz. Amerikai prózairodalom
4. sz. Viták a realizmusról

1964.

1. sz. Az összehasonlító irodalomtudomány nemzetközi szemléje
- 2–3. sz. A kelet-európai avantgard
4. sz. Shakespeare-évforduló (vegyes szám)

1965.

1. sz. Mai világirodalmi mozgalmak és irányok
2. sz. A szocialista realizmus kérdéseiről
3. sz. Nacionalizmus és kozmopolitizmus; eredetiség – utánzás – hatás fogalmai (Az AILC IV. Kongresszusa. — Fribourg, 1964. — előadásaiból)
4. sz. A kelet-európai összehasonlító irodalomtörténet kérdései

1966.

- 1–2. sz. Irányzatok és csoportok az 1920–30-as évek szovjet irodalmában
3. sz. Esmék és művek a modern polgári irodalomban
4. sz. Irodalom és szociológia

1967.

1. sz. Irodalom és folklór
2. sz. Pártosság, elkötelezettség, elkötelezetlenség
- 3–4. sz. A szovjet irodalomtudomány legújabb eredményeiből

1968.

1. sz. A strukturalizmusról
2. sz. Az irodalmi irányzatok mint nemzetközi jelenségek (Az AILC V. Kongresszusa. — Belgrád 1967. — anyagából)
- 3–4. sz. Az irodalom és a társzművészetek

1969.

1. sz. Kelet-európai irodalmak a századfordulón
2. sz. Művészet – tömegkultúra – irodalom
- 3–4. sz. A számítógépek és a humán tudományok (vegyes szám)

1970.

1. sz. A Fekete-Afrika irodalmáról
2. sz. Irodalom és összehasonlító módszer (vegyes szám)
- 3–4. sz. Modern stilsztika

1971.

1. sz. Irodalom és társadalom (AILC VI. Kongresszus. Bordeaux, 1970.)
2. sz. Irodalomelméleti viták Franciaországban
- 3–4. sz. A közép-európai humanizmus kérdései (Sopron, 1971.)

1972.

1. sz. Science fiction (a műfaj esztétikai és poétikai kérdései)
2. sz. Klasszikusaink és Európa
- 3–4. sz. A szocialista országok irodalmának másfél évtizede

- 1973.
1. sz. Műelemzés és műfajelmélet (vegyes szám)
 - 2–3. sz. Irodalomtudomány és szemiotika
 4. sz. A XVIII. század és a felvilágosodás irodalma
- 1974.
1. sz. Az AILC VII. Kongresszusa (Montreal, 1973.) anyagából
 2. sz. Az elsüllyedt kultúrák irodalma
 - 3–4. sz. Modern poétika
- 1975.
1. sz. Irodalom, világirodalom, nemzeti irodalom
 2. sz. Az újabb Délkelet-Európa kutatások
 - 3–4. sz. Az európai romantika
- 1976.
1. sz. Szubkultúra és Underground
 - 2–3. sz. Irodalom és irodalomtörténet Ausztriában
 4. sz. Tudomány-e az irodalomtudomány?
- 1977.
1. sz. A retorika újjászületése
 2. sz. A fejlődő országok irodalmáról (AILC VIII., Bp. 1976.)
 3. sz. Irodalomelmélet – összehasonlító irodalom (Az AILC IX. Kongresszusa)
 4. sz. A budai Egyetemi Nyomda (1777 – 1848) konferencia anyaga
- 1978.
- 1–2. sz. Kutatási irányok a 20-as évek szovjet irodalomtudományában
 3. sz. Érték és társadalom
 4. sz. Világirodalomtörténet
- 1979.
- 1–2. sz. Az ázsiai népek irodalma
 3. sz. A jugoszláv népek irodalma
 4. sz. Az egyéni és a kollektív a nyelvben és az irodalomban (FILLM XIV. Kongresszus, 1978. Aix-en-Provence)
- 1980.
- 1–2. sz. Recepciókutatás és befogadásesztétika
 - 3–4. sz. Az orosz szimbolizmus
- 1981.
1. sz. Az irodalom klasszikus modelljei – Az irodalom és a társművészetek – A regény fejlődése
 - 2–3. sz. Régi és új hermeneutika
 4. sz. Irodalom és felvilágosodás
- 1982.
1. sz. A Vormärz irodalom és néhány magyar vonatkozása
 - 2–3. sz. Új kutatási irányok a szovjet irodalomtudományban
 4. sz. Művelődéstörténet és Kelet-Európa
- 1983.
1. sz. Az AILC X. Kongresszusa
 2. sz. Irodalomelmélet és beszédaktus-elmélet
 - 3–4. sz. Irányzatok a mai francia irodalomtudományban

1984.

1. sz. Polémiák a francia forradalom előtt
- 2–4. sz. Svájc népeinek irodalma – svájci irodalom?

1985.

1. sz. FILLM kongresszus — A polonisztika Magyarországon
- 2–4. sz. Olasz irodalomtudomány

1986.

- 1–2. sz. A fordítás távlatai
- 3–4. sz. Színhagyomány és irodalom a mai Afrikában

1987.

- 1–3. sz. Posztmodernizmus az amerikai költészetben
4. sz. Hlebnyikov és az orosz avantgard

1988.

- 1–2. sz. A kanadai irodalom
- 3–4. sz. A modern stilsztika

1989.

1. sz. Az empirikus irodalomtudomány elmélete
2. sz. Felvilágosodás és nemzeti tudat
(A budapesti Nemzetközi Felvilágosodás Kongresszus anyagából)
- 3–4. sz. A modern textológia

1990.

1. sz. A mai nemzetközi folklorisztika
- 2–3. sz. Irodalom és pszichoanalízis
4. sz. A jelentésteremtő metafora

1991.

- 1–2. sz. A biedermeier kora — nálunk és Európában
- 3–4. sz. Hagyomány és modernizáció a mai kínai kultúrában

1992.

1. sz. A frankofon irodalmak sajátosságai
2. sz. Profizmus az irodalomtudományban
- 3–4. sz. A Név hatalma

1993.

1. sz. A konstruktivista irodalomtudomány
- 2–3. sz. Elsikkasztott orosz irodalom
4. sz. A mai lengyel irodalomtudomány

1994.

- 1–2. sz. Az amerikai dekonstrukció
3. sz. A kortárs olasz irodalom
4. sz. Feminista nézőpont az irodalomtudományban

1995.

- 1–2. sz. Posztszemiotika
3. sz. A stílus diszkurzív elmélete
4. sz. Rendszerelvű irodalomtudomány

1996.

- 1–2. sz. Intertextualitás
3. sz. Újraegyesült Németország — egységes német irodalom?
4. sz. A posztkoloniális művelődésemélet

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest XIII., Lehel u. 10/A. közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a HELIR 219 – 98 – 632 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható az Akadémiai Kiadó *Stúdium* (1368 Budapest, Váci utca 22., tel.: 118 – 5881), a *Magiszter* (1052 Budapest, Városház utca 1., tel.: 138 – 2440) könyvesboltjaiban, az *Írók Boltjában* (1061 Budapest, Andrássy út 45.), a *Századvég* Könyvklubjában és könyvesboltjában (1053 Budapest, Veres Pálné u. 4 – 6., tel/fax: 201 – 0384), a *Szóveg BT*-nél (7625 Pécs, Kiss J. út 8., tel.: 72 – 327 – 622), a *Sziget Könyvesboltban* (4010 Debrecen, KLTE, tel.: 316 – 666), végül az Argumentum Kiadónál (1085 Budapest, Mária u. 46., tel/fax: 133 – 5709), ahol a folyóirat korábbi számai is beszerezhetőek.

Előfizetési díj 1997-re: 1000 Ft

Egy szám ára: 250 Ft

Külföldön terjeszti a KULTÚRA Külkereskedelmi Vállalat

H – 1389 Budapest, Postafiók 149.

Folyóiratunknak ez a száma a Nemzeti Kulturális Alap támogatásával jelent meg.

A kiadásért felel az Argumentum Kiadó igazgatója
Szerdte az Argumentum Kft.
Tördelte a CompuScript KkT
Budapest, 1997
Terjedelem: 14,3 A/5 ív
A fedél és a tipográfia Benkő Anna munkája
Nyomta az Argumentum Kiadó Nyomdaüzeme
Felelős vezető: Roznai Zoltán
ISSN 0017 – 999X

Ara: 500 Ft
Előfizetés egy évre: 1000 Ft

A

ARGUMENTUM KIADÓ

307204

5

HELIKON

IRODALOMTUDOMÁNYI SZEMLE

Hermeneutika az orosz századelőn

1997

3

HELIKON

IRODALOMTUDOMÁNYI SZEMLE	REVUE DE LITTÉRATURE GÉNÉRALE ET COMPARÉE
A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA IRODALOMTUDOMÁNYI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA	DE L'INSTITUT D'ÉTUDES LITTÉRAIRES DE L'ACADÉMIE HONGROISE DES SCIENCES

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG / COMITÉ DE RÉDACTION

BODNÁR György

CsÁSZTVAY Tünde

T. ERDÉLYI Ilona

társ szerkesztő / rédacteur associé

GRÁNICZ István

HOPP Lajos

társ szerkesztő / rédacteur associé

KARAFIÁTH Judit

könyvrovat / livres

KÖPECZI Béla

főszerkesztő / directeur de la revue

ODORICS Ferenc

SZILI József

VARGA László

felelős szerkesztő / rédacteur en chef

Sz. ZEHERY Éva

szerkesztőségi titkár / secrétaire

SZERKESZTŐSÉG / SECRÉTARIAT DE LA RÉDACTION

1118 Budapest, Méncsi út 11 – 13. Tel. 166 – 4819/12 Fax 1853 – 876

1997/3 — XLIII. évfolyam | 1997/3 — XLIII. année
Megjelenik negyedévenként | Revue trimestrielle

Hermeneutika az orosz századelőn

Folyóiratunk már foglalkozott a strukturalizmus után kialakult irodalomtudomány talán legnagyobb hatású módszerével – a Hans Georg Gadamer által a 60-as években újra felfedezett hermeneutikával (*Helikon* 1981. 2–3.).

Ezúttal a hermeneutikai gondolkodás azon törekvéseiről próbálunk meg számot adni, amelyek Oroszországban bontakoztak ki a XX. század elején. Összeállításunk tehát szorosan kapcsolódik az 1920-as évek szovjet irodalomtudományi kutatási irányainak szentelt korábbi számunkhoz is (*Helikon* 1978. 1–2.). Már ott utaltunk rá, hogy az akkoriban létező sokféle tendencia, megközelítési mód és eljárás között bonyolult kölcsönhatás érvényesült. Ellentéteik dacára, céljaik nemegyszer megegyeztek. Az orosz formalizmus az uralkodó pozitivisták és szellemtörténeti historizmus akarta túlhaladni, ám ennek jegyében fogantak a fenomenológia és a hermeneutika irányába tett erőfeszítések is. A formalizmus a költői nyelv és az irodalmi mű immanens teleológiáját hangsúlyozta. Az orosz hermeneutika irányzatai pedig a kultúra és a nyelv egészét tekintették egy olyan egységes kommunikatív rendszernek, melynek részeként a műalkotás megérthető és értelmezhető. Jóllehet mindkét tábor elutasítóan viselkedett a másikkal szemben, mégsem beszélhetünk feloldhatatlan ellentétről: a legújabb kutatások azt sejtetik, hogy inkább kölcsönösen kiegészítették egymást.

Jelen válogatás legkiemelkedőbb képviselőin – Vjacseszlav Ivanov, Gusztav Spet és Mihail Bahtyin koncepcióján – keresztül folyamatában mutatja be a hermeneutika oroszországi történetének három fő irányzatát. A róluk szóló tanulmányok mellett a Dokumentum rovatban írásaikból vett szemelvényekkel és gazdag bibliográfiai anyaggal igyekszünk elősegíteni olvasóink tájékozódását.

A számot GRÁNICZ ISTVÁN és HAN ANNA gondozta.

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG

Герменевтика в России начала века

Наш журнал уже уделял внимание самому, пожалуй, влиятельному литературоведческому методу, пришедшему на смену структурализму – а именно герменевтике, заново открытой Х. Г. Гадамером в 60-е годы (*Геликон* 1981. 2–3).

На этот раз мы пытаемся осветить опыты герменевтического мышления, возникшего в России в начале XX столетия. Тем самым наша подборка как бы продолжает и более ранний номер, посвященный исследовательским направлениям в советском литературоведении 20-х годов (*Геликон* 1978. 1–2). Уже там было отмечено, что существовавшие тогда многообразные тенденции, подходы и методы находились в сложном взаимовлиянии. Несмотря на противоположность взглядов, их цели нередко совпадали. Русский формализм хотел преодолеть господство того варианта историзма, который основывался на позитивизме и *Geistesgeschichte*, но именно под этим знаком зародились и устремления, ориентировавшиеся на феноменологию и герменевтику. Тогда как формалисты подчеркивали имманентную телеологию поэтического языка и художественного произведения, разновидности русской герменевтики считали культуру и язык такой целостной коммуникативной системой, исключительно в рамках которой художественное произведение может быть понято и осмыслено. И хотя оба лагеря противостояли друг другу, вряд ли здесь речь идет об антагонизме: новейшие исследования позволяют предполагать, что их соотношения скорее всего основываются на комплементарности.

Данный номер прослеживает историческое развитие герменевтики в России, рассматривая три основные направления, отразившиеся в концепциях крупнейших ее представителей – Вячеслава Иванова, Густава Шпета и Михаила Бахтина. Кроме статей, посвященных этим ученым, в разделе документов публикуются отдельные фрагменты их работ. Предлагаемый богатый библиографический материал также послужит читателям надежным ориентиром в данной теме.

Настоящий выпуск подготовили ИШТВАН ГРАНИЦ и АННА ХАН.

РЕДКОЛЛЕГИЯ

Hermeneutics in Russia at the Beginning of the Twentieth Century

Our journal has already dedicated an issue to a method in literary theory which is – perhaps the most influential next to structuralism to that of hermeneutics, rediscovered by Hans Georg Gadamer in the 1960'. (*Helikon* 1981. 2–3.)

The aim of the current issue is to give an account of the developments of hermeneutic thinking in Russia at the beginning of the 20th century. This collection of essays is thus closely connected to the issue of our journal on the tendencies of Soviet literary theory and research in the 1920-ies. (*Helikon* 1978. 1–2.) We then indicated that complex interactions of the various tendencies, approaches and policies of the age the aims of which in spite of the differences were frequently – identical Russian Formalism strove to supersede the dominant historicism of Positivism and of *Geistesgeschichte* and the endeavours, towards phenomenology and hermeneutics arose in a similar spirit. While Formalism posited the immanent teleology of the language of poetry and of the literary work the different trends of Russian hermeneutics regarded the entirety of culture and language as a homogenous communicative system of relations within the framework of which as its part the work of art can be understood and interpreted. Although both parties refused to acknowledge the other, we cannot consider this opposition antagonistic: recent researches have suggested that the relations of the parties were complementary.

The present collection of essays introduces the three main trends in the history of Russian hermeneutics through their outstanding representatives: Vjaceslav Ivanov, Gustav Shpet and Mikhail Bakhtin. We publish studies on these authors, excerpts from their writings in the Documents column and a bibliography to help our readers' orientation.

This issue was edited by ISTVÁN GRÁNICZ and ANNA HAN.

THE EDITORIAL BOARD

TANULMÁNYOK

GRÁNICZ ISTVÁN

Hermeneutika az orosz századelőn, utána és ma

Az orosz irodalomtudomány tulajdonképpen ebben a században lett nagykorúvá. Nemzetközi elismertsége az orosz formalizmus képviselőinek tevékenységéhez, Mihail Bahtyin nevéhez és az előbbiek eredményeit mintegy szintetizáló, a kultúra egészét szövegként felfogó és vizsgáló tartui–moszkvai szemiotikai iskolához kötődik. Az általuk jogosan megszerzett hírnév azonban hosszú időre elterelte a figyelmet azokról a velük párhuzamosan kibontakozó kezdeményezésekről, amelyek szintúgy a XIX. században uralkodó pozitívizmus és szellemtörténet meghaladását tűzték ki célul. Ez a sors jutott osztályrészül az oroszországi hermeneutikai gondolkodásnak is, amelynek újrafelfedezése tulajdonképpen a strukturalizmusból való kiábrándultság nyugati divatjának köszönhető.

Amíg az 1916-ban alakult OPOJAZ-ba tömörülő fiatal irodalomkutatók és nyelvészek a műalkotás formájáról és felépítéséről igyekeztek minél teljesebb ismeretet szerezni, hogy meghatározzák az „irodalmiságnak” a köznapi nyelvhasználattól eltérő specifikus ismérveit, addig velük párhuzamosan kibontakozott egy – látszólag – ellentétes irányzat, amelyik a műalkotás tartalmának megértésére és értelmezésére összpontosított és a fenomenológia és a hermeneutika felé fordult. Valójában mindkét törekvés egy töről fakadt. Viktor Sklovszkij *A szó feltámasztása* című programadó manifesztumában – Alekszandr Veszelovszkij mellett – Alekszandr Potyebnya munkásságát jelöli ki követendő példaként,¹ aki – jóllehet a műalkotás létét a befogadói tudatba transzponálta – nagy figyelmet szentelt az önmagában létező szónak és szövegnek, hogy feltárja alkotóelemeik kölcsönviszonyának törvényszerűségeit.

Potyebnya annak ellenére, hogy a pozitívizmus és a pszichologizmus hatása alatt állt, Humboldt-i indíttatású nyelvfilozófiájában fontos helyet szentel annak a kérdésnek, mennyiben azonos a nyelvi jelentés a beszélő és a hallgató számára és – mivel a műalkotást a szó analógiájára képzelel el – egyúttal a művészi kép funkciójának is az irodalomban, mégpedig az alkotó és a befogadó szemszögéből nézve. Azaz eleve kommunikációs folyamatban gondolkodik, és miközben feltételezi az „eredeti” és a receptiens által „értelmezett” jelentés között esetleg előforduló inkongruenciát, aktív szerepet szán a befogadónak, teret enged a teremtő

¹ ВИКТОР ШКЛОВСКИЙ: Гамбургский счет. Статьи – воспоминания – эссе. (1914–1933) Москва, Советский писатель 1990. 36–42.

megértésnek, és nem zárja ki a nyelvi jelentés és a költői kép történeti önállósodásának, az alkotótól való függetlenedésének lehetőségét sem.²

Véleménye szerint a nyelvben eredetileg nem elvont, hanem konkrét jelentések uralkodtak, amelyek egyszersmind tudattalanul metaforikusok is voltak, mivel „a metaforikus jelleg a nyelv mindenkori tulajdonsága, aminek lefordítása csak metaforáknak metaforákra való fordításával lehetséges”,³ hiszen a szavak képes kifejezésként jöttek létre a megismerés és az alkotás közös aktusában. A használat során azonban a bennük rejlő képzet – vagyis a *belső forma*⁴ – eltűnhet, és csak a hangalak és a jelentés marad meg mint a fogalommal vált szó létének elengedhetetlen feltétele. De még ilyenkor sem küszöbölhető ki a megelőző, „költői” állapot, amikor is a szó szimbolizmusa révén, azaz a belső forma tudatosulásának köszönhetően, az adott hangok a tartalom által szükségszerűen megkövetelt külső formává állnak össze. Ugyanakkor a belső forma eltűnésének a nyelv fejlődésében nem lehet gátat vetni, mert együtt jár a fogalomalkotással, és azt eredményezi, hogy a szó közvetlenül utal a gondolatra, hangalakja és tartalma között nem marad közbülső fogódzó a beszélő tudata számára. „A nyelv nem csak a költészet anyaga, mint a márvány a szobrásznak, hanem maga a költészet – állapítja meg. – Viszont lehetetlen költészetet művelni rajta, ha elfelejtődött a szó szemléletes jelentése.”⁵

Az ukrán tudósnak ez a megállapítása különösen nagy hatást gyakorolt a századforduló meghatározó költészeti mozgalmára – a szimbolizmusra. A szimbolista költők másodlagos metaforizáció segítségével kísérelték meg visszaállítani a nyelv mitopoetikus ősalapotát. Szemük előtt az a cél lebegett, hogy újra érvényt szerezzenek a költészet ősi prófétikus funkciójának és az intuitív, irracionális megismerés révén koherens világmagyarázattal szolgáljanak, mely nem reked meg a jelenségek szintjén. Meggyőződésük volt ugyanis, hogy minden létezőnek transzcendens jelentése van, mert a dolgok értelme nem korlátozódik a valóságban betöltött helyükre és szerepükre, hanem lényegük átnyúlik egy másik, magasabbrendű világba, csak éppen logikailag nem ragadható meg. Ebből következően, a szimbolisták a prózaivá lett nyelv újra költőivé tételének azt a módját választják, hogy meggyengítik – jobban mondván: figyelmen kívül hagyják – a jelölő és a jelölt kapcsolatát, illetve az utóbbit teszik meg egy konkrétan meg nem határozható idea – pl. az Örök Asszonyi („Ewig-weibliche”) – jelévé. Ily módon a szó függetlenedik referensétől és homályos utalássá válik, csak annyit tudni róla, hogy nem (vagy nem csak) önmagát jelenti.

² Ld. ALEKSZANDR POTYEBNYA: A költői műalkotás jelentése az alkotó számára. = Helikon 1981. 2–3. 208–217.

³ А. А. ПОТЕБНЯ: Из записок по теории словесности. Харьков, 1905. 590.

⁴ Bővebben ld. GRÁNICZ ISTVÁN: A szó belső formája Potyebnya nyelvészeti poétikájában. = Helikon 1992. 3–4. 379–388.

⁵ А. А. ПОТЕБНЯ: Эстетика и поэтика. Москва, Искусство 1976. 198.

Nyilvánvaló, hogy a szimbólum fogalmának ilyen értelemezése távol áll Potyebnya felfogásától, aki – Hegelhez hasonlóan – egyfajta jelnek tekintette. „A költői képet ugyanúgy nevezhetjük, mint azt, ami a szóban rejlik – írja egy helyütt – mégpedig: jelnek, szimbólumnak, amiből a képzet, a belső forma adódik”.⁶ Ennek köszönhetően hozható közös nevezőre a műalkotás a szóval, hiszen a szimbólum jeltermészete a képiségét elvesztett és fogalommal alakult szóban mutatkozik meg, többértelműsége viszont teljességgel a művészi képben ölt testet: „A szó csak azért lehet a gondolat orgánuma és a világ, valamint önmagunk egész későbbi megismerésének elengedhetetlen feltétele, mert eredetileg szimbólum, eszmény volt, amely rendelkezett a műalkotás minden sajátosságával.”⁷

Akárhogy is van, a költői gyakorlatot illetően Andrej Belij teoretikus megálapítása – miszerint Potyebnya „eljut ahhoz a határvonalhoz, amelyen túl már a költészet szimbolista iskolájának hitvallása kezdődik; az orosz szimbolisták aláírják a nagy orosz tudós minden szavát, hiszen közte és köztük nincs lényeges ellentmondás, ami azt mutatja, hogy az orosz szimbolisták szilárd alapon állnak”⁸ – termékeny *félreértés*nek bizonyult a művészet későbbi fejlődése szempontjából, amennyiben Popper Leó terminológiájával élünk.⁹ Hiszen az orosz futuristák is ott folytatták, ahol a szimbolizmus képviselői abbahagyták. Legalábbis Velimir Hlebnyikov hozzájuk hasonlóan úgy vélte, hogy a művészetet a tudományával azonos jogok illetik meg a valóság megismerésében és átalakításában. Mesterkéltnek és viszonylagosnak tartotta a költői kép és a logikai fogalom megkülönböztetését és azt vallotta, hogy míg minden fogalom mélyén „latensen egy képzet rejlik”, addig a találó metafora „magában hordozza a fogalom csíráját”, az „okos szám” pedig az értelem legfinomabb árnyalatainak közvetítésére is képes.¹⁰ Ez a credo, amely a költő matematikai érdeklődésének tanúbizonyságát is magában foglalja, szintén Potyebnya elméletére vezethető vissza, aki a Mihail Bahtyin alteregójaként számon tartott Pavel Medvegyev megálapítása szerint – „nem a költői nyelv rendszeréről, hanem a nyelv költőiségéről mint olyanról alkotott tanítást, és ilyen értelemben véve nagyon következetesen hangoztatta, hogy a szó – művészi alkotás, vagyis költői konstrukció. A nyelv mindegyik jelentéssel bíró egységét kis műalkotásnak fogta fel, minden elemi verbális aktust (a nominációt, a predikátum-tételezést stb.) pedig művészi tevékenységnek tekintett”.¹¹ Ezt a felfogást tette magáévá Gusztav Spet is, mikor leszögezte, hogy „a kompozíció egészében véve nem más, mint egy *explicite* kibontott kép. És ez fordítva is igaz, a kép, például egy ‚különálló szó’ metaforikus jelentése nem

⁶ Uo. 309.

⁷ Uo. 196.

⁸ А. БЕЛЬИЙ: Символизм. Москва, Мускет 1910. 575.

⁹ Popper Leó kiadatlan írásaiból. = Helikon 1981. 2–3. 236.

¹⁰ Részletesebben ld. GRÁNICZ ISTVÁN: Velimir Hlebnyikov és az orosz avantgárd. = Helikon 1987. 4. 302–318.

¹¹ П. МЕДВЕДЕВ: Формальный метод в литературоведении. Ленинград, Прибой 1928. 116.

más, mint *implicite* maga az egész kompozíció”.¹² Mint látjuk, Jurij Tinyanov nem véletlenül volt azon a véleményen, hogy „Potyebnya neve óriási jelentőségű mind a nyelvészetben, mind az irodalomelméletben. Az új áramlatok mindkét tudományterületen képtelenek megkerülni, vagy tőle indulnak el, vagy valamilyen formában meghatározzák hozzá való viszonyukat”.¹³

Érvényes ez a megállapítás a szimbolizmus talán legjelentősebb teoretikusára vonatkozóan is. Vjacseszlav Ivanovics Ivanov (1866–1949) hosszú külföldi távollét után 1905 őszén tért vissza Oroszországba. Azt megelőzően – miután a Moszkvai Egyetem bölcsészkarán hallgatott négy szemesztert – tanulóéveit Berlinben az ókori történelem neves szakértőjénél, Theodor Mommsennél folytatta, de érdeklődése fokozatosan a klasszikus filológia felé fordult, amelyben a kultúra morfológiai vizsgálatának egyetemes módszerét látta. A hellén kultúra örökségéről Athénban, Palesztinában és Egyiptomban tett utazásai során szerzett személyes tapasztalatot. A század elején antik stúdiumait a szanszkrit nyelv tanulmányozásával bővítette, mégpedig Ferdinande de Saussure-nél. Számos tanulmányt és Párizsban előadássorozatot szentelt a Dionüszosz-kultusz nietzschei témájának¹⁴ és gyakorlati programot is javasolt a misztériumon alapuló mítoszteremtésre és a „szerves” népi világfelfogás felelevenítésére, amelynek során az individuális „Én” a vallásos misztikum révén feloldódna a közösségi „Én”-ben. Véleménye szerint fejlődése során minden kultúra átesik az „organikus” és a „kritikus” szakaszon. A klasszikus ókorhoz viszonyítva saját jelenét az utóbbi jelzővel minősíti mint a végtelen individualizmus, általános megosztottság időszakát, ahol a művészetben is az intim alkotás dominál. De már érelődnek benne egy új, „organikus” kultúra csírái, a kialakulóban levő „titkos” művészet, mely potenciálisan egyetemes jellegű, fokozatosan kiszorítja egyénieskedő elődjét, hogy helyet adjon az össznépi „gyülekezeti” alkotómunkának, minek következtében megszűnik a határ művészet és élet között, leomlik a művészt a közönségtől elválasztó fal.

1903-ban saját költségen kiadott verseskötete – *Vezérlő csillagok* – mint költőnek is nevet szerez. Nem csoda tehát, hogy pétervári otthona – „a Torony” – a tudós és művész értelmiség kedvelt gyülekezőhelyévé lett. Nevezetes „szerdáira” járatos volt – az akkor még diák Pavel Florenszkijtől kezdve Vszevolod Mejerholdig – mindenki, aki a fővárosi elithez tartozott, hogy áldozzon „az életépítés” eszményé-

¹² Г. ШПЕГ: Сочинения. Москва, 1989. 447. – Idézi Han Anna. Bővebben ld. Spet esztétikai rendszeréről szóló tanulmányát jelen számunkban.

¹³ Ю. Н. ТЫНЯНОВ: Поэтика. История литературы. Кино. Москва, Наука 1977. 167.

¹⁴ Olyan nagy hatást gyakoroltak *Ivanovra* a német filozófus gondolatai, hogy az általa propagált nonkonformista magatartás szellemében, vette a bátorságot és übermensch módjára szakított feleségével és lányával, miután 1893-ban Rómában megismerkedett az excentrikus, művészetkedvelő (ámde férjében csalódott) háromgyermekes családjával – Ligyija Dmitrijevna Zinovjeva-Hannibal írónővel, – aki iránt olthatatlan szerelemre gyulladt. Ld. erről saját önéletrajzi beszámolóját, amelyet a neves irodalomtörténész, Sz. A. *Vengerov* akadémikus felkérésére írt – Русская литература XX века. 1890–1910. (Под ред. проф. С. А. Венгерова.) Москва, Мир 1916. III. Кн. VIII. 81–96.

nek az este nyolc órakor felszolgált és késő éjszakába nyúló *ebéd* ideje alatt, miközben maga a *Maestro* celebrálta a „misét”, kedvenc kultúrfilozófiai gondolatait taglalva. „Misztikus anarchisták és pravoszlávok, dekadensek és az akadémia tagjai, újkeresztények és szociáldemokraták, költők és tudósok, művészek és gondolkodók, színészek és közéleti személyiségek találkoztak itt, hogy békésen beszélgesse- nek irodalmi, művészeti, filozófiai, vallási és okkult témákról, nagy irodalmi problémákról, a lét végső, nagy kérdéseiről...” – emlékezik vissza Nyikolaj Bergyajev.¹⁵ Mindannyian szívesen vettek részt a szellem lakomáján, mely az ókori görögök szokásait idézte fel abban az értelemben is, ahogy Engels mondta: a rabszolgatartó társadalmi berendezkedés tette lehetővé a korabeli *magas* kultúra létrejöttét és felvirágzását. Az oroszországi életvitel a századfordulón és a századelőn nagy rokonságot mutatott az antikvitással. A kulturális elitbe tartozó emberek – legyen az író vagy költő, publicista vagy professzor, híres ügyvéd vagy ismert színész – rengeteg szabadidővel rendelkeztek. Vendégségbe járnak egymáshoz, elüldöggélni és vég nélküli diskurzust folytatni, elnökölni és nyilvános vitákban eszmét cserélni, ugyanolyan tiszteletre méltó dolognak számított, mint egyetemi előadásokat tartani, perekben a vád mellett vagy a vád javára érvelni meg könyvet írni.

Imádott második felesége 1907-ben bekövetkezett halála után a kedélyes baráti összejövetelek megritkultak, majd amikor a költő 1913-ban Moszkvába költözött, a pétervári kulturális életnek ez a nevezetes eseménysorozata végleg abbamaradt. A bolsevik hatalomátvétel után Vjacseszlav Ivanov egy ideig a Közoktatásügyi Népbiztosság színházi osztályának moszkvai kirendeltségén hivatalnokoskodott, majd 1921-től az akkor alapított Bakui Egyetem professzora, ahol *Dionüszosz és az ősdionüszosz-kultusz* címmel védte meg akadémiai doktori értekezését.¹⁶

1924-ben sikerült elhagynia Oroszországot. Időközben sokak megrökönyödésére, egybekelt nevelt lányával, aki elhunyt felesége első házasságából született, és családjával együtt Itáliában telepedett le, de szovjet állampolgárságát Gorkij haláláig megőrizte – és minden unszolás ellenére – távol tartotta magát az emigráns kiadványokban való közreműködéstől. A páviai Collegio Borromeoban tanított orosz nyelvet és irodalmat, majd élete hátralevő 15 esztendejét Rómában töltötte, ahol a Vatikáni Könyvtárban dolgozott és professzori állása volt a pápa fennhatósága alá tartozó Keleti Intézetben.

Ismeretségi körét főként nyugati entellektüelek alkották. *Levelezés két sarokból* című könyvét – amelyet a „párbeszédre” kényszerített Mihail Oszipovics Gersenzonnal írt,¹⁷ amikor 1920 júniusában mindketten beutalót kaptak „a kimerült szellemi

¹⁵ НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ: «Ивановские среды». = Лидия Иванова: Воспоминания. Книга об отце. Москва, РИК Культура 1992. 321.

¹⁶ Ennek XII. fejezetéből vettük a dokumentum rovatban olvasható szemelvényt.

¹⁷ A társszerző partner így emlékezik vissza erre: „A levelezést ő kezdte és arra próbált rávenni, hogy én is írásban válaszoljak. Nem nagyon volt hozzá kedvem, mert ezt az egészet színpadiasnak tartottam, meg egyébként is nagyon gyengének éreztem magam... De addig kínozott, amíg bele nem egyeztem. Azután folyton azonnal megírta a válaszlevelet, én meg napokig húztam-halasztottam, de

munkások szanatóriumába” – Martin Buber adta ki németül (1926.), Francois Mauriac és Charles Du Bos franciául (1930.), Jose Ortega y Gasset spanyolul (1933.). Rajtuk kívül Benedetto Croce, Gabriel Marcel, Jacques Maritain, Giovanni Papini, Thornton Wilder és mások is felkeresték és vendégeskedtek nála. Mindannyiukat megragadta az az elszántság, amellyel Ivanov megpróbálta összeegyeztetni a szlavofil eszmét a nyugatos orientációval, kibékíteni a pogányságot a kereszténységgel, szintézist teremteni a filozófia és a költészet, a filológia és a zeneművészet között.

Költő, tudós és filozófus volt egyszemélyben, aki a hellenizmus bölcsességét ötvözte a katolicizmus kitartásával. Híres elődjének, Vlagyimir Szolovjovnak kivételes példáját követve 1926-ban csatlakozott a katolikus egyház híveihez. Ugyanakkor a pravoszláv valláshoz is hű maradt, hiszen egész életében az a meggyőződés vezérelte, hogy az európai kultúrának az individualizmus válságából Oroszhon mutatja majd meg a kivezető utat, ahol elsőként fog megszületni egy új „organikus korszak”. Ezért a szimbolizmuson nemcsak a lét egyetemes kérdésére válaszoló *világmagyarázatot* ért, hanem olyan *kultúrtörténeti mozgalmat* is, amely a maga teurgikus művészetével megelőlegezi az áhított jövőt. Helyesen állapítja meg Nagy István, hogy „a szimbolista költő a szemlélődő extázisban, amikor elmosódik a tudatos és a nem tudatos szféra közötti határ, visszatalál a nyelv fejlődésének ősi, *mitológiai* állapotához. Ebben a korai nyelvi állapotban a szimbolikus-mitológiai „energia” még túlsúlyban volt a későbbi nyelvi kultúrát jellemző *logikai* erővel szemben”.¹⁸ Vagyis a szimbolizmus tulajdonképpen emlékezés a költészet őseredeti funkciójára, „a ritmikus beszéd ígésző mágiájára”, amikor a művész teurgoszként még „*közvetített*” az isteni lények és az emberek között. Ezt a Potyebnya elméletét idéző mitopoetikus gondolkodásmódot Ivanov a gyakorlatban is érvényesítette. Felfogása szerint a szimbólum az érzékfeletti szubsztancia jeleként funkcionál. A valóságnak általa jelölt tartalma azonban nem valamilyen statikus állandó, valamiféle örökkön létező idea, hiszen a jel egyértelmű azonosítása bizonyos eszmével a szimbolizmust éltető titokzatosságot lealacsonyítaná az allegorikus művészet szintjére. „A szimbólum csak akkor igazi szimbólum – írja – ha jelentésében kimeríthetetlen és határtalan, ha a sejtetés és sugallat titkos (hieratikus és mágikus) nyelvén valami kimondhatatlant, a külső szóval inadekvát dolgot mond el.”¹⁹

Ezért a „philologia sacra” jegyében a „poeta doctus” számára nem pusztán költői trópus, hanem a valóság intuitív megismerésének eszköze. Nála nem esetleges díszítő elemként fordulnak elő, hanem általuk teremődik meg a „második természet”, hogy a *világlényeg* rejtett értelmét tudatosítsa. Mint Szergej Averincev megállapítja: „A szimbólumok zárt rendszere azt jelenti, hogy Ivanovnál nincs két olyan

nem hagyott békén... Erősködésekre a hatodik üzenetváltás után beszüntettük ezt a szórakozást; noha ő azt akarta, hogy *könyv* legyen belőle.” – М. О. ГЕРШЕНЗОН: Письма к Льву Шестову (1920–1925). Публ. А. д'Амелиа и В. Аллоя. = Минувшее. Исторический альманах 6. Москва, 1992. 263.

¹⁸ NAGY ISTVÁN: Az orosz szimbolizmus irodalomszemlélete. = Helikon 1980. 3–4. 219.

¹⁹ ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ: Поэт и чернь. = Веси 1904. 3. 6.

szimbólum, amelyek közül egyik ne igényelné a másikat, ne „tételezné” azt... nincs két olyan szimbólum, amelyeket ne kapcsolna össze egy értelmi láncolat kohéziója, ahogy például a fogalmak összefüggenek Hegel idealista dialektikájában vagy különösen Schellingnél (*Konstruktion*).²⁰ Természetesen nincs semmilyen öncélúság emögött. A költő át akarja adni ismereteit a világegészről, hogy korrigálja az empirikus tudat tévedéseit. Közvetítőként szerepel a realitás és az érzékfeletti magasabbrendű valóság közti kommunikációs folyamatban. Mint Ivanov leszögezi: „Nem vagyok szimbolista, ha szavaim nem keltik azt az érzést a hallgatóban, hogy tulajdonon *énje* s a *nem-én* között kapcsolat van, ha a hallgató nem látja az egymástól empirikusan elválasztott dolgok közötti összefüggést. Nem vagyok szimbolista, ha szavaim nem győzik meg a hallgatót a rejtett élet jelenlétéről ott, ahol értelme nem is sejtette az életet; nem vagyok szimbolista, ha szavaim az olvasóban nem szabadítanak fel szeretetenergiát az írást, akit annak előtte nem volt képes szeretni, mert nem tudta, hogy szeretete mennyire önzetlen. Nem vagyok szimbolista, ha szavaim önmagukkal azonosak, ha nem felelnek más szavakra, amelyek előttünk éppúgy ismeretlenek, mint maga a Szellem, akitől erednek és akihez megtérnek; nem vagyok szimbolista, ha szavaim nem keltenek visszhangot a lélek labirintusaiban”.²¹

Ivanov nemcsak új irányt szabott a szimbolista művészet fejlődésének – amit Bahtyin róla szóló előadásában hangsúlyozottan kiemelt²² –, hanem a klasszikus filológia hagyományait folytatva hermeneutikai tartalommal is töltötte meg azt. Gondolatai feltehetően hatottak Alekszej Loszev korai munkáira az antik szimbolizmusról és mítoszelméletre. A Dionüszosz-kultusznak szentelt tanulmányai pedig előzményül szolgáltak a karneválmélet kiteljesedésének Bahtyin által megfogalmazott koncepciójához,²³ amely egyszermind már mentes a nietzschei metafizikától. Jóllehet költészete Anna Ahmatovának avittnak tűnt, a régmúlt eleven folytonosságának vágya a jelenben, az *anamnézis* igénye, amely áthatja verseit, még évtizedek múltán is aktuális követelmény és mint örök téma újszerű feldolgozást nyer Csingiz Ajmatov mankurt-problematikájában (*Évszázadnál is hosszabb ez a nap*). Jurij Lotman pedig kultúraszemiotikájában az emberiség egész intellektuális történetét úgy értelmezi, mint az emlékezetért folytatott harcot.

Ivanov interszubjektív hozzáállása a művészeti alkotások megközelítéséhez abban a tézisben öltött testet, miszerint „az elvont esztétikai elmélet és a formális poétika, mivel nem ismeri a szimbolizmust, a művészi alkotást önmagában vizsgálja. Azonban szimbolizmusról csak úgy lehet beszélni, ha a befogadó és teremtő szubjektum, e két kiteljesedett egyéniség viszonyában vizsgáljuk a művet”.²⁴

²⁰ С. С. АВЕРИНЦЕВ: Системность символов в поэзии Вячеслава Иванова. = Контекст-1989. Москва, Наука 1989. 44.

²¹ VJACSESZLAV IVANOV: Gondolatok a szimbolizmusról. = Helikon 1980. 3–4. 298.

²² М. М. БАХТИН: Эстетика словесного творчества. Москва, Искусство 1979. 374–383.

²³ Bővebben ld. SZILÁRD LÉNA: A karneválmélet V. Ivanovtól M. Bahtyinig. Budapest, Tankönyvkiadó 1989.

²⁴ VJACSESZLAV IVANOV: Gondolatok a szimbolizmusról. = Helikon 1980. 3–4. 298.

Ez a felfogás jelentős hatást gyakorolt Martin Buber perszonálfilozófiájának formálódására és az úgynevezett Bahtyin-kör dialóguselméletére.

A századelő kiemelkedő bölcseletjének emlékét napjainkban – egyebek mellett – a '80-as évektől kezdve megrendezett nemzetközi *Vjacseszlav Ivanov-szimpoziumok* őrzik, amelyek közül az utolsónak (a hatodiknak) 1995. július 12–16 között Budapest adott otthont.

Ivanovnak nem kevés utánjárásába került, hogy kijusson abba a szellemi közegebe, amelyben nevelkedett, ahol otthon érezte magát. Több professzortársát viszont akarata ellenére kurtán-furcsán külföldre száműztek, feltételezve róluk, hogy „ellenforradalmi megnyilvánulásokhoz volt közük”. 1922 őszén két hajó indult útnak. Az egyik szeptember végén a moszkvai, a másik novemberben a pétervári értelmiség színe-javát szállította Németországba. Az „utasok” között olyan filozófusok foglaltak helyet a fedélzeten, mint Nyikolaj Bergyajev, B. P. Viseszlavcev, V. V. Zenykovszkij, I. A. Iljin, I. I. Lapsin, N. O. Losszkij, L. P. Karszavin, F. A. Sztjepun, P. A. Szorokin, G. V. Florovszkij, Sz. L. Frank. Szergej Bulgakovot decemberben a Krím-félszigetről deportálták.

Gusztav Gusztavovics Spet (1879–1940) nem került rá a „filozófusok hajójára”, annak ellenére sem, hogy könyvei megtalálhatók Lenin Kreml-beli magánkönyvtárában, ahol szenvedélyesen gyűjtötte a *kártékony* idealista irodalmat. Valószínűleg ennek tudható be, hogy *Az orosz filozófia fejlődésének vázlatja* (I. rész), melynek folytatását még megjelenése évében, 1922-ben szerte reklámoztak – torzó maradt. Életműve ettől függetlenül impozáns.

A Kijevi Egyetem befejezése után követte tanítómesterét G. I. Cselpanovot Moszkvába, majd Németországban (Husserlnél) és Angliában képezte tovább magát. 1916-ban védte meg *A történelem mint a logika problémája* címmel doktori disszertációját és két év múltán magántanárból (az volt 1910 óta) a Moszkvai Egyetem professzora lett. Fenomenológiai elkötelezettségéből kifolyólag a rendszerszerű ismeret, a szigorúan tudományos, tapasztalati úton verifikálható filozófia jelentette számára azt az ideált, amelynek mintájára megkísérelte a *humaniorák* egyetemes módszertanának kidolgozását. Vallásbölcseleti ellenfelei emiatt szektás husserliánusnak bélyegezték, feltételezve azt is, hogy a metafizika iránti ellenszenv a kereszténység gyűlöletéből fakad.

Való igaz, hogy Spet ízig-vérig „nyugatos” beállítottságú volt, és az 1915-ben létrejött Moszkvai nyelvész kör egyik alapítótagjaként – és később vezetőjeként – szorgalmazta a logikai kutatások alkalmazását a lingvisztikában. Elvi okokból vette tehát el a szó belső formájának Potyebnya által adott interpretációját (és annak Pavel Florenszkij által továbbfejlesztett változatát), amikor az *Estétikai töredékekben* leszögezi: „A valódi logikai formákat a morfématikus és az ontikus formák között kell keresnünk és azokat tartalmukkal *együtt* kell felfognunk. Ezek a logikai formák viszonyt képeznek a morfématikus mint az adott tartalom *dologi* formái és az ontikus formák mint a feltételezhető tartalom *tárgyi* formái között. Ezek a logikai formák konkrétak, mint az értelmi tartalom formái... A logikai formák konstruálók vagy

konstruktívak, létrehozók és adók (az „átadó”, közlő, „teremtők” értelmében) az ontológiai formáktól eltérően, amelyek „adottak”, „megteremtettek” és csupán reflektívek, jöllehet konstituáló tárgyak. Humboldt formális meghatározását alapul véve, a logikai formákat a beszéd *belső formáinak* nevezem.²⁵

Visszakanyarodásával a humboldti „tisza forráshoz” nemcsak a pszichológus szemléleten lépett túl – amint azt Han Anna meggyőzően kimutatja, úttörő módon nyomon követve a tudós szellemi fejlődését a fenomenológiától a hermeneutikáig²⁶ –, hanem egyúttal a szemiotika egyik előfutárává is vált. Kiemelten hangsúlyozza ugyanis, hogy „a nyelv a maga egészében saját belső törvényekkel rendelkezik, formák formáival, amelyek az előzőekben tárgyalt belső *logikai* formákkal azonosak. Ennyiben a nyelv mindennemű kulturális-társadalmi jelenség ősképe, s e jelenségeknek a nyelvvel homológ saját belső formákkal kell rendelkezniük”.²⁷

Hiába hitte azonban, hogy annak elismerése, miszerint aligha lehet a marxizmusnál *kézenfekvőbb* pozíciót választani a történelmi kontextus vizsgálatakor (mellesleg lehet, hogy nem is hitte, hanem csak a szerkesztők írták be tudta nélkül ezt a komplementumot az előszóba – a megjelenés érdekében) és hiába volt 1923-tól az Állami Művészettudományi Akadémia alelnöke, miután a tisztogatások során ezt az intézményt 1929-ben megszüntették, a műfordítók szikkadt kenyérére fanyalodott. Ebben a minőségben sem dolgozhatott sokáig, mert 1935-ben Szibériába száműzték, majd kivégezték. Halálának időpontja (1937? vagy 1940?), máig vita tárgya.

A történelmi körülmények a XX. századi orosz hermeneutikai gondolkodás harmadik kiemelkedő képviselőjének – az időben hozzánk legközelebb álló és napjainkban is elevenen ható – Mihail Mihajlovics Bahtyinnak (1895–1975) sem kedveztek. 1928 karácsonyán letartóztatták és 69 társával együtt illegális jobboldali értelmiségi szervezetben való részvétellel vádolták meg.²⁸ Szerencsésnek mondhatja magát, hogy az öt évi kényszermunkát kimondó ítéletet 1930-ban egyes források szerint – Gorkij első feleségének közbenjárására – kazahsztani száműzetésre változtatták. Annak letelte után – a II. világháború végétől kezdve 1960-ig – teljes elfeledettségben élt Mordoviában, az ottani egyetem tanáráként.

Újrafelfedezése viszont igazi hollywoodi sikertörténet. Amikor 1966-ban Párizsba érkezett a bolgár származású és oroszul jól tudó Julia Kristeva és az ő munkásságát próbálta meg a divatos strukturalizmus alternatívájaként, illetve továbbfejlesztéseként felkínálni – egy rossz szó sem érte a ház elejét. Növekvő nyugati népszerűsége nem váltott ki olyan dühödt tiltakozást a hivatalos szervek részéről, mint annak idején Mandelstam verseinek publikálása vagy Paszternak

²⁵ Idézi NYÍRÓ LAJOS: Kutatási irányok a 20-as évek szovjet irodalomtudományában. = Helikon 1978. 1–2. 6.

²⁶ Ld. HAN ANNA tanulmányát jelen számunkban.

²⁷ GUSZTAV SPET: A belső költői forma. = Helikon 1978. 1–2. 67.

²⁸ К биографии М. М. Бахтина. = Вопросы литературы 1991. 3. 128–141.

Nobel-díja. Mi több, hazájában is egymás után jelentek meg kéziratban maradt művei vagy a korábbiak új kiadása. Köztük olyanok is, amelyeknek címlapján eredetileg nem az ő neve volt szerzőként feltüntetve.

Elsőként Vjacseszlav Vszevolodovics Ivanov utalt arra 1967-ben – a *Kibernetikát – a kommunizmus szolgálatába!* sorozat 5. kötetében –, hogy V. Ny. Volosinovnak *A marxizmus és a nyelv filozófiája* címmel megjelent könyve is Bahtyin tollából származik. (Érdemes megemlíteni, hogy Vagyim Kozsinov, a Bahtyin-kultusz egyik legfőbb apológétája, ekkor még a Nagy Októberi Szocialista Forradalom 40. évfordulója alkalmából készült retrospektív áttekintésben külön rubrikában szerepelteti az elért vívmányok között mind Bahtyint, mind Volosinovot.)

A későbbiekben V. V. Ivanov *Bahtyin jelre, megnyilatkozásra és dialógusra vonatkozó elveinek jelentősége a mai szemiotika szempontjából* című tanulmányában, amely a Tartui szemiotikai kötetek 6. számában jelent meg 1973-ban, tovább bővítette a bahtyini életművet egyéb Volosinov-írásokkal (egyebek mellett *A freudizmussal, A szó az életben és a költészetben* című, a szociológiai poétika kérdéseit tárgyaló esszéjével), továbbá idesorolta Pavel Medvegyev *A formalista módszer az irodalomtudományban* című, 1928-as monográfiáját is.

Az első magyar nyelvű válogatásban Könczöl Csaba, a kötet gondozója – aki legtöbbet tett az orosz gondolkodó nézeteinek hazai megismertetéséért –, még fenntartással kezelte ezt a véleményt,²⁹ azonban az 1986-os *A beszéd és a valóságban* – nem utolsósorban a nyugati publikációkhoz igazodva – már kettős szerzőséget tüntet fel a tartalomjegyzékben.

Nem árt azonban ismételten szemügyre venni, mennyire megalapozott ez az álláspont. Ismereteink Bahtyinról nagyon szegényesek. A 75. születésnapjára Szaranszkban megjelent emlékkönyvből tudjuk,³⁰ hogy 1895-ben született Orjolban, Odesszában érettségizett 1913-ban, majd az ott elkezdett egyetemi tanulmányait a bölcsészkaron Szentpétervárott fejezte be. A diploma megszerzése után két évig Nyevelben az egységes munkaiskola tanáraként dolgozik, ezek után – állítólag Pavel Medvegyev invitálására – Vityebszkbe költözik, ahol a két fővárosnál jóval kedvezőbb életkörülményeknek köszönhetően jelentős értelmiségi központ alakult ki, amelynek – a visszaemlékezések tanúsága szerint – egyik vezéralakja lett. Súlyos csontvelőgyulladás miatt, minek következtében később a lábát amputálni kellett, 1924-ben hagyja el a várost és visszatelepül Pétervárra, ahol a Művészettörténeti Intézet és az Állami Kiadó megbízásából végez kisebb-nagyobb munkákat. 1929-ben jelenik meg alapvető műve, a *Dosztojevszkij munkásságának problémái*, amikor már vizsgálat folyik ellene.

Innentől kezdve a megbízható adatokban egyébként sem bővelkedő életrajz még szikárabbá válik. Bennünket azonban most a hányattatások előtti időszak

²⁹ I.d. M. M. БАХТИН: *A szó esztétikája*. Budapest, Gondolat 1976.

³⁰ В. КОЖИНОВ – С. КОНКИН: Михаил Михайлович Бахтин. Краткий очерк жизни и деятельности. = Проблемы поэтики и история литературы. Саранск, 1973. 5–15.

története érdekel elsősorban. Különösen az a kérdés, hogy ha a neki tulajdonított pszichológiai, nyelvészeti és jeleméleti tanulmányoknak valóban ő a szerzője, akkor miért kellett azokat álnéven közreadnia? Hiszen első írását – a művészet és az egyéni felelősségvállalás kölcsönviszonyát manifesztumszerűen meghirdető 1919-es újságcikket – kivéve, tíz év alatt egyetlen sora sem jelent meg nyomtatásban. Igaz, a kortársak visszaemlékezéseinek tanúbizonysága szerint nagyon intenzív előadói tevékenységet folytatott, amellyel tanítványok seregét gyűjtötte maga köré. Közéjük tartozott két állítólagos alteregója is.

És itt meg kell állnunk egy pillanatra. Pavel Nyikolajevics Medvegyevet ui. még nagy jóindulattal sem könnyű ún. „tanítványnak” tekinteni: négy évvel idősebb Bahtyinnál, 1914-ben végezte el a szentpétervári egyetem jogi karát, ahol párhuzamosan irodalomtörténetet is hallgatott. Vityebszkben a Proletár Egyetem rektora volt, majd Pétervárra költözését követően az Állami Kiadóban dolgozott, színházi folyóiratot szerkesztett, a Herzen Pedagógiai Főiskola docenseként tanított. Neve nem véletlenül szerepel a 30-as évek elején kiadott első szovjet irodalmi lexikonban, hiszen úttörő munkát végzett, amikor elsőként rendezte sajtó alá a költő Alekszandr Blok hagyatékát. Mellesleg írt néhány monográfiát, számos alkotáslélektani tanulmányt és számtalan kritikát. Ha ehhez még hozzávesszük, hogy nyilvános katonai tiszteletadásban részesült a Vörös Zászlórenddel kitüntetett Balti Flotta politikai tisztjeinek képzéséért, akkor be kell látnunk, hogy lámpással sem lehet kevésbé alkalmatlan személyt találni a bahtyini eszmerendszer közvetítésére.

Hasonló kételyek merülnek fel a másik állítólagos alteregóval kapcsolatban is, akit az írásait Bahtyinnak tulajdonító fogadatlan prókátorok kezdetben kitalált alaknak tartottak, mígnem rábukkantak a hús-vér emberre, aki tanítványaként számba jöhet – egyszerre kettőre is. A keresztnév és az apai név együttese, amely évszázadokon át azonosító jelként jobban funkcionált az orosz kultúrában, mint nálunk a nemrég bevezetett személyi szám, ebben az esetben hirtelen csődöt mondott. Egyesek szerint ugyanis a V. betűből és Ny. betűből álló rövidítés a költő és zenész Vlagyimir Nyikolajevics Volosinovot, Bahtyin vityebszki szállásadóőjének vejét takarja, aki 1896-ban született és 1934-ben hunyt el. Őt nevezi meg szerzőként *Az orosz esztétikai gondolkodás történetéből* című, 1980-ban megjelent antológia³¹ is, amely először közli újra *A szó az életben és a költészetben* tanulmány egy részletét. Mások viszont azt állítják, hogy testvéréről, a nyelvész Valentyin Nyikolajevics Volosinovról van szó (1895–1936). Utóbbi a pétervári egyetem etnolingvisztikai tagozatán végzett, később a Keletet és Nyugatot összehasonlító irodalom- és nyelvtörténeti intézetben dolgozott, a 30-as évek elején a Herzen Pedagógiai Főiskola docense lett. Nemrégén egyik archívumból előkerült az 1927–28-as tanévben végzett munkájáról szóló aspiránsi beszámolója, amely tartalmazza *A marxizmus és a nyelv filozófiája* vázlatát. Ennek ismeretében kétségesnek tűnik Bahtyin feleségének elejtett megjegyzése, miszerint emlékszik,

³¹ Из истории советской эстетической мысли 1917–1932. Москва, Искусство 1980. 383.

hogy férje finnországi nyaralójukban diktálta a könyvet Volosinovnak.³² Arról nem is beszélve, hogy miközben a „Mester” a kazah sztyeppéken már távol volt mind Leningrádtól, mind Moszkvától, ún. tanítványa friss publikációival alaposan megharagította Nyikolaj Jakovlevics Marr akadémikusnak, „a nyelvről szóló új tanítás” megalkotójának híveit, akik a marxizmus egyedüli hiteles képviselőinek kiáltották ki magukat a nyelvészetben. A „polgári dugáru” becsmérlése ellen „különös éberségre” intő 1932-es kiadványuk egyik szerzője, a később akadémiai levelező tagnak választott A. K. Borovkov egyenesen „neokantiánusnak” bélyegezte. A csöppet sem veszélytelen vádat a vele szolidáris „nyelvfrontosok” teoretikusa nem csekély agyafúrtsággal háritotta el arra hivatkozva, hogy Volosinov „a nyelvsemlegességről szóló burzsoá tanítások segítségével csupán titokban akarja tartani a nyelvnek mint osztályharcos fegyvernek a lényegét”.³³

Mint az elmondottakból kiderül, tulajdonképpen egyik pszeudo-Bahtyin sem szorult rá, hogy idegen tollakkal ékeskedjék. Kinek jutott akkor eszébe, hogy két szuverén alkotó egyéniség szellemi erőfeszítéseinek egy részét elvitassa és eredményeiket kéretlenül másra testálja? A vitatott szerzőség kérdéséről a 20-as évek óta keringett a pletyka a leningrádi értelmiség körében – főként Viktor Vlagyimirovics Vinogradov és Naum Jakovlevics Berkovszkij terjesztette. Mindketten a Dosztojevszkij-könyv első recenzensei közé tartoztak és „kiérdemelték” az akadémikusi címet. Az idős és megtört Bahtyin nagyon bosszankodott, amikor tudomást szerzett arról, hogy az állítólag általa féltve őrzött titokról föllebbent a fátyol. Elmondása szerint még 1929-ben a kihallgatása során beismerte a szerzőségét a cseka nyomozó tisztjének, aki arra bízta, hogy csak írjon nyugodtan tovább álnéven, nem esik bántódása, és ígéretéhez híven, haláláig megőrizte diszkrécióját – és lám, most neves tudós kollégái mégis árulásra vetemedtek. A lényegét illetően, 1961 januárjában Kozsinov levélben feltett kérdéseire – akkor még Mordoviából – azt válaszolta, hogy Medvegyev és Volosinov, amíg éltek, közeli barátai voltak, akikhez szoros munkakapcsolat fűzte, és a nevük alatt kiadott műveknek és a Dosztojevszkij-monográfiának alapját a nyelv és a beszédműfajok közös koncepciója képezte.

Fülszó szerint állítása szerint nem szívesen vette, ha erre a témára terelődött a beszélgetés és különféle változatban arról igyekezett meggyőzni őket, hogy csak szívességet tett a barátainak, akiknek publikációkra volt szükségük, neki pedig nem esett nehezére könyvet írni számukra, hiszen meg volt győződve, hogy eljön az idő, amikor megírhatja a sajátjait is. Addig pedig az álnéven történő publikálást bocsánatos bűnnek tekintette.

Miután az érintettek nem tudnak állást foglalni, hiszen Medvegyev és Volosinov a sztálini törvénytelenések áldozataként pusztult el, a problémát kutató szovjet tudósok, akik Bahtyin szerzőségére esküsznek, többféleképpen próbálják

³² Ld. С. Г. БОЧАРОВ: Об одном разговоре и вокруг него. = Новое литературное обозрение 2. 1993. 70–89.

³³ Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1995. 3. 89.

megindokolni a kialakult furcsa szituációt. Egyesek személyiséglélektani okokkal magyarázzák, feltételezve, hogy a szerző az újabb kudarctól való félelmében bűjt álarc mögé, miután első terjedelmes tanulmánya, amelyet a részben Gorkij által irányított *Русский современник* felkérésére írt, a folyóirat megszüntetése miatt ötven évig kéziratban maradt. Mások anyagi okokra vezetnek vissza a szerepjátást: mondván, mivel abban az időben Bahtyin névtelen senkinek számított, akinek az írásait a szerkesztőségek habozás nélkül elutasították volna, ezért barátai úgy próbáltak szűkös anyagi helyzetén enyhíteni, hogy nevüket adták a publikáláshoz. Ennek a változatnak nyilvánvalóan ellentmond, hogy a Dosztojevszkij-monográfiát minden további nélkül elfogadták kiadásra. Van olyan elképzelés is, miszerint a Bahtyin-kör néven emlegetett értelmiségi társaság egyfajta reneszánsz alkotóműhelyként működött volna, ahol a tanítványok végleges formába öntötték mesterük intencióit. Szergej Averincev egyenesen értelmetlennek tartja az ily módon létrejött szövegek megkülönböztetését és azt javasolja, hogy valamennyit deuterokanonikusnak kell tekinteni Izaiás próféta könyvének mintájára.

Kétségtől megfontolásra érdemes körülmény, hogy a közös nyelvkoncepción kívül, amit Bahtyin előszeretettel hangsúlyozott, közös témákat is találunk, hiszen Medvegyev is értekezett a pszichoanalízisről, mi több, Freud egyik tanítványának Dosztojevszkijről szóló könyvét is ő recenzálta. Ámde akkor is óhatatlanul felmerül a kérdés: ebben a szellemi kommunában – nevezük talán így, a társadalmi berendezkedésnek megfelelően –, ahol a résztvevők barátilag megosztották mindenüket egymással, valóban Bahtyinra osztották-e ki a primus inter pares feladatát és szerepét? Az „én” és a „más” megkülönböztetésének, a dialógusnak a gondolata egyszerűen benne volt a levegőben, amit jól szemléltetnek a Medvegyev által szerkesztett színházi folyóiratban megjelent cikkek. A dialogikus beszédet tárgyaló első komoly nyelvészeti tanulmányt pedig az OPOJAZ egyik alapító tagja Lev Jakubinszkij írta 1923-ban. Érdemtelenül kevés szó esik emellett az ún. Bahtyin-kör többi tagjáról. Az irodalomtudós Lev Vasziljevics Pumpjanszkijről például, aki elsőként próbált Gogol művészetéhez a karnavál-tradíció és a népi nevetéskultúra felől közelíteni. Vagy alig történik említés Matvej Iszajevics Kaganról, az akkoriban még ifjú filozófusról, aki Lenszkijhez hasonlóan, *ködös német földről magával / nem egy tudós eszmét hozott* – lévén Hermann Cohen és Paul Natorp tanítványa a marburgi egyetemen, valamint Cassirer barátja. Bahtyinra kétségtelenül óriási hatást gyakorolt, amiről évekig tartó – és mindmáig fel nem dolgozott – levelezésük is tanúskodik.

Mindezzel korántsem Bahtyin trónfosztását sürgetem és eszem ágában sincs, hogy műveit valaki másnak tulajdonítsam. Csupán arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy egyelőre roppantul kevés hiteles életrajzi ismerettel rendelkezünk róla, amiért óriási felelősség terheli azokat az irodalomtörténészeket, akiknek megadatott, hogy élete alkonyán társalogjanak vele.

A teljes életmű illúzióját viszont nem lehet legendákkal és vendégszövegekkel pótolni. Ugyanis szembeszökő az egységes egésznek kikiáltott korpusz belső heterogenitása. Minden igyekezet ellenére a szerves kohézió bizonyítására szolgáló

érvelés saját dugába dől, amint ez Vlagyimir Bibler paradox okfejtéséből is kiviláglik, aki a vitatott művekről szólva arra a következtetésre jut, hogy – „Bahtyin ezekben a *saját* könyveiben inkongruenciába kerül önmagával, kicsit viccesen imitál egy másik gondolatmenetet. Ezekben az *idegen* könyvekben mintegy *saját* stílusát tette próbára egy *más* stílus, egy *más* mentalitás határmezsgyéjén. A *formális módszer*... de különösen *A marxizmus és a nyelv filozófiája* arra volt jó, hogy Bahtyin eljuttassa azoknak az éveknek a ‚tipikus irodalomtudományát‘ és ‚tipikus szociológiáját‘. Bennük természetesen jelen van a bahtyini bölcsélet sajátosságai, de ez a sajátosság nagyon tompán, szinte távolról hallatszik ki belőlük – más hanglejtéssel, más hangnemben. Egy *lehetséges* akadémikus Bahtyint előlegeznek, olyat, aki nem rendelkezik a rá jellemző különleges világszemléleti pátosszal. Ám egy *ilyen* Bahtyin elképzelhetetlen volt Mihail Mihajlovics Bahtyin számára. Csupán arra adott lehetőséget, hogy ironikus megmutassa magát ebben a szerepkörben”.³⁴

Miután „moszkvai Kolumbuszai” – Szergej Bocsarovot, Georgij Gacsevet és Vagyim Kozsinovot, a Gorkij Világirodalmi Intézet munkatársait nevezem így, hiszen övek az érdem, hogy rátaláltak – összeköttetések révén a szinte magatehetetlen tudóst a száműzetés folytatásának is tekinthető provinciális izoláltságból feleségével együtt a fővárosba vitték, ahol a Kreml-kórházban egészségi állapotát úgy-ahogy rendbe hozták, Bahtyin újból munkához látott. Hermeneutikai érdeklődése ezért datálódik a 60-as évek elejétől. Igaz, a „materiális esztétikát” Vaszilij Kandinszkijhez hasonlóan, régóta ősellenségnek tekintette és a Spet-hagyományok továbbélését vélte felfedezni Viktor Vinogradov frissen megjelent könyveiben. A vele való vita azonban töredékes széljegyzetekre korlátozódott, mi több, Dosztojevszkijről és Rabelaisról szóló monográfiáinak átdolgozásához papírra vetett vázlatai sem öltöttek végleges formát. Ettől függetlenül hátrahagyott archívuma olyan gazdag, hogy jogörökös szerkesztői hét kötetre tervezik összes műveinek kiadását (ebből eddig az 5. jelent meg).

Figyelembe véve, hogy hagyatékának kezelői szerint még csak ezután ismerhetjük meg az *igazi* Bahtyint, korai lenne állást foglalni otthoni és külföldi híveinek nemrég kibontakozott polémijában arról, hogyan is kell valójában interpretálni gondolatait.

* * *

A *Helikon*nak ez a száma Szilárd Léna, Han Anna és Natalja Bonyeckaja tanulmányainak segítségével folyamatában mutatja be az oroszországi hermeneutika történetének azt a három alapvető szakaszát, melyeket Vjacseszlav Ivanov, Gusztav Spet és Mihail Bahtyin neve fémjelez.

³⁴ И. С. БИБЛЕР: Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. Москва, Прогресс 1991. 34–35.

SZILÁRD LÉNA

Vjacseszlav Ivanov hermeneutikája

Vjacseszlav Ivanov (1866–1949) az orosz szimbolizmus egyik legnagyobb alakja volt. Andrej Belijhez hasonlóan nemcsak művészként, hanem az orosz szimbolizmus esztétikai irányelveinek kidolgozójaként és kultúrteoretikusként is alapvetően fontos szerepet játszott. Bahtyin a 20-as években tartott előadásában ezt mondta róla: „Vjacseszlav Ivanovnak mind a gondolatait, mind a személyiségét tekintve kolosszális jelentősége van... Az ő gondolkodói teljesítménye nélkül az orosz szimbolizmus bizonyára más irányt vett volna”.¹ Persze aligha túlozunk, ha a Bahtyin által mondottak értelmét kitágítva, nemcsak az orosz szimbolizmusra korlátozzuk Vjacseszlav Ivanov eszméinek hatását, hisz a tőle származó koncepciók a Szovjetunió hivatalosan irányított kultúrájának rejtett, de jól érzékelhető alternatívájaként is szerepet játszottak, és hatással voltak Bahtyinra is, aki lényegében a maga nemzedékének nyelvére fordította le e gondolatokat.²

Ivanov kilenc szemeszteren át, 1886-tól 1891-ig hallgatott klasszika-filológiát a berlini egyetemen, és itt, Mommsen tanszékén védte meg 1895-ben *De societatibus vectigallium* című magiszteri disszertációját. Ismerte Saussure eszméit, akitől egy szemeszteren át előadásokat hallgatott Chatelaine-ben (valószínűleg az 1905-ös év folyamán), párizsi tartózkodásának éveiben pedig a francia „századvégi” irányzatokat tanulmányozta egyre nagyobb elmélyültséggel. (Párizsba rendszeresen vissza-visszatért már az ottani Orosz Társadalomtudományi Főiskolán tartott, 1903-as előadássorozata előtt is.) Ivanov az általa organikusan elsajátított – és minden orosz kortársánál alaposabban ismert – európai tapasztalatok alapján hozta létre a maga esztétikáját és kultúrakoncepcióját, úgy, hogy közben igyekezett elkerülni ezek „víz alatti zátonyait”.

Az Európában tanulmányozott esztétikai és kultúrológiai elméletek egyes változataiban főként azt a leegyszerűsített racionalizmust bírálta, amelyeket manapság a karteziánizmus fogyatékoságaival szoktak összefüggésbe hozni. Úgy vélte, e problematikus vonások a kor legjobb és legtekintélyesebb orosz filozófiai szemléjében, az 1910 és 1914 között megjelenő *Logosz* folyóiratban is érezhetők, s ezek ellen-súlyozására és ártalmatlanítására a következő területeken igyekezett hangsúlyváltozásokat elérni:

¹ М. М. БАХТИН: Эстетика словесного творчества. Москва, 1979. 374. (A továbbiakban: E)

² Ld. erről A karneválmélet. V. Ivanovtól M. Bahtyinig című könyvemet. Bp., Tankönyvkiadó 1989.

1) az emberrel foglalkozó nézetekben (az antropológiában),
 2) a verbális művészet specifikumával és helyével kapcsolatos felfogásban,
 3) továbbá a verbális műalkotások interpretációjának lényegéről és feladatairól, azaz a hermeneutikáról alkotott elképzelésekben. (Talán fölösleges utalnunk rá, hogy a Vajcseszlav Ivanov-i gondolatmenet mindig világos és szabatos, de a „terminológiája” hangsúlyozottan „terminológiaellenes” – ő mindig inkább a képi analógiára, mint a fogalomra épít, ami teljes mértékben megfelel a rá jellemző antiszciantista beállítottságnak.)

Mind Ivanov, mind a hozzá közel álló „ifjabb szimbolisták” antropológiai nézeteire jellemző a lelki és a szellemi szféra közti különbség hangsúlyozása, pontosabban: a pszichológiai és a szellemi szint világos elhatárolása. Explicit formában ez a gondolat *A mai szimbolizmus kétféle áramlata* című cikkben jelent meg először,³ főleg az I. Annyenszkij költészetéről írott passzusokban, ahol Ivanov különbséget tett az I. Annyenszkij költészete által képviselt asszociatív szimbolizmus, illetve az ún. REALORISZTIKUS szimbolizmus között. Az általa alkotott realiorisztikus jelzővel a szimbolizmus specifikumát kívánta hangsúlyozni, a realitásból a magasabb realitásba való felemelkedést, amelyet a Rilke által is elfogadott „a realibus ad realiora” formula fejezett ki. Ettől a legmagasabb lényegi realitás (*Res*) felé törekvő szimbolizmustól Ivanov elhatárolta az „elkülönült tudatnak”, azaz I. Annyenszkijnek a lélek törekeny életére összpontosító, „asszociatív szimbolizmusát”. Témánk szempontjából nem lényeges, mennyire helytálló ez az I. Annyenszkijről adott jellemzés. Sokkal lényegesebb, hogy az asszociatív és a realiorisztikus szimbolizmus elválasztásával Ivanov ráirányította a figyelmet a lelki és a szellemi szféra (illetve antropológiai szint) megkülönböztetésének fontosságára. *A művészet határaitól* című 1913-ban írott munkájában grafikusan is kifejezte ezt az elhatárolást, később pedig lépten-nyomon sajnálkozott amiatt, hogy a korabeli költők csupán lelkiek, és nem pedig szellemiek. Jellemző ebből a szempontból az OPOJAZ tevékenységére reagáló, *A művészi szó területén végzett legújabb kutatásokról* című írása,⁴ ahol együttérzéssel nyilatkozik Andrej Belijnek *A szó mágiájában*, illetve az *Áron vesszejében* megfogalmazott, a szó szellemi telítettségének helyreállítását sürgető felhívásáról: „A költői szónak „logosznak” kell lennie... A valóban szellemi szó a „szellemi ember” ügye, mi viszont csak „lelkiek” vagyunk”.⁵

A. Blok Apollon Grigorjev példájával illusztrálja ezt a különbségtételt, akinek utolsó versével kapcsolatban ezeket írja: „»az ideálnak lakhelye«... szegény, szegény metafora; ugyanolyan szegény, mint az az értelmiségi, aki Grigorjevben lakozott, és akit így sem sikerült a költő Grigorjevnek leküzdenie. Ezek az örökös

³ Золотое руно. 1908. 3–4. – Megjelent még: В. ИВАНОВ: По звездам. СПб., 1909.

⁴ Научные известия. 1922. Академический центр Наркомпроса. – Újabb megjelenés: В. ИВАНОВ: Собрание сочинений. 4. Брюссель, 1987. (A továbbiakban: SSVI)

⁵ SSVI 4. 635.

tekingetések a lélek káoszába, az »emberibe«, ahelyett, hogy eszünkbe jutna egyszer az égre tekinteni”...⁶

A lelki és a szellemi szféra megkülönböztetését sürgető Ivanov szintén azt kívánta hangsúlyozni, hogy az ember lelki gazdagságáról szerzett ismeretek után ideje lenne felismerni a lét szellemi dimenzióinak súlyosságát is. Egy olyan korban, amikor a századeleji pszichoanalízis, majd az analitikus pszichológia megjelenésével pontosabbá váltak és elmélyültek az emberi pszichikumról alkotott elképzelések, és amikor elkezdődött „a napjainkban dúló *mania psychologica*, amely elködösítette a jellem fogalmát, és ellentétes érzések habzásává, egymást váltogató affektusok sorozatává változtatta a személyiség életét”,⁷ a lelki és a szellemi szintet állhatatosan megkülönböztető Ivanov tulajdonképpen annak felismerésére ösztönzött, hogy a szellemi szféra akkor is az emberi lényhez tartozó dimenziót képez, ha ezt korántsem mindig és korántsem mindannyian érzékeljük.

Ez magyarázza a művészet vallásos gyökereinek hangoztatását is, amelynek igen nagy a jelentősége a szimbolisták ifjabb nemzedékének koncepcióiban. A művészet vallásosságára való törekvés nem azt jelentette, hogy a művészetet valamelyik vallás szolgálatába kellene állítani; a szimbolisták vallási és filozófiai nézetei többnyire felekezetek felettiek voltak: Ivanov 1926-ban felvette a katolikus hitet, de azért megmaradt pravoszlávnak és vonzódott a rózsakeresztességhez is, Andrej Belij tanulmányozta az antropozófiát és a többi szellemtudományt, az Ivanovhoz közel álló Szkrjabin teozófus lett stb. Az iménti útkeresések az orosz szimbolizmus nem egy kortársának és későbbi kutatójának azt sugallták, hogy ebben az irányzatban egyfajta vallásnak és miszticizmusnak alárendelt művészetet lássanak, holott a szimbolisták – a köztük levő különbségek ellenére is – csak arra akarták rádöbbsenteni a kortársakat, hogy az embert most már nemcsak *homo sapiens*ként, hanem *homo pneumaticus*ként is értelmezni kell.⁸

Ivanov szerint az ember e szellemi dimenziójának felismertetésében rendkívül fontos szerep jut a „vertikális” jellegű és a szellemség terébe eljutó, realiorisztikus művészetnek, amely arra ösztönöz, hogy a világot és annak jelenségeit az örökkévalóság jegyében, *sub specie aeternitatis* szemléljük.

Így körvonalazódik egy olyan művészet szerepének a problémája, amely a szellemi dimenziók, illetve az ember igazi szellemségének kinyilvánítására és megerősítésére hivatott. Ivanov ekként folytatja az előbbi, Andrej Belij gondolatmenetére reagáló megjegyzéseit: „A válságból való kijutást metafizikai terminusokban lehet meghatározni. Andrej Belij személyében a szimbolizmus következe-

⁶ А. БЛОК: Судьба Ап. Григорьева. – А. БЛОК: Собрание сочинений в 8 томах. 5. Москва-Ленинград, 1962. 519.

⁷ SSVI 2. 554.

⁸ Erről részletesebben: А. СИГЕТИ: Духовность как антропологическое начало символистской эстетики. = Studia Slavica Hung. 39. 1994. 297–301.

tes marad önmagához, amikor a művészi tökéletesedés és a szellemi növekedés szerves összeforrottságát hangsúlyozza.”⁹ Ennek a gondolatnak a visszhangját megtaláljuk Kandinszkij *A szellemiség a művészetben* című könyvében, valamint Szkrjabinnál és a kései Malevicznál is.

Az orosz szimbolizmus keretein belül – így Andrej Belij *Gondolat és nyelv* című cikkében (1910.), valamint Ivanov *A művészet határaitól* című írásában (1913.) – a kommunikáció három típusának megkülönböztetése révén alakult ki ez a koncepció.

1. A pragmatikus kommunikáció horizontálisan kapcsolja egybe az embereket, és olyan gondolatok cseréjét teszi lehetővé, melyeknek célja a szó polisziemiájának kiküszöbölése, illetve a szó emblematikus hanggá változtatása.

2. A liturgikus kommunikáció úgyszólván vertikális irányban halad az emberek gyülekezetétől a transzcendencia felé. Ivanovnak azért kellett a liturgikus és az esztétikai kommunikáció elválasztásának fontosságát hangsúlyoznia, mert a művészet vallásosságáról szóló tétele sokakat arra csábított, hogy a művészet mozgásának általuk óhajtott perspektíváját a vallással való egybeolvadásban jelöljék meg. A legnyíltabban ezt a nézetet Florenszkij egyik cikke, *A templomi szertartásrend mint a művészetek szintézise* képviselte. (Hasonló, de ettől különböző nézeteket tükröztek Szkrjabin kései elgondolásai is.)

3. Az effajta szélsőségektől elszakadva, Ivanov koncepciója az esztétikai kommunikációnak külön szférát biztosított. A mértani analógiáknál maradva, a szimbolisták ezt a szférát egy háromszög alakú piramis vagy pedig a szivárvány képében ábrázolták. Mindkét analógia arra utal, hogy az emberek közti érintkezést szolgáló, horizontális irányú esztétikai kommunikációnak feltétlenül figyelembe kell vennie egy bizonyos transzcendens normát is (amelyet a háromszög csúcsa vagy a szivárvány legfelső pontja jelöl). Ez a transzcendens norma a vezérlő csillagok szerepét tölti be számunkra (gondoljunk csak Ivanov hasonló című verseskötetére), és mi az óceán viharos vizeit járó hajósokként tájékozódunk e csillagok segítségével. E transzcendens norma olyan követítő révén jelenik meg előttünk, amit mi szépségként érzékelünk, ami arra ösztönöz bennünket, hogy a művészet alkotásait *sub specie aeternitatis* értékeljük, vagy legalábbis annak a jegyében, amit Bahtyin később „nagy időnek” nevezett. (Vö. H. G. GADAMER: *Szöveg és interpretáció. = Szöveg és interpretáció. – A továbbiakban: SzI. Bp., Cserépfalvi é. n. 33.)*

Blok az időbeli és az időn kívüli kapcsolatával jellemezte az iménti összefüggéseket: vö. „Amíg nem találsz *tényleges* (Blok kiemelése! – Sz. L.) kapcsolatot az időbeli és az időn kívüli között, addig nem lehetsz valóban érthető, és holmi huncutkodáson kívül valakinek vagy valaminek szükséges íróvá”. (*Napló* 1912. jan. 2.)¹⁰

A *sub specie aeternitatis* kategória kapcsolatot teremt a művészet és a szellemiség fogalma közt: az igazi műalkotás létrehozásához belső felemelkedésre van szükség, amely az empirikus realitástól a felsőbbrendű, lényegi realitásig, a Resig

⁹ SSVI 2. 554.

¹⁰ А. БЛОК: Собрание сочинений в 8 томах, т. 7. Москва–Ленинград, 1963. 118.

vezet – a *realibus ad realiora*. A műalkotás anyagi formában való megtestesítése ugyanakkor alászállást is jelent – ezért is szimbolizálja az egész folyamatot a háromszög alakú piramis vagy a szivárvány képe.

A műalkotás befogadása Ivanov szerint együttes alkotást (со-творчество) jelent. A mű létrehozója és befogadója között nem a tanító és a tanítvány viszonya érvényesül (amit az „aufklärista” beállítottság és az Oroszországban meggyökeresedett felfogás „az irodalom – az élet tankönyve” formulával fejezett ki), s nem jellemző rá az énekesi-hallgatói viszony sem (ami főként a romantikában volt szokásos, és ami retorikailag már a műveket kezdő „Énekek...” szóban kifejeződött). A szimbolisták – Ivanovval az élükön – azt hangoztatták, hogy az alkotó és a befogadó viszonya nem csupán közlés (сообщение), hanem kétirányú, együttes közlés (со-общение), ahogy ezt Ivanov *Teremtő forma és teremtett forma (forma formans e forma formata)* című, 1947-es cikkében is olvashatjuk: „A művészet a teremtő formának a teremtett forma révén megvalósuló közleménycseréje. A közleménycsere itt valóban közlemény-csere, vagyis kölcsönös érintkezési kapcsolat; a teremtett forma révén a *forma formans* energiát ad át az idegen léleknek, s erre válaszoló teremtő mozgást idéz elő benne. Egy nagy műalkotást valóban megérteni annyit tesz, mint valóban átélni azt a teremtő aktust, amely továbbra is működik benne, s amely megengedi, hogy a mű LÉLEGEZZÉK, és hogy a maga egész titkos ÉLETÉNEK lebegését és ritmusát általaladja környezetének”.¹¹ (A kiemelt szavak itt különösen fontosak.) A műalkotást befogadó személy tehát alkotótárs, egy információcsere résztvevője, aki arra hivatott, hogy bejárja a műben rögzített felemelkedés és alászállás útvonalát. (Vö. GADAMER = SZI, 28., 32., 36. és PAUL DE MAN: *Ellenzegülés az elméletnek*. = SZI, 122., 125–126.) Az ilyen útvonalak megszerkesztésében rejlik a művészet különleges, a tudományokhoz és a pragmatikához képest magasabb rendű hivatása, amely másfajta tudományú módszerekhez fellebbez a világ megértése érdekében.¹² Innen ered az a szimbo-

¹¹ SSVI 3. 681.

¹² Mint ismeretes, a formalisták ellenezték a szimbolizmusnak ezt az alkotótársi koncepcióját. A vitát Boris Tomasevszkij élezte ki, aki úgy vélte, hogy nem lehet a szerző egyéni pszichológiájára és az „esetleges” olvasóra támaszkodni, és aki védelmezte az „ideális” (Bahtyin szerint – „a tautologikus”) olvasó fogalmát. (Б. ТОМАШЕВСКИЙ: Писатель и книга. 1928. 138.) – Tomasevszkij az 50-es évek végén is felújította ezt a koncepcióját. Bahtyin élesen bírálta ezt a felfogást (ld. a strukturalizmusról mondott bírálatát, amely szerinte a szerző megkettőződésének és a szerzőt visszaverő tükörnek tekinti az olvasót. – E 367–368.) Bahtyin felfogása ugyanakkor eltér Schleiermachersnak attól a Steinthal, Dilthey és Gadamer által osztott nézetétől is, miszerint „a szerzőt önmagánál is jobban kell érteni”, mivel ez a „jobb” megértés – a szerzőben még öntudatlan elemeknek a tudatosítása révén – végül szintén valamilyen egységes és egyértelmű interpretációhoz vezet, amely nem törődik az „én” és a „te” sajátosságával. (Gadamer szerint, például, csak akkor kell a „te” sajátosságát figyelembe vennünk, ha már nem reménykedhetünk a szöveg – általa ideálisnak tartott – személytelen értelmezésében. – Vö. Igazság és módszer, 139.) – Bahtyin nem az uniformizálás, hanem a megértés *alkotó* mozzanatának hangsúlyozása jegyében fogta fel Schleiermacher megfogalmazását (vö. M. M. БАХТИН: A beszéd és a valóság, 529–530.), és ebben a szimbolizmust, illetve Ivanovot követte.

lista koncepció is, amely a szöveget személyiségnek, az értéket pedig folyamatnak tekinti, továbbá az interpretátor hermeneutikai tevékenységének jellegéről alkotott elképzelés is, aki közvetítő szerepet tölt be az együttalkotási folyamatban, a „nagy időben” pedig a szöveglétezés eseményeinek mediátoraként működik. (Vö. GADAMER = SzI, 22–23., 24. és H. BLOOM: *The Anxiety of Influence*. New York, 1973. – A továbbiakban: AI, 96.)

Az Ivanov által kidolgozott hermeneutikai elvekhez érve mindenekelőtt hangsúlyozni szeretném: a módszerének specifikus vonásait kidolgozó és ismertető Ivanov lényegében arra törekedett, hogy ellene szegüljön annak az egyre erősebbé váló invázióknak, amely két oldalról is fenyegette a szóbeli műalkotások elemzésének területét:

1. egyrészt a nyelvészet, és főleg az igencsak támadó szellemben fellépő OPOJAZ oldaláról, amely hamarosan előtérbe helyezte a Bahtyin által széles értelemben vett „materiális esztétika” legrepresentatívabb képviselőjét, Roman Jakobson. (Vö. PAUL DE MAN: *Szemiotika és retorika*. = SzI, 102. 117–119.);

2. másrészt a pszichológia – és különösen a filozófia – oldaláról, amely Diltheyből kiindulva, a művészet területére is igyekezett kiterjeszteni azt a filozófiai hermeneutikát, amelynek Oroszországban aztán G. Spet lett a legtekintélyesebb képviselője.

Az iménti XX. századi tendenciák támadásainak idején, az akadémikus pozitivizmust gőgös közömbösséggel kezelő – és Andrej Belijjel ellentétben – egyetlen szóra sem méltató Ivanov mindennél sürgetőbb feladatnak tekintette az irodalmi művek interpretációjának mint önálló kulturális ténykedésnek és mint a kulturális emlékezetet óvó különleges tevékenységnek a védelmét, amely képes ellenállni mind a nyelvészet, mind a pszichológiával szövetkezett filozófia támadásainak, s amelynek elsősorban A SZÓ MŰVÉSZEINEK ILLETÉKESSÉGÉBE kell tartoznia. (Vö. P. RICOEUR: *Metafora és filozófia-diskurzus*. = SzI, 84.)

Az Ivanov által kidolgozott hermeneutikai módszer sajátosságait az 1923-ban megjelent akadémiai doktori disszertáció, a *Dionüszosz és az ősdionüszosz-kultusz* 12. fejezete tárgyalta a leg részletesebben.¹³

Az eljárás módjának bemutatására vállalkozó Ivanov hangsúlyozta, hogy „bár tanúi lehettünk már e módszer gyakorlati alkalmazásának”, az implicit megvalósítás többé nem elegendő: elérkezett a konkrétan kifejtett, explicit magyarázatok ideje. A *Dionüszosz és az ősdionüszosz-kultusz* megjelenésével csaknem egy időben látott napvilágot a fentebb már említett, *A művészi szó területén végzett legújabb kutatásokról* című tanulmány,¹⁴ amely párját és egyben kiegészítését képezi ennek a bizonyos fejezetnek. A tanulmányban a szerző áttekinti a szóval

¹³ В. ИВАНОВ: Дионис и праднионисийство. Баку, 1923. – A könyvre utaló oldalszámokat ezután a tanulmány főszövegében, a műre utaló „DiP” rövidítéssel együtt közöljük.

¹⁴ Ld. a 4. sz. jegyzetet. A brüsszeli Vjacseszlav Ivanov-kiadásra utaló oldalszámokat ezután a tanulmány főszövegében közöljük.

kapcsolatos legújabb kutatásokat, és egyben felrajzolja annak a kontextusnak a horizontjait, amellyel a maga metodológiája egyetért, illetve amelyet elutasít.

Bár a módszerről folytatott eszmecsere alapvető indítékát minden bizonnyal az OPOJAZ „fiatal nyelvészekből álló köre”, illetve e kör munkái szolgáltatták, róluk csupán az írás negyedik részében esik szó. Ivanov nagyra értékeli a L. Jakubinszkij, Je. Polivanov és O. Brik írásaiban megnyilvánuló érdeklődést a nyelv hangalakja iránt, ugyanakkor vitába száll az irányzat alapvető tendenciájával, amely véleménye szerint igen egyoldalúan, csupán a nyelvi anyagot helyezi előtérbe, ahelyett, hogy az ilyen anyagba foglalt képekre is tekintettel lenne. Ivanov óva int attól a szélsőséges megközelítéstől, amelyet, mint mondtunk, Bahtyin később „materiális esztétikának” nevez, és a szimbolisták és „a velük szövetséges Potyebnya” módszeréhez való hűségét hangsúlyozza (646). A formalisták első programszerű fellépése ellen kezdett óvatos polémiát Andrej Belij és M. Gersenzon metodológiájának együttérző (bár kritikai felhangoktól sem mentes) értékelésébe burkolja.

Vajon mi a közös e két utóbbi szerző módszereiben? Bizonyára az, amit Ivanov a maga törekvéseivel rokon elemekként emel ki belőlük. Az *Áron vesszeje*. *A szó a költészetben* című Andrej Belij-cikkkel kapcsolatban „a szó törzsökös metaforikusságára és mitologikusságára vonatkozó villanásszerű megsejtéseket” dicséri, és együttérzéssel idézi Belij véleményét arról a különleges szerepről, amelyet „a magyarázat adománya” fog majd betölteni a jövő általa várt kultúrájában (635.). A Gersenzonról írott részben nagyra értékeli azt a „lassú olvasási módszert”, amely értő alkalmazás esetén „az irodalmi kritika rendkívül gyümölcsöző elvévé” válhat (650.), az ilyen módszer ugyanis képes felidézni „egy idegen által képviselt szintetikus szemléletet” (647.), és meg tudja érteni annak belső törvényszerűségeit (648.). E tézis megfogalmazásakor Ivanov arra az alapvető meghatározásra támaszkodik, amely a hermeneutika lényegét a megértett megértésében látja.¹⁵ Ivanov teljes mértékben osztja Gersenzonnak azt a felfogását, amely a szöveget személyiségként kezeli, de bírálja őt pszichologizmusa miatt, és itt látszólag azonos alapra helyezkedik a materiális esztétika éles kirohanásaival. Ennek a szolidaritásnak azonban provokatív jellege van, mivel a pszichologizmusmal ő a platonizmust állítja szembe, és így mind a materiális esztétika ízetlen materializmusától, mind pedig a Gersenzon- és Belij-féle hermeneutika „lélektaniségától” elhatárolja magát.

Miben rejlik az Ivanov által hangoztatott metodológiai platonizmus lényege? Annak felismerésében, hogy a költői alkotás, a benne kifejezett alkotói személyi-

¹⁵ Г. ШПЕТ: *Герменевтика и ее проблемы*. = *Контекст* 1989. – E régi meghatározás utórezgéseit Bahtyinnál is megtaláljuk: vö. „A humán gondolat olyan idegen gondolatokra, akaratnyilvánításokra, manifesztációkra, kifejezésekre, jelekre vonatkozó gondolatként születik meg, amelyek mögött önmagukat kinyilvánító istenek (kinyilatkoztatás) vagy emberek állanak... A humán gondolkodás sajátossága érdekel bennünket, a humán gondolkodásé, amely idegen gondolatokra, eszmékre, jelentésekre stb. irányul, amely egyedül *szöveg* formájában realizálódik és van adva a kutató számára”. (M. M. БАХТИН: *A beszéd és a valóság*. Бр., Gondolat 1986. 481–482.)

séggel együtt, személyiség fölötti tartalmat hordoz.¹⁶ Az orosz szimbolizmus – mondja Ivanov a *Hamu* című Andrej Belij-verseskötetről írott elemzésében – a szimbólum realista koncepciójában fogalmazta meg ezt a felismerést: a szimbólum „akkor igazán értékes, ha az objektív valósággal összhangban álló jelet alkot, és segít a valóság igazi természetének feltárásában.”¹⁷ „A tudat különféle szféráiban ugyanaz a szimbólum más és más jelentésre tesz szert... A napsugárhoz hasonlóan a szimbólum is áthatol a lét valamennyi rétegén és a tudat valamennyi szféráján; minden rétegben más lényezetet fejez ki, és minden szférában más hivatást teljesít”.¹⁸ (Vö. RICOEUR = SZI, 79., 80–81.) Ivanov platonizmusa a szimbólum ontologizálását jelenti, és éppen ez az ontologizáció teszi lehetővé a művészi alkotótevékenység és a művészeti interpretálás objektív ontológiai alapjainak a feltárását. A szóról, a verbális művészetről és a verbális művészet interpretálási elveiről megfogalmazott Vjacseszlav Ivanov-i tanításnak ez az ontologizáció a legfontosabb eleme, mondhatni alfája és omegája.

A Dionüszosz-kultusról írott könyvben, az iménti elvek programszerű kifejtésének kezdetén Ivanov egyértelműen utal arra az August Böckh nevével fémjelzett hermeneutikai tradícióra, amely az ún. reális filológia alapját képezi. (A könyv máig sem kiadott német fordításának módosításaiban és javításaiban Ivanov nyíltan is megemlíti Böckhnek a nevét.)¹⁹ Annál érdekesebb, hogy az iménti elvekkel kapcsolatban nem nevezi meg se Diltheynek, se Spetnek a nevét, bár az előbbi műveit ekkor már széles körben ismerték Oroszországban, és az utóbbinak a hermeneutika történetéről írott kézíratos munkáját minden valószínűség szerint olvasta is.²⁰ Az említetlenül hagyás stratégiáját már Sz. Averincev is szóvá tette a szimbolizmus e kiváló teoretikusának műveivel kapcsolatban; később még visszatérünk rá, mert ennek elvi jelentősége van.

¹⁶ Azt az alapvetően fontos szerepet, amelyet „a világban levő nem-Én transzcendens valósága” játszik Ivanovnál az Én-tudat meghatározásában, Fjodor Sztjepun hangsúlyozta először a Csillagról csillagra (По звездам) című tanulmánykötet bírálatában. = Логос I. кн. I. 1910. 281.

¹⁷ SSVI 4. 615.

¹⁸ Уо. 2. 535.

¹⁹ Ivanov római archívuma.

²⁰ D. V. Ivanov közléséből tudjuk, hogy a forradalom utáni első években Ivanov az Állami Művészettudományi Akadémián (GAHN) gyakran találkozott Gusztav Spettel. (Az akadémián nem egy barátja dolgozott, így Mihail Gersenzon és Olga Sor is.) Az Ivanov és Spet közötti nézeteltérések legfőbb oka alighanem Potyebnya nézeteinek megítélésében keresendő: a nyelv belső formájának elméletét megalkotó Potyebnyában mind Ivanov, mind Andrej Belij a szimbolisták „hatalmas szövetségését” látta, míg Spet épp a Potyebnya eszméi ellen vívott harcot tekintette a legfontosabb feladatának, mivel az utóbbi, úgymond, „kompromittálta a nyelv belső formájának fogalmát” (Г. ШПЕГ: Эстетические фрагменты. III. Петроград, 1923. 39.) – Ugyancsak Potyebnya nézeteinek a megítélésében kell keresnünk Ivanov és Andrej Belij közös szimbólumfelfogásának az alapját is (a köztük levő kétségtelen különbségek ellenére). Vö. К. ГИДИНИ: Особенности герменевтики Г. Г. Шпета. = Начала 1992. 2. 16–17.

Ivanov hermeneutikáját tulajdonképpen négy dimenziósnak kellene neveznünk,²¹ mivel az interpretáció négy aspektusát különbözteti meg és rendeli egymáshoz, a következő két szint viszonylatában:

1. az „alsóbb szintű hermeneutika” a szöveg nyelvi elemeinek értelmét határozza meg „a tudomány által kidolgozott normák következetes betartása” szempontjából (DiP 255. – Vö. PAUL DE MAN: *Szemiológia és retorika.* = SzI, 107.);

2. a „felsőbb szintű hermeneutika” az „általánosítás lépcsőfokain” halad egyre magasabbra „a szöveg emendációjától és interpretációjától az egész mű, az egész szerző, majd az egész általa képviselt irányzat és irodalmi műnem magyarázata és értékelése felé, hogy végül eljusson a kor szellemének jellemzéséhez” (DiP 255.).

Az utóbbi elem tekintetében a „felsőbb szintű hermeneutika” a szellemtudományok (Geisteswissenschaften) módszeréhez közelít: „nem verseng az olyan diszciplínákkal, amelyeket joggal szoktak egzakt tudományoknak nevezni” (DiP 255.), hanem inkább a hipotetikus, „szintetikus értelmező megismerés” formáit ölti magára. Míg az „alsóbb szintű hermeneutika” formái a hermeneutikát a hagyományos értelemben vett „tudományos szigorúság példájává” teszik (DiP 255.), addig a „magasrendű intuitív készséget” igénylő (DiP 255.) és a hipotetikus általánosítás túlsúlyát eredményező „felsőbb szintű hermeneutika” módszerei oda vezetnek, amit sok évvel később a Bahtyin által rokonszenvvel idézett Sz. Averincev a megismerés másfajta módon tudományos formájaként emleget.²²

Az Ivanov-féle „alsóbb” és „felsőbb szintű hermeneutika” viszonya érthetővé teszi, miért hallgat a szerző Diltheyről, és miért mellőzi ezzel korának legtekintélyesebb hermeneutikusát. Ivanov – és Andrej Belij – számára elfogadhatatlan a „szellemtudományoknak” és a „természettudományoknak” az a merev szembeállítás, amelyre Dilthey a maga hermeneutikáját alapozza, s amelyet a *Logosz* folyóirat is követendőnek tart.

Ivanovnak fenntartásai voltak ezzel a „rickertiánus” sajtóorgániummal szemben, amelyet szinte csak az Andrej Belij filozófiai útkeresései iránt érzett szimpátia fogadtatott el vele. Jól mutatják ezt a berzenkedést az A. R. Minclovának szánt levelek nyersfogalmazványai (amelyek megismeréséért M. Wachtelnek tartozom köszönettel): „Ami a *Logoszt* illeti, nem rendelkezem annyi adattal, hogy jóslásokba bocsátkozzam veled kapcsolatban. A rickertiánizmus idegen tőlem, de a folyóirat nemcsak ebből áll, és én azt hiszem, hogy Andrej Belij részvétele csak jótékony hatással lehet a folyóiratra. Ő megpróbálja egyesíteni a maga eredeti filozófiáját ezzel a Rickert-féle iskolával, s egyben alapként kívánja azt felhasználni a maga elméleteihez. A magam részéről meglehetősen szkeptikusan nézem ezt a próbálkozást, amit nem titkolok előtte

²¹ E terminus kialakításában O. Kling volt segítségemre, akinek ez úton is köszönetet mondok. Az Ivanov által használt alsóbb és felsőbb szintű hermeneutika megkülönböztetést érdemes lenne egybevetni a B. Wilson által ajánlott mikro- és makrohermeneutika felosztással. – BARRIE A. WILSON: *About Interpretation. From Plato to Dilthey. A Hermeneutic Anthology.* New York – Bern – Frankfurt am Main – Paris, 1989. VIII–IX.

²² E 362.

sem. Ebből persze semmiképp sem következik az ilyen kísérletnek vagy ennek a közös irodalmi kezdeményezésen alapuló szövetségnek az antagonisztikus megítélése...” „Nem tudom, hogy mi lesz a *Logoszból*. Andrej Belij és a magam törekvései nemcsak közel állnak egymáshoz, hanem lényegében azonosak; nem kívánhatok mást, mint hogy erősödjék a befolyása ennél a folyóiratnál. Azt azonban Andrej Belij is jól tudja, hogy szkeptikusan ítélem meg az ő rickertiánizmusra alapozott gondolati törekvéseit. Nem hiszem ugyanis, hogy ez a taktika sikerrel járhat, ami persze nem akadályoz meg abban, hogy közös törekvéseink nevében sikert kívánjak neki. Szomorú lenne, ha Andrej Belijnek a maga szempontjából, a maga szellemi és lelki igényei szempontjából szüksége lenne a rickertiánizmusra, de minthogy részt vesz a *Logoszban*, természetesen minél nagyobb befolyást kívánok neki, hisz ő olyan erő, amely képes életet vinni ebbe a rickertiánus folyóiratba, képes megszüntetni az egyoldalúságát, és a halott neoskolasztika helyett az értelem igazi forrásai felé tudja vezetni. Nem félttem őt a *Logosztól*, és jól ismerem ennek a bölcs alázattal viselt együttműködésnek az erkölcsi értékét” (1910. január 11. és 15.).²³

Az alsóbb és a felsőbb szintű hermeneutika egybevetése során Ivanov arra a következtetésre jut, hogy közelíteni kell egymáshoz az „egzakt tudományokat” és a „szellemtudományokat”; ő a világgal kapcsolatos viszony egymást kiegészítő formáinak tekinti őket, és szinte előre látja azt a konfliktust, amely a XX. század közepére élesedik ki közöttük.²⁴

²³ Ld. még M. WACHTEL: Goethe and Novalis in the Life and Work of Vyacheslav Ivanov. Harvard University Dissertation. 1990. 13. – Ivanovnak az a gondolata, hogy az alsóbb szintű hermeneutika módszerei közel állnak az egzakt tudományok módszereihez, előtérbe állít egy Gadamer és különösen Ricoeur által felvetett problémát is: Ricoeur ugyanis magának a nyelvnek a szerepével támasztotta alá a szellemtudományok és a természettudományok diltheyi szembeállításának tarthatatlanságát: „... the appearance of semiological models in the field of the text convinces us that all explanation is not naturalistic or causal. The semiological models ... are borrowed from the domain of language itself” (P. RICOEUR: *Hermeneutics and the Critique of Ideology*. = *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge Univ. Press. 1981. 92.) – E problémafelvetést mint a Gadamer és Ricoeur közötti polémia tárgyát taglalja G. A. AYLESWORTH: *Dialogue, Text, Narrative. confronting Gadamer and Ricoeur*. = *Continental Philosophy IV. Gadamer and Hermeneutics*. Ed. H. J. Silverman. New York – London, 1991. 64–66.

²⁴ Vö. Bahtyin megjegyzését „Dilthey végsőig le nem küzdött monologizmusáról” (E 364), ami bizonyára azzal is magyarázható, hogy Dilthey a humán és a természettudományos megismerés viszonyának megoldása során ugyanazokat a logikai műveleteket tekintette a kétfajta tudományosság alapjának, s csupán másodlagos ismérvek alapján tett különbséget köztük (W. DILTHEY: *Gesammelte Schriften*. Bd. I–XVII. Stuttgart etc., 1957. Bd. V. S. 330–334.) – Bahtyin a humán tudományok filozófiai alapjai című munkájában a kétfajta tudományosság szétválasztását és a köztük levő „képlékeny” határ problémáját a tárgy és a személyiség szembeállítása révén írja le. Egy-egy munkahipotézis erejéig megengedi a vizsgált objektum tárgyiasítását, illetve megszemélyesítést, így a dialogikus viszonyoknak a matematikai módszerek bekapcsolásáig menő (E 349), illetve a tárgyi viszonyoknak a hillozozmusig és a természet megszemélyesítéséig terjedő perszonifikációját, csupán a kétféle szemlélet eklektikus összekeverését és módszertani egybemosását tartja megengedhetetlennek. Bahtyin ebben a kérdésben szembenáll mind a Rickert-féle iskolával, amely teljesen elválasztja a humán és a természettudományos megismerést, mind pedig Dilthey-jel, aki csupán másodlagos jegyek alapján állítja szembe őket, s valamilyen egységes, invariáns alap jelenlétét ismeri el bennük.

A Böckh-féle hagyományhoz csatlakozó és a szellemtudományi rokonság határait megrajzoló Ivanov azonban nyomatékosan hangsúlyozza módszerének azokat a megkülönböztető vonásait is, amelyek nemcsak az antik kultúrával foglalkozó kutatásait, hanem a Dosztojevszkijről, Puskinról, Gogolról és Novalisról írott munkáit is jellemzik. Ezek a vonások rendkívül ösztönző hatást gyakoroltak a Bahtyin-kör által művelt, filozófiai jellegű irodalomkritikára, ami lehetővé teszi, hogy e hagyományt a hermeneutika orosz változatának tekintsük.

Melyek ezek a vonások? Többek között azok, amelyek két újabb – immár harmadik, illetve negyedik – dimenzióként épülnek az ivanovi hermeneutika „alsóbb” és „felsőbb” szintje fölé.

3. Így „az azonos jellegű, egymást követő formaváltozások nyomon követése, amely minden ilyen jelenséget a „hogyan keletkezett?” kérdése alapján értelmez” (DiP 257.). Az iménti célkitűzés megvalósításakor „a későbbi állapotot jellemző adatokból visszamenőleges következtetéseket kell levonni egy logikailag feltételezhető korábbi helyzetre”, azaz „Rückschlüsse”-t („visszakövetkeztetéseket”) kell végrehajtanunk (DiP 259. – Vö. RICOEUR = SzI, 69. és BLOOM = AI, 43–70.). Ez végső soron „a tudat kezdeti magjaihoz” (DiP 259.), az „eredeti ősmintákhoz” (DiP 154.), vagy ahogy Platón „archetípusát” fordította Ivanov – „az idő kezdete előtti eredetikez” való felemelkedést jelent. (E terminus értelmezése Platónnal, Kerényi Károllyal és Junggal is kapcsolatba hozza Ivanovot, bár minden esetben más és más módon. – Ld. még BLOOM: *Kabbalah and Criticism*. New York, 1984. 26. – A továbbiakban KC.)

Az iménti logikából az következik, hogy lényegében minden narratív jellegű szöveget vissza lehet vezetni a maga ősfomájára és ősmítoszára, amelynek ismerve a következők: „Az ősmítosz szintetikus ítélet formájában fejez ki – és old meg – egy ősi felismerést, ahol az alany egy istenségnek vagy az érzéki világ egy animisztikusan megelevenített és daimonként felfogott konkrétumának a neve, az állítmány pedig egy ige, amely ennek a daimonikus lénynek tulajdonított cselekvést vagy állapotot ábrázol. A későbbi mitikus elbeszélés magját ez az igei állítmány képezi, amely az ítéletként felfogott ősmítosz szubjektumát egy cselekvő vagy valamit elszenvedő személy szemszögéből mutatja be” (DiP 264.).²⁵

Az ősmítosz kategóriájának bevezetése szükségszerűen vezetett el a vizsgált szöveg mitopoétikus alapjaihoz és a négydimenziós hermeneutika harmadik dimenziójához, s ugyanakkor azt a mitopoétikus gondolkodást tette meg a megismerés legősibb, más módon tudományos formájának, amely mind a szimbolistaikhoz, mind pedig Ivanovhoz közel állott, s amelyre még nagy jövő várt: „Talán egy kortársam sem él annyira a mítoszban, mint én – mondotta Ivanov – ebben van az én erőm, és ez jellemzi a most kezdődő új korszak emberét. Mert ha igaza

²⁵ E kutatásra váró témával kapcsolatos megjegyzések találhatóak a következő munkákban: K. CLARK–M. HOLQUIST: *M. Bakhtin*. Cambridge, Ma. – London, Harvard University Press 1984. 25., 26., 31., 107.; SZILÁRD LÉNA: *A kameválnélmélet*. V. Ivanovtól M. Bahtyinig. Bp. 1989.

van Comte-nak, és a világ fejlődési korszakainak sorrendjében egy mitológiai, egy teológiai és egy tudományos korszak váltja egymást, akkor napjainkban egy újabb mitológiai korszak ideje jött el. Talán én vagyok az egyik előhírmöke ennek az eljövendő újabb korszaknak”.²⁶

Ivanov szerint a mítosz tulajdonképpen szóba és szövegbe vetített szertartás, és ez mondható el a belőle levont további absztrakciókról, a mitologémáról, a filozofémáról és az ideologémáról is. A mítosz térbeli és időbeli uralmának növekedését a szöveg biztosítja. Ivanov mítosz- és rítuselméletének egyik mai követője szerint a rituálé igyekszik „a kaotikust a maga szigorú keretekkel rendelkező struktúrájába zární és „elsajátítani” ... igyekszik közelebb vinni ahhoz a határvonalhoz, ahonnan az átélt világ újabb – a nyelvben és a nyelv segítségével megvalósuló, a nyelvi jelekben és szimbólumokban megtestesülő – „elsajátítása” kezdődik... Az átélt világot Te-ként felfogó archaikus tudat dialogikus szituációt feltételez, ami valószínűleg a nyelv és a Szó keletkezésének kiindulópontja is lehetett”.²⁷

Az archetípust keresve a szertartáshoz is – és az ivanovi hermeneutika negyedik dimenziójához – eljutunk.

4. Ivanov szerint a szertartás a tudat ősmintáiban rejlő tartalomnak az az elsődleges manifesztációja, ahol „a gondolkodás még nem különült el az érzelemtől” és „az immanens érzelmi szférának alárendelt cselekvéstől” (DiP 261.). A szertartás az időfelettit is magában foglaló kettős idő alapján működik, a világ aktuális képét a kozmosz rendjéhez és olyan kozmológiai sémákhoz kapcsolja, amelyeket reprodukálási mintául szolgáló előzményeknek és precedenseknek tekint”.²⁸ Az ilyen cselekvésben egy ősi feladat, a mikro- és makrokozmosz ösz-

²⁶ V. Ivanov és N. Altman beszélgetéséről készült feljegyzés V. Ivanov római archívumában. V. Ivanov annyira lényegesnek tartja az ősmítoszról adott meghatározást, hogy A művészi szó területén végzett legújabb kutatásokról című írásának jegyzeteiben is kitér rá: „Az ősmítosz meghatározását a Barázdák és mezsgyék című könyvemben adtam meg (Moszkva, 1916. 62.): „A mítoszt olyan szintetikus ítéletként határozzuk meg, amelyben az alany szerepét betöltő szimbólumhoz igei predikátum csatlakozik... Ha a szimbólumot igei állítmány gazdagítja, a szimbólum életre kel és mozgásba jön, és a szimbolizmus mítoszeremtéssé válik”. Az ige lehetővé teszi, hogy az animisztikus tudat vallási lényegeit aktuális energiáknak és hatékony erőkné fogjuk fel. A ráolvasás csak az ige óhajtó vagy felszólító módjában különbözik az ősmítosztól; magában foglalja és feltételezi azt” (SSVI 4. 784–785.).

²⁷ В. ТОПОРОВ: О ритуале. Введение в проблематику. = Арханский ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. Москва, 1988. 44–60. – Toporovra kétségtelenül hatott Bahtyin dialóguskonceptiója, amely Ivanov Te vagy című munkájával, továbbá Martin Buber Én és Te című könyvével és az ehhez frott utószóval is kapcsolatba hozható. Л. СИЛАРД: Мениппея. = Russian Literature 17. 1985. 69.

²⁸ В. ТОПОРОВ: id. mű, 11. – Az Ivanov által képviselt rítuskonceptióhoz ld. még Л. СИЛАРД: Несколько заметок к учению Вяч. Иванова о катарсисе. = Cultura e memoria. Atti del terzo Simposio Internazionale dedicato a Vjaceslav Ivanov, I. Ed. Fausto Malcovati. Firenze, 1988. – Ivanovnak a mítosz és a rituálé kapcsolatáról levont következtetései különös érdeklődésre tarthatnak számot napjainkban, a cambridge-i rituálé-mitológiai iskola hagyományainak újjászületése idején. – Vö. SH. ARLEN: The Cambridge Ritualists. An annotated bibliography. Scarecrow Press 1990.; R. ACKERMAN: The Myth and Ritual School. J. G. Fraser and the Cambridge Ritualists. New York – London, 1991.

szehangolása valósul meg, s ezért a szertartás végrehajtása az univerzumban való meggyökerezettség érzetét kelti. A gondolat és az érzelem összeforrottsága az ember univerzális orientációjának ősmintáit objektiváló cselekvéssel a szertartást az emberi tevékenység legstabilabb részévé avatja: „A szertartás természete szerint állandó és hosszú életű: korán megszületik; amíg hatni képes, alig változik, és csak hosszú idő múltán szűnik meg... Feladatunk csupán az lehet, hogy elkülönítsük a szertartás sokévszázados történetének korszakait, amelyek nem annyira magában a szertartásban hoztak változásokat, mint inkább a társadalmi környezetnek a szertartáshoz, illetve a szertartásnak a társadalmi környezethez való viszonyában” (DiP 262.).

A szó a szertartáshoz képest tehát másodlagos. „A kultusz elsődleges aktusa, amely az állandó, számos nemzedéken át tartó ismétlés során szertartássá alakul, a maga közvetlen szimbolikája révén egy az emocionális szférából kiváló és fölötte uralmat szerző képzetet fejez ki, amelynek verbális kifejeződési formáját ősmítosznak nevezzük” (DiP 264.).

Ezek után már érthető, miért kívánta Ivanov a szó hermeneutikáját „a mítosz kultikus hermeneutikájára” alapozni (DiP 265.). A hermeneutika e dimenziójának feladata a mítosznak a szertartás révén való megvilágítása. Talán fölösleges utalnunk rá, hogy a „mítosz kultikus hermeneutikáján” alapuló interpretáció követelménye Ivanov világában nemcsak a rituális és a szakrális szövegekre vonatkozik, hanem a „szakralitásukról megfelelkezett” szövegekre is. Ivanov átjárhatóvá igyekszik tenni a szakrális és a profán között húzódó határvonalat, és a szakrális teszi meg az értékorientáció alapjává: a profán elemeket a szakralitáshoz való viszonyuk alapján minősíti, és a profán, „világi” szövegeket is ezek rituális eredete alapján vizsgálja. E tevékenység sikerének egyetlen feltétele van: „A mitológéma kultikus interpretációja esetén rendelkezniünk kell a mitológéma szimbolikájának kulcsaival” (DiP 265.). A szimbólum a szövegen kívüli realitással kapcsolja egybe a szöveget, s egyben utal a szöveg ontológiájára. A szimbólum mint a benne összesűritett értelemsor kibontásának elve két alapvető koordinátát foglal magában: egyrészt a jelentéseknek egy érték szempontból rendezett, függőleges hierarchiáját, amely végső soron a transzcendens norma felé irányul, másrészt egy horizontális értelemsort, amely a jelentések kultúrtörténeti láncolatát tartalmazza. A szimbólum utal a benne egyesített, különböző szintű értelemek összekapcsolódásának elvére, illetve ezek kibontásának módjára, amiből az következik, hogy a szöveg megértése egyrészt az előzmény (a precedens) számbavételét, másrészt azoknak a szabályoknak az ismeretét jelenti, amelyek ezt az előzményt az aktuális eseményhez kapcsolják.²⁹ A szöveg teremtőjének hiposztázisaként fellépő szimbolista a szóképi formában szereplő szimbólummal végső soron annak metafizikai alapját kívánja megjelölni, a szöveg interpretáto-

²⁹ Vö. Ricoeur reagálását J. LADRIÈRE: A teológiai diskurzus és a szimbólum című írására. = SzI, 79–80.

rának szerepében pedig azt igyekeznek kideríteni, hogy „miként emelkedik a téma metafizikája a nyelv metafizikája fölé”, miközben ő a szellem és az anyag, illetve Isten és a grammatika között közvetít. „Az áldozatot bemutató paphoz hasonlóan a grammatikus és a költő is szétválasztja és darabokra bontja az eredeti egységet (a szöveget, illetve az áldozatot), majd a makro- és mikrokozmosz elemeivel való szisztematikus azonosítások révén megállapítja a szétszedett részek természetét, s ezzel egy újabb, magasabb szintű egység szintézisét teremti meg, amely már artikulált, felismert és szóban kifejezett egység lesz”.³⁰ (Vö. H. BLOOM: *Agon*. New York, 1982. 45. és Uő: *The Western Canon*. New York, 1994. 35.) Az áldozópap-grammatikus költő tehát – aki egy soron következő újabb születésre (újjászületésre, „felsőbb születésre”) készíti elő a szöveget – akarva-akaratlanul is alapvetően fontos közvetítő eszközzé válik a szöveg öröklétben megvalósuló életének szempontjából.

A „mítosz kultikus hermeneutikáján” alapuló szöveginterpretáció következtében a szöveg megkülönböztetett státuszhoz jut Ivanov rendszerében: a diltheyi és schleiermacheri hermeneutikával ellentétben, ahol egy megformált adottságként létező szövegbe hatol be az értelmező, Ivanovnál a szöveg egyfajta lezártan energiasűrűsödést alkot,³¹ amely mögött mindig egy-egy kozmogonikus jellegű teremtési vagy születési folyamat rítusa dereng fel. Pavel Florenszkij nem véletlenül hangsúlyozta Ivanov gondolkodásmódjával kapcsolatban: „Mindaz, amit igazán tud, a születéssel kapcsolatos – de ez a születés másfajta, nem fizikai síkokban zajlik”.³² Az ilyen szemléletnek számos, elvileg fontos következménye van, de most csak azokra szeretnék kitérni, amelyek – tudatosan vagy öntudatlanul, konkrétan vagy áttételesen – az orosz szimbolisták, illetve a Bahtyin-iskola munkáiban jelentkeztek.

1) Az interpretáció négy dimenziója közti összefüggés hangsúlyozása, amely e négydimenziós hermeneutikából következik, a nyelvi – és az eszmei – szisztematikusság határainak átlépésére, a szisztéma lazítására, egy bizonyos *transcensus* végrehajtására készítet, továbbá arra figyelmeztet, hogy minden struktúra határain túl létezik egy bizonyos értelemtöbblet, amely a Nietzsche utáni filozófia elvi adogmatizmusának folytatását jelenti.

³⁰ Т. ЕЛИЗАРЕНКОВА – В. ТОПОРОВ: О ведийской загадке типа brahmodya. = Паремнологогические исследования. Москва, 1984. 25.

³¹ Ez a szemlélet törvényszerű következménye W. Humboldt Potyebnya által interpretált, a nyelvet szintetikus tevékenységként felfogó tanításának. – Vö. А. ПОТЕБНЯ: Мысль и язык. = А. А. Потебня: Теоретическая поэтика. Москва, 1990. 27., 28. – Ld. még a következő, Potyebnyától származó megfogalmazásokat: „A költői műalkotást a költői kép viszonylagos mozdulatlansága (A) és e kép x_1 , x_2 , x_3 stb. jelentésének változékonysága jellemzi; vagyis az, hogy a jelentés minden megértésnek az alkalmával újjáéled”; „a szó a változékonny elemek változatlan centruma” (Из записок по теории словесности. Харьков, 1905. 57, 399) – Vö. V. SICLARINAK az 1992-es genfi V. Ivanov-szimpoziumon tartott előadásával.

³² P. Florenszkij levele V. Ivanovnak, 1914. ápr. 1. = V. Ivanov római archívuma.

2) A szöveggel folytatott kommunikációt e művekben a szöveg születési folyamataként értelmezik, de tükörszerűen megfordított sorrendben. Bizonyára ezzel is összefügg a „tükör”, a „gyermek”, a „gyermek Dionüszosz a tükörrel” mitológémáknak a szimbolizmusban oly gyakori alkalmazása.³³ (Vö. BLOOM = KC, 97.)

3) A szövegnek, illetve a szöveg rituális forrásainak az egybevetése azzal jár, hogy az egyéni tudat tényeiben is feltárják e tudat gyülekezeti és kozmikus alapjait. (A szöveg és a rituálé egybevetése kapcsolatba hozható a rituális-mitológiai iskolával. Ivanov részben Fraserből indul ki, akire többször hivatkozik is.) Az individuális tudat aktusát itt tehát a kozmikus tudat egyedi megnyilvánulásaként értelmezik. Az iménti gondolat egy módosított változatát Bahtyinnál is megtaláljuk, aki szerint a kultúra „hivatalos” rétegébe tartozó művészet tényeit egybe kell vetni a művészet elemi – és „hivatalos értelemben szabályozatlan” – forrásaival, amelyek a közös népi tudatban gyökereznek, s amelyek a különféle rítusokban manifesztálódnak. Bahtyin megfogalmazása – „Minden egyedi jelenség a lét őslényeibe merül” (E 361.) – még szavait tekintve is Ivanovot idézi.

4) A szöveget a gyülekezeti emlékezet személyszerűen perszonalizált hordozójának tekintik: „Az igazi vers olyan organizmus, amely az általános, illanékony és feledékeny életen kívül él a maga más természetű életével és emlékezetével”.³⁴ A szimbolistáknál gyakori „eleven szó” kifejezés olyan elképzelést takar, amely a szöveget eleven lénynek, azaz élőlénynek tekinti, s akit a szimbolisták messzemenő részletességgel és szimbolikussággal szoktak megrajzolni. A szöveggel folytatott kommunikáció ezért egy újjászülető vagy feltámadó személyiséggel folytatott párbeszédhez hasonul, aki egyesíti magában a Te-t és a Fölöttes Te-t, s akinek a viselkedését nem lehet megjósolni (dionüszoszi gyermek).

Bahtyin elvetette azt a szimbolista magyarázatot, amely az orfikus misztikára alapozta a szöveg perszonális szuverenitását. Ugyanakkor ezt a szimbolista magyarázatot hívta segítségül az egzakt és a humán tudományoknak, illetve a tudás monologikus és dialogikus formáinak az elválasztásához (ami a Vjacseszlav Ivanov-i örökségnek a diltheyi hagyománnyal való egybekapcsolását jelentette): „A humán tudományok tárgya – a kifejező és beszélő lét” (E 410.); „Az egzakt tudományok a tudás monologikus formáit képezik: az intellektus szemléli a tárgyat és megnyilatkozik róla. Itt csak egy szubjektum szerepel – a megismerő (a szemlélő), illetve a beszélő (a megnyilatkozó), akivel csak egy néma tárgy áll szemben... De az igazi szubjektumot nem lehet tárgyként felfogni és tanulmányozni, mert ha elnőmul, akkor nem szubjektum többé; így a megismerése csakis dialogikus lehet” (E 363.). „A szöveg csak egy másik szöveggel (kontextussal)

³³ Vö. Л. СИЛАРД: Между Богом и грамматикой. = Andrej Belij. Pro et contra. Atti del I Simposio Internazionale. Unicopli, 1987.

³⁴ SSVI 3. 652.

érintkezve élhet eleven életet... Az ilyen kontaktus a szövegek (a megnyilatkozások) közötti dialogikus kapcsolattal azonos... Az ilyen kontaktusban személyek és nem pedig tárgyak kapcsolódnak össze egymással" (E 364. – Vö. BLOOM = AI, 91., 94 és Uő: *A Map of Misreading*. New York, 1975. 3.).

Mint a nemrég megjelent Bahtyin-kiadás kommentárjai is kiemelik, a megértés és a magyarázat régóta ismert hermeneutikai problémájával kapcsolatban Bahtyin mindig a megértés dialogikusságát hangsúlyozta a magyarázat monologikusságával szemben. A Schleiermacher, Husserl, Dilthey, Gadamer s részben az orosz filozófusok által képviselt felfogástól eltérően Bahtyin nem a beszélő és a hallgató közös nevezőre hozását, hanem minden egyes tudat elvi egyediségét tekintette a megértés alapjának. A megértés valódi produktivitása szerinte nem abban rejlik, hogy egy lényegében *ugyanolyan* ember áll velem szemben, hanem az, hogy ő egy *másik* lény számomra.³⁵

Bahtyin fentebb idézett kijelentései főleg az általa elszemélytelenítőnek és formalizálónak érzett strukturalizmus ellen irányultak: „A strukturalizmusban csak egy szubjektum van – magának a kutatónak a szubjektuma. A strukturalizmusban a dolgok különféle mértékben absztrahált fogalmakká változnak" (E 372.). A polémia tárgyának megválasztásában Bahtyin tehát Ivanovot követi, aki szintén felemelte szavát a formalista esztétika túlzásai ellen. Annál inkább figyelmet érdemelnek azok a következtetések, amelyeket mégsem ő, hanem Jurij Lotman fogalmazott meg e problémával kapcsolatban: Lotman szerint „az információelmélet szempontjából a szöveg személyiségként viselkedik”, és a megjósolhatóság területét képező tudománnyal szemben a művészet a megjósolhatatlanság szférájába tartozik.³⁶

A szövegteremtő és a szöveginterpretáló tevékenység szakralizációja a transzcendenciát, vagyis a szöveggel folytatott kommunikáció dialogikus háromszögének csúcán ragyogó VEZÉRLŐ CSILLAGOKAT teszi meg az abszolút értékelés kiindulópontjának. Csak az lényeges és reális, ami szakrális, és ami a kozmikus világrend áldásától kísérve annak rendszeres megújítását szolgálja. A dolgok a szakralitásban való részesülésük mértékében nyerik el helyüket az értékek hierarchiájában. A szimbólumok – a rituális emlékezet lényegi hordozói – akkor is az emberi létezés értelmének és stabilitásának garanciáit képezik, ha csupán helyel-közzel jelennek meg a profanizált művészetek világában. Ivanov még olyan, a szakralitástól távol eső műveket is a rituális források aspektusából vesz

³⁵ M. M. БАХТИН: Собрание сочинений. Москва, 1997. Т. 5. 637. – Vö. Bahtyinnak a világ „Te”-ként való felfogásából eredő megfogalmazását, amely egyben a diltheyi „magyarázat” – „megértés” oppozíció továbbfejlesztését jelenti: „A mű szerzőjét meglátni és megérteni annyi, mint meglátni és megérteni egy másik tudatot és annak világát, vagyis egy másik szubjektumot („Du”). Magyarázat esetén csak egyetlen tudat, egyetlen szubjektum van jelen; megértés esetén két tudat, két szubjektum”. (M. M. БАХТИН: A beszéd és a valóság, 491.)

³⁶ Ю. ЛОТМАН: Семиотика культуры и понятие текста. = Труды по знаковым системам. Тарту. 1981. 12.

szemügyre, mint például Gogol *Revizora*, és „a színházban összegyűlt nép szóráskoztatására szolgáló zenés deklamációkban”, valamint az ilyen „karneváli szokásból” kifejlődött arisztophaneszi komédiában is az alapjukul szolgáló rítus közvetlen megnyilvánulását látja.³⁷

Ivanovval ellentétben Bahtyin feltűnően hallgat a transzcendenciáról. Ő a szó közvetlen és átvitt értelmében is elmerül a profanitás és a profanizáció világában. De a karneváli tudatról szóló egész elmélete olyan mozzanatokra utal, amikor „megszakad a szellemiség és áldás nélkül múló, profán idő”,³⁸ s amikor a „megállt idő” helyett egy másfajta – a szakralitásra emlékező – idő érkezik el. Talán éppen ettől válik egész munkássága – mind témájában, mind módszerében – olyan tanítássá, amely lényegében a szakralitást jelöli meg a lét alapvető tájékozódási pontjának. Azt hiszem, ez a körülmény magyarázza Bahtyin kivételes szerepét is, amelyet Ivanov gondolatainak lefordításával játszik az újabb nemzedékek számára. Ez ad neki hatékonyságot a mai kor szempontjából, amely szerinte elég nehezen fogja fel Ivanovot.³⁹ Bahtyin legfőbb érdemét én abban látom, hogy kielégíti egy profanításba merült világ szellemiség utáni vágyakozását, és megóv bennünket a gondolatnak attól az eltárgyiasulásától, amelyet a lapos és sivár szcientizmus terjeszt napjainkban. Főként azzal elégtí ki ezt a vágyakozást, hogy Ivanovnak az ezoterikus metafizika nyelvén megfogalmazott tanítását egy világiasabb kulturológia nyelvére ülteti át, miközben – részlegesen és elmosódottan – megőrzi e tanítás vallási alapját is. Az ilyen „fordítás” persze „egyirányúsítja” a gondolatot, és visszametszi annak „elágazásait”. A lényegét azonban megőrzi, és ez feljogosít arra, hogy az emlékezetvesztés korszakában Bahtyint az emlékezet őrzőjeként méltassuk.

E cikknek a keretei között nem térhetünk ki arra, mily mértékben tudatosította magában Bahtyin ezt az emlékezetőrzői küldetést, és mennyire látta ezt a közvetítői szerepet, amely az Ivanov-féle múltba tűnő kultúrát, illetve az utána jövő nemzedékeket volt hivatva egybekapcsolni. Csupán emlékeztetni szeretnék arra, hogy Olga Freidenbergtől és Alekszej Loszevtől eltérően, akiknek módszerein szintén érződik a szimbolizmus legfőbb teoretikusának hatása, Bahtyin még a legkedvezőtlenebb időszakokban sem feledkezett meg Ivanov nevének és gon-

³⁷ SSVI 4. 392.

³⁸ В. ТОПОРОВО: О ритуале... , 15. – Szemmel látható a szakrális és a profán közötti viszony értelmezésének az a párhuzamossága, amely a V. Ivanovnál és M. Eliadenál szereplő szimbologikumok rokonságán alapul. – Vö. M. ELIADE: A szent és a profán. A vallási lényegről. Bp., Európa 1987.; Uő: Symbolism, the Sacred and the Arts. New York, 1985.; Images and symbols: Studies in religious Symbolism. Princeton, 1991. (London, 1961.)

³⁹ Vö. „V. Ivanov kevésbé modernizált, benne kevesebb van a mai kor visszhangjából, ezért olyan nehéz közel kerülni hozzá, ezért ismerik és értik őt olyan kevesen. V. Ivanovnak mind a gondolatait, mind a személyiségét tekintve kolosszális jelentősége van. A szimbolizmus elmélete lényegében az ő hatására jött létre. Minden kortársa csak költő, ő viszont tanító is volt.” (М. БАХТИН: Из лекций по истории литературы. В. Иванов. = Е 374.)

dolatainak felidézésétől.⁴⁰ Lehet, hogy ezzel is magyarázható a Bahtyin-iskolához sorolható kutatók érdeklődése Ivanov nézetei iránt? Vagy az eszmék származási menetének logikája játszik itt szerepet? Ezt még külön elemzésnek kell majd eldöntenie. Szintén újabb kutatásoknak kell azt a rejtett polémiát is tisztázniuk, amely Gusztav Spet és Vjacseszlav Ivanov között folyt a szó jelentéseinek végességéről, illetve ennek a hermeneutika tárgyára és távlataira ható következményéről. Ez az írás csupán Vjacseszlav Ivanov műveinek fontosságát kívánta hangsúlyozni egy olyan metodológiai irányzat kialakulásában, amelyet véleményem szerint joggal nevezhetünk a hermeneutika orosz változatának.

(Fordította: Szántó Gábor András)

⁴⁰ Szeretnék itt Sz. Bocsarov 1974. ápr. 11-i feljegyzésére utalni, amelyből kiderül, Bahtyin Ivanovnak minden, Oroszországban megjelent művét ismerte és tanulmányozta, és hogy Ivanov külföldre távozása előtt két alkalommal is meglátogatta őt abban a szanatóriumban, ahol a Gersenzonnal együtt írt, *Levezetés két sarokból* című könyv született.

HAN ANNA

Útban a fenomenológiától a hermeneutikáig: Gusztav Spet esztétikai rendszere

Gusztav Spet a filozófiában látta azt az „alaptudományt” avagy „tiszta tudományt”, amely segít kijelölni a humán tudományok, s így az esztétikai gondolkodás módszertani alapjait. Ez a meggyőződése saját szellemi fejlődésének logikáját is meghatározta. A fenomenológiai módszer alkotó elsajátítása révén jutott el a hermeneutika mint a humán tudományok általános módszertanának elméleti megalapozásához.

A századelő orosz gondolkodói közül elsőként ismerte fel a fenomenológiai módszer hatékonyságát és távlatait. Úgy vélte, hogy e módszer segítségével az érzéki és szellemi valóság legkülönbözőbb szférái válhatnak szigorú filozófiai leírás tárgyává. Spet filozófiai fejlődésében a „fenomenológiai fordulatot” az 1912–13-as év jelentette, amikor két szemesztert töltött Husserl göttingeni műhelyében. Spet nem csupán tanulmányúton járt Husserlnél, aki legtehetségesebb tanítványai közt tartotta számon, hanem hosszú ideig leveleztek is.¹ Spet a *Jelenség és értelem* (1914.) című monográfiájában, amelynek utolsó fejezetét kötetünk magyar fordításban közli, a fenomenológiai irányzat filozófiatörténeti helyének kijelölésére vállalkozott. E művében tett kísérletet a fenomenológiai terminológia orosz nyelvű meghonosítására és Husserl nézeteinek értelmező kifejtésére a *Gondolatok egy tiszta fenomenológia és fenomenológiai filozófia kapcsán* című mű 1. kötete és részben a *Logikai vizsgálódások* alapján. Könyvének első fejezetében Spet hangsúlyozza, hogy az összes filozófiai alapkérdéseket a fenomenológia szellemében veti fel, de egyben „interpretálja” is a fenomenológiát. Ily módon a *Jelenség és értelem* című könyv Husserl-értelmezése egy kritikai mozzanatot is tartalmaz. Spet hiányolja Husserl rendszerében a társadalmi lét ontológiájának fenomenológiai leírását. Ezért a fenomenológiai leírás husserli modelljét úgy korrigálja, hogy a noéma-noézis viszonypár szerkezetébe beiktatja az „entelecheia” fogalmát mint a megértés intencionális tárgyában rejlő *teleológiai mozzanatot*. Az entelecheia Spet fogalomkészletében az értelemnek egy olyan belső magja, amelyhez képest a tárgy csak hordozó, azaz külső jel. Spet a fenomenológiai megismerésmodell szerkezetében a tárgyra irányuló thetikus és doxikus aktusokat kiegészíti az őket átható és közvetlenül az entelechiára utaló *hermeneutikai aktussal*.

¹ Ezeknek a leveleknek egy részét a közelmúltban tette közzé a Logosz című, Moszkvában megjelenő filozófiai folyóirat 1992. 1. 3. száma V. I. Molcsanov fordításában és jegyzeteivel; a Nacsala című vallásfilozófiai folyóirat 1992. 1. tematikus különszáma pedig igen gazdag dokumentum- és kritikai anyagot közöl G. Spet filozófiai életművének tanulmányozásához. – Magyarországon elsőként NYÍRŐ Lajos értékelte Spet szellemi örökségének tudománytörténeti helyét. = Helikon 1978. 1–2. 4–21.

A hermeneutikai aktus révén, amely a tárgyban rejlő teleologikus viszonyt, azaz a rendszerbe tartozás mozzanatát ragadja meg, a fenomenológiai megismerésmódszer ontológiai irányban mozdul el, mivel a fenomenológiai lényeglátás az eidetikus tárgyak olyan rendszerét feltételezi, amely egyben magának a valóságnak a modellje is. A részben rejlő teleologikus mozzanat tehát garantálja azt, hogy a résznek a létezés szerkezetébe való illeszkedése megragadható a közvetlen tapasztalat szintjén, és nem kerül át a metafizika tartományába. Ez az átértelmezés lehetővé tette Spet számára, hogy Husserl fenomenológiájában rátaláljon a belső tapasztalat közvetlen adottságain nyugvó valóságelméletre. Így a fenomenológiai módszer alkotó elsajátítására épülő filozófiai hermeneutikája tulajdonképpen egy olyan átfogó ontológiai rendszer, amelyben a valóságos és a szellemi lét minden szférája értelmezést nyerhet. Mivel pedig a *kulturális és társadalmi lét „archetípusát”* Spet a nyelvben, s annak elemi egységében, a szóban látta, emléleti rendszere az általános jelelmélet és a kulturszemiotika irányában fejlődött tovább. Tudományos életművének egészében a hermeneutika fejlődésének legújabb lehetőségeit kutatta a kulturális fejlődésnek egy adott szakaszán. Eszmerendszerének vizsgálatakor nélkülözhetetlen annak a kultúrtörténeti háttérnek a figyelembevételé, amelyet mai ismereteink szintjén a XX. századi orosz kultúra első harmadának nevezünk.

Spet az orosz századelő kulturális közegében sajátos, különálló jelenség volt, de nehezen helyezhető el az orosz filozófiai gondolkodás hagyományának keretében is. Az európai filozófiai kriticismus általa „negatívnak” nevezett beállítottságát éppúgy elutasította, mint az orosz keresztény perszonalizmus prófétikus morálfilozófiai és metafizikai hajlamát. Önmagát a filozófiai racionalizmus folytatójának tekintette, s bár egyes művei a szigorú tudományosság jegyében születtek, s nyelvezetük nélkülöz minden didaktikus-emocionális elemet, életművének egészét mégis áthatja a felvilágosult szellem erejébe vetett hit s az a meggyőződés, hogy a létezés szerkezetének alapja logikai természetű, s ezért az értelem számára hozzáférhető és az értelmezés nyelvén feltárható. Ezért válik az 1910–20-as évek során kidolgozott elméleti rendszerében a *logika* tudománya *ontologikus diszciplínává*, a „*hermeneutikai logika*” pedig a dialektika fejezetévé, azaz hermeneutikai avagy *interpretáló dialektikává*.²

² Gusztav Spet filozófiai hermeneutikájának sajátosságait, valamint a fenomenológiával való kapcsolatát a következő tanulmányok taglalják részletesen: A. A. MITYUSIN: G. Spet filozófiai hermeneutikája. = Helikon 1983. 2.; ERIKA FREIBERGER-SHEIKHOESLAMI: Gustav G. Špet's Theory of Interpretation as a Theory of Understanding. American Contributions to the Tenth International Congress of Slavists Ohio, Columbus, 1988.; ALEXANDER HAARDT: Phänomenologie und strukturelle Sprachanalyse bei Gustav Spet. = Phänomenologische Forschungen. Band 21. München, 1988.; A. A. МИПЮШИН: Творчество Г. Шпета и проблема истолкования действительности. = Вопросы философии 1988. 11.; В. Г. КУЗНЕЦОВ: Герменевтическая феноменология в контексте философских воззрений Густава Густавовича Шпета. = Логос 1991. 2.; В. В. КАЛИНИЧЕНКО: Густав Шпет: от феноменологии к герменевтике. = Логос 1992. 3.; КАНДИДА ГИДИНИ: Особенности герменевтики Г. Г. Шпета. = Начала 1992. 2.

Spet elméleti rendszerének körvonalait csak akkor tudjuk felvázolni, ha lépésről lépésre követjük azt a céltudatosan felépített gondolatmenetet, amely filozófiai és esztétikai írásainak egymást követő sorában kirajzolódik. Hozzátesszük, ez nem könnyű feladat, már csak Spet sajátos nyelvezetének okán sem. Spet filozófiai okfejtéseinek nyelvezete még inkább szokatlan volt az orosz századelő szellemi közegében élő olvasó számára. Életművének mai méltatói is megjegyzik, hogy filozófiai szövegei sokszor úgy hatnak, mintha német nyelven gondolkodna, s a kifejtés során németből fordítaná le önmagát.³

Spet filozófiai célkitűzését saját megfogalmazása szerint a társadalmi és kulturális lét hermeneutikájának kidolgozása alkotta, s ennek megvalósításához az út a transzcendentális fenomenológia rendszerének átértelmezésén keresztül vezetett. Spet filozófiai fejlődésének iránya, amely a *fenomenológiától a hermeneutika felé* tart, nemcsak az orosz eszmetörténet egyik legjelentősebb fejezetének megértése szempontjából lehet tanulságos, hanem általában véve, a XX. századi filozófiai gondolkodás fő fejlődésirányainak tanulmányozása szempontjából is. Tanulmányunkban arra teszünk kísérletet, hogy kijelöljük Spet filozófiai fejlődésútjának egyes szakaszait, s eközben részletesen szóljunk ezen út fő állomásait jelző művek elméleti kérdésselvetéseiről.

Gusztav Spet filozófiai fejlődésének irányát jelentősen befolyásolták azok a hatások, amelyek szellemi formálódásának időszakában érték. Egyetemi tanulmányait a Kijevi Egyetem fizika–matematika, majd filozófia szakán végezte. Tanárai közt találjuk a kor olyan híres filozófusait, mint Je. Trubeckoj, Sz. Bulgakov és G. Cselpanov. Ebben az időszakban filozófiai érdeklődése Kant és az újkantiánusok, különösen Rickert filozófiai rendszere felé fordul. Egyetemi éveiben publikálja *Az okság problémája Hume és Kant filozófiájában* (1907.) című pályamunkáját, amelyben Hume filozófiai kérdésselvetéseinek megválaszolatlanságára hívja fel a figyelmet, mind a kanti, mind pedig a neokantiánus ismeretelméletben.

Miután 1907-ben Kijevből Moszkvába költözik, a G. Cselpanov vezette Pszichológiai Intézet munkatársa lesz, s számos tanulmányt közöl *A pszichológia és filozófia kérdései* című folyóirat lapjain. Itt jelenik meg a *Kritikai megjegyzések a pszichikai okság problémájához* (1915.) című tanulmánya, amelyben immáron a filozófiai fejlődésében lezajlott fenomenológiai fordulat után veti fel újra az okság kérdését a pszichologizmustól megtisztított tudatfilozófia keretében. A fenomenológiai tudat szerkezetét a legszélesebb filozófiatörténeti kontextusban a *Kihez tartozik a tudat* (1916.) című tanulmánya tárgyalja, ahol Spet újra visszakanyarodik Hume filozófiájához, mivel úgy véli, Hume kérdőjelezte meg először annak lehetőségét, hogy az ÉN értelmezhető lenne a konkrét tudati élményektől függetlenül mint önmagával azonos és folytonosságában egységes szubsztancia. (Ennek

³ В. В. КАЛИНИЧЕНКО: Густав Шпет: от феноменологии к герменевтике. = Логос (1) 1992. 3. 37.

a tanulmánynak a koncepcióját a későbbiekben részletesen tárgyaljuk.) Ugyan- ebben a tanulmányában méltatja P. Natorp szerepét is, aki Spet nézete szerint pszichológiai tanításában a kanti megismerésmóddal kiigazításával előkészítette a fenomenológiai tanítást, amennyiben hangsúlyozta a tudat és tárgya közti korre- latív viszonyt a megismerésben. Spet ezirányú fejlődése azt a hatást példázza, amelyet a német neokantianizmus badeni–freiburgi, illetve marburgi iskolája játszott az orosz gondolkodók szellemi útkeresésében. Ez a hatás arra ösztönözte az orosz filozófusokat, hogy elsősorban az ismeretelmélet területén megmutat- kozó antipszichologizmusban ismerjék fel a neokantianizmus és a fenomenológia közti szellemi rokonságot.

Ugyanakkor, a századelő orosz szellemi közegében munkált egy másik, nem kevésbé fontos filozófiai hatás is, a platonizmus és az újplatonizmus hagyomá- nyára építő moszkvai metafizikai iskola hatása. Ez az iskola, amelynek művelői közt olyan filozófusok neveit találjuk, mint Sz. Trubeckoj, P. Jurkevics, L. Lopa- tyin, az orosz szellemi örökségnek ahhoz a vonulatához tartozott, amelyet Vla- gyimir Szolovjov neve fémjelez. A moszkvai metafizikai iskola egészen más- irányú ösztönzést adott Husserl tanításának értelmező befogadásához. Abban az irányban hatott, hogy az orosz gondolkodók a Husserl tanításában rejlő ontologi- kus lehetőségeket keressék, és azoknak az elméleti konstrukcióknak adjanak hangsúlyt, amelyek Husserl rendszerét VI. Szolovjov, Sz. Trubeckoj tanításával és általában az orosz metafizikai iskola hagyományával rokonítják.⁴ Ez a széle- sebb kulturális kontextus teszi érthetővé, miért tekinti Spet a *Jelenség és értelem* című könyvének első fejezetében Husserlt a Platón filozófiájáig visszavezethető „pozitív” és „racionalista” filozófiai hagyomány modern letéteményesének, vala- mint azt is, hogy miért fáradozik maga Spet is egy „realista” metafizika kimun- kálásán, amely a valóságos létet a maga eleven teljességében és konkrétságában mutatná fel, s ugyanakkor a belső tapasztalat közvetlen adottságaira is építene.

Ez a kettős filozófiai hatás, egyrészt a német neokantianizmus, másrészt a misztikus metafizika orosz hagyománya nehezen megoldható filozófiai dilemma elé állította az orosz gondolkodókat. A neokantianizmus hatása a megismerő szubjektum átértelmezésének és a megismerési aktus depszichologizálásának irányában hatott, s így egyengette az utat a fenomenológia felé. Ha ezt az utat következetesen végigjárja a filozófiai gondolkodás, akkor arra a belátásra jut, hogy a tudatnak sohasem lehet dolga a lét egészével, csakis azzal az adott tárgy- gal, amellyel intencionalitása révén korrelatív viszonyban áll. Az orosz miszti- kus metafizika hagyománya pedig olyan megismerési modelleket kínált, ahol a misztikus tapasztalat révén a létezés szerkezete megvilágítható. A századelő orosz kultúrájában mind a filozófiai, mind az esztétikai gondolkodás területén számos olyan kísérlet született, amely ezt a kétféle megismerési modellt kívánta

⁴ А. Г. ВАШЕСТОВ: Феноменология и ее роль в современной философии. Материалы «круглого стола». = Вопросы философии 1988. 12. 74–76.

ötvözni. Tágabb, kultúrtörténeti értelemben ez a szintézis-teremtő kísérlet az európai, azaz a nyugati és az orosz, azaz keleti gondolkodási hagyomány közelítésének kísérletét jelentette. Husserl oroszországi recepciójának története, s így az orosz fenomenológiai iskola története csak ebben a kultúrtörténeti kontextusban érthető meg a maga sajátosságában.

Husserl eszméinek oroszországi befogadása igen korán kezdődött, N. Losszkij és Sz. Frank már 1906–1907-ben reflektáltak Husserl munkásságára, 1909-ben pedig Sz. Frank kiadásában megjelent a *Logikai vizsgálódások* 1. kötetének fordítása.⁵ Ez volt az az időszak, amikor a fiatal orosz filozófusnemzedék valóságos zarándoklata indul meg a német egyetemekre, s Berlin, Göttingen, Freiburg, Marburg egyetemei megnyitják kapujukat az orosz diákok és kutatók előtt. De a német neokantiánus filozófia és Husserl eszméinek meghonosításában igen fontos szerepet játszottak a századelő művészetfilozófiai és filozófiai folyóiratai is, mindegyik előtt a német és orosz nyelven párhuzamosan megjelenő *Logosz* című kultúrfilozófiai folyóirat.⁶ Itt jelent meg 1911-ben Husserl programadó tanulmánya: *Filozófia mint szigorú tudomány*. A kulturális folytonosság megőrzésére irányuló szándékot kell látnunk abban, hogy napjainkban éppen a századeleji *Logosz* című folyóirat szellemi örökségét felvállaló, Moszkvában 1991 óta megjelenő azonos című folyóirat lapjain történt meg az orosz fenomenológiai iskola újrafelfedezése és beillesztése az európai filozófiai hagyomány történetébe.

A századelőn, 1910–1914 közt megjelenő *Logosz* című folyóirat hasábjain a legújabb európai filozófiai irányzatokat bemutató szemelvények és tanulmányok közt a neokantiánus iskolán és a fenomenológiai irányzaton kívül helyet kaptak a modern irracionizmus képviselőiben az életfilozófiák, így a bergsoni vitalizmus is, de a folyóirat első számának beköszöntő tanulmánya az európai filozófiai kritizmus hagyományának elsajátítására szólította fel az orosz gondolkodókat, s ettől várta egy új kulturális szintézis megteremtésének lehetőségét. A *Logosz* című folyóirat tehát nem egyszerűen a német–orosz filozófiai kapcsolatok ápolását tekintette feladatának, hanem kulturális küldetést vállalt.

A XX. század eleji orosz kultúra szellemi mozgásfolyamataiban központi kérdésként merült fel egy új kulturális szintézis megteremtésének vágya. Ennek megfogalmazásában a kor filozófusai mellett vezető szerepet játszottak az orosz szimbolizmus második nemzedékének vezető teoretikusai, Vjacseszlav Ivanov és Andrej Belij. A szimbolista költők és teoretikusok a civilizációs fejlődés folyamánaként bekövetkező kulturális differenciálódást, az emberi megismerés formái-

⁵ А. Г. ВАШЕСТОВ: Феноменология и ее роль в современной философии, 74–76.; ALEXANDER HAARDT: Gustav Shpet's *Appearance and Sense and Phenomenology in Russia*. = Gustav Shpet: *Appearance and Sense*. Transl. by Thomas Nemeth. Dordrecht – Boston – London, 1991. 17–31.; А. ХААРДТ: Эдмунд Гуссерль и феноменологическое движение в России 10-х и 20-х годов. = Вопросы философии 1994. 5. 57–63.

⁶ Ld. erről KISS LAJOS ANDRÁS: Fejezetek az orosz–német filozófiai kapcsolatok történetéből. A *Logosz* című folyóirat orosz variánsa 1910–1914. = *Hiány* 1993. 12. sz. 24–26.

nak elkülönülését és módszereinek specifikációját létdrámaként élték meg, benne az ontológiai egység elvesztését és a kulturális egység széthullását látták. Esztétikai és kultúrfilozófiai tárgyú írásaikban olyan, gyakran utópikus színezetű elméleti modellek felépítésére törekedtek, melyeknek keretében az elveszett lét-egység és kultúregység, valamint a *tudati, megismerési tapasztalat egysége visszaállítható*. Elméleti koncepciójukban kiemelt helyet kaptak a humán tudományok általában, és különösen a művészi alkotó tudat mint olyan megismerési formák, amelyeknek révén az elemeire hullott valóság egysége megtapasztalható. Úgy is fogalmazhatunk, hogy kérdésfeltevésük lényegét tekintve hermeneutikai jellegű volt, mivel a humán megismerés legmagasabbrendű formájában, a művészi alkotó tudatban, mint par excellence nyelvi tudatban látták a kultúra és a lét egységének alapjait. Elméleti kérdésfelvetéseik G. Spet és M. Bahtyin hermeneutikai rendszerének közvetlen előzményét jelentik.

A *Logosz* című folyóirat első számának programhirdető tanulmánya a *filozófiának mint „alaptudománynak”* központi szerepet szánt egy eljövendő *kulturális szintézis megvalósításában*. E tervzet szerint a filozófia hivatott kijelölni az egyes kultúrszférák önálló értékorientációját s ezáltal egyben pontos határaikat is, azért, hogy a megvalósítandó kulturális szintézis az értékpluralizmusra épülő autonóm kultúrszférák szabad egyesülése legyen. Ez a kultúrfilozófiai koncepció tehát az egységet belülről tagolt, hierarchikusan építkező kultúregységként értelmezi, nem pedig olyan homogén, tagolatlan egységként, amely a különböző kultúrszférákat besorolja egyetlen domináns kultúrszféra diktátuma alá. A kulturális egység vágya ebben a célkitűzésben azzal az intencióval párosul, hogy ez az egység belső szerkezetét tekintve racionálisan tagolt, s így a logikai értelmezés, ne pedig az irracionális átélés tárgya legyen. A *Logosz* bevezetője tehát olyan szellemi gyógyírt kínál, amely segítene elkerülni egy sajátosan orosz szellemi hagyomány kulturális útvesztőit:

„Korunkat újra a szintézis vágya tartja izgalomban. Ez a mi nagy remény-ségünk, de ez egyben a ránk leselkedő veszély is. Tisztábban kell rá emlékeznünk, mint valaha is, hogy az orosz szintézis vágyát egyszer s mindenkorra a sors akaratóból beárnyékolja a sötét és irracionális káosz.”⁷

Ez a figyelmeztetés kérdéssé átalakítva a következőképpen hangzik: mi az oka annak, hogy az orosz filozófiai gondolkodás, amelynek legtisztább formáját a XIX. század szlavofil gondolkodói és Vlagyimir Szolovjov filozófiája képviselte, az ontológiai egység vágyától vezérelve újra és újra visszatér a kiindulási alaphoz, azzal az irracionális tapasztalat mélyén megélt egységhez, s ebbe a tagolatlan káoszba magával rántja a kultúra többi szféráját is. Az európai filozófiai kritizmus nézőpontjából szemlélve az ok abban rejlik, hogy az orosz filozófiai gondolkodás azonosította az irracionális tapasztalat mélyén közvetlenül adott

⁷ Логос. Книга первая. Москва, Мусaget 1910. 5.

egységet, azzal az egységgel, amely a kulturális és filozófiai útkeresésnek az el-
 érendő célja. Tehát összetévesztette a közvetlenül adottat a feladottal; azzal, ami
 csak kulturális és szellemi erőfeszítések során érhető el. A filozófia mint tiszta
 tudomány pedig arra tanít, hogy „a szintézis a kulturális útkeresésnek célja, nem
 pedig kiindulópontja.”⁸

Az orosz szellemi útkeresésnek ez a filozófiai kriticismus nézőpontjából törté-
 nő megvilágítása tulajdonképpen a szintézisteremtés és egységvágy orosz útjá-
 nak utópikus jellegére utal, amennyiben az utópikus tudat egyik megkülönbözte-
 tő jegye tény és érték azonosításában, s ami ezzel együtt jár, az érték eldologiasít-
 ásában, naturalizálásában rejlik.⁹ Nyitva marad a kérdés, hogyan lehet eljutni a
 tapasztalatban közvetlenül adotttól a feladottig, a létegeész és a kulturális egész
 szerkezetének megragadásához és értelmezéséhez és az értelmezés, a reflexió
 révén való továbbépítéséhez. Mégpedig úgy, hogy az *interpretáló reflexió* ne puszt-
 a gondolati reflexió maradjon, hanem az értelmező tudat hordozójának létében
 gyökerezzen, s ezáltal kulturális erőfeszítéssé, a *kultúra fenntartásának és megőrzé-
 sének közös műveletévé váljon*. Ez utóbbi kérdések alkotják Gusztav Spet filozófiai
 életművének alapdilemmáit, s egyben a vele kronológiai és tipológiai szempont-
 ból párhuzamos művészeti irányzatok, B. Paszternak és O. Mandelstam költői
 életművének alapdilemmáit is.

Mindennek fényében a G. Spet filozófiai gondolkodásában végbement feno-
 menológiai fordulat úgy is felfogható mint egy esély a „nyugati” és „keleti” gon-
 dolkodásmód közelítésére, s egyben az orosz utópikus gondolkodásmodell filo-
 zófiai korrekciójára. Spet szellemi útkeresése ugyanis egy olyan *megismerési és
 értelmezési modell* megalkotására irányul, ahol a közvetlenül adott tapasztalatban
 ragadható meg a tárgy eidetikus magja, s ennek értelmezése a *hermeneutikai tu-
 dataktus révén elvezet a résztől mint aktuálisan adotttól, a potenciális egészhez*. Rész és
 egész között dialektikus, egymást kölcsönösen feltételező viszonyt ír le, s ezt a
 viszonyrendszert alkalmazza a tudat létmódjára a *Kihez tartozik a tudat* (1916.)
 című tanulmányában, a nyelv és a szó létmódjára pedig az *Estétikai fragmentu-
 mokban* (1922–1923).

Spet törekvése a „nyugati” és a „keleti” gondolkodástípus közelítésére pontos-
 san nyomon követhető *Bölcsesség vagy értelem* (1917.) című tanulmányában,
 amelynek filozófiai kérdésfeltevése több ponton egybecseng a *Logosz* című folyó-
 irat programhirdető, bevezető tanulmányával. Mivel a *Bölcsesség vagy értelem*
 című művét Spet már a husserli tudatfenomenológia hermeneutikai irányú olva-
 sata után írta, ez a tanulmány a filozófiai gondolkodás két történetileg kialakult

⁸ Уо. 5–6.

⁹ ГЕОРГИЙ В. ФЛОРОВСКИЙ: *Метафизические предпосылки утопизма. = Путь. Орган русской религиозной мысли. Париж, 1926. 4. 405–425.*

alaptípusának felvázolásán kívül Spet hermeneutikájának módszertani alapvetését is tartalmazza.

Spet gondolatrendszer szerint az „ontológiai egység” nem tárulhat fel a közvetlen tapasztalat számára, ez csakis az igazság feltárásán keresztül lehetséges. Az igazság viszont Spet szerint nem azonos a „véleménnyel”, a doxával, mert míg a „vélemény” szubjektív természetű, az igazság objektív, ontologikus jellegű. Spet megkülönbözteti az igazság megragadásának két tipológiailag eltérő útját, amely a kultúrtörténeti fejlődés során kialakult. Az egyik a Kelet gondolkodási hagyománya, a *keleti bölcsesség* útja, ahol az igazság mindig átélés tárgya. Spet szerint a keleti gondolkodás hagyománya nem ismeri a reflexiót, ezért a lét egészét a maga közvetlen adottságában kívánja megragadni. Spet ezt az utat nem tekinti az igazi filozófiai gondolkodás útjának. A másik út az európai gondolkodás hagyománya, amelynek gyökerei a görög filozófiához nyúlnak vissza. Spet úgy véli, hogy a filozófia mint tiszta tudás akkor született, „amikor a gondolat első ízben irányította reflektáló tekintetét magára a gondolatra”,¹⁰ s ezért az európai gondolkodás kezdeteinél Parmenidész filozófiai műve áll. Az *európai gondolkodás* útja tehát a *tiszta filozófia* útja, ahol a gondolkodás a reflexió közbeiktatásával kívánja megragadni a létet. A filozófia mint tudás, és nem mint bölcsesség, a létről már felhalmozott gondolati tapasztalat megragadására és értelmezésére irányul:

„A létet mint olyat, ami nem más, mint maga az igazság, csak akkor tanulmányozzuk valóban filozófiai úton, ha reflexiónk magára a létről való gondolatra irányul. (...) Csak a gondolaton keresztül válik a lét a gondolkodás tárgyává, és következésképpen a filozófia mint tudás tárgyává.”¹¹

A gondolkodás tehát nem irányulhat közvetlenül a létre, mert ha ezt az utat választja, akkor nem válik tiszta tudássá, hanem megmarad a tapasztalati intuíció vagy a misztikus érzület szintjén. A gondolkodás csakis a létről való gondolatra irányulhat, tehát a *reflexió* nem más, mint a gondolat gondolata, tehát *értelmező gondolat*. Mivel Spet elméleti rendszerében az igazság létszerű és nem fogalmi természetű, ezért a gnoszeológia és az ontológia közelít egymáshoz, és kölcsönösen birtokba veszi egymás jellemzőit. Mivelhogy tárgyak lényegében közös, a gnoszeológia és az ontológia egyetlen egységes diszciplína, a dialektikus értelmező logika alfejezetévé válik.

A gnoszeológia ontologikus tudománnyá válik és maga a megismerési folyamat is ontikus jelleget ölt azáltal, hogy az igazság éppúgy objektív természetű,

¹⁰ Г. ШПЕТ: Мудрость или разум? = Мысль и слово. Философский ежегодник, издаваемый под редакцией Г. Шпета. 1. Москва. 1917. 7. – A Helikonban eddig nem publikált Spet-szövegeket a szerző fordításában közöljük. – *A szerk.*

¹¹ Г. ШПЕТ: Мудрость или разум?, 8. – A kötet újrakiadása A. A. Mityusin filozófiatörténeti kommentárjaival jelent meg: Г. ШПЕТ: Философские этюды. Москва, Прогресс 1994. 222–337., 349–371.

mint maga a lét. Másrészt viszont az ontológia, s ily módon a kulturális és társadalmi lét ontológiája is logikai úton tárja fel értelmét. Így válik Spet rendszerében *a lét egésze, s a történelmi lét is a logika, azaz a reflektáló és interpretáló gondolkodás tárgyává*, a logika tudománya pedig ontologikus diszciplínává.

Gusztav Spet 1916-ban védte meg önálló monográfiaként is közzé tett disszertációját *A történelem mint a logika problémája* címen, amelynek nyomán 1918-ban a Moszkvai Egyetem professzorává nevezték ki.

A *Logosz* című folyóirat programhirdető tanulmányához hasonlóan, amely az európai filozófiai kritizmus és az orosz filozófiai gondolkodás hagyományának közelítésében látta a feladatot egy eljövendő kulturális szintézis megvalósítása érdekében, *Bölcsesség vagy értelem* című tanulmányában Spet is az európai tiszta filozófiai gondolat és a keleti bölcsesség hagyományának közelítésében látja a legújabbkori filozófia jövőjét. Spet kulturális prognózisa szerint a Kelet lassanként birtokába veszi a filozófiai reflexió képességét, s az európai értelemben vett tiszta filozófiai gondolkodás mint a gondolatalkotás és értelmezés művészete az egyetemes kultúra vívmányává válik.

Azt a perspektívát, amelyben Spet a filozófiatörténet alapvető fejlődésfolyamatait bemutatja, saját elméleti törekvésének az iránya határozza meg. Ennek a törekvésnek a lényege pedig az ismeretelmélet és a lételmélet közelítésében, és magának a megismerési folyamatnak az ontologizálásában rejlik. Spet a *Jelenség és értelem* (1914.) című könyvében¹² vállalkozik erre az elméleti kísérletre. Könyvének gondolatmenetét az alábbiakban taglaljuk részletesen.

Könyvének bevezető fejezetében Spet a filozófiatörténet két alapvető vonulatát rajzolja meg. A *pozitív filozófiák* hagyományát, amelyek azt vallják, hogy a filozófia mint alaptudomány a létteljességek és magának a konkrét létnek a tudománya kell hogy legyen, tehát magáról a létről szólnak, annak teljességében és konkrétságában. Ennek a filozófiai vonulatnak a kiindulópontja Platon filozófiai „realizmusa”. Spet saját filozófiai útkeresését is a *filozófiai „realizmus”* hagyományának folytatásaként értékeli, s megállapítja, hogy a pozitív filozófiák miközben a létről beszéltek, mindeddig nem fordítottak kellő figyelmet a megismerő szubjektum léteire. A „negatív” filozófiák viszont a megismerés folyamatát a maga formális-absztrakt mivoltában tették meg vizsgálat tárgyául, s így a megismerési folyamat szubjektumát ugyancsak elszakították annak ontológiai gyökereitől. A megismerési folyamat formáinak elvont tanulmányozása nyert kifejezést az ismeretelméleti pszichologizmusban. Spet nézete szerint a kortárs filozófiában a negatív filozófiák irányzata vált uralkodóvá, s ezért a pozitív filozófiák hagyományának megújítása és továbbvitele a kor kulturális követelménye is egyben. A pozitív filozófiák feladata Spet nézete szerint abban áll, hogy a *megismerő szubjektum létét tegyék a filozófia alapvető tárgyává, s határozzák meg ennek a létnek a viszonyát a létezés többi módozataihoz*.

¹² Г. ШПЕТ: Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. Москва, Гермес 1914.

Spet filozófiai felhívása kettős irányú. Egyrészt arra szólítja fel a filozófiát, hogy a megismerési folyamatot ágyazza vissza annak ontológiai alapjaiba azért, hogy a *megismerés és értelmezés tudománya ontologikus diszciplínává válhassék*, s ezáltal a létezés értelmezése ne általános-absztrakt, hanem egyedi-konkrét formát öltjön, másrészt viszont a megismerő szubjektum létét mint individuális létet iktassa be a létezés egészének szerkezetébe, a többi egyedi létező viszonyrendszerébe, azért, hogy a létezés egészének individuális megtestesüléseként értelmezhesse önmagát. Spet úgy véli, hogy ebben az irányban Husserl tette meg az első lépést, mivel az általa ajánlott megismerésmóddal eidetikus természetű, a közvetlen lényegszemlélet révén felszámolta a filozófia örök antinómiáját, miszerint minden létezés individuális és minden megismerés általános. Spet szerint Husserl ezáltal alapjaitól fosztotta meg a nominalizmus hagyományát, és a platóni örökség, a realizmus folytatójaként lépett fel. Mint már szóltunk róla, Spet a saját filozófiai beállítottságát is a pozitív filozófiai hagyomány és a platóni realizmus szellemének folytatásaként értékelte.

Spet szerint a megismerési és értelmezési modell megalkotásakor a legnagyobb veszélyt az jelenti, ha az ÉN és a TÁRGY viszonyát szubjektum-objektum problémaként kívánjuk megoldani, mivel ez a dualisztikus szembeállítás a pszichológia tárgya, a fenomenológia számára pedig álproblémát jelent.

A fenomenológiai módszer összes alapproblémái a tiszta tudat kapcsán merülnek fel, s arra kérdeznék rá, miben is áll a tiszta tudat létmódja és tartalma. A tiszta tudat létmódja az intencionalitás, éppen ezáltal válik a tudat valaminek a tudatává, a tárgy viszont elveszti létezésének specifikus jellegét, ideális tárggyá szublimálódik. Az intencionalitás ily módon magába foglalja a kétféle létforma, a tudati és a tárgyi, az immanens és a transzcendens korrelatív viszonyát. A tiszta tudat tartalma viszont a husserli ideális intuíció kategóriájában ragadható meg, miáltal az abszolút közelség és közvetlenség állapotában éri el az intuíció a maximális tisztaságot és szemléletességet.

A husserli eidetikus megismerésmóddal, azaz az ideális intuíció révén megragadott „tiszta lényeg” Spet számára két különösen fontos kérdést vet fel. Nevezetesen azt, hogy milyen módon megy végbe az intuitív megértés és a fogalmi megértés, azaz az *intuitív, közvetlen lényeglátástól* hogyan jutunk el a *fogalmi megértésig* és az *értelmezésig*. Spet úgy véli, hogy amíg erre a kérdésre a filozófia nem válaszol, addig az intellektualizmus és az intuitivizmus vitája terméketlen marad. Ez a kérdés viszont egy újabb kérdést indukál, amely már a megismerési és értelmezési folyamat ontológiai aspektusára irányul, azaz a megismerendő létmódjára. Ez a kérdés így merül fel Spet számára: *hogyan létezik a valóságos általánosan, hogyan létezik az intuícióban* és *hogyan létezik a fogalomban*.

A *Jelenség és értelem* című könyv okfejtéseinek sorozata ezekre a kérdésekre kíván választ találni. Az okfejtés kiinduló tétele az, hogy bár a fenomenológia intuitív diszciplína, de mivel ez az intuíció nem érzéki, hanem ideális, ezért a fenomenológia

eidetikus tudomány, azaz ideális tárgyakról, par excellence tárgyakról szóló tudomány, amelyek viszont fogalmakban találják meg a kifejezésüket. Ez pedig felveti az *értelmezés* és a *kifejtés* kérdését. Ha egyszer lehetséges az intuitív megismerés, amely teljesen világos és egyértelmű ismeretet eredményez, akkor kell, hogy létezzen a kifejtésének módszere, a módszertanának kell, hogy legyen logikája és szintaxisa.

Ez annál is inkább szükségszerű, mivel a fenomenológiai módszer racionális természetűnek tartja a megismerést magát éppúgy, mint a megismerés tárgyát. A fenomenológiai módszer csakis a tárgyhoz tartozó lét megismerését teszi lehetővé, de a tárgy mögött feltételezi az egészet, a teljességet, a rendszerszerűt. A *motiváció racionális természete* nem más, mint a *tárgy rendszerbe való illeszkedése*. Ehelyütt egy sor új kérdés merül fel: hogyan egyeztethető össze az intuíción a racionalizmussal, mi a viszony a tapasztalati és az ideális intuíción között, hogyan működik a megértés mint lényeglátás, és milyen viszony áll fenn a *megértés és a szó, a fogalmi kifejezés* között?

Spet hangsúlyozza, hogy a fenomenológiai módszer alkalmazásakor nem a megismerés folyamatának az empirikus, pszichológiai tanulmányozásáról van szó, hanem a megismerésnek a maga létében, és létének mint specifikus létnek a lényegében való tanulmányozásáról. Éppen ezért a megismerés fenomenológiája nem ismeretelmélet, hanem lételmélet. A fenomenológia mint eidetikus tudomány megőrzi a lényegiségek konkrétságát, s ezek a konkrét lényegiségek nem fejezhetők ki fogalmi úton, csakis a fenomenológiai leírás útján. Ha viszont az eidetikus egyediségektől azaz a konkrét lényegiségektől áttérünk a magasabb fokozatú lényegiségekhez, akkor felmerül a fogalmakban való kifejezés lehetősége.

S ezen a ponton Spet beiktat egy kritikai mozzanatot a fenomenológiai módszer értelmező kifejtésébe. Megállapítja, hogy Husserl szerint minden létmódnak megvannak a maga lényegiségei, s következképpen a sajátos megismerési módjai, nem különíti el viszont a *szociális létet* mint a *lét egy sajátos nemét*. Spet úgy véli, hogy a társadalmi lét fenomenológiai leírása döntő fontosságú, mivel új megvilágításba helyezheti a tudományos és filozófiai megismerés tárgyát.

A társadalmi lét fenomenológiai leírásának szükségessége viszont egy újabb kérdést vet fel. Elégséges-e a tapasztalati és az ideális intuíción mint sajátos megismerési módozat a lét minden formájának megragadására. Spet feltételezi, hogy a kétfajta intuíción, a *tapasztalati és az ideális intuíción* között kell, hogy létezzen egy olyan viszony, azaz egy *harmadik fajta intuíción*, amelyben mindkét másik „tükröződik”. Ezt a viszonyt az határozza meg, hogy milyen úton jutunk el a társadalmi lét intuitív megragadásához, azaz a „szociális intuíciónhoz”. S mindvégig központi kérdés marad az, hogyan jön létre a fogalom mint az intuíción kifejezése. Az okfejtés következő szakasza már ennek a problémának a feltárására irányul.

A fenomenológiai tudat valaminek a tudata, az élmény tárgya, a noéma, azaz a noézis korrelátuma „zárójelbe kerül”, tehát nem realitás többé, hanem noémata-tartomány. A tárgyiság tehát a tiszta tudat intencionális aktusainak transzcen-

dentális korrelátuma, ez a tárgyiség tehát a tudat által konstituálódik. De honnan ered a noéma-noézis viszonypárban az értelmezés aktusa, teszi fel a kérdést Spet. Mi teszi lehetővé a tudatban az értelmezést, azaz egy „szintetikus egység” konstituálását? Honnan szerzünk tudomást a részek szemléletének „teleologikus” nézőpontjáról?

Spet megállapítja, hogy a fenomenológiai megismerésmoделlben minden intencionális élmény már noézis, mivel benne rejlik a noetikus mozzanat, azaz lényegéhez tartozik, hogy értelmet rejt magában és *értelemadó* funkciót tölt be. Így az egész megismerési folyamat a maga létében mint *logikai létezési módban* tárulkozik fel. A logikai szféra tehát az intencionális élmény egészének az egyik aktsa kell, hogy legyen.

Spet úgy véli, hogy amikor Husserl a logikai réteg vizsgálatakor megkülönbözteti a jelentést (Bedeutung) és a kifejezést (Ausdruck), okfejtéséből kimarad egy láncszem. Míg a fogalom lényegét Husserl meghatározza (= jelentést fejez ki), addig az „értelme” (oroszul „szmüszl”) mibenléte meghatározás nélkül marad.

Spet okfejtése szerint, amíg az ideális intuícióban megragadott lényeg bekerül a fogalomba mint annak jelentése, s így logikai kifejezést nyer, addig az értelmet és az értelmezést nem a logikai aktusok szférájában kell keresnünk, hanem meg kell vizsgálni a noéma tárgyi szerkezetét, hogy meglássuk, mihez tapad benne az értelem, miután lefejtettük a logikai és a kifejező rétegeket. Fel kell tételeznünk, hogy minden noémának van egy szilárd, állandó magja, „értelme”. Nem csupán a „szavak”, „kifejezések” jelentenek valamit, azaz rendelkeznek fogalomban kifejezhető értelemmel, de maga a „tárgy” is rendelkezik egy *belső értelemmel*. Spet szerint az értelem nem a tárgy absztrakt formája, mint azt megítélése szerint Husserl rendszere feltételezi, hanem a tárgy *valóságos létének immanens és lényegi tartozéka*. Ezért a noéma szerkezetében kell, hogy legyen még egy mozzanat, ami a fenomenológiai leírás tárgyát alkotja.

A pozitív filozófiának Spet célkitűzése szerint nem csupán azt kell bemutatnia, hogy az igazi valóságban az értelem önmagára talál és feltárja magában az igazságot, hanem azt is, hogyan talál magára az értelem az értelmezés útján. Nézete szerint a fenomenológia eddig ebbe az irányba tartott, de most meg kell tennie az utolsó lépést, be kell hatolnia a valóságos létbe, mint az igazságban foglalt létbe. Spet úgy véli, hogy Husserl a fenomenológiai redukció révén már nem a valóságos létben megmutatkozó tárgyhoz jut el, hanem egy irreális tárgyhoz, mivel a fenomenológiai redukcióban zárójelbe kerül minden aktuális létezésében feltételezett tárgy.

Spet Husserl-interpretációjában állandóan visszatér egy folytonosan hangsúlyozott alaptétel, ez pedig *magának a valóságos létnek a motivált és értelemhordozó jellege*. A fő kérdés az, hogy milyen módon nyilvánítja ki a tárgy a maga *értelemhordozó jellegét, azaz az igazságot*. Spet figyelmeztet, hogy ha a fenomenológiai módszer nem tudja megragadni az általánost, akkor az átkerül a metafizika hatáskörébe.

A *Jelenség és értelem* című könyv utolsó, VII. fejezete, amely az *Értelem és megértés* címet viseli, tartalmazza azokat a módszertani alapelveket és kategóriákat, amelynek révén a fenomenológia a maga Spet általi értelmezésében képessé válik a létegzés szerkezetének megragadására a *hermeneutikai aktus* révén, amely a tárgyban a *teleologikus motivációt*, az *entelecheiát* ragadja meg. Spet hangsúlyozza, hogy a teleologikus viszonyt nem a megismerés elősegítésére visszük bele a megismerési folyamatba, hanem az a tárgynak lényegi sajátja, mi csak konstatáljuk ebben a formájában.

Az *Értelem és megértés* című fejezetet, amelyben lépésről lépésre nyomon követhető az az út, amelyet Spet a fenomenológia felől a hermeneutikáig megtett, jelen számunkban közöljük magyar fordításban. Ehelyütt megjegyezzük, hogy a *Jelenség és értelem* című könyv a közelmúltban teljes terjedelmében megjelent angol fordításban.¹³

A Moszkvában napjainkban megjelenő *Logosz és Nacsala* című filozófiai folyóiratok lapjain az utóbbi években számos tanulmány tűzte célul Spet filozófiai örökségének újraértékelését, ezek közül is kiemelkedik filozófiai elemzésének mélységével és pontosságával V. Kalinyicsenko tanulmánya.¹⁴ A Spet filozófiai rendszerének fejlődésében végbement második fordulatot, azaz a „hermeneutikai fordulatot” értékelve, a tanulmány szerzője figyelmeztet arra, hogy a hermeneutikai aktus beiktatása a fenomenológiai leírás modelljébe lényeges változásokat hív életre a transzcendentális fenomenológia rendszerében. Spet ezáltal a tapasztalati intuíció és ideális intuíció mellett tulajdonképpen bevezeti egy „harmadik intuíció”, a *hermeneutikai intuíció* fogalmát. Lényegét tekintve ezzel a fenomenológiai beállítódás valóságos értelmét felcseréli egy *reflektív tartalomra*, mivel a hermeneutika intuíció révén egy külső pozíciót foglal el a fenomenológiai beállítódás vonatkozásában. S mivel többé már nem a fenomenológiai beállítódáson „belül” helyezkedik el, ezért lényeges transzformációkat hajt végre benne. A fenomenológiai beállítódás többé már nem tudataktus, hanem a reflexió révén kibontott gondolati procedúra. A reflexió következtében a fenomenológiai redukció értelmezési procedúrává változik, azaz tulajdonképpen magának a fenomenológiai redukciónak a reflektálásával van dolgunk.

Mikor Spet bevezette az intuíció harmadik típusát, amely az entelecheia megragadására irányul, s ezt azzal indokolta, hogy a hermeneutikai intuíció képes arra, hogy mind a tapasztalati, mind az ideális intuíció lehetőségeit magába foglalja, akkor nyilvánvalóan egy szintézis megteremtésének a lehetőségét kereste. Egy ilyen szintézis pedig csakis úgy gondolható el, mint egy kibontott gondolati procedúra, azaz olyan reflektív mozzanat, amelynek révén az entelecheia hozzáadódik az előző két intuícióhoz mint megismerési aktushoz. S

¹³ GUSTAV SHPET: Appearance and Sense. Phenomenology as the Fundamental Science and its Problems. Transl. by Thomas Nemeth. Dordrecht – Boston – London, Kluwer Academic Publishers 1991.

¹⁴ В. В. КАЛИНИЧЕНКО: Густав Шпет: от феноменологии к герменевтике, 48–49.

ebben az esetben a tudat tartalma már az *objektíváció* révén jelenik meg, a *logikai formák, a nyelv formái, a szó* közvetítésével, tehát többé nem beszélhetünk tiszta tudatról. V. Kalinyicsenko tanulmányában úgy véli, hogy miután Spet megtette ezt a lépést, tulajdonképpen kiiktatta a tiszta tudatot, s bár a továbbiakban is hangsúlyozza, hogy minden jelenséget a tudat korrelátumaként kell kezelni, kutatásainak központjába fokozatosan a *hermeneutikai aktus* mint reflektív és értelmező aktus *tárgya*, maga az *objektívált értelem, a nyelv és a szó* mint a *kultúra alapformája* kerül.

Ezért az idézett tanulmány szerzője szerint Spet rendszerének vonatkozásában fenomenológiai hermeneutikáról vagy hermeneutikai fenomenológiáról beszélni lényegében fából vaskarika, mivel az a hermeneutikai fordulat, amit Spet végrehajt a fenomenológiai leírás szerkezetében, gyökereiben változtatja meg annak jellegét.

Spet filozófiai fejlődésének azt a korszakát, amelynek során eljut a fenomenológiai módszer értelmező kifejtésétől egy hermeneutikai tanítás megalapozásához, a *Jelenség és értelem* (1914.) című könyvön kívül két döntő fontosságú tanulmány, a *Kihez tartozik a tudat* (1916.) és a *Bölcsesség vagy értelem* (1917.) című tanulmány dokumentálja. Az utóbbi koncepciójáról már szóltunk, a következőkben a *Kihez tartozik a tudat* című tanulmány filozófiai kérdésfelvetését szeretnénk ismertetni.

A fenomenológiai leírás módszerébe beiktatott hermeneutikai aktus a *Jelenség és értelem* című könyvben elvezetett a tárgy belső eidetikus magjának megragadásához és értelmezéséhez. Az újabb kérdésfelvetés lényege az, hogy átvihető-e a fenomenológiai leírásnak ez a korrigált módszere *magának a tudatnak mint tárgynak* a tanulmányozására. A *Kihez tartozik a tudat* című tanulmányban Spet azt vizsgálja, hogyan működik a Husserl nyomán kidolgozott megismerési és értelmezési modell akkor, ha az ÉN eidetikus magjának megragadására irányul, és egyáltalán *milyen módon létezhet a tudatnak mint tárgynak eidosza?* A válaszként kidolgozott elméleti projektum azért válik különösen fontossá, mert rendszere kibontásának következő lépéseként Spet ezt a leírási szerkezetet viszi át a nyelvi tudat és ezen belül az esztétikai tudat tanulmányozására.

Spet a *Kihez tartozik a tudat* című tanulmányban, amely 34 alfejezetre oszlik, végigtekinti az ÉN fogalmának különböző lehetséges meghatározásait mind a köznapni tudat, mind pedig a filozófiai gondolkodás területén. Végül az összes meghatározási kísérleteket két alaptípusra vezeti vissza. Ezek a meghatározások vagy az empirikus tárgyak szférájában tételezik az ÉNt mint személyiséget vagy lelket, s ebben az esetben az ÉN mint tárgy a környezettel való szembeállítás révén konstituálódik, vagy pedig az ideális tárgyak szférájában mint logikai értelemben vett nembeli szubjektumot, s ebben az esetben az ideális ÉN a megismerés tárgyával való szembeállítás révén nyer meghatározást az ismeretelméleti

szubjektívizmus előfeltevései alapján. Spet számára a problémát az jelenti, hogy e kétféle meghatározásnak nincs egységes értelme, köztük semmiféle korrelatív viszony nem lehetséges. A kétféle meghatározás közti átjárhatatlanság okát Spet az ÉN mint megismerési tárgy specifikumában látja, nevezetesen abban, hogy a többi tárgytól eltérően, az ÉN nem teszi lehetővé a fogalmi általánosítást, nem lehet belőle olyan általános fogalmat képezni, amely túlmutatna az egyedi ÉN tartalmán. *Az ÉN tehát kizárólag értelmezés tárgya lehet.* A többi tárgyban, mint láttuk, a hermeneutikai aktus az entelesiára, a tárgy eidetikus magjának megragadására irányul, ez tehát egy új kérdést vet fel: ha az ÉNről mint egyedi tárgyról beszélünk, szólhatunk-e az ÉN eszméjéről, eidoszáról?

Spet nézete szerint az egyetlen komoly akadály, amely kizárja az ÉN mint tárgy eszméjét, az arisztoteleszi logika hagyománya, amely nem teszi lehetővé, hogy kilépjünk a kétdimenziós gondolkodás síkjából és behatoljunk az intim, egyedi tárgy mélyébe e tárgy értelmezése által. A kortárs filozófiában pedig ezt az akadályt az ismeretelméleti pszichologizmus jelenti, amely feltételezi, hogy az eidos tartalma feltétlenül csak általános lehet, az általánost pedig a fogalommal azonosítja, ezáltal pedig tagadja az *individuálisban megtestesült általános* lehetőségét. Holott, mint Spet figyelmeztet, a filozófia kezdetétől felmerült az a kérdés, hogy beszélhetünk-e az egyedi-konkrét, azaz az *individuális eidoszáról*, mivelhogy eidoszon törvényszerűen mindig az általánost értették. Spet akár az ismeretfilozófia, akár a nyelvfilozófia alapvető kérdéseit fogalmazza újra, mindig a nominalizmus – realizmus eldöntetlen filozofiatörténeti vitájába, s annak a kortárs kultúra által felvetett új megjelenési formáiba ütközik. Spet nézőpontja szerint az arisztoteleszi logika hagyománya, miközben otthonosan mozog a „faj” és a „nem” kategóriái között, nehezen tudja megmagyarázni az *„eidetikus egyediségeket”,* azaz az individuálisan konkrét formában megtestesült eidoszt. Spet saját kérdésfelvetése a következőképpen hangzik: ha a hagyományos logika elismeri azt, hogy egy kiterjedésében háromdimenziós tárgy, amelynek létezése éppen ezért mindig valóságos, a logikai általánosítás révén képes koncentrálni egy eszmében, s ezáltal legyőzi a tárgyak térbeli kiterjedését, azaz kétdimenziós fogalommal válik, akkor miért ne lenne feltételezhető, hogy egy olyan dolog, amelynek időbeli kiterjedése van, mint például bármely személyiség vagy ÉN, ugyancsak eszmévé transzformálódhat, mintegy „felgöngyölítve” saját időbeli létezés-módját? Ha pedig ez utóbbi lehetséges, akkor nemcsak a valóságos, empirikus, egy adott időpontban létező ÉNről beszélhetünk, hanem ennek az empirikus ÉNnek az ideális korrelátumáról is, amely nem keletkezik és nem múlik el, és ezért az empirikus idő kategóriáján kívül esik.

Ezen a ponton meg kell jegyeznünk, hogy Spet ezirányú filozófiai kérdésfelvetése több ponton egybecseng az orosz posztzimbolista költészet irányzatában felmerülő líraelméleti kérdésekkel, amelyek a modern lírai ÉN létmódjára kérdeznek rá. Mindenekelőtt B. Paszternák és O. Mandelstam esztétikai és nyelvfilozófiai tárgyú írásaira gondolunk, ahol egy olyan költői ÉN modellje rajzolódik

ki, ami időbeli létezésének fonalát „felgombolyítva” éri el az alkotásban az „itt és most” lírai tapasztalatának bekapcsolását az egyetemes emberi tapasztalat közös tartományába, s ezáltal az öröklét szférájába. A lírai ÉNnek ez a modellje, amelynek lírai élményvilágában a pillanat és az öröklét egyazon időtartomány-nak két különböző szemléleti aspektusa csupán, amelyek közül az egyik aktuális adottságában, a másik potenciális kibomlásában mutatja a létet, tökéletesen megfelel az „eidetikus egyediségek” azon elméleti modelljének, amelyet Spet a *Kihez tartozik a tudat* című tanulmányában felvázol.

E tanulmány alapvető kérdésfeltevése azt a problémát járja körül, hogy mi biztosítja az ÉN egyedi egyszerűségét. Spet úgy véli, hogy ezt az egyediséget önmagában nem garantálja sem az élmények vagy a tudat egysége, sem az ÉNnek egyedi szabadságában és célszerű rendeltetésében való kettős meghatározottsága, hanem csakis ennek az egységnek a sajátos interpretációja. Tehát csakis az *interpretáció, az értelem feltárása* teszi lehetővé, hogy az *ÉN mint egyedi tárgy*, mint rész belefoglalódjék egy *közös egészbe*, amelyben elfoglalja a csakis számára rendeltetett helyet. Ez a sajátos rész-egész viszony, amely által lehetővé válik az ideálisnak az egyszerű egyediségben való megtestesülése, csakis a hermeneutikai aktus, az értelmezés révén valósul meg. Akárcsak a *Jelenség és értelem* című könyv zárófejezetében leírt szintetikus megismerésmóddal, a rész egyedisége itt sem jelent mást, mint az egészben elfoglalt, teleologikusan meghatározott helyét, amely egyben belső értelmét is biztosítja:

„Az ÉN mint azonosság, azaz az ÉN a maga lényegi jelentésében, nem más, mint a tudat „hordozója” és egysége, amelyet egyszerre jellemez teleologikus meghatározottsága és szabadsága.”¹⁵

Spet a maga filozófiai célkitűzése szerint ezáltal kilépett az arisztotelészi logika hagyományából, és az „egyes eszméjének” abba az értelmezési vonulatába kapcsolódott be, amelyet Plotinosz neve fémjelez.¹⁶ Spet okfejtései szemléletesen bizonyítják, hogy a neoplatonikus hagyomány újraértelmezése nem csupán V. Szolovjov és az orosz „vallásfilozófiai reneszánsz” képviselőinek filozófiai rendszerében figyelhető meg, hanem az orosz fenomenológiai iskolában is.

Spet úgy véli, hogy az „általános ÉN” fogalma pusztán fikció vagy félreértés, annak ellenére, hogy ez a felfogás Kant óta kivételes helyet foglal el a filozófiában. Ezzel szemben beszélhetünk az ideális ÉNről mint olyan lényegiségről, amelyet a konkrét és egyedi ÉNben szemlélhetünk, s amely éppen ezért ideális volta ellenére megőrzi a maga teljes egyszerűségét. Spet polemizál P. Natorp-nak, a marburgi neokantiánus iskola képviselőjének idevágó nézeteivel,¹⁷ mivel úgy

¹⁵ Г. ШПЕТ: Сознание и его собственник (заметки). = Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве 1891–1916. Статьи по философии и психологии. Москва. 1916. 167. – Újrakiadása: Т. ШПЕТ: Философские этюды, 20–17.

¹⁶ Uo. 167.

¹⁷ Spet okfejtéseiben P. Natorp következő művére hivatkozik: Allgemeine Psychologie. 1. 1912.

véli, hogy az nem több, mint a kanti ismeretelméleti szubjektivizmus kiigazítása. P. Natorp ugyanis az „általában vett tudattal” operál, s így megfosztja azt tárgyiaságától, ezért megmarad a nominalizmus hagyományának keretében.

Spet nézete szerint bármely egyed, amikor tudatosítja önmagát, tehát elemzés tárgyává teszi a maga ÉNjét, akkor már nem állíthatja, hogy ez az ÉN a maga egységében közvetlenül adott számára, éppen ellenkezőleg, akkor ez az ÉN tárggyá válik számára, és el kell ismernie, hogy abból, ami a tudatában foglaltatik, nem minden tartozik lényege szerint az ÉNhez. Ezért az egyed, ha ki akarja fejezni a maga „eszmejét”, úgy kell eljárnia, mint bármelyik más tárgy esetében, amikor áttér az empirikusan adotról az eidosz megragadására. Spet rendszerében a tudat éppúgy tárgyként lép fel a fenomenológiai leírás számára, mint bármely más tárgy, s a leírás menete itt is ugyanaz, a tudattól mint tárgyi adottságtól halad annak eidetikus magja felé.

Viszont amikor a tudat már nem tárgyi adottságában, hanem eidetikus voltában jelenik meg az elemzés számára, akkor az már nem az empirikus egyed tudata, s akkor újabb kérdés merül fel, nevezetesen az, hogy *kihez tartozik ez az eidetikus tudat*, mivel Spet egyértelműen tagadja egy olyan ideális egyed vagy ideális ÉN létét, amely átfogná az „egész” tudatot. Ez utóbbi esetben ugyanis a valóságos, eredeti egyed felszámolódna, és egy konstruált, hamis ÉN játszaná a filozófiai princípium szerepét. Ebben az esetben viszont azt kell mérlegelni, hogy léteznek-e másféle egységei is a tudatnak mint az ÉN, az EGYED?

Ennek a feladványnak a megoldása szempontjából Spet döntőnek tartja Hume filozófiáját, mivel itt nyert klasszikus kifejezést az a kétely, hogy létezne az ÉN mint valami önmagával azonos állandó és önálló szubsztancia a konkrét élményektől és érzéletektől függetlenül, amelyet úgy tekinthetnénk, mint a tudat „hordozóját” vagy „szubjektumát”:

„Mindenesetre Hume általában tagadja az ÉNt mint szubjektumot, de nem tagadja az Ént mint tárgyat (...). Következésképpen, ha létezik is egy közvetlenül adott ÉN, akkor az egészen más természetű, mint amit a szubjektivizmus konstatál, amikor feltételezi, hogy minden tudat csak az ÉNhez tartozó tudat lehet.”¹⁸

Ezen a ponton, Hume nézeteinek értelmező kifejtése során Spet egy újabb kérdést iktat be, s ezzel az egész problémakört új megvilágításba helyezi. Ha egyszer az ÉN számára, aki konstatálja önmagát minden egyes élményben, lehetséges a kétely önmaga azonosságában és folytonosságában, s eközben a kontroll egyetlen lehetséges formája az, ha más tapasztalatokhoz fordul, akkor ezzel azt is elismerjük, hogy a kételynek a tárgya nem csupán a kételkedő ÉN számára áll fenn, hanem ez egyben a „másik” vagy a „többi” tudatoknak is tárgya. S még

¹⁸ Г. ШПЕТ: Сознание и его собственник. 192. – Spet Hume nézeteinek interpretálásakor a következő műre hivatkozik: HUME: Treatise. II. Of the Passions.

ha meg is győződünk arról, hogy a „másik ÉN” nembelileg hasonló az enyémmé, akkor is a közös tudatunk pusztán ténye arról vall, hogy kell lennie egy új, sajátos tudati formának, ami által az ÉNem nemcsak az én számomra jelenik meg tárgyként.

Éppen abban különböznek az egyes élmények az ÉNtől, hogy míg az egyes élmények kizárólag az ÉNhez tartoznak, s csak az ÉN számára jelenhetnek meg tárgyként, addig az ÉN mint a közös tudat része más tudatok számára is megjelenhet tárgyként.

A fent vázolt kérdéskör legteljesebb filozófiai megoldását Spet Husserl tanításában találja meg, s különösen két mozzanat hangsúlyozását érzi fontosnak. Az első mozzanat az, hogy Husserl már a *Logikai Vizsgálódások* első kiadásában megállapítja,¹⁹ hogy az egyetlen, ami számunkra felfogható és érzékelhető az az empirikus ÉN, s annak viszonya a tulajdon élményeihez vagy a külső tárgyakhoz, amelyek az adott pillanatban sajátos intencionalitás tárgyai. De ugyanakkor Husserl azt is hangsúlyozza, hogy a tudaton „kívül” és „belül” még számos olyan dolog marad, amire az ÉNhez való viszonyoknak nem ez a típusa jellemző. A második lényegi mozzanatot Spet abban látja, hogy Husserl a *Logikai Vizsgálódások* második kiadásában már elismeri a „tisztá ÉNt”, s miután a fenomenológiai redukció révén kikapcsolta az empirikus ÉNt, az ideális ÉNt nem mint a tudat szubjektumát, hanem csakis mint tárgyát hagyta meg. Spet ugyanakkor problematikusnak látja, hogy a *tiszta tudat* úgy marad meg eközben a fenomenológia tárgyaként, mint *senkinek a tudata*, azaz olyan tudat, amely nem tartozik senkihez, s ez a mozzanat a szubjektivizmus csapdáját rejtje magában, azt a kísértést, hogy az ÉNt tegyük meg a tudat egységének feltételévé.

Spet hangsúlyozza, hogy az empirikus ÉN, az egyed, egyrészt dolog a valóság többi dolgai közt, másrészt viszont abban különbözik a többi fizikai dologtól, hogy *sui generis transzcendens dolog*. S mivel Husserl nézete szerint a tiszta ÉN nem része vagy mozzanata az élménynek, ezért úgy jellemezhető, mint tárgyi transzcendencia, azaz Husserl terminusával élve, „immanenciában való transzcendencia”:

„De ha meg vagyunk győződve arról, hogy az ÉN, az egyed éppen társadalmi dolog, akkor már csak az általánosítás kérdése merül föl számunkra: nem tekintehtünk-e minden társadalmi dolgot – az immanenciában való transzcendenciának.”²⁰

Spet ezen a ponton Hegelhez jut el, s emlékeztet arra, hogy a kortárs filozófiában többen is védelmükbe veszik Hegelnek azt a gondolatát, miszerint a „társadalmi” nem más, mint objektív formában megtestesült szubjektivitás. Spet személyes filozófiai belátása szerint e meghatározásban az objektív és a szubjektív elem között kölcsönviszony figyelhető meg, a „társadalmi” úgyis meghatá-

¹⁹ Az idézett hely: *Logische Untersuchungen*, Bd. II. 342.

²⁰ Г. ШПЕТ: *Сознание и его собственник*, 196.

rozható, mint objektív formában fellépő szubjektivitás, másrészt úgy is, mint szubjektív formában fellépő objektivitás.

Spet hangsúlyozza, hogy a tudat csak akkor válhat tárggyá, ha pontosan megjelöljük a határait. Akár mint részhez, akár mint egészhez fordulunk a tudathoz, azaz akár egyedi egységében, akár kollektív egységében vizsgáljuk, ez az „egység” mindenképpen tárggyá válik számunkra, mégpedig nem fiktív tárggyá, hanem adott tárggyá.

Ezek után nem nehéz belátni, hogy mind az ÉN, azaz az egyed, mind a tudat bármely más konkrét egysége a megismerés számára adott többi tárgy szférájában helyezkedik el. Így nemcsak a tudat és tárgyai közt állítjuk a *korrelatív viszonyt*, hanem *maguk a tárgyak között is*, mivel egy tárgy csak egy másik tárggyhoz való viszonyában válik tárggyá. Spet nézete szerint nem csupán arról van szó, hogy az ÉN önmagában korrelatív viszonyban áll egy másik tárggyal, hanem arról, hogy az ÉN egyszerűen nem létezhet az őt körülvevő viszonyok nélkül, de ezek már *nem logikai*, hanem *reális viszonyok*, amelyeket éppen ezért a maguk valóságos mivoltában kell tanulmányozni. Tehát nem csupán az ÉN társadalmi „dolog”, hanem az ÉN környezete is társadalmi természetű. Az ÉN és környezete valóságos viszonyban, illetve kölcsönhatásban állnak, de ugyanakkor az is világos, hogy ez a környezet elgondolható az ÉN nélkül is, mint ahogy az ÉN is elgondolható különböző környezetekben.

Mint láthatjuk, Spet a maga okfejtéseiben előző műveihez hasonlóan, itt is a társadalmi lét problémájához jut el, ami adott esetben úgy merül fel, mint az ÉN társadalmi beágyazottságának, azaz *ontológiai gyökereinek* kérdése. Spet nézete szerint ezt a kérdésfelvetést ez idáig az ismeretelméleti szubjektivizmus akadályozta.

Az ÉN a maga konkrét jelentésében tehát „szociális tárgy”, de addig, míg a többi tárgyak mind viszonykategóriák, s ezért csak e viszonyok révén tárthatók fel, az ÉN par excellence tárgy. Az ÉN és a többi tárgy közti különbséget Spet szerint akkor érzékelhetjük tisztán, ha az ÉN elemzésekor elkülönítjük a „tárgy” és a „tartalom” mozzanatát, amit az ismeretelméleti szubjektivizmus összemoss. Az ÉN a többi tárggytól eltérően nem meghatározatlan tárgy, azaz X, hanem meghatározott tárgy, mivel tulajdonnévvel rendelkezik, és tárgyisága nem elméleti konstrukció, hanem közvetlen élmény.

Az ÉN mint tárgy tartalmát viszont csakis a „közös” (oroszul: szobornoje) avagy „kollektív” mozzanat segítségével tudjuk meghatározni. Az ÉN mint tárgy bár viszonylatokban és kapcsolatokban áll más tárggyakkal, mégis *abszolút* értelemben vett tárggynak tekinthető, mivel nincs olyan viszony, amelyből egyedül, kizárólagosan és szükségszerűen meg lehetne határozni. Az ÉN mint egyszeri és semmivel sem helyettesíthető létező, kizárja még a lehetőségét is egy olyan viszonynak, amely számára általános érvénnyel bír. Ha létezik is az ÉN számára egy adott korrelatív viszony, akkor az maga is minden esetben új, és semmi mással nem helyettesíthető.

Az ÉN tehát olyan szociális tárgy, amelynek tulajdonneve van, s nemcsak „hordozója”, de „forrása” is egyben a tudatnak, s létét nemcsak a meghatározottság, a célszerű rendeltetés jellemzi, de a szabadság is. De Spet szerint az ÉN pontos meghatározása illetve önmeghatározása megköveteli még egy szempont figyelembevételét.

Ha az ÉN meg kívánja találni önmagát és önnön helyét az általa birtokolt világban, és meg kívánja nevezni önnön nevét, akkor nem boldogul anélkül, hogy *ne fordulna a TÉhez, és ne ismerné el a MI létezését*. Meg kell, hogy *hallja* és meg kell, hogy *értse* a MÁSIK hangját. És már maga ez a pusztá tény is arra kényszeríti, hogy elismerje; *létezik az ÉNen „kívül” és mindkettőjük „felett”* egy kapcsolat, egy viszony és egy *egység*. Következésképpen, az ÉN mint egyed nem csupán az élmények és a tudat egysége, hanem sokkal inkább az, ami a tudat egységét megkülönbözteti egy másik egységtől. Az ÉN tehát nem lehet logikai általánosítás tárgya, nem alkothatók róla általános ítéletek. Amikor az egyedi tudatokat összegyűjtjük, akkor *nem általánosítjuk*, hanem *megszorozzuk* őket, azaz áttérünk az ÉNről a MIre, s eközben egyáltalán nem sértjük meg az ÉN egyedi egyszerűségét. Ugyanakkor ebben az *összességben* már nem az egyedi tudati egységeket látjuk, hanem egy *felettes egységet*.

Ezért a tudat egységének kérdését kettős megvilágításban kell szemlélünk. Az ÉN, az egyed, szükségképp a maga célszerű rendeltetésében lép fel, ami egyben az ÉN határainak kijelölését és korlátozását, azaz az ÉN „meghatározottságát” is jelenti; az ÉN nem lehet nem önmaga. De az ÉN határai egyben más egyedek határai is, és ezeken a határokon belül minden egyed szabad, az ÉN szabad, amennyiben minden körülmények között önmaga marad. Az „összesség” viszont nem más, mint ami megszünteti ezeket a határokat, azaz minden egyes egyed határát, ami felszámolja a tagoltságot, a disztributív jelleget, más szóval az, ami *abszolút szabadsághoz* vezet. Itt az ÉN megszabadul a maga célszerű rendeltetésétől, lehetéssé válik számára, hogy ne önmaga legyen.

Miután kijelölte a tudat létmódjának két döntő aspektusát, Spet újra megfogalmazza a kérdést, amely egyben tanulmányának kiinduló kérdésfeltevése is: kihez tartozik a tudat, kinek a tudatáról van szó? Ha tudaton és annak egységén ideális tárgyat értünk, azaz a tudatot a maga lényegiségében fogjuk fel, akkor a kérdés elveszti értelmét. Ha viszont az empirikus élmények bizonyos összességét vesszük figyelembe, amelyek meghatározott időhöz és helyhez, sőt meghatározott szociális és történeti pillanathoz tartoznak, akkor a KIÉ kérdés csak arra utal, hogy a „dolog” segítségével feltárjunk bizonyos szociális viszonyokat. Ha tehát Spet koncepciója értelmében arra a kérdésre kívánunk választ adni, hogy kihez tartozik a tudat, akkor azt kell megmutatnunk, hogy a *társadalmi egész* mely pontjához tartozik az adott probléma; melyik az a pont, amelyet *objektívációnak, megnyilatkozásnak* (oroszul: izrecsenyie) nevezhetek, s nincs semmi akadálya annak, hogy egy ilyen pontként *bármelyik egyedet* felmutassuk.

Spet okfejtése szerint még az olyan egyszerű kifejezések is, mint „az én morális tudatom”, „az én munkám”, nem csupán az ÉN-re utalnak mint „birtokosra”, hanem egyenesen sugallják azt a gondolatot, hogy az ÉN része valamilyen kollektív viszonyoknak, és utalnak bizonyos „pontokra”, amelyek egy közös tudatot egyesítenek.

Spet e közös tudat tanulmányozása terén elért eredményeiért méltatja a kortárs francia szociológiát, mindenekelőtt Durkheim és Lévy-Bruhl munkáit,²¹ az etnikai pszichológia területén végzett kutatásokért pedig Steinthal és Lacarius munkásságát. Nem sokkal a *Kihez tartozik a tudat* (1916.) című tanulmány után maga Spet is külön monográfiában tanulmányozza e kérdéskört. A *Bevezetés az etnikai pszichológiába* című könyvének első részét önálló tanulmányként közölte 1919-ben a *Pszichológiai Szemlében*, maga a monográfia pedig 1927-ben jelent meg.²²

S ehelyütt talán érdemes megemlíteni, hogy az 1920-as évek második felében, amikor a M. Bahtyin nevével fémjelzett posztformalista irodalomtudományi iskola első programadó tanulmányai után megjelenik a Bahtyin iskolájához tartozó P. Medvegyev mára már tudománytörténeti mérföldkőnek számító monográfiája, *A formális módszer az irodalomtudományban* (1928.), e könyv első fejezete is a „szociológiai módszer” kidolgozásában jelöli meg az irodalomtudományi kutatások alapfeladatát, ami akkor és ott annyit jelentett, hogy a tudat minden nyelvi objektivációja, minden egyes nyelvi megnyilatkozás csakis a társadalmi tudat egésze, mint egymást kölcsönösen reflektáló tudatok rendszerre felől értelmezhető, és csakis társadalmi beágyazottságában nyeri el létmódjának specifikus jegyeit.

A *Kihez tartozik a tudat* című tanulmányának befejező, összegző fejezeteiben Spet nem csupán a tudat „birtokosának” kérdését veti fel újra, de a tudat „egységének” problémáját is új megvilágításba helyezi. Leszögezi, hogy az általános leírás szintjén az egység nem privilégiuma a tudatnak, az egység minden elgondolt vagy megnevezett „dolog”, „tárgy”, „tartalom” lényegéhez tartozik, tehát ugyanúgy a tudat korrelátumának mint magának a tudatnak az egysége.

Spet hangsúlyozza, hogy az „egység” kérdése csakis úgy merülhet fel, mint a *szociális tárgy egy specifikus megjelenési formája*, amit mindenekelőtt a többi tárggyal kell koordinálni. Ha ezt a „specifikus tárgyat” vesszük szemügyre, nem csupán a célszerű rendeltetést, a meghatározottságot tárjuk fel benne, hanem azt a mozzanatot is, ami ezt a *célszerű rendeltetést megvalósítja*, azaz az *entelecheia* elvét, amely az élményeknek és a tudatnak a „forrása”, „eredője”, valamint a szabadságot is, amely a konkrétság és egyszerűség forrása.

²¹ Spet a következő munkák címét adja meg zárójelben: DURKHEIM: Les Regles de la Methode Sociologique.; LÉVY-BRUHL: Les fonctions mentales.

²² Г. ШПЕТ: Введение в этническую психологию. = Шпет Г. Г.: Сочинения. Приложение к журналу «Вопросы философии». Москва, 1989. 475–575.

Ily módon az egyedi tudat, az *ÉN a közös tudatba való beágyazottsága* révén tesz szert *belső értelemre*, entelecheiára, amely egyszerre biztosítja szabadságát és célszerű rendeltetését. Ezen a szinten a tudat egységei úgy tárulnak fel előttünk, mint sui generis „hordozók”, de nem mint meghatározatlan X-ek, hanem mint tulajdonnevek, s ezek a tulajdonnevek nem mások, mint a „kimondatlannak” a „rejtett értelemnek” a *szimbolikus kifejezései*. Az *ÉN*, az egyed tehát nem csupán a maga személyes tudatának a „hordozója”, hanem a közös tudaté is. Spet ugyanakkor tartózkodik ennek a „rejtett értelemnek”, a „kimondatlannak” mindenfajta metafizikai felfogásától, a rejtett értelem *megértéséhez* vezető egyetlen lehetséges utat a *szimbólumok tiszta feltárásában*, következésképpen a rejtett értelem *felszínre hozásában* és kifejtésében látja. S mivel a tudat egyedi egységei ennek a belső értelemnek a hordozói, azaz külső, szimbolikus jelei, a megértés sohasem egyszerűen az értelemről való *részesezés* (oroszul: szopricsasztyije), hanem mindig *közös részesezés* (oroszul: szopricsasztnoszty), azaz a megértés mindig *kölcsönös megértés*, viszontmegértés. Spet hangsúlyozza, hogy éppen a *konkrét mint olyan* rendelkezik a *közösnek egy sajátos formájával*, amelyet nem az általánosítás révén nyerünk, hanem a részek közti *értelmező viszony*, azaz a *kommunikáció* révén.

Spet tehát az *ÉN* mint tárgy leírásának és értelmezésének egy olyan útját választja, amely a transzcendentális fenomenológia rendszerének szempontjából paradoxonokat rejt magában és törvényszerűen vezet el a hermeneutika irányába. Spet Husserl meghatározását egy új mozzanattal egészíti ki, amikor úgy véli, hogy az *Ént* csak akkor tekinthetjük valóban az „immanenciában való transzcendenciának”, ha társadalmi dolognak tekintjük, azaz a szubjektív szellem objektivációját avagy az objektív szellem szubjektív megtestesülését látjuk benne. Spet életművének egyik mai orosz kutatója úgy véli, hogy Spet ezen a ponton Hegel szellemében értelmezi át Husserl tételeit.²³ Megállapítja, hogy Spet filozófiai pozíciója további paradoxonokat rejt magában, mivel Spet egyrészt a fenomenológia következetes híve szeretne maradni, s ezért ragaszkodik az „eredeti tapasztalathoz” és a „tiszta leíráshoz”, de ugyanakkor a fenomenológia szellemében vett *Ént* fokozatosan kiiktatja.

Úgy fogalmazhatunk tehát, hogy Spet sajátos interpretációjában a hermeneutika egy olyan fenomenológiai rendszer, amelyből kiiktatódik a transzcendentális szubjektum, tehát Spet hermeneutikája valójában a „fenomenológiai tudat kritikájának” is tekinthető. Spet átértelmezése révén az *ÉN* megszabadul a maga transzcendentális jellegétől, azaz megszűnik tiszta tudat lenni, de ugyanakkor *elnyeri létezésének valóságos terét* és a *hermeneutikai értelem hordozója* lesz.²⁴

A *Kihez tartozik a tudat* című tanulmányban az „entelecheia” fogalma hasonló módon nyer meghatározást, mint a *Jelenség és értelem* című könyv zárófejezetében, de itt már nem a tárgyak vonatkozásában általában, hanem a tudat mint

²³ В. В. КАЛИНИЧЕНКО: Густав Шпет: от феноменологии к герменевтике, 42.

²⁴ Уо. 43–44.

specifikus tárgy vonatkozásában jelenik meg. Az „entelecheia” az értelemnek egy olyan belső magja, még kimondatlan, feltárára váró forrása, amelyhez képest a tudat csak tárgyi hordozó, s mint ilyen, maga is leírás és értelmezés tárgya. A tudat tehát maga is a „kimondatlan” belső értelem szimbolikus jelévé válik. Ezért az értelmezés egyetlen útja a „szimbólumok tiszta feltárása”, a rejtett értelem felszínre hozása. E rejtett értelem tartalmát Spet a *tudat létmódjában* gyökerelteti, létmódjának specifikumát pedig az adja, hogy a *tudat „szociális közösség része”*. Ebben a szociális létmódban, a kommunikáció mint kölcsönös egymást-értelmezés révén szerveződnek a tudat különböző egységei és típusai. Ezek a „közös formák” képezik a SZÓ, a LOGOSZ alapját. Azáltal tehát, hogy Spet a fenomenológiában „hermeneutikai fordulatot” hajt végre, lehetségessé válik számára a hermeneutikai aktussal kibővített fenomenológiai leírás révén a társadalmi és a kulturális „tárgyak” értelmező leírása.

A filozófiai fejlődésében végbement második nagy fordulat, a „hermeneutikai fordulat” jellemzésére álljon itt Gusztav Spet filozófiai önarcképének egy részlete, amelyet egyes szám harmadik személyben írt önmagáról 1929-ben a *Granat* című lexikon számára:

„Spet elfogadja Brentano intencionalitás fogalmát és Husserl tételét a tudatról mint tárgyról. De Husserlnek abban az állításában, miszerint a perceptivitás közvetlen adottság, a naturalizmus veszélyét, abban az állításában pedig, miszerint a „tiszta ÉN” a tudat egysége, a transzcendentalizmus veszélyét látja. Amennyiben a közvetlen tapasztalatból kiindulva a reflexió és a redukció módszerének a segítségével valóban eljuthatunk a tudat filozófiai elemzéséhez és kritikájához, akkor ezt a tapasztalatot a maga konkrét teljességében kell felfognunk, úgy, mint kulturális-társadalmi tapasztalatot, nem pedig a „dolog” felfogásának absztrakt formájában. Másrészt viszont, ha igaz az, hogy „én tudattal bírok”, ebből még nem következik az, hogy a tudat csak az ÉNhez tartozik („a tudat nem feltétlenül valakinek a tudata”), mivel ezen kívül még lehetnek a kollektív tudatnak is formái. *A kulturális-társadalmi tudat formái a maguk alapegységét a szóban mint fogalomban lelik fel, amely nem az érzékelés számára adott közvetlenül mint dolog, hanem a maga jeltermészetében adott az elsajátítás számára mint a társadalmi kommunikáció jele.*”²⁵
(Kiemelés tőlem – H. A.)

A fent ismertetett három művében tehát Spet az 1910-es évek végére eljut Husserl transzcendentális fenomenológiájának átértelmezéséhez és egy hermeneutikai rendszer alapvetésének felvázolásához. Eszmerendszere kibontásának ezen a pontján törvényszerűen merül fel a hermeneutikai iskolák történeti áttekintésének az igénye, s szükségszerűvé válik a történeti összegzés nyomán feltá-

²⁵ Г. Г. ШПЕТ: Шпет. Статья для энциклопедического словаря «Гранат». = Начала I. Москва, 1992. 50.

roló tanulságok szembesítése saját filozófiai kérdésfelvetésével, valamint általában a kortárs filozófiára váró feladatokkal egy korszerű hermeneutikai tanítás megalapozása területén.

Erre a filozófiai kihívásra Spet *A hermeneutika és problémái* című monográfiában válaszolt, amelyet 1918 nyarán fejezett be. A monográfia kézírata egészen az 1980-as évek végéig orosz nyelven publikálatlan maradt, teljes terjedelmében először az Orosz Tudományos Akadémia Világirodalmi Intézetének periodikus kiadványa, a *Kontextus* közölte négy részletben 1989 és 1993. közt.²⁶ *A hermeneutika és problémái* című monográfia részletei először magyar nyelven jelentek meg a *Helikon* című folyóirat 1983. 2. számában Orosz István fordításában. Ezt a kivonatolt vázlatot, amelynek alapján rekonstruálható az egész mű gondolatmenete, Je. V. Paszternak, Spet szellemi örökségének gondozója bocsátotta a *Helikon* rendelkezésére A. A. Mityusin kitűnő tanulmányával együtt.²⁷

Mivel *A hermeneutika és problémái* című szöveg közlését G. Spet életművének egyik legkitűnőbb oroszországi kutatója vezette be, s tanulmányában a monográfia átfogó koncepcióját minden lényegi vonatkozásában elemezte, ezért most csak azokra a főbb pontokra térünk ki, amelyek elengedhetetlenül szükségesek Spet további két alapműve, az *Esztétikai fragmentumok* (1922–23.) és *A szó belső formája* (1927.) című monográfia elméleti kérdésfeltevésének megvilágításához.

A megelőző korok hermeneutikai iskoláinak történeti áttekintése szükségszerűen adódik a *Bölcsesség vagy értelem* (1917.) című tanulmányban Spet által megfogalmazott filozófiai krédóból. Eszerint a filozófia mint tiszta tudomány sohasem közvetlenül a valóság megragadására irányul, hanem a valóságról már felhalmozott megismerési tapasztalatra, azaz magának a gondolkodásnak a történetét reflektálja. Így a hermeneutika mai problémái Spet számára csakis az előző elméletek reflektív értelmezése által tárulhatnak fel.

Az egyik fő tapasztalat, amely a hermeneutikai irányzatok történeti áttekintéséből Spet számára adódik, nem más, mint a hermeneutika és a logika közös filozófiai alapvetésének szükségessége: „... előbb-utóbb a hermeneutikának a logikához kell fordulnia, vagyis a jelben nemcsak tárgyat kell látnia, hanem fogalmat is, minthogy a hermeneutika sorsa a kezdetektől fogva összekapcsolódott

²⁶ Г. ШПЕТ: Герменевтика и ее проблемы. Часть I–IV. Контекст-1989. Москва, 1989. 229–268.; Контекст-1990. Москва, 1990. 219–259.; Контекст-1991. Москва, 1991. 215–155.; Контекст-1992. Москва, 1993. 251–284.

²⁷ A. A. МИТЮСИН: G. Spet filozófiai hermeneutikájának alaptételei. = *Helikon* 1982. 2–3. 204–218. – Itt teszek eleget Je. V. Paszternak és A. A. Mityusin kérésének, és korrigálom azt a félreértésből fakadó hibát, amely a *Helikon* 1982. 2–3. száma fülszövegének orosz nyelvű változatába csúszott. Spet természetesen nem fenomenológiai irányban fejlesztette Husserl logikáját, mint azt a fülszöveg tartalmazza, hanem Husserl fenomenológiáját fejleszti hermeneutikai irányba, amint azt a fenti ismertetésünkben igyekeztünk nyomon követni.

– középkori terminológiával élve – a sermocinalis tudományokkal (scientiae sermocinales), a grammatikával, a retorikával és a logikával.”²⁸

Spet *A hermeneutika és problémái* című könyvében mindenekelőtt a filozófiai hermeneutika kulturális missziójának kijelölésére vállalkozott. Célkitűzése az volt, hogy a szellemtudományok területén is kidolgozza a logika specifikus feladatait, s tisztázza a logika és a hermeneutika viszonyát. Spet nézete szerint magát a logikát is a hermeneutikai kérdésfeltevések szempontjából kell vizsgálni, s ebben az értelemben jogosult *hermeneutikai logikáról* beszélni. A hermeneutikai logika nem más, mint az *interpretáció logikája*, s mint ilyen, a filológiai és történeti tudományok alapja.

Spet a hermeneutikai kört – ahhoz, hogy eljussunk a megértéshez, meg kell ragadnunk a logikait, ahhoz viszont, hogy képesek legyünk a logikus kifejtésre, el kell jutnunk a megértéshez – azáltal oldja fel, hogy mind a *megértendő*, mind a *kifejtendő értelem* mögött *egyazon tartalom* meglétét feltételezi, ennek a tartalomnak viszont megvannak a *maga formái*, amelyek természetük szerint *ontológiai formák*. A megértés és a kifejtés formái csak abban különböznek egymástól, hogy míg az előbbiek lényegük szerint belső formák, az utóbbiak külső formák. Miután ennek a szerkezetnek a vizsgálatát Spet pszichologizmustól mentes tiszta filozófiai elemzés tárgyává tette, eljut a *logikai* és *hermeneutikai* aktusok *párhuzamosságáról* vallott tételhez:

„Ha viszont elvi elemzést végzünk, csak egyetlen modifikációt vehetünk tekintetbe a külső formák irányulásában: újra az értelemre való irányultságban leljük fel céljukat, s ennek megfelelően építjük fel a kifejtés formáit, s ezáltal újra belső formákká, azaz a megértés formáivá változtatjuk őket. Ez az eljárás azt eredményezi, hogy magához a megértéshez a megértendő értelem logikai formáinak felismerésére is szükség van, s ekkor kezdünk el a körköröségről, jobban mondva, a megértés és kifejtés paralellizmusáról beszélni.”²⁹

A logikainak és hermeneutikainak ezt az egymásutániségét, illetve párhuzamosságát teszi meg Spet a különböző tudományok klasszifikációjának alapjául. A közvetlen megértésről az interpretációra való áttérést tehát Spet elméleti rendszerében bizonyos belső logikai formák és formaalakulatok teszik lehetővé. Mivel ezek a belső formák minden esetben specifikus anyaghoz kötődnek, ezért a különböző kulturális szférák esetében az interpretáció különböző típusairól beszélhetünk. Spet szerint a hermeneutikai logika mint tudományos diszciplína kidolgozása és széles körű alkalmazása megköveteli azt, hogy maga a megértési aktus szigorúan elvi, filozófiai elemzés tárgyává váljon, és megszabaduljon a pszichológiai megközelítés szempontjaitól:

²⁸ G. SPET: *A hermeneutika és problémái*. (Részletek.) Ford. Orosz István. = Helikon 1982. 3. 207.

²⁹ Uo. 228.

„A megértés elvi analiziséből kell kiindulnunk, csak ekkor reménykedhetünk abban, hogy ennek alapján felépíthetjük mindenekelőtt a történeti tudományok következetes és teljes metodológiáját, majd pedig az egész szemasiológiai logika metodológiáját, amire akkor kerülhet sor, ha már általános tételeit ellenőriztük a történeti metodológia fényében. Ez a történeti logika azonban széles filozófiai értelemben lesz „történeti”; ha a szellettudományok egyes tárgyaira akarjuk alkalmazni, újabb specifikációnak kell alávetnünk. A kör bezárul: a szellemen keresztül eljutunk a konkrétan általánoshoz, melynek alapján megoldjuk magának a szellemnek a speciális problémáit.”³⁰

Spet szövegének közzléséhez írt bevezető tanulmányában A. A. Mityusin úgy véli, hogy *A hermeneutika és problémái* (1918.) című monográfia mintegy összekötő kapcsot jelent az életmű két központi jelentőségű pillére, *A történelem mint a logika problémája* (1916.) és *A szó belső formája* (1927.) című könyvek között.

A. A. Mityusin anélkül, hogy elvitatná Husserl fenomenológiájának jelentős hatását Spet hermeneutikai rendszerének kialakulásában, megállapítja, hogy Spet hermeneutikai tanítása lényegét tekintve Hegel történetfilozófiai modelljére épül, amennyiben „a hermeneutika eszméjének megvalósulását és feltárulkozását” kívánja megragadni annak leglényegesebb mozzanataiban.

Spet számára döntőnek bizonyul az értelmezés *történeti* dimenziója. Az értelmezés pszichológiai elméletét is azért utasítja el, mert úgy véli, hogy a személyiség mint a megismerés tárgya nem pszichológiai értelmezésre szorul, hanem társadalmi-történeti interpretációra. S mivel a személyiséget a társadalmi-történeti viszonyrendszerek egységeként szemléli, ezért tanításában a hermeneutika olyan tudomány, amely a megértési és viszontmegértési aktusokra, azaz a kölcsönös egymást-értelmezés folyamatára épül. A. A. Mityusin nézete szerint Spet *A hermeneutika és problémái* című könyvében az utolsó nagy Dilthey-mű: *A történeti világ felépítése a szellettudományokban* (1910.) értelmezése során is annak egy hegeliánus olvasatát ajánlja,³¹ amikor megállapítja, hogy az *értelmezés* funkciója a *történelmi értelem megragadása*, az értelmezés mindig arra az értelemre irányul, amely magában a valóságban testesül meg, magában a történelemben realizálódik:

„A megértés és értelmezés nem az eszmék pusztja felfogása – ez úgy vélem, megcáfolhatatlan –, hanem a realizált eszmék felfogása. Csak ebben az értelemben beszélhetünk magáról a valóságról mint történelemről, hiszen a történelemnek csak azzal van dolga, ami megvalósult. Az értelmezés értelem nem elvont értelem, hanem ebben a történelemben realizált értelem. Csak ebben az értelemben beszélhetünk továbbá értelmes valóságról. S ami a legfontosabb; csakis ebben az értelemben beszélhetünk abszolút realitás-

³⁰ Uo. 240.

³¹ A. A. MITYUSIN: G. Spet filozófiai hermeneutikájának alaptételei, 214–216.

ról. Csak a már meglévőre, történetire és megvalósultra alkalmazhatjuk ezt a fogalmat a *contradictio in adjecto* veszélye nélkül. A túlvilág abszolút realitása – feltétlen; az eszmei abszolút realitása – az eszmei megsemmisítése; a keletkező abszolút realitása – illúzió, és csak a történeti abszolút realitása – igaz. Az érzéki valóságtól mint feladványtól annak eszmei alapjához haladunk, hogy ezt a feladványt a valóság értelmezésén, az értelemnek a realizált és testet öltött valóságában való felismerésén keresztül oldjuk meg.³²

A hermeneutika és problémái című könyv tudományos kérdésfelvetésének újszerűségét A. A. Mityusin abban látja, hogy miután Spet számára a történelem mint a logika problémája jelenik meg, a logikai kutatások fő tárgyát – szemben a logisztikával, amely az intellektuális folyamatok matematizált vizsgálatát nyújtja – a *beszéd*, a *nyelv* területén jelöli meg. Spet hangsúlyozza, hogy az értelem a legkülönbözőbb módon kifejezhető, de kifejezése csak akkor lesz valójában érthető, ha fogalmi megtestesülést nyer, a fogalom pedig „mindenekelőtt SZÓ, vagy általánosabban, *szóbeli kifejezés*”. Az egyéb kifejezési formák mellett a szó marad a gondolat kifejezésének *leguniverzálisabb jele*. Spet úgy véli, hogy az egész természeti és történeti valóság a maga „nyelvén” beszél velünk, és nemcsak a történeti, de a természeti valóság minden jelensége is jeltermészetű. Spet tanítása a *nyelvi jel univerzális jellegéről* jelentősen megelőzte az 1960–70-es évek szemiotikai kutatásait.³³ Spet a szociokulturális jelenségeket is jelnek, az értelem kifejezésének tekintette, amelyek ily módon az értelmezés révén tárhatók fel. A megértés és értelmezés folyamata pedig az az út, amelyet a jeltől, a szótól annak külső adottságában az értelem megragadásáig bejárunk.³⁴

A megértési folyamat strukturális törvényeit, amelyek korrelatív viszonyban állnak a szó strukturális felépítésével, Spet az *Esztétikai fragmentumok* (1922–23.) című művében, különösen annak II–III. részében dolgozta ki. Spetnek ez a munkája úgy tekinthető, mint sajátos bevezetés *A szó belső formája* (1927.) című monográfiához, ahol ugyanennek a kérdésnek még részletesebb, nyelvfilozófiai szempontból széles körűen megalapozott kifejtését adja.

A szó, a nyelv központi jelentőségét a hermeneutikai kutatások számára Spet az *Esztétikai fragmentumok* II. részében indokolja meg. Okfejtése szerint a szó nem csupán a természet jelensége, azaz pusztán empirikus adottság, hanem a kultúra elve, sőt a *kultúra archetípusa*. A kultúra viszont nem más, mint a megértés kultusza, a szó pedig az értelem megtestesülése, ezért a szó *sui generis jel*.

³² G. SPET: *A hermeneutika és problémái*, 240–241.

³³ Ld. erről: В. В. ИВАНОВ: *Очерки по истории семиотики в СССР*. Москва, 1976. 267–268. – Vö. NYÍRÓ LAJOS, i. m. = *Helikon* 1978. 1–2. 4–7.

³⁴ А. А. МИТЮШИН: *Творчество Г. Шпета и проблема истолкования действительности*. = *Вопросы философии*. 1988. 11. 96–98.

A szó mint jel elméletét egy specifikus tudomány, a *formális ontológia* hivatott megteremteni, amely a maga részéről az általános jelelmélet, a szemiotika egyik területét alkotja.

Spet ebben a művében is hangsúlyozza, hogy csakis a fenomenológiai elemzés segítségével állapítható meg, miben különbözik egy természeti tárgy mint pusztán dolog megértése a szó mint hangcsoport, mint hangzó jel megértésétől. De ugyanakkor annak is tanúí lehetünk, miként válik fokozatosan a fenomenológiai leírás módszertani részfeladattá egy általánosabb hermeneutikai kérdésfeltevésen belül.

A szó létmódjának tanulmányozása tehát a *hermeneutikai logika*, avagy a *formális ontológia* feladata, amelynek azt a specifikus kapcsolatot kell feltárnia, amely a szó és az *értelem* között fennáll. A szó mint specifikus tárgy lényegét az adja, hogy strukturálisan felépített tárgy, ezért a szó és az értelem specifikus viszonyának kérdése úgy jelenik meg, mint a szó *strukturális rétegei közti viszonyok* rendszerének kérdése. Spet esztétikai rendszerében a struktúra meghatározása nem pusztán elméleti konstrukció, hanem a fenomenológiai beállítódásnak megfelelően olyan adottság, amelynek strukturális mozzanatai pontosan megfelelnek a perceptív folyamat egyes mozzanatainak, s ugyanakkor a percepció minden mozzanata a tudataktusok bonyolult kapcsolatát feltételezi.³⁵ A szó struktúrája az érzékelési és megértési folyamat irányultságának megfelelően egy befelé hatoló mozgást jelent, az érzékileg felfoghatótól a formális-eidetikus tárgyig. A szó struktúrája egy olyan teleologikusan felépített rendszer, amely a befelé haladó mozgás mentén mindig újabb és újabb, önmagukba zárt struktúrákra tagolható. Spet nézete szerint a szellemi és kulturális képződmények lényegük szerint strukturális jellegűek, így azt is mondhatjuk, hogy maga a „szellem” vagy a kultúra struktúraszerű képződmény. Spet koncepciója szerint bármely struktúraszerű képződményt csak akkor tekinthetünk teljesnek, ha dinamikus létezésében fogjuk fel, azaz egyszerre szemléljük a maga *aktuális megjelenésében és potenciális kibomlásában*. A struktúra létmódjának ez utóbbi sajátosságára a nyelvi struktúrák kapcsán a későbbiekben még visszatérünk.

Spet előfeltevése szerint a szó önmagában mint pusztán adottság még nem esztétikai tárgy. Ahhoz, hogy azzá váljon, formaanalízisnek kell alávetni és meg kell találni benne azokat a strukturális mozzanatokot, amelyek esztétikailag értelmezhetők. Ezeket a mozzanatokot a pszichológiai elemzés nem tudja feltárni, csakis a szigorú fenomenológiai leírás. Ennek során a szóban az a strukturális mozzanat bizonyul döntőnek, amely lehetővé teszi, hogy a szóban szociokulturális és történeti „dolgot” lássunk. A leírás során tehát azokat a *strukturális rétegeket és viszonyokat* kell megragadnunk, amelyeket az „*értelem*” *motivál*, és amely révén a szó egy tágabb szociokulturális és történeti kontextusba illeszkedik. Mielőtt rátérnénk a szó strukturális rétegeinek, illetve a köztük lévő viszonyrend-

³⁵ В. В. КАЛИНИЧЕНКО: Густав Шпет: от феноменологии к герменевтике, 51. – Vö. NYÍRÓ LAJOS = Helikon 1978. 1–2. 5–7.

szernek az ismertetésére Spet formaelemzésében, rövid kitérőt kell tennünk a fenomenológia és a hermeneutika viszonyáról Spet filozófiai útkeresésének azon a szakaszán, amelyet az *Esztétikai fragmentumok* dokumentálnak. Mivel az általunk ismert szakirodalomban ezt a kérdést a legmélyebb elméleti megközelítésben V. V. Kalinyicsenko a fentiekben már többször idézett tanulmánya tisztázza, ezért az ő kérdésfelvetésének ismertetésére és kommentálására szorítkozunk.³⁶

A tanulmány szerzője szerint Spet formaelemzésének az a szándéka, hogy a szó strukturális szintjeit az érzékelési aktusokkal való korrelatív viszonyuk szerint különítse el, külsőleg még megőrzi a fenomenológiai módszerrel való rokonságot, de valójában már Husserl fenomenológiájától való végleges eltávolodásról tanúskodik. Spet formaelemzésében ugyanis a szó struktúrája mint a leírás tárgya, többé már nem a tudataktusok intencionális tárgya. Spet elméleti vizsgálatának központjában maga az *érezékelés tárgya*, azaz a szó struktúrájának „tisztá” tárgyi szerkezete áll. Ez a módosítás viszont egy lényeges kérdést vet fel. Ha a szó struktúrája nem a transzcendentális szubjektivitás tudataktusainak megfelelően épül, és többé már nem ez a tudat konstruálja a struktúrát, akkor mégis, mi az, ami ezt a struktúrát összetartja, egységbe foglalja. Hiszen Spet többszörösen hangsúlyozza, hogy a szó nem természeti tárgy, hanem a kultúra létezésének alapja és feltétele, mi teszi képessé a szót ennek a kulturális misziónak a betöltésére?

Spet filozófiai okfejtésében tehát többé már nem a „tisztá ÉN”, hanem maga a szó lép fel úgy, mint a tárgyi értelemek egy sajátos energiaforrása. A magunk részéről hozzátesszük, hogy ez a korrekció, amelyet a tudat és tárgy korrelatív viszonyrendszerébe Spet beiktat, már a *Jelenség és Értelem* című könyv óta nyomon követhető. Az entelecheia fogalmának meghatározásakor Spet már itt hangsúlyozza, hogy ez utóbbi az értelemnek egy olyan belső magja és forrása, amelyet nem a tudat konstruál, hanem a tárgy létének szerkezetében talál és az értelmezés által felszínre hoz, kifejti.

Az *Esztétikai fragmentumok* című műben a *belső forma* kategóriájában jelenik meg az entelecheia mint a tárgyi értelemnek egy sajátos energiaforrása. A belső forma fogalmában nyer kifejezést a szó lényege szerint energisztikus természete. V. V. Kalinyicsenko úgy véli, hogy Spet filozófiai fejlődésének ezen a pontján törvényszerűnek bizonyul „találkozása” Humboldt nyelvelfogásával, és éppen a Humboldt tanításához való közeledésben nyer kifejezést az a törekvése, hogy eltávolodjon a fenomenológia ÉN-értelmezésétől. Humboldt tanításában különösen két mozzanat bizonyult döntőnek Spet esztétikai elmélete számára. Egyrészt az a felfogás, miszerint a nyelv nem ERGON, hanem ENERGEIA, az emberi megismerés szakadatlan önmegújító munkája, másrészt az a tétel, miszerint a nyelv formái a kultúra alapvető generatív formái, ezért a nyelv vizsgálata megköveteli a történeti szempontot és a kulturális tudat tanulmányozását.

³⁶ В. В. КАЛИНИЧЕНКО: Густав Шпет: от феноменологии к герменевтике, 51–53.

Spet filozófiai fejlődésének alapvető iránya, amely tehát Husserl fenomenológiájától Humboldt nyelvelméletének újraértelmezése felé halad, visszamenőleg különösen érthetővé teszi azt a korrekciót, amit Spet a *Jelenség és értelem* című könyvében beiktatott a fenomenológiai leírás modelljébe. Eszmerendszere kialakulásának korai szakaszán az *entelecheia* mint a tárgy belső értelmének magja jelentette azt az *energiaforrást*, amely biztosította a tárgy beilleszkedését egy teleologikus rendszerbe, azaz a társadalmi-történeti és a természeti kozmosz egészébe. Az *Eszttikiai fragmentumok* című műben az entelecheia szerepét a szó tiszta tárgyi szerkezetében a *belső forma* fogja betölteni. De míg Humboldt tanításában a nyelv belső formáinak kategóriája jelenik meg, addig Spet rendszerében ez a szó belső formáinak terminusára változik. Ezt a fogalmi transzformációt Spet részletesen megindokolja elméletileg *A szó belső formája* című monográfiájában.

Az *Eszttikiai fragmentumok* II. részében a szó tárgyi struktúrájának leírásakor Spet a *tárgyiság két szintjét* különbözteti meg. Az *első szintet* pusztán tárgyi szintnek nevezi, és ide sorolja a fonetikai és morfológiai formákat. Ezen a szinten a szó még csak *megnevező funkciót* tölt be, ezért ez a *nominális tárgyiság* szintje. A szót ezen a szinten még *érzékileg* fogjuk fel, bár Spet megjegyzi, hogy a morfológiai formák már közvetítő lépcsőfokot jelentenek az érzéki és a gondolati szint között, de ahhoz hogy ez megvalósuljon, arra van szükség, hogy a morfológiai formák egységben legyenek a következő fokozatokkal, s egy olyan tágabb kontextus elemeivé váljanak, amelynek dinamikus törvényeit már a szintaktikai és a logikai formák alkotják. A *második szint* a tárgyiságnak már egy magasabb fokozata, amely már *szemasziológiai funkciót* tölt be, ezért ez az *értelemmel bíró tárgyiság* szintje. Ez már nem az érzéki, hanem az *intellektuális befogadás* számára adott, ez a fogalmi koncipiálás szintje, de még nem az értelmezés szintje. Ez az ideális tárgyiság szintje, amely *formát ad* a szónak mint *kijelentésnek*, mint kommunikatív aktusnak. Éppen ez a „tiszta tárgy” lép fel az értelem „hordozójaként”, de maga ez a „tiszta tárgy” nem függ sem az érzéki tartalomtól, sem a nyelv formáitól.

A szó tárgyi struktúrájának leírásakor – mint azt V. V. Kalinyicsenko megálapítja – Spet újabb elméleti dilemma elé kerül. Vagy hű marad a fenomenológia alapelveihez, amelyek megkövetelik, hogy a nyelv rendszerének bármely eleme fenomenális szinten való adottság legyen, és nem teszik lehetővé semmilyen „önmagában való dolog” feltételezését, amely kívülről hatna a nyelv rendszerére; vagy pedig elismeri, hogy a nyelv és a szó nem képesek tulajdon belső forrásukból generálni a tárgy tartalmának teljes gazdagságát, és ebben az esetben ezt a tartalmat a nyelven kívül kell keresni. Akkor viszont ez a tartalom egy sajátos tapasztalati formát is követel, amely viszont már nem nyelvi tapasztalat.³⁷ Spet a következőképpen oldja meg ezt az elméleti dilemmát az *Eszttikiai fragmentumok* lapjain:

³⁷ Uo. 54.

„A gondolat magában a szóban és vele együtt születik. Sőt, ennél többet is mondhatunk – a gondolat magában a szóban fogamzik meg. Éppen ezért nincsenek halva született gondolatok – csak üres szavak. Ha szigorúak és következetesek akarunk maradni, hogy elkerüljünk bármiféle romantikus keresettséget – akkor kimondhatjuk – a nyelv nélküli gondolkodás nem más, mint az értelem nélküli szó. Földön, vízen és égen, mindenütt a szó uralkodik.”³⁸

Spet elméleti rendszerében tehát a szó, a nyelv a gondolat születésének kerete és a gondolat alakja, formája is egyben. Ebből Spet arra a következtetésre jut, hogy a tiszta tárgynak mint ideálisan létező tárgynak nincs a szón kívül semmiféle konkrét létmódja, ezért a tiszta tárgyat is a szó struktúrájában kell megragadnunk:

„... a tiszta tárgy mint elgondolt tárgy, a maga adottságának nyelvi formáján kívül szemlélve, pusztá absztrakció. A maga konkrétságában csakis a nyelvi-logikai formában adott. (...) A tiszta tárgy – a szó struktúrájának eleme. Ha kivonjuk a szóból – egy egész részeként megőrzi a maga konkrétségát, de a szón kívül nincsen önálló léte – ennyiben elvontság.”³⁹

Mikor Spet a „tiszta tárgy” jelenlétét a szó struktúráján belül tételezi, akkor ezzel lényegében elvitatja a szó önálló ontológiai státuszát. Az előbb idézett sorok szellemében a szó uralkodik ugyan égen-földön, de nem maga a szó konstruálja azt, amin „uralkodik”. A nyelv, a szó csak lehetőséget nyújt arra, hogy benne a tárgy feltárja belső értelmét. A szó Spet koncepciójában tehát egyrészt a kultúra alapelve és létének feltétele, de nem azért, mert a kultúrától független ontológiai státusszal rendelkezik, hanem azért, mert a nyelv keretében megy végbe a kultúra önértelmezése, a szociokulturális tárgyak a nyelv keretében és a nyelvi kifejezés által járók fel belső értelmüket.

Spet nyelvfilozófiai koncepciójában a szó és a tárgy belső értelme közti kapcsolat nem tisztán energisztikus jellegű, azaz nem a tiszta nyelvi vagy tudati energia kisugárzása révén konstituálódik, hanem a nyelvben található az értelmezésre váró tárgy „léte energiája” és a nyelv belső energiája. Ezért mind az értelemre találás, mind pedig az értelem kifejezésének aktusa sokkal inkább „szinergisztikus” jellegű, azaz az energiák találkozása és összeadódása révén konstituálódik.⁴⁰ Spet nyelv- és kultúraelmélete ezen a ponton lényegi tipológiai párhuzamot mutat az orosz posztszimbolista kor költői irányzatainak nyelvfelfogásával, különösen O. Mandelstam kultúrfilozófiai és nyelvfilo-

³⁸ Г. ШПЕТ: Эстетические фрагменты. = Шпет Г. Г.: Сочинения. Москва, 1989. 397–398.

³⁹ Г. ШПЕТ: Эстетические фрагменты, 388.

⁴⁰ В. В. КАЛИНИЧЕНКО: Густав Шпет: от феноменологии к герменевтике, 54.

zófiai nézeteivel, valamint B. Paszternák esztétikai koncepciójával és költői gyakorlatával.⁴¹

A megismerés és az értelemfeltárás mint a nyelv keretében zajló energiák találkozása és összeolvadása, tehát lényege szerint „szinergiea”, pedig P. Florenszkij nyelvfilozófiai koncepciójával tanúsít szerkezeti párhuzamokat. De amíg Florenszkij nyelvfilozófiája egy új keresztény metafizika alfejezete, s elméletében a „szinergiea” aktusa a lét misztikus energiáinak és a nyelv mágikus energiáinak összeolvadását jelenti,⁴² addig Spet nyelvfilozófiája minden vonatkozásában racionális gondolati építmény, amelyben a tárgy belső értelmének energisztikus magja az a mozzanat, amely a tárgyat egy szociokulturális egész részeként tételezi.

Spet nyelvelméletében tehát a szó mint belső energiával rendelkező forma a tárgy tartalmának, belső értelmének artikulált kifejezést ad a LOGOSZ révén, de a szubsztancia, az önálló ontológiai státusz nem a szóhoz, hanem a tárgyhöz tartozik. Spet azáltal, hogy a tiszta tárgyat a szó belső struktúrájában ragadja meg, elismeri a tárgyi tartalomban rejlő formaképző elvet, amelyet a szó csak megnevez. Ez a tárgyi tartalom éppen a megnevezés révén nyer megformálást, egyrészt fonetikai szinten, másrészt pedig egy meghatározott morféma alakjában.

Ennek az elméleti alapvetésnek a jegyében építi tovább Spet a szó struktúrájának leírását az *Esztétikai fragmentumok* II. fejezetében. A szó empirikus nyelvi formája (morfológiai vagy külső formák) és a szó eidetikus értelme (ontikus vagy tiszta formák) közé beépül egy sajátos viszonyrendszer, amely új formák szövevényét hozza létre, ezt nevezi Spet *logikai formáknak*, avagy a *szó belső formáinak*. Ez a viszony azért jöhet létre, mert a morfológiai vagy külső formák és az ontikus vagy tiszta formák ugyanazt a tárgyi tartalmat hordozzák, csak a megformáltság különböző szintjein. A belső vagy logikai formák konstruáló és konstruktív formák, teremtő és adó formák. Ezek a formák kölcsönöznek *logikailag megkonstruált formát a megértésnek és kifejezésnek*, azaz annak az eidetikus értelemnek a formái, amely kifejezésre és közlésre kerül. A logikai formák működéséhez sajátos értelmi szankció szükséges, amely csak az állítás vagy a tagadás aktusának révén valósul meg, ezért a *mondat*, a *kijelentés* az az alapforma, amelyre a *logika* mint tudomány épül.

A szó tiszta tárgyi struktúrájának leírása Spet koncepciójában meglehetősen bonyolult építmény. De nem szabad elfelejtenünk, hogy a szó strukturális felépítésének sokrétűségében magának a szó által betöltött kognitív funkciónak a sok-

⁴¹ AAGE HANSEN-LÖVE: Акмеизм как синтетический тип авангарда. Гл. 3. Акмеизм и синтетическая эстетика «формально-философской школы». (Kézirat) – AAGE HANSEN-LÖVE: Zur Periodisierung der russischen Moderne. Die dritte Avantgarde 2. 2. Akmeismus und die „positive Ästhetik“ der „Formal-Philosophischen Schule“ (=FFS). = Wiener Slawistischer Almanach 32. 1993. 220–230.

⁴² Ld. «Магичность слова» и «Имелавне как философская предпосылка» П. А. Флоренского. (Предисловие и примечания Н. К. Бонецкой). = Studia Slavica Hung. 34. 1–4. 9–80.

rétúsége nyer formális kifejezést. Ez a sokrétűség három funkció bonyolult kapcsolódási formáiban jelentkezik. A *denominatív* funkció, amely a tárgyat megnevezi (a nominális tárgyiség szintje), a *szemiológiai* funkció, avagy Spet kifejezésével élve szemaszemiotológiai funkció, amely jelzi az értelem belső lényegét (az értelemmel bíró tárgyiség szintje) és a *predikatív* funkció, amely erről a lényegről valamit állít saját formája által, azaz a kifejezés által.⁴³

Spet tanításában tehát a *logika* mint tudomány a maga tárgyát a SZÓ, a LOGOSZ tanulmányozásában leli fel, s mint ilyen, a *szóbeli kifejezés és kifejtés belső formáiról* szóló tudomány. Ilyen értelemben a *szintaxis* nem más, mint a *szó ontológiája*, amely egy tágabb tudományos diszciplína, a *szemiotika* mint a *jelekről szóló ontológiai tanítás* részterülete.

Az a tény, hogy Spet filozófiai hermeneutikájában a logika ontologikus tudománnyá válik, magának a kutatás tárgyának, a szónak a természetében, pontosabban létezési módjában leli magyarázatát. Spet már a *Bölcsesség vagy értelem* (1917.) című tanulmányában hangsúlyozta, s az *Esztétikai fragmentumokban* (1922–23.) még nyomatékosabbá tette, hogy a szó speciális és univerzális létező, s csak akkor válhat valami a gondolkodás tárgyává, ha szavakban megtestesül és kifejeződik. Ennek a tételnek a hangsúlyozásában Spet filozófiai beállítódásának metafizikaellenessége jut kifejezésre, amelyet nyomon követhetünk a *Jelenség és értelem* (1914.) című könyv filozófiai kérdésselvetése óta. Spet elutasítja minden olyan megismerési formának a lehetőségét, amely a maga spirituális tisztaságában a nyelvi kifejezés „előtt” vagy a nyelven „kívül” létezne. Spet számára ismeretlen a romantikus nyelvfilozófiák és alkotásfilozófiák alapdilemmája, a kifejezés, illetve a kifejezhetetlenség alkotó kínja, amelyet a kifejezendő tartalom és a kifejezés nyelvének dualizmusa táplál.⁴⁴ Ez a dilemma csakis azért létezhet, mert a kifejezendő az irracionális élményi tapasztalat világában, azaz a maga határtalanságában és formátlanságában tételeződik, a kifejezés nyelve pedig a maga racionális formaadó voltában.

Spet filozófiai rendszerében éppen a nyelv a biztosítéka annak, hogy minden *megismerés csakis racionális lehet*. Ezért különbözteti meg a szó struktúrájának összetevői közül a *logikai formákat* mint *alapformákat*. A logikai formákat pedig a *belső formákkal* azonosítja, és ezáltal hangsúlyozza a megismerés, az értelem feltárásának racionális jellegét. A megismerés folyamatában ezek a belső formák nemcsak a megismerés racionális jellegére, hanem az *emberi tudás egységére*, ontológiai objektivitására is utalnak. Spet formaelemzésében a szó belső formája nem a transzcendens értelem megjelenítője, hanem az *emberi lét és tapasztalat egységének* kifejezője. Spet nyelvfilozófiai koncepciója szerint a belső lényeg is jeltermé-

⁴³ Ld. erről: NAFTALI PRAT: *Orthodox Philosophy of Language in Russia*. = *Studies in Soviet Thought*. 1979. 20. 12.

⁴⁴ Ld. erről: В. Н. ВОЛОШИНОВ (=М. М. БАХТИН): *Марксизм и философия языка. Основные проблемы социологического метода в науке о языке*. Москва, Лабиринт 1993. 50–70. – Magyarul ld. M. M. ВАХТИН: *A beszéd és a valóság*. Bp., 1996. 195–216.

szetű, amely megfejtésre vár, tehát az eidosz jelentése is racionális jellegű és ezért logikai úton feltárható. A *hermeneutikai filozófia* végső célja az egész jelentésszerkezetének interpretációja, s a *lét egységességét* éppen az biztosítja, hogy benne minden racionális természetű. Bármilyen mélyre hatolunk a valóság értelmezésében, mindenütt az értelem az a végső terület, amelyhez elérkezünk.

Többször szoltunk arról, hogy Spet a maga filozófiai munkásságát a platonizmus hagyományának folytatásaként gondolta el. Erről vall az is, hogy a filozófiai hermeneutika végső feladatát a létezés, a „mindenegység” értelmezésében jelöli meg. De az orosz századelő vallásfilozófiai reneszánszának képviselőitől eltérően a platonizmus és a neoplatonizmus hagyományát nem a keresztény metafizika, hanem a filozófiai racionalizmus keretében értelmezi újra. Filozófiai útkeresésének irányára kétségkívül döntően hatott a fenomenológiai módszer alkotó elcsajátítása. Spet a „mindenegység” értelmezhetőségének garanciáját a lét, s következőképpen a megismerés szerkezetének racionális jellegében látja.

Az orosz vallási metafizikán belül megjelenő nyelvfilozófiai irányzatok egyik kitűnő kutatója, Naftali Prat, sajátosan jelöli ki Spet filozófiai fejlődésének irányát, miközben tipológiailag összeveti a platonizmus hagyományát folytató többi iskolákkal. Megállapítja, hogy Spet azért jut el törvényszerűen egy neohegelianus tanításhoz a hermeneutikai dialektikáról mint a történelem logikájáról, mert kezdettől fogva két filozófiai hagyomány, a platonizmus és a fenomenológia összekapcsolására törekedett.⁴⁵ Emlékeztetünk rá, hogy Spet már a *Jelenség és értelem* (1914.) című könyvében úgy értékelte Husserl tanítását mint a platóni filozófiai „racionalizmus” és a „pozitív” filozófiai hagyomány újraéledését.

Az *Esztétikai fragmentumok* lapjain Spet feladatként jelöli meg nem csupán a nyelv tanulmányozását általában, hanem az egyes konkrét nyelvek tanulmányozását is. Így megkülönböztet egy „ideális” vagy „univerzális” szintaxist, amely nem más, mint a szó *formális ontológiája*, mivel a nyelvet általában tanulmányozza, és egy adott, konkrét nyelv szintaxisát, amelyet a nyelv társadalmi-történeti létmódjához alkalmazunk, ebben az esetben már *materiális ontológiával* vagy történeti ontológiával van dolgunk.

A szó belső formáin belül Spet megkülönböztet egy új, differenciális formátípust, amely a *szintaktikai formák és a logikai formák viszonyrendszerében* alakul ki, ezeket a nyelv *költői formáinak* nevezi. A belső költői formák mibenlétét Spet *A szó belső formája* című könyvének VII. fejezetében dolgozza ki részletesen, s egyben összegző formában újraismétli az *Esztétikai fragmentumokban* kifejtett alaptételeket. Könyvének ez a fejezete megjelent a *Helikon* 1978. 1–2. számában, amely válogatást adott az 1920-as évek orosz irodalomtudományának alapvető kutatási irányairól.⁴⁶

⁴⁵ NAFTALI PRAT: *Orthodox Philosophy of Language*, 11–14.

⁴⁶ GUSZTAV SPET: *A belső költői forma*. Ford. Orosz István. = *Helikon* 1978. 1–2. 65–82. – Vö. NYÍRÓ LAJOS i. tanulmányával. = *Helikon* 1978. 6–7.

A belső költői formákat tanulmányozó tudomány, a *poétika* Spet felfogásában nem más, mint a költői nyelv és a költői gondolkodás grammatikája, s mint ilyen, elsősorban technikai diszciplína és nem azonos az esztétikával, nem is az esztétika alfejezete. A poétika mint tudomány a költői szó külső érzéki és belső formáiról szóló tanítás. Függetlenül attól, hogy ezek a formák esztétikai jelentéssel bírnak-e. A poétika Spet rendszerében a művészetfilozófia mint ontologikus diszciplína keretébe tartozik.

A belső költői formák meghatározása után felmerül értelmük mibenlétének és értelmezésük módjának a kérdése. A szó *belső költői formájának értelme* nem más, mint a *szimbolikus költői értelem*, amely mindig a logikai értelem és a szintagmák mint sui generis tárgyak, azaz *nyelvi ontológiai formák közti viszony* eredményeképpen konstituálódik. A költői formák tehát a logikai formák analogonját képezik egy újabb, magasabb szinten, tehát szimbolikus formák, *alkotó formák*. A szimbólum sui generis értelem, és éppen ezért a „lét” és az „értelem” azonossága jellemzi.

Spet az *Esztétikai fragmentumok* II. részében kísérletet tesz a köznyelvi és a költői nyelvi szintaxis alaptörvényének megkülönböztetésére. Ez annál is inkább fontos, mivel rendszerében a szintaxis ontologikus diszciplína, nem más, mint a szó ontológiája. Ezt a különbséget Spet a predikatív aktus jellegében ragadja meg. Nézete szerint a köznyelvi predikatív aktus mindig állítás (usztanovlénynie, Setzung), a költő predikatív aktus pedig egymás-mellé-állítás (szo-posztavlénynie, sym-bolon). Ez a megkülönböztetés a későbbiekben Spet számára a költői trópusokról szóló tanítás alapjául szolgál.

Az *Esztétikai fragmentumok* III. része úgy is értelmezhető, mint a költői kép korszerű felfogásának elméleti megalapozása egy hermeneutikai kérdésfelvetés szempontjából. Spet nézete szerint ahhoz, hogy egy valóságos vagy gondolati tárgy *esztétikai tárgygyá* váljék, egy meghatározott tudati transzpozíció műveletére van szükség. Ez egy olyan sajátos tudati beállítódást követel, amely sem nem érzéki, sem nem ideális, hanem sui generis esztétikai.

Az *esztétikai* formája szerint éppúgy közvetít az érzéki és az ideális között, mint ahogy az *értelmi* közvetít tartalma szerint az empirikus és az ideális között. Következésképpen az *esztétikai tudat* és a „megértő” és „értelmező” tudat közt megfelelés mutatható ki. Másrészről viszont az esztétikai tudat és az esztétikai tárgy közt korrelatív viszony áll fenn, és éppen a szó strukturális elemei közt kell keresnünk azokat a viszonyokat, amelyek in potencia esztétikai tárgyak.

Spet biztos elméleti kritériumokat keres a *képi szó* és a *fogalmi szó* megkülönböztetésére. Az első ilyen kritériumnak az bizonyul, hogy miközben a képi szó mint a nyelvi alkotás eszköze „szabad szó”, azaz dinamikus alakulat, addig a fogalmi szó mint a kommunikáció eszköze, jelentésében megkötött szó. Spet a *költői kép* fogalmát kitágítja, nem egyes szavakat vagy szókapcsolatokat ért költői képen, hanem nagyobb nyelvi egységeket is, a szavaknak bármely szintaktikailag befejezett, lezárt kapcsolatrendszerét. Spet dinamikus, egymást kölcsönösen

feltételező viszonyt állapít meg az egyes szavak mint költői képek és a kompozíció egésze mint képi alakulat között. Ez esetben is azt a viszonyrendszert alkalmazza, amelyet előző műveiben a rész és az egész vonatkozásában kidolgozott:

„A kompozíció egészében véve nem más, mint egy *explicit* kibontott kép. És ez fordítva is igaz. A kép, például egy „különálló szó” metaforikus jelentése nem más, mint *implicit* maga az egész kompozíció.”⁴⁷

Ez a megállapítás nem csak arra a viszonyrendszerre vezethető vissza, amit Spet a *Jelenség és értelem* című könyvébe rész és egész vonatkozásában megállapított, hanem a szó struktúrájának arra a meghatározására is, amelyet az *Esztétikai fragmentumok* II. részében adott. Eszerint a struktúra olyan dinamikus képződmény, amelyet egyszerre szemlélhetünk a maga aktuális adottságában, azaz empirikus létében és potenciális kibomlásában, azaz eidetikus létében. A költői kép létmódja – Spet meghatározása szerint – éppen abban különbözik a fogalom létmódjától, hogy míg a statikus fogalmat csak a megértés és az értelmezés dialektikus folyamata hozza mozgásba, addig a költői kép természete szerint, a megértéstől függetlenül dinamikus képződmény.

Spet ugyanakkor azt is hangsúlyozza, hogy a képi nyelv és a fogalmi nyelv szembeállítása viszonylagossá válik, mihelyt ezt a kérdést a szó belső struktúrája szempontjából közelítjük meg. A *belső költői formák* ugyanis ráépülnek a *belső logikai formákra*, s akár a képi gondolkodás, akár a logikai gondolkodás kerekedik felül, nem arról van szó, hogy az egyik forma kizorítaná a másikat, csupán a kölcsönös egyensúlyi viszonyuk változik meg a szó struktúráján belül, amelynek viszont mindkét formakomponens nélkülözhetetlen eleme. De akkor is viszonylagossá válik ez a szembeállítás, ha azok a tárgyi viszonyok felől közelítjük meg, amelyek magának a valóságnak a viszonyai és formalelemként beépülnek a szó struktúrájába. Spet feltételezi, hogy formális szempontból a metaforikus képi szerkezetnek legalább ugyanannyi fajtája kell hogy legyen, mint amennyi típusa van azoknak a tárgyi viszonyoknak, amelyek a logikai ítéletek alapját képezik. Tehát a logikai ítéleteknek és a képi konstrukcióknak az alapját ugyanazok a tárgyi viszonyok alkotják. Ezt tükrözi vissza a szó struktúrájában az a törvényszerűség, hogy a *belső logikai formák* és a *belső költői formák egymásra épülnek*:

„Következésképpen, helytelen az az elképzelés, miszerint a költői nyelvben a fogalmat felváltja a kép, és a *koncipiálást* – a fantázia. Ezt a feltevést megcáfolja az a viszony, amelyet a kép a szó struktúrájának többi eleméhez képest elfoglal: a kép *predikatív aktus* révén jön létre, ez pedig egyáltalán nem a fantázia funkciója, és a kép megértés tárgyává válik, s ez szintén nem a fantázia funkciója.”⁴⁸

⁴⁷ Г. ШПЕТ: Эстетические фрагменты, 447.

⁴⁸ Uo. 445.

A *költői kép* mint *sui generis* *belső költői forma* megkülönböztető jegyeit Spet először a költői kép létmódjában ragadja meg. Egyrészt a szó struktúráján belül, másrészt viszont a tárgyi viszonyok vonatkozásában és a valóságos léthez való viszonyában. A szó struktúrájában a kép a hangzó szó, azaz a szó hangoldala és a logikai formák közt foglal helyet, s a logikai formákra épül rá. Létmódját tekintve pedig sem nem dolog – s ezért nem tarthat igényt valóságos létre –, sem nem idea – s ezért nem tarthat igényt eidetikus létre:

„A kép megvalósítandó idea és idealizált dolog, *ens fictum*. Viszonya a léthez sem nem állító, sem nem tagadó, hanem semleges. (...) A kép konkrét, de konkrétsága nem az érzékelhető dolog konkrétsága, és nem is az elgondolt dolog konkrétsága; a kép konkrétsága – t i p i k u s jellegében van.”⁴⁹

A kép konkrétségének ilyen értelemezése polemikus mozzanatokot tartalmaz azokkal az esztétikai koncepciókkal szemben, amelyek azonosítják a költői kép létmódjának specifikus konkrétségét az érzéki képek konkrét szemléletességével. Ez a polémia törvényszerűen következik a fenomenológiai módszertani alapállás antipszichologizmusából és a költői kép pszichologisztikus értelemezése ellen szól:

„Különösen fontos, hogy a kép – n e m k é p z e t (...), és ezért a poétikából mint a belső költői formáról, a képről szóló tanításból éppúgy száműzni kell a pszichologizmust, mint ahogy ez a logika területén történik.”⁵⁰

Spet tehát úgy véli, hogy a logikában mint a szóról, a logoszról szóló tanításban és a poétikában, a belső költői formákról szóló tanításban egyaránt elavult a pszichologizmus módszere, mint a művészi vagy nyelvi alkotófolyamat pszichologisztikus természetrajzának a vizsgálata. Értékítéletét kiterjeszti Humboldt legjelentősebb oroszországi követőjének A. Potyebnyának a nyelvelméleti pszichologizmusára is. Spet nézete szerint Potyebnya a szó belső formájának pszichologisztikus értelemezésével tudományosan kompromittálta Humboldt tanítását a nyelv belső formáiról.

Ezért törvényszerű, hogy Spet a nyelvről szóló utolsó nagy összefoglaló művében, *A szó belső formája* (1927.) című monográfiájában az eredeti, tiszta forráshoz, Humboldt tanításához tér vissza, és művének ezt az alcímet adja: *Etüdök és variációk Humboldt-témákra*.

Spet szellemi útkeresésének iránya tehát az 1920-as évek végén Husserl transzcendentális fenomenológiája felől Humboldt nyelvfilozófiája és Hegel filozófiai rendszere felé tart. Ez az irányváltás összhangban volt a fenomenológiai iskola oroszországi történetével.⁵¹

⁴⁹ Uo. 445.

⁵⁰ Uo. 447.

⁵¹ ERIKA FREIBERGER-SHEIKHOESLAMI: W. V. Humboldt and G. G. Spet. (A Semiotic Theory of Inner Form.) = Penn Review of Linguistics 1983. 7.

A fenomenológiai módszer alkalmazása az 1920-as években különösen a nyelvfilozófia és a művészetfilozófia területén hozott jelentős tudományos eredményeket. A fenomenológiai műhely ezekben az években megtalálta a maga intézményes kereteit is. Gusztav Spetet 1921-ben az Orosz Művészettudományi Akadémia, későbbi nevén az Állami Művészettudományi Akadémia (GAHN) rendes tagjává választották, 1923-tól az Akadémia alelnöki tisztjét töltötte be. Az 1920-as években a GAHN válik a Husserl-viták fő színhelyévé. Spet körül kialakul az ún. „formális-filozófiai iskola”, amelynek művészetkoncepciójában egyaránt fellelhetők az orosz formalizmus, a fenomenológia és a humboldtiánus nyelvfilozófia hatásának nyomai. Az iskola követőinek köréhez tartoztak N. Volkov, N. Zsinkin, A. Guber és A. Gabricsevszkij.⁵²

Spet ezekben az években több jelentős programadó tanulmánnyal kért szót az 1920-as évek művészetfilozófiai és esztétikai vitáiban, mint például *Az esztétika kérdései napjainkban* (1923.), *A tudományos munkáról a művészettudomány területén* (1927.), és a *Mi az irodalom?* (1929.) című munkái.⁵³ Az 1929-es kultúrpolitikai tisztogatások idején Spetet eltávolították a GAHN éléről, s magát az intézményt is feloszlatták, filozófiai rendszerét megbélyegezték és sajtókampányt indítottak ellene. Ezekben az években fordítói munkával foglalkozott és részt vett Shakespeare kritikai kiadásának előkészítésében. 1935-ben a GAHN több munkatársával együtt „szovjetellenes” tevékenység vádjával letartóztatták, s előbb Jenyiszejszk, majd Tomszk városába száműzték. A száműzetésben fordította le oroszra Hegel *A szellem fenomenológiája* című művét, amely 1959-ben jelent meg Hegel összes művei orosz kiadásának IV. köteteként. Spet ezt már nem érthette meg, 1937-ben másodízben is letartóztatták, és koholt vádak alapján kivégezték. Az ellene felhozott vádak irracionálisát és igazolhatatlanságát még nyomatékosabbá teszi az a tény, hogy Spet az 1920-as évek elején nem fogadta el a több más filozófustársával együtt számára felajánlott emigráció lehetőségét, személyes felelősséget érzett az orosz kultúra sorsáért, s ezt kifejezésre is juttatta széles körű tudományos szervező tevékenységében.⁵⁴

Az orosz fenomenológiai iskola történetének végére tehát egyrészt maga az a történelem tett pontot, amelynek ésszerűségében Spet olyan megingathatatlanul hitt. Másrészt viszont a különböző kulturális hatások közegebe került fenomenológiai módszer továbbértelmezésének lehetőségei is kimerültek. Az 1920-as évek végén két programadó mű reprezentálta a nyelvfilozófia területén a fenomeno-

⁵² A. GUBER: A költői szimbólum struktúrája. Ford. *Orosz István*. = Helikon 1978. 1–2. (Kutatási irányok a 20-as évek szovjet irodalomtudományában című tematikus szám.) – Vö. Nyíró Lajos tanulmányával, 7–8.

⁵³ Проблемы современной эстетики. = Искусство 1923. 1.; К вопросу о постановке научной работы в области искусствоведения. Москва, ГАХН 1927., Литература 1929. Труды по знаковым системам XV. Тарту, 1982.

⁵⁴ М. К. ПОЛИВАНОВ: О судьбе Г. Г. Шпета. = Вопросы философии 1990. 6.; М. К. ПОЛИВАНОВ: Очерк биографии Г. Г. Шпета. = Лица: Биографический альманах. 1. Москва– Санкт-Петербург, 1992.; Е. В. ПАСТЕРНАК: Памяти Густава Густавовича Шпета. = Вопросы философии 1988. 11.

lógiai módszer mély és alkotó elsajátításának eredményeit és egyben továbbértelmezésének határait is: G. Spet *A szó belső formája* című műve és A. Loszev *A név filozófiája* (1927.) című munkája. Ez utóbbi számos ponton hasonlóságot mutatott Spet nyelvfilozófiai nézeteivel. A. Loszev a nyelv fenomenológiai szempontú megközelítését egy neoplatonikus ihletésű filozófiai rendszerbe ágyazta, és Spethez hasonlóan, a fenomenológiai módszer jelentőségét abban látta, hogy az érzéki és a szellemi valóság jelenségeit egyidejűleg képes megragadni a maguk értelmi teljességében, s ugyanakkor eleven konkrétságuk teljességében is. De akárcsak Spet, Loszev is hiányolta a fenomenológiai leírás szerkezetében a magyarázat, az értelmezés mozzanatát. A jelenség értelmi struktúráját nem az elemek statikus összességének, hanem dinamikus alakulásban lévő eleven egységnek tekintette, s ez magában rejtette azt a törekvést, hogy a fenomenológiát a dialektikával, azaz Husserl tanítását Hegel rendszerével ötvözze.⁵⁵ Spet és Loszev egyaránt a szellem kategóriáinak örök mozgását és egymásba való átalakulását kívánta megragadni a létegzés rendszerszerű összefüggéseinek keretében. A fenomenológiai módszer alkotó értelmezése tette lehetővé számukra, hogy a legújabbkori filozófiában újraélesszék a platonizmus szellemi örökségét és újra felfedezzék a XX. századi filozófia számára Hegel dialektikájának aktualitását.

A szó belső formája című könyvében Spet deklarálja a maga szellemi rokonságát Hegel tanításával, s arra a feltételezésre jut, hogy Humboldt nyelvfilozófiája bizonyos értelemben arra hivatott, hogy betetőzze Hegel filozófiai rendszerét.⁵⁶ Spet a Humboldt szellemében értelmezett nyelvfilozófiát teszi meg a kultúrfilozófia alapjává. A szó belső formáit, azaz jelentésképző princípiumait úgy jellemzi, mint a kultúra világának generatív alapjait, és mint minden társadalmi és kulturális alkotótevékenység univerzális prototípusát.⁵⁷ A különböző kultúrszférák, a tudomány, a jog eszerint úgy tekinthetők, mint a szellem *objektívációja*, azaz *nyelve*, ezért felépítésük strukturális párhuzamban áll a nyelv felépítésével:

„A kulturális tudat olyan megnyilvánulásai mint a művészet, a tudomány és a jog, nem újfajta princípiumok, hanem az egységes kulturális tudat formái és módzatai, melyeknek alapelve és archetípusa viszont a nyelvben van.”⁵⁸

Ezek a kultúrszférák ugyanakkor egyértelmű kapcsolatban állnak a valóságnak egy egységes jelentésmoделljével, amely az adott kor és nép „egységes kultu-

⁵⁵ С. С. ХОРУЖИЙ: Арьергардный бой. Мысль и миф Алексея Лосева. = Вопросы философии 1992. 10. 116–117.

⁵⁶ Г. ШПЕТ: Внутренняя форма слова. (Этюды и вариации на темы Гумбольдта.) = ГАХН. История и теория искусств. Вып. 8. Москва, 1927. 33.

⁵⁷ А. А. МИТЮШИН: Творчество Г. Шпета и проблема истолкования действительности, 95–96.

⁵⁸ Г. ШПЕТ: Внутренняя форма слова, 37.

rális létének” jellemzője. A nyelvi tudat egysége tehát egy másik, felettes egységre, a kulturális tudat egységére támaszkodik:

„A nyelvi tudat mint a teremtő formák végső nyelvi szintézisének területe, konkrét. A maga teljességében egy még átfogóbb egésznek, az objektív kulturális tudatnak a része. A kulturális tudat köti össze az értelmi tartalom egységét hordozó szavakat ugyanannak a tartalomnak az összes másfajta kulturális megvalósulásaival.”⁵⁹

Ezzel visszakanyarodtunk ahhoz a problémához, amelyet tanulmányunk kezdetén vázoltunk, a kulturális szintézis és az ontológiai egység megteremtésének elméleti kihívásához. Spet elméleti rendszerében a nyelv lesz a záloga annak, hogy egy ilyen egység megvalósulhat, és egyben mindent átfogó értelmezés tárgyává is válhat. Spet azért iktatta ki nyelvfilozófiai rendszeréből a szubjektívizmus veszélyét rejtő pszichologizmust, mert a századelő pszichologisztikus alkotás- és nyelvfilozófiai koncepcióival szemben nem az alkotó tudat metafizikáját kívánta leírni, hanem a valóságos lét szerkezetét. Ezért a *nyelv működésének formális törvényeit* nem a szubjektív tudat alkotótevékenységéből, hanem abból az *értelem*ből vezette le, amely a nyelvi közlések *valóságos tárgyi tartalmából* ered. A nyelvi rendszer működését úgy jellemezte, mint ezeknek az értelmi tartalmaknak (jelentéseknek) és nyelvi-logikai formáknak (fogalmaknak) a szakadatlan dialektikus kölcsönhatását, azaz magának a nyelvnek a működését is a *hermeneutikai kör* mintájára gondolta el.⁶⁰ Ebben a körmozgásban valósul meg a kultúra és a lét egysége:

„A szubjektum éppoly kevésbé képes kibontani magából a formák olyan rendszerét, amelyet kitöltene a rajta kívül, mellette és fölötte áramló értelmi tartalom, mint ahogy ez a tartalom sem képes a szubjektum rendelkezésére bocsájtani olyan formákat, amelyek ebben a tartalomban nincsenek jelen. Az objektív nyelvi tudat olyan tudat, amelynek tartalma eredendően megformált, és nemcsak a formákkal összhangban változik szakadatlan, hanem magukon ezeken a formákon belül is. A fogalmak, azaz a nyelvi-logikai formák képződése magának az értelemnek a mozgásában kibomló spontán folyamat, és nem pedig a pszichologisztikusan értelmezett szubjektum tevékenysége vagy tevékenységének produktuma. (...) A jel és a jelentés korrelációja eleven és mozgásban lévő változás, de ugyanakkor olyan viszony, amelynek megvannak a maga dialektikus törvényei, vagy még pontosabban, ez a viszony nem más, mint a dialektika törvényének állandó megnyilvánulása és megvalósulása. A nyelvi tudat a maga végső alapjaiban az élet törvényszerűségeinek és az egész nyelv fejlődésének nyelvi-logikai tudata. A logika a szófogalomról való

⁵⁹ Уо. 127.

⁶⁰ В. В. КАЛИНИЧЕНКО: Густав Шпет: от феноменологии к герменевтике, 57–58.

tanítás – a nyelvi formák szempontjából a legvégső állomás. A tudat további mozgása csakis azon formák tartalmának a megértés útján való feltárására irányulhat, amelyek maguk is alá vannak rendelve az abszolút érvényű legfelső formáknak, valamint e tartalom való s á g o s, és nem csupán formális dialektikájának a feltárására. A szófogalom keletkezésének minden formája és minden aktusa nem csupán a nyelvi-logikai egész immanens törvényeinek van alárendelve, hanem az általuk megvalósuló kulturális értelem racionális törvényeinek is.”⁶¹

Spet hermeneutikai alapvetésű nyelvfilozófiai rendszere tehát mintegy szintézist teremt az orosz formalizmus nyelvelmélete, amely a nyelvi törvények objektivitásának garanciáját tisztán immanens, lingvisztikai mivoltukban látta, valamint a Potyebnya tanait folytató nyelvfilozófiai pszichologizmusa közt, amely az individuális nyelvhordozó formateremtő tevékenységéből vezette le a nyelv törvényeit. Igaz ugyan, hogy az orosz szimbolizmus esztétikája, amelynek nyelvfilozófiai alapvetése Potyebnya elméletére épült, a mester tanításából fokozatosan kiiktatta a pszichologizmust, de annak árán, hogy az individuális tudat eredendően pszichologisztikus természetű alkotófolyamatának törvényeit ontologizálta, s egy új metafizika rangjára emelte. Az individuális alkotótudat mélyén, a misztikus tapasztalat révén megélt létegyeségtől közvetlen ugrást tett a gyülekezeti tudat objektív érvényűvé nyilvánított kollektív élményvilágának irányába.

Spet a maga elméleti rendszerében a nyelv törvényeit, mint azt a fenti idézet tanúsítja, egy olyan felettes, objektív nyelvi tudatból származtatta, amelynek tartalma eredendően megformált, mivel logikai formáiban már lenyomatot hagyott a benne már felhalmozott és értelmezett kulturális- és léttapasztalat. Az individuális tudat feladata csupán abban állhat, hogy a megismerésre és az értelmezésre irányuló folytonos erőfeszítései révén bekapcsolódjon a létnek a nyelvben feltárulkozó örök körforgásába, s léttapasztalata által hozzájáruljon a kultúra fenntartásához. De maga a logikailag megformált értelem nem az individuális tudat produktuma, hanem objektív természetű, mivel gyökerei a valóságos létben erednek.

⁶¹ Г. ШПЕТ: Внутренняя форма слова, 128–129.

NATALJA BONYECKAJA

*Mihail Bahtyin és a hermeneutika*¹

A nyugati filozófiai hagyományokról szólva M. Holquist, K. Clark, R. Grübel, N. Nyikolajev és mások² eddig főleg a neokantiánus iskolák szerepét hangsúlyozták Bahtyin munkásságával kapcsolatban. Erre ösztönözték őket a tudós egyes nyilatkozatai is, aki utolsó éveiben, a véle folytatott eszmecserék során nem egyszer kijelentette, hogy közel állnak hozzá H. Cohennek, a marburgi iskola vezetőjének eszméi, s ráadásul az írásaiban is többször hivatkozott H. Rickertnek és W. Windelbandnak, a kiváló badeni neokantiánusoknak munkáira. Bahtyin – főként a 20-as évek elején – magától értetődően használt bizonyos neokantiánus terminusokat a műveiben (így az adottság – feladottság oppozíciót, az értéket, az értékelést, az értelmet), ami arra utal, hogy a neokantiánizmus kétségtelenül hatott filozófiai gondolkodására. Vajon elegendő ez, hogy besoroljuk őt a neokantiánusok közé, vagy egy másfajta viszonytal van itt dolgunk – egyfajta dialógussal, amely teret enged az egyetértésnek és a vitának is? Úgy véljük, inkább az utóbbiról van szó. Akárhogy is nézzük, a marburgi iskola természettudományra orientált irányzat volt: magánvaló dologon a tudományos megismerés folytonosan mozgó célját, annak vég nélküli feladatát tekintette – ilyen szemlélet alapján akarta Cohen is létrehozni az egzakt tudományok logikailag egységes rendszerét. Bahtyint azonban, tudásunk szerint, sohasem érdekelte a *filozofálás alapjává* megtett természettudomány; mint később részletesen megmutatjuk, ő eleve kitért a Kant utáni gnoszéológia „végzetes” kérdései elől. Rickert nézeteinek ismeretében azt kell mondanunk, hogy ezeknek az iránya is meglehetősen távol állt tőle. Rickert filozófiája a kultúra transzcendens értékvilágát tétellezi, ezt tekinti a megismerés tárgyának. Tagadja a metafizikus lételméletet, de az értékek világáról alkotott koncepciójában ő is metafizikus marad: Bahtyin a kul-

¹ A szerző érdeklődését e kérdés iránt *Szilárd Léna* Vjacseszlav Ivanovtól Mihail Bahtyinig (hermeneutikai problémák) című előadása keltette fel, amely 1991 júliusában hangzott el Manchesterben, az V. Nemzetközi Bahtyin-konferencián. Szilárd Léna az „orosz hermeneutika” rendkívül ígéretes fogalmának felvetésével arra késztet, hogy egyrészt egybevevessük az orosz filozófiát és a XX. századi nyugati „szellemtudományok” fejlődését, másrészt arra, hogy a hermeneutika alapkérdései felől vegyük szemügyre az orosz filozófiát. Ez a dolgozat Bahtyin munkásságának és a hermeneutikai hagyománynak az összehasonlítására tesz kísérletet.

² Ld. pl. K. CLARK–M. HOLQUIST: *Mikhail Bakhtin*. Cambridge, Mass-London 1984. ch. 2.; R. GRÜBEL: *The Problem of Value and Evaluation in Bakhtin's Writings = Russian Literature* 26. Amsterdam, 1989. 131–166.; Н. И. НИКОЛАЕВ: М. М. Бахтин: источники, влияния и подобию (kézirat); Уб: *Bevezető a Lekciini és vystuplenijam M. M. Bahytina 1924–1925 гг. в zapisyah L. V. Pumpyanskogo című válogatáshoz* (kézirat).

turális „javakká” sűrűsödött szellem elképzelését egyszerűen „teoretizmusnak” minősítette. Rickert kijelölte az életfilozófia és az értékfilozófia egyesítésének feladatát, ami lehetővé tette volna, hogy az értékben is megőrződjék az őt létrehozó szellem dinamikus aktivitása; ennek ellenére csupán a szubjektummal összefüggő értékelés kategóriájának felállításáig jutott el. Bahtyin használta ugyan ezt a kategóriát, de marginális jelentősége volt számára, s így nem lett belőle a bahtyini „első filozófia” alapfogalma. A fentiek alapján úgy véljük, hogy Bahtyin nézetei nem a neokantiánizmussal, hanem egy másik filozófiai tradícióval állnak kapcsolatban.

Ez a tradíció a *szellemtudományok*, illetve a *hermeneutika* hagyománya. Ha olyan kulcsfontosságú Bahtyin-művekre gondolunk, mint a Dosztojevszkijről vagy a Rabelais-ról írott monográfia, valamint a tervbe vett filozófiai rendszer korai töredékei, akkor nem látszik túl meggyőzőnek ez az állítás. Az utolsó évek feljegyzéseiből azonban egy sajátos bahtyini hermeneutika körvonalai bontakoznak ki. Mindenekelőtt az 1959–1961-ben papírra vetett jegyzetekből, amelyek az 1976-os – Bahtyin halála utáni – megjelenéskor *A szöveg problémája* címet kapták. Ezek a sajátos bahtyini felfogásban írott feljegyzések a szövegértésről szólnak, tehát egy jellegzetesen hermeneutikai problémát tárgyalnak. „A hermeneutika az a klaszszikus diszciplína, amely a szövegek megértésének a művészetével foglalkozik”³ – olvashatjuk abban a műben, amely szinte összegezi a XIX. és a XX. századi hermeneutikai hagyományt. A szöveget Bahtyin a szerző megnyilatkozásának tekinti, a megértés az ő számára a szerző és az olvasó közötti dialógust jelent.⁴ *A szöveg problémájának* legtermészetesebb, hermeneutikai jellegű folytatását a *Válasz a Novij mir szerkesztőségének kérdésére* című írás képezi, amely az 1960-as évek végén, illetve az 1970-es év elején keletkezett. *A szöveg problémája* egy „magasabb, legfőbb címzett” gondolatával végződik, aki előtt a szerző olyan értelemsort hoz létre, amely túllép a maga közvetlen, történeti kontextusán, és egy metafizikai vagy időbeli örökkévalóság felé irányul. A *Novij mir szerkesztőségének* küldött *Válasz* szintén a szövegnek arról a szerzői szándéktól független értelméről beszél, amely az ún. „nagy időben” tárul majd fel. A hermeneutika – pontosabban a diltheyi hermeneutika – egyik kulcsfogalma jelenik meg itt, a szöveg létrehozása és felfogása közti távolság eszméje, vagyis azé a távolságé, amely nem hátrányos, hanem egyenesen előnyös a megértés szempontjából. „Minden kornak a maga módján kell értenie a hagyomány szövegeit, mert azok a hagyomány egészébe tartoznak, melyhez dologi érdekeltség fűzi, s amelyben önmagát igyekszik megérteni (...) Az időbeli távolság nem valami olyasmi, amit le kellene győzni (...) Valójában az a feladatunk, hogy az időbeli távolságban a megértés pozitív és termékeny lehetőségét ismerjük fel (...) Az időbeli távolság (...) révén

³ HANS-GEORG GADAMER: *Igazság és módszer*. Ford. *Bonyhai Gábor*. Bp., Gondolat Kiadó 1984. 126.

⁴ *A szöveg problémája* a nyelvészetben, a filológiában és más humán tudományokban. = M. M. BAHTYIN: *A beszéd és a valóság*. Ford. *Könczöl Csaba, Orosz István*. Bp., Gondolat Kiadó 1986. 495–496., 502.

mutatkozik meg teljesen a dologban rejlő igazi értelem. A szövegben vagy a műalkotásban rejlő igazi értelem kimerítése azonban nem ér véget valahol, hanem valójában végtelen folyamat”.⁵ Vajon nem ugyanarról szólnak ezek a „hagyománnyal való találkozást” emlegető Gadamer-idézetek, mint Bahtyin *Válaszának* ma már közkeletű kijelentései „a nagy Shakespeare-ről”, akit a kortársak nem ismertek, de mi ismerünk, illetve a régi görögökről, akik nem is sejtették, hogy ők „régie görögök”?... A *Válasz* a kultúrák dialógusáról szól, amelyet Bahtyin alkotó jellegű megértésnek tekint. Az értelmező itt nem kívánja feladni a létben elfoglalt helyét, és nem akar egybeolvadni a tárgyával. Épp az ellenkezőjét teszi: a tárgytól való különbözőségét igyekszik felhasználni a megértés érdekében. „Nagy dolog a megértés szempontjából az értelmezőnek ez a *kívüllevése*”, „az az időbeli távolság, amely (...) mindig újabb és újabb értékek feltárulásával telítődik az *értelem szempontjából*”⁶ – mondja Bahtyin. A „kívüllevés” és a „nagy idő” bahtyini kulcskategóriái olyan hermeneutikai fogalmakat jelölnek, amelyeket Gadamer mintegy találomra idézett kijelentései is tartalmaznak.

A *Beszédelméleti jegyzetek (1970–1971)* címen publikált, rendkívül gondolatgazdag írások lényegében a „szellemtudományok” különféle aspektusairól szólnak. Bahtyin szerint e tudományok alapja a *dialógus*. A megértésben két *szellem* vesz részt, és az értelmező, valamint az értelmezett „kívüllevése” ezúttal is elvi fontosságra tesz szert. Amit Gadamer „tudathorizontnak” nevez, az itt a „kontextus” nevet kapja. Ez is hermeneutika, pontosabban annak egy Diltheyhez közeli változata, ahol a megértés – Schleiermachtetől eltérően – nem a megismerő és a szövegbeli „én” egybeolvadását jelenti. Az viszont jellegzetesen XX. századi vonás, hogy – Gadamerhez hasonlóan – Bahtyin sem helyesli a humán és a természettudományok merev diltheyi szembeállítását.⁷ A *humán tudományok módszertanához* című feljegyzések azokhoz a 30–40-es évekből származó töredékekhez csatlakoznak, amelyeknek Bahtyin egykor *A humán tudományok filozófiai alapjai* címet adta. Már az elnevezésük is sokatmondó – olyan, mintha egy hermeneutikai tárgyú munka címe lenne. Figyelmet érdemlő Bahtyin gondolatmenete: a természettudományt és a humán tudományt elválasztó határokkal, „a tárgy, illetve a személyiség megismerésével” kezdi írását, majd ebből a szembeállításból bontja ki azt a gondolatrendszer, amelyet más műveiből is ismerünk. A bahtyini világszemlélet sehol sem mutat olyan jellegzetes hermeneutikai egységet, mint ezekben a feljegyzésekben. „A humán tudományoknak a *kifejező és beszélő* lét a tárgya. Ez a lét sohasem azonos önmagával, s ezért értelmét és jelentését tekintve kimeríthetetlen”.⁸ Egy ilyen felfogással nemcsak a szerzőről és a hősről

⁵ H-G. GADAMER: Igazság és módszer, 210–212.

⁶ М. М. БАХТИН: Эстетика словесного творчества. Москва, 1979. 334., 333.

⁷ М. М. БАХТИН: A beszéd és a valóság, 533.; H-G. GADAMER: Igazság és módszer, 376.: „Minden tudománynak (így a természettudománynak is – N. B.) van hermeneutikai összetevője”.

⁸ К методологии гуманитарных наук. = М. М. БАХТИН: Эстетика словесного творчества, 410.

szóló antropológiai kutatások vagy a tett filozófiájáról írott feljegyzések harmozálnak, hanem a Dosztojevszkij-monográfia dialóguskonceptiója és a 30-as évek szó- és regényelmélete is. Az utolsó években Bahtyint mindenekelőtt a „humán tudomány” problémái és a szűkebb értelemben vett hermeneutika – vagyis a szövegértelmezés módszerei – foglalkoztatták. Bahtyinnak, a 10-es évekbeli orosz *Logosz* kortársának fejlődése bizonyos értelemben együtt haladt a XX. századi német filozófiával. Kései művei egy olyan hermeneutika eszméit tárták az orosz olvasók elé, amely egy fölöttébb sajátos, dialogikus változatát képezte ennek az irányzatnak.

Bahtyin munkássága a 60–70-es években a hermeneutikai hagyomány jegyében zajlott, a *szövegértelmezés kérdése* nála egyértelmű, hermeneutikai kategóriákban vetődött fel. E bahtyini hermeneutika jellegzetességei azonban a korábbi fontosabb munkáiban is megvoltak már. Bahtyin mindvégig a humán tudomány problémájának megoldásán munkálkodott,⁹ egész életében arra törekedett, hogy a humán kutatást elválassa a tárgyiasító jellegű természetvizsgálattól. A nyugati hermeneutikából ismert terminusok és fogalmak az utolsó évek írásaiban lényegében az egész bahtyini pályára jellemző útkeresések és felfedezések megjelölését szolgálták. Lássunk néhány példát. A *szöveg* – Bahtyin szerint – szerzői megnyilatkozás, de a megnyilatkozásnak tekintett szó elméletét ő nem az 50-es években, *A beszéd műfajaiban* dolgozta ki, hanem a 30-as évek filológiai munkáiban (így *A szó a regényben* című tanulmányában és másokban). A *szöveg megértése* a bahtyini hermeneutikában az olvasó és a szerzői „Du” között folyó párbeszédet jelent – de a dialógusnak, ennek az alapvető fontosságú bahtyini fogalomnak a kidolgozása már a 20-as években megtörténik a Dosztojevszkijről írott monográfiában. A 20-as évek elején keletkezett tanulmány, *A szerző és a hős az esztétikai tevékenységben* a bahtyini eszmék predialogikus stádiumát képezi, míg *A tett filozófiája* címen publikált feljegyzések etikai jellegűnek minősítik azt a *létet*, amely Heidegger szellemében később hermeneutikai, „kifejező és beszélő” létté alakul. Bahtyin, a régi kanti hagyományt követve, először az erkölcsi létről szóló tanítást, a gyakorlati metafizikát akarta létrehozni a maga „első filozófiájában”. E befejezetlen rendszer töredéke kapta később *A tett filozófiája* elnevezést. Bahtyin nézeteinek fejlődése azonban nem ezen az úton haladt tovább, hanem azon, amelyet az elődök fektettek le az orosz filozófiában. Itt mindenképpen szólunk kell arról a Pétervári Egyetemen működő filozófiai iskoláról, amelyet A. A. Vvegyenszkij, a neves pszichológus, filozófus és logikus vezetett,¹⁰ s amely Vve-

⁹ V. Sz. Bibler külön könyvet szentel ennek a problémának: В. С. БИБЛЕР: Михаил Бахтин или поэтика культуры. Москва, 1991. – E könyv elvileg elképzelhetetlennek tartja Bahtyinnak, illetve bármiféle filozófiai tradíciónak a kapcsolatát. Úgy tárgyalja Bahtyin „humán gondolkodását”, hogy közben egy szót sem ejt a „humán” filozófiai hagyomány mintegy két évszázados történetéről.

¹⁰ Bahtyin és a Vvegyenszkij-iskola (I. Lapsin, Sz. Gesszen, s részben N. Losszkij, illetve Sz. Frank) kapcsolatáról ld. az 1990-es novi sadi Nemzetközi Bahtyin-szemináriumon tartott, Bahtyin és az orosz filológiai hagyományok című előadásomat.

gyenszkij kantiánus interpretációjában vetette fel először az orosz tudományban az iskola legfontosabb kutatási témáját, „az idegen Én problémáját”.¹¹ Ez a kérdés a bahtyini filozófiában is rendkívül lényeges szerepet játszott, hisz lényegében a bahtyini dialóguskonceptió is erre a kérdésre válaszolt. *Bahtyin útja a hermeneutikában tehát a dialógustól vezetett a szövegértelmezés irányába.* De mit látunk a német hermeneutikában?

Ha a nyugati hermeneutika Gadamer által vázolt fejlődését nézzük, ezzel ellentétes mozgást figyelhetünk meg, amely *a mű értelmezési próbálkozásaitól halad az interpretátor és a szöveg „én”-je közti dialógus irányába,* miközben az „én”-t meglehetősen sokféleképpen értelmezik. Mint tudjuk, az újkori hermeneutikai hagyomány szorosan egybekapcsolódott a bibliamagyarázattal. A bibliai exegézis Luther által végrehajtott gyökeres fordulata abban állt, hogy a bibliai szöveget elválasztották az egyházi hagyománytól: a Szentírást, Luther szerint, magából a Szentírásból kell magyaráznunk, anélkül, hogy a katolikus dogmatikára támaszkodnánk. Az ösztönös szövegkezelés persze helytelen olvasathoz is vezethet. Ezt a problémát már Schleiermacher is felvetette, azzal együtt, hogy a speciális módszereket ugyan nem igénylő szövegértelmezést is egyfajta művészetnek kell tekintenünk: „A hermeneutika a félreértés elkerülésének a művészete”.¹² Schleiermacher szerint az igazi megértés lényegében azonosulás, az interpretátornak és a szöveg szerzőjének egybeolvadása. Az itt fellépő hermeneutikai problémát az a lehetőség jelenti, hogy misztikus módon pillantjuk meg a szöveg szubjektumát, a „homályos Te”-t¹³ – a valóságos szerzőt. Bahtyin szintén a szöveg megnyilatkozásnak, továbbá a szerzői aktivitás révén születő szövegnek az intuíciójából indul ki, de amikor a szerzői „Du”-ról és a dialogikus megértésről beszél *A szöveg problémájában,* akkor dialóguselméletéhez híven egyrészt határozottan elveti a „beleélést” és a két szubjektum egybeolvadását, másrészt erőteljesen hangsúlyozza azt az idegenséget és azt a távolságot, amely a szöveget és a szerzőt az értelmezőtől elválasztja. A távolságtartás Bahtyinnál produktív és megértést segítő körülmény. A távolság történetiségét Dilthey hermeneutikája ismeri fel, de egyben meg is szünteti, mivel egy olyan életnek a fogalmára alapozza, amelybe a hermeneutikai esemény mindkét résztvevője beletartozik. Az interpretálandó szöveg *másságának* elvi jelentőségére Heidegger mutat rá, az interpretáció problémáját ő veti fel annak teljes drámaiságában. Újra szembe kell néznünk a régi platóni kérdéssel – hogyan sajátíthatunk el egy új dolgot, ha csak azt tudjuk felfogni és befogadni, amit már ismerünk? A megismerés elkerülhetetlen körforgását látva Heidegger a hermeneutikai körbe vitt előzetes tudás, vagyis az „elő-vélemény”

¹¹ Vvegyenszkij legkövetkezetesebb tanítványa, I. Lapsin könyvet is írt erről a témáról (И. ЛАПШИН: Проблема чужого Я в новейшей философии. Санкт-Петербург, 1910.)

¹² H-G. GADAMER: Igazság és módszer, 142.

¹³ Uo. 145.

fogalmával igyekezett áthidalni a problémát, ami egyben az „előítéletek” rehabilitását jelentette. A hermeneutika történetének krónikása épp e heideggeri felfedezés kapcsán ír az értelmi szempontból előnyös distancia jelenségéről. A megértést segítő távolságtartást Gadamer a hermeneutika egyik legfontosabb felismeréseként tartja számon; ez a követelmény Bahtyin számára is alapvető fontosságú. A gadameri hermeneutikának azonban van egy kis mitologikus árnyalata is, ami abban nyilvánul meg, hogy a megértést lehetővé tevő hagyomány itt szinte megelevenedik, s valósággal *megszólítja* az értelmezőt. A hermeneutikának ezekre a kései következtetéseire bizonyára hatással voltak a XX. században kivételes népszerűségnek örvendő dialóguskonceptiók is (M. Buber, F. Rosenzweig, F. Ebner). A hermeneutika szintén eljut az *interpretátor és a szöveg dialógusának* eszméjéhez, amely sok szempontból emlékeztet az „Én” és a „Te” közötti párbeszédre: „A hermeneutikai jelenségben a beszélgetés eredetisége s a kérdés és a válasz struktúrája rejlik (...) A szöveg kérdést intéz az interpretálóhoz. Az értelmezés ennyiben mindig lényegi vonatkozást tartalmaz a feltett kérdésre”; „Hogy válaszolni tudjunk a nekünk feltett kérdésre, nekünk, a kérdezetteknek magunknak kell elkezdenünk a kérdezést”; „A szöveget egy valóságos kérdésre adott válaszként kell megérteni”.¹⁴ A hermeneutikai tapasztalat szerkezetében tehát „a kérdés és a válasz dialektikája” érvényesül, amely „a megértés viszonyát beszélgetés jellegű kölcsönös viszonyként tünteti fel”.¹⁵ Mint láthatjuk, *Bahtyin filozófiai fejlődése épp a hermeneutikával ellentétes irányban halad*: ő azzal kezdi a szöveg interpretációját, amivel a hermeneutika befejezi – a dialógus koncepciójának kidolgozásával (...)

Bahtyin és a hermeneutika viszonyáról szólva egyszerre kell *igent és nemet* mondanunk: az orosz gondolkodó és a német tudomány azonos dologról beszélnek, s olykor azonos szavakat is használnak, de a lét lényegi intuícióit tekintve nem egyszer gyökeresen különböznek egymástól. A továbbiakban megkíséreljük felvetni a humán tudománynak néhány olyan problémáját, amelyek olykor meglepően „hasonlítanak”, de egyben jelentősen különböznek is a bahtyini és a hermeneutikai felfogásban. Bahtyin – hermeneutikus, de benne, mint valami fókuszban, számtalan egyéb tradíció is összpontosul, amelyek közül megpróbálunk megnevezni néhányat.

A gadameri mű logikáját követve, Bahtyin nézeteinek szemszögéből vizsgáljuk meg ezt a logikát, miközben a Bahtyinra emlékezés és a Bahtyinra kérdés is vezérel majd bennünket. Úgy véljük, hogy a gadameri hermeneutikából számos olyan problémát emelhetünk ki, amelyek kapcsolatba hozhatók a bahtyini filozófia egyes kérdéseivel. Az alábbiakban minden ilyen problémának külön fejezetet szentelünk.

¹⁴ Uo. 259., 261., 262.

¹⁵ Uo. 264.

I. A MŰALKOTÁS ONTOLÓGIÁJA

(...) A műalkotást általában belülről, egyfajta különleges valóságként szokták értelmezni. A mű ontológiai természetének megismeréséhez természetesen az sem visz közelebb, ha az objektív világ tükrözésének vagy újáteremtésének nevezjük. *A hermeneutika és a bahtyini esztétika egyik szembeszökő hasonlatossága éppen abban nyilvánul meg, hogy mind a kettő felveti a műalkotás ontológiájának problémáját.* A művészi képet nem csupán a léthez viszonyítva értelmezik, de *be is kapcsolják a létbe*, vagyis megjelölik a művészet helyét a lét elemeinek sorában. „A kép – írja Gadamer – ... létfolyamat, s ezért egy esztétikai tudat tárgyaként nem lehet helyesen megérteni”, csupán a maga ontológiai struktúrájában.¹⁶ Bahtyin szerint a műalkotás oly módon tartozik a létbe, hogy „semmiféle magában vett, semleges valóságot sem lehet a művészettel szembeállítani”; „az esztétikai aktus által megtalált, a cselekedet révén megismert és értékelt valóság bekerül a műbe (pontosabban – az esztétikai objektumba), és ott nélkülözhetetlen, konstitutív mozzanattá válik”; éppen ezért „az élet nemcsak a művészetten kívül van jelen, hanem a művészetten belül is, méghozzá a maga teljes értéksúlyával”.¹⁷ A művészi kép – a hős – a maga tartalmi mélységét tekintve, Bahtyin szerint etikai és vitális objektum, egy tett végrehajtója, a létnek mint olyannak az eleme. Az esztétikai tevékenység értelme nem „egy teljesen új valóság létrehozása”:¹⁸ a maga „betetőző” funkcióját végző szerzői aktivitás „új emberként, új létsíkon szüli meg a hőst”.¹⁹ Ez a sík az etikus cselekvés világa fölött helyezkedik el; annak a szférának az analógja, amelyet a saját életünkben örökkévalóságnak nevezünk, sőt mi több – ez maga a szó szerint értett örökkévalóság. Az olyan, erkölcsileg jelentéktelennek mondható emberek, mint Pljuskin vagy Szobakevics, a gogoli alkotótevékenység következtében „egy másik síkba lépnek át, ahol örökké élni fognak, ahol már úgy látjuk őket, mint az örökké keletkező és soha meg nem semmisülő lét részeit”.²⁰ A szerző a hős számára ugyanazt jelenti, amit az Isten jelent az ember számára, s ezért Bahtyin a szerző hőssel kapcsolatos tevékenységét gyakran a teológiából kölcsönzött fogalmakkal – színeváltozással, megváltással, vezekléssel vagy megigazulással – jelöli. A szerzőből áradó alkotói és megváltói szeretet égi „adományként” „bűnösre szállt kegyelemként” hull alá a hősrre. A bahtyini intuíció épp az ellentéte a platóninak, aki szerint a művészet dezontologizálja a valóságot; az esztétikai aktus révén Bahtyinnál magasabb szintre emel-

¹⁶ Uo. 112.

¹⁷ Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве. = М. БАХТИН: Вопросы литературы и эстетики. Москва, 1975. 27., 29.

¹⁸ Uo. 30.

¹⁹ МИХАИЛ БАХТИН: A szerző és a hős viszonyának problémája. Ford. Orosz István. = Holmi 1996. 1. sz. 105.

²⁰ A szó művészete és a népi nevetéskultúra (Rabelais és Gogol). = М. М. БАХТИН: A szó esztétikája. Ford. Könczöl Csaba. Bp., Gondolat Kiadó 1976. 364.

kedik a világ és az ontológiai értéke is megnövekszik – a forma nagyobb mértékben részese a létnek, mint a benne foglalt tartalom. Ez láthatóan egyezik a Gadamer által mondottakkal, aki szerint a műalkotás „a lét gyarapodása”, és a mű „valami új létfolyamattal gazdagítja” a valóságot.²¹ „A mintakép valójában csak a kép által válik „minta”-képpé”, tehát a kép gazdagítólag kezd visszahatni a valóságra.²² Ez annyit tesz, hogy a művészet mind Bahtyin, mind a hermeneutika szerint magasabb szintre emeli a létet, vagyis *tisztán filozófiai szempontból* mindkét esetben ugyanazzal a következtetéssel van dolgunk.

De csak az utolsó, racionális következtetést tekintve; az intuitív előzmények nagyon is különböznek egymástól. Bahtyin eltökélt perszonalista, aki szerint az „esztétikai objektum” lényegében perszonalizált. Az esztétikai eseményben lejátszódó „létyarapodás” nála a hőst kiegészítő és tökéletesítő szerző révén valósul meg, aki olyan új létmozzanatokat ad át a magányos hősnek, amelyekkel az korábban nem rendelkezett. Gadamer és a hermeneutika többi képviselője kifejezetten óvakodik a perszonalizmustól. A műalkotásban ők nem a szerzői tevékenység eredményét, hanem a valóság, illetve a létbe tartozó tárgy önreprerentációját látják: „A költő szabad leleménye egy közös igazság megmutatása, mely a költőt is köti”.²³ A szerző itt bizonyos értelemben passzív marad. A műalkotás létmódjának megmutatása érdekében Gadamer a játék jól ismert elvéhez folyamodik, ahhoz, amelyet Schiller dolgozott ki az esztétikában. A játék a lét erőinek megnyilvánulása, amely a játék szubjektumain kívül zajlik; megelőzi és egyben saját megtestesülése eszközeként használja fel az említett szubjektumokat. Ebben van egy kis misztika – egy kis személyes szellemiség nélküli, sajátosan német misztika, amely az embernek Eckhart „Isteniségét” és a hegeli „abszolút szellemet” juttatja eszébe. A játék eleven, de nem hiposztazált őserő: „A játék igazi szubjektuma (...) nem a játékos, hanem a játék. A játék az, ami a játékos hatalmában tartja, ami behálózza a játékba, ami játszatja”.²⁴ A játék nem kaotikus, a lét szférájában végbemelve átstrukturálja, „átváltoztatja” és „kiengeszteli” a létet.²⁵ A világ másik létsíkjába való áthelyeződés itt nem bűbáj és nem varázslat, hanem az igazság feltárása: „Az úgynevezett valóság nem más, mint az átváltozatlan, s a művészet e valóság felemelése a maga igazságába”.²⁶ Egészen Bahtyin-szerűen hangzik Gadamernek ez a megállapítása: „Az igaz megismerés szempontjából a megmutatás léte több, mint a bemutatott anyagé, a homéroszi Akhilleusz több, mint mintaképe”.²⁷ De Bahtyinnál a „mintakép” a szerző személyes erőfeszítései révén magasodik fel,

²¹ H-G. GADAMER: *Igazság és módszer*, 115., 114.

²² Uo. 111.

²³ Uo. 106.

²⁴ Uo. 91.

²⁵ Uo. 94.

²⁶ Uo. 95.

²⁷ Uo. 96. – Vö. *Bahtyin* fentebb idézett kijelentéseivel Pljuskinról, illetve Szobakevicsről.

míg Gadamernél a lét „játéka”, a lét igazsága révén, amelybe egyszerűen bevonódnak az esztétikai esemény passzív résztvevői.

A mű önmagát szüli, önmagát „játssza el” egy belülről fakadó, immanens folyamaton. Ennek a hermeneutikai intuíciónak nem filozófiai, hanem a szó szoros értelmében misztikus vagy mitologikus jellege van. A műalkotás bahtyini ontológiája legalább ennyire misztikus természetű. Gadamernél a mű a maga játék volta ellenére is „ergon”,²⁸ egyfajta állandó struktúra – míg Bahtyinnál kifejezetten eseményszerű. A „műalkotás” tulajdonképpen nem terminusa, legalábbis nem kulcsfogalma a bahtyini esztétikának. A 20-as évek munkáiban, esztétikájának alapozása idején, Bahtyin a szerző és a hős viszonyának eseményeként fogta fel az „esztétikai objektumot”. Kezdetben, *A szerző és a hős az esztétikai tevékenységben* és *A tartalom problémája* időszakában aszimmetrikusnak, a hős szerzői „betetőzésének” tekintette ezt az eseményt, amely a későbbiek során, a Dosztojevszkij-monográfiában már a szerző és a hős közötti – teljesen egyenrangú – dialógus jellegét kapta nála. A kutatók gyakran említik, hogy a bahtyini esztétikában a szerző és a hős ontológiailag egyensúlyban vannak egymással – az általában fantomnak vagy fikciónak tekintett hős nála valósággal a szerzői lét szintjére emelkedik, míg a szerző – a valóságos, élő ember – szinte a hősök fantomvilágába kerül át. Mikor Bahtyin a szerző hős iránti szeretetéről, a hős esztétikai aktusban való „megváltásáról” vagy a szerző és a hős közötti „dialógusról” beszél, sohasem utal arra, hogy esztétikájának e terminusai metaforák lennének. Egyszer sem teszi idézőjelbe őket, ami arra készítené, hogy szó szerinti jelentést tulajdonítsunk nekik, másrészt azt sugallja, hogy az alkotás folyamatában valóban helye van a szeretetnek, a megváltásnak, a dialógusnak, és hogy a lét egy bizonyos síkján valóban lejátszódik a szerző és a hős drámája. Másként szólva, ha nem is hirdet nyíltan valamilyen mítoszt, ennek fölöttébb komolyan veendő előfogalmazványait alkotja meg. Gadamer az ilyen eszme-futtatások során sokkal filozofikusabb. (...)

A hermeneutika, miközben a létről beszél és a műalkotás ontológiáján dolgozik, többnyire egy tagolatlan és személytelen filozófiai létre gondol, amely csak fikció és „terminus” számára.²⁹ (...) A hermeneutikai ontológiának, illetve a műalkotás ontológiájának alapvető vonásai a félnépszerűség és a felemáság. Bahtyin itt sokkal közelebb jár az igazi ontológiához, amely csakis a mítosz lehet. A szerző és a hős viszonyáról szóló leírásai nemcsak realisztikusak, hanem mitológiai szempontból is mély értelműek: az élet realitására és az élő emberek közti eszme-cserére emlékeztetnek.

Az esztétikai esemény bahtyini leírása mégsem egy olyan látnok mitikus tanúságtétele, aki a hétköznapi szemlélet számára hozzáférhetetlen, de azért nagyon is

²⁸ Uo. 93.

²⁹ A hermeneutikai hagyományban, különösen Heideggernél, a lét nincsen felruházva se struktúrával, se minőséggel, se formával. Az ember úgy éli át, mint valami sötét, feneketlen mélységet, vagy mint egyszerű szót és metaforát, amely egy ismeretlen, bár a hit által megengedett valóság jelölésére szolgál. A hermeneutikusok lépten-nyomon beszélnek a létről, de igen szegényes intuícióik vannak róla.

reális és objektíve létező dolgokat beszél el. Korábban nem szántuk volna rá magunkat, hogy a Kantot követő és határozottan evilági Bahtyinnal kapcsolatban mítoszteremtést vagy bármiféle okkultizmust emlegessünk, de egy nemrég közreadott mű most felbátorít erre. Danyil Andrejev könyvében, *A Világ Rózsájában* szintén megjelenik a mítosz – a szó szoros értelmében vett mítosz –, amikor a műalkotás szerzőjének és hősének viszonyát tárgyalja. E könyv Bahtyinnal való egyezései azért meghökkentőek, mert eszmei kapcsolatról vagy ismeretségről ez esetben szó sem lehetett. (...) *A Világ Rózsájának* „történetei” különféle személyekről szólnak, a könyvben szereplő miniatűr drámák – mítoszok. A mű eszméje tökéletesen egyezik a bahtyini gondolatmenettel: az alkotó munka során a szerző tulajdonképpen hőséért küzd, arra törekszik, hogy a hőst a lét egy magasabb szintjére emelje, vagyis hogy *megváltsa* őt. (...) Andrejev a maga misztikus tapasztalatát beszélt el, a legteljesebb mértékben bízva abban, hogy a dolgok valóságos rendjét írja le. Bahtyin bizonyos lélektani tényekből indult ki (az önmegfigyelés és a külső szemlélet különbségéből), majd félretéve a pszichológiát, megfogalmazott néhány ontológiai tételt, amelyek közül az emberi lét külső forrásból való tökéletesítése volt a legfontosabb. A más úton haladó misztikus és a racionalista, íme, találkozott egymással! (...)

Foglaljuk össze ezt a műalkotás ontológiájáról szóló fejezetet. Ha a mítoszt tekintjük igazi realizmusnak, és ha úgy gondoljuk, hogy egy Andrejev-féle mitológia képes a legtökéletesebben megoldani az ontológia problémáját, akkor el kell ismernünk, hogy Bahtyin mind a tanítását, mind a műveit tekintve közelebb áll a mítoszhoz, mint a hermeneutika. A XX. századi spekulatív filozófiának gyakran van bizonyos mitologikus színezete, elég, ha csak az orosz szofiológiára, a Szófiáról szóló mítosz filozófiai megfogalmazására gondolunk. A mitologizáló tendencia Gadamernél és Bahtyinnál is megjelenik, de egy szerzőről és hősről szóló dráma mégis csak jobban hasonlít a mítosznak, mint a beszélő, de személytelen igazság. Bahtyin nem egyszer úgy írja le a szerző által megváltott hős „üdvözülését”, hogy azt szó szerint érthetjük. De itt már Bahtyin belső világának egyik rejtélye nyílik meg előttünk.

II. A „MEGÉRTÉS” ÉS A „SZELLEMTUDOMÁNYOK”³⁰

Bahtyinnak egyetlen olyan munkája sincsen, amely a megértés lehetőségét taglalná; az orosz gondolkodó művei e tekintetben élesen különböznek a kortársak filozófiai rendszereitől. Azt hihetnénk, hogy Bahtyinnak egyáltalán nincs is

³⁰ Ne tévesszük össze a R. Steiner-féle „szellemtudományt”, azaz az antropozófiát a Dilthey, M. Heidegger és más hermeneutikusok által képviselt „szellemtudományokkal”, illetve humán tudománnyal. A „szellemtudomány” vizionárius tapasztalaton alapul, elismeri a láthatatlan lények létezését, és egy ilyenfajta „szellemvilág” törvényszerűségeit vizsgálja. Sajátos „természettudomány” ez, míg a „szellemtudományok” tisztán filozófiai síkon foglalkoznak az emberrel, a kultúrával, illetve a történelemmel.

ismeretelmélete: az erkölcsi lét koncepciójáról (*A tett filozófiája*) a legnagyobb természetességgel vált át egy erkölcsi színezetű esztétikára (*A szerző és a hős...*, a Dosztojevskij-monográfia), majd az irodalomelmélet és a nyelvfilozófia kérdéseire. A fontosabb bahtyini eszméknek ennek ellenére van bizonyos ismeretelméleti dimenziójuk, és a maguk módján válaszolnak is ama végzetes ismeretelméleti kérdésre, amely a Kant utáni korszak filozófiájában jelentkezett. Ez meglehetősen természetes egy olyan gondolkodónál, akire a kantiánus intuíciókkal áthatott, nyugatias szellemiség volt jellemző. Korábban említettük, és most is alapvetően fontosnak érezzük azt a tényt, hogy a XX. századi orosz filozófiai irányzatok közül Bahtyin a Pétervári Egyetemen működő A. A. Vvegyenszkij-iskolával került kapcsolatba. A pszichológiai képzettséggel is rendelkező Vvegyenszkij egész életén át foglalkoztatta a másik személyiség megismerhetőségének kérdése, amelyre ő a szolipszizmus szellemében válaszolt. A lelki életet csakis önmagunkban lehet megindokolni – hangzott a pétervári professzor által levont következtetés, amelyet ő „Vvegyenszkij-törvénynek” nevezett el. Ez a végletesen tagadó és a józan észnek is ellentmondó megállapítás sok szempontból ösztönzést jelentett a tudós tanítványai – így Sz. Frank, N. Losszkij és I. Lapsin – számára, akik elfogadták tanáruknak ezt a kihívását, és ki-ki a maga erejéhez mérten igyekezett válaszolni a másik „Én” megismerésének problémájára. A Bahtyin által írott filozófiai művek szintén összefüggésbe hozhatók e kérdéssel, hisz tulajdonképpen a bahtyini ismeretelmélet is Vvegyenszkijnek ezt a tragikusan reménytelen következtetését próbálja megcáfolni.

Bahtyin azonban láthatóan nem igyekszik gnoszeológiai síkra terelni a problémát, s még csak nem is utal annak drámaiságára. Pedig a Kant utáni filozófia mélységes szakadékot lát a gnoszeológiai szubjektum és objektum között; voltaképpen ez az oka a Vvegyenszkijnél tapasztalt szolipszizmusnak is. Bahtyin úgy tesz, mintha nem ismerné a tudás lehetőségére és lényegére vonatkozó obligát kérdést, és egyszerűen *leírja* a megismerési folyamatot, illetve e folyamatnak a lét mélyébe vezető stádiumait. A lét az ő számára az erkölcsi léttel, az emberi cselekvéssel azonos, s ezért úgy véli, hogy először az erkölcsi létről szóló tanítást, a gyakorlati metafizikát kell létrehoznia (amiben Vvegyenszkijnek egészen Kantig visszavezethető tanácsát követi). De hogyan ismerhető meg az erkölcsi lét? Ez a lét az emberben testesül meg, s ezért az euklidészi térhez és időhöz kötődik, legmélyebb rétegét tekintve pedig a tevékeny emberi szellemmel tart kapcsolatot. A cselekvő ember a test, a lélek és a szellem hármas egysége. A testet a térben, a lelket az időben ismeri meg az a szemlélet (intuíció), amelyet Kant a maga *Transzcendentális esztétikájában* mutat be. A lét e burkainak szemlélete közben semmiféle ismeretelméleti nehézség sem jelentkezik! Az intuíciós esemény leírása során *A szerző és a hősben* Bahtyin egy egész filozófiájára nézve döntő megállapítást tesz: a megfigyelt személyhez képest külsődleges megfigyelési pozíció jóval tökéletesebb megismeréssel jár, mintha e pozíció egybeesnék az emberrel, vagyis mintha önmegfigyelés zajlana. A megfigyelői „kívüllevés” egy élő objek-

tum esetében bizonyos látástöbblettel ruházza fel a megfigyelőt. Ez kétségtelenül gnoszeológiai jellegű megállapítás, még akkor is, ha Bahtyinnál tulajdonképpen az esztétikai kiteljesítésről, azaz az esztétikai forma létrehozásáról van szó. A XX. század eleji filozófiában szinte közhelynek számított, hogy a művészet a megismerés különleges formája; az orosz gondolkodásra szintén igen jellemző volt ez a felfogás. Bahtyin úgy vélte, hogy a „szerző” és a „hős”, illetve a szubjektum és az objektum közötti ontológiai távolság egyrészt szükséges, másrészt kifejezetten előnyös feltétel a megismerés szempontjából. A megismeréshez *másfajta* tárgyra van szükség. A korabeli filozófiai rendszerek általában arra törekedtek, hogy még önkényes és erőltetett feltevések árán is egybeolvasszák és azonosítsák a megismerési folyamat résztvevőit, vagy legalábbis közös nevezőre hozzák őket. A Vvegyenszkij-iskolában Frank fogalmazta meg a legegyszerűbb és legtermékenyebb hagyományos hipotézist ezzel kapcsolatban: a megismerés azért lehetséges, mert a szubjektum és az objektum is a léthez tartozik (ld. a szerző *A tudás tárgya* című, 1915-ben megjelent munkáját). Ezt természetesen Bahtyin is elismeri, de az ő számára nem a közös léthez tartozás a lényeges, hanem a megismerőt és a tárgyat elválasztó ontológiai távolság!... Mindez a lélekre és a testre vonatkozik – de hogy állunk *a szellem* megismerésével?

Az ismeretelméleti távolság szempontjából itt is ugyanaz a helyzet: a szellem, az ember örök eszméje csak *a másik* számára tárul fel. A szellem, az „idegen Én” megismerése a dialógus eseményében valósul meg, a megismerés valójában ez a dialógus. A Vvegyenszkij által megfogalmazott ismeretelméleti feladatra Bahtyin tehát ezt a megoldást javasolja. Tanárának kérdésére a Dosztojevszkijről írott könyvvel válaszol: már *A szerző és a hős*ben is igen közel jut a dialógushoz, s aztán Dosztojevszkij poétikája kapcsán fogalmazza meg a maga sajátos dialóguskonceptióját.³¹ Bahtyinnak már a 20-as években is van megoldása az emberi személyiség problémájára. De mint korábban is leszögeztük, ő egyrészt nem az erkölcsi metafizikától elválasztva, másrészt az esztétikai szempontot kiemelve fejt ki a maga megoldását. A bahtyini dialóguskonceptió nem annyira ismeretelmélet, mint az esztétikához fűzött morális tanítás. A szellemtudományokra jellemző ismeretelméleti terminológia nála csak az utolsó korszak töredékeiben jelenik meg.

Ezzel kapcsolatban feltétlenül utalnunk kell a 30–40-es évek fordulóján keletkezett, *A humán tudományok filozófiai alapjai* című töredékre, amely valósággal egybegyűjti a korábban írt filozófiai munkák ismeretelméleti hozadékát. Nemcsak *A szerző és a hős* legfontosabb gondolatait találjuk meg benne,³² hanem a Dosztojevszkij-könyv ismeretelméletileg átfogalmazott meglátásait is, amelyeket újszerű, hermeneutikai terminológiával gazdagít a szerző. A töredéken Heideg-

³¹ Ld. ezzel kapcsolatban *A szerzőség problémái* M. M. Bahtyin munkáiban, illetve *A dialógus poétikája* M. Bahtyin filozófiai antropológiájában című dolgozatainkat.

³² М. М. БАХТИН: Эстетика словесного творчества, 409–411.

ger hatását érezni, az ő létértelmezését idézi a szöveg legfontosabb tétele: „A humán tudományoknak a kifejező és beszélő lét a tárgya”. Érdekes a tanulmány gondolatmenete. A „tárgy” megismerése helyett Bahtyin itt már a „személy” megismerésére koncentrálna; a „tárgy” és a „személy” közti feszültség nála nemcsak a mű filozófiai cselekményét mozgatja, hanem a részkövetkeztetéseket is áthatja, mivel a kétféle megismerést Bahtyin sok szempontból ellentétesnek látja egymással. Ez a humán tudományt és természetkutatást szembeállító gondolatmenet a XIX. és a XX. század nem egy gondolkodójánál megtalálható, elég, ha csak Dilthey vagy H. Rickert példájára hivatkozunk (vö. RICKERT: *A természetről és a kultúráról szóló tudományok*). Bahtyin igen önálló és eredeti módon vázolja fel ebben az írásában a humán tudományok öntudatának kibontakozását. Maga a szöveg szinte az egész addigi bahtyini alkotómunkásság tömör összefoglalásának tekinthető. Megtaláljuk itt *A szerző és a hős* legfontosabb következtetéseit, így az architektonikusan szervezett etikai lét eszméjét, amely az „önmagának való én” és a „másnak való én” kategóriáiban fogalmazódik meg, illetve azét a távolságét, amely Bahtyin szerint nem a „látás fölöslegét”, hanem a „megismerés fölöslegét” biztosítja (410.). *A szerző és a hóst* e mű alapján teljes joggal nevezhetjük ismeretelméleti értekezésnek. *A humán tudományok filozófiai alapjai* „a személyiség szabad önmegnyilatkozásának” tekintett dialógust is tárgyalja, abban az etikai felfogásban, amely a Dosztojevszkij-könyvet jellemzi, de a dialógust ez a tanulmány még a „személyiség megismeréseként” emlegeti. Az ilyenfajta megismerést Bahtyin kapcsolatba hozza az irodalom- és a művészettudománnyal, valamint a nyelv életével is. Persze, ha Bahtyin itt „a humán tudományok alapjait” vázolja fel, akkor lényegében azelőtt is a humán megismerésnek, vagyis a szélesebb értelemben vett hermeneutikának az ügyében munkálkodott. Ezért a neokantiánizmussal, az életfilozófiával, az egzisztencializmussal és a többi filozófiai hagyománnyal való – nem egyszer jogos – összehasonlításokat is alá kell rendelnünk ennek az alapvető ténynek, vagyis az orosz gondolkodó és a hermeneutikai tradíció közti nyilvánvaló kapcsolatnak, amelyet egyébként Bahtyin is elismer. *A humán tudományok filozófiai alapjai* számos olyan eszmét tartalmaz, amely a nyugati hermeneutikára is jellemző. Személyiség és tárgy: Dilthey-féle „megértés”; husserli „horizont”; a megismerő és a megismerendő horizontjának összeolvadása (vö. „A megértés mindig az ilyen állítólag magukban véve létező horizontok összeolvadása”, GADAMER, 217.); heideggeri önfeltárási lét; a történelem, az emlékezet és a történeti megismerés befejezetlensége – olykor meglehetősen nehéz határt vonni az egyedi léttapasztalattól eredő, sajátos bahtyini tartalom, illetve a nyugati hermeneutikából származó elemek között, annyira hasonló itt a szellemtudományok problémájának megoldása.

Ebben a 30–40-es évekből származó töredékben Bahtyin eszméi tehát sok szempontból közelednek a hermeneutikai elképzelésekhez. Külön hangsúlyoznunk kell a történetiség felbukkanását: a korai Bahtyin-munkákra ugyanis nem jellemző a nyíltan jelentkező történetiség. Az utolsó évek feljegyzései szintén

hermeneutikai jellegűek: az idős Bahtyint láthatóan foglalkoztatták a humán tudomány általános problémái. Megkockáztatjuk a feltevést: a 70-es években Bahtyin már a hermeneutikai tradícióhoz sorolta önmagát, és mind a korai, mind a kései munkáit egy meg nem valósított hermeneutikai rendszer előzményeinek tekintette. A kései Bahtyin-művek legfontosabb ismeretelméleti kategóriája a *megértés* – a szöveg, illetve a műalkotás megértése (*A szöveg problémája; Beszédelméleti jegyzetek, 1970–1971.*). A megértés – vagyis az interpretáció és az értelmezés – Bahtyinnál a másik személy megértését jelenti. A Vvegyenszkij-iskola által felvetett kérdést, „az idegen Én problémáját” Bahtyin tehát átviszi a maga hermeneutikájának területére (...)

A megértés mind Schleiermachernál, mind Bahtyinnál a szerző megértését jelenti, de Bahtyinnál ez a megértés a dialógussal azonos. A Schleiermacherral folytatott polémia érződik Bahtyinnak ebben a kijelentésében: „A megértést nem foghatjuk föl úgy, mint beleérzést, mintha behelyezkednénk a másik helyébe (miközben elveszítjük a saját helyünket). Erre csak a megértés perifériális mozzanatai esetében van szükség”.³³ Bahtyin mind a 20-as évek elején, mind a 70-es években „a térbeli, időbeli, nemzeti kívüllevés elvi fölényét” hangsúlyozza.³⁴ Schleiermacherhoz és az etikai-gnoszeológiai „beleérzés” híveihez hasonlóan olykor-olykor ő is kijelenti: „az első feladat, hogy úgy értsük meg a művet, ahogyan azt maga a szerző értette”, a fő hangsúlyt azonban mindig a „második feladatra”, a „saját időbeli és kulturális kívüllevésünk” felhasználására helyezi.³⁵ Ennek legfontosabb következménye az a megállapítás, hogy a megértés valójában az olvasó és a szerző közti dialógust jelent. A szellemtudományok viszonylatában Bahtyin ezt az általános következtetést vonja le: „Tárgyuk nem egy, hanem két „szellem” (a vizsgálódó és a vizsgált, amelyeket nem szabad egyetlen szellemé összemosni). Az igazi tárgy a „szellemek” kölcsönviszonya és kölcsönhatása.”³⁶ Említettük már, hogy az orosz filozófiában meglehetősen erős a mítosz iránti hajlam, ami a természeti és kulturális erők – így a nyelvben található szavak vagy a műalkotások – megelevenítésére és megszemélyesítésére irányul. Bahtyin megszemélyesíti és egyben dialogizálja a dolgok értelmét, az értelem mögött – teljesen a mitológia szellemében – két személyt ismer fel és két hangot hall: „Az értelem személyes: mindig van benne kérdés, megszólítás és előre sejtett válasz, mindig ketten vannak benne (a dialógushoz legalább ennyien kellene);³⁷ „Én mindenben *hangokat (szólamokat)* hallok és a köztük létrejövő dialógus viszonyait”.³⁸ Ez Bahtyin humán szempontú ismeretelméletének a lényege (...)

³³ Beszédelméleti jegyzetek, 1970–1971. = M. M. БАХТИН: А beszéd és a valóság, 529.

³⁴ Uo.

³⁵ Uo. 533.

³⁶ Uo.

³⁷ К методологии гуманитарных наук. = M. M. БАХТИН: Эстетика словесного творчества, 372.

³⁸ Uo.

Ha lehet a filozófia érzelmi telítettségéről, netán pátoszáról beszélni, akkor Bahtyin nézeteinek rendszerében, illetve a bahtyini ismeretelméletben egyenesen meghökkentő a megoldatlanságnak és a drámaiságnak a hiánya. Intuícióit tekintve Bahtyin egzisztencialista, de az etikájában nincs egy szemernyi tragikum sem. A kanti filozófia örököse, de ismeretelmélete szinte semmit sem tud a legújabb kori gnoszeológia zsákutcaíráiról. Mintha szentül megfogadta volna, hogy elkerüli a gnoszeologizmus útvesztőit, és nem vesz tudomást a filozófia „mai tragédiájáról” – ő pusztán helyen kezd rendszert építeni, egy előfeltevések nélküli, „első filozófiát”. Nem bajlódik a megismerhetőség kérdésével, fel sem veti ezt a problémát – egyszerűen *leírja* a létet és annak megismerését, úgy, ahogyan ő látja. A testet és a lelket a szemléletben, a szellemet a dialógusban lehet megismerni – ez az eleven létbe hatolás Bahtyin által ajánlott módszere (...)

A hermeneutikának egészen más az érzelmi megközelítésmódja. Mint a Kant utáni gnoszeológia egyik irányzata, korántsem becsüli le annak nehézségeit, és eltökélten keresi a kiutat az ismeretelmélet zsákutcaiból. A szöveg és az érzékelés szubjektuma közti szakadék, amelynek áthidalására törekszik, csak egy része annak a kanti rendszerből következő végzetes hasadásnak, amely a gnoszeológiai szubjektum és objektum között keletkezett. (...)

A XIX. században úgy gondolták, hogy a szellemi szférában elérhető teljes és adekvát tudás a természettudományokban megvalósíthatatlan; a világ csupán a „szellemtudományoknak” – a humán diszciplínáknak – tárja fel a maga benső lényegét. A természettudományos és a humán megismerés közti fontos különbségre Dilthey hívta fel a figyelmet. Dilthey megmutatta, miként olvad egybe a szubjektum és az objektum a szellem szférájában, de a szellemi megismerésnek egy másik akadályát is megjelölte, mikor arról a történeti distanciáról beszélt, amely elválaszthat két szellemet egymástól. Az ilyen távolságról nem tudták még akkoriban, hogy pozitív hatása lehet a megismerésre. Dilthey a következőket írta a történeti ész igazolásával kapcsolatban: „Én magam is történeti lény vagyok, (...) aki a történelmet kutatja, ugyanaz, mint aki csinálja.”³⁹ A történeti megismerés feltétele itt a szubjektum és az objektum közötti „egyneműség”. A Kant előtti gnoszeológiában azt tekintették a megismerés hallgatólagos előfeltételének, hogy a szubjektum és az objektum is ugyanannak a létnek a részét képezi. Most Dilthey is úgy véli, hogy egy olyan személy képes a történelmi tulajdonná lett tárgynak a megismerésére, aki maga is a történelmi folyamatba és az egységes életáradatba tartozik. (...)

Dilthey abból a klasszikus idealista elképzelésből indul ki, hogy a megismerés csak a szubjektum és az objektum egybeolvadása esetén lehetséges. Bahtyin nemcsak elveti, hanem az ellenkezőjével helyettesíti ezt az elképzelést: a megismerés gnoszeológiai „másságot” és „másfajtaságot” igényel, ami az ő ismeretelmélete szerint kizárja a megismerési folyamat drámaiságát.

³⁹ H-G. GADAMER: Igazság és módszer, 164.

A megismerés problémájának vannak még más, nehéz kérdései is, olyanok, amelyeket az ókori filozófia is felvetett már. A legfontosabb ezek közül az új tudás megszerzését övező titok. (...) Az új tudás problémáját a hermeneutika is az egésztől és a részekről szóló kérdés formájában vizsgálta, ami a megismerés körszerűségének talányához vezetett: az egész csak a részek ismeretében fogható fel, egy egésznek a részét viszont csak az egésznek az ismeretében sajátíthatjuk el stb. Mint tudjuk, e kérdés hermeneutikai tisztázása Heideggernek köszönhető, aki a megértés érdekében megengedhetőnek tartott egy bizonyos előzetes tudást, az egésznek egyfajta vázlatos elképzelését. A megismerő ezzel az előzetes tudással lép a hermeneutikai körbe, majd a körben való mozgás során a megismerendő tényekkel összhangban helyesbíti a maga „elő-véleményét”. Heidegger elvi jelentőséget tulajdonított a megismerendő és a megismerő közötti másságnak. Úgy gondolta, hogy a megismerőnek mindig szem előtt kell tartania ezt a körülményt, mert csakis így nem nyomja el a tények igazságát a maga kutatói szubjektivitásával. A hermeneutikai körben mozgó megismerés valójában egyre szűkülő spirál mentén halad: az igazságról alkotott vázlatos elképzelés fokozatosan közeledik annak ténybeliségéhez (a matematikában ezt iteracionális folyamatnak nevezik). Az ideális végpont kettejük egybeesése lenne; a kör elve szempontjából a távolságtartás, valamint az általa keltett feszültség is csupán a megismerés egy kiküszöbölhetetlen feltételét képezi, amely az ideális tudást eleve kizárja. Bahtyinnál ezúttal is egészen mást látunk: a vég nélkül zajló, a „nagy időbe” tartó megismerés nála egyáltalán nem szünteti meg a kívüllevés távolságát. Az általa ajánlott megismerési folyamatípust aligha nevezhetjük iteracionálisnak. Bahtyin az új ismeretek elsajátításakor sem törődik az itt fellépő hagyományos nehézségekkel. Természetesen ő is tisztában van velük, de a maga szellemes – és talán mélynek és bölcsnek is mondható – megközelítésmódjával egyszerűen megkerüli őket. Az utolsó évek munkáiban nagy figyelmet szentel a művészetben és a megismerésben jelentkező új problémájának. Íme egy részlet a 70-es években írott beszédelméleti jegyzetekből, ahol azt a rész-egész problémát tárgyalja, amely Heideggert a hermeneutikai kör kidolgozására készítette: „Az ismétlődő elemek és a megismételhetetlen egész megértése. Az új, az ismeretlen megismerése, a véle való találkozás”.⁴⁰ Hogyan oldja meg Bahtyin ezt a problémát? Távolról sem úgy, mint Platón. Szerinte az új tartalom végső soron a dialogikus környezet révén válik a megismerő tulajdonává, a létben zajló találkozás pillanatában, amely valóban egyfajta csoda és áttörés a dolgok földi menetében. A megértésnek Bahtyin szerint dialogikus természete van; ennek az alapvető ténynek a tudatában kell az iménti idézet folytatását is olvasnunk: „E két mozzanatnak (az ismétlődő felismerésének és az új feltárásának) elválaszthatatlanul össze kell fonódnia a megértés eleven aktusában: hisz az egész megismételhetlensége az egészhez tartozó valamennyi ismétlődő alkotóelemre is rávetül (ezek az alkotó-

⁴⁰ Beszédelméleti jegyzetek, 1970–1971. = M. M. BAHTYIN: A beszéd és a valóság, 530.

elemek, mondhatni, ismétlődő ismétелhetetlenek)".⁴¹ Amikor egy elemiségében ismerős, de számunkra új és ismeretlen összességbe tartozó dologgal találkozunk, akkor megismerési kapcsolatba kerülünk ezzel az összességgel – mondja itt Bahtyin. Az összességnek, az értelemnek azonban mindig személyes vonzata van, és egy szöveggel kapcsolatos „egyetlen” és „megismételhetetlen dolog” szétválaszthatatlanul összefonódik „a szerzőség mozzanatával”.⁴² Bahtyin számára a személyiségnek ez a dialogikus megismerése az alapvető, ami, ha időben nem is, de eszmeileg megelőzi a részekkel való „megismerkedést”. Az egész és a rész, valamint az új és az ismert gnoszeológiai problémája tulajdonképpen nem izgatja őt, hisz a személyiségnek nincsenek részei, és minden személyiséggel való találkozás megismételhetetlen. Megemlíti ugyan a maga hermeneutikai töredékeiben a nagy időben zajló végtelen dialógust (a kultúrák dialógusát), de az ilyen megismerésnek szerinte más jellege van, mint a hermeneutikai kör struktúrájának. Bahtyin ismeretelméletére nem jellemző egy megismerési ideál felé való fokozatos közeledés eszméje. A megismerés feladatának nála nincsenek egymást követő, iteráció révén kapott állomásai, amelyek egy bizonyos végpont felé tartának. Egy ilyen sorozatban a tagok szerinte egyenrangúak lennének, a sorozatnak nem lenne vége, és a megismerendő realitásnak szóló kérdés esetén minden válasz egyaránt értékes lenne.

III. A BAHTYINI ÉS A HERMENEUTIKAI DIALÓGUS

Bahtyin Dosztojevszkij „poétikája” kapcsán – vagy hogy a bahtyini filozófia terminusát használjuk: az esztétikai eseményként felfogott Dosztojevszkij-regény „architektonikájával” kapcsolatban – fejt ki a maga dialóguskonceptióját, amely a regény szerzője és a regény hősei közti viszonyokon alapul. Dosztojevszkij művészetének igazi célja szerinte „az emberi lélek mélységeinek”, pontosabban az emberi szellemnek az ábrázolása. Az emberi szellemet nem lehet objektumként bemutatni, s ezért a Dosztojevszkij-hős mindig „egy viszonynak a szubjektuma”.⁴³ Dosztojevszkij „poétikájának” alapja a dialógus, ami egyrészt a hősök egymás közti párbeszédét, másrészt a szerző és a hősök dialógusát jelenti. Bahtyin szerint a dialógusban „az ember az emberrel az „én” és a „másik” viszonyában szembesül”.⁴⁴ Azt nem tudjuk megmondani, hogy *miről* szól egy bizonyos Dosztojevszkij-regény, mert a regényről tulajdonképpen nem lehet beszélni – beszélni csakis a beszéd társaként felfogott regénnyel lehetséges. Bahtyin szerint a regény tárgyi világát meghatározó cselekménynek voltaképpen nem

⁴¹ Уо. 530–531.

⁴² A szöveg problémája... = М. М. БАХТИН: А beszéd és a valóság, 484.

⁴³ М. БАХТИН: Проблемы поэтики Достоевского. Москва, 1963. 338.

⁴⁴ Уо. 339.

sok köze van a regény alapvető értékeihez, vagyis az eszmék és a szellem szférájához: „A regény lényege mindig a cselekményen kívül keresendő”⁴⁵; „a regények kulminációs pontjai – a dialógusok csúcsai – a cselekmény fölött, az emberek közti viszonyok elvont szférájában magasodnak”.⁴⁶ Dosztojevszkij világában az embert csakis az ember foglalkoztatja: „az önmagához és a másokhoz való eleven viszonyuláson kívül az ember önmaga számára sem létezik”.⁴⁷ Bahtyin szerint minden beszélgetés mélyén, szóljon az bármiről, egy „valóságos”, igazi párbeszéd zajlik, ahol a résztvevőket kölcsönös érdekeltség fűzi egymáshoz, s ahol a partnerek figyelme egymásra, s nem egy harmadik tárgyra irányul. Bahtyint valójában ez a felszín alatti párbeszéd izgatja, ő csakis az ilyen viszonyt tekinti dialógusnak. Szerinte a Dosztojevszkijnél zajló párbeszédeknek voltaképpen nincs is tárgyük. Porfirij és Raszkolnyikov beszélgetéseinek igazi témája nem a gyilkosság, hanem kettejük viszonya: Raszkolnyikov számára az a fontos, hogy jól játssza a szerepét Porfirij előtt, a vizsgálóbíró számára pedig az, hogy kikölkentse őt a magabiztosságából... A bahtyini dialóguselmélet egy átható tekintetű egzisztencialistának a műve, akit olyan problémák foglalkoztatnak, mint az „én”-nek és a „te”-nek mint másik „én”-nek az átélése, illetve az „én” és a „te” találkozási pontja a dialógusban. Bahtyin és M. Buber dialógusfelfogása nagyon közel áll egymáshoz, de Bahtyinnál erősebben kirajzolódik az „én” önállósága, az „én” nála jobban kiemelkedik a dialógusból (*A szerző és a hősben jelen van az „én”, de igazi dialógus még nincsen benne*). Buber számára „kezdetben van a viszony”,⁴⁸ és „az ember a Te által lesz Én-né”⁴⁹ – nála tehát a dialógus az elsődleges, nem pedig a benne résztvevő személyek. A buberi és a bahtyini dialóguselmélet nem a hétköznapi beszélgetésen, hanem a legkomolyabb értelemben vett ontológiai viszonyon alapul. Buber egyenesen vallásos viszonyról – imádságról és ontológiai jellegű földi szeretetről – beszél.⁵⁰ *A szerző és a hősben* Bahtyin is hasonló dolgokat emleget.⁵¹

A hermeneutikában egészen más típusú dialóguselmélettel találkozunk. A bahtyini két személyes kölcsönviszony egy olyan egzisztenciális természetű dialógusban realizálódik, amely *csak két* pontot igényel a létben. Gadamer viszont egy „közös tárgy” révén összekapcsolódó kölcsönviszonyról beszél, amelynek résztvevői nem egymással, hanem e közös tárggyal állnak elsődleges kapcsolat-

⁴⁵ Uo.

⁴⁶ Uo. 357.

⁴⁷ Uo. 338.

⁴⁸ MARTIN BUBER: *Én és Te*. Ford. Bíró Dániel. Bp., Európa Kiadó 1991. 23.

⁴⁹ Uo. 36.

⁵⁰ „A viszonyok vonalainak meghosszabbításai az örök Te-ben metszik egymást. Minden külön Te egy-egy pillantás feléje”; „Aki egy nőt szeret, úgy, hogy annak élete jelen van az ő életében, a tekintetéből világító Te az örök Te egy sugarába engedi pillantani”. – Uo. 89., 129.

⁵¹ Ld. az „esztétikai szeretetről”, a másik révén való „megváltásról”, illetve az abszolút „Szerzőről” hangoztatott elképzeléseket stb.

ban. Ha megértik ezt a tárgyat – azaz ha megértik ezt a *harmadik* ontológiai pozíciót –, akkor egymást is megértik. Az Én „csak akkor figyel fel a Te individualitására, s csak akkor veszi tekintetbe sajátosságát”,⁵² ha e *harmadikban* való együttlét meg bomlik, azaz ha a beszédársak számára közös *objektív* értelem megszűnik. A hermeneutika számára ez kivételes, már-már patológikus állapot, amelyet az elméletnek nem kell figyelembe vennie: a hermeneutikai megértés egy közös alapon való megegyezés, ahol e közös alapot az egységes hagyomány vagy az egységes nyelv biztosítja. A hermeneutika visszatér a metafizikai intuícióhoz, de a lét szerepét most a hagyomány vagy a nyelv tölti be. A megismerés azért lehetséges, mert a szubjektum és az objektum is egy olyan közös alaphoz tartozik, amely a Kant előtti ismeretelméletben szereplő létnek a helyét foglalta el (...)

Bahtyin „az idegen Én” problémájából indul ki, Gadamer azonban elveti és érvénytelennek tartja ezt a kérdésfeltevést. Vitába száll Schleiermachersal, aki szerint egy szöveg megértése nem más, mint a szöveg szerzőjének a megértése. „A megértés elsődlegesen azt jelenti – írja Gadamer –, hogy a dolgot értjük meg, s csak másodlagosan jelenti azt, hogy a másik személy véleményét mint olyat elkülönítjük és megértjük”; „a hermeneutikának abból kell kiindulnia, hogy aki megértésre törekszik, az a dologgal kapcsolódik össze”⁵³ – hajtogatja unostalan. Gadamer kiindulópontja egy olyan beszélgetés, ahol a partnerek egy számukra fontos közös dolgot, egy bizonyos objektív tárgyat vitatnak meg. A hermeneutikai szituációban e közös tárgy a legfőbb érték, nem pedig a róla társalkodó személyiségek. A Gadamer által használt nyelvvel és kategóriákkal nem lehetne az emberi Én megismeréséről beszélni, rá ugyanis egyáltalán nem jellemző az Énnek és a dialógusnak a pátosza. Gadamer sohasem volt egzisztencialista. Mint tudjuk, a hermeneutika a Szentírás interpretációjának elméleteként jött létre, s így az eredete is arra predesztinálta, hogy valamilyen *tárgyat* – mondjuk egy szövegnek a tárgyát vagy a minden személyiségtől független létet – tekintsen a legfőbb értéknek. A hermeneutika elismeri az objektív, „tárgyi” értelmet, s ezért meglehetősen idegen tőle Bahtyin mindent átfogó perszonalizmusa. A dialógus kategóriájának a hermeneutikában csupán másodlagos jelentősége van, a hermeneutikai dialógus nem egzisztenciális párbeszéd.

Persze megkérdézhethetnénk, hogy akkor mire használja a dialógus fogalmát a maga sajátos feladatainak megoldásakor? A hagyománnyal szembesülő értelmező a hermeneutika szerint úgy éli meg e szituációt, hogy az általa megértendő hagyomány egyfajta Te minőségében szólítja meg őt. A hagyománnyal kapcsolatos kommunikáció itt tehát az Én és a Te közötti párbeszédre hasonlít. A hermeneutikai megértés azonban nem igazi, létben zajló, Én és Te közötti dialógus, mivel az „Én”-nek és a „Te”-nek ezúttal nincsenek se szubsztanciálisan, se

⁵² H-G. GADAMER: Igazság és módszer, 139.

⁵³ Uo. 210.

ontológiaiailag körülhatárolható egységei. A dialógus itt csak metafora, csak költői kép a megértés folyamatának jelölésére. A hermeneutikai tapasztalatban a hagyomány értelme a fontos, nem pedig az ilyen vagy amolyan szubjektumok. (...)

A hermeneutikai „párbeszéd” szubjektumairól Gadamer főként mint „horizontokról” beszél, amelyeknek össze kell olvadniuk a megismerés folyamatában.⁵⁴ Hogy miféle szubjektumok ezek, és hogy megfelelnek-e a reális embereknek, azt Gadamer nem tárgyalja. (...) Gadamer szerint „beszélgetést folytatni annyit jelent, hogy engedjük magunkat a szóbanforgó dolog által vezetni”; „ami a maga igazságában megmutatkozik (a beszélgetésben – *N. B.*), az a logosz, mely nem az enyém, és nem a tiéd”.⁵⁵ Gadamer álláspontja itt tér el leginkább Bahtyinétól, aki szerint minden értelem tartozik valakihez, nevezetesen egy dialógus résztvevőjéhez. Összegezzük az eddigieket: a hermeneutika szerint a dialógusnak a lét szempontjából nincsen realitása, mivel a szöveg interpretálása során a hermeneutika kizárja a reális személyek reális találkozásait; a dialógus vagy a párbeszéd itt csupán a hermeneutikai tapasztalat metaforája, amelyet bizonyos analógiák hatására választottak. Az élet szempontjából lényeges, igazi párbeszédet a hermeneutikai interpretációban – a bahtyini dialógustól eltérően – „maga a dolog” mozgatja, nem pedig két ember egyszerű „szembenállása”. A hermeneutika ezen a téren tudatosan – és fölöttébb híven – követi Platont, hisz a platóni dialógusok sem a beszélgetők személyiségének kiemelésére, hanem egy általános jelentőségű probléma tisztázására törekednek. Ezért nevezi Gadamer – Platón szellemében – a hermeneutikai módszert „dialektikának”. (...)

A Bahtyin-féle dialógus- és megértéskoncepció szintén figyelmet érdemel. Bahtyin úgy véli, hogy a személyiség – azaz a dialógusban résztvevő két személy – egzisztenciális módon asszimilálja azt az „objektív” tartalmat, amelyet a beszélgetőtársak által érintett témák, illetve az életnek a műalkotásba vont „objektív” értelmi elemei képviselnek. Ami ezt a harmadik – semleges – tárgyat illeti, a dialógusban résztvevő személyek önkéntelenül is összemérik vele azt a képet, amelyet e tárgyról kialakítottak. A dialógusban így már egzisztenciális pozíciók szembesülnek egymással, és a tárgy itt csupán alkalomként s egyben ontológiai helyszínként szolgál e pozíciók találkozásához. Az olvasó nem a műben reprodukált „objektív” étellel találkozik (Bahtyin szerint ez csupán fikció), hanem a szerzővel, aki alkotó módon valósította meg ezt az életet, vagyis aki egybeolvasztotta azt a maga szellemével.⁵⁶ A szerző Bahtyin számára nem valami-

⁵⁴ A „látókör” fogalma (a német „horizont” fordítása) szerepel A szerző és a hős... című Bahtyintanulmányban is. Az egzisztenciális dialógust bemutató Dosztojevszkij-monográfiából eltűnik, mivel bizonyára tárgyiasítaná és objektívná az ilyen fajta párbeszédet. A kései hermeneutikai töredékekben a „kontextus” fogalmában tér vissza. A bahtyini „kontextus” rendkívül közel áll a gadameri „horizont”-hoz.

⁵⁵ H-G. GADAMER: *Igazság és módszer*, 257., 258.

⁵⁶ „A szöveg – mint az objektív világ szubjektív tükrözése, a szöveg – mint a tükröző tudat kifejezése”. A szöveg problémája... = M. M. BAHTYIN: *A beszéd és a valóság*, 494.

lyen részleges, „magánvélemény”, hanem egyfajta mikrokozmosz – olyan személyiség, akiben az „én” és a világmindenség is megjelenik. A hermeneutika képviselőitől eltérően Bahtyin nem ismer el semmiféle „objektív régiót” a perszifikálatlan értelmek számára. A dialógus és a megértés koncepciói Bahtyinnál és a hermeneutikában két eltérő világnézeti intuíciónak képviselnek.

Bahtyinnak mindenképpen éreznie kellett azt a távolságot, amely őt a hermeneutikától elválasztotta. Egy alkalommal futólag megjegyezte: „Dilthey végsőkéig le nem küzdött monologizmusa”.⁵⁷ Nagyon valószínű, hogy a Gadamer könyvében érvényesülő hermeneutikai szemléletet is monologizmusnak értékelte volna. Ha a beszélgetést annak tárgya, a logosz irányítja, ha a dialógust a dialógus szelleme mozgatja, ha a műben a játék szelleme saját magát játssza el, és ha a logosz, a játék és az esemény önmagát viszi végbe, akkor meglehetősen egységes realitásként áll előttünk ez a Gadamer által kifejtett hermeneutikai tapasztalat. A hermeneutikai eseményben résztvevő személyek nála alárendelődnek az esemény objektív lényegének, amely egyrészt áttelekessül, másrészt – nincs más szó rá – mitologizálódik. Nemcsak Bahtyinnak van tehát mítosza a dialógusról és a műalkotásról, hanem a hermeneutikának is, és ha a világon minden mítosz, ahogy ezt A. F. Loszev állítja, akkor itt két mítosz, a létnek kétféle képmása jelenik meg előttünk.⁵⁸

IV. A NYELV

A *nyelvet* a hermeneutikusok és Bahtyin is a *léthez* viszonyítva tárgyalták. Bahtyin a felelős tettet tekintette létnek (*A tett filozófiája*), s e létet kezdetben a személyiséghez, később pedig a dialógushoz kapcsolta. A *szerező és a hősb*en a *hős* és a neki megfelelő *tartalom* képezi a „létet”, a Dosztojevszkijről szóló könyvben pedig már a dialógus: a lét két személyiség között valósul meg, „létezni annyi, mint dialogikusan érintkezni”.⁵⁹ A dialógus már eleve igényli a nyelv részvételét, de a tett is lehet beszédaktus. Az erkölcsi létről a nyelvi realitásra való átmenetet Bahtyin eléggé természetesnek tartja: a dialógus koncepciójának alárendelt nyelvfilozófia nála nem önálló diszciplína. A nyelv legfontosabb kategóriája Bahtyin szerint a *szó* – nem az objektív, szótári egységként szereplő, hanem a maga aktualitásában és életteli konkrétságában megjelenő szó. A szó Bahtyin számára megnyilatkozás, de nem az elkülönült személyiség megnyilatkozása – ezt Bahtyin pusztán absztrakciónak tekinti –, hanem azé a személyiségé, aki egy másik, ugyancsak a maga szavát hordozó személyiséggel áll dialogikus kapcsolatban. A szó Bahtyinnál perszifikált, pontosabban

⁵⁷ К методологии гуманитарных наук. = М. М. БАХТИН: Эстетика словесного творчества, 364.

⁵⁸ Személyes lét és személytelen – de eleven – lét.

⁵⁹ М. БАХТИН: Проблемы поэтики Достоевского, 338.

dialogizált: „éppúgy függ attól, akié, mint attól, akihez szól”, mivel „a beszélő és a hallgató kölcsönviszonyának terméke”.⁶⁰ Bahtyint voltaképpen egyetlen dolog érdekli – az, hogy mi is valójában a nyelv, hogy mi a nyelvnek a lényege. Amire ő ezt feleli: „Az igazi nyelvi realitás nem a nyelvi normák absztrakt rendszere, nem az elszigetelt monologikus megnyilatkozás, és nem is a megnyilatkozást létrehozó pszichofiziológiai aktus, hanem az egy vagy több megnyilatkozás által megvalósított beszédkapcsolat társadalmi eseménye”,⁶¹ „vagyis a dialógus”.⁶² A nyelv létszerűsége Bahtyin számára emberiesített létszerűség, az egzisztenciális természetű szó nála az „én” és a „te” közötti viszonyban létezik.⁶³ Ebben a nyelvfilozófiában nincs egy szemernyi kozmikuság vagy objektivizmus sem.

A bahtyini ontológia teljességgel megkerüli az élettelen természet világát: szembeállítja ugyan a személyiséget a tárggyal, de kizárólag a személyiséggel foglalkozik. Bahtyin szinte elvitatja a valóságos létezését a tárgyaktól, amit főként a nyelvelméletében láthatunk, kiváltképp ha olyan, részben ontologikus szemlélettel vetjük egybe ezt a tanítást, mint a hermeneutika. A nyelv ontologikus szemléletét Gadamer az archaikus korok sajátosságának tekinti.⁶⁴ Az ilyen felfogások „a szót a név felől értelmezik”, ezekben „úgy látszik, hogy a név magához a léthez tartozik hozzá”.⁶⁵ Mivel a hermeneutika nem képes ezt a felfogást végigkövetni – ehhez okkult megközelítésmódra lenne szükség, a spekulatív filozófia módszerei itt elvileg nem elégségesek –⁶⁶ szinte hitszerűen hajlik egy ilyen megoldás felé: „A szó valami rejtélyes módon hozzákapcsolódik a „leképezett-höz”, hozzátartozik a leképezett létéhez”; „Valamiféle nehezen megfogható értelemben mégiscsak szinte valami olyasmi, mint a képmás”.⁶⁷ A hermeneutika szerint a szavak magukhoz a tárgyakhoz tartoznak, a szóban „maga a dolog jut

⁶⁰ Marxizmus és nyelvfilozófia. = M. M. БАХТИН: A beszéd és a valóság, 244.

⁶¹ Uo. 256–257.

⁶² Uo. 281.

⁶³ „A szó a társadalmi érintkezés legtisztább és legfinomabb médiuma.” = В. Н. ВОЛОШИНОВ (=М. М. БАХТИН): Марксизм и философия языка. Ленинград, 1930. 18.

⁶⁴ A nyelv ontológiai intuíciója – mindenféle kriticizmus nélküli, legtisztább formájában – a XX. század 10-es és 20-as éveinek orosz vallásfilozófiájában támadt fel újra, mindenekelőtt P. Florenszkij filológiai munkáiban, valamint az ő gondolatait továbbfejlesztő Sz. Bulgakov és A. Loszev műveiben. Florenszkij alapvető filológiai intuíciója értelmében a név és a szó annak valóságos viselőjével azonos. Bulgakov és Loszev – mindegyik a maga módján – a név ontológiájának ezt a titkát igyekeznek megfejteni. Mind a három gondolkodó szofiológus, és a nyelvről szóló tanításuk a szofiológiai metafizika részét képezi, amit Bulgakov nyíltan elmond a név filozófiája című munkájában. – Ld. erről P. A. Florenszkij filológiai iskolája című dolgozatunkat.

⁶⁵ H-G. GADAMER: Igazság és módszer, 284.

⁶⁶ Florenszkij filológiája a kabbalisztikus misztika elveit is felhasználja. – A kabbala a nyelv hangjai mögött rejtl, természetes szellemi erőkről beszél, amelyek következtében a szó nem csupán az értelemmel összefüggő, ideális jelként funkcionál, hanem egyfajta szellemi organizmussá és élőlényé válik.

⁶⁷ H-G. GADAMER: Igazság és módszer, 291.

szóhoz”.⁶⁸ Úgy véljük, voltaképpen ez a hermeneutikai nyelvfilozófia alapvető intuíciója – egy olyan tárgyi világ, amely különleges – kifejezetten a „logosz”-ból eredő – logikai nyelven fordul az ember felé.⁶⁹ Ahogy azt Gadamer épp a nyelvfilozófiával kapcsolatban kijelenti, a hermeneutika képviselői a kritikai korszak előtti metafizika örököseinek érzik magukat: „A szellemtudományi hermeneutika, mely eleinte csak másodlagos és származékos tematikának látszik, szerény fejezetnek a német idealizmus hatalmas örökségéből, (...) visszavezet bennünket a klasszikus metafizika problémadimenziójába”.⁷⁰ Úgy értsük ezt, hogy a hermeneutikai nyelvfilozófia a régi metafizika restaurálásának tekinthető? Természetesen nem erről van szó, hisz ez a tanítás erős kantianus hatásokat mutat. A tiszta ontológiai szemlélet – például az orosz szofiológia – megmarad annál a tézisével, hogy a nyelv – képmás, a lét szimbóluma. Gadamer viszont arról beszél, hogy a nyelv az *emberi léttapasztalat* formába öntése. Oly alakban „szólal meg benne a létező, ahogy létezőként és jelentősként megmutatkozik az ember számára”.⁷¹ A nyelv – lét, de olyan lét, amely „megérthető”.⁷² A nyelv a hermeneutikában ezért inkább a világlátáshoz, a világ emberi képmásához kapcsolódik, a lét noumenalitása – a kanti hagyományhoz híven – módszertanilag kizáratik a fejtegetésből. A hermeneutika számára a nyelv nem lényegi, nem usziaszi, nem szófiai – s az is fölöttébb problematikus, hogy mennyire függ össze az ugyancsak problematikus világlogosszal. A nyelv ontológiája szempontjából a hermeneutikai eszmék mintegy megkettőződnek – de ez a megkettőződés nem a dialektika szellemében megy végbe: a nyelv státusza itt a lételméleti kozmikus-ság és a csak emberi között ingadozik... Gadamer következtetése meglehetősen kijózanítóan hangzik: „A nyelv, amelyen a dolgok beszélnek, (...) nem a logosz usziasz, és nem a végtelen intellektus önszemléletében válik teljessé (ez ontologizmus lenne – N. B.), hanem az a nyelv, amelyet a mi véges-történeti lényünk fog fel”.⁷³ A nyelv létszemléletünk horizontja,⁷⁴ a lét számunkra érthető metszete, amely ráadásul szimbolikus formában jut el hozzánk. Bizonyára ez a nyelvfelfogás vezetett el a legfontosabb hermeneutikai szóképhez, már-már mitológémához – az embernek a léttel folytatott „beszélgetéséhez”; a létnek ugyanis az ember számára érthető nyelven kell kifejeződnie. A hermeneutikai „párbeszéd” csupán költői kép, e metaforának semmi köze sincs a bahtyini „dialógushoz”. Az

⁶⁸ Uo.

⁶⁹ Sz. Bulgakov ehhez igen hasonló dolgokat fejteget A név filozófiájában. Mint írja, a nyelvet nem az ember hozza létre: a nyelv jelen van a létben, és a nevek révén a szófikusz kozmosz társalog velünk.

⁷⁰ H-G. GADAMER: Igazság és módszer, 319. – Ez természetesen élesen különbözik Bahtyin elvi metafizikaellenességétől.

⁷¹ Uo. 316.

⁷² Uo. 329.

⁷³ Uo. 330.

⁷⁴ Uo. 312.

általános érvényű nyelvi szó és megnyilatkozás konkrét szituációban való leírásakor azonban Gadamer és Bahtyin is a létben zajló találkozás jelenségéhez fordul. A szónak mind a kettőjüknél – ha nem is interszjektív – de médiumi természete van.

A nyelvfilozófia kétségtelenül fontos szerepet játszik a bahtyini örökségben, de csupán az egyik lehetőségét demonstrálja a gondolkodó számára alapvető dialóguskoncepciónak. Bahtyin antropológiájának nincs szüksége a nyelvre; a filozófiai nyelvészet eszméivel sem Bahtyin korai filozófiai munkáiban, sem a Dosztojevskijről vagy a Rabelais-ról írott könyvében nem találkozunk. A létnek Bahtyinnál morális természete van (felelősség), és az ismeretelmélet (a másik Én) sem igényli nyelvészeti kategóriák bevonását. A „megértés” fogalma, amely a késői – hermeneutikai – töredékekben szerepel először terminusként, összefügg ugyan „a szöveg problémájával”, de nem hiányolja a tulajdonképpeni nyelvi specifikumot: a szöveg megértése Bahtyin számára a szöveg szubjektumával folytatott dialógust jelenti, a dialógus pedig olyan elsődleges adottság Bahtyin számára, amelynek nincs szüksége semmiféle leírásra vagy magyarázatra, inkább ő az alapja az összes többi magyarázatnak. A dialógus leírásához okvetlenül be kellene vonni a pszichológia vagy a misztika fogalmait, Bahtyin azonban elvből csakis ontológiai képzetekkel operál. Ő tehát a *dialógus* révén írja le a *nyelvet*, a hermeneutikában viszont a nyelvi fenomén az alapvető, és a dialógust csupán segédfogalomként alkalmazzák. (...)

V. A TÖRTÉNETISÉG

Ha Bahtyin nevét halljuk, először a dialógus eszméje jut eszünkbe, aztán a műalkotásról szóló ontológiai tanítás, esetleg a nyelvről alkotott koncepció. A történetiséggel egyikük sincs közvetlen kapcsolatban, s ezért azt gondolhatnánk, hogy Bahtyinnál a történelmi tényező nem játszott igazán jelentős szerepet. Pedig a kezdetek kezdetén, amikor a lét első intuícióit tudatosította magában, és amikor megalkotta belőlük a maga „első filozófiáját”, alighanem a történetiség volt számára a leglényegesebb fogalom, az a történetiség, amely aztán az utolsó – hermeneutikai – periódusban lett ismét bahtyini munkakategóriává.

A századforduló nyugati filozófiájában Bahtyin két, egymással ellentétes ontológiai koncepciót látott – a kultúrfilozófiáét és az életfilozófiáét, amelyek kölcsönösen kiegészítették egymást, de külön-külön egyikük sem tudta kielégítően leírni a maga tárgyát. A neokantiánus badeni iskola által létrehozott kultúrfilozófiát, amely az értékekről szóló tanítás volt, Bahtyin szerint a folytonos „teoretizálás” jellemezte; egy olyan elvont létet konstruált, amely a valóságos létől meg lehetőségen távol állott. A kultúra modelljét Rickert a nem létező, de „jelentéssel bíró” értékek ideális birodalmában látta, amelyek a gnoszológia értelmében nem voltak „objektumok”, és az őket létrehozó szellemtől is elszigetelődtek. E modell

legfőbb hiányosságának Bahtyin az „eleven történetiségtől” való eltávolodást tekintette. Egy ilyen létbe nem tudok bekapcsolódni – írta erről *A tett filozófiájában*.⁷⁵ A lét Bahtyin számára „esemény-lét”, a személyiség „cselekvése”, ahol az egyik koordinátát szükségképpen az *idő* képezi: a cselekvés ugyanis mindig valamilyen időpillanatban megy végbe. Bahtyin nézetei közé így bekerül a *történelem*: a lét nála nem az eszmék metafizikai világa és nem az értékek transzcendens birodalma, hanem a történelmi cselekvéssel összefüggő felelősség. Ami az értékeket illeti, ezek is időbe helyezetteknek bizonyulnak, mivel az értékelő jellegű cselekvéshez kapcsolódnak: „A felelős cselekvés mindenféle időn kívüli jelentőséget az egyedüli esemény-léthez kapcsol”,⁷⁶ és bevezeti azt a történelembe. Rickertnél tehát az értékek egy különálló, idő feletti világot alkotnak, amely ha nem is transzcendens, de transzcendentális, míg a cselekvő személyiséget a realitás alapjának tekintő Bahtyinnál a kultúra konkrét tettekben aktualizálódó tényei elvileg is történetieké válnak. Íme, mit ír Bahtyin például az értékek filozófiájához tartozó *értelem* kategóriájával kapcsolatban: „Minden tartalmi és értelmi jellegű dolog – a lét mint bizonyos értelmi meghatározottság, az érték mint önmagában jelentős igazság, a jó, a szépség stb. – mindezek csak lehetőségek, amelyek a tettben válnak valóságossá, annak elismerése alapján, hogy feltétlenül részesülök belőlük”.⁷⁷ Bahtyin számára tehát nemcsak a személyiségen, hanem a történelmen kívül sincs igazi értelem – ez adja nála „a tett filozófiájának” pátoszát. *A szerző és a hős*, meglátásunk szerint, korrekciókat és pontosításokat visz ebbe a szemléletbe. Itt körvonalazódik ugyanis Bahtyin egyik legfontosabb elképzelése, a „nagy idő”, ami a történeti létnek azt a szféráját képezi, ahol a jelentések élnek és aktualizálódnak. Bahtyin a műalkotás ontológiájával kapcsolatban alakítja ki ezt az elképzelést: a szerző és a hős a „nagy időben” létezik, itt játszódnak le a kettejük közti viszony eseményei. Igaz, *A szerző és a hős*ben még nem szerepel a „nagy idő” terminus, csupán a véle kapcsolatos intuíciók megfogalmazását figyelhetjük meg benne.

Ezeket az intuíciókat az „abszolút múlt”, az „abszolút jövő”, illetve a jelen terminusai jelölik. Az abszolút múlt és az abszolút jövő értelemmel – az emberi lét értelmével – kapcsolatos kategóriák. Mint tudjuk, Bahtyin antropológiájában az emberi létezésnek két „architektonikus” módozata van – az „én” és a „másik”, aminek esztétikailag a „szerző” és a „hős” felel meg. *Saját létem az „abszolút” jövőbe utalom: aktuális élményem önmagamról a töredékesség és a „befejezetlenség”; a „magának való én” mindig „feladat”, s ezért, mint Bahtyin mondja, „a jövő terminusaiban... határozom meg magamat”.⁷⁸ Az „abszolút” jövő nem a mostani életem folytatása, érték szempontjából másfajta állapot, amelyet maga-*

⁷⁵ *Философия и социология науки и техники*. Москва, 1986. 88.

⁷⁶ Uo. 89.

⁷⁷ Uo. 114.

⁷⁸ *Автор и герой в эстетической деятельности*. = М. М. БАХТИН: *Эстетика словесного творчества*, 111.

mon kívüli egység jellemez, s amely az aktuális jelen egyetlen pontjában sem lehetséges. Az értelmi jellegű abszolút jövőt Bahtyin a „megváltás, a színeváltozás és a bűnbocsánat” vallási kategóriáival írja le,⁷⁹ és egyértelműen arra céloz, hogy a számomra való egységem valójában a Másikban, azaz Istenben való egységet jelent. Bahtyinnak eszkatologikus elképzelése van az abszolút jövőről, ez az elképzelés megegyezik H. Cohennek a Lét „feladottságáról” szóló tanításával, s ezért itt fölöttébb indokolt Cohennek Bahtyinra gyakorolt hatásáról beszélni. Ami az „abszolút múltat” illeti, a hős, azaz a „másik” értelmét éppen ez tartalmazza. A „másik” a maga lezártágában, megértettségében és értelmezettségében az emlékezethez tartozik, „a halál – a személyiség esztétikai betetőzésének formája”, „a megformálás folyamata a halotról való megemlékezés folyamata”.⁸⁰ A *jelen* és a különféle értelmek viszonyáról semmit sem mond Bahtyin; hogy mi a jelen egzisztenciális mozzanata, illetve hogy mi a tett tulajdonképpeni *végrehajtásának és felelősségének* mozzanata az értelem szempontjából – erre semmiféle utalást sem találtunk nála a megnyilatkozások abszolút idejének koncepciójával kapcsolatban. Éppen ezért rendkívül fontos számunkra, hogy a kulturális értelmek (vagyis az én életem értelme és a másik életének az értelme) Bahtyin szerint Isten emlékezetében, a Teremtő elgondolásában van jelen, a vég pedig – az eszkatologikus „eljövendő korszakban”. Hangsúlyozni szeretnénk, *A szerző és a hős* megírásának idején Bahtyin még nem egyesítette az értékteli múlttól és jövőről szóló elképzeléseit a maga kései korszakára jellemző kulturológiai eszmével, a „nagy idővel”; ezt csak mi tesszük, ebben az elemzésünkben. Az viszont kétségtelen, hogy Bahtyin szerint az idő és a történelem kezdettől fogva benne rejlik a műalkotás ontológiai struktúrájában. A szerzői pozíció, a mű „én”-je az alkotás pillanatától, a szöveg tulajdonképpeni létrehozásától számított jövőből, a hős pedig az ehhez képest számított múltból határozódik meg – ami egyben a múltba és a jövőbe vezető két időperspektívát is kirajzolja. A jövőnek ez a műbe rejtett jelenléte biztosítja a szöveg történeti fennmaradását is. A jövő olvasója számára a mű nem valami idegen és ismeretlen dolog; az olvasói idő pozíciója már benne van a műben, a szerző már számított az olvasóra, szinte megszólította őt.

A műalkotás értelmi síkjával kapcsolatos történetiségen és az ezt megfogalmazó korai elképzeléseken alapul Bahtyinnak az a kifejezetten hermeneutikai jellegű írása, amely az első, folyóirati közlésben az *Éljünk bátrabban a lehetőségekkel* címet kapta. Bahtyin a hermeneutikai posztulátumok elfogadására és a kultúra hermeneutikai eszméjének tisztázására szólítja fel itt a hazai irodalomtudósokat annak érdekében, hogy átfogó kulturális kontextusban lehessen tanulmányozni az irodalmat. Bahtyin szerint a kultúra nincs a saját korszakába zárva, a kultúra „nyitott” a „nagy idő” irányában, és a „kívüllevésből” eredő távolság miatt a történelemben megy végbe a kulturális értelmek feltárulása. Jellegzetesen herme-

⁷⁹ Uo. 104. – Ld. még 106., 107., 110. (az „én időmről”).

⁸⁰ Uo. 115. – A „másik idejéről” ld. még 103., 106., 114.

neutikai eszmék ezek, miként „a kultúrák dialógusáról” szóló elképzelés is. A hermeneutikának alighanem ez az egyik legfontosabb mozzanata: „Hogy a hagyomány bennünket érintő szavát megértsük, ahhoz mindig arra van szükség, hogy a rekonstruált kérdést kérdésességének nyitottságába helyezzük, tehát hogy a kérdés átmenjen abba a kérdésbe, amelyet számunkra a hagyomány tesz fel” – mondja Gadamer.⁸¹ A kérdés megteremti a válasz lehetőségét,⁸² a hagyományhoz való viszonynak „kérdés és válasz”, azaz „beszélgetés” struktúrája van.⁸³ A hagyománnyal folytatott párbeszédet a hermeneutika kissé másként képzei el, mint Bahtyin (erről szoltunk már a dialógusról írott fejezetben), de ez most nem igazán lényeges. Bahtyinnál a két kultúra két személyiségként áll szemben egymással, és a dialógusban feltáruuló értelmek potenciálisan már megvoltak az említett kultúrákban.⁸⁴ Gadamernél a dialógust annak objektív tárgya irányítja: „Beszélgetést folytatni annyit jelent, hogy engedjük magunkat a szóban forgó dolog által vezetni”.⁸⁵ A hermeneutikai módon értelmezett dialógusban „ami a maga igazságában megmutatkozik, az a logosz, mely nem az enyém, és nem a tiéd, s amely (...) fölötte áll a beszélgetőpartnerek szubjektív vélekedésének”.⁸⁶ Bahtyinnál semmiféle logosz sincsen, ő az iménti idézetet és a neki megfelelő hermeneutikai intuíciót is bizonyára monologizmusnak minősítené. De a következő általános tétellel alighanem egyetértene: „a hermeneutikai feladat a szöveggel folytatott beszélgetésként értelmezi magát”.⁸⁷ Az emberek ilyenkor önkéntelenül eszébe jut V. Sz. Bibler találó megjegyzése, miszerint Bahtyin azért kerül bizonyos filozófiai elvekkel kapcsolatba, hogy aztán eltérjen tőlük. Kommentár nélkül ideírunk egy-egy Bahtyintól és Gadamertől származó idézetet, amelyek véleményünk szerint jól mutatják a bahtyini és a hermeneutikai felfogás közti kapcsolatot. Bahtyin felidézi az ismert tréfát a régi görögökről, akik még nem tudták, hogy ők régi görögök, majd így folytatja: „Annak az időbeli távolságnak, amely a görögöket régi görögökké tette, hatalmas átformáló jelentősége volt; ez az időintervallum tele volt olyan felfedezésekkel, amelyek egyre újabb és újabb értelmi értékeket tártak fel az antikvitásban, olyanokat, amelyekről a görögök valójában nem tudtak, bár ők maguk hozták létre őket”.⁸⁸ Gadamer pedig ezt mondja: „Mikor Homérosz Iliásza vagy Nagy Sándor indiai hadjárata a hagyomány új elsajátításában szól hozzánk, akkor nem egyszerűen valamiféle magánvalóságot tárunk fel egyre jobban, hanem itt is úgy van,

⁸¹ H-G. GADAMER: Igazság és módszer, 262.

⁸² Uo. 256.

⁸³ Uo. 257.

⁸⁴ Ответ на вопрос редакции «Нового мира». = М. М. БАХТИН: Эстетика словесного творчества, 334.

⁸⁵ H-G. GADAMER: Igazság és módszer, 257.

⁸⁶ Uo. 258.

⁸⁷ Uo.

⁸⁸ Ответ на вопрос... = М. М. БАХТИН: Эстетика словесного творчества, 333.

mint az igazi beszélgetésben, amelyből valami olyasmi is kijön, amit saját erejéből egyik partner sem fog át”.⁸⁹ E két nézetrendszer, véleményünk szerint, kétségtelenül azonos gondolkodói hagyományhoz tartozik.

*

Bahtyinnak a 60-as évektől ismertté váló művei a kinyilatkoztatás erejével hatottak az orosz olvasókra. E művek a nyugati filozófia eszméinek és intuícióinak olyan gazdagságát sűrítették magukba, amely a megfeszített gondolkodás, a megoldhatatlan problémák megfejtésére irányuló erőfeszítés, valamint az antagonisztikus nézetek egymáshoz ütköztetése és „illesztése” révén halmozódott fel a XX. század elejére. Az orosz olvasóközönség nagyrészt el volt zárva attól a hagyománytól, amelybe most betekintést nyerhetett. Bahtyin letisztult koncepciókat sajátított el és eredeti szintézisbe foglalta őket; munkái egy sajátos és utánozhatatlan tapasztalatot közvetítettek, a legkevésbé sem voltak eklektikusak, és szerzőjüknek a létben elfoglalt pozícióját fejezték ki. Ezek az alkotások a legújabb nyugati filozófiába vezették be a hazai olvasót, a nyugati kultúra emberének pedig az orosz lélek rejtelmét tárták fel. A Bahtyinban egyesülő kétféle elem alkalmassá tette őt a két kultúra közti közvetítői szerep betöltésére.

Bahtyin munkáiban, a nyugati filozófia e kincsestárában, nem egy gondolat született a német hermeneutikai és szellemtudományi hagyományból, amely a humán megismerés különleges, a természettudományostól eltérő típusát alakította ki. Ha ezt felismerjük, egészen másként nézünk majd az utolsó évek különös és titokzatos, de már első olvasáskor is megejtően igaznak érzett jegyzeteire, és megvilágosodik előttünk mind a Rabelais-ról szóló könyv metodológiája, mind pedig a korai filozófiai munkák pátosza. Akárcsak a hermeneutikában, Bahtyinnál is mindig a megértésről van szó – az emberi lét megértéséről, a személyiség és a műalkotás titkába való behatolásról. Az ilyen megértés dialógus – szögezi le Bahtyin. A hermeneutika szintén erre a következtetésre jut. Próbáljuk meg végül értékelni ezt a kétféle szemléletet. Bahtyin koncepciója egyszerűbb, világosabb, monumentálisabb; az egzisztenciális erő és az értelmi szabadság könnyen felfoghatóvá teszi nála a dialógus eszméjét. A dialektikus természetű hermeneutikai felfogás viszont gyakran a „gondolatok megkettőződéséhez”, túlbonyolítottághoz vagy zavaros szofisztikához vezet. De amennyit veszít a hermeneutika a koncepció harmóniája és arányossága tekintetében, ugyanannyit nyer a magyarázó erő viszonylatában. A hermeneutika ugyanis nekilát ama „megválaszolhatatlan” ismeretelméleti probléma megoldásának, amely zsákutcába vitte a Kant utáni filozófiát, míg Bahtyin megkerüli azt. A nyugati filozófia felfedezéseitől megittasult Bahtyin mintha észre sem venné az ebben rejlő nehézségeket, és szinte „puszta” helyen hozza létre a maga „első filozófiáját”. Ebben

⁸⁹ H-G. GADAMER: Igazság és módszer, 320.

természetesen nincsenek ellentmondások, de egy ilyen önmagába zárt filozófia nem oldhat meg immár kétszáz esztendőös filozófiai problémákat. Vajon nem ez a magyarázata a Bahtyin iránt megnyilvánuló csekély szakfilozófiai érdeklődésnek (amely jócskán elmarad az irodalomtudósok érdeklődése mögött)?... Bahtyin csak *leírja* a kapcsolattartás eseményét, de nem alapozza meg az emberek és a kultúrák kölcsönös megértésének magyarázatát. Nagy súlyt helyez ugyan a perszonalizmusra és a dialógus *személyes* aspektusára, de teljesen figyelmen kívül hagyja a valóságos párbeszéd *tárgyi* jellegét, holott egy dialógusnak mindig van témája, még akkor is, ha maguk a beszélgetőtársak a témái egymásnak. Innen ered a Dosztojevszkijről írott könyv formális jellege: azok az „eszmék” és azok a végső ontológiai, értelmi pozíciók, amelyeknek összefonódása a polifonikus regény vázát alkotja, minőségüket és tárgyukat tekintve kívül maradnak Bahtyin munkáján, amelyet bizonyára a szerző sem tekintett befejezettnek. A tárgyi világgal összefüggő teendők kérdésével a dialóguselmélet akkor sem foglalkozik, amikor az erkölcsi kapcsolattartás jelenségét írja le: a kapcsolattartásnak mindenképpen van bizonyos „tárgyi”, objektív eleme, amit a hermeneutika vesz figyelembe.

Bahtyin körülírta ugyan az elméleti hermeneutika általa helyesnek tartott változatát, de hol alkalmazta ezt a gyakorlatban? Úgy gondoljuk, hogy az alapos hermeneutikai kutatómunka egyetlen példája Bahtyin munkásságában a Rabelais-ról írott könyv, amely Rabelais regényét a karneváli tradíció jegyében értelmezi.⁹⁰ Íme, egy kifejezetten hermeneutikai jellegű idézet a *Rabelais és Gogol* című tanulmányból, amely a Rabelais-ról írott könyv módszerét is példázhatja: „Ez a neveltető világ mindig kész újabb kapcsolatokat teremteni. Az egészről és az értelmét csak az egészbe illesztve elnyerő *elemről* alkotott szokásos, hagyományos fogalmainkat (– azaz a hermeneutika középponti kérdését – *N. B.*) itt felül kell vizsgálnunk, s ennél mélyebbre kell nyúlnunk. Itt ugyanis minden egyes elem egyben valamely másik egész (például a népi kultúra) képviselője is, és elsősorban éppen onnan nyeri jelentését”.⁹¹ A Rabelais-könyv módszere tulajdonképpen abban áll, hogy Bahtyin elemi részekre bontja fel Rabelais regényét, majd megvizsgálja, milyen „értelmük” van ezeknek a karneváli rítusokban. De az elemzés itt véget ér, az elemekből nem lesz egész, a regény „értelme” a karnevál „értelmével” azonosul, és „magának Rabelais-nak az utolsó szava” is egy „karneváli”, „népi” szó lesz. A szerző személyisége elvész, a szerző a karnevál szócsövének és médiumának, illetve a karneváli elem megtestesülésének bizonyul. Van valami kibékíthetetlen ellentmondás itt a bahtyini hermeneutikában, egyfajta szakadás elmélet és gyakorlat között. A szöveg végső értelmét a

⁹⁰ Hasonló jellegű még a Rabelais és Gogol című rövid tanulmány, valamint a Dosztojevszkij-könyv 60-as években megjelent kiadásának negyedik fejezete.

⁹¹ A szó művészete és a népi nevetéskultúra (Rabelais és Gogol). = M. M. BAHTYIN: A szó esztétikája, 363.

bahtyini *elmélet* a szerző személyiségével kapcsolta egybe (ld. *A szöveg problémáját*); *Rabelais regényének elemzése* viszont csakis a kulturális kontextust vizsgálja, és a szöveg így személytelenné válik. Ez a megközelítésmód gyakran az objektív, pozitív tudományosság hatását kelti – de tekinthetjük-e egy szerző kulturális kontextusának tüzetes feltárását a szerzővel folytatott dialógusnak?... Bahtyin bizonyára azt akarta megmutatni a maga hermeneutikájában, hogy a szöveg megértése az egzisztenciális, személyes mozzanatoknak, illetve a szöveg mélyén rejlő végső értelemnek a felszínre hozása – de hogyan lehet erről egy „objektíváló” nyelven beszélni?... Vajon nem válik így a megértés dialogikus elmélete tiszta metodológiává, és vajon nem vezet el minden konkrét elemzés előbb-utóbb a tárgyiasításhoz?...

A kérdéseket bizonyára tovább sorolhatnánk, de itt csupán a probléma legáltalánosabb felvetésére szorítkozhatunk. Vizsgálódásaink egyik eredményét a következőkben fogalmazhatnánk meg: az a Bahtyin, aki rendkívül polemikusan fogadja Rickertnek a kulturális értékekről kifejtett eszméit, és aki teljes mértékben helyesli Copenhagenek a lét befejezetlenségéről és „feladottságáról” szóló gondolatát, a szellemtudományokban épp a legfontosabb mozzanatot, a személyiség léte iránti érdeklődést és a személyiség újfajta megközelítését érzi a maga elgondolásaival rokon törekvéseknek. Bahtyint „a humán gondolkodás alapjainak” feltárása izgatja, a „tudománytától”⁹² és a természettudományok metodológiájától eltérő megoldások keresése. Az ő kutatási területe nem annyira a szöveg interpretálásának elmélete, mint inkább a szélesebb értelemben vett hermeneutika. De a hermeneutikának számos arculata lehetséges, a Bahtyin-féle dialógussal két egymás felé fordított tükör képét is párhuzamba állíthatnánk. „Végtelenség szembesül végtelenséggel” – olvashatjuk a 70-es évek elején írott feljegyzésekben⁹³; a személyiség mélyperspektíváját a tükör modellálja, ahogy a dialógust is a kölcsönös tükröződéseknek az a sora fejezi ki leginkább, amely „a végtelen múltba és a végtelen jövőbe irányul”.⁹⁴ Ez a kép egy újabb értelmezés tárgya lehetne, de egyelőre be kell érünk az itt elvégzett előzetes elemzéssel.*

(Fordította: Szántó Gábor András)

⁹² В. С. БИБЛИЕР: Михаил Михайлович Бахтин или поэтика культуры. Москва, 1991. 8., 41.

⁹³ М. М. ВАХУИН: А beszéd és a valóság, 522.

⁹⁴ К методологии гуманитарных наук. = М. М. БАХТИН: Эстетика словесного творчества, 373.

* A magyar fordítás a Helikon számára készült tanulmány rövidített változata. A rövidítést – a szerző egyetértésével – Han Anna végezte el. A teljes szöveg megjelent oroszul: Studia Slavica Hung. 1995. 40. 183–226. – *A szerk.*

DOKUMENTUMOK

VJACSESZLAV IVANOV

A kutatás menete

– A DIONÜSZOSZ-VALLÁS LÉTREJÖTTÉNEK PROBLÉMÁJA –

1.

(...) Jelen monográfia azt a feladatot tűzte ki célul, hogy körülhatárolja, leírja és értelmezze a hellén szellem egy bizonyos kreatív aktusát a maga sajátosságában. Lényegileg törekvése arra irányul, hogy ezen a hatalmas és sokoldalú jelentőséggel bíró széles körű vallási jelenségen keresztül eljusson a hellenizmus teljes megértéséhez – ezért már szándékában is különbözik a vallás összehasonlító-történeti tanulmányozásától, amely az egyetemes vallásfejlődés konstans ismertetőjegyeit, törvényszerű folyamatosságát, nembeli és tipikus vonásait igyekszik megragadni. Mivel azonban a hasonlóság csak idiografikus vizsgálódások alapján mutatható ki, ily módon kétségkívül a vallástörténet körébe tartozik, ahogy a maga módján az antik vallások története is a görög-római ókor vagy a klasszikus filológia tudományának részét képezi.

Az összehasonlító vallástörténet és a néprajz ebből a szempontból csak segédtudománynak minősül, jóllehet W. Mannhardt növényvilág-kultusza és J. G. Frazer *Aranyága* az ókori vallás kutatója előtt soha sem sejtett távlatokat tárt fel. Egyebek mellett nekik köszönhetőek: egyrészt az organikusan fejlődő vallási tudat néhány olyan általános kategóriájának kijelölése, mint az animizmus, az ősi kultikus mágia, a zoomorfizmus, a totemizmus stb., amelyek nélkül elképzelhetetlen a vallásos lét alapvető jelenségeinek és későbbi „csökevényeinek” megértése, másrészt – az értékes analógiák, amelyek segítségünkre voltak. Említhetünk egy példát arra vonatkozóan, miként segít az analógia megszabadulni az elfogult vélekedéstől, amely könnyen hamis következtetésekre vezethet: a filológusok – időnként túlzott óvatosságból – nem hajlandók elismerni olyan tények igazi ősi eredetét, amelyek számukra olybá tűnnek, mintha a későbbi korokra jellemző misztikus színezetű spekuláció szüleményei lennének. Éppen ilyen benyomást kelt az orfikus mítosz arról, miként tépték szét a titánok Zagreuszt, az „első Dionüszoszt”, és a belőle fakadó mimetikus rítus. Holott az aztékoknál is ismert a Tavaszisten születését köszöntő szertartás, melynek során mimetikusan felelevenítették az istenek életét, nem utolsósorban – a halál és a feltámadás passióját. Ugyanakkor a vallásos magatartás és a mítoszteremtés egyes vonásainak csábító hasonlósága,

amelyek oly gyakoriak, de gyökerükben mégsem rokonok a különböző népek-nél, ennek ellenére nem szabad, hogy a filológus számára alapul szolgáljon a következtetéshez, miszerint eleve feltételeznék azonosságukat, és eltérítse őt idiografikus feladatától – minden egyes jelenség kritikai felülvizsgálatától és megmagyarázásától a maga individuális történelmi közegében.

A filológia általános módszere a kritika és a hermeneutika művészetét foglalja magában az írásbeliségre vonatkozóan, melynek emlékei – az epigrafikus szövegekkel kiegészülve – képezik a legalapvetőbb vizsgálati anyagot. Hozzájuk társulnak szerencsés esetben a régészet által szerzett ismeretek, amely új felfedezéseivel állandóan tágítja és elmélyíti az antikvitásról való tudásunkat. Elég csupán az „ései kultúrát” megemlíteni, hogy tömören érzékeltessük, milyen beláthatatlan távlatok nyíltak meg a korai görögség kutatói előtt Schliemann és Evans nyomán. (...) De a kutatások fő terrénuma mégiscsak, ismételjük, az írásbeli anyag, amely filológiai feldolgozást igényel. Az ún. „alsóbb szintű” kritika és hermeneutika a filológia leginkább egzakt területe, amely ezáltal a tudományos szigor mintaképpé teszi a többi történelmi diszciplínához képest. Mai állapotát figyelembe véve, kijelenthetjük, hogy – néhány kivételtől eltekintve – tényleg értjük, voltaképpen mit és éppenséggel hogyan üzennek elődeink írásbeli hagyatékukban, sőt még azt is, mire céloznak szavukkal. A tudomány által – az adott kereteken belül – kidolgozott normákhoz való tántoríthatatlan ragaszkodás jelenti a filológus elsődleges kötelezettségét.

A „magasabb szintű” hermeneutika fokozatosan veszít megállapításainak pozitív hitelességéből annak függvényében, ahogy az általánosítás fokozatain keresztül a szöveg emendációján és interpretációján felülemelkedve eljut a mű egészének magyarázatáig és értékeléséig. Ugyanezt teszi továbbá a szerző, azután az általa képviselt irodalmi irányzat és műnem vonatkozásában, végül pedig kiköt a korszellem jellemzésénél, mi több, filozófiai értelmezését próbálja adni az antik tudat és az alkotóművészet valamely vetületének egészében véve. Amíg az „alacsonyabb szintű” kritikában és a hermeneutikában a divináció közvetlenül ellenőrizhető a megértés által elsőként meglelt összefüggésének és mélységének elementáris mércéjével, addig a „magasabb szintű” hermeneutikában az intuitív elem apránként felülkerekedve a ténybeliségen korántsem mindig képes vitathatatlanul eleget tenni a hitelesség igényének, és ezért a következtetések végső konklúziója óhatatlanul többé-kevésbé hipotetikus jellegű. Ily módon a szellem-tudományok már a rajtnál elveszítik esélyüket a vetélkedésben azokkal a tudományokkal szemben, amelyek igazából rászolgáltak az „egzakt” elnevezésre, habár – a maguk körében – tőlük sem idegen a szintetikus értelmező megértés sajátlagos felsőbb szintje, amely – a dolgok természetéből adódóan – túlnyomórészt hipotetikus. (...)

Akárhogy is vesszük, a „magasabb szintű”, általános érvényű értelmezés bármelyik hipotézise meg kell, hogy feleljen a vele szemben támasztott magasabb szintű követelményeknek: tarthatatlansága azonnal kiderül, ha belső el-

lentmondások vannak benne, esetleg netán a hitelesen megállapítható tények ellentmondanak neki vagy feltevéseinek vagy a belőle származó következtetéseknek. (...)

2.

Eddig a filológiáról általánosságban szóltunk. Az úgynevezett „reál”-filológia – amely joggal megérdemli, hogy témául válasszuk –, nem a szavak és a fogalmak tudománya, hanem a konkrét történelmi tényeké. Az August Böckh által megalapozott reálfilológia megtestesülhet az ókori élet rendszerszerű leírásában, ahogy korszakonként vizsgálja a jelenségek olyan zárt körét statikus komplexumként, amely az ősi együttélést a kialakult anyagi és pszichikai lét teljességében reprezentálja. Ez az „ősiségről” összegyűjtött ismerettömeg, ennek a deskriptív tudománynak a szempontjai vagy az a metszet, amelyben tárgyát tanulmányozza – „régiségkereskedésbe” való. Számunkra az antikvitás kultikus vagy szakrális részét illetően csupán kiegészítő diszciplínaként jöhet szóba. A reálfilológia másfelől olyan tudomány, amely az ősiség állapotának keletkezését és állandó formaváltozásait kutatja, megpróbálja alkotóelemeinek mindegyikét értelmezni, hogy választ találjon a kérdésre – miként jött létre? A szó szoros értelmében véve ez a történelem, és vizsgálatunk is arra törekszik, hogy ilyen legyen – legalább ugyanolyan mértékben történelmi, mint amennyire filológiai. Ebből a törekvésből fakad számunkra a kötelesség, hogy hűségeseink legyünk a tulajdonképpeni történelmi mozzanat alapvetéséhez, a forrásanyag történetkritikai kezelésétől és értékelésétől kezdve a jelenségek változásában rejlő külső és belső kauzalitás elméleti megállapításáig és olyan megalapozást adjunk a tárgyalt vallási kultusz általános fejlődési koncepciójának, amelynek fényében az idők során bekövetkezett minden egyes formaváltozása organikus kölcsönviszonya révén megőrzi kapcsolatát a hellenizmus történelmi létmódjának összességével.

Ha a történelem talajára lépünk, akkor az általános tények birodalmába kerülünk. Az egyedi elveszíti bizonyos részét önálló jelentőségének, amellyel a „tisza” filológia területén bír. Olyan minőségben válik számunkra fontossá, mint az objektív adottságként megkülönböztethető közösnek, kollektívnek a tipikus kifejeződése a maga szubjektív realitásában, vagy mint a közösségi gondolkodásnak a formálódására hatást gyakorló tényező, vagy – végsősoron – mint az általánostól való eltérés, aminek alapján meghatározhatjuk a fejlődés fő irányvonalát, vagy képet alkothatunk a múlt továbbéléséről vagy nyomon kísérhetjük a csoportok szerinti elkülönülést és az uralkodó társadalmi berendezkedés felbomlásának kezdetét. Ám minél tüzetesebben vesszük szemügyre azt, ami általános, annál individuálisabban mutatkozik meg előttünk a forrásanyag: arra szolgáló különleges indok nélkül Hérakleitosz vagy Platón szavait nem tekintjük a közvélemény megnyilatkozásának és nem keverjük össze Aiszkhülosz és Pindarosz – helyenként felbukkanó – vallásos elképzeléseit a vallás népi felfogásával. Végeredményben – kutatásaink természetéből adódóan – arra kényszerü-

lünk, hogy a ténybeli anyag összességét – amelyet hitelt érdemlő közvetlen tanúbizonyságokból, valamint költői és filozófiai megnyilatkozások sokhangú együtteséből merítettünk –, két kategóriára osszuk: a tudat és a lét, valamint a cselekvés tényeire.

Anélkül, hogy a jelenünket foglalkoztató és megosztó kérdés lényegi taglalásába – miszerint az anyagi „létezés határozza-e meg a tudatot” vagy fordítva – belebocsátkoznánk, válaszunk elsősorban az, hogy – kutatási tárgyunk különleges sajátosságainál fogva – vizsgálódásaink a tudat elsődleges szerepéből indulnak ki. Arra gondolunk, hogy a Dionüszosz-vallás – akárcsak az orgiazmusnak az ősdionüszosz-kultusszal összefüggő formái a helléneknél – a nemzetközi kultikus érintkezés egyik bizonyítéka. Nem görög földön született meg először és alapjában véve nem lehet a hellén törzsek történelmi létmódjának körülményeire visszavezetni. Kénytelenek vagyunk elismerni – a Görögországot elárasztó orgiasztikus tömegekről szóló legendának megfelelően –, hogy egyfajta készen kapott képződménnyel van dolgunk, amely nem rakható össze a hellén életvitel és hitélet alkotóelemeiből és két ismérvvvel jellemezhető: egyrészt nincs összhangban azzal a társadalmi-gazdasági berendezkedéssel, amelybe tőle idegen erőként behatol, mivel jóval ősbib – a matriarchátus korából származó – életmódot előfeltételez, és mivel trák hatásról van szó, ezért főleg halászó-vadászó, gyűjtögető jellegű; másrészt a sajátos képzetekből és olykor a végtelen ekzotázisba átcsapó érzékelésből táplálkozó lelkiállapot rendkívüli bonyolultsága jut benne kifejezésre.

Megkezdődik a szimbiózis folyamata, amelynek során az új vallás alkotóelemeit magáévá teszi a környezet, miközben az maga is alkalmazkodik az új közegehez. Meggyökeresedéséhez ráadásul adva vannak a kedvező feltételek:

- 1) létezik a földművelő lakosságra jellemző vegetációs kultusz a maga mezei mágiájával és orgiasztikus szertartásaival;
- 2) létezik a rajongó hőskultusz, mely a réges-régen élt törzsfőnökök halványuló emlékét őrzi a háborúkkal terhes népvándorlás korának örökségéként, és szinkretikus kapcsolatban áll az agrárius kultuszokkal;
- 3) a népi – eredetében főleg khtonikus – vallás antagonizmusa az uralkodó osztályok által elterjesztett olümposzival szemben;
- 4) a katona-arisztokrata rendek által hatalmában korlátozott vagy teljesen háttérbe szorított papság által nyújtott támogatás a misztikus és orgiasztikus hitvallásnak;
- 5) végezetül pedig – éppen a VI. században – a hatalmon levő tirannusok demokratikus valláspolitikája, akik a népi kultuszokban véltek támaszt találni az előkelőségekkel vívott harcban. (...)

A tudati tényekről rendelkezésünkre álló tanúbizonyságok – magától értetődően – később keletkeztek, hiszen nemcsak a megfelelő lelkiállapot kifejezésére képes beszéd magas kultúráját feltételezik, hanem ugyanezt a szintet a pszichológiai reflexiók vonatkozásában is. Ezek a dokumentumok nagyon fontosak le-

hetnek a saját koruk megértése szempontjából, de értékük csökken, minél messzebb megyünk vissza az azt megelőző időkbe. Amennyiben figyelmünket a forrásokra – rhizomata, origines – összpontosítjuk, ezeknek az adatoknak az alapján visszafelé kell következtetnünk (Rückschlüsse) – egy későbbi állapotból kitalálni azt, ami logikailag előfeltételezi. A tudat bizonyítékaiban az újabb kulturális rárétegződés leple alól feltárjuk a legelementárisabb és legkonkrétabb tartalmat. De korántsem önhittent vetítjük vissza a múltba, hanem abban kell fellelnünk a neki megfelelő történelmi konkrétumot, amelyhez szervesen kötődik.

A felvázolt elmélet nehézsége és felelősségteljes volta a később keletkezett kulturális-gondolati rétegeknek a vizsgálatba való bevonásában rejlik. Nem mindennapi óvatosság és figyelmesség szükségeltetik törzsökös magjuk kihámozásához: nem kétséges azonban, hogy benne megőrződött a lélekállapot öröktől fogva élő és eleven igazsága. Ezt bizonyítja a vallásos érzület konzervativizmusa, amely kétségkívül nem csekélyebb, mint a mítoszé, amiről Erwin Rohde is meggyőződött, mikor tapasztalta, hogy burjánzó szerteágazásai dacára és sokrétű metamorfózisa ellenére bámulatos hűséggel ragaszkodik saját morfológiai princípiumához, adekvát módon áthagyományozva a benne rejtőző eredeti ősképet. Vegyük például Euripidészt, aki *Bakhánsnők* című tragédiájában a korabeli – jóllehet a külső szemlélő számára nem egészen hozzáférhető (hiszen a nők által rendezett zártkörű titkos orgiákról van szó) – rítusos élet már kissé elfakult tapasztalatára támaszkodott, amikor művészi intuíciója segítségével, felelevenítve a régmúltat, a dionüszoszi *mania* kétségkívül valószerű ábrázolását nyújtja, amely nemcsak azért hiteles, mert Hésziodoszig és Homéroszig visszamenően megerősítik a mondák, de különösen amiatt is, hogy a konkrét-történelmi alapvetés fentebb említett feltétele értelmében tökéletesen megfelel a mások által is meggyőzően leírt eseményeknek és jóval nyomatékosabb és jelentőségteljesebb bizonyítékoknak, mint a rítusos szertartások félig-meddig eltompult visszhangja az időszámítás előtti V. évszázad végéfé. (...)

A tudati tények kategóriájának történelmi tanúságtételként való vizsgálata megmutatta, hogy nem vihetők át vagy vetíthetők vissza a múltba, ha hiányzik onnan a nekik megfelelő történelmi konkrétság, továbbá azt is, hogy a hitelesség legfőbb mércéjének – különösképpen a vallás ókori helyzetéről alkotott vélekedéseket illetően – az emberi életvitel és cselekvőtevékenység realitása tekintendő. Eredetileg a nép gondolkodása nem különült el a cselekvéstől; vallásos beállítottsága közvetlenül a kultuszban jut kifejezésre; másrészt ez a magatartás nem választható el az érzületektől. Viszont amikor a gondolat immanens voltát hangsúlyozzuk az érzelmi szférának alávett cselekvéshez képest, egyáltalán nem állítjuk az utóbbi értelmetlenségét, hanem éppen ellenkezőleg. Ha nem így lett volna, akkor a vallásos tapasztalat az ősközösségi kultúrában nem szolgálhatott volna a megismerés aktusaként és nem hordozta volna magában a spekulatív gondolkodás csíráit, amelyek pompásan szárba szökkenek mind Indiában, mind Görög-

országban, ahol a filozófia hosszú időn keresztül a részben nyilvánvalóan ezoterikus jellegű kozmogonikus vallási tanítás szekularizációjának és egyes tételei önkényes továbbfejlesztésének számított. (...)

Az összevetés során kiderült a létezés és cselekvés prioritása a tudati tényekkel szemben, amelyek a történeti kutatás fogódzóit képezik. Ennek ellenére, a tudós legfontosabb feladata az marad, hogy a cselekvésben feltárja a tudatos mozzanatot mint az általa vizsgált vallás bölcsőjében ringó fenoménnek belső, pszichés vetületét. Különben a valláskutatás értelmetlen és hiábavaló foglalatossággá válna, hiszen ha abból indulnánk ki, hogy a vallás lelki tartozék vagy legalábbis heteronóm jellegű, akkor csupán a társadalmi élet érintőleges jelenségeként kellene kezelni. Az előbbieken vázolt okfejtésen alapuló módszer vezérlő elve az a meggyőződés, hogy az ókori vallás rekonstrukciójának megkísérléséhez a rítus biztosítja a leginkább reményteljes támpontot. A rítust azokból az igényekből szükséges megérteni, amelyek életre hívták, és tudati tényként kell értelmezni. (...)

(Вячеслав Иванов: Путь исследования. Проблема происхождения религии Диониса. = Вячеслав Иванов: Дионис и прадионисийство. Баку, 1923. 253–262. – [Rövidített változat.]*

(Fordította: Gránicz István)

* A fordítás során figyelembe vettük a szerző által eszközölt javításokat és törléseket a könyve (mindmáig meg nem jelent) német nyelvű gépiratán, amelyet Vjacseszlav Ivanov római archívumában őriznek és xerox-másolatát Szilárd Léna volt szíves a szerkesztőség rendelkezésére bocsátani.

GUSZTAV SPET

Értelem és megértés

A tapasztalati és ideális intuíció kifejezésének kérdésétől áttértünk egy, a fenomenológia alapjában mélyebben rejlő, és éppen ezért egyetemes, principiális jelentőségű kérdésre, a tárgyi struktúra kérdésére. Ezenfelül a tetikus aktusok és a valamely *tételben* lévő értelem egymáshoz való viszonyának kérdésétől visszatérünk a kifejezés, de most már egy teljesen általánosított kifejezés problémájáig. Így ezen probléma megoldása egyaránt jelentőséggel rendelkezik mind az intuitív, mind az intellektuális számára. Sőt, ebben az általánosításban feltárul a *„valóságos lét”* problémájának, valamint ezen problémának az egész filozófia számára való *alapvető* jelentőségének új értelme, amely minden kérdésünket és kétségünket egyetlen középpont köré rendezi.

Ahogy már fentebb utaltunk rá, a husserli fenomenológia sajátossága abban áll, hogy Husserl a problémákat *egyelőre* nem annyira megoldja, mint inkább *megfogalmazza* – és már ez az egy tény is jól mutatja a fenomenológiai módszer termékenységét. A filozófia számára nincsen semmi, ami „magától értetődő lenne”, de egy filozófiai problémát *meglátni* – szintén sajátos filozófiai látásmódot követel, és a fenomenológiai beállítódás megkönnyíti a problémák meglátását, a problémák gazdag tárházát tárva elénk. Egy probléma bármely megoldása vagy megoldási kísérlete a jelen feltételek mellett a kérdések új sorát tárja fel előttünk, és újabb, további elmélyedést tesz szükségessé. A mi kérdésfeltevésünk is ezen a módon keletkezett, és éppen azon a helyen, ahol már megoldást nyújtott az első kérdés számára, még hozzá egy olyan probléma formájában, amely semmiképpen sem nevezhető partikulárisnak, hanem a fenomenológiai kutatás fentebb említett vonásával összhangban, állandóan visszatér önmagához, a már elvégzetthez, új ellenőrzés és új reflexió céljából. Ez is alkalmul szolgál számunkra, hogy egy, az alapvető jelentőségű „minden elv alapelvénél” nem kevésbé fontos kérdésről beszéljünk.

Kérdésünk úgy merült fel, mint a *tény* mivoltának kérdése. Tulajdonképpen ezt a kérdést az intuíció két „fajtájának” „magától értetődő” különbségére vonatkozó kételyként, kritikus válasz követelményeként lehetne megfogalmazni, amely vonatkozik a nominalisták és a realisták közötti, az intuíció e két fajtájának viszonyával kapcsolatos vitára is. A kétely pozitív kérdéssé alakul át: vajon ez a felosztás kimeríti-e az „eredeti” adottság forrásának karakterisztikáját? Ugyanakkor, ez a kétely értelmét csupán a fenomenológiai metodika és metodológia kérdéseinek tisztázása révén nyeri el, valamint megalapozásának iránya is ezáltal nyer meghatározást. Azért merültünk el a fenomenológia tartalmában és tár-

tuk fel benne a *jelenség* struktúrájában rejlő alapvető mozzanatokat, hogy bebizonyítsuk, a kezdettől fogva gyanított hiányosság valóban létezik, és következményeként magának a jelenségnek a „tartalma” sem kerül teljes feltárára. Egyfelől, kétségbe nem vonható és szilárd kapcsolatok-viszonyok kerülnek megállapításra a tetikus aktusok és a tételben lévő értelem között, de eközben tisztázatlan, *hiányos* marad az egységes tétel két mozzanatának ezen „egybeeséséről” tanúskodó forrás leírása. Másfelől, nem történik meg a jelenség struktúrájának nyomon követése a jelenség végső „eredetéig”, mivel a „kifejezés” (fogalom) leple alatt rejlő „jelentés” feltárása, valamint a tárgyi noéma leple alatt rejlő „értelem” feltárása után meg kellett állnunk magának a tárgynak a leple előtt, amely mögött ugyanakkor még egy rejtély található: magának a tárgynak az „eredete” és ezzel együtt a tárgy ésszerű motivációjának forrása. Ugyanakkor a „lepel lerántását” megvalósító mindezen aktusok lényegének egységéből következik, hogy maguk az aktusok is alapvető jelentőséggel rendelkeznek, mint az eredeti adottságnak vagy ezen eredeti adottság még észre nem vett tulajdonságainak forrásai. Éppen a nevezett aktus lényegi egységéből következően – a „lepel” ezen „lerántásának” „stádiumától” függetlenül – az exemplifikáló eljárás módszerének általunk történő alkalmazása önmagát igazolja. Ez az eljárás elsősorban a logikai fogalom és a valóságos sokféleség „partikuláris”, de jelenleg életbevágóan fontos problémájára irányul.

Így azzal kell kezdenünk, hogy néhány szóban felidézzük az intuíció szerepének kérdésére adandó fenomenológiai válasznak az első fejezetben nyújtott elemzését, mivel, ahogyan már említettük, tulajdonképpeni problematikánk megvilágításához ebből indulunk ki. Továbbá az is az ennél a kérdésnél való hosszabb időzésre indít bennünket, hogy úgy tűnik, a *válasz* egyelőre még a fenomenológia jóhiszemű kritikusai számára is homályos, amiből természetesen adódik, hogy az újonnan jelentkező problémák nem azonnal válnak világosan láthatóvá a maguk tisztaságában és jelentőségében.

A fenomenológiának szemére vetik, hogy nem oldja meg az érzéki és az ideális tárgy viszonyának kérdését, amennyiben ez nem más, mint az individuális és az általános viszonyát érintő régi probléma megismétlése. Így például Aster [...] úgy gondolja,¹ hogy a két válasz közül – az egyik Arisztotelészé, a másik Locke-é – egyik sem fogadható el, mivel álláspontjaik már maguk sem következetesek. Husserl álláspontja következetes, de nem teszi lehetővé, hogy megkérdezzük: „miért?” – ott, ahol ez a kérdés magától kínálkozik, mivel az érzéki és az ideális adottságot eredeti ténynek tekinti.

¹ Hasonló értelmű B. V. Jakovenko megjegyzése, amely szerint a tiszta logikainak az általános fenomenológiai élményből való elkülönítéséhez szükséges, hogy az valamilyen módon „kevert” legyen, vagy kapcsolatban álljon a pszichológiáival. – Ld. *Философия Эд. Гуссерля. = Новые идеи в философии. Сборник 3. 143.* – Úgy vélem, Asterrel szemben felhozott megjegyzéseim választ adnak B. V. Jakovenko problémájára is.

Ugyanakkor észre kellett vennünk, hogy ez a szemrehányás teljes mértékben figyelmen kívül hagyja a fenomenológiai redukció értelmét, és csupán abból ered, hogy az ellenvetés szerzője a pszichológiai nézőpontra marad. Látja a dolog és a fogalom közötti viszonyt a pszichológiai módszer segítségével történő megállapításának régi nehézségét, és mégis, ennek pszichológiai megoldását követeli. Mindazonáltal, a megoldás csupán magának a fenomenológiának a talaján lehetséges, mivel nem csupán az ideális tárgyat szemléljük az eidetikus beállítódásban, hanem az ideális tárgy érzékihez való viszonyának lényegét is, ami, mint minden lényeg, szintén ugyanazt az eidetikus beállítódást teszi szükségessé. És ezt a lényegét a tárgynak és az értelemnek a noémában fentebb bemutatott elkülönítésében szemléljük. Az elkülönítés során világossá válik, hogy pusztán a „megjelenőtől” hogyan jutunk el annak tisztázásáig, mi az, ami a lényegét illetően jellemző rá. A fenomenológiai redukció, miközben zárójelbe teszi azt, ami a természetes beállítódásban adott, nem semmisíti meg a tapasztalati intuícióban adottat, ellenkezőleg, teljes sérthetlenségében megőrzi, csupán *másfajta látással* szemléli. A szemlélt lényegéhez tartozó lényegileg *nem lehet* különböző a különböző beállítódásokban, máskülönben nem lenne lényeg. Például a tizenkettő lényege nem változik meg attól, hogy tizenkét apostolról vagy tizenkét hónapról vagy a „tizenkettő” számról van szó. A maga lényegében szemlélt viszi magával az egyik beállítódástól a másikba való átmenetkor azt, ami benne megvan. A tetikus aktus, behatolva a noéma minden rétegébe, egészen annak értelméig és tárgyáig, miközben bármilyen karakter árnyalhatja, irányultságát egyetlen idea és egyetlen lényeg szerint nyeri el. Ezért a logikai kifejezés azt, és kizárólag azt viszi át a fogalomba, ami a „szemnek” is adva volt. Ebből az következik, hogy a noéma tartalma mint annak értelme, a noéma felett végrehajtható összes művelet során megőrződik, *behatol a noéma minden rétegébe*, és ezért a logikai kifejezésbe is átmegy mint annak jelentése.

Itt éppen a felmerült kérdés ezen megoldásából jön létre egy másik, valóban principiális jelentőségű probléma. A logikai mint kifejező csupán egy réteget alkot a teljes noémában, de éppen azon keresztül, amit kifejez, a „jelentésen” keresztül, egy új, szélesebb kérdéshez vezet át minket: nem csupán a fogalmakban történő logikai kifejezés áll korrelatív viszonyban a tárggyal, annak „logikai jelentéseivel” együtt, de *minden tétel* is korrelatív viszonyban áll az „értelemmel”, azt magába foglalva és a vele alkotott egységben önmagát *mint tételt* megvalósítva, enélkül nem más, mint csupán a tudat tetikus aktusa. Most már érthető, hogy a tetikus aktus, miközben a tárgy tartalmára irányul, tételt hoz létre „erről” a tartalomról, mivel fenomenológiai leírásuk adottságaikat éppen ilyen formában tárja elénk. De az első nehézséget, amellyel találkozunk, az okozza, hogy ezen leírás során a tartalmat mint egyfajta „*absztrakt forma*” alakjában megjelenő „értelmet” vagyunk kénytelenek konstatálni.

Milyen módon képes tehát a „forma” „értelmet”, vagyis a tárgy vagy a noéma „tartalmát” alkotni? Amennyiben ezt a kérdést „teoretikus” módon szeretnénk

megoldani, akkor minden kétséget kizáróan Arisztotelész tanításához kellene fordulnunk, hogy felemelkedjünk Platónig, majd több évszázadot átugorva Leibniz hasonló gondolatára bukkanjunk – és itt valóban rátalálnánk a „formára”, azon az élettelen „megelevenítő” alakjában, amelyben, úgy tűnik, a jelentés Husserlnél is megjelenik. De hát nem ugyanezt találjuk-e, ha a fenomenológiához és a fenomenológia tiszta leírásához fordulunk? Vegyünk bármilyen tárgyat a maga absztrakt önállótlanágában, és bár megtaláljuk benne a „tárgyat meghatározottságainak hogyanjában” (der Gegenstand im Wie seiner Bestimmtheiten), nem találjuk meg benne azt a *valódi értelmet*, amely csupán az előttünk álló *belső intimbe* való behatolás révén tárul fel! Vegyünk egy konkrét tárgyat, idézzük fel Arisztotelész példáját – a szekercét – és valóban, a szekerce „belső értelmét” abban találjuk meg, hogy a szekerce „vág”. Az értelem a konkrét „önálló” tárgy teljességében tárul fel. Ez teljes mértékben igaz, de honnan csatlakozzon ez az általunk hangsúlyozott *belső*, ha az nem volt meg a tárgy saját „hogyanjaiban”? Sőt, ez, ez a *belső* nem volt meg a tárgy absztrakt önállótlanágában sem! Ahogyan már rámutattunk, az „értelem” igen kiszélesedett „jelentés” marad, azt pedig, amit keresünk, nem foglalja *magában*.²

Ugyanakkor, ha azt, amit keresünk, nem találhatjuk meg az absztrakt tárgyban, a konkrét tárgyban viszont nem csupán nyilvánvalóan előttünk van, hanem – ahogyan erről könnyen meggyőződhetünk – valóságosan is a lényegéhez tartozik, és ebből következően, a konkrét, az „önálló” lényegét alkotja, sőt ez utóbbit ő maga „teremti meg” első ízben, akkor számunkra nem marad más, mint hogy éppen úgy írjuk le, ahogyan a konkrét tárgyban találjuk. Más szóval, a noémát nem csupán a tárgy hogyanjában vesszük szemügyre, hanem megvalósulásának teljes konkrétságában, vagyis értelme megvalósulásának teljes konkrétságában.

Ha a fentebbi példát, a szekercét vesszük, és számot adunk magunknak arról, amit valóságosan adottnak találunk benne, magában az adottban az *eredetileg* adottat keresve, mindenképpen ugyanazt a körülményt vagyunk kénytelenek észrevenni, amelyet más okból már fentebb is konstatáltunk, mégpedig a tárgy „mijének” és „hogyanjának” leírásakor és megállapításakor. Mi nem érzük be az „önmagában vett” adottsággal és nyilvánvalósággal, hanem feltárjuk „motivációját” is. Ez a motiváció elvezet minket a leírás tárgyának lényegéig, és egyúttal megmutatja ebben a lényegben a leírás tárgyának lényegi „összefüggéseit” is. Nyilvánvaló, hogy ezek is predikálódhatnak, mintegy a tárgy „részét” alkotva a tárgy meghatározó hogyanjában, de egyúttal a motiváció ezen predikátumainak jellemző sajátja egy olyan valami is, ami pontosan arra készlet bennünket, hogy éppen „motivációról” beszéljünk, valami, ami mintegy *elvezet* bennünket a noéma központi magjától. Korrelatívan a noézisek is új irányultságot vesznek fel,

² A „teljesség” szerepéről az adottság módozatainak értelmében a megelőző fejezetben beszéltünk.

és azt konstatálhatjuk, hogy az intencionális tudat mintegy az élmények új szférájába „megy át”, és eközben, mellesleg, nem változtatja meg a figyelem irányultságát, amely továbbra is megmaradhat a noéma központi magjára irányultnak. Ily módon, a tárgy leírásakor annak meghatározó hogyanjában új réteg tárul fel, amely szoros kapcsolatban áll a tárgy ezen „hogyanjával”, amelyet ugyanakkor a fentebbi megfontolásokból következően meg is kell különböztetnünk tőle.

Megvan az alapunk arra, hogy ezt a réteget még mélyebbnek tartsuk, mint az „értelem” általunk vizsgált réteget, mivel csupán ez utóbbiban tárul fel, de nem mint valamelyik predikatív meghatározás tulajdonsága – ezért, önmagában véve, nem jöhet létre az „értelem” intuitív megvalósulása esetében sem –, hanem a noéma „egészének” lényegéhez tartozik. „Belsőnek” nevezzük, mivel az „értelem” mint „tartalom” *önmagában véve* szintén nem tárja fel, hanem csupán „utal” rá, csupán a „jelét” alkotja. A példánkban a „szekercében” nem csupán kvalifikációinak réteget szemléljük mint tiszta „hogyanokat”, de a „belső értelmet” is szemléljük abban, hogy a szekerce vág. Természetesen ezt a „vágni”-t predikálhatom tiszta minőségként is, de nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy ez éppen az a minőség, amely „elvezet” engem a „szekercétől” mint egy bizonyos noéma „tartalmától” a már említett motiváló összefüggésekhez. Ha ehhez a minőséghez fordulok, éppen ezt az „oldalát” tartva szem előtt, akkor ez a minőség önmagában véve számomra már csupán „jel” lesz, és a „vágni” magának a tárgyi tartalomnak lesz valami intim-belsője, miközben a maga egészében véve, Arisztotelész szerint, a tárgy „lelkének” vagy *entelecheiájának* bizonyul. Ebben az entelechetikus rétegben, illetve helyesebben magának az értelemnek mint tartalomnak a magjában, nem nehéz elképzelni valamit, aminek ugyanabban a tárgyban van a hordozója, mint az egész noémának, de amely számára a tárgy a maga meghatározó hogyanjában csupán „külső” jel. Az entelecheia mint ami a noéma mint egész lényegéhez tartozik, már nem valamely tetszőleges nem absztrakt formája, hanem olyan valami, ami a tárgyat a maga konkrétságában rögzíti. Az entelecheia ily módon tartalmazza magában azt, ami jellemzi a tárgyat a „mihez” való meghatározásában, mutatja a tárgy célszerűségi vagy *teleologikus* „állapotban” való létét. Még a leggondosabb leírás esetén sem tudnánk feltárni az eredetileg adottban azt a célt, amelyhez való viszonyt vizsgáljuk itt, ezért a „mihez” való fentebb említett meghatározást nem abban az értelemben kell érteni, hogy a motiváció az eredeti adottsághoz tartozik, hanem az „entel-echeia” (το εντελες εχειν) megléte maga, a teleologikus motivációba való bekapcsoltság az, amit konstatálunk az eredeti adottságban, még ha ez „jelek” segítségével történik is.

Igencsak meglepő, hogy egy ennyire kétségtelen, már az ókori filozófia által is felismert tény mind a mai napig nem talált általános elismerésre, annak ellenére – ahogyan ezt részben a további elemzés megmutatja majd –, hogy ez a tény olyannyira alapvető fontosságú, hogy az egész filozofálás jellegét meghatározza. Ezen tény figyelmen kívül hagyásában nagy szerepet játszott az újkori filozófiára olyannyira jellemző „harc a teleológia” ellen, bár már annak a körülménynek is,

hogy ez a harc semmilyen eredménnyel sem járt, legalábbis arról kellene meggyőznie bennünket, hogy nem más, mint a vakok harca a látók ellen. Ugyanakkor nagyobb figyelemmel kell tanulmányoznunk a vakok részéről megnyilvánuló ennyire elkeseredett küzdeni akarás forrását is, mivel ebben a kérdés új, lényegi fontosságú vonatkozása tárul elénk.

A helyzet az, hogy a fenomenológiában alkalmazott exemplifikációs módszer nem a fenomenológia találmánya. Erényei, éppúgy mint hiányosságai, átmehetnek a fenomenológiába is, pontosan úgy, ahogyan ez más tudományokban is történt, ideértve még az eidetikus tudományokat is. Annak ellenére, hogy a fenomenológia a lényegekkel és az eidetikussal operál, az exemplifikációs módszer esetén „egyoldalúnak” bizonyulhat. Nem csupán azért, mert azt kockáztatja, hogy összekeveri a lényegeket, hanem egyáltalán azt is, hogy egy magasabb nem lényegéhez sorol be valamit, ami csupán egy faj lényegéhez tartozik. Természetesen ez nem a fenomenológia hiányossága, hanem a miénk. Minden bizonnyal ez játszott szerepet a teleológia ellenségeinek általunk vizsgált vakságának esetében is. A „szekerce” példájával nem nehéz szembeállítani egy olyan tárgyat, amelyben a „tartalom” kimerül a megvalósulásában, és nemcsak hogy nem veszünk észre benne „utalásokat” az entelecheiára, de valóban „nem is lesz” benne entelecheia. Igazság szerint az ilyen tárgyat „absztraktnak” kellene elismernünk,³ de hogy ne távolodjunk el a közvetlen feladatunktól, egyszerűen megtehetjük, hogy tartózkodni fogunk ezen probléma megoldásától, továbbá megegyezhetünk abban, hogy megjelölhetünk olyan tárgyakat, amelyek mentesek minden entelecheiától. Magától értetődik, hogy ebben az esetben figyelmen kívül kell hagynunk egyfelől mind az eszköz és a cél, másfelől mind a rész és az egész viszonyának kérdését. Következésképpen, válasszunk olyan példát, amely a lehető leginkább mentes maradhat mindenfajta teleologizmus gyanújától, és szemmel láthatóan beéri önmagával, például egy csillag, egy homokszem, teljesen mindegy. Ontológiai szempontból – ez egy „dolog”, fenomenológiai szempontból – tárgy a maga meghatározásaival és tulajdonságaival, amelynek tartalma sem közvetlenül nem tartalmaz entelecheiát, sem nem utal rá. A szekerce fenomenológiai szempontból, az eidetikus oldaláról, mint tárgy ugyanazokat a meghatározásokat adja, és mindeközben még valamit, ami – bármennyire paradoxnak tűnik is ez –, az „identikusára” vonatkozik és mégsem tárul fel, amikor ugyanahhoz az identikushoz egy másik példától jutunk el a természetes beállítódás keretein belül. Ugyanakkor emlékezetünkbe kell idéznünk, hogy a fenomenológia már első megállapításaikor nemcsak az érzéki intuícióban adott sokféleségére figyel fel, hanem a lényeg ideális intuíciójában adott sokféleségére is. Ezt a sokféleséget találjuk a mi esetünkben is: a természetestől minden további nélkül átme-

³ Méghozzá nem logikai értelemben „absztraktnak”, hanem magának a valóságosságnak az értelmében. Ontológiailag és metafizikailag ez azt jelenti, hogy például az anyag (a fizikái vagy a kémiai) mint a minket körülvevő világ valóságossága nem más, mint teljes absztrakció.

hetünk a fenomenológiai beállítódáshoz, mind a szekerce, mind a homokszem példájában, miközben, már a természetes beállítódás esetén is a szekerce és a homokszem helye különbözőképpen határozódik meg, és ez a különbség nem tűnhet el a lényeg vizsgálata közben sem. Éppen ellenkezőleg, napvilágra került, ahogyan ezt látjuk. A szekerce mint a *szociális* világ jelensége, és a homokszem mint a „természeti” világa, egyfelől belső értelemmel, entelecheiával rendelkező tárgy, másfelől viszont a tiszta tartalom tárgya.

Ugyanakkor, a fenomenológiai beállítódás lehetővé teszi, hogy most már világosabban szemlélhessük azt is, ami ugyan a természetes beállítódásban is jelen van, de nem szemléljük a maga principiális jelentőségében, egész egyszerűen az empirikus adottság individuális sokfélesége miatt. Nem nehéz belátni, hogy *bármely* tárgy – de legalábbis bármely konkrét tárgy – rendelkezhet saját entelecheiával, ehhez csupán az intencionális tudat *megfelelő* aktusának „közreműködése” szükséges. Ez nem jelenti azt, hogy megengednénk az egyik nem lényegének egy másik nem lényegévé váló „alkotó” átalakítását, például a „természeti” átalakítását „szociálissá”. Amire itt valójában gondolunk, az a „motiváció” területén végbemenő „átmenet”, amely nem csupán attentcionális konverzióink irányultságától függ, hanem a tetikus aktusokétól is, a tétélező aktusokétól általában és a „tétéleket” doxikuson tétélező aktusoktól különösen.

Ahogyan már fentebb láthattuk, az entelecheia meghatározása nem sajátos jellemzője a tetikus aktusnak mint olyannak, *önmagában véve*, következőképpen, itt bizonyos korrelativitásról van szó a noémában, amely úgy „kapcsolódik” a tetikus tudathoz, mint a „tételben” az „értelem” a tárgyhoz. Mivel a rész-egész viszonyt figyelmen kívül hagyjuk és megengedjük a „tiszta” tartalmakat, mint amelyek kimerülnek a tárgy meghatározó hogyanjában, úgy valóban a dolgok sajátos rendjével találjuk magunkat szemben: következőképpen ott is láthatunk entelecheiát, ahol „nincsen”, láthatunk „nem létező” entelecheiát is. Ez nem entelecheia a szó szoros értelmében, hanem „mintegy” entelecheia, kvázi-entelecheia. A természetes beállítódásban állandóan kvázi-entelecheiákkal van dolgunk, amikor egy jelenségre, dologra vonatkozóan valami neki „nem saját-szerűt” tétélezünk – például a homokszem táncol, a csillag jósol, a szekerce mesél. Ez a „mesevilág” a tudat egészen sajátos módosulását feltételezi, amelyben a tudat ha nem is veszíti el tetikus jellegét, mindazonáltal sui generis tétéleket állapít meg – amikor nem tiltakozunk „hamis voltuk” ellen, de nem is állítjuk „igaz voltukat”, amikor magában a tetikus aktusban magán ezen a felosztáson *kívül* maradunk. Ezt a sajátos módosulást Husserl „neutralizáció” név alatt részletes elemzésnek veti alá,⁴ és itt nyilvánvalóan ugyanazokkal a noézisekkel-noémákkal van dolgunk, amelyek úgy felelnek meg a neutralizált modifikációnak, mint általában az entelecheia az értelemnek. Ugyanakkor lényeges, hogy itt vilá-

⁴ E. HUSSERL: Ideen zu einer Phänomenologischen Philosophie. = Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. B. I. T. 1. 1913. 222.

gossá válik, hogy ott is, ahol „nincs” entelegeia, szemlélhetjük mint kvázi-entelegeiát. Ily módon, az entelegeia megállapítása, ami a noéma belső intim magjának megállapítását jelenti, nem valamilyen különös lényegre vonatkozik, hanem fennállhat bármely olyan noéma vonatkozásában, amely tartalma önálló konkrét marad.

Ugyancsak végig kell kísérnünk a tárgy entelegeiáját a korrelatív noéziséhez való viszonyában is. Már láttuk, hogy az entelegeia magának a tartalomnak a magja, és tudjuk, hogy a „tétel” egészében az enteleteikus noézis mint a tetikus aktus egy sajátos „rétege” tárul fel. Az aktusok lényegét vizsgálva észrevehetjük, hogy valóban, a létnek és karaktereinek sajátosan jellemző korrelatív megállapításáról van szó a jelen esetben is, mivel az entelegeia a tárgyban a „doxikus karakterek” mindazon modalitásainak alá van vetve, amelyeknek maga a tárgy is. És valóban kételyünkről, feltételezésünkről, meggyőződésünkről beszélünk az entelegeiára vonatkozóan. Nem nehéz belátni, hogy ennek oka csupán az, hogy az entelegeia, a tárgy belső magját, „lelkét” alkotva, nem vehető el a tárgytól, de mint ilyen, nem csupán a doxa sajátos jellegét követeli magának, hanem egy teljesen sajátos aktust is, amely magát a doxát eleveníti meg. Ez az aktus nem maga a tetikus aktus, hanem mintegy a tetikus aktusban található, és ez utóbbi nélküle egyszerűen „mechanikus” jellegű marad, hasonlóan ahhoz, ahogyan a kanti kategóriákról elmondható, hogy tartalmukra „mechanikusan” találnak rá.

A szóban forgó aktusok már feltárult sajátosságait szem előtt tartva, amelyek abban fejeződnek ki, hogy a noéma tartalmában csupán a belsőre, az entelegeiára vonatkozó jelet szemlélnek, ezeket a bármely tételt megelevenítő aktusokat *hermeneutikai* aktusoknak nevezhetjük. Következésképpen, a „tételt” nem csupán mint az értelem és a tetikus jellegű mozzanatok egységét szemlélhetjük, hanem ezek egységét együtt az entelegeia és a hermeneutikai jellegű mozzanatok egységével, amely egység önmagában alkotja a tárgy és annak eleven, intim értelmének egységét.

Most nem áll módunkban, hogy részletesebb elemzésbe bocsátkozzunk arról, amit rendkívül tömören mondhatunk arról, amit számunkra a fenomenológiai analízis tár fel a tárgy és a tudat vonatkozásában. Viszont némileg részletesebben kell szemügyre vennünk a kérdés bizonyos vonatkozásait, anélkül, hogy közben korlátokat szabnánk önmagunk számára a tiszta fenomenológiai leírástól a belőle következő ontológiai következtetésekre való szabad átmenetre, valamint ezen következtetések lehetséges filozófiai jelentőségének értékelésére vonatkozóan. Másfelől, hangsúlyoznunk kell azt is, hogy itt nem áll szándékunkban a felvetett problémák megoldását nyújtani. Ellenkezőleg, csupán a lehető legvilágosabban szeretnénk árnyalni a problémák megfogalmazását és jelentőségét.

Az „értelem” elemzéséből indulunk ki, amelyhez a tárgy husserli vizsgálata vezet el minket. Ahogyan már ennek kapcsán korábban rámutattunk, az „értelem” Husserlnél meglehetősen kitágított „jelentésként” jelenik meg. Kétségtelen,

hogy megfelelő alappal rendelkezünk arra vonatkozóan, hogy ezeket a terminusokat bizonyos vonatkozásban egymással azonosítsuk, de egyúttal ki szeretnénk emelni a rájuk sajátosan jellemző különbségeket is. Lényegében minden különbségtétel nélkül használjuk őket a szavak „jelentésének” és a nyelvnek a szférájában, a grammatikai és a filológiai szférában általában, bár még itt is előnyben részesítjük a „jelentés” terminust. A dolgokról, ideákról, tárgyakról beszélve viszont elsősorban nem csupán az „értelmükről” beszélünk, hanem élesen különbséget is teszünk a „jelentés” és az „értelem” között. Általában elmondható, hogy a „jelentéssel” rendelkező „jel” jelenléte inkább jellemzője a „kifejezéseknek”, azaz a szavakban vagy a gesztusokban megtett „kijelentéseknek”, mint maguknak a tárgyaknak mint olyanoknak. Ebben az utóbbi esetben az „értelem” mélyebb, belsőbb árnyalatra tesz szert, és azt, ami jelként jelenik meg, nem vizsgáljuk jelként par excellence, viszont jelként való léte valóságosan is belép mint a tárgy hogyanjainak egyike. Ezért az „értelem” terminusra vonatkozóan, Husserl meghatározásában, rá jellemző tulajdonságként inkább megtartanánk a „kifejezés” „tartalmára” való utalást, míg a „jelentés” terminust a tárgy mint tartalom meghatározó hogyanjában való jelölésére szeretnénk használni. Ekkor magának a tárgynak a belső értelme entelecheiaként jelenik meg.

Ezzel összefüggésben nyilvánvaló, hogy a „tétel” (Satz) terminus is igényli a maga párhuzamos terminusát, mivel a dolog lényegét tekintve, nem a létet megállapító karakterekről van szó, hanem, ezt már bátran állíthatjuk, az *valóságos lét értelmét* megállapító aktusokról. És valóban, az „értelem” mint „jelentés” – elsősorban mint logikai jelentés –, amennyiben „kifejezi” a tárgy „értelmét”, annyiban nem lépi át a meghatározandó „tartalom” határait, míg mi itt magának a tárgynak az értelméről beszélünk vagy ontológiailag: *a dolog értelméről*. Hiszen nyilvánvaló, hogy a tétel értelme alkotja a tétel tartalmát, a tárgyat a maga meghatározó hogyanjában, de magának a tárgynak az értelme valami teljesen más és új. Azokban az esetekben, amikor például egy szóban ki nem fejezett „fogalmat” gondolunk el, mégiscsak rendelkezünk a tartalmával, amelyet jelentésként vizsgálhatunk. Más dolog a tárgy belső értelme, amely úgy lép be magába a fogalomba (vagy tételbe), mint valami, ami csupán azért tartozik hozzá, mivel a tetikus aktussal együtt végbement egy másik aktus is, amely magával hozta ezt az értelmet. A saját meghatározott jelentéssel rendelkező fogalmak minden értelemtől megfosztottnak bizonyulhatnak, például a „természet” fogalma a mechanikus természettudományban, és az a tény, hogy kvázi-értelmet vihetünk beléjük, arra utal, hogy az értelemadás aktusa önálló sui generis aktus, amely nincs szükségszerűen egybekötve a tiszta tetikus aktussal. Következésképpen, az értelemadás aktusa vagy a hermeneutikai aktus egy megfelelő terminusban való meghatározást is igényel, arra vonatkozóan, ami korrelatív formában megvalósítja a „kifejezést”, valamint a tétel értelmére vonatkozóan, és ez nem más, mint *„interpretáció”* vagy *„értelmezés”*. Ugyanakkor maga az „értelmezés” „kifejeződik”, méghozzá *ugyanabban* a tételben, amely az értelem és a tetikus mozzanat

egységét alkotja. Ez a legnagyobb mértékben fontos körülmény, mivel ebben szemléljük a tetikus és a hermeneutikai aktusok ilyen szoros egybeforrásának alapját. *Εστι δε λογος απας μεν σημαντικος, ουχ ως οργανον δε, αλλ' ...κατα συνθηκην.* (De interpr. C. IV.)

Az ontologikus következtetések, amelyeket ebből az elemzésből levonhatunk, kétségtelenül érdekesek és alapvetően fontosak. Egy tárgy entelecheiájának tiszta leírás útján való megragadásának lehetősége arról tanúskodik, hogy a cél-eszköz viszony, amely alapvetően fontos szerepet játszik az összes filozófiai vitában, egyáltalán nem olyan valami, amit teoretikus megismerésünk közben mi magunk adunk hozzá a megismerés „kényelméért”, hanem olyan viszony, amely lényegileg tartozik a dologhoz magához, és mi ebben a formában konstatáljuk. Hasonlóan a fenomenológiai leíráshoz, a teleológiai rendszerek ontológiai konstrukciói nem „teóriák”, hanem a lények bizonyos rendjének kifejeződései, valamint magának a valóságnak, amennyiben róla a maga konkrétságában van szó. Az „összefüggések”, amelyeket nem mi „konstruálunk”, hanem valóságosan rájuk *találunk*, értelemmel felruházott, teleologikus összefüggések.

Magától értetődik, hogy ezzel nem állítjuk azt, hogy az egyszerű szemlélet a dolgokban feltárja számunkra a dolgok célját is, de azt igen, hogy feltárja a cél jelenlétét, mivel éppenséggel az értelem jelenlétét tárja fel. Ennyi elég is, mivel a továbbiak magának a tárgy tartalmának az elemzése által tárulnak majd fel, miután megkülönböztettük a tetikus tartalmakat a hermeneutikaiaktól.

A teleológia tagadásának legújabb formája – a cél-eszköz viszonyról mint fordított kauzalitásról szóló tanítás (Wundt) – a fentebbiek alapján nyilvánvalóan nem felel meg a dolgok valóságos állásának, hacsak a kauzális megismerést nem tekintjük a *teoretikus* megismerés par excellence jellemző tulajdonságaként. Ezt a tanítást negatívnak tartom, mivel a mechanikus naturalizmus rejtett formáját látom benne, amely képviselőinek egyenes kijelentései ellenére, egyáltalán nem a teleológiának a mechanizmussal való „összeegyeztetését” valósítja meg, hanem éppen ellenkezőleg, tagadja, hogy a teleológia rendelkezne az immanens spontaneitás és az eszközök kiválasztásának rá specifikusan jellemző alapjaival. Az a teoretikus elem, amely szükségszerűen épül be a teóriák és hipotézisek megkonstruálásánál, amennyiben magyarázatként bármifajta hivatkozás történik a kauzalításra, a lényeket tekintve *nem* alkotja a teleológia saját szerű tulajdonságát. A teleologikus viszony nem hipotézisek és teóriák segítségével kerül megállapításra, és ezért megismerésünkben nem játszhat *magyarázó* szerepet, ami viszont a kauzális viszonyhoz való mindenfajta folyamodás igazi értelmét alkotja. Ellenkezőleg, mivel a cél leírás útján kerül megállapításra, így még maga is magyarázatot igényel a tárgy egyéb hogyanjaihoz hasonlóan, éppúgy, mint a tárgy minden tulajdonsága és vonatkozása. Ez az, amiben minden determinista állítás látszólagos ereje rejlik, mivel valóban, bármely, még a legszabadabb választásunkról is mindig megmondhatjuk [mi a magyarázata], vagy legalábbis jogosultnak tartjuk az azokra a *miértekre* vonatkozó kérdést, amelyek alapján a választást elvégeztük.

És nyilvánvaló, hogy ebben az esetben magára a célra való hivatkozás csupán kitérés lenne a válaszadás elől, mivel a cél eléréséhez rendelkezésre álló eszközök nagy száma mellett fontos megmutatni, *miért éppen ezt*, és nem valamelyik másik eszközt választottuk.

Ugyanakkor ez ki is jelöli a teleológia és a kauzalitás között valóban fennálló helyes viszonyt. Éppen abból kiindulva, hogy a cél megléte valamilyen aktivitásról tanúskodik, amely okait tekintve problémaként jelenik meg előttünk, világos, hogy a ható okra vonatkozó kérdés mindenekelőtt ott merül fel, ahol sikerül megállapítanunk a célszerűséget. Más szóval, a kauzalitás és a teleológia közötti valódi viszony olyan, hogy a célszerűség meglétének megállapítása indítékul szolgál a valóságos okok felkutatásához is, a cél a klauzális viszonyok megállapításának heurisztikus eszközeként jelenik meg. Mellesleg, az irodalomban erre már felhívták a figyelmet (Sigwart). A célok-eszközök rendszerre minden mozzanatával összeköttetésben áll a kauzális viszonyok sajátos rendszerével, de mindegyik a maga sajátos dimenziójában található. A kauzális viszonyoknak és rendszereknek analízis útján történő nyomon követése teoretikus általánosításokhoz és a tárgyi tartalom sajátos modifikációinak létrehozásához, vagyis absztrakt törvényekhez és viszonyokhoz vezet, míg a rendszer teleológiai szempontú kiélezésének irányába való törekvés sohasem hagyja el a tárgy konkrét önállóságának talaját, és a rendszer individualizációját eredményezi.

Ezek a következtetések arra ösztönöznek bennünket, hogy újra visszatérjünk a fenomenológiai elemzés talajára, és választ adjunk egy mind ez idáig nyitva maradt kérdésre: milyen úton jutunk el a teleológiai rendszer ezen végső betetőzőtt-ségéhez és kiélezettségéhez, vagyis az individuálishoz? E kérdés megoldása a mai logikában nyilvánvalóan nem kielégítő, mivel már maga az „individuális fogalom” szóösszetétel is *contradictio in adjecto*-t rejt magában, és meghatározása mint az individuumról alkotott fogalom, *logikailag* messze nem tökéletes. Másfelől viszont, az individuális fogalomnak az érzéki intuitív teljességgel való azonosításával is találkozunk (Rickert), amely igen tökéletlen pszichológiai elemzésen alapul, és nem foglal magában semmilyen utalást arra vonatkozóan, hogy milyen úton jutunk el az individuális jelenvalóságának elismeréséhez. Most azon noémák noétikus korrelátumának fenomenológiai elemzéséhez kell fordulnunk, amelyekben az entelecheia jelenlétét sikerül megállapítanunk, és közöttük kell felkutatnunk a célszerűségről és az individualitásról szóló kijelentéseink ezen fontos forrását.

Ez idáig ezt az aspektust meglehetősen általánosan jellemeztük, mint azon hermeneutikai aktusok sajátos szféráját, amelyek a tetikus aktusokhoz kötöttek mind általában, mind pedig azok egyes modifikációiban is. Ezen aktusok természetét közelebbről szeretnénk vizsgálni, anélkül, hogy megtorpannánk a szűkségszerűen adódó ontológiai és pszichológiai következtetések előtt. Már láttuk, hogy az „értelem” és a tetikus karakter egysége a rendkívül széles értelemben

vett tételben fejeződik ki, amiből következően számunkra lehetővé válik, hogy a tudat bármely intencionális aktusát mint olyan aktust szemléljük, amely tételt állít fel, és következésképpen sajátos intuitív tételről, valamint intuitív „értelemről” (jelentésről) is beszélhetünk. Ennek megfelelően a belső értelemre, az entelecheiára vonatkozóan beszélhetünk *hermeneiáról* általában, mint az entelecheia és a hermeneutikai karakter egységéről, valamint külön az intuitív hermeneiákról, mivel figyelembe véve az entelecheia szélesebb jelentését, amelyben jelentéstartományába kerül a kvázi-entelecheia is, elmondhatjuk, hogy bármely tudat lehet hermeneutikai tudat is. Az elemzés céljára nem azért választjuk éppen az intuíciót, mintha az individuális azonos lenne az intuitívan sokfével, hanem azért, mert az intuícióban az eredetileg adottal van dolgunk, és ha itt képesek vagyunk megválaszolni azt a kérdést, hogy miként ragadható meg az entelecheia, akkor az entelecheia adottságának végigkövetése más karakterekben már nem lesz olyan nehéz feladat.

Az intuíció két fajtáját különböztettük meg: a tapasztalati intuíciót és az ideális intuíciót, vagyis a lényeg intuícióját. Most ez a felosztás teljesen új fényben tűnik fel előttünk, mivel látjuk, mennyire viszonylagos érvényű volt őket „nemeknek” vagy „osztályoknak” vagy bárhogyan másképp nevezni. Következésképpen, egyszerűen az eredeti adottság egyik „forrásáról” van szó, kezdetéről vagy ősforrásáról, „eredetéről” speciális értelemben, *Ursprungjáról*, de egyúttal a különböző, „belé” irányított tekintetekről is, a különböző beállítódásokról, amelyek eredménye a szemlélet különbözősége. Ebből következően, amikor felmerül az eredeti adottság kérdése, akkor a rá adandó választ a minden elvek alapelve alapvető követelményének megfelelően kell keresni. Itt elsősorban az a kérdés merülhet fel, vajon az entelecheia adottsága maga is nem egyszerűen eredeti adottság-e, amelyet intuitív adottságnak nevezhetnénk? Ebben az esetben egy sajátos *intelligibilis intuícióról* kellene beszélnünk, ahogy ez az eddig mondottakból következik. De hogyan is kellene ezt értenünk? Vajon ez az intuíció harmadik „neme” lenne a két első mellett? És ebben az esetben a tapasztalatilag és ideálisan adott tárgyak mellett valamiféle harmadik fajtájú tárgyak karakterisztikájával is rendelkezni, ami mintha összhangban lenne azzal, hogy az entelecheiát nem minden dologban és minden tárgyban szemléljük. Ugyanakkor, ezt már a leíráshoz való egyszerű folyamodás is könnyedén megcáfolja, és ha itt a természetes beállítódás mellett még lehetnek kételyek az introjekció és antropomorfizmus különböző fajtáinak köszönhetően, úgy a fenomenológiai beállítódás mellett a kételyek eltűnnek, mivel meg lehet mutatni, hogy vannak olyan tárgyak, amelyek lényegéhez nem tartozik hozzá az entelecheia jelenléte, és a legtöbb, amiről itt beszélhetünk, az csupán a kvázi-entelecheia megléte. Másfelől, ez az állítás semmi mást nem jelentene, mint hogy itt egy új beállítódás eszméje fogalmazódik meg, de ez nem lenne összhangban az általunk megtett fenomenológiai úttal, amely éppenséggel feltárta számunkra az intelligibilis intuíció jelenlétét. Ott kiderült, hogy az entelecheia szemlélete a tetikus aktushoz kötött, és nélküle

nem létezhet. Ha újra csak az intuíció fenomenológiai elemzéséhez fordulunk az eredetileg adottban lévő intelligibilitás karakterének leírása céljából, akkor azt találjuk, hogy valóban, ebben az elsődlegesen adottban, amennyiben élményünk teljességében vesszük, ez a karakter jelen van. Ugyanakkor még ez sem szól e karakter eredeti adottsága mellett, mivel ugyanabban az egészben annak konkrétságában az adottak, de mégsem az elsődlegesen adottak nagyon nagy tömegét találjuk, mivel emlékképeket, képeket, képzeteket és más hasonlókat is konstatálunk. Van-e jogunk arra, hogy az entelecheia szemléletét teljes egészében az élmény reprodutív tartalmára vonatkoztassuk?

Itt tárul fel a hermeneutikai tétel noétikus oldalának teljesen sajátos jellege. Amennyiben a reprodutív tartalmon kívül nem lennének képesek semmi más sem szemlélni az entelecheiában, akkor el kellene ismernünk, hogy az entelecheia teljes egészében visszavezethető az intuíciók tartalmára. Ezzel végső soron meglehetősen különös helyzetbe kerülnénk, mivel a minden elvek alapelveinek megfelelően, a természetes beállítódás esetén a tiszta szenzualizmust, a fenomenológiai beállítódás esetében viszont a tiszta intellektualizmust védelmeznénk. Az is nagy felelősséggel jár, ha az intelligibilis intuíciónak prezentatív karaktert tulajdonítunk, mivel az a tény, hogy a maga egészében vett intelligibilis intuíció nem vezethető vissza az elsődleges adottság ezen két karakterisztikájára, a hermeneutikai aktusok forrásának rendkívül nehéz problémájával szembesít bennünket. És valóban, az a próbálkozás, hogy a tiszta leírás segítségével jelöljük ki az intelligibilis intuíció prezentatív mozzanatait, rendkívüli nehézségekbe ütközik. Minden példában, bármilyet is válasszunk az elemzés céljára, az egyszerű természetes beállítódásban *kizárólag* az intelligibilis intuíció tartalmáról nem képesek megmondani azt, amit a többi intuíció tartalmáról állítunk, nem „tapogathatjuk ki” közvetlenül az elsődlegességét és nem mondhatjuk: íme, itt van! A természetes beállítódásban a dolgok állandóan jelekként jelennek meg előttünk. A nyelv, a művészet, bármely szociális tárgy, az organizmusok, az emberek stb. mindig jelekként jelennek meg, saját belső intim értelmükkel együtt. Ugyanakkor ezt az értelmet nem látjuk, nem halljuk, nem tapintjuk, hanem „tudjuk”. Tudjuk, hogy a „*der Tisch*” asztalt *jelent*, az asztal pedig egy bizonyos célra szolgáló eszközt *jelent*, és ezzel elérkeztünk az értelméhez, az entelecheiájához. Tudjuk, hogy a madár szárnyai a repülés *céljára* szolgálnak; hogy az adott pamfletet a tiltakozás *céljából* írták; és végül tudjuk, hogy itt előttünk valami valamilyen *célből* van! És a szóban forgó tárgyak fenomenológiai elemzése csupán azt mutatja meg, hogy valóban, a szociális lényegéhez hozzátartozik, hogy rendelkezzen céllal, vagyis legyen entelecheiája, ami szintén elmondható az organizmus lényegéről is. Ezeket az életviszonyok tetszőleges területéről származó példákat elemezve nem nehéz észrevennünk, hogy itt a legnehezebb éppen a prezentatív mozzanatok megállapítása, mivel ténylegesen mindenütt a *következtetések* különböző fajtáinak irányába fogunk felemelkedni és leereszkedni. Ennek következményképpen, eredetük nyomát valahol a saját gyermekkorunkra vonat-

kozó homályos találgatásokban veszítjük el. De már ez is arra indít, hogy a természetes elemzés figyelmét ezen „ismeretszerzés” egy másik, rendkívülien érdekes vonatkozására kellett összpontosítania. Mindig ahhoz a végső ponthoz jutunk, amelyet a következő szavakkal jellemzünk: nekem ez és ez a valaki mondta, itt és itt olvastam stb. És az így megtudott „tények” között számos olyan van, amely örökre megmarad „valaki mástól”, „tanútól” megtudottnak, bár ugyanakkor nem ritkán az is kiderül, hogy éppen az entelecheiát vagy a célszerűséget *másképpen* „látjuk”, mint a beszámolást végző „tanú”, miközben magát a tényt nem vitatjuk. Természetesen itt megint csak szerepet játszanak a következtetések, és lehet, hogy más tanúbizonyságok is, ezek összevetése stb. De amint a fenomenológiai elemzéshez fordulunk, láthatóvá válik számunkra, hogy az „önálló” viszonyulásunk, a kritikánk és az „interpretációnk” magára az intelligibilis intuíció lényegére vonatkozik. Mindeközben ugyancsak ehhez a lényeghez tartozik az is, amit mi magunk „helyezünk bele” mind az intuícióba, mind bármely tetikus aktusba, következésképpen, mindig jelen van az entelecheia felé való egyfajta irányultság, amely pontosan ugyanúgy nem vezethető vissza az intuitív érzékelés aktusaira, ahogyan például az attentionális konverziók és a figyelem aktusai általában sem. De van egy elvi különbség is: a figyelem aktusai, a tiszta Én aktusai általában, önmagukban nem adnak semmit (önmagukon kívül), itt viszont valaminek az adása megy végbe valami „hozzáadódik” az intuíció adataihoz.

Nyilvánvaló, hogy figyelmünket magára erre a „tanulásra”, a „másoktól való ismeretszerzésre” stb. kell fordítanunk. Vannak „tények”, amelyek *másképpen* nem jutnak a tudomásunkra, mint csupán a más által történő közlés útján. Ugyanakkor a más által történő közlés nem alkotja a megfelelő dolgok lényegét, nem a tudat aktusa mint irányultság. Maga a közlés intencionális tárgyat alkot, de nem *valaminek a tudata*. Éppen ebbe az irányba kell fordulnunk, annak az irányába, hogy milyen módon jutunk el odáig, hogy a „közlés” számunkra „ősforrás”. Nem a pszichológiáról van itt szó, nem arról, hogyan „fejlődik ki” a „közlés” „befogadása” és megértése, hanem arról a csodálatos dologról, ami a „közlést” lehetővé teszi, és aminek szintén megvan a maga pszichológiai oldala, de amit a maga lényegében kell szemlélni, mivel nem nehéz meggyőződni arról, hogy csupán ez az, ami valamennyire is értelemmel ruház fel bármifajta pszichológiai magyarázatot.

Pszichológiai szempontból bármennyit beszélhetünk az individuumok kölcsönhatásáról, a közös szellemről vagy bármi másról. De ami fontos az az, hogy magának a tudatnak a lényegéhez nemcsak a szemlélet tartozik hozzá, hanem a szemlélt *felfogása, megértése* is. És ez a „megértés” nem csupán következtetés, ahogyan nem is csupán reprezentatív funkció általában, hanem egyúttal prezentatív funkció is. Ez a funkció valóban szárnyakat ad a tárgyaknak, megeleveníti őket, és valóban beszélhetünk a tárgyak egy külön csoportjáról, amelyek lényegéhez hozzátartozik a *megérthetőnek lenni*. A fenomenológiai elemzés magába

foglal minden pszichológiai felosztást és átfogja az individuumok ezen csodálatos egyesülését mint egyet az „aktusok” közül más aktusok sokasága mellett. Számára nem léteznek a Sigwart által emlegetett „magánzárkák”. Az *abszolút szociális magány, a „magánzárka” nem az individuum mint olyan osztályrésze, hanem csupán az elmeháborodotté.* Ha valaki elveszíti az intelligibilis intuíció, a megértés képességét, még a tapasztalati és az ideális intuíció teljes tökéletességének megőrzése mellett is – az azt jelenti, hogy elméje megháborodott, ami a szociális egyesülésből való kilépés egyetlen útja.

De ha egyszer a tudat lényegéhez bármely tetszőleges aktusában hozzátartozik az a tulajdonság, amely a válaszfalak áttörését, valamint annak az intimjébe való behatolást tartalmazza, ami maga akar ilyen zárt maradni, úgy a „szellem” ezen vonatkozásának, illetve a *szellem-észnek* magának a normális, természetes beállítódásban is fel kell tárulnia. Itt most nem szándékozunk a megértés pszichológiáját kifejteni, csupán a következő tényre szeretnénk felhívni a figyelmet: bármennyit beszéljünk is a megértésről, amelyet „tanulunk”, mindig kétségtelen marad a „megértés” képességének megléte, a megértés sajátos *bernocollo*-ja, és ahogyan ez mindenfajta „képesség” sajátja, különböző fokozatokban van jelen, a tompaeszűségtől a tehetségességig.

A consensus, *συνθηκη*, amiről Arisztotelész beszél, nem szemlélhető valamifajta fejlődés eredményeként, hanem maga a consensus alkotja a fejlődés feltételét, és a pszichológiai-biológiai fejlődést illetően nyilvánvalóan ezen consensus magyarázataképpen a *születés egységére* kell elsősorban hivatkozni. Nem csupán a beszéd megértésének ténye, hanem még nagyobb mértékben a nem [rod] keretein belüli megértés ténye is, egészen a megértés legmeghatározatlanabb formáig, mint amilyen a mechanikus utánzás, szimpátia, beleézés stb., csupán az egységes, mindenfajta szociális együttélés feltételét jelentő „*megértésnek*” mint az *ész* funkciójának megjelenési formáját alkotja.

[...] Most meggyőződhetünk arról, hogy a jelenség értelme annyiban, amennyiben a tárgy tartalmában tárul fel, valóban magába foglalja a dolognak a maga valóságos létében történő feltárásának szabályát. De ez a szabály csupán a megértésen keresztül tárul fel magának a tárgynak az entelecheiájában, és csupán itt jelenik meg a maga principiális jelentőségében, mivel benne szemlélhetjük *bármely* dolog értelemmel való felruházásának alapelvét. Hasonlóan ahhoz, ahogyan az ideális tárgy értelme magában az idealitásban van, valamint az absztrakt értelme – absztraktságában mint nem önálló létben, úgy tárul fel a konkrét értelme a résztől az egészhez „átvezető” viszonyában, ahol az entelecheia szemlélete nem jelent semmi mást, mint az idea teljes szemléletét annak megvalósító jelentésében. A rész-egész viszony tisztán formális konstataciója általában elégségesnek bizonyul egy dolog „valóságosságának” megállapításához. Ily módon heurisztikus eszközül szolgálhat a konkrét megértéséhez való átmenethez, mert valóban, az „egész” és a „részek összege” közötti principiális különbség honnan is eredhetne máshonnan, mint csupán az entelecheiából? Mi más, ha nem a „ren-

deltetés” árulkodik két olyan „részek összegének” különbségéről, mint például egy „egész” pohár és egy „széttört” pohár, vagy például ez az oldal – kiszedve és szétszórva a szedőszekrényben stb., stb?

A valóságos lét ezen aspektusában a „kifejezés” problémája is új alakban jelenik meg. Az értelem léte, amely tételek állítására korlátozódik a tetikus tevékenység során, csupán a még mélyebbre hatoló megértésnek köszönhetően jelenik meg mint értelemadó funkció, és új módon világítja meg saját „kifejező” rétegét. A „kifejezés” (fogalom) mintegy két részre esik szét: az „átfogás” és „átölelés” tiszta logikai funkciói mellett szemünkbe ötlük az „értelemadás” és a „megértés” másik, ésszerű mozzanata is. Az ész léte azokban a hermeneutikai funkciókban áll, amelyek az entelegeiától mint a tárgyi lét „hordozójától”, mint a „tárgy szellemétől” kiinduló ésszerű motivációt állapítják meg. Az utóbbi karakterisztikáját a *logos*zban – a „kifejezésben” – találja meg, amely áthatja a tárgyat, és a szellem megjelenését, „feltárulását”, „megtestesülését” képezi. Objektivációja, mivel ésszerű, motivált, nem más, mint a szellem különböző formáinak szociális lényegükben történő organizáló irányultsága: a nyelv, a kultusz, a művészet, a technika, a jog.

Erről az oldalról teljesen új utak nyílnak mind a legmagasabb regionális kategóriák, mind bármilyen individuális-tapasztalati adottság konstitutív feltáráshoz. Mindeközben, figyelembe véve, hogy a *teljes* értelemmel való felruházottság csupán a *teljes* konkrétságban van jelen, nem nehéz meglátni, hogy a regionális területek „elhelyezkedése” ésszerű princípiumát a konkrét-ésszerű valóság konstituálásának kiindulási pontjában találja meg. Amennyiben szigorúan betartjuk a „minden elv alapelvét” a „jelenségek” vonatkozásában, és következetesen szem előtt tartjuk azt az alapelvet, hogy maga a „valóság” szab törvényt a jelenségekben, garantáltan eljutunk a „világ” „valóságos” értelméhez annak valóságos ésszerűségében, és ekkor az interpretációk semmilyen „szubjektivitása” sem lesz képes arra, hogy principiálisan elrejtse az interpretálandó „objektivitását”.

Ehhez még hozzá kell tennünk végső következtetésünket, amely szerint az intuíciónak „felosztása” tapasztalati intuíciónak és a lényeg intuíciónak értelme és lényege szerint olyan felosztást jelent, amely kizár bármiféle harmadik lehetőséget, mivel ez a felosztás nem két faj vagy nem felállítását jelenti, ahogy ezt fentebb megmutattuk, hanem a tapasztalatitól a lényeg felé irányuló „törekvés” útjára való utalást jelent magában a tárgyban, a specifikáció és a generifikáció korlátlan perspektíváján keresztül. Ezért általában és elvben csupán *egyetlen egységes* intuíciónak létezik, és ez nem más, mint a *tapasztalat* a szó legátfogóbb értelmében, tekintet nélkül arra, mennyire nagy a lét azon fajainak és formáinak sokfélesége, amelyet ez az értelem magába foglal. Ha bármely valóságos élmény valóságos tartalmát tartjuk szem előtt, akkor még többet mondhatunk: minden valóságos tapasztalat tényszerű szükségszerűséggel szenzuális tapasztalat a meghatározott érzetadatokból álló tartalmára vonatkozóan. Ebben a vonatkozásban a legkisebb okunk sincsen, hogy kivételt tegyünk a misztikus vagy a kinyilatkoztatásra vonatkozó tapasztalatra vonatkozóan. Ez a tapasztalat mint eredeti adottság, elsősorban a tapasztalati intuíciónak adottsága,

még hozzá szenzuális tartalommal. És nem pusztán az ebben a tapasztalatban feltárolt lét az, ami megkülönbözteti a lét egyéb fajtáitól, hanem elsősorban a benne *intelligibilisen* szemlélt. Ez utóbbi mellesleg általában először a lét fajtáját és formáját határozza meg a maga specifikus motivációjában, amiből az következik, hogy a „misztikus percepció” nem az intuíció különálló sajátos „faja”, hanem szintén „tapasztalati” intuíció, de ebben az esetben a tárgy specifikus entelecheiával rendelkezik. Következésképpen, nem a megismerendő egy különös fajtát alkotja, hanem a „megértendő” egy különös nemét. Ebben a megvilágításban a misztika és a kinyilatkoztatás egész világa *ugyanaz* a világ, *ugyanazon* tapasztalat világa, de egy különálló, sajátos „megértése”.

Az érintett kérdésnek azért van elvi jelentősége, mivel ez a *tapasztalat* egyedüli formája, amely látszólag alappal rendelkezik arra vonatkozóan, hogy az érzéki tapasztalattal szembeállítsuk vagy ezen tapasztalat mellé állítsuk. Ugyanakkor ezen alap látszólagossága könnyedén nyilvánvalóvá válik a misztikus tapasztalat bármely leírásából, ahol az érzéki tartalom jelenlétének konstataciója nem csupán elkerülhetetlen, hanem mindig különösen élénk és intenzív ábrázolást nyer. Ami magának a tapasztalat misztikus megértését illeti, ahogyan ez az előbbiekből nyilvánvaló, ennek feltétele nem az etikai vagy az esztétikai megértésének helyére vonatkozó másodlagos kérdés megoldása, hanem azon követelmény kielégítése, amelyet a megértendő *Szellem* maga támaszt „befogadásának” érdekében. A „magány” leküzdése minden „ésszerű” születésének egységén és consanguinitas-án keresztül az Ő objektivációinak gyülekezeti-szociális egyesítésében és motivációjában, ebben az értelemben, Ő magának is az oszlopa.

Úgy véljük, a kérdés ilyen megvilágítása feljogosít minket arra, hogy meghúzzuk a határvonalat a filozófia, már a maga egészében véve, és aközött a „sajátos” megértés között, amely az előbbi helyére léphet.

Ahogyan az éppen most tett megjegyzésekből nyilvánvaló, a filozófia ezen új elhatárolása principiálisan más jellegű és más jelentőségű, mint a filozófiának a „speciális” tudományok „speciális” megértésétől való elhatárolása. A filozófia a világ, ahogyan *adva van*, „megértésén” keresztül, az ész „önmegértésén” keresztül jut el a világ „igazságáig” és „szépségéig”. „A szépség menti meg a világot”, „a világ valósítja meg az igazságot”, „az ész – a világ mozdítója” és az ehhez hasonlók – mindezek az állítások és meglátások „békésen” [мирно], *világian* [мирски, светски] egyesülnek a filozófia egyetlen feladatában: a *világ igazolásában*, a világ *teljes* igazolásában. „A világot *teljes egészében* igazolni kell, hogy lehetséges legyen élni.” Következésképpen, az a határvonal, amely itt a filozófia és a világ említett „sajátos” megértése között kerül meghúzásra, világos meghatározással rendelkezik: a filozófia számára a *világban* nincsen „bűn” és „törvényszegés”...

A filozófia ebből következően mindig – aggodalom, mindig – ambíció, mindig – nyugtalanság; a filozófus sehol nem talál menedékre. Ebben rejlik a filozófia legnagyobb értéke – a szabadság. Csupán mint rabszolga vagy szolgáló közelítheti meg „azt a menedéket, ahol lecsillapul a szív nyugtalansága, ahol lecsende-

sülnek az értelem ambíciói, ahol nagy nyugalom költözik az észbe...⁵ Egy filozófus azt mondja:⁶ „A világtól való menekülés csupán mint a már ismerős világtól, a már átélt élettől való menekülésként gondolható el. A magányos kontempláció számára csupán a szellemi létezés gazdagságára, az emberi törekvések közös egymásba fonódásából álló és belőlük születő boldogságra és a boldogtalanságra, reményekre és csalódásokra való visszaemlékezés adhatja meg a reflexió tárgyát, amely felett elmélkedve alakítja ki elképzeléseit az érzékfeletti életről. Aki semmit sem élt át, azt a magány nem teszi bölcsebbé, a természet jelenségeivel és azokkal a gondolatokkal való érintkezés pedig, amelyeket az emberi társadalomtól elszakadt szellem még megőrizhetett, nem vezethet el másmilyen békességhez, mint amilyennel az állatok rendelkeznek.”

(Густав Шпет: *Явление и смысл*. Москва, 1914. VII. fejezet 184–214.)

(Fordította: Sisák Gábor)

⁵ Florenszkij atya szavai. = Столп и утверждение истины. Москва, 1914. 5. – „Igen, az életben minden hullámzik – folytatja Florenszkij (12.), és remeg elmosódó délibábos körvonalakban. A lélek mélyéről pedig ellenállhatatlan igény támad, hogy *Az Igazság Oszlopa és Alapjára* támaszkodjunk. „De miért kell ezt az „igényt” kielégíteni és elfordulni attól, ahol „minden hullámzik”? Mivel ez – „törvényszegés”?... Florenszkij atya „reményt táplál a csoda iránt”, „az adomány mint gratia quae gratis datur iránt” (40–41.) a szkepszis leküzdésére irányuló kísérlete során. Ennek a leküzdésnek egyúttal a kivétel nélkül mindent átható lényegi antinomitás, ellentmondás leküzdésének is kell lennie. Amennyiben helyesen értelmezem, az antinomitás leküzdése akkor sikerül, „ha a Vigasztalót megismerik mint Személyt” (128.). Nem nehéz meglátni, hogy a „sajátos” megértésben ez – pontosan az általunk képviselt gondolat. De hát éppen a „Büntől” minden másképpen kezdődik. „A bűn törvénytelenység” veszi át Florenszkij atya Szent János szavait (168.) és „a Törvényszegés [преступление] a „törvény” határain, körén való túllépés [преступление]”, „ahogyan a paráznság [нпe-любодеяние] is nemi aktivitást [деяние] jelent a kell határvonalán túl, azon kívül” (700.). De hiszen a bölcs [нпe-мудрый], a jó [нпe-благий] és a szép [нпe-красный]... Természetesen ez is – törvényszegés [нпe-ступление]! És szintén „bűn”: „A bankódó özvegyet éjszakánként meglátogató elhunyt férj; a messi távollétből szüleihez titokzatosan hazatérő fiú; a magát agyonbőjtőlő és elbizakodottá lett aszkétához – mindez a vámpirizmus és az ördög megjelenése...” (698. – kiemelés tőlem!)... Na, és mi van akkor, ha... még kimondani is szörnyű!?

Természetesen, lehet másképpen is, de itt Florenszkij atyához egy kérdéssel fordulhatok csupán. Az első törvény: „De a jó és rossz tudás fájáról ne egyél, mert amely napon eszel róla, meghalsz.” Az első törvényszegés [нпe-ступление]: és meg akart halni az ember. „Azután így szólt az Úristen: Lám, az ember olyan lett, mint egy közülünk, ismer jót és rosszat. De nem fogja kinyújtani a kezét, hogy az élet fájáról is vegyen, egyék és örökké éljen. Ezért az Úristen eltávolította...” Azt nem tiltotta meg tehát, hogy az élet fájáról vegyenek. Ezután jött Káin nemzetsége, városokat építettek, sátrakban laktak nyájaikkal, lanton és sípon játszottak, bronz- és vaskovácsok voltak, de volt Káinnak egy másik nemzetsége is, „más magja Ábel helyett”, és tőlük származik az Ember, az Emberfia, aki „vett az élet fájáról” ezen keresztül igazolta a világot. De mihez vezet a Szellem, az igazoláshoz vagy a „boldogsághoz” és az „örök emlékezés”-hez (185.)?... (Erre lehet, azt mondják majd, hogy ez eretnekség, origenizmus? Nem, szó sincs róla!)

⁶ LOTZE: *Mikrokosmos*. Bd. III. Leipzig, 1909. 48.

SZEMLE

NAGY ISTVÁN

Hagyomány, amely „válaszoló megértésre” vár...

M. BAHTYIN ÖRÖKSÉGE A VITYEBSZKI PERIODIKA – DIALÓGUS. KARNEVÁL.
KRONOTOPOSZ – TÜKRÉBEN

1. A hermeneutikai megértés kiindulópontja, hogy minden hagyomány – a tudománytörténeti is – az *interpretáció* által marad fenn, azaz marad élő. A Vityebszki Pedagógiai Főiskolán 1992 óta megjelenő időszakos kiadvány¹ szerkesztői, úgymond, intézményesítették a bahtyini életmű értelmezését, amennyiben – tudomásunk szerint térségünkben először és egyedülálló módon – tudományos folyóiratot indítottak útjára, melynek egyszemélyes hőse Mihail Bahtyin – az ember, a gondolkodó, a tudós. A tudományos életmű jelentése is az *interpretáló hagyomány* által újul meg. „Nem céltalanul interpretálunk – írja Paul Ricoeur –, hanem azért, hogy kifejtsük, folytassuk, s így életben tartjuk magát a hagyományt, amelyben élünk.”²

A páratlan vállalkozás láttán felmerül a kérdés, mi az a megújuló szociokulturális kontextus, amelyben a szerkesztők és az egyes tanulmányok hazai és külföldi szerzői újraolvassák Bahtyint. Milyen belső, tudománytörténeti vagy tudományszociológiai szükséglet hívta életre a kiadványt? Mert az, hogy a bahtyini örökség elsajátításában a filozófiai hermeneutika és a strukturalizmus utáni irodalomtudomány *hatástörténeti fordulópont*hoz ért, aligha vonható kétségbe. Ezt leginkább azok érzik, akik az életmű filozófiai és irodalomtudományi interpretációjára napjaink posztmodern szituációjában vállalkoznak. A kiadvány állandó szemle rovata rendszeresen ad hírt olyan hazai vagy külföldi konferenciáról, melynek résztvevői nem ritkán sajátos *szerepzavarban* szenvednek. Arról van szó ugyanis, hogy – paradox módon – az európai szerzők egy túlideologizált kontextusban értelmezik Bahtyint, s voltaképpen a hatvanas évek óta mintegy szövetsegest keresnek benne egyfajta szellemi *anti-establishment* kialakításában, az

¹ «Диалог. Карнавал. Хронотоп». Журнал научных разысканий о биографии, теоретическом наследии и эпохе М. М. Бахтина. Витебск, 1992.

² PAUL RICOEUR: *Struktúra és hermeneutika.* = Helikon 1976. 4. 545.

oroszoszágiak pedig – talán a korábbi évtizedek tendenciózus „félreolvasása” nyomán támadt rossz lelkiismerettől is indítatva – „dekonstruálják” Bahtyint. Míg korábban, mondjuk a hatvanas–hetvenes években, olyan kategóriák, mint a „dialógus” vagy a „karnevál” lehetőséget adtak a szellemi ellenállásra a monologizmus fojtogató világában, és érezhetően inspirálták az irodalomtudományt is a „másként gondolkodásra”, addig napjainkra nyilvánvalóvá vált, hogy Bahtyin abban a tekintetben is folytatható hagyomány, hogy segít az uralkodó ideológiai és tudományos diszkurzus lebontásában.

Ugyanakkor nem hallgathatjuk el azt sem, hogy vannak olyan vélemények, miszerint Bahtyin napjaink posztmodern kultúrájában enyhén szólva „korszerűtlen”, de legalábbis „különös” jelenség. Ugyanis Bahtyin, aki mindvégig elkötelezett híve volt a huszadik századi gondolkodás számára új utakat nyitó perszónálfilozófiának, nehezen értelmezhető a posztstrukturalista kritika fogalmi rendszerében. Úgy tűnik, hogy a szubjektum haláláról szóló diszkurzus, valamint az az ismeretelméleti szolipszizmuson alapuló vélekedés, miszerint rekonstruálhatatlan a szerzői intenció, továbbá, hogy a szöveg ontológiája ugyanúgy kétségbe vonható, mint az olvasó szubjektuma, pontosan az ellenkezője annak, ami a bahtyini életmű tudományos éthosát adta. Bahtyin azt vallotta, ha az embert nem lehet kiküszöbölni saját beszédéből, úgy kezelve ez utóbbit, mintha egy embertől független gép volna, akkor a beszélő alany a jelrendszerek *vizsgálatából* sem iktatható ki. Innen nézve, Bahtyin valóban túlságosan is „alanyi” gondolkodó, aki nem hajlandó a szubjektumot filozófiai vagy poétikai zárójelbe tenni és ezáltal feláldozni, s aki maga is olyan *tudományos beszédmódot* művel, amely egy percig sem hagy kétséget a beszédalany nyelvszemléletét illetően. Aligha tévedhetünk, ha azt mondjuk, hogy Bahtyin a beszédműveletekről szóló legújabb elméletek tükrében is olyan szerzőnek bizonyul, akinek nyelvfilozófiai kérdésfeltevését a modern beszédaktus-elmélet képviselői sem éreznék idegennek.³ Az orosz tudós beszédelméleti írásaiból két olyan kérdés is kiolvasható, amely a fenti elmélet művelőit is foglalkoztatja, nevezetesen, mit teszünk valójában, amikor beszélünk, és milyen szerepet játszik a nyelv életvitelünk és a mindenkorai emberi erőviszonyok alakításában. Bahtyin értelmezésében a nyelv elsődlegesen és minden emberi helyzetben *interperszonális*, s ebből következően a szenvedélyes és elkötelezett kommunikáció eszköze (is). Tehát nyelvszemlélete következetesen ellenáll minden olyan kísérletnek, amely a szerző és a beszédalany halála árán⁴ a nyelv személytelen működését emeli a norma szintjére. Bahtyin nyelvészeti antropológiájának középpontjában a beszélő ember és az emberi hang áll.

³ Ld. KÁLMÁN C. GYÖRGY: Az irodalom mint beszédaktus. Budapest, Akadémiai Kiadó 1990.

⁴ Roland Barthes felfogásával, melyet *La mort de l'auteur* című írásában fejtett ki, újabban Vlagyimir Bibler – a kitűnő Bahtyin-kutató – szállt vitába. – Ld. ВЛАДИМИР БИБЛЕР: Рождение автора – мера искусства XX века (к статье Ролана Барта «Смерть автора»). = Вопросы искусствознания '93. 2–3. 7–11.

2. A kiadvány Bahtyin személyével, a biográfia tisztázatlan kérdéseivel, az elméleti örökséggel, valamint korunk filozófiai és irodalomtudományi problémáival egyaránt foglalkozik. A vállalkozás célja az, hogy a folyóirat fórumot teremtsen a hivatásos Bahtyin-kutatóknak, s ezáltal a „naiv” olvasót is közelebb hozza ahhoz a bonyolult, sok tekintetben talányos világhoz, amelyet úgy szoktak emlegetni, hogy „*Bahtyin-jelenség*”. Az életmű és a személyiség vitatott, problematikus kérdései közül itt csak néhányat említünk annak érzékeltetésére, hogy a kutatás milyen típusú feladatokkal szembesül: Bahtyin és a dokumentum, Bahtyin állítólagos szerzőségének kérdése, Bahtyin ún. „apokrif” írásai (Julia Kristeva nevezi így a Volosinov és Medvegyev nevével jelzett műveket⁵), Bahtyin viszonya saját műveivel, a származása körüli kérdőjelek stb. Ami például Bahtyinnak a személyi dokumentumokhoz való rendkívül különös, mondhatni nem európai viszonyát illeti (az érettségi bizonyítvány, az egyetemi diploma stb. titokzatos hiánya, a származást igazoló papírok körüli misztifikáció), bőven ad munkát a biográfiával foglalkozó kutatóknak. Egyébként V. Ny. Turbinnak eredeti magyarázata van e különös magatartás okaira, amikor az orosz óhitűek és szektások dokumentummal szembeni eredendő idegenkedésével rokonítja a tudós mindennapi magatartását. Az óhitűek ugyanis minden dokumentumot bűnös dolognak tartanak, pontosan azért, mert élő embert akar holt papírral igazolni és helyettesíteni. Bahtyin, a visszaemlékezők tanúsága szerint, többször is hangot adott abbéli véleményének, hogy az igazolvány voltaképpen merénylet az ember ellen, hiszen „befejezi és lezárja” azt, ami nyitott és befejezhetetlen, s ezzel mintegy „megöli” az embert.⁶ A századeleji német életfilozófiában jártas Bahtyint az *ember és a dokumentum* viszonya az esztétikai formaadás „életellenes” jellegére emlekezteti.

A folyóirat nemzetközi szerkesztőbizottsága tudatosan törekszik arra (s ebben a főszerkesztő Ny. A. Panykovnak feltehetően nem kis része van), hogy a kiadvány *ember és mű* szétválaszthatatlan egységét példázza, vagyis azt a Bahtyint állítsa elének, akinek az a fiatalkori meggyőződése, s ez később sem változik, hogy a *művészet és a felelősség* összetartoznak. Bahtyin ugyanis az a gondolkodó, aki a művészet iránti goethei igényt még komolyan vette, mert komolyan számolt a műalkotásban rejlő erőforrásokkal, és tiszteletben tartott minden olyan olvasói várankozást, amely abbéli meggyőződésen alapul, hogy a műalkotás hasznára válhatik az embernek, az olvasó és a mű egzisztenciálisan egymásra vannak utalva, s a műalkotás segítheti az embert önmaga megértésében. Bahtyin művészetfilozófiájának sarkalatos tétele, hogy önmagunk és a létezés megértése, valamint az irodalmi szövegek megértése hermeneutikailag feltételezik egymást.

⁵ Ld. *Könczöl Csaba* utószavát – M. M. БАХТИН: A beszéd és a valóság. Budapest, Gondolat 1986. 548–557.

⁶ Idézi H. A. ПАНЬКОВ: Вопрос о родословной М. М. Бахтина: Все ли так ясно? = «Диалог. Карнавал. Хронотоп». 1994. 2. 128–129.

Az irodalmi mű megértésével is az történik (a megértés mindig történés), mint ami az ember megértésével az életben: önmagunkat megértve másokat is megértünk és fordítva. A perszonalfilozófia és a megújuló XX. századi hermeneutikai gondolkodás vonzásában alkotó Bahtyin értelmezésében az ember és az irodalmi szöveg megértésének lehetősége egybeesik. Az irodalomra való hermeneutikai ráhangolódás azt jelenti, hogy az emberre is úgy nézünk, mint megértésre és értelmezésre váró szövegre, s a szövegre pedig úgy, mint ami mögött perszonális tudat áll. „Az emberi tett potenciális szöveg és (mint emberi tett, nem pedig mint fizikai tevékenység) csak az adott korszak dialogikus kontextusában érthető meg (mint replika, mint gondolati álláspont, mint motívumok rendszere)” – olvashatjuk a szöveg problémájáról írott cikkében. S ugyanitt nem sokkal előbb: „A szöveg életének minden eseménye, vagyis a szöveg valódi lényege mindig két tudat, két szubjektum határmezsgyéjén bontakozik ki”.⁷

Bahtyin számára azonban nemcsak az olvasás, hanem az írás is megértés, s ezért hermeneutikai probléma, amelynek erkölcsi vetülete van.

Első írásában (*Művészet és felelősség*⁸) Bahtyin az ember megértésének és a szöveg megértésének hermeneutikai korrelációjára hívja fel az olvasó figyelmét, s ezt az álláspontját fejti ki bölcséleti módszerességgel a húszas évek derekán írt filozófiai traktátusában (*A tett filozófiájához*⁹). Vagyis amikor egyfajta etikai maximalizmust követve azt hangsúlyozza, hogy a művekkel élő ember az életével felel mindazért, amit átélt és megértett a művészetben, akkor a pályakezdő fiatal Bahtyin olyan magasra teszi a mércét, amilyenre csak tehetette. Már ekkor olyan eszményt fogalmaz újra, amelytől a huszadik századi irodalomértést a neopozitivizmus és a nyomában kibontakozó irodalomtudományi iskolák és irányzatok igencsak messzire térítettek el. A hermeneutikai irodalomértésnek ezt a bahtyini aspektusát mint elejtett szálat a hatvanas–hetvenes évek recepcióesztétikája veszi fel újra, amikor Bahtyin döntő újítását úgy fogalmazza meg, mint az idegen (a műalkotás) és a saját (a befogadó) tapasztalatának kölcsönösségét. Más szóval, az esztétikai tapasztalat természetéhez tartozik, hogy önmagunk tapasztalatát a „másik” (értsd a „mű”) tapasztalatában realizáljuk.¹⁰

A vityebszki vállalkozás talán legnagyobb érdeme, hogy olyan szerzők írásainak ad helyet, akik a lehető legtágabb kontextusban értelmezik Bahtyint. Jóllehet nem törekszünk arra, hogy az egyes szerzők konkrét írásait a recenzio műfaji szabályai szerint ismertessük, sokkal inkább a folyóirat általános profilját igyekszünk leírni, mégis három szerző esetében kivételt teszünk. Julia Kristeva pszi-

⁷ M. M. БАХТИН: А beszéd és a valóság. Budapest, Gondolat 1986. 487, 485.

⁸ Ld. M. БАХТИН: Искусство и ответственность. = М. М. Б.: Эстетика словесного творчества. Москва, 1979. 5–6.

⁹ Ld. M. М. БАХТИН: К философии поступка. = Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984–1985. Москва, 1986.

¹⁰ Ld. HANS ROBERT JAUB: Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik. Frankfurt am Main, 1982. 680–686.

choanalitikus Bahtyin-olvasata,¹¹ Jerzy Faryno cikke a megnyilatkozás szemiotikai státusáról,¹² valamint N. K. Bonyeckaja tanulmánya (*M. Bahtyin az 1920-as években*)¹³ külön is figyelmet érdemel. Julia Kristeva két írása közül az egyik egy riport szövege,¹⁴ a másik viszont önálló tanulmány, amely először 1967-ben jelent meg a *Critique* folyóiratban, s amelyet a Bulgáriából elszármazott fiatal tudós – mestere – Roland Barthes felkérésére írt (*Bahtyin: a szó, a párbeszéd, és a regény*).¹⁵

Kristeva azt tartja, hogy Bahtyin két területen alkotott tudománytörténetileg is jelentőset, nevezetesen a belső struktúra dialogikus jellegének feltárásában (többszólamúság), valamint a műfaj történetben, jelesen a regény poétikában. Bahtyin szerint a regény két hagyomány, a karneváli (lásd a „parodikus travesztáló szó” műfajképző funkcióját) és a skolasztikus találkozási pontján születik. Kristeva az *intertextualitás* fogalmát a bahtyini dialógusból vezeti le.¹⁶ Már igen korán, a Barthes szemináriumára írott dolgozatában kísérletet tesz arra, hogy az orosz tudós dialóguskonceptióját összekösse a huszadik századi pszichoanalízissel, amely a tudattalan világának feltárásával lehetővé tette a „más” és a „másság” kommunikációban való megragadását. De míg Bahtyin számára a dialógus mindig személyhez kötött interperszonális aktus, addig Kristeva a dialógust a tudat világába teszi át, s a tudat és a tudattalan kommunikációjaként interpretálja. Szerinte a dialógustól egyaránt vezet út az *intertextualitás* felé (maga is ezt az utat járta a hetvenes években) és a *tudattalan mint alteritás* felé (melyen a nyolcvanas években haladt). A tudat számára a tudattalan és a tudatalatti a „másság” (az alteritás) megjelenési formája. Ugyanakkor, hangsúlyozza Kristeva, Bahtyinnál a „másik” kategóriája sokkal inkább a hegeli értelmezéshez áll közel, mintsem a pszichoanalízis „másik”-ról alkotott fogalmához. Bahtyin a „másik” hegeli dialektikáját *retorikai és műfaji* dimenzióba fordítja át azáltal, hogy a soknyelvűséget és a szó dialogikus, s egyben ideologikus struktúráját regényelméleti koncepciójának középpontjába állítja – egyfelől; az ambivalens karneváli eszmét és nézőpontot pedig heurisztikus szövegformáló eljárásnak minősíti – másfelől.

Jerzy Faryno a *megnyilatkozás* kommunikatív funkcióját vizsgálja, és arra keresi a választ, hogy mi az, amit a megnyilatkozással közölni tudunk, és mi az, amit nem. Kiindulópontja, hogy Bahtyin a megnyilatkozást a kommunikáció legkisebb egységének tekintette, amely nem szó és nem mondat, hanem bonyolult szociokulturális kommunikatív aktus, amely mindig interszubjektív és természetesen szerint dialogikus. Az interakcióra építő teória alapkérdése, hogy az,

¹¹ Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1994. 4. 5–24.

¹² Uo. 1994. 3. 36–49.

¹³ Uo. 1994. 1. 16–62.

¹⁴ Uo. 1995. 2. 5–17.

¹⁵ Magyarul ld. Helikon 1968. 1. 115–125.

¹⁶ ANGYALOSI GERGELY: Az intertextualitás kalandja. = Helikon 1996. 1–2. 4. – Ld. még uo. GRÁNICZ ISTVÁN: Az intertextualitás problémája az orosz filológiában.

ami a nyelvben rendszerszerű és invariáns, miként lesz beszéddé, individuálissá, s ezáltal variánssá. Vagyis hogyan lesz a nyelvből beszéd?

A közkeletű vélekedés szerint a sikeres kommunikáció feltétele az azonos nyelv (kód), illetve az azonos *kontextus* megléte, vagyis az, hogy a feladó és a címzett számára ugyanaz legyen a nyelven kívüli referencia. Az első esetben azt szoktuk mondani, hogy a kommunikáló felek közös nyelvet használnak, a másodikban pedig azt, hogy ugyanarról beszélnek. A kommunikáció során, hangsúlyozza Faryno, a kommunikáló felek nem kontextusokat és kódokat közölnek egymással, hanem konkrét szövegekben nyelvi jelek (szavak) konceptualizációit, vagyis predikátumok meghatározott készletét referensek meghatározott készletéről.

A kommunikáció során a konceptualizációt (a fregei szemiotikai háromszögből a fogalmat, a deszignátumot) kérdőjelezzük meg, vagyis azt, hogy az adott predikátum használható-e adekvát módon a tárgyra, a denotátumra. Itt nyílik tér a dialógus számára is, ugyanis a dialógus tárgya csak az lehet, amit közlünk, vagyis nem a téma, hanem mindig a réma, nem a tárgy, hanem ennek predikációja (= konceptualizációja). Ebből következik, hogy a beszédegység egy *téma* és a *predikátumoknak* a beszédszubjektum által legalábbis ideiglenesen kimerített készlete. A másik beszédszubjektum ott tud bekapcsolódni a dialógusba, ahol véget ér a predikáció, s itt nyílik mód arra, hogy miután kimerítette a rematikus egységeket, témát változtasson. Ezek szerint a dialógus minimális feltétele, hogy ugyanazon témához a predikátumoknak minimum két különböző rendszere kapcsolódjék, a dialógusnak határai legyenek, változzék a téma, végezetül pedig a kommunikáló felek vagy merítsék ki a predikációk körét, vagy hozzák közös nevezőre a különböző predikatív rendszereket.

A fentiekben már utaltunk arra, hogy Faryno a dialógus bahtyini fogalmának szemiotikai olvasatát adja, ami egyúttal azt is jelenti, hogy a megnyilatkozás szigorúan vett nyelvi aspektusára, kommunikatív létmódjára irányítja a figyelmet. Tegyük hozzá – jogosan, mert amikor ezt teszi, a kései Bahtyin szellemében jár el. Arról van szó, hogy a Dosztojevskij-monográfiát író fiatal Bahtyin még kétségbe vonja a nyelvészet jogát arra, hogy az élő dialogikus szót tanulmányozza, pontosabban kizárja annak lehetőségét, hogy a megnyilatkozáshoz a nyelvészet hozzáférjen, s ezért mindenestül a „metalingvisztika” hatáskörébe utalja. A szöveg problémájáról értekező Bahtyin azonban már a szöveg két létmódját magától értetődő dolognak tekinti. Úgy gondolja, hogy a szöveg egyszerre nyelv is és megnyilatkozás is, mert ami benne nyelv, az „megismételhető és rekonstruálható”, ami viszont megnyilatkozás, az individuális, egyszeri és megismételhetetlen, továbbá itt, a szöveg megnyilatkozásszféréjában érhető tetten a beszédintenció is.¹⁷

¹⁷ Ld. M. M. BAHTYIN: A szöveg problémája a nyelvészetben, a filológiában és más humán tudományokban. = M. M. BAHTYIN: A beszéd és a valóság. Bp., Gondolat 1986. 479–514.

A *Beszédelméleti jegyzetek*ben már nem hagy kétséget afelől, hogy a személyhez kötött megnyilatkozás egyik fontos összetevője a mindig jelenlevő konstans *nyelvi tényező*. „A beszéd minden elemét két síkon fogjuk fel – írja –: a nyelv ismételtetésének, valamint a megnyilatkozás megismételhetetlenségének a szintjén. A megnyilatkozáson keresztül a nyelv a logoszféra történelmi megismételhetetlenségével és lezáratlan teljességével érintkezik. A szó mint eszköz (nyelv) és a szó mint értelmezés. Az értelmező szó a célok birodalmába tartozik. A szó mint a végső (legmagasabb) cél”.¹⁸

Tehát mint látható, az öregkori Bahtyin, úgymond, rehabilitálta a nyelvet, pontosabban elismerte a nyelvészet kompetenciáját a megnyilatkozások nyelvi oldalának vizsgálatában, mindazonáltal a megnyilatkozást mint humán teljesítményt sosem tartotta a nyelvi rendszer részének, mondjuk, a szintaxis felett álló szintnek, melynek vizsgálata a szövegnyelvészet kompetenciája, hanem mindeztől a *dialogikus viszonyok világába*, az interperszonális kapcsolatok humán szférájába utalta. Ezek után érthető, ha Bahtyin a megnyilatkozás-ként felfogott műalkotáshoz olyan attribútumokat rendel, mint „válaszoló megértés”, „individua-litás, egyszerűség, megismételhetetlenség”, „dialogikus viszony”, „legfőbb cím-zett” stb. A megnyilatkozás vizsgálata során Bahtyin két oldalról fűrja az alaguta-t: az ember felől a szóhoz és a szó felől az emberhez. A szó ennek következté-ben perszonalifikálódik, az ember pedig egyenlő lesz azzal a verbális megnyilat-kozással, melynek teljes jogú alanya. A mai kommunikációelmélet szerint is az ember *az*, amivé a kommunikációban válik.

Tudatos szerkesztői koncepciót tükröz az a törekvés, hogy minél több olyan írás jelenjék meg a folyóiratban, melynek szerzői a „*honnan jött Bahtyin?*”¹⁹ kér-désére keresik a választ. Természetesen itt nem a családi és szociális származás-ról van szó, bár mint kiderült, ezen a téren is akad bőven feladat a Bahtyinnal foglalkozó szakirodalom számára,²⁰ hanem sokkal inkább a szellemi, intellektuá-lis impulzusok számbavételéről. S ha fentebb azt hangsúlyoztuk, hogy a *kon-textuális olvasat* új távlatokat nyithat az örökség elsajátításában mind bölcseleti, mind pedig irodalomelméleti vonatkozásban, akkor itt azt szeretnénk kiemelni, hogy Bahtyinról a tudós genealógiájáról szóló cikkek ugyancsak hézagpótló írá-sok. Mindenekelőtt azoknak a tanulmányoknak a szerzői tesznek legtöbbet a fehér foltok eltüntetéséért, akik arra törekednek, hogy Bahtyin mögé meg-rajzolják a hermeneutikai gondolkodás „*orosz változatát*”, kezdve Dosztojevszkij rozanovi és bergyajevi recepciójával, folytatva az orosz szimbolisták, mindenek-előtt Vjacseszlav Ivanov és Andrej Belij irodalomszemléletével, bezárva a korai

¹⁸ Uo. 519.

¹⁹ 1994 januárjának végén elméleti szemináriumot is rendeztek erről a témáról a Moszkvai Állami Pedagógiai Egyetemen.

²⁰ Ld. a tárgyalat kiadvány ide vonatkozó publikációit: 1993. 1. 67–89.; 1994. 2. 119–137.; 1994. 3. 72–79.

orosz filozófiai hermeneutika képviselőivel (V. Losszkij, F. A. Sztjepun, Sz. Bulgakov, P. Florenszkij, A. A. Meier stb.). Tudniillik csak akkor sikerülhet hiteles és meggyőző képet rajzolni Bahtyinról, ha „kettős kötésben”, egyszerre európai és orosz kontextusban olvassuk. N. K. Bonyeckaja módszertanilag példamutató cikkében (*M. Bahtyin az 1920-as években*) meggyőzően tárja elénk a húszas évek Németországának azt a légkörét, amelyben a „hermeneutikai gnoszeológia” kibontakozik, s amelyben olyan teológusok és filozófusok gondolatai hatottak, mint Karl Barth, Rudolf Bultmann, Martin Buber, Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner, Hans-Georg Gadamer, Martin Heidegger. Bahtyin szellemi tájékozódását illetően ehhez a kortársi, elsősorban német hagyományhoz kötődik, jóllehet szövegszerű utalásokat, kapcsolódási pontokat kevésbé tud megjelölni a Bahtyint tárgyáló kritikai irodalom.

A *Bahtyin és az európai kontextus* kérdését tárgyaló tanulmányokban – s ez alól Bonyeckaja cikke sem kivétel – egyetlen utalás, egyetlen filológiai hivatkozás sincsen arra, hogy Bahtyinnal egyidőben a Magyarországról elszármazott Polányi Mihály és Mannheim Károly is hasonló irányban tájékozódott, amikor a humán tudást összekötötte a hermeneutikai gnoszeológiával. Ez azért is érthetetlen, mert a magyar származású tudósok angolul és németül publikáltak, s ennél fogva szellemi örökségük elsajátítása a Bahtyinnal foglalkozó kutatók számára sem jelenthetett nyelvi akadályt. Ezúttal – ha csak jelzésszerűen is – kísérletet teszünk arra, hogy legalább felvillantsuk a nyilvánvaló érintkezési pontokat.

Mindenekelőtt a megismerés természetével kapcsolatos *kategóriák* nagyfokú tartalmi egyezésére szeretnénk itt felhívni a figyelmet, amely a gondolkodás azonos struktúráival magyarázható. Bahtyin a negyvenes évek elején fogalmazott tanulmányvázlatában (*A humán tudományok filozófiai alapjaihoz*),²¹ illetve a tíz évvel korábbi nagyobb lélegzetű filozófiai értekezésében (*A tett filozófiájához*) „dialogikus megismerésről” és „résztvevő gondolkodásról” beszél, Polányi „személyes tudásnak” nevezi azt, amikor a megismerő maga is személyesen részt vesz a megértési aktusban, Mannheim Károly pedig kultúraszociológiai tanulmányainak tengelyébe a „konjunktív megismerés” fogalmát állítja, az európai karteziánus gondolkodás objektivitásigényével szemben, amely az alany és a tárgy ismeretelméleti elhatárolásában látta a megbízható és egzakt tudás kritériumát, Mannheim a konjunktivitást, azaz a kettő összetartozását hangsúlyozta, és a megismerés történeti, személyes és eleven jellegében ismerte fel az új tudományos világnép legfontosabb összetevőit.

Ha elsősorban arra figyelünk, hogy Bahtyin összekapcsolja a megértés két módját, az objektívet és az egzisztenciálist, s a humán tudományok tárgyaúl a „kifejező és beszélő létet” teszi meg; Polányi pedig a „megismerés művészetéről” értekezve új hermeneutikai dimenziókat tár fel, miközben arra figyelmeztet,

²¹ M. M. BAHTYIN: *Jegyzetek a humán tudományok metodológiájához.* = *Filozófiai Figyelő* 1987. 2. 40–50.

hogy valaminek a megértése „felelősségteljes cselekvés”, a személyes tudás pedig mindig „intellektuális elkötelezettség”, amely elképzelhetetlen a megismerő személynek a megismerendő dologban való „személyes közreműködése” nélkül. Mannheim Károly ugyanakkor, a szubjektumnak a szellemi képződményekhez való újszerű viszonyát vizsgálva, azt emeli ki, hogy a megértés hermeneutikai problémáját csak akkor tudjuk megoldani, ha a módszertant nem az ismeretelméleti alanyra, hanem az „egész emberre” alapozzuk – akkor megállapíthatjuk, hogy az alapvető ismeretelméleti beállítódást tekintve a három tudós azonos gondolati hullámhosszon mozog.

Bahtyin szembeállítja a dolog és a személyiség megismerését, s ez utóbbit a „megismerés-behatolás” kategóriájával mint kétoldalú, kölcsönös és felelős interakciót írja le, amelyben a megismerés kritériuma nem a természettudományi analógiákra épülő pontosság, hanem a behatolás mélysége. Nem szabad elfelejteni, hogy Bahtyin nagy, életreszóló szellemi élménye a Dosztojevszkij művészetével való találkozás volt, akinek regényhősei mindig egész emberként és teljes személyiségükkel vesznek részt a másik ember életében. Egyébként „az idegen énbe való behatolás” mint az interszjektív megismerés adekvát módja, Vjacseszlav Ivanov Dosztojevszkijről írott tanulmányából került át Bahtyin fogalmi szótárába (*Dosztojevszkij és a regény-tragédia*).²² A nem dologszerű szellemi realitásokkal (műalkotások) szemben kialakított befogadói magatartás szerkezete a személyiség belső struktúrájával mutat rokonságot, mert a műalkotás befogadása esetén Bahtyin szerint két személyes tudat (a szerzőé és az olvasóé) találkozik a műben, amely átéltségében konstituálódik és az átélő szubjektum beállítódása nagy mértékben befolyásolja belső értelmi struktúráját. Polányi Bahtyinnal azon a ponton is érintkezik, ahol a tudás mint cselekvés résztvevő jellegéről az alábbiakat írja: „... a megismerés minden egyes aktusában benne van annak a személynek a hallgatólagos és szenvedélyes hozzájárulása, aki megismeri, amit épp megismer, és hogy ez az összetevő nem egyszerű tökéletlenség, hanem minden megismerés szükségszerű része”.²³ Mannheim viszont a megismerési aktus egzisztenciális viszonyjellegéről értekezik, és megkülönbözteti az ismeret belső (tartalmi) és külső (az egzisztenciával összefüggő) aspektusát: „... minden ismeret – írja –, miközben „belülről” egyszerűen csak ismeret, „kívülről” egzsiztensmind sajátos egzisztenciális viszonyt is jelent a megismerő szubjektum és a megismert tárgy között”.²⁴ Mannheim Károlynak ez a gondolata, amely a „belülről” építkező, autonóm és tárgyorientált megismerés és a „kívülről”, az élethelyzet által motivált megismerés konceptuális megkülönböztetésén alapul, meglepő hasonlóságot mutat Bahtyinnak a fiatalkori koncepciójával, miszerint a megismerési aktus két

²² ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ: Достоевский и роман-трагедия. = В. И.: Родное и вселенское. Москва, Республика 1994. 282–311.

²³ POLÁNYI MIHÁLY: Személyes tudás II. Bp., Atlantisz 1995. 23.

²⁴ MANNHEIM KÁROLY: A gondolkodás struktúrái. Bp., Atlantisz 1995. 174.

vonatkozásban is, az *értelme* (azaz tartalma, ismeretelméleti igazsága) és *létezése* felől is determinált. Az emberi cselekvés tartalmáért érzett sajátos felelősségnek és a „tett” létben való megjelenéséért érzett erkölcsi felelősségnek a szubjektumban egyé kell válnia, mert csak így haladható meg az ember és a művész antinómiája, illetőleg az élet és a kultúra rossz kettőssége.

3. Ha megpróbálunk válaszolni arra a kérdésre, hogy *„honnan jött Bahtyin?”*, akkor mindenekelőtt a konkrét orosz előzményeket, az eszmetörténeti forrásokat kell számba venni, elsősorban is azt a szellemi hatást, amely őt az orosz szimbolista kultúra felől érte. Ha pedig arra kellene sommásan válaszolni, hogy miben áll az őt ért szellemi hatás lényege, akkor két dolgot tartunk döntőnek: egyrészt Bahtyinnak minden olyan probléma iránti elméleti érzékenységét, amely valamilyen módon összefügg az élet és kultúra antinómiájával, másrészt pedig fokozott erkölcsi felelősségét, melyet Bahtyin az életben elfoglalt helyét és életterve megvalósíthatóságát illetően önmagával szemben érzett.

Ami az első kérdést illeti, Bahtyin az orosz szimbolisták második nemzedéke, főként Belij nyomán abból a neokantiánus előfeltevésből indult ki, hogy *„a kultúra világa és az élet világa”* között mély szakadék van, s ezért az ember minden élménye és tevékenysége Janus-arcú jelenség, amennyiben minden emberi tett egyszerre néz az objektivációk öntörvényű világa és az emberi élet megismételhetetlen egyszerűsége felé, azaz egyszerre tartozik a kultúrához és az élethez, melyek szemben állnak egymással.

A lét jelentéssel bíró *„történi létté”* (*„a lét eseményévé”*) nem önmagáért, hanem az ember számára, számunkra valóan alakul át – írja *A tett filozófiájához* című értekezésében. Kant után minden olyan kísérlet, amely az ember és a világ találkozását úgy írja le, mintha az ember nem is létezne ebben a világban – groteszk, komikus és abszurd vállalkozás. Bahtyin szerint mindenütt jelen vagyunk, és a konkrét ember teremtő tudati aktusa által válik a lét a másik számára történiessé. Az esztétikai intuíció aktusa (a szöveg létrehozása) hozzátartozik az elsődleges *„történi léthez”*, s ez a hozzátartozás az esztétikai tevékenység feltétele, az autonóm műalkotás létmódja.

Bahtyin a kulturális objektivációkban, az esztétikai tevékenység alakulásaiban *„maszkokat”* lát, melyeket a gondolkodás úgy rögzít, mint ami nem esik egybe a történi léttel. Ebben az értelemben a művészi objektiváció nem feltárja a léthez való odatartozást, hanem elleplezi, vagyis a művészet – *csábítás*. Ez azért van, mert a kultúra világa és az *„életvilág”*²⁵ között tragikus ellentmondás van. A teremtő aktus részt vesz a *„történi létben”*, a kész objektiváció viszont részvétlen, lehatárolt, szigetszerű, s így szemben áll az étellel, de ugyanakkor ez teszi lehetővé, hogy betagozódjék a kulturális objektivációk autonóm világába. Bahtyin egyaránt szembehelyezkedik a huszadik századi orosz formalizmussal, amely az esztétikai tevékenységet a kész objektivációra redukálja, valamint a modern

²⁵ М. М. БАХТИН: Эстетика словесного творчества. Москва, Искусство 1979. 82–83.

életfilozófiával is, amely abszolutizálja a tevékenységet. Az első a szöveg eldologiasodásának veszélyét hordja magában, amennyiben a szerző személyét zárójelbe teszi és elvonatkoztat mindattól, ami a szöveg megnyilatkozás jellegét biztosítja, az életfilozófia modern dionüszizmusa viszont feloldja a szöveget az életben. Ha fentebb azt tartottuk fontosnak megjegyezni, hogy Bahtyin az élet és a kultúra ellentétének elméleti megoldására tesz kísérletet korai cselekvésfilozófiájában, most azt látjuk, hogy a „*határok kultúrájáért*” síkra szálló Bahtyin – a szimbolisták intellektuális kalandján is okulva – óv attól, hogy a szerzőt feloldják a hőseiben, vagy összemossák a kulturális objektivációk és az élet között húzódoó határokat.

A fiatal Bahtyin és Andrej Belij szellemi kapcsolatát tárgyaló cikkében V. V. Babics²⁶ az egyes bahtyini fogalmak „életvilág”-beli hátterére kérdez rá, és megállapítja, hogy a „*karneváli*” jelenségét Bahtyin az életben és a művészetben egyaránt megtalálja (a *Pétervár* című regény hősei, a forradalmárok és a provokátorok igazi karneváli figurák). A „voluntarizmus” és az „intellektualizmus” alternatívájában a fiatal Bahtyin kétséget kizáróan az előbbivel szimpatizál, s ezt olyan dinamikus kategóriák jelzik a bahtyini fogalomrendszerben, mint „cselekvés”, „tett”, „karnevál”, „dialógus”, „kronotoposz”, „műfaji emlékezet” stb. A bahtyini „cselekvés” és a beliji „alkotás” sok tekintetben azonos filozófiai premisszákra vezethető vissza (cselekvésfilozófia Bahtyinnál, az „életalkotás” filozófiája A. Belijnél). Jellemző végezetül, hogy a megismeréssel mindketten az *érték* reveláló kategóriáját állítják szembe, nem utolsósorban a neokantiánus Rickert hatására.

Egészen eddig Bahtyin cselekvésfilozófiájáról beszéltünk, helyesebb lenne azonban a *jelenlét filozófiájának* minősíteni a fiatal Bahtyin gondolatvilágát. (A traktátus címét *A tett filozófiájához* a szerkesztők adták, mert a megtalált kéziratnak nem volt címe.) A német filozófiai hatást tükröző bonyolult nyelvezeten is átsüt azonban a szubjektív vallomások jelleg, amely az egyszeri és megismételhetetlen emberi létezésért érzett felelősségből következik. „Amit én csinálhatok meg, senki és soha sem csinálhatja meg” – írja, vagy: „Mindenki egyszeri és megismételhetetlen helyen van, minden lét egyszeri...”, továbbá „... valóságos és helyettesíthetetlen vagyok, ezért meg kell valósítanom egyszeri mivoltomat” és így tovább. Ebből egyenesen következik, hogy a szöveg sem lehet írója számára *alibi a létben*.²⁷

4. A *Novij mir* szerkesztőségi kérdéseire adott válaszok²⁸ mintegy Bahtyin tudományos végrendelkezésének tekinthetők, mert Bahtyin részint saját tudományos életművének összegzésére, részint pedig az irodalomtudomány előtt álló feladatok távlatos megfogalmazására tesz kísérletet. Mindenekelőtt az irodalom

²⁶ В. В. БАБИЧ: К истории «символического движения»? Андрей Белый и М. Бахтин. = Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1995. 2. 18–31.

²⁷ М. М. БАХТИН: Эстетика словесного творчества, 112–113.

²⁸ Уо. 331.

és a kultúratörténet szoros kapcsolatára és a metodológiai pluralizmus szükségességére hívja fel a figyelmet. Ugyanakkor hangsúlyozza, hogy a műalkotásokat, mivel a „nagy időben” élnek és gyökerüket a messzi múltba eresztik, saját korukból nem érthetjük meg igazán. Tehát a műalkotások posztumusz életükben új jelentésekkel és új értelemmel gazdagodnak. (Zárójelben jegyezzük meg, hogy a bahtyini „nagy idő” fogalmával a ricoeuri „mély idő” korrelál, amely a *jelentés ideje*, s amelyben két idő, a továbbadásé és az interpretációé fonódik össze.²⁹)

Bahtyin a spengleri értelemben vett befejezett és zárt kultúrvilágok elméletével szemben a kulturális korszakok mint *nyitott rendszerek* egységét hangsúlyozza, és abban jelöli meg az irodalommal foglalkozó tudós feladatát, hogy az egyes korszakokat és a hozzájuk tartozó szerzőket, valamint szövegeiket szabadítsa ki az *idő fogságából*. Bahtyinnál a kulturális „kívüllevés” és az idegen „én” „más-sága” sosem akadály a személyiségek (perszifikált tudatok) közötti kommunikációnak. Az idegen kultúrák megértésében segítségünkre lehet ugyan a beleélés képessége, mindazonáltal a megértés számára az a legnagyobb dolog, ha a megértő *kívül helyezkedik* időben, térben és mentálisan azon, amit alkotó módon akar megérteni. A kultúrában a „kívüllevés” a megértés igazi mozgatója. Az idegen kultúra mindig egy másik kultúra előtt tárul fel adekvát módon, miként az értelem is egy másik értelemmel való dialogikus találkozás során bomlik ki teljes mélységében. A *kultúrák dialógusának* létföltétele ebben a „kívüllevésben”, a „másság” felismerésében és akceptálásában, illetőleg a „határok” tiszteletben tartásában van. S innen már csak egy lépés ahhoz, hogy Bahtyin az interperszonális dialógust a legfontosabb hermeneutikai premisszára, a saját és idegen dialektikájára, illetve a kérdés hermeneutikai elsőbbségére vezesse vissza: „Saját kérdéseink nélkül nem érthetjük meg alkotó módon a másikat és az idegent”.³⁰ Ugyanez a megközelítés a kultúrák viszonyára lefordítva úgy hangzik, hogy csak akkor számíthatunk arra, hogy régen letűnt idegen kultúrák válaszolnak, ha saját kérdéseinket tesszük fel nekik.

S ha eddig a vállalkozás érdeméről szóltunk, hogy tudniillik Bahtyint a lehető legszélesebb kontextusban interpretálják, akkor befejezésül nem hallgathatjuk el aggodalmainkat sem, melyek e kivételes vállalkozás lehetséges veszélyeivel kapcsolatosak. Az első aggodalmat kérdés formájában így fogalmazhatnánk meg: lesz-e elég szellemi muníció ahhoz, hogy a folyóirat változatlanul nívós írásokat közöljön és elkerülje az ismétléseket? A másik megjegyzés inkább jóindulatú figyelmeztetés egy másik lehetséges veszélyforrásra. Arról van szó, hogy az ilyen típusú vállalkozás szellemi irányítóinak mindenképpen el kell kerülni az *apológia* csapdáját. Ez kétségtelenül reális veszély.

²⁹ I.d. PAUL RICOEUR: *Struktúra és hermeneutika*. = Helikon 1976. 4.

³⁰ M. M. БАХТИН: *Эстетика словесного творчества*, 331–335.

BIBLIOGRÁFIA

Orosz hermeneutikai bibliográfia

- ANSCHUETZ, CAROL: Ivanov, Critic of Modern Culture. = Vjačeslav Ivanov, Russischer Dichter-europäischer Kulturphilosoph. Heidelberg, 1993. 14–34.
- AVERINTSEV, S. S.: Bakhtin and the Russian attitude to laughter. = Bakhtin: carnival and other subjects. Ed. D. Shepherd Amsterdam, Atlanta, Ga 1993. 13–19.
- BACHTIN, M. M.: Das Problem des Textes in der Linguistik und in anderen Humanwissenschaften. (Kommentar von H. Schmid – A. Hansen-Löve.) = Poetica 22. 3–4. 436–487.
- Bachtin: teorico del dialogo / A cura di Corona F. Milano, Angeli 1986. 379.
- BARSKY, R. F. – HOLQUIST, M. (Eds.): Bakhtin and Otherness. = Discours social / Social discourse. Vol. 3. 1–2. Montreal, 1990. 371.
- BELLEAU, A.: La teoria bachtiniana del dialogismo e le sue implicazione. = Bachtin: teorico del dialogo. Milano, 1986. 3–16.
- BERNARD-DONALS, M.: Mikhail Bakhtin; between Fenomenology and Marxism. = College English 1994. Vol. 56. 2. 170–188.
- BIALOSTOSKY, D.: Dialogic, pragmatic and hermeneutic conversation; Bakhtin, Rorty and Gadamer. = The Bakhtin circle today. Amsterdam, Atlanta, Ga 1989. 107–119.
- BIALOSTOSKY, D.: La dialogica come arto del discorso la critica letteraria. = Bachtin: teorico del dialogo. Milano, 1986. 261–275.
- BIANCOFIORE, A. – PONZIO, A.: Dialogue, sense and ideology in Bakhtin. = The Bakhtin circle today. Amsterdam, Atlanta, Ga 1989. 65–75.
- BOBILEWICZ, GRAŻYNA: Wyobrażenia poetycka; Wiaczesław Iwanow w kręgu sztuk. Warszawa, 1995.
- BOJTÁR, ENDRE: A szláv strukturalizmus az irodalomtudományban. Bp., 1978.
- BOJTÁR, ENDRE: Slavic Structuralism. Bp., 1985.
- BOOTH, W.: Freedom of interpretation; Bakhtin and the challenge of feminist criticism. = Bakhtin; essays and dialogues on his work. Chicago, 1986. 145–176.
- BROMS, H. – GAHMBERG, H.: Theory of carnivalistic culture. = Semiotics of management. Helsinki, 1987. 21–31.
- BROWN, E. J.: Soviet structuralism; a semiotic approach. = Russian formalism; a retrospective glance. Eds. R. L. Jackson – S. Rudy. New Haven, 1985. 118–120.
- Le bulletin Bakhtine. = The Bakhtin newsletter 1986. 2. 147.

- Le bulletin Bakhtine. = The Bakhtin newsletter 1991. 3. 124.
- Le bulletin Bakhtine. = The Bakhtin newsletter 1993. 4. 77.
- CARPI, GUIDO: Mitopoiesi e ideologia; Vjačeslav I. Ivanov teorico del simbolismo. Lucca, 1994.
- CHERNYAK, LEON: The Theme of Language in the Works of P. A. Florenskii and the Hermeneutics of H.-G. Gadamer. = Studies in Soviet Thought 1988. 36. Kluwer Academic Publishers 203–220.
- CLARK, K. – HOLQUIST, M.: A continuing dialogue. = Slavic and East European journal 1986. Vol. 30. 1. 96–102.
- CLARK, K. – HOLQUIST, M.: Mikhail Bakhtin. London, Cambridge (Mass.), 1984.
- CROWLEY, T.: Bakhtin and the history of the language. = Bakhtin and cultural theory. Manchester – N. Y., 1989. 68–90.
- CYMBORSKA-LEBODA, MARIA: Dramat pod znakiem Dionizosa. = Myśl estetyczna a poetyka gatunków symbolistów rosyjskich. Lublin, 1992.
- DANOW, D. K.: Bakhtin and Lotman; novel and culture. = Semiotics of culture; proceedings of the 25th symposium of the Tartu-Moscow school of semiotics. Eds. H. Broms – R. Kaufmann. Helsinki, Arator 1988. 233–244.
- DANOW, D. K.: Dialogic perspectives; East European view (Bakhtin, Mukařovský, Lotman). = Russian Literature 1986. Vol. 20. 2. 119–141.
- DANOW, D. K.: The thought of Mikhail Bakhtin; from word to culture. London, Macmillan 1991. 158.
- DANOW, D. K.: Word, utterance, text. = Russian Literature 1988. Vol. 72. 1–2. 179–186.
- DAVIDSON, PAMELA: The Poetic Imagination of Vyacheslav Ivanov; A Russian Symbolist's Perception of Dante. = Cambridge Studies in Russian Literature. Cambridge, 1989.
- DAVIDSON, PAMELA: Dialogue and dialogism. = Rethinking Bakhtin; extentions and challenges. Evanston, 1989. 105–114.
- DIAZ-DIACARETZ, MYRIAM (ed.): The Bakhtin Circle Today. Amsterdam – Atlanta, Vol. 1. 2. 1989.
- EMERSON, C.: The outer word and inner speech; Bakhtin, Vygotsky and the internacionalization of the language. = Bakhtin; essays and dialogues on his work. Chicago, 1986. 21–40.
- EMERSON, C.: Russian Orthodoxy and the early Bakhtin. = Religion and Literature 1990. Sommer–Autumn 109–131.
- EMERSON, C. – MORSON, G. S.: Penultimate words. = The current in criticism; essays on the present and future of literary theory. Eds. K. Coelb – V. Loekke. West Lafayette, 1987. 43–64.
- Fifth International Bakhtin Conference: 15–19. July 1991. Synopses of papers. Manchester, Univ. of Manchester Department of Russian studies in association with the Alexander Herzen centre for Soviet. 1991. 99. /Slavic and East European studies/

- FREIBERGER-SHEIKOLESLAMI, E.: Gustav G. Shpet; Hermeneutical logik and philosophical semiotics. 9th Annual Meeting of the SSA, Bloomington, Ind., Oct. 1984. = *Semiotics 1984*. Eds. *J. Leely – J. Evans*. Univ. Press of America 1985.
- FREIBERGER-SHEIKOLESLAMI, E.: Gustav G. Shpet; phenomenological semiotics and hermeneutics. = *Theory and Practice Semiotics*. Berlin – New York – Amsterdam, 1988. 270–272.
- FREIBERGER-SHEIKOLESLAMI, E.: Gustav G. Shpet; Semiotics and Hermeneutics. = *Semiotica Austriaca*. Ed. *Jeff Bernard*. OGS 1987.
- FREIBERGER-SHEIKOLESLAMI, E.: Gustav G. Shpet's Theory of Interpretation as a Theory of Understanding. = *American Contributions to the tenth International Congress of Slavists, Sofia 1988*. Literature. Ed. *J. Gary Harris*. Columbus, Ohio, Slavica 167–172.
- FREIBERGER-SHEIKOLESLAMI, E.: Philosophical Linguistic; Humboldt and Shpet; A semiotic theory of inner form. Penn Linguistic Colloquium, Jan. 1983. = *Penn Review of Linguistic* 1983. Vol. 7. 95–105.
- GALHARAGUE, R.: Une ruse de la raison dialogique; Bakhtin et le „formalisme occidental“. = *Cahiers du monde russe et soviétique* 1986. Vol. 27. 3–4. 261–288.
- GARDINER, M.: Bakhtin's carnival; utopia as critique. = *Bakhtin; carnival and other subjects*. Amsterdam, Atlanta, Ga 1993. 20–47.
- GARDINER, M.: The dialogics of critique; M. M. Bakhtin and the theory of ideology. London, Routledge 1992. 258.
- GINSBURG, R.: The pregnant text; Bakhtin's Ur-chronotope: the womb. = *Bakhtin; carnival and other subjects*. Amsterdam, Atlanta, Ga 1993. 165–176.
- GOSSMAN, L.: Mikhail Bakhtin (review article). = *Comparative Literature* 1986. Vol. 38. 4. 337–349.
- GRÁNICZ, ISTVÁN: A szó belső formája Potyebnya nyelvészeti poétikájában. = *Helikon* 1992. 3–4. 379–388.
- GROYS, B.: Grausamer Karneval; Michail Bachtins „ästhetische Rechtfertigung“ des Stalinismus. = *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 1989. Juni 21. 3.
- GRÜBEL, R.: Ästhetischer Wert zwischen Kontinuität und Diskontinuität; Bachtins Beitrag zu einer dialogischen Ästhetik. = *Zeitschrift für Slawistik* 1988. 33. 4. 540–558.
- GRÜBEL, R.: Die Ästhetik des Wortes bei Michail Bachtin. = *M. Bachtin: Die Ästhetik des Wortes*. Frankfurt a. M., 1979.
- GRÜBEL, R.: The Problem of Value and Evaluation in Bachtin's Writing. = *Russian Literature* 1989. Vol. 26. 2. 131–166.
- HAARDT, A.: Gustav Shpet's Aesthetic Fragments and Roman Ingarden's Literary Theory; Two Designs for a Phenomenological Aesthetics. = *Wiener Slawistischer Almanach* 1991. 27. 17–33.
- HAARDT, A.: Gustav Shpet's Appearance and Sense and Phenomenology in Russia. = *Gustav Shpet: Appearance and Sense*. Dordrecht – Boston – London, Kluwer Academic Publishers 1992. 17–31.

- HAARDT, A.: Husserl in Rußland. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Spet und Aleksei Losev. München, 1992.
- HAARDT, A.: Phänomenologie und strukturelle Sprachanalyse bei Gustav Špet; Zur russischen Husserl-Interpretation der zwanziger Jahre. = Phänomenologische Forschungen 1988. 21. Freiburg – München, 167–198.
- HALLEY, J. A.: Bakhtin and the sociology of culture; polyphony in the interaction of object and audience. = *The Bakhtin circle today*. Amsterdam, Atlanta, Ga 1989. 169–179.
- HAN ANNA: Viták és értékelések a 20-as évek irodalomtudományi örökségéről. = *Helikon* 1978. 1–2. 206–219.
- HANDLEY, W. R.: The Etics of subject creation in Bakhtin and Lacan. = *Bakhtin; carnival and other subjects*. Amsterdam, Atlanta, Ga 1993. 114–161.
- HANSEN-LÖVE, A.: Jan Mukařovský im Kontext der „Synthetischen Avantgarde“ und der „Formal-Philosophischen Schule“ in Rußland; Fragmente einer Rekonstruktion. (Vortrag an der Mukařovský-Tagung. Sept. 1991 in Dobřiš, Prag, 1994.
- HANSEN-LÖVE, A.: Zur Periodisierung der Russischen Moderne; Die „Dritte Avantgarde“. 2. 2. Akmeismus und die „positive Ästhetik“ der „Formal-Philosophischen Schule“. = *Wiener Slawistischer Almanach* 1993. 32. 220–230.
- HIRSCHKOP, K.: Dialogism as a challenge to literary criticism. = *Discontinuous discourses in modern Russian Literature*. London, 1989. 19–35.
- HIRSCHKOP, K.: Introduction; Bakhtin and cultural theory. = *Bakhtin and cultural theory*. Manchester, 1989. 1–38.
- HIRSCHKOP, K.: The social and the subject in Bakhtin. = *Poetics today* 1986. Vol. IV. 4. 769–775.
- HIRSCHKOP, K. – SHEPHERD, D. (eds.): *Bakhtin and cultural theory*. Manchester, Manchester Univ. Press 1989. 224.
- HOLQUIST, M.: Bakhtin and the Formalists; history as dialogue. = *Russian formalism; a retrospective glance*. New Haven, 1985. 127–146.
- HOLQUIST, M.: The carnival of discourse; Bakhtin and simultaneity. = *Canadian review of comparative literature* 1985. Vol. 12. 2. Toronto, 220–234.
- HOLQUIST, M.: *Dialogism; Bakhtin and his world*. London – New York, Routledge 1990. 204.
- HOLQUIST, M.: Inner speech as social rhetoric. = *Dieciocho* 1987. Vol. X. 1. 41–52.
- HOLQUIST, M. – CLARK, K.: A continuing dialogue. = *Slavic and East European Journal* 1986. Vol. 30. 1. 96–102.
- HOLQUIST, M. – CLARK, K.: The influence of Kant in the early work of Bakhtin. = *Literary theory and criticism*. Ed. P. B. *Strella*. Frankfurt a. M. – New York, 1985. Vol. 1. 299–313.
- HOLTHUSEN, JOHANNES: *Studien zur Ästhetik und Poetik des russischen Symbolismus*. Göttingen, 1967.

- HOLTHUSEN, JOHANNES: Vjačeslav Ivanov als symbolistischer Dichter und als russischer Kulturphilosoph. München, 1982.
- IGETA, S.: Ivanov – Pumpianskii – Bakhtin. = Tenth International Congress of Slavists. Japanese Association of Slavists. Tokyo, College of arts and science University of Tokyo 1988. 81–91.
- IVANOV, V. V.: The dominant of Bakhtin's philosophy; dialogue and carnival. = Bakhtin: carnival and other subjects. Ed. D. Shepherd. Amsterdam, Atlanta, Ga 1993. 3–12.
- JACHIA, P.: La philosophie du dialogue de M. Bakhtine. = Bakhtin and otherness. Montreal, 1990. 99–108.
- JACKSON, R. L.: The dialogic self. = Georgia review Atlanta, 1987. Vol. 41. 3. 415–420.
- JACKSON, R. L. – NELSON, L. (eds.): Vyacheslav Ivanov: Poet, Critic and Philosopher. Yale Russian and East European Publications. 8. New Haven, Yale Center for International and Area Studies 1986.
- JAKOBSON, ROMAN: Retrospect. = Roman Jakobson: Selected Writings II. Word and Language. The Hague – Paris, Mouton 1971. 711–722.
- KAUFMAN, M. S.: Bakhtin and ancient studies; dialogues and dialogics. Baltimore, John Hopkins Univ. Press 1993. (Arethusa 1993. Vol. 26. 2. 117–216. Special issue.)
- KÖNCZÖL, CSABA: Mihail Bahtyin – viták kereszttüzében. = Literatura 1975. 3–4. 49–67.
- KÖNCZÖL, CSABA: A nyelv eldologiasodása és az orosz irodalom: Mihail Bahtyin irodalomelmélete. = K. Cs.: Tükörszoba. Bp., Szépirodalmi Könyvkiadó 1986. 46–48.
- KRISTEVA, J.: Bachtin. Das Wort, der Dialog und der Roman. = Literaturwissenschaft und Linguistik. Frankfurt a. M., 1972.
- LACHMANN, R.: Bachtins Konzept der Karnevalskultur als Gegenkultur. = Weimarer Beiträge 1987. 33. 10. 1717–1727.
- LACHMANN, R.: Bakhtin and carnival; culture as counter-culture. = Cultural critique New York, 1988/1989. 11. 115–152.
- LACHMANN, R.: Gedächtnis und Literatur; Intertextualität in der russischen Moderne. Frankfurt a. M., Suhrkamp 1990. 555.
- LACHMANN, R.: Vorwort. = Bachtin M. Rabelais und seine Welt; Volkskultur als Gegenkultur. Frankfurt a. M. 1987. 7–46.
- LANGLEBEN, M.: Bakhtin's notions of time and textanalysis. = Russian Literature 1989. Vol. 26. 2. 167–190.
- LODGE, DAVID: After Bakhtin; Essays on Fiction and Criticism. London – New York, 1990. 198.
- LOTMAN, JURIJ: Bachtin – seine Erbe und aktuelle Probleme der Semiotik. = Roman und Gesellschaft, Jena, 1984. 32–40.
- M. Bakhtin. Special Issue of „Russian Literature“. Amsterdam, 1989. Vol. 26. 2.

- MALCOVATI, FAUSTO (ed.): *Cultura e memoria; Atti del terzo Simposio Internazionale dedicato a Vjačeslav Ivanov*. Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Pavia. 45. T. I. Testi in italiano, francese, inglese. T. П. Доклады на русском языке. Firenze, 1988.
- MALCOVATI, FAUSTO: *Vjaceslav Ivanov; Estetika e Filosofia*. Firenze, 1983.
- MARKIEWICZ, H.: *Polifonia, dialogiczność i dialektyka; Bachtinowska teoria powieści*. = *Pamiętniki literackie*. Wrocław, 1985. 2. 83–98.
- MARKIEWICZ, H.: *Polifonia, dialogiczność i dialektyka; Bachtinowska teoria powieści*. = *Markiewicz H. Literaturoznawstwo i jego sąsiedstwa*. Warszawa, Państw. wydaw. nauk 1989. 98–124.
- MATIJAŠEVIĆ, R.: *Bahtinova teorija govora*. = *Bahtin M. (Vološinov V. N.) Marxiizam i filozofia jezika*. Beograd, 1980.
- MITYUSIN, A. A.: *G. Spet filozófiai hermeneutikájának alaptételei*. = *Helikon* 1983. 2. 204–218.
- MORSON, G. S.: *Bakhtin, genres and temporality*. = *New literary history* 1991. Vol. 22. 1071–1092.
- MORSON, G. S. (ed.): *Bakhtin; essays and dialogues on his work*. Chicago, L., Chicago Univ. Press 1986. 192.
- MORSON, G. S.: *Dialogue, monologue, and the social; a reply to Ken Hirschkop*. = *Ibid.* 81–88.
- MORSON, G. S.: *Return to genesis; Russian Formalist theories on creativity*. = *Russian Formalism; a retrospective glance*. New Haven, 1985. 173–194.
- MORSON, G. S.: *Strange synchronies and surplus possibilities; Bakhtin on time*. = *Slavic review* 1993. Fall. Vol. 52. 3. 477–493.
- MORSON, G. S.: *The Bakhtin industry*. = *Slavic and East European journal* 1986. Vol. 30. 1. 81–90.
- MORSON, G. S.: *Who speaks for Bakhtin?* = *Bakhtin; essays and dialogues on his work*. Chicago, L., 1986. 1–19.
- MORSON, G. S. – EMERSON, C.: *Introduction; rethinking Bakhtin*. = *Rethinking Bakhtin; extentions and challenges*. Evanston, Northwestern Univ. Press 1989. 1–60.
- MORSON, G. S. – EMERSON, C. (eds.): *Rethinking Bakhtin; extentions and challenges*. Evanston, Northwestern Univ. Press 1989. 330.
- MORSON, G. S.–EMERSON C.: *Mikhail Bakhtin; Creation of a Prosaics*. Stanford, 1990.
- NAGY, ISTVÁN: *Az orosz szimbolizmus irodalomszemlélete*. = *Helikon* 1980. 3–4. 211–226.
- NIVAT, G.: *Prospero et Ariel. Esquisse des rapports d'Andrey Belyj et Vjaceslav Ivanov*. = *Cahiers du monde russe et soviétique* 1984. XXV. 1.
- NYÍRÓ, LAJOS: *Az orosz formalista iskola*. = *Irodalomtudomány. Tanulmányok a XX. századi irodalomtudomány irányzatairól*. Szerk. Ny. L. Bp., 1970. 143–203.

- PATTERSON, D.: *Literature and spirit; essays on Bakhtin and his contemporaries*. Lexington, The Univ. of Kentucky Press 1988. 166. = *Cithara* 1987. Vol. 26. 2. 5–19.
- PECHEY, G.: *Boundaries versus binaries; Bakhtin in/against the history of ideas*. = *Radical philosophy* 1990. 54. 23–31.
- PERLINA, NINA: *A dialogue on the dialogue; the Bakhtin – Vinogradov exchange (1924–1965)*. = *Slavic and East European Journal* 1988. Vol. 32. 4. 526–541.
- PERLINA, NINA: *Mikhail Bakhtin and Martin Buber; Problems of dialogic imagination*. = *Studies in 20-th century Literature. Mikhail Bakhtin*. Manhattan Kansas, 1984. Vol. IX. 1. 13–28.
- PERLINA, NINA: *Michail Bachtin dialogo con Victor Vinogradov*. = *Bachtin: teorico del dialogo*. Milano, 1986. 307–318.
- PETRILLI, S.: *Dialogue and chronotopic otherness*. = *Bakhtin and Otherness*. Montreal, 1990. 339–350.
- PETRILLI, S.: *Values and human sciences in Mikhail Bakhtin*. = *Proceedings of the International Bakhtin Conference*. Manchester, 1991.
- PONZIO, AUGUSTO: *Dialogo e dialettica in Bachtin*. = *Spostamenti. Percorsi e discorsi sul segno*. Bari, 1982. 53–62.
- PONZIO, AUGUSTO: *Philosophy of Language and Semiotics in Mikhail Bakhtin*. = *Russian Literature* 1992. (XXXII). 393–416.
- PONZIO, AUGUSTO: *Semiotics between Pierce and Bakhtin*. = *Kodikas/Code*. Tübingen, 1985. Vol. 8. 1–2. 11–28.
- POTTHOFF, WILFRIED (Hrsg.): *Vjačeslav Ivanov. Russischer Dichter – europäischer Kulturphilosoph. Beiträge des IV. internationalen Vjačeslav-Ivanov-Symposiums*. Heidelberg, 4–10. September 1989. Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter 1993.
- POTTHOFF, WILFRIED: *Vjačeslav Ivanov. Russischer Dichter – europäischer Kulturphilosoph*. = *Vjačeslav Ivanov. Russischer Dichter – europäischer Kulturphilosoph*. Heidelberg, 1993. 5–14.
- PRAT, NAFTALI: *Orthodox Philosophy of Language in Russia*. = *Studies in Soviet Thought* 1979. 20. 1–21.
- Reed, L. Walter: *Dialogues of the Word: The Bible as Literature According to Bakhtin*. Oxford, University Press 1993. 223.
- REID, A.: *Literature as communication and cognition in Bakhtin and Lotman*. New York – London, Garland 1990. 189.
- REID, A.: *The Moscow–Tartu School on Bakhtin*. = *European Journal for Semiotic Studies* 1991. Vol. 3. 1–2. 111–126.
- RICCONEN, H.: *Mennipean satire; some Bakhtinian aspects*. = *Semiotics of culture; proceedings of the 25th symposium of the Tartu–Moscow school of semiotics*. Helsinki, Arator 1988. 255–277.
- ROBERTS, M.: *Poetics. Hermeneutics. Dialogics; Bakhtin and Paul de Man*. = *Rethinking Bakhtin; extensions and challenges*. Eds. G. S. Morson – C. Emerson. Evanston, Northwestern Univ. Press 1989. 115–134.

- RODI, FRITHJOF: Hermeneutische Logik im Umfeld der Phänomenologie; Georg Misch, Hans Lipps, Gustav Špet. = Erkenntnis der Erkannten; Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts. Frankfurt a. M., 1990. 147–167.
- Roman und Gesellschaft. Internationales Michail-Bachtin-Colloquium. Jena, Friedrich-Schiller-Universität 1984.
- SAKAMOTO, T.: Semiotic aspects of reported speech; Jakobson, Bakhtin and some cases in Japanese. = CUNY Forum 1988. Vol. 13. 90–114.
- SCHLEIFER, R.: Rhetoric and Death; The Language of Modernism and Postmodern Discourse Theory. Urbana, 1990.
- SCHMID, HERTA: Bachtins Dialogizitätstheorie im Spiegel der dramatisch-theatralischen Gattungen. = Dramatische und theatralische Kommunikation. Beiträge zur Geschichte und Theorie des Dramas und Theaters im 20. Jahrhundert. Hrsg. *Herta Schmid – Jurij Striedter*. Tübingen, 1992. 36–90.
- SCHMID, HERTA: Die entwicklungsgeschichtlichen Ideen Jan Mukařovskýs und Michail Bachtins. = Modelle des literarischen Strukturwandels. Hrsg. *Michael Titzmann*. Tübingen, 1991. 315–345.
- SCHMID, HERTA: G. Špet / ruska avangarda. = Pojmovnik Ruske Avangarde. Uredili: *Aleksander Flaker – Dubravka Ugrešić*. Zagreb, 1987. 5. 85–111.
- SCHMID, HERTA: Gustav Špets Entwurf einer hermeneutischen Literaturgeschichtsschreibung. = Wiener Slawistischer Almanach 1993. 32. 33–68.
- SCHULTZ, E.: Dialogue at the margins; Worf, Bakhtin and linguistic relativity. Madison, L., Wisconsin Univ. Press 1990. 178.
- SEGAL, D.: Dostoevskij e Bachtin revisitati. = Bachtin: teorico del dialogo. Milano, 1986. 336–376.
- SHEPERD, D.: Recent work on Bakhtin; „homecoming” and „domestication”. = Scottish Slavonic review 1992. Vol. 18. 69–77.
- SHEPERD, D. (ed.): Bakhtin; carnival and other subjects. = Critical studies. Amsterdam, Atlanta, Ga 1993. Vol. 3. 2. Vol. 4. 1–2. 303.
- SHUKMAN, A.: Bakhtin, theorist of dialogo. = Le bulletin Bakhtine 1986. 2. 134–136.
- SHUKMAN, A.: Semiotics of culture and the influence of M. M. Bakhtin. = Issues in Slavic literary and cultural theory. Ed. *Eimermacher – P. Grzybec – G. Witte*. Bochum, Brockmeyer 1989. 193–207.
- SPET, G.: A hermeneutika és problémái. (Részletek.) = Helikon 1983. 2. 218–242.
- SPET, G.: A szó belső formája. = Helikon 1978. 1–2. 65–83.
- STEINER, P.: Gustav Špet et l'École de Prague. = Centers et Peripheries; Bruxelles – Prague et l'espace culturel européen. Liège, 1988.
- SZILÁRD, LÉNA: A karneválemélet Vjacseszlav Ivanovtól Mihail Bahtyinig. Budapest, 1989.

- SZILÁRD, LÉNA: Apollón és Dionüszosz; Egy mitológéma orosz sorsa. = Filológiai Közlöny 1978. 4.
- TERRAS, VICTOR: Bachtin or Ivanov? = Vjačeslav Ivanov. Russischer Dichter – europäischer Kulturphilosoph. Heidelberg, 1993. 344–349.
- TITUNIK, I. R.: Bakhtin and/or Medvedev; Dialogue and/or doubletalk. = Language and literary Theory. Ann Arbor, 1985.
- THOMSON, C.: Bakhtin's dialogical poetics. = Russian Literature 1989. Vol. 26. 2. 237–247.
- THOMSON, C.: The Semiotics of M. M. Bakhtin. = Revue de l'Université d'Ottawa – University of Ottawa Quarterly 1983. Vol. 53. 11–47.
- THOMSON, C. (ed.): Mikhail Bakhtin and the epistemology of discourse. = Critical studies. Amsterdam, Atlanta, Ga 1990. Vol. 2. 1–2. 204.
- TODOROV, TZVETAN: La pensée dialogique. = Le bulletin Bakhtine 1986. 2. 126–129.
- TODOROV, TZ.: L'humain et l'interhumain (Mikhail Bakhtine). = Tz. Todorov: Critique de la critique. Paris, 1984.
- TODOROV, TZVETAN: Mikhail Bakhtine. Le principe dialogique. Paris, 1981.
- Un maître de sagesse au XX-e siècle; Vjačeslav Ivanov et son temps. = Cahiers du monde russe 1994. 34. 1–2.
- TSCHÖPL, CARIN: Vjačeslav Ivanov. Dichtung und Dichtungstheorie. = Slawische Beiträge 1968. 30.
- WACHTEL, MICHAEL: From German Romanticism to Russian Symbolism. Vjačeslav Ivanov's Reception of Novalis. = Vjačeslav Ivanov. Russischer Dichter – europäischer Kulturphilosoph. Heidelberg, 1993. 349–364.
- WACHTEL, MICHAEL: Russian Symbolismus and Literary Tradition; Goethe, Novalis and the Poetics of Vyacheslav Ivanov. Madison, 1994.
- WEST, JAMES: Ivanov's 'Minotaurs of the Mind'; Myth, Extasy and Reason in the Religions Experience. = Vjačeslav Ivanov. Russischer Dichter – europäischer Kulturphilosoph. Heidelberg, 1993. 365–378.
- WEST, JAMES: Russian Symbolism. A Study of Vyacheslav Ivanov and the Russian Symbolist Aesthetic. London, 1970.
- WEST, JAMES: The Philosophical Roots of the „National Question“. = Studia Slavica Hung. (41) 1996. 55–66.
- WILSON, R.: Play, transgression and carnival; Bakhtin and Derrida on *scriptor ludens*. = Mosaic: a journal for interdisciplinary study of literature 1986. Vol. 19. 1. 73–89.
- ZAVALA, I. M.: Unamuno y el pensamiento dialogico; M. Bajtin y M. de Unamuno. Barcelona, Anthropos 1989. 157.
- ZIMA, P.: Bakhtin's young Hegelian aesthetics. = The Bakhtin circle today. Amsterdam, Atlanta, Ga 1989. 77–94.
- ZIMA, P. V.: Ambivalenz und Dialektik; vom Benjamin zu Bachtin – oder Hegels kritische Erben. = Romantik: Literatur und Philosophie. Internationale Beiträge zur Poetik. Frankfurt a. M., 1987. 232–256.

- ZOLKIEWSKI, S.: Bakhtine et le probleme fondamental de la semiotique. = Russian Literature 1986. Vol. 20. 2. 97–118.
- ZYLKO, B.: The autor – hero relation in Bakhtin's dialogic poetics. = Mikhail Bakhtin and the epistemology of discourse. Amsterdam, Atlanta, Ga 1989. 65–76.

*

- АВЕРИНЦЕВ, С. С.: Бахтин, смех, христианская культура. = М. М. Бахтин как философ. М. 1992.
- АВЕРИНЦЕВ, С. С.: Вячеслав Иванов. = Вячеслав Иванов: Стихотворения и поэмы. Л., 1978.
- АВЕРИНЦЕВ, С. С.: Вяч. Иванов и русская литературная традиция. = Связь времен. М., 1992.
- АВЕРИНЦЕВ, С. С.: Гномическое начало в поэтике Вяч. Иванова. = Studia Slavica Hung. (41) 1996. 3–12.
- АВЕРИНЦЕВ, С. С.: Михаил Бахтин, ретроспектива и перспектива... = Дружба народов 1988. 3.
- АВЕРИНЦЕВ, С. С.: Поэзия Вячеслава Иванова. = ВЛ 1975. 8. 145–192.
- АВЕРИНЦЕВ, С. С.: Примечания к публикации «К философии поступка М. М. Бахтина». = Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1985. М., 1986.
- АВЕРИНЦЕВ, С. С.: Системность символов в поэзии Вячеслава Иванова. = Контекст-1989. М., Наука 1989. 42–57.
- АЙРАПЕТЯН, В.: Герменевтические подступы к русскому слову. М., Лабиринт 1992.
- АЛЕКСАНДРОВА, Р. И.: Этическое и эстетическое в творчестве М. М. Бахтина. = ВФ 1994. 12. 90–97.
- АСМУС, В. Ф.: Философия языка Вильгельма Гумбольдта в интерпретации проф. Г. Г. Шпета. = Вестник Коммунистической академии 1927. 23. 250–265.
- БАБИЧ, В. В.: К истории «символического движения». Андрей Белый и М. Бахтин. = ДКХ 1995. 2. 18–31.
- БАБИЧ, В. В.: Лосский и Бахтин. Опыт сравнения. = ДКХ 1994. 4. 34–47.
- БАЛАШОВ, НИКОЛАЙ: Апокатарсис и дионисийские работы Вячеслава Иванова в издании его перевода Эсхила. = Vjačeslav Ivanov. Russischer Dichter – europäischer Kulturphilosoph. Heidelberg; 1993. 58–66.
- Бахтин под маской:
- 1) В. Н. ВОЛОШИНОВ: Фрейдизм. М., Лабиринт 1993.
 - 2) П. Н. МЕДВЕДЕВ: Формальный метод в литературоведении. М., Лабиринт 1993.
 - 3) В. Н. ВОЛОШИНОВ: марксизм и философия языка. Основные проблемы социолингвистического метода в языке. М., Лабиринт 1993.

- 4) М. М. БАХТИН: Проблемы творчества Достоевского. М., Алконост 1994.
- 5/1) В. Н. ВОЛОШИНОВ–П. Н. МЕДВЕДЕВ–И. И. КАНАЕВ: Статьи. М., Лабиринт 1996.
- БАХТИН, М.: Из лекции по истории русской литературы. Вячеслав Иванов. = М. Бахтин: Эстетика словесного творчества. М., 1979. 374–384.
- БАХТИН, М. М.: Архитектоника поступка. = Социологические исследования 1986. 2. 80–138.
- БАХТИН, М. М.: Дополнения и изменения к «Рабле». = ВФ 1992. 1. 134–164.
- М. М. БАХТИН: Эстетическое наследие и современность. Саранск, Изд-во Мордовского ун-та. 1992. Ч. I. 1–175. Ч. 2. 176–368.
- БАХТИН, М. М.: К философии поступка. = Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984–1985. М., 80–138.
- БАХТИН, М. М.: Работы 1920-х годов. Комментарии С. С. Аверинцева и С. Г. Бочарова. Киев, Next 1994.
- БАХТИН, М. М.: Собрание сочинений, т. 5. Работы 1940-х – начала 1960-х годов. Под ред. С. Г. Бочарова – Л. А. Гоготишвили. М., Русские словари 1996.
- БАХТИН, М. М.: Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса. М., Художественная литература 1965. (2-е изд. 1990.)
- Бахтинология. Исследования. Переводы. Публикации. СПб. Алетейя 1995.
- Бахтинский сборник. I. М., Прометей 1990.
- Бахтинский сборник. II. Бахтин между Россией и Западом. М., 1991.
- Бахтинские чтения. Философские и методологические проблемы гуманитарного познания. Орел, Изд. ОГГРК 1994.
- БЕРД, РОБЕРТ: Тление и воскресение: историография Вячеслава Иванова. = *Studia Slavica Hung.* (41) 1996. 31–44.
- БИБЛЕР, В. С.: Бахтин и всеобщность гуманитарного мышления. = Механизмы культуры. М., 1990.
- БИБЛЕР, В. С.: Диалог. Сознание. Культура. (Идея культуры в работах М. М. Бахтина.) = *Одиссей: Человек в истории.* М., 1989.
- БИБЛЕР, В. С.: Кант – Галилей – Кант. Разум Нового времени в парадоксах самообоснования. М., Мысль 1991. 319.
- БИБЛЕР, В. С.: Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М., Гнозис 1991. 176.
- БИБЛЕР, В. С.: От наукоучения – к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. М., Политиздат 1991. 412.
- БЕЗРОДНЫЙ, М. В.: Из истории русского неокантианства (журнал *Логос* и его редакторы). = *ЛИЦА. Биографический альманах.* Феникс–Atheneum. М.–СПб., 1992. 372–408.
- БОГАТЫРЕВА, Е. А.: М. М. Бахтин; этическая онтология и философия языка. = ВФ 1993. 1. 51–59.
- БОГИН, Г. И.: Филологическая герменевтика. Калинин, 1982.

- БОНДАРЕВ, А. П.: Карнавал/диалог; онтология и логика М. М. Бахтина. = М. М. Бахтин и перспективы гуманитарных наук. Витебск, 1994. 55–62.
- БОНЕЦКАЯ, НАТАЛЬЯ: «Диалогическая философия», взгляды М. Бахтина и онтологическое учение о человеке. = Немецко-русский философский диалог. Вып. 1. М., 1993. 101–111.
- БОНЕЦКАЯ, Н. К.: Жизнь и философская идея Михаила Бахтина. = ВФ 1996. 10. 94–113.
- БОНЕЦКАЯ, Н. К.: М. Бахтин и идеи герменевтики. = Бахтинология. СПб., 1995. 32–42.
- БОНЕЦКАЯ, Н. К.: М. М. Бахтин и традиции русской философии. = ВФ 1993. 1. 83–94.
- БОНЕЦКАЯ, Н. К.: О философском завещании М. Бахтина. = ДКХ 1994. 4. 5–19.
- БОНЕЦКАЯ, Н. К.: Проблема авторства в трудах М. М. Бахтина. = *Studia Slavica Hung.* (31) 1985. 61–108.
- БОНЕЦКАЯ, Н. К.: Теория диалога у М. Бахтина и П. Флоренского. = М. М. Бахтин и философская культура XX века. Проблемы бахтинологии. Вып. 1. Ч. II. СПб. 1991. 52–60.
- БОНЕЦКАЯ, Н. К.: Эстетика М. Бахтина как логика формы. = Бахтинология. СПб. 1995. 51–60.
- БОРИСКИН, В. М.: Подлинная жизнь слова. Критика фрейдистской философии культуры в концепции М. М. Бахтина. = Родные напевы. Литературно-художественный сборник. Саранск, 1986.
- БОЧАРОВ, С. Г.: Об одном разговоре и вокруг него. = НЛО 1993. 2. 70–89.
- БОЧАРОВ, С. Г.: Событие бытия. Новый мир 1995. 11.
- БРАНДИСТ, КРЭЙГ: Политическое значение борьбы с идеями Соссюра в работах школы Бахтина. = «ДКХ» 1995. 2. 32–43.
- БРЕЙКИН, О. В.: М. М. Бахтин и Й. Хёйзинга: Две версии позднесредневекового образа Смерти. = Бахтинский сборник II. Бахтин между Россией и Западом. М., 1991.
- БРАГИНСКАЯ, Н. В.: Трагедия и ритуал у Вячеслава Иванова. = Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988.
- БРАЙОВИЧ, С. М.: Герменевтика: ее метод и претензии. = ФН 1976. 6.
- БРОЙТМАН, С. Н.: К «внежизненно активной позиции» у М. М. Бахтина. = Хронотоп. Межвузовский научно-тематический сборник. Махачкала, 1990. 86–96.
- ВАСИЛЬЕВ, Н. И.: М. М. Бахтин или В. Н. Волошинов? К вопросу об авторстве книг и статей, приписываемых М. М. Бахтину. = ЛО 1981. 9. 38–43.
- ВАШЕСТОВ, А. Г.: Критика феноменологического метода Г. Г. Шпета. = Некоторые вопросы историко-философской науки. М., 1964. 51–59.
- ВАШЕСТОВ, А. Г.: Феноменологическая философия в России: критический анализ. Автореферат дисс. канд. филос. наук. М., МГУ 1985.

- ВЕНДИТТИ, М.: Роль языка и его отношение к герменевтике в исследованиях Г. Г. Шпета. = Шпетовские чтения в Томске. Томск, 1991. 68–72.
- ВЕНДИТТИ, М. – ФЕДОРОВА, Л. В.: В поисках точного смысла. Предисловие к публикации текста Г. Г. Шпета «Работа по философии». = Начала 1992. 1. 26–31.
- ВОЛКОВА, Е. В.: Эстетика М. М. Бахтина. М., 1990.
- ВОЛОШИНОВ, ВАЛЕНТИН: Философия и социология гуманитарных наук. СПб., АСТА-Пресс LTD- 1995.
- ВОЛОШИНОВ, В. Н.: Марксизм и философия языка. Предисловие к публикации Е. А. Богатыревой. = ВФ 1993. 1. 59–83.
- Вячеслав Иванов. Материалы и публикации. Составитель Н. В. Котрелев. = НЛО 1994. 10.
- ГАЙДЕНКО, П. П.: Герменевтика и кризис буржуазной культурно-исторической традиции. = ВЛ 1977. 5.
- ГАЙДЕНКО, П. П.: Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля. = ВФ 1992. 7. 116–136.
- ГАЙДЕНКО, П. П.: Философская герменевтика и ее проблематика. = Природа философского знания. Ч. I. М., 1975.
- ГАЙДЕНКО, П. П.: Хайдеггер и современная философская герменевтика. = Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. М., Наука 1978. 27–81.
- ГАСПАРОВ, М. Л.: М. М. Бахтин в русской культуре XX века. = Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979.
- ГЕВОРКЯН, Г. В.: О проблеме понимания. = ВФ 1980. 11.
- Герменевтика: история и современность. М., Мысль 1985.
- ГИДИНИ, КАНДИДА: Вячеслав Иванов и имеславие. = Studia Slavica Hung. (41) 1996. 77–86.
- ГИДИНИ, КАНДИДА: Литературная критика и герменевтика в работах Вячеслава Иванова о Достоевском. Некоторые общие замечания. = Vjačeslav Ivanov. Russischer Dichter – europäischer Kulturphilosoph. Heidelberg; 1993. 190–203.
- ГИДИНИ, КАНДИДА: Особенности герменевтики Г. Г. Шпета. = Начала 1992. 2. 13–19.
- ГОГОТИШВИЛИ, Л. А.: Варианты и инварианты М. М. Бахтина. = ВФ 1992. 1. 115–134.
- ГОГОТИШВИЛИ, Л. А.: Философия языка М. М. Бахтина и проблема ценностного релятивизма. = М. М. Бахтин как философ. М., 1992. 142–174.
- ГОРСКИЙ, В. С.: Историко-философское истолкование текста. Киев, 1981.
- ГРАБАРЬ, МИХАИЛ: Михаил Бахтин и Вячеслав Иванов. Литературоведческий диалог или взаимное непонимание? = Vjačeslav Ivanov. Russischer Dichter – europäischer Kulturphilosoph. Heidelberg, 1993. 204–209.
- ГРЖИБЕК, П.: Бахтинская семиотика и московско-тартуская школа. = Лотмановский сборник I. М., ИЦ-Гарант 1995. 240–259.

- ГРОЙС, Б.: Проблема авторства у Бахтина и русская философская традиция. = Russian Literature 1989. 2. 113–130.
- ГРЯЗНОВ, А. Ф.: Синтетическая философия языка Густава Шпета. = Шпетовские чтения в Томске. Томск, 1991. 65–68.
- ГРЯКАЛОВ, А. А.: Михаил Бахтин и Ян Мукаржовский. Знаки пути к человеку. = Бахтинология. СПб. 1995. 79–102.
- ГЮНТЕР, ХАНС: М. Бахтин и «Рождение трагедии» Ф. Ницше. = «ДКХ» 1992. I. 27–34.
- ДУБРОВСКИЙ, Д. И.: Понимание как расшифровка кода (информационный подход к проблемам герменевтики). = Философские основания науки. Вильнюс, 1982.
- ДЭВИДСОН, Памела: Вячеслав Иванов в русской и западной критической мысли (1903–1995). = Studia Slavica Hung. (41) 1996. 111–132.
- ЕВТУШЕНКО, Р. А. – ПРОНЯКИН, В. И.: Рефлексия и метод в эстетике М. Бахтина. = Бахтинология. СПб. 1995. 43–50.
- ЕГОРОВ, Б. Ф.: Диалогизм М. М. Бахтина на фоне научной мысли 1920-х годов. = М. М. Бахтин и философская культура XX века. Проблемы бахтинологии. Вып. 1. Ч. I. СПб., 1991. 7–17.
- ЗЕМЛЯНОЙ, С. Н.: Герменевтика и проблема понимания. = Проблемы и противоречия буржуазной философии 60–70-х годов XX века. М., 1983.
- ЗЕМЛЯНОЙ, С. Н.: Проблема «понимания» в герменевтике XIX в. Ф. Шлейермахер и В. Дильтей. = История философии и современность. М., 1976.
- ЗЕНЬКОВСКИЙ, В. В.: История русской философии. Т. 1. Ч. 1–2. Т. 2. Ч. 1–2. Л., «Эго» 1991.
- ЗИСЬ, А. я. – СТАФЕЦКАЯ, М. П.: Методологические искания в западном искусствоведении. Критический анализ современных герменевтических концепций. М., Искусство 1984.
- ЗОТОВ, А. Ф.: «Ранний» Гуссерль и формирование феноменологического движения в европейской философии. = Логос 1991. 2. 41–53.
- ИВАНОВ, Вяч. Вс.: Значение идей М. М. Бахтина о знаке, высказывании и диалоге для современной семиотики. = Труды по знаковым системам 6. Тарту, 1973, 5–44.
- ИВАНОВ, Вяч. Вс.: Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976.
- ИСАКОВ, А. П.: Философия поступка Бахтина и трансцендентально-феноменологическая традиция. = М. М. Бахтин и философская культура XX века. Проблемы бахтинологии. Вып. 1. Ч. I. СПб., 1991. 90–102.
- ИСКРЖИЦКАЯ, И. Ю.: П. Чаадаев – О. Мандельштам – М. Бахтин. (К типологии гуманитарного мышления.) = М. М. Бахтин и философская культура XX века. Проблемы бахтинологии. Вып. 1. Ч. 2. СПб., 1991. 70–77.
- ИСУПОВ, К. Г.: Бахтинский кризис гуманизма (материалы к проблеме). = Бахтинский сборник II. М., 1991.

- ИСУПОВ, К. Г.: О философской антропологии М. М. Бахтина. = Бахтинский сборник I. М., 1990.
- ИСУПОВ, К. Г.: Смерть «другого». = Бахтинология. СПб., 1995. 103–116.
- ЙОВАНОВИЧ, МИЛИВОЙЕ: Вячеслав Иванов и Бахтин. = Vjačeslav Ivanov. Russischer Dichter – europäischer Kulturphilosoph. Heidelberg, 1993. 223–239.
- КАГАН, М. С.: Идея диалога в философско-эстетической концепции М. Бахтина: Закономерности формирования, духовный контекст и социокультурный смысл. = М. М. Бахтин и философская культура XX века. Вып. 1. Ч. 1. СПб., 1991.
- КАЛИНИЧЕНКО В. В.: Густав Шпет: от феноменологии к герменевтике. = Логос (1) 1992. 3. 37–62.
- КАРПУНОВ, Г. В. – БОРИСКИН, В. М. – ЕСТИФЕЕВА, В. Б.: Михаил Михайлович Бахтин в Саранске. Очерк жизни и деятельности. Саранск, 1989.
- КИССЕЛЬ, М. А.: Гегель и Гуссерль. = Логос 1991. 1. 59–67.
- КОЖИНОВ, В. В. – КОНКИН, С. С.: М. М. Бахтин, краткий очерк жизни и деятельности. = Проблемы поэтики и истории литературы. Саранск, 1973, 5–15.
- КОНКИН, С. С.: Михаил Бахтин. (Критико-биографический очерк.) = Проблемы научного наследия М. М. Бахтина. Саранск 1985.
- КОНКИН, С. С.: О М. Бахтине и его соавторах. ЛО 1995. 2. 45–49.
- КОНКИН, С. С. – КОНКИНА, Л. С.: Михаил Бахтин. Страницы жизни и творчества. Саранск, 1993.
- КОРМАН, Б. О.: Из наблюдений над терминологией М. М. Бахтина. = Корман, Б. О.: Избранные труды по теории литературы. Ижевск, 1992.
- КОСТИН, В. И.: Творческий путь Михаила Бахтина. = Бахтинские чтения. Орел, 1994. 6–15.
- КОТРЕЛЕВ, Н. В.: В. И. Иванов – профессор Бакинского университета. = Труды по русской и славянской филологии. Литературоведение XI. Гарту, 1968.
- КОТРЕЛЕВ, НИКОЛАЙ: К проблеме диалогического персонажа. М. М. Бахтин и Вяч. Иванов. = Культура и память. Третий международный симпозиум, посвященный Вячеславу Иванову. II. Доклады на русском языке. Firenze, 1988. 93–103.
- КУЗНЕЦОВ, В. Н.: Герменевтика и гуманитарное познание. М., МГУ 1991.
- КУЗНЕЦОВ, В. Н.: Герменевтическая феноменология в контексте философских воззрений Густава Густавовича Шпета. = Логос 1991. 2. 199–215.
- КУЮНДЖИЧ, Д.: Смех как «другой» у Бахтина и Деррида. = Бахтинский сборник I. М., 1990.
- LANNE, J. С.: Античные источники категории «диалога» в философии и эстетике М. Бахтина. = Russian Literature 1989. Vol. 26. 2. 191–217.
- ЛАПУН, В. И. – ЮРЧЕНКО, Т. Г.: Хронологический указатель к биографии М. М. Бахтина. = М. М. Бахтин в зеркале критики. М., 1995.

- М. М. Бахтин и перспективы гуманитарных наук. Материалы научной конференции (Москва, РГГУ, 1–3 февраля 1993 года). Под ред. В. И. Махлина. Витебск, Приложение к журналу «ДКХ» 1994.
- М. М. Бахтин и философская культура XX века. Проблемы бахтинологии. Вып. 1. Ч. I–II. СПб., 1991.
- М. М. Бахтин как философ. М., Наука 1992.
- МАЗАЕВА, О. Т.: Г. Г. Шпет и А. Белый: Феноменологическая традиция в русской культуре. = Шпетовские чтения в Томске. Томск, 1991, 50–54.
- МАНН, Юрий: Карнавал и его окрестности. = ВЛ 1995. 1. 154–182.
- МАХЛИН, В. Л.: Бахтин и Запад. Опыт обзорной ориентации. = ВФ 1993. 1. 94–115.
- МАХЛИН, В. Л.: Бахтин и «карнавализация сознания» гуманитарных наук. = М. М. Бахтин и перспективы гуманитарных наук. Витебск, 1994.
- МАХЛИН, В. Л.: «Диалогизм» М. М. Бахтина как проблема гуманитарной культуры XX века. = Бахтинский сборник I. М., 1990.
- МАХЛИН, В. Л.: Михаил Бахтин. Философия поступка. М., 1990.
- МАХЛИН, В. Л.: Наследие М. М. Бахтина в современном зарубежном литературоведении. ИОЛЯ, т. 45. 1986. 4.
- МАХЛИН, В. Л.: «Невидимый миру смех». Карнавальная анатомия Нового средневековья. = Бахтинский сборник II. М., 1991.
- МАХЛИН, В. Л.: Русский неклассический гуманизм 20-х годов XX века (неопознанная пара). = Бахтинские чтения. Орел, 1994. 37–45.
- МАХЛИН, В. Л.: Третий ренессанс. = Бахтинология. СПб., 132–154.
- МАХЛИН, В.: Лицом к лицу: программа М. М. Бахтина в архитектонике бытия-события XX века. = «ВЛ» 1996. 3. 82–88.
- МЕДВЕДЕВ, В. И.: Проблема контекста у М. Бахтина и в западной философии языка. = М. М. Бахтин и философская культура XX века. Вып. 1. Ч. 1. СПб., 1991. 118–127.
- МИНЦ, З. Г.: А. Блок и В. Иванов. = Единство и изменчивость историко-литературного процесса. Тарту, 1982.
- МИТЮШИН, А. А.: Из архива Густава Шпета. Вопросы исторического познания и полемика с Баденской школой. = Вопросы истории естествознания и техники 1988. 3. 114–120.
- МИТЮШИН, А. А.: Библиография печатных трудов Г. Г. Шпета. = Начала 1992. 1. 89–94.
- МИТЮШИН, А. А.: О статье Г. Шпета «Литература». = Труды по знаковым системам 15. Тарту, 1983. 149–158.
- МИТЮШИН, А. А.: Творчество Г. Шпета и проблема истолкования действительности. = ВФ 1988. 11.
- МОРСОН, Г. С.: Бахтин и наше настоящее. = Бахтинский сборник II. М., 1991.
- МОТРОШИЛОВА, Н. В.: «Картезианские медитации» Гуссерля и «Картезианские размышления» Мамардашвили. Двуетный путь к трансцендентальному Ego. = ВФ 1995. 6.

- МУРАШОВ, Юрий: Восстание голоса против письма. О диалогизме Бахтина. = «НЛО» 1995. 16. 24–31.
- МУТАФОВ, Е.: Диалогични взгляд; Бахтин и его готово възприятие у нас. = Литературна мисъл 1986. 1. 31–51.
- Невельский сборник: Статьи и воспоминания. Вып. I. СПб., Акрополь 1996. 159.
- НЕСБЕТ, ЭНН–НАЙМАН, ЭРИК: Формы времени в «Формах времени...» (Хроносомы хронотопа). = «НЛО» 1993. 2. 90–109.
- НИКОЛАЕВ, Н. И.: Невельская школа философии. (М. Бахтин, М. Каган, Л. Пумпянский в 1918–1925 гг.). = М. М. Бахтин и философская культура XX века. Проблемы бахтинологии. Вып. 1. Ч. 2. СПб., 1991. 31–43.
- НИКОЛАЕВ, Н.: «Достоевский и античность» как тема Пумпянского и Бахтина (1922–1963). = «ВЛ» 1996. 3. 115–127.
- НИКОЛЕСКУ, ТАТЬЯНА: Вячеслав Иванов и Андрей Белый. Диалог о культуре в эпоху революции. = Культура и память. Третий международный симпозиум, посвященный Вячеславу Иванову. II. Доклады на русском языке. Firenze, 1988. 117–130.
- ОБАТИН, Г. В.: К структуре мировоззрения Вяч. Иванова в эпоху первой русской революции. = Блоковский сброник VIII. Тарту, 1988.
- ОСОВСКИЙ, О. Е.: Бахтин, Медведев, Волошинов. Об одном из «проклятых вопросов» современного бахтиноведения. = Философия М. М. Бахтина и этика современного мира. Саранск, 1992. 39–54.
- ОСОВСКИЙ, О. Е.: Человек. Слово. Роман. (Научное наследие М. М. Бахтина и современность.) Саранск, 1993.
- ОСОВСКИЙ, О. Е.: Монографии, сборники статей, специальные выпуски журналов, статьи, тезисы докладов, посвященные анализу научного наследия М. М. Бахтина (1983–1994). = ДКХ 1994. 4 (9). 129–167.
- ОСЬМАКОВ, М. Н.: Категория «Материальное начало» у М. М. Бахтина. = Бахтинские чтения. Орел, 1994. 30–37.
- ПАСТЕРНАК, Е. В.: Памяти Густава Густавовича Шпета. = ВФ 1988. 11. 72–77.
- Письма Э. Гуссерля Г. Шпету. = Логос (1) 1992. 3. 233–243.
- ПОЙЗНЕР, Б. Н.: Скептик в оценке Шпета и внутренняя форма творчества. = Шпетовские чтения в Томске. Томск, 1991. 88–96.
- ПОЛИВАНОВ, М. К.: Об «Эстетических фрагментах» Г. Г. Шпета. Публикация работы неизвестного автора. Предисловие М. К. Поливанова. = Начала 1992. 1. 70–89.
- ПОЛИВАНОВ, М. К.: О судьбе Г. Г. Шпета. = ВФ 1990. 6. 160–164.
- ПОЛИВАНОВ, М. К.: Очерк биографии Г. Г. Шпета. = Начала 1992. 1. 4–26.
- Полная библиография русского издания международного ежегодника по философии культуры «Логос». = Логос 1991. 1. 186–190.
- Понимание как философско-методологическая проблема. Материалы «Круглого стола». = ВФ 1986. 7–9.

- ПОРТНОВ, А. Н.: Идея диалогизма сознания в философии и психологии XIX–XX веков. = Бахтинские чтения. Орел, 1994. 59–69.
- Проблемы научного наследия М. М. Бахтина. Саранск, 1985.
- РОБЕЛ, ЛЕОН: Бахтин и проблема перевода. = «НЛО» 1995. 11. 37–41.
- САВИНОВА, Е. Ю.: Карнавализация и целостность культуры. = М. М. Бахтин и философская культура XX века. Проблемы бахтинологии. Вып. 1. СПб., 1991. 61–66.
- САВЧЕНКОВА, Н.: Пределы героя в диалогической традиции (Бахтин, Бубер, Кьеркегор). = М. М. Бахтин и философская культура XX века. Проблемы бахтинологии. Вып. 1. Ч. 1. СПб., 1991. 112–118.
- САЛМА, Н.: Кризис гуманизма и «реалистический символизм» В. Иванова. = Acta Universitatis Szegediensis. Dissertationes Slavicae, XII. Szeged, 1985. 197–215.
- СИГЕТИ, АНДРАШ: Кризис гуманизма и попытка его преодоления у Вячеслава Иванова. = Vjačeslav Ivanov. Russischer Dichter – europäischer Kulturphilosoph. Heidelberg, 1993. 307–313.
- СИКЛАРИ, АНДЖЕЛА ДИОЛЕТТА: Миф и символ. Андрей Белый и Вячеслав Иванов. = Vjačeslav Ivanov. Russischer Dichter – europäischer Kulturphilosoph. Heidelberg, 1993. 314–325.
- СИЛАРД, Л.: Аполлон и Дионис. К вопросу о русской судьбе одной мифологемы. = Umjetnost Riječi (25) 1981.
- СИЛАРД, ЛЕНА: Карнавальное сознание, карнавализация. = Russian Literature 1985. Vol. 18. 2. 151–176.
- СИЛАРД, ЛЕНА: Несколько заметок к учению Вяч. Иванова о катарсисе. = Культура и память. Третий международный симпозиум, посвященный Вячеславу Иванову. II. Доклады на русском языке. Firenze, 1988. 143–154.
- СИЛАРД, ЛЕНА: Проблемы герменевтики в славянском литературоведении XX в. = Studia Slavica Hung. 1993. 38. 173–183.
- СИЛАРД, ЛЕНА: «Орфей растерзанный» и наследие орфизма. Studia Slavica Hung. (41) 1996. 209–248.
- ТАМАРЧЕНКО, Н. Д.: Поэтика Бахтина. Уроки «бахтинологии». = ИЮЛЯ 1996. 1. 3–17.
- ТУЛЬЧИНСКИЙ, Г. Л.: Дважды «отставший» М. Бахтин: поступочность и инорациональность бытия. = М. М. Бахтин и философская культура XX века. Проблемы бахтинологии. Вып. 1. Ч. I. СПб., 1991. 54–61.
- ТУРБИН, В. Н.: Карнавал: религия, политика, теософия. = Бахтинский сборник I. М., 1990.
- Феноменология и ее роль в современной философии. (Материалы «Круглого стола». Участники: А. Г. Вашестов, В. В. Калининченко, М. К. Мамардашвили, А. В. Михайлов, Н. В. Мотрошилова, В. А. Подорога, Ю. П. Сенокосов и др.) = ВФ 1988. 12. 43–84.
- Философия М. М. Бахтина и этика современного мира. Саранск, 1992.

- Философия М. Хайдеггера. (Материалы «Круглого стола». Участники: В. Библихин, В. Малахов, В. Молчанов, В. Подорога и др.) = Логос 1991. 2. 69–109.
- ФОТИЕВ, К. (прот.): «Дионис и прадионисийство» в свете новейших изысканий. = Культура и память. Третий международный симпозиум, посвященный Вячеславу Иванову. II. Доклады на русском языке. Firenze, 1988. 163–170.
- ФРИДМАН, И. Н.: Карнавал в одиночку. = ВФ 1994. 12. 79–90.
- ФРИДМАН, И. Н.: Незавершенная судьба «Эстетики завершения». = М. М. Бахтин как философ. М., Наука 1992.
- ФРИШМАН, АЛЕКСЕЙ: «Теория коммуникации» С. Кьеркегора и диалогическое мышление М. Бахтина. = М. М. Бахтин и перспективы гуманитарных наук. Витебск, 1994. 31–38.
- ХААРДТ, А.: Эдмунд Гуссерль и феноменологическое движение в России 10-х и 20-х годов. = ВФ 1994. 5. 57–63.
- ХЕСТАНОВ, З. Р.: Трансцендентальная феноменология и проблема истории. = Логос 1991. 1. 67–76.
- ХОЛСТИНИН, Р. Н.: Философия как знание – интерпретация Г. Шпета. = Шпетовские чтения в Томске. Томск 1991. 54–57.
- ХОРУЖИЙ, С. С.: Бахтин, Джойс, Люцифер. = Бахтинология. СПб., 1995. 12–26.
- Хронотоп. Межвузовский научно-тематический сборник. Махачкала, 1990.
- ЦИМБОРСКА-ЛЕБОДА, МАРИЯ: Эстетическая мысль Вячеслава Иванова в контексте теории и антропологии театра XX века. = *Studia Slavica Hung.* (41) 1996. 279–189.
- ШАЙТАНОВ, И.: Жанровое слово у Бахтина и формалистов. = «ВЛ» 1996. 3. 89–114.
- ШИРМАХЕР, ВОЛЬФГАНГ: Искусство и технический век. Первоэлементы герменевтически-феноменологической теории искусства. = Контекст-1992. М., 1993. 210–220.
- ШЛАЙФЕР, РОНАЛД: Обобщающая эстетика жанра: Бахтин, Якобсон, Беньямин. = «ВЛ» 1997. 2. 76–100.
- ЩИТЦОВА, Т. В.: К онтологии человеческого бытия. (Киркегор и Бахтин.) = «ДКХ» 1995. 3. 34–42.
- ШМИД, В.: Вклад Бахтина/Волошинова в теорию текстовой интерпретации. = *Russian Literature* 1989. 230–237.
- ШПЕТ, Г. Г.: Введение в этническую психологию. СПб., Алетейя 1996.
- ШПЕТ, Г.: Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта. М., 1927.
- ШПЕТ, Г. Г.: Герменевтика и ее проблемы. = 1) Контекст-1989. 231–268. 2) Контекст-1990. 219–259. 3) Контекст-1991. 215–255. 4) Контекст-1992. 251–284. М., Наука 1989, 1990, 1991, 1993.

- ШПЕТ, Г.: История как предмет логики. = Историко-философский ежегодник 1988. 290–320.
- ШПЕТ, Г.: История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Ч. I. Материалы. М., 1916.
- ШПЕТ, Г.: Литература. = Труды по знаковым системам 15. Тарту, 1983. 150–158.
- ШПЕТ, Г.: Мудрость или разум? = Мысль и слово. Философский ежегодник, издаваемый под редакцией Г. Шпета. 1. Москва, 1917. 1–69.
- ШПЕТ, Г.: Очерк развития русской философии. Ч. I. Петроград, Колос 1922.
- ШПЕТ, Г.: Первый опыт логики исторических наук (К истории рационализма XVIII века.) = Вопросы философии и психологии. 1915. Кн. 128 (III). 378–438.
- ШПЕТ, Г.: Проблемы современной эстетики. = Искусство 1923. 1. 43–78.
- ШПЕТ, Г. Г.: Психология социального бытия. Избранные психологические труды. Москва–Воронеж, 1996.
- ШПЕТ, Г.: Скептик и его душа. Этюд по философской интерпретации. = Мысль и слово. Философский ежегодник. Под ред. Г. Шпета. Вып. II. М., 1918–1921. 108–168.
- ШПЕТ, Г.: Сочинения. М., Правда 1989.
- ШПЕТ, Г.: Театр как искусство. = ВФ 1988. 11. 77–91.
- ШПЕТ, Г.: Философия и история. = Вопросы философии и психологии. 1916. кн. 134 (IV). 427–439.
- ШПЕТ, Г.: Философские этюды. М., Прогресс 1994.
- ШПЕТ, Г.: Философское наследие П. Д. Юркевича (К сорокалетию со дня его смерти). М., 1915. = Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 125 (V). 653–727.
- ШПЕТ, Г.: Эстетические фрагменты. I–III. Петроград, Колос 1922–1923.
- ШПЕТ, Г.: Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. Томск, Водолей 1996.
- Шпет в Сибири: ссылка и гибель. Томск, Водолей 1995.
- Шпетовские чтения в Томске. Томск, 1991.
- ЭМЕРСОН, К.: Против закономерности. Соловьев, Шестов, поздний Толстой, ранний Бахтин. = Бахтинология. СПб., 1995. 117–131.
- ЭМЕРСОН, КЭРИЛ: Чего Бахтин не смог прочесть у Достоевского. (Диалог достоевсковедов из двух углов. Михаил Бахтин и Роберт Льюис Джексон). = «НЛО» 1995. 11. 19–36.
- ЭМЕРСОН, К.: Русское православие и ранний Бахтин. = Бахтинский сборник II. М., 1991.
- ЭМЕРСОН, К.: Столетний Бахтин в англоязычном мире глазами переводчика. = «ВЛ» 1996. 3. 68–81.
- ЭТКИНД, АДЕКСАНДР: Эрос невозможного. История психоанализа в России. СПб., 1993.

- ЮШМАНОВА, Т. Н.: Семиотическая модель культуры в философско-эстетической концепции Густава Шпета. = Некоторые вопросы истории и теории эстетики. М., 1984. Вып. 4. 16–27.
- ЯКОВЕНКО, И. Г.: Гуманитарий в меняющемся мире. = Бахтинские чтения. Орел, 1994. 98–106.
- ЯУСС, Х.-Р.: К проблеме диалогического понимания. = ВФ 1994. 12. 97–106.
- ЯЦУК, А. Н.: Проблема истории в философском творчестве Г. Г. Шпета. = Шпетовские чтения в Томске. Томск, 1991. 83–86.

(Összeállította: HAN ANNA – GRÁNICZ ISTVÁN)

KÖNYVEK

Ю. М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. Москва, Гозис 1994. 547.

A moszkvai Gnozis kiadó *Nyelv. Szemiotika. Kultúra* címmel sorozatot indított, melyben a tartui–moszkvai szemiotikai iskola egykori szerzőinek válogatott tanulmányait teszi közzé [ezután Iskola]. Az első kötetet Ju. M. Lotmannak szentelték, de már napvilágot látott többek között a B. A. Uszpenszkij egész tudományos életművét reprezentáló kétkötetes munka, illetve V. Ny. Toporov monográfiája a középkori szentségfogalom orosz értelmezéséről is.

A kötet négy részből áll, s egy mellékletből, amely a Tartui Egyetem szemiotikai tanulmányainak bibliográfiai mutatóját tartalmazza. (Az 1964 és 1992 között megjelent jelelméleti kiadványok *Trudi po znakovim szisztjemam* című repertóriumáról van szó.)

Az első rész Lotman 1964-ben megjelent, s ma már méltán tudománytörténeti mérföldkőnek tekintett monográfiáját tartalmazza (*Előadások a strukturális poétikáról*). A második rész az Iskola önértékeléséről közöl rendkívül érdekes írásokat az alábbi címen: *A tartui–moszkvai iskola résztvevői szemével*. Ezek a cikkek egyébként, melyek nem mentesek az egykori résztvevők érthető elfogultságaitól, egy majdan megírandó tudománytörténeti értékelés fontos dokumentumai lehetnek. Ebben az ismertetésben is viszonylag nagy teret szentelünk ennek a fejezetnek. A harmadik részben Lotman 1992–1993-ban írott válogatott tanulmányait olvashatjuk a történelem szemiotikai értelmezéséről, a Nagy Péter utáni orosz irodalom keresztény hagyományairól, két elemzést Puskin és Baratinszkij azonos című (*Ősz*) költeményéről, illetve a tudós utolsó tanulmányát, melyet egy külföldi konferencián olvasott fel *A halál mint a szűzsé problémája* címmel. A negyedik rész – Lotman rövidebb publikációi, riportok és aktuális társadalomlélektani írások, valamint önéletrajzi visszaemlékezések mellett – a kollégák és barátok írásait közli Lotmanról az emberről és tudósról.

A strukturális poétikáról írott első orosz nyelvű monográfiának, amely annak idején a *Trudi* első köteteként jelent meg, különös aktualitást ad az a kontextus, amelyben ez a még ma is friss és eredeti munka újra megjelent. M. L. Gaszparov a mai kiadáshoz írott előszavában Lotman módszerének és tudósi ethosának – a szöveg iránti tudományos alázatnak – időszerűségére figyelmeztet. Gaszparov a posztstrukturális-musznak és dekonstruktívizmusnak azt a kétes gyakorlatát utasítja el éppen Lotmanra hivatkozva, amely sajátos „parafilológiát” művel műelemzés örve alatt, amikor „játszik” a mű olvasatával, mert egy szöveget egy másik, lehetőleg rá még csak nem is hasonlító idegen szövegre vetítve olvas és értelmez. Ez a mindig „nulláról” induló elemzés többet árul el a posztmodern kultúra preszuppozícióiról, mint a szerző művéről.

Szerepzarvar lenne itt és most bármiféle ismertetésbe bocsátkozni a hatvanas évek derekán publikált monográfiáról, inkább legyen szabad csak címszavakban felsorolni azokat a kérdéseket, amelyek beépültek irodalomról való gondolkodásunkba, versértelmezéseinkbe. A műalkotást modellként aposztrofáló felfogás szemléleti újszerűségét az adta, hogy Lotman bátran támaszkodott az információ- és a kommunikációelmélet, valamint a kibernetika tudományos eredményeire. A lírai vers visszatérő beszédként való leírása, a stílári önérték és a kontextuális beágyazottság dialektikus szemlélete, az ismétlődő elemek funkcionális szerepének értelmezése, nyelv és beszéd, nyelv és szöveg viszonyának újragondolása a poétika szemszögéből, valamint az archiszéma szövegalkotó és értelemképző funkciójáról tett megállapításai szervesen hozzátartoznak a lírai vers struktúrájáról alkotott képünkhöz. A költői információról megfogalmazott hármass paradoxon ma már szinte közhelynek számít: minél kötöttebb a versbeszéd, annál több információt tartalmaz, minél több szövegkülső struktúrával érintkezik a vers, annál több információt közvetít (kontextuális

szemléletmód), végezetül, amíg a mindennapi nyelvhasználatban az információ egy része elvész a kommunikáció során (entrópia), addig a műalkotás, így a vers esetében is, ami elveszett mint információ az egyik strukturális szinten, kompenzálódik egy másikon.

A második részt B. A. Uspenszkij *A tartui-moszkvai szemiotikai iskola keletkezésének problémájához* című tanulmánya vezeti be. Az orosz nyelvhasználatban a kör szóval a belső önmeghatározás, az *irányzat* vagy *iskola* megjelöléssel viszont a külső meghatározás él. Tehát az „iskola” elnevezést a külvilág adta a csoportosulásnak, s a címben megjelölt két város két tradíció szimbiózisára utal. Uspenszkij szerint az Iskola a moszkvai nyelvész hagyományokat és a leningrádi tekintélyes irodalomtudományi tradíciót tükrözi (Lotman és felesége, Zarja Grigorjevna Minc a leningrádi egyetemen tanultak). A szerző szerint a kulturális bipolaritás Oroszországban tipikus tradíció, ezért pl. a középkor kultúratörténeti vonatkozásban kétpólusú szerkezetként írható le (lásd a Kiev–Novgorod, Vlagyimir–Novgorod, Moszkva–Novgorod, Kiev–Moszkva vagy az újkorban a Moszkva–Pétervár oppozíciót). Uspenszkij úgy látja, hogy az Iskola működésének kezdeti szakaszában a nyelvészeti megközelítés volt a meghatározó, és ennek következtében a leírás nyelve, a *metanyelv* megteremtése volt az aktuális követelmény, s csak később tevődött át a hangsúly a „hogyan írjuk le?” kérdéséről a „mit írunk le?” kérdésre. Ettől kezdve a *kultúraszemiotikát* művelő Iskola vizsgálatait mindig a kultúra konkrét szövegein végzi. Az irodalmi szövegeket is, melyeket korábban elszigetelten vizsgáltak, most visszahe-lyezik a kulturális makrokontextusba.

A legnagyobb visszhangot kétségtelenül az Iskolát magát is kulturális „szövegként” leíró B. M. Gaszparov cikke váltotta ki az érintettek (az Iskola egykori résztvevői) között. Cikkének címe: *Az 1960-as évek tartui iskolája mint szemiotikai jelenség*. Amit Gaszparov leír, az voltaképpen a magatartáskód, a tudományos érintkezés stílusa, amely kétféle olvasatot tesz lehetővé, az egyik – a vita résztvevői szerint Gaszparov ezt teszi – történetietlenül visszavetíti a mai értékrendet az indulás időszakába, a másik viszont voltaképpen az akkori idők szociokulturális és politikai kontextusában értelmezi hajdanvolt ön-

magát. Az első állapot – könnyű belátni – inkább önkritikus, míg a második engedékenyebb.

Gaszparov azt hangsúlyozza, hogy az Iskola kétségtelen erényének tekinthető szigorú *professzionizmus* is nézhető részéről és visszajáról egyaránt, hiszen egy túlideologizált kontextusban a magas szakmai követelményekhez való igazodás a tudomány pozícióit erősíti, ugyanakkor ezzel összefüggésben az Iskola tudósainak lélektani beállítódására jellemző volt az elidegenedés érzése, bizalmatlanság a hagyományos tudományossággal szemben, lélektani elítélés, amely hermetikus nyelvhasználatot eredményezett és a beavatottak ezoterikus tudományosságát vonta maga után. Az „olvasás” szemiotikai iskolájaként aposztrofált tartui csoportosulás „nyugatos” irányzatot képviselt, és idegen volt a hazai orosz tudomány történetében. Gaszparov úgy véli, hogy a függetlenséget sem külső felszabadulással, hanem belső bezárkózással érték el.

Az Iskolára még két dolog volt jellemző. Először az, amit Gaszparov úgy fogalmazott meg, hogy az Iskola egy univerzális (sok tekintetben uniformizált) szemiotikai nyelv *utópiájának* a vonzásában működött. Ennek az absztrakt kód-nak előnye volt, hogy sok mindent sikerült a leírás tárgyáról felfedezni, ami korábban észrevétlen maradt, ugyanakkor szemellenzőnek bizonyult az egyedi dolgok és jelenségek gazdagsága előtt. Bezárkózást jelentett az eszményi rend jegyében, mert a nyelv használója úgy érezte, hogy segítségével az empirikus világ káoszából átlépett a rendezett kozmoszba. A nyelv megadta használójának azt az illúziót, hogy segítségével hatalmat gyakorol a világ felett, illetve az anyag felett, amit leír. Más vonatkozásban pedig az Iskola tevékenységét *szemiológiai életépítésnek* minősíti, amennyiben a résztvevők a mindenható nyelvben látták a biztos menedéket a világgal szemben.

Hogy mennyire neuralgikus pontot érintett Gaszparov, azt talán az is jól mutatja, hogy Lotman két ízben is szükségét érezte annak, hogy reagáljon Gaszparov cikkére. Az első válasznak azt a címet adta, hogy *Téli feljegyzések nyári iskoláról*, a másodiknak pedig: *Megjegyzések a tartui szemiotikai kiadványokról*. Lotman vitatja, hogy a tartui iskola egységes lett volna a módszerekben, miként azt B. Gaszparov lefestette. Továbbá

nem volt ezoterikus, hanem – ellenkezőleg – felvilágosító, népszerűsítő célkitűzéseket követett, s harmadsorban nem volt „nyugatos”, s ha időnként képviselt is ilyen értékeket, sosem akart kiszakadni a hazai, orosz hagyományokból. Az absztrakt modell iránti vonzódást sem lehet elzárkózásnak értékelni, hanem sokkal inkább a gondolkodás fegyelmének. Tartu – így Lotman – nem volt „üveggyöngyjáték” és bezárkózás, hanem a magas tudomány képviselője a mindent elárasztó hivatalos tudománytalanság és rívótlanság világában. Tartu iskolajellege ellenére is megőrizte és tisztelte az egyéniségeket, akik egyszerre tudtak közös és egyéni nyelven beszélni.

M. Gaszparov (*Oldalnézet*) szerint az Iskola tagjai azért reagáltak olyan idegesen B. Gaszparov cikkére, mert az egykori résztvevő úgy elemezte az Iskolát, ahogy más tárgyat is elemezni szokott, csakhogy ezúttal saját magukra alkalmazta az eddig idegenre szabott módszert. Egyébként az Iskola megszűnésében M. Gaszparov semmi különöset nem lát, hiszen – szavai szerint – „harminc év egy működőképes tudományos hipotézis normális életkora” (303.).

Itt nincs mód arra, hogy a többi résztvevő írását is ismertessük, bár A. M. Pjatyigorszkij cikke esetében mégis meg kell tennünk, elsősorban azért, mert jószerevel ő volt az egyetlen, aki rákérdezett a tartui kultúraszemiotika filozófiai alapjaira. Pjatyigorszkij véleménye szerint az Iskola bizonyos fókig kapcsolatba hozható a neopozitivistákkal, a Bécsi Körrel, jelesül Carnap eszméivel, aki a filozófia tárgyát a tudomány nyelvében (szintaxisában és szemantikájában) jelölte meg. A tartuiak számára a módszer „alkalmazott” filozófia volt, melynek ontológiai jellegét tulajdonítottak. „Így – írja a szerző –, a bináris oppozíciók módszere a leírás munkamódszeréből csaknem a leírandó tárgy természetének törvényévé alakult át” (325.). A szemiotika tárgya Oroszországban nem a tudomány nyelve, nem a mindennapi nyelv lett, hanem az orosz tradícióknak megfelelően, maga a *kultúra*. A szöveg kitágított fogalma segített Lotmannak is abban, hogy az irodalomról a hangsúlyt a kultúrára mint a szemiotika általános tárgyára helyezze át. Lotman a kultúra univerzumán szövegek összességét érti, melyek dialógust folytatnak egymással.

A kötet méltó tisztelgés Ju. M. Lotman emléke előtt.

NAGY ISIVÁN

B. A. Успенский: *Избранные труды. I–II.* Москва, Гнозис 1994. 430; 686.

Az életmű egészét reprezentáló kétkötetes válogatás jól mutatja B. A. Uspenszkij nagyívú tudományos érdeklődését, amely nyelvtörténeti problémáktól a kultúraszemiotikai kérdésekig terjed. A strukturális nyelvészettel való kezdeti foglalkozás az idők során kiegészült a művészet, jelesül az ikon szemiotikája iránti érdeklődéssel, ez utóbbi viszont elvezette a szerzőt az orosz óhitűek szektájának tanulmányozásához. Az ószertartású vallásos szekta azon kívül, hogy megőrizte a régi orosz ikonokat, s ezzel biztosította a kulturális kontinuitást mint szociokulturális és történeti jelenség, a középkori orosz kultúra egyedülállóan gazdag rezervátumának bizonyult, s ilyen minőségében méltán tarthat igényt a kultúraszemiotikával foglalkozók érdeklődésére. Az ószertartású vallásos könyvek tanulmányozása Uspenszkijt szembesítette az ógyházi szláv és az orosz irodalmi nyelv problémáival, melyek tanulmányozása már a szlavisztika kompetenciájába tartozik. Az óhitűek kulturális tradíciója iránti érdeklődés Uspenszkijnél beágyazódott a kultúratörténet makrokontextusába, ami viszont azt eredményezte, hogy a szellemi tájékozódás horizontján megjelent a történelem és az etnográfia. Az előbbi iránti fokozott érdeklődésnek köszönhetőek olyan cikkek, mint a *Történelem és szemiotika* vagy a *Historia sub speciae semioticae*, az utóbbira pedig jó példa az orosz expresszív frazeológia mitológiai és etnográfiai aspektusát tárgyaló nagy lélegzetű tanulmány.

A szerteágazó érdeklődést a *kultúraszemiotika* fogja össze, amely az ember és a világ bonyolult viszonyát kommunikációs folyamatként, vagyis végső soron nyelvi jelenségeként írja le. Amíg Lotman számára a kultúra szövegek univerzuma (a történelem is szövegek formájában egyszóval, lásd az *Isteni kinyilatkoztatás vagy hazardjáték* című tanulmányát az emlékének szentelt kötetben), Uspenszkij a kultúrát úgy fogja fel, mint széles értelemben vett szemiotikai nyelvet. Kiinduló pontja, hogy a nyelv nemcsak a világot, hanem a nyelv használóját is modellálja. Az ember, miközben szövegeket hoz létre, egyúttal kultúrát is teremt. Ez fokozottan érvényes a tradicionális orosz kultúrát „beszélő” orosz emberre (pl. a középkori emberre vagy az óhitűre), aki

a kultúra használatát és teremtését par excellence *nyelvként* éli meg.

Joggal merülhet fel a kérdés, vajon Uszpenszkij írásából csak ennek a széles értelemben vett nyelvnek a működéséről értesülünk-e, amelyet a kultúra ágense, az orosz ember „beszél”, vagy arról is, amit ez a nyelv mint tartalmat „elbeszél”? Vagyis magáról a kultúráról kapunk-e olyan többletismeretet, amely a kultúraszemiotikai megközelítésének köszönhető, és esetleg adós marad vele a hagyományos nyelvvezetést használó történettudomány? Úgy véljük, igen. Legyen szabad ezt két példával alátámasztani, melyek közül az első arra vonatkozik, amelyet Uszpenszkij úgy minősít, mint az orosz kultúra mitológikus-eszkatológiai modelljét, a második pedig Nagy Péter történelmi szerepének árnyaltabb megértéséhez segít hozzá.

A nyugat-európai és az orosz mentalitástörténeti eltérést Uszpenszkij a *reformokhoz* való eltérő viszonytal magyarázza. Míg Nyugat-Európában a kialakult viszonyok megőrzése és az államrezon iránti lojalitás kultúramegtartó erő, addig Oroszországban, pl. Nagy Péter esetében, a reformokhoz való viszony olyan lélektani beállítódást eredményez, amely a létező hagyomány radikális tagadását és az elődök művének és személyének elutasítását eredményezte. Ez az alapvető pszichológiai beállítódás magyarázza azt is, hogy a reform az orosz ember képzetében sosem a *folytatással*, hanem mindig a *kezdettel* (az örökös újakezdéssel) asszociálódik. Ezért nem a javítás, a kiigazítás, hanem a régi lerombolása vezeti a politikai kurzusváltás cselekvő részeseit. S mivel Oroszországban a társadalmi konfliktusok nyelvi jellegűek (innen az orosz kultúra szemiotikai relevanciája), ezért a *rombolás-teremtés* eszkatológiai-mitológiai aktusa az orosz emberben szorosán kötődik az *elnevezés*, az *átkeresztelés*, a *névadás* aktusához, amely mindig a meghaladni kívánt nagy „egész” felforgatására, gyökeres tagadására irányul. Oroszországban – s ez elképzelhetetlen Nyugat-Európában – az államhatalom veszi magára a nyelv átalakításának és megújításának terhét is. Pl. Nagy Péter személyesen javítja az új ábécé korrektúráját, az államgépezet reformja rendszerint mindig a hivatali nyelv reformjával kezdődik, a XIX. század elején a nyelv problémája az eszkatológikus képzetek rendszerében azonosul a no-

mináció kérdésével. A gyökeres és végleges átalakítás igénye mindig *új rend* és *új nyelv* teremtését, illetve a régi teljes tagadását vagy teljes rekonstrukcióját vonja maga után (lásd az olyan cikkeket, mint a *Viták a nyelvről a XIX. század elején mint kultúrtörténeti tény, Az egyházszakadás és a XVII. század kulturális konfliktusa, Fordított magatartás a Régi Oroszország kultúrájában*).

Nagy Péterről kimutatja Uszpenszkij, hogy a kortársak értékelése és a későbbi történettudományi értékelés eltérnek egymástól. A kortársak a cár magatartását és tevékenységét egyáltalán nem úgy élték meg mint kulturális forradalmat, hanem mint egyfajta, mindent felforgató antitextust, fordított magatartást egy visszajára fordított világban: I. Péter nem változtatta meg radikálisan a szociokulturális viszonyokat, s maga is foglya maradt (mégpedig negatív előjellel) a tradicionális kulturális berendezkedésnek. Az európaizálódás felé tett mégoly határozott törekvése is – furcsa mód – az archaikus szemiotikai modelleket és kulturális hagyományokat erősítette. Így a XVIII. század, a felületes képzetek ellenére, a tradicionális orosz kultúra szerves folytatása: nem paradigmaváltás, hanem a paradigma kiteljesedése, duális szerkezetének, eszkatológikus jellegének és diszkrét (diszkontinuus) voltának megerősítése (*A duális modellek szerepe az orosz kultúra dinamikájában, A Moszkva – Harmadik Róma koncepció visszhangja Első Péter ideológiájában, A cár és az Isten*). Tehát a kortársak szemében Nagy Péter nyilvánvalóvá tette fordított magatartásával, hogy ő az „Antikrisztus”.

Uszpenszkij a kultúra jelenségeinek vizsgálatában mindenekelőtt azokra a szemiotikailag jól értékelhető eseményekre és történésekre fordítja figyelmét, ahol az ezeket legitimáló nyelv, úgy mond, leginkább elemében van. Érthető mármost, ha a szellemi-lelki oppozíciókat különös figyelemmel kíséri, hiszen ezekben tudatosan nyelvi szinten is a duális kulturális szerkezet. Gondolunk itt elsősorban az óhitűek és az újhítűek ellentétére, az archaisták és a neológok szembenállására a XIX. század elején, az ógyházi nyelv és az orosz nyelv diglossziájára vagy Rettegett Iván és Nagy Péter ellentétére közvetlen környezetükkel. A *szemiózis* – a nem-jel jellé, a nem-nyelv nyelvvé, a nem-történelem történelemmé való átalakulása – ezekben az oppozíciókban különösen szembeötlő. Például, az egy-

házi szláv–orosz diglosszia a XVIII. század végére egyházi szláv–orosz *kétnyelvűség*be fejlődik át, miközben olyan további oppozíciókkal gazdagítják tartalmát, mint írott–beszélt, irodalmi–mindennapi, szakrális–profán, archaikus–modern, idegen–saját, európai–nemzeti, keleti–nyugati. S ami különösen figyelemre méltó, hogy ennek a duális értékrendnek hallatlan dinamikája van, mert viszonylag rövid idő alatt változnak az előjelek és cserélnek helyet az értékmozzanatok. Vagyis, mondhatnánk, bonyolult „nyelvhasználatról” van szó, amelyben a kortársak „hibátlanul” eligazodtak, sikeresen működötték a kollektív kulturális emlékezetet, és miközben erősítették a kulturális öntudatot, szemiotikailag elsajátították és visszamenőleg megteremtették a múltat. Ennek következtében és mintegy a folyamat lezárásaként a XIX. század elejére a *”régi és új”* ellentéte *”Oroszország–Nyugat”* szembenállássá transzformálódik, amelyre a század során számos modern kori mitológéma és kulturéma épül. Tehát elmondhatjuk, hogy olyan bonyolult kulturális szövegek, mint a szlavofil–nyugatos oppozíció vagy az irodalmi Pétervár–szöveg, genézisüket tekintve nyelvi eredetűek (*Viták a nyelvről a XIX. század elején...*).

A nyelv különös szemiotikai státusára talán a legjobb példát mégis az „óhitűek–újhitűek” szembenállását eredményező XVII. századi egyházszakadás szolgáltatja. Uszpenszkij azt állítja, hogy a XVII. századi orosz egyházszakadás oka nem dogmatikai, hanem alapvetően szemiotikai és filológiai természetű nézeteltérés volt, melyet a kortársak mint résztvevők teológiai problémaként éltek meg. Vagyis a nyelvhasználatban mutatkozó koncepcionális eltérés ideológiai szembenállássá merevült, s mint ilyen, meghatározó módon szólt bele az orosz kultúra modernkori szerkezetének alakulásába. Az óhitű–újhitű ellentét *nem konvencionális–konvencionális* antinomikus nyelvhasználatot, illetőleg nyelvsemleletet takar. Arról van szó, hogy az óhitűek elutasítják a nyelvi konvenció tényét, hiszen a normának tekintett ógyházi szláv nyelv, amely egyúttal – lévén az isteni kinyilatkoztatás nyelve – szakrális nyelv, s mint ilyen, az Istennel való kommunikáció tere, jelölő funkciójában pedig az örökévalóság bélyegét viseli magán, következé-

képpen az emberi konvenciók szerinti használata felér az istenkáromlással. S mivel az óhitűek a nyelvi formát és a nyelvi tartalmat azonosítják, azaz a jelölés és a jelölt között közvetlen és egyértelmű kapcsolatot tételeznek, a nyelvhasználati hibát, eltérést a szigorúan szabályozott normától – bűnnek tartják. Ennek következtében nemcsak a hit és a gondolkodás lehet eretnek, hanem a gondolat szemiotikai realizációja, azaz a nyelv is. A név formájában (tulajdonképpen a szankcionált jelentésben) történt bármilyen változást összekapcsolták egy másik denotátummal (tartalommal), s a megváltozott formát úgy értékelték, mint másik nyelvet. Az irodalmi nyelv (a szakrális ógyházi szláv) szavai tehát úgy funkcionálnak, mint a tulajdonnevek. A nem konvencionális nyelvhasználati gyakorlat fogékonnyá tette a viták résztvevőit a szemiotikára, viszont útját állta bármilyen biblíamagyarázatnak, amely csírájában tartalmazhatta volna egy prehermeneutikai gondolkodás lehetőségét, mint Nyugat-Európában. Oroszországban viszont a különböző nyelvhasználat különböző hithez vezetett, ez pedig eltorlaszolta az utat a grammatika, a retorika és a filozófia előtt. Nem jöhetett létre egzegézis sem, hiszen a helyes interpretáció igénye fel sem merülhetett ott, ahol minden szellemi erő a helyes szövegrekonstrukcióra való törekvés kötött le. Az óhitű felfogás ezért utasította el a metaforikus nyelvhasználatot és abszolutizálta a szó szerinti olvasatot. Az óhitűek számára elfogadhatatlan az, hogy a szavak változtatják jelentésüket a kontextustól függően, mert számukra a nyelvi jel feltétlen és az embertől független entitás. Nem csoda hát, ha arra, hogy az ember „játszik” a szavakkal, vagyis „újraírja” a jelentés és a jel közötti kapcsolatot, úgy tekintettek, mint bűnre, az emberre pedig mint túlvilági sötét erők játékszerére. Ezért ennek ellenkezője, a nyelvi jel konvencionális használata Oroszországban sokáig a felvilágosult kultúra ismertetőjegye volt (*Egyházszakadás és a XVII. századi kulturális konfliktus*).

B. A. Uszpenszkij könyve az orosz kultúrával foglalkozó filológusok és történészek számára nélkülözhetetlen kézikönyv.

V. H. Toporov: Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. Москва, Культура 1995. 622.

V. Ny. Toporov ebben a kötetében azokat az elmúlt másfél-két évtizedben írott tanulmányait gyűjtötte egybe, melyekben a klasszikus XIX. és XX. századi orosz irodalom *mitopoétikus* mélyrétét vizsgálja konkrét szövegek tükrében. A tanulmányok, ahogyan a szerző írja, bizonyos egységes kultúrtörténeti, valláserkölcsi és pszichomentális kérdéskomplexum teoretikus vizsgatükröződései. Toporov szerint az irodalomban egymás mellett él egyforma erővel két ellentétes tendencia: az egyik a *mitologizáció*, amely a valóság legmélyebb szemantikai rétegéig ér le, és igényt tart az emberi létezés univerzális magyarázatára, illetve a *demitologizáció*, amely viszont lerombolja azokat a mitopoétikus sztereotípiákat, melyek már elvesztették világmagyarázó érvényüket. A mitopoétikus erő olyan ekotrópikus teremtő képesség, amely szembenáll a szótlanságba, a némaságba, a káoszba való entropikus belesüllyedés veszélyével. Nyelv áll szemben a nyelvtelenséggel, a nyelvtől való megfosztottsággal. Csak a *nyelthez* viszonyítva lehet meghatározni, hangsúlyozza Toporov, a létezés „nyelv alatti” és „nyelv feletti” szféráját, vagyis a tárgyak/dolgok és az eszmék világát, melyek az emberi képességekből és szükségletekből nőnek ki, s melyek lehetővé teszik az ember számára a valóság kulturális elsajátítását. A nyelv egyszerre vezeti el az embert a materiális-dologi-tárgyi világhoz, amikor eldologiasítja és konkrétá teszi a szellemit és „fenségést”, illetve az ideális-szellemi szférához, amikor felemeli és spiritualizálja az „alantast”. A nyelv, miközben összeköti a két szférát a jelölésben (a nyelvi jel struktúrájában ab ovo adva van a két egymást feltételező szféra), elszakad a maximális entrópia szférájától mint természeti ősalaptól. A nyelv teszi lehetővé azt is, hogy az ember maga körül a tárgyak kozmoszát hozza létre, melyek magukon viselik az ember bélyegét, s amelyek lehetővé teszik, hogy az ember bennük magára ismerjen. A tárgyak világa „nyelv alatti nyelv”, mellyel az ember nap mint nap intím párbeszédet folytat. A tárgyak ugyanakkor közvetítenek az Isten és az emberi lényeg között, s ahogyan Zoszima sztarec mondja: „Aki min-

den tárgyat szeret, az felfedezi a tárgyakban az isteni titkot”.

Erre a viszonylag hosszúra nyúlt és mégis szükségképpen elnagyolt antropológiai fejtegetésre azért volt szükség, hogy érthetővé váljék a két első nagy tanulmány témaválasztásának rejtett indítéka. Az első címe: *Pljuskin apológiája: a dolog antropológiai perspektívában*, a másodiké: *Proharcsin úr. Dosztojevskij pétervári elbeszélésének elemzéséhez*. Ami a témaválasztás szintjén összeköti a két elbeszélést (Gogol esetében a *Holt lelkék* egy fejezetéről van szó), az a fősvény orosz alakja, két ellentétes írói megvilágításban. A gogoli mű esetében arról az irodalomkritikában viszonylag ritkán előforduló esetről van szó, amikor a tanulmány írója, mintegy ügyvédként, a hős mellé szegődik a figurát teremtő író ellenében, akiről úgy érzi, hogy úgymond, igazságtalanul megrágalmazta azt.

Toporov szerint, az orosz élet által teremtett „másodlagos történelmi káosz” tükröződik vissza az orosz ember tárgyakhoz, szélesebb értelemben véve a vagyonhoz, a tulajdonhoz, a haszonhoz való ambivalens viszonyában. Kettős beállítódást jelent ez az ambivalens viszony: egyrészt azt, hogy a *tárgy semmi* (a tárgyak megvetése), illetve hogy a *tárgy minden* (istenítésük). Amikor az ember nem érzi a tárgyak melegét, nagy veszteség éri, ugyanis elfelejtí az irántuk mutatkozó kötelességét és a gondolkodást. A tárgy „melegének” érzése az emberben kifejleszti a tárgyhoz való viszony melegét, ami annak jele, írja Toporov, hogy az embert megszólította Isten *felülről* és a tárgy *alulról*. Az Isten mint Apa szólítja meg az embert, a tárgy viszont mint védelemre szoruló gyermek, akinek apára van szüksége. Nincs az orosz irodalomban, hangsúlyozza Toporov, még egy író, aki annyira átélte volna a *tárgytól való megszólítottság élményét*, mint Gogol, akinek egész életműve egyetlen kísérlet arra, hogy az ember belakja a nagy orosz térségeket és otthonra találjon.

Pljuskin túlon túl negatívra sikeredett alakja Toporov értelmezésében nemzetkarakterológiai és antropológiai távlatot kap. A minden kacatot gyűjtő, betegesen fősvény Pljuskin jó példája annak, amikor az egész és a rész aránya megbomlik, amikor a részek leválnak az egészről és elválnak egymástól is, elaprózódnak, értelmüket veszítik, s valamilyen destruktív erő folytán el-

veszítik az „egész” kontextusát. A materiális és tárgyakban mutatkozó túlsúlyosság az értelem inflációjával jár együtt, kiüresedik az élet, s marad az ember által odahagyott tárgyak összevisszaságára. A gogoli „negatív antropológia” nagy találmánya, hogy Pljuskin alakjában a tárgy és az arc kölcsönösen – negatív – meghatározzák egymást: maszkot hord a holt tárgyak között élő Pljuskin.

Gogol azonban – így Toporov – félreértette hősét, s nem akarta meglátni benne azt az embert, akinek szüksége van arra, hogy valaki részt vegyen az életében, hogy halála után emlékezzen rá (Csicsikovra hagyná az óráját). Gogol, úgymond, sietett ítéletet mondani hőse felett: „szakadás az emberiség ruháján”. Pljuskin fősvénységének Toporov mélyebb értelmet tulajdonít: Pljuskin a lét felett öröködik egy olyan országban, amelynek nincsenek kultúraépítő hétköznapjai. Dosztojevszkij – Gogollal ellentétben – nem vesztette el a hitét az emberben, mert Proharcsin emlékezetes alakjában, a tárgyak világán és fetiszált hatalmán átlátva, eljut az ember igazi arcához. A „fősvény” Proharcsin alakjában felmentette Pljuskit, miként Gyevuskin is rehabilitálta Akakij Akakijevicset. Gogolnál: *Er ist gerichtet, Dosztojevszkijnél: Er ist gerettet.* Ez Dosztojevszkij Gogol-olvasata.

A harmadik fejezetben a Dosztojevszkijről szóló irodalom egyik legtöbbet hivatkozott tanulmányát olvashatjuk: *Dosztojevszkij regényének struktúrájáról a mitológiai gondolkodás archaikus sémáival kapcsolatban (Bűn és bűnhődés).*

Az egyes Dosztojevszkij-szövegek közötti áthallások és dialógusok állandóan ismétlődő elemek (motívumok, helyzetek stb.) rendszerét képezik. Az olvasónak az a benyomása, hogy az író sok szövege mögött egyetlen *invariáns szöveg* áll, melynek változataiként foghatók fel az egyes konkrét művek. Bizonyos elemek szövegből szövegbe kerülnek át az egy időben írott művekben. Ez különösen szembevetendő a motívumok szintjén.

Dosztojevszkij azáltal, hogy *archaikus sémákat* használ fel új feladatok megoldására, két dolgot ér el: egyrészt a metafora használatához hasonlóan, a lehető legnagyobb tömörséget a tartalom síkján (a metafora mindig tömörítés és abbreviatura), másrészt pedig kiszélesíti a regény értelmi terét azáltal, hogy megnöveli az egyes alkotó-

elemek és motívumok kapcsolódási lehetőségeit (a gazdaságosság elve és az információs elv így kapcsolódnak össze).

A hős és a szűzse közötti adekvát viszonyt Dosztojevszkij úgy éri el, hogy hősét olyan extrém lelkiállapotba hozza, amely lehetővé teszi számára, hogy bármilyen cselekménykonfigurációba beléphessen. A cselekmény erősen diszkrét tere azt vonja maga után, hogy a hős a határokat mindig „hirtelen”, „egyszerre”, „váratlanul” lépi át. Maximálisan megnő a hős mozgásával kapcsolatos entrópia és lecsökken a megjósolhatóság szintje. Ugyanakkor csökken a határátlépés ideje (lásd a „hirtelen” és a „furcsa” találkozásának magas koeficiensét Dosztojevszkij regényeiben).

Toporov a város és a pétervári szöveg viszonyát vizsgáló cikkében arra hívja fel a figyelmet, hogy az *invariáns szövegben*, melynek hordozói a konkrét művek, Puskin *Bronzlovásától* a XX. századi próza- és versszövegekig, helyenként roppant nehéz megállapítani, mi van a szövegben a városból, a város mitológiájából, és fordítva, mi került át a városról kialakított képbe az irodalmi szövegekből. A sajátosan „pétervári” a város fantasztikus és groteszk jellege, s ugyancsak ezzel magyarázható, hogy a város oly gyakran jelenik meg a hősök számára álmok, jóslatok, megvilágosodások, felelmélések és csodás látomások formájában. A szövegek által artikulált másik jellemző vonása a városnak az a metafizikai, megmagyarázhatatlan félelem, szorongás, iszonyat, amit az egyes hősökből kivált Pétervár. Toporov áttekinti a *Moszkva v. Pétervár* szubtextust is, melynek külön érdekessége, hogy a pétervári szövegben van egy *Moszkva-központú*, a *moszkvaiban* pedig egy *Pétervár-központú* mag. Így egészíti ki egymást a két szöveg az irodalmi tudatban.

Végezetül szeretnénk az olvasó figyelmét felhívni a Mandelstam költészetéről írott tanulmányra, amely a XX. századi költő „pszichofiziológiai” olvasatát adja.

NAGY ISTVÁN

C. П. Ильев: *Русский символистский роман.* Киев, 1991. 172.

Az odesszai egyetem professzora, Sz. Iljov doktori disszertációjának rövidített változatát tette közzé *Az orosz szimbolista regény* című könyvében.

Munkájának középpontjában a szimbolista regények mikropoétikája áll, azaz Szologub, Brjusov és Belij egy-egy művének kompozícióját vizsgálja. Kutatásának kitűzött célja a regény műfaji változatainak, az orosz szimbolista regény három fejlődési szakaszának, három alaptípusának bemutatása.

A regényformára, a szövegek elemeinek strukturálódására irányuló figyelem, illetve mind az alkotó érzéseinek, mind a valóságnak a kizárása az értelmezés premisszái közül arról tanúskodik, hogy a monográfia szerzője a tartui szemiotikai alapon álló irodalomelméleti iskola hagyományait folytatja. A XIX. századi klasszikus regény modifikációjának tekintett szimbolista regények (Szologub *Nehéz álmok* és az *Undok ördög*, Brjusov *Tüzes angyal*, Belij *Pétroár* című alkotásai) elemzése során a műfajmódosító faktorkok sajátosságainak megállapítását tartja szem előtt: módszeresen vizsgálja ezen szövegek elemeinek sajátos szerveződését, miközben a képek és a szimbólumok jelentésének feltárására törekszik. Munkájának mindhárom fejezetében azokkal a módokkal foglalkozik, amelyek révén a jelentés létrejön, azaz a regényeket poétikájuk következő aspektusai szerint tárgyalja: a regények architektonikája, kronopozsza, illetve az elbeszélő és a műfaj problémái.

Mivel a szimbolista regényeket a modern regényektől alapvetően az „a realibus ad realiora” szabály követése különíti el, Iljov a művek kompozíciójának és strukturájának elemzése során az archetipikus sémák szimbólummá növekedését követi nyomon. Mint ahogy arra Z. Minc rámutatott, ezekben a regényekben a szimbolikus sor kibontásával keletkező mítosz képezi a szűzsé kompozíciójának alapját, ennél fogva annak minden szintje szimbolikus, mitopoétikus. Tekintve, hogy az orosz szimbolista regény műfaji jellemzője a mitopoétikus struktúra, elengedhetetlen a szimbólum és a mítosz meghatározása, a szimbolista művészet e két univerzális kategóriájának értelmezése. A szerző munkája bevezető részében Potyebnya, Loszev, O. Frejdenberg munkáira is támaszkodva ismerteti az orosz szimbolizmus teoretikusainak (Belij, Ivanov) koncepcióját, így elméletileg is igazolja annak jogosságát, hogy az említett regényekről mint mítoszregényekről beszél.

Az orosz szimbolista regény kompozíciójának három alaptípusa közül Iljov először Szologub

műveivel foglalkozik. A *Nehéz álmok* és az *Undok ördög* című regények architektonikáját leírva megállapítja, hogy a szerzői előszavak és segédszövegek fontos szerepet játszanak az egységes műegész kialakításában, az egyes elemek rendszerének meghatározásában. A regények terét vizsgálva a tér szimbolikus funkciójára és szemantikájára fordít figyelmet, kiemeli a különböző típusú terek – a vidéki város terének többszintes szervezettségére, a zárt tér, az álmok tere, a mágikus tér – szerepét a hősök külső és belső világának sokoldalú megmutatásában, kifejezésében. Az eltérő térképzetek – nyitott és zárt tér, földi és nem evilági létezés – összevetése lehetővé teszi a szereplők tudatának reprezentálását. Szologub műveiben az onirikus tér – mint más szimbolisták regényében is – a fizikai térrel egyenrangú, homológ vele. Az *Undok ördögben* inkább a mágikus tér strukturális szerepe aktivizálódik annak köszönhetően, hogy a szerző mind népköltészeti hagyományokat, mind etnográfiai anyagot felhasznál a gonosz erők hatalmának érzékeltetésére. Iljov azt is hangsúlyozza, hogy nemcsak a térvizonyok jellemzik a szereplőket és azt a világot, amelyben élnek, hanem az idő, az évszakok is meghatározzák karakterüket, életritmusukat, sőt a mű tonálisát is.

Különösen érdekes része a monográfiának az irónia és a nevetés funkciójának megfigyelése, annak nyomon követése, hogyan jön létre az elemzett regényekben a különböző jelentésű szemantikai körök kontaminációja, egymásra rétegződése révén a nevetésről szóló mítosz. E megfigyelések elméleti alapját Bahtyin munkái képezik. Iljov is kiemeli a nevetés kettős természetét, az ironikus állítás és a lírai tagadás egyidejűségét a szologubi szereplők nevető maszkjában. Ugyanakkor, az *Undok ördögben* az ironikus világ a gonosz világa, a nevetés pedig soha nem önmagára, hanem mindig a másra, a jobb ellen irányul, ezért a nevetés is gonosz, démoni (hűen mind a keresztény, mind az órosz irodalmi tradícióhoz). A mű szereplőinek nevetését, a Nyenyülhözám hiposztázisait vizsgálva, arra a következtetésre jut a szerző, hogy Szologub művészi világában a nem tudatos, egyirányú nevetés uralkodik, mely a földi lét tragikus voltát, végzetes ellentmondásait (Erosz–Thanatosz) tárja fel.

Az elemzésnek ugyanezt a módszert követi Iljov a *Tüzes angyallal* foglalkozó második feje-

zetben, azaz Brjuszov művének kompozíciós szintjeit elemzi a külső formából közelítve a benne megvalósuló mitopoétikus struktúrához. Az architektónikát meghatározó elemek kettős, ambivalens funkciót töltenek be: egyrészt a szövegegészen belül elkülönítik egymástól az egyes részeket, másrészt felerősítik a műfaj törvényei szerinti integrációjukat is. A *Tüzes angyal* szövegrészei több szerzőt feltételeznek – késő középkori német elbeszélő, valamint orosz fordítója és kiadója –, ennek megfelelően mind stílusukban, mind műfajukban eltérnek egymástól.

Eredeti annak meglátása, hogy az egyes részek regényen belüli helyüktől és funkciójuktól függően egyszerre több műfajba is sorolhatóak. Mindezt bizonyítandó, Iljov sorra veszi azokat a műfaji jegyeket, amelyek meghatározóak e műfaj szintézisként felfogott alkotásban. Szerinte ezek a műfajok egyenrangúak, együttesük pedig olyan új műfajú szövegegészt hoz létre, mely egyik műfajra sem vezethető vissza. A szöveg intertextuális vonatkozásainak (reminiszcenciák, allúziók, idézetek, motívumok rendszere a világirodalmi, illetve folklórtradíció kontextusában) feltárásakor különösen Goethe *Faustjával*, Dante *Isteni színjátékával* és az evangéliumi tékozló fiú példázattal való párhuzamokat hangsúlyozza. A számok szimbolikus jelentése mellett bemutatja a neomitologikus szövegekre olyanra jellemző mitológémák transzformálódását Brjuszov művében, melynek struktúrájában a monográfia szerzője szerint a Ruprechtől/Faustról mint századának tékozló fiáról szóló mítosz dominál, s ennek rendelődik alá az összes többi mitopoétikus szöveg (*Odüsszeia*, *Iliász*, dantei pokoljárás).

A kalandkereső Ruprechtet Fausthoz és Odüsszeuszhoz hasonlóan a megismerés, a tudás vágya mozgatja; mivel otthonát elvesztette, állandóan úton van, hatalmas távolságokat megtéve a teret győzi le. Ezzel magyarázható, hogy a műben Szologub regényeihez képest a művészi térnek új típusa jelenik meg: a „nagy út”, mely Iljov szerint a lelki útkeresés térbeli kivételése. Ez az önmagába visszatérő út azonban szembeállítódik a város labirintusával, a ház belső zárt terével, ily módon váltja fel a fizikai teret az álmok tere és a mágikus tér, melyek struktúráját a tudat archetipusai (a kör, számok) határozzák meg.

A térhez hasonlóan szimbolikus a regény ideje is. A XVI. század pontosan megrajzolt történelmi idejébe ágyazódik Ruprecht élettörténete, melyben a vallomások jellegből fakadóan két idő-sík különíthető el: az elbeszélte események történéseinek ideje s a történetek megértésére törekvő elbeszélő ideje. E kettősségben, állapítja meg Iljov, a reneszánsz tudattípus rekonstruálódik. Ugyanakkor a kiadói szövegek – Brjuszov szándékának megfelelően – kapcsolatot teremtenek a két átmenetnek tekintett kor (XX. és XVI. század) között, s kiemelik a tudomány és a művészet dialogikus voltát. Az elbeszélői maszkok változtatása a szerző meggyőző bizonyításában nem tekinthető öncélú stilizációnak, hanem a megismerés problémáját középpontba állító regényben a viszonylagosságot hivatott kiemelni.

Míg a világban létező rossz a *Tüzes angyalban* ambivalens természetű, addig Belij *Pétervárjában* a gonosszal már szembeállítódik a jó univerzális elve. Iljov, hasonlóan más szlavistákhoz, ezt a művet tekinti az orosz szimbolista regényirodalom legtekélyesebb, már az avantgarde jegyeit is magában hordozó alkotásának. Ahogy az előző fejezetekben is, a szerző a regény architektónikája felől közelítve törekszik a különböző jelentésrétegek feltárására. Elemzésében ötvözi, alkotó módon használja fel a Belij-kutatás eredményeit (Dolgopolov, Szilárd Léna), így a kijelölt, a műalkotások poétikai elvét vizsgáló szempontokhoz tartva magát, elkerüli a szakirodalom összegzésének, ismétlésének veszélyét.

A *Pétervár* külső formáját vizsgálva Iljov felhívja a figyelmet a számok (8, 10) szimbolikus szerepére a regény struktúrájának létrehozásában. Miután mind a Prológust, mind az Epilógust értelmezi, feltárja a mottók rendszerét, bennük látván azt a kompozíciós elemet, mely amellet, hogy megteremti az egyes fejezetek belső egységét, a regény teljes szövegének egészét is szervezi. Az elszigetelt eseményszegmensek közötti kapcsolatot megteremtő zenei vezérmotívumok intertextuális megfeleléseinek láncolatát feltárva, Iljov bemutatja és igazolja a klasszikus irodalmi tradíció, a folklór, a mitikus elvek groteszkké válását, travesztálódását a bonyolult és hierarchikus architektónikájú regényben.

Sokrétűek a szerzőnek a regény kronotopozsáról szóló, Bahtyin és Lotman munkáira tá-

maszkodó fejtegetései. Az elbeszélő, a szenátor, Nyikolaj Apollonovics, Dudkin térképzetének részletező kibontása során végkövetkeztetése: minden hősnek két tere van. A képzetekben adott térben a geometriai formák (vonalak, síkok) dominálnának, míg a másikkban a szubjektum nincs térvizonyokhoz kötve, transzcendens formában jelenik meg, e térben a lélek a teremtő elv. A regény időkonceptióját Iljov apollóni és dionüoszosi motívumokhoz köti, s kiemeli a pillanat szerepét, mely egyszerre reális idő, ugyanakkor az időtlen örökkévalóság győzelmét hozza. A katasztrófa pillanatában a világ olyan állapotba kerül, melyben megszűnik mind a tér, mind az idő.

Az általános hanyatlás, az apokaliptikus katasztrófa elképzelését, Oroszország kettészakadottságát szimbolizálják a tulajdonnevek is. Iljov kibontja azt a folyamatot, melynek során a regény szövegstruktúrájában a jelentések hierarchizálódnak, a nevek névszimbólummá válnak.

Jóllehet munkájának záró részében az odeszszai kutató hangsúlyozza, hogy könyve csak kezdete az orosz szimbolista regény műfaji változatait feltérképező kutatómunkának, a bibliográfiából pedig érthetetlen módon hiányoznak nyugati szlavisták írásai, elméleti megalapozottsága miatt monográfiáját mégis joggal tekinthetjük a prózapoétikával foglalkozó kutatások alapvetésének. Sajnálatos, hogy korai halála miatt Iljov nem fejthette ki a konkrét művek szemantikai alapú elemzéséből kirajzolódó elbeszélésmélettét.

KALAFATICS ZSUZSANNA

A. K. Жолковский – Ю. К. Щеглов: *Работы по поэтике выразительности*. Москва, Прогресс 1996. 342.

A nemzetközi russzisztikában jól ismert szerzőpáros könyve 1968 és 1988 között többnyire külföldön megjelent tanulmányokat és műelemzéseket tartalmaz. A tartui-moszkvai szemiotikai iskolához tartozó kutatók az elmúlt közel három évtized alatt nyíltan is vállalták, hogy az irodalomtudományi közvélemény a strukturalizmushoz sorolja őket. Míg otthon voltak a Szovjetunióban, ez a besorolás nyilvánvaló diszkriminációval járt, külföldön viszont azt kellett

tapasztalniuk, hogy a posztstrukturalista szituációban átértékelődik választott módszerük presztízse csakúgy, mint a mértékadó tudományosság kritériuma. Igaza van a kötethez előszót írt M. L. Gaszparovnak, amikor arra hívja fel a figyelmet, hogy a szerzők a változó irodalomelméleti tájékozódás ellenére is egy dologban hűek maradtak a strukturalizmus hőskorszakának eseményéhez, ti. abban, hogy a műalkotáshoz való közelítésből lehetőség szerint kiiktatnak minden filozófiai előfeltevést, miközben következetesen tartják magukat a módszertani redukció követelményéhez.

Ami a módszerüket illeti, osztoztak az iskola erényében, amennyiben a hivatalos tudományosság szubjektívizmusával a módszer egzaktitását és interperszonális ellenőrizhetőségét szegtek szembe. Az irodalomtudomány tudományos státusa számukra mindenekelőtt az egzaktitást jelentette, pontosabban a művelt diszciplína mint egységes rendszer fogalmi és terminológiai koherenciáját. Tehát a hatvanas-hetvenes években szovjet környezetben strukturalizmust művelni – a módszer hívei szerint – egyet jelentett azzal, hogy *tudományt* művelni. A kötetben is prezentált rendkívül alapos és részletes műelemzések voltaképpen a maguk módján válasznak tekinthetők a formalista irodalomtudomány alapkérdésére: „hogyan készült a műalkotás?” *A kifejezőmód poétikája* naiv olvasói kíváncsiságból nőtt ki, amennyiben a szerzők olyan, mindenkit foglalkoztató profán kérdésekre keresik a választ, mit fejez ki és mi a jelentése egy adott elemnek a mű egészében, miért helyénvaló egy-egy szövegalkotó eljárás, és hogyan járul hozzá a téma kifejezéséhez stb. Tehát mint látható, a módszer előnye, hogy olvasni tart, miközben szövegközben marad.

A szerzők szerint a kifejezőmód poétikájának alapjául szolgáló *„téma – szöveg – modell”* úgy ítélt meg, mint ami közvetít a strukturalizmus szigorú tudományossága és a posztstrukturalizmus elméletnek való ellenszegülése között. Másként szólva, a posztstrukturalizmus felől nézve oldja a strukturalizmus merev szigorúságát, ez utóbbi felől tekintve pedig ragaszkodik a szöveg ontológiai elsőbbségéhez. Egyfelől a szerzők hűek maradnak a strukturalizmus alapvető elméleti intenciójához, amennyiben a *kód és a közlemény* kettős osztatú fogalom párral operál-

nak, vállalva ennek alapvető irodalomszemléleti konzekvenciáit is, másfelől viszont a szerzői Előszóban saját 1975-ben megfogalmazott poétikai programjuk mai olvasatát adják a posztmodern és posztstrukturalista elméleti viták aktuális összefüggésében. Az egykori alapvetés átértelmezése utólagos „önkorrekció” jelent egy nagyobb tudás és szélesebb látókör birtokában. A szerzőpáros voltaképpen a kifejezőmód poétikájának létjogosultságát igyekszik alátámasztani napjaink „poszt”-szituációjában: a „posztszemiotika, a poszt-Propp és poszt-Tartu” korában (9.).

A terjedelmes bevezető tanulmányt (*A tematikához való generatív közelítésről: a kifejezőmód poétikája és a mai kritikai elmélet*) úgy is olvashatjuk, mint az egykori strukturalista illúzióktól való megszabadulás szellemi önéletrajzát. Megszabadulást attól a naiv hittől, hogy megalkotható egy univerzális metanyelv, amelynek segítségével mintegy varázsütésre megnyílik minden mű értelme, hogy Propp tündérmesékre alkalmazott módszere minden további változtatás nélkül kiterjeszhető az irodalom egészére, továbbá, hogy az elemzés technikai eljárásai függetleníthetők általános metafizikai, bölcséleti kérdésektől. A kutatói horizont kitágulásának tudható be az is, hogy kérdésessé vált az, ami korábban evidencia volt: a formális elemek a szöveg objektív realitáshoz tartoznak-e vagy az olvasási szabályokban való megállapodás eredményének tekinthetők, vagyis a struktúra a mű inherens tulajdonsága vagy az olvasó/kutató a rend iránti igénytől vezetettve maga viszi be a műbe? Továbbá, készpénznek tekinthető-e a szerző célja és nyilvánvaló meggyőződése, azaz mit preferáljunk, a szerzői intenciót vagy a szövegintenciót? Kikapcsolható-e a szubjektum az elemzés folyamatából, vagy a tárgyhoz való odatartozás előny is lehet a műalkotás világának megértésében?

A kifejezés poétikájának (ezután *Poétika*) szerzői elméletüket az orosz hagyományok felől is legitimnek érzik, amennyiben számos ponton visszavezetik Propp, illetve Eizenstein elméleti írásaira (*A generatív poétika Sz. M. Eizenstein munkáiban*), ugyanakkor hangsúlyozzák, hogy elméletük értelmezhető a legmodernebb posztstrukturalista kontextusban is.

A szerzőpáros által kidolgozott *Poétika* sarkalatos kérdése, hogy a szerző milyen műveletek segítségével fordítja le/át a témát a szövegre-

(be). A kifejezőmód eljárásai az alábbi operatív műveletekre vezethetők vissza: konkretizáció, nagyítás, ismétlés, tördelés, variálás, szembeállítás, egyeztetés, összevonás, adagolás, rövidítés. Pl. a szüzsében oly fontos szerepet játszó váratlan fordulat összevonáson, távoli dolgok össze-rántásán, ellentétes poétikai minőségek és funkciók egymás mellé rendelésén alapul. Puskin, Tolsztoj, de Csehov is igen gyakran élt vele. Az eseménytörténeti (cselekményhez tartozó) és mentális (a hős felismerésén alapuló) váratlan fordulat szüzséépítő és szövegyszerző poétikáját elemzi Scseglov *A kapitány lánya* és *Nagy Péter szerencsenje* kapcsán, illetve a Csehov elbeszéléséről (*Anna a férje nyakán*) készült tanulmányában.

A szövegnek a témából való levezetése azt jelenti, hogy a mélystruktúra felől haladunk a felszíni struktúra felé, vagyis a téma és a szöveg közötti megfelelés derivációs művelet. A szerző a témának szöveggé való formálása során a fent jelzett kifejező eljárásokon túl felhasználja az „irodalom szótárában” található művészi félkésztermékeket csakúgy, mint a „valóság szótárának” a kultúra által szankcionált tárgyait. Az előzőre példa a fabulára jellemző egyetemes irodalmi motívumok, emblémák, archetipikus helyzetek, szimbólumok szerepeltetése. Pl. a toposzoknak saját témája és kifejezési struktúrája van (lásd a Puskinról, a Csehovról és a Tolsztojról írott tanulmányokat). A téma és a szöveg korrelációját bizonyítja az elemzés felől nézve az is, hogy a felszínes struktúraelemzés felszínes témaírást eredményez. Ugyanakkor minden témának, legyen az invariáns, azaz egy szerző több művére jellemző vagy lokális, csak egyetlen műre érvényes, megvan a maga értelmi teljesítőképesége és teherbírása.

Az invariáns téma bizonyos állandóságot mutató invariáns motívumokban ölt testet, ez utóbbiak viszont konkrét tárgyak/dolgok készletében realizálódnak, melyek állandóan ismétlődnek. Pl. Paszternak költői világának kedvenc objektuma az „ablak”, amely számos invariáns tematikus funkció kereszteződési pontján áll (*Az „ablak” helye Paszternak költői világában* – ld. *Helikon* 1977. 1. sz. 152–166.) Az Ahmatova poétikájáról írott tanulmány szerzője, Scseglov meggyőzően bizonyítja, hogy a költői világ a nagy szemantikai egységek, tematikus komplexumok (sors, lélek, kötelesség és boldogság, győzelem a sors felett), valamint

a felszíni struktúrában is tetten érhető „invariáns motívumok” demonstratív megfeleltetése. A kettő tudattalan összekapcsolása a költői világ egyéni értékrendjére vet fényt (*A fenséges nyugalom: Puskín egy invariáns motívumáról*).

A kifejezés mód poétikájának hazai (oroszországi) előfutárát a szerzők – mint fentebb már céloztunk rá – Eizensteinben vélték felfedezni, akit kevésbé érdekelt a szövegtől elvonatkoztatott filozófiai eszme vagy jelentés, viszont sokkal inkább foglalkoztatja az olvasói/nézői reakciók irányíthatósági mechanizmusa, a témától az alakhoz vezető leghatásosabb út, illetve a néző fantáziájában felmerülő konkrét kép dinamikája. A recepcióesztétika és a *Poétika* alapvető érintkezését a szerzők a *jelentés* posztstrukturalista átértelmezésében jelölik meg. Arról van szó ugyanis, hogy a jelentés helyére Zsolkovszkij és Scseglov is az átlagos olvasói tapasztalatot teszi, melynek legitím hordozói az értelmező közösségek (interpretive communities), mivel ők szankcionálják az olvasó mint szerzőtárs által konstituált „konfiguratív jelentést”.

Következésképpen, a *jelentés* számukra megszűnik a szöveg inherens alkotóeleme lenni, sokkal inkább az a *munka* lesz, amit a befogadó elvégez a mű által számára kijelölt feladatok közül. A *jelentés* fogalma feloldódik a szöveg elsajátítására irányuló olvasói műveletek összességében. A szerzők idézik Stanley Fisht, aki azt állítja, hogy a szöveg nem valamit jelent, hanem valamit művel az olvasóval, tehát a helyes kérdés nem az, hogy „mit jelent a szöveg?”, hanem az, hogy „mit tesz velem a szöveg?” (*Bevezetés. A tematikához való generatív közelítésről: a kifejezés mód poétikája és a mai kritikai elmélet*. 25.)

A kötetet elsősorban az orosz irodalommal foglalkozó tanárok és egyetemi hallgatók figyelmébe ajánljuk.

NAGY ISTVÁN

Slavica Tergestina 2. *Studia russica*. Ed. Mila Nortman – Laura Rossi – Ivan Verč. Trieste, Edizioni LINT 1994. 215.; 3. *Studia comparata et russica*. Ed. Mila Nortman – Ivan Verč. 1995. 204.

Olasz és magyar russisztikai kutatások eredményeit tartalmazza a két tanulmánykötet. A trieszti egyetem intézete, a Scuola Superiore di

Lingue Moderne per Interpreti e Traduttori és a budapesti russzisták közös kiadványok megjelenetésére teremtett igényt, melyek tematikájához ljubljanai szlavisták is csatlakoztak. Ennek előzményét abban az öt nemzetközi irodalomelméleti-russisztikai konferenciában jelölhetjük meg, mely az ELTE Orosz Filológiai Tanszéke poétikai munkacsoportjának és az Eötvös Collegium Szlavisztikai Műhelyének közös szervezésében valósult meg 1987 és 1996 között. Az irodalomtudomány meghatározó kutatási területein működő hermeneutikai, poétikai és kultúratiológiai kérdésekkel foglalkozó tanulmányok jelentek meg a sorozatban. Amint a bevezetőből kiderül, a kiadvány – alapítója Ivan Verč professzor szándéka szerint – elsősorban pályakezdő szlavisták, fiatal egyetemi oktatók, doktoranduszok s tehetséges hallgatók fóruma kíván lenni. Két markáns elméleti irány határozza meg a kötetek arculatát. Az egyik – a trieszti-ljubljanai – döntően a kultúratörténeti tipológiára, részben pedig a filológiai alapoású komparatiztikára támaszkodva keresi az irodalomértelmezés megújításának útjait. Teszi ezt azzal az igénnyel, hogy megkísérel integrálni abba a szemiotikai és a hermeneutikai tematikát. A másik – a budapesti – a műértelmezés poétikai metodológiájának további differenciálására törekszik, amit szemléletileg egy olyan onomatopoétikai nyelvelméltre támaszkodva igyekszik megalapozni, melynek keretében a szó, a textus és a kontextus diszkurzivitásának vizsgálata egyenlő súllyal eshet latba. Ennek megfelelően a külföldi szerzők kutatásai nagyrészt tipológiai problémák köré csoportosulnak, a szövegek különböző kultúramodellek reprezentánsaiként, meghatározott tudatformák és világképi perspektívák által befolyásolt jelrendszerekként alkotják az értelmezés tárgyát. Kissé általánosítva: jól látható mind a lotmani felfogás ösztönző hatása, mely a kultúrákat *szövegekként* veszi tudomásul, mind ennek produktív befolyása a másik fajta megközelítésre: a hermeneutikai kérdéssíriányokat érvényesítő, befogadástörténeti kutatásokra. A magyar szerzők munkái az *irodalmi szöveg* specifikumára – a kultúrafüggő és az egyéni nyelvhasználat különbségére – kérdező kutatási irányt követik. Elméleti következtetések is az *irodalmiság* poétikailag artikulálható elveire vonatkoznak, s ebből a szempontból tartalmaznak

kitekintéseket a más elméleti iskolákkal közös problémákra.

Marko Juvan (Ljubljana) tanulmányában (*For-dulat az intertextualitás felé – A hatás trónfosztása vagy retorizálódása.* – 3. köt. 5–31.) a szövegköziség elvi-elméleti kérdéseire alakít ki történeti perspektívát – s ezzel egyszersmind állást is foglal a jelenség teoretikus megközelítésében. A szövegköziség tapasztalata eszerint másfajta értelmezői attitűdöt hoz magával, mint a hagyományos komparatistikáé: a *hatás* genetikus, elsősorban a filológia apparátusával vizsgálható fogalmát felváltja a nyelvi hagyományhoz való *innovatív viszony* struktúráinak leírása. Következésképp, az eredetiség elve sem áll szemben az „idé-zéssel”. Marko Juvan itt mind a barthes-i, a kris-tevai posztstrukturalista intertextualitás-kon-ceptiót felhasználja, amennyiben a *szerző* fogalmát lényegében az *öt* megelőző hagyomány szövegeivel azonosítja, a szöveget magát pedig a végtelen szemiózis (előre és visszafelé egyaránt nyitott) terében helyezi el; mind pedig a jaussi és a bloomi hermeneutika látásmódjához áll közel: a szövegköziség *értelmezését* kiviszi a tisztán filológiai összehasonlítás kezéből, s az olvasói kompetencia körébe utalja. Az intertextus így elsősorban a *befogadás* jelensége lesz, az író, illetve az alkotásfolyamat felől nézve ez elsősorban pszichológiai kategóriaként értelmeződik. Megjelenési formája azonban leírható: a szöveg retorizáltsága, vagyis a hagyományból öröklött szerkesztésformák átalakító elsajátítása. Látható tehát, hogy a szövegköziség problémája jóformán az irodalmi folyamat minden résztvevőjére, illetve magára az irodalomtörténetre nézve is a létező koncepciók felülvizsgálatát kívánja meg.

Miha Javornik (Ljubljana) az irodalmi beszéd-mód jellegét a kultúra – mint szövegek összessege – egészében elfoglalt helye szerint határozza meg (*Az irodalmi hős alakja M. Bulgakov művé-szetében mint a kulturális evolúció szimptomája.* – 3. köt. 167–177.). A Bulgakov-művekben kimutat-ható hőstipológia alapján ezek értelemvilágát két kultúramodell felől látja meghatározhatónak: a „szégyen”, másrészt: a „félelem” kultú-rája felől. A hőstipológiában így egy – Ju. M. Lotman, illetve az *ő* forrásai: Freud és Lévi-Strauss által felállított – rendszer képződik le. A mű vagy a hatalom (a „félelem” kultúrája) vagy

az individuális morál (a „szégyen” kultúrája) beszédmódjaként értelmeződik. A strukturális kérdés lényegében *etikai* kérdéssé módosul, lévén, hogy a bulgakovi modell a „szégyen” kul-túrájának jegyeit mutatja (vagyis interiorizált normarendszer érvényesülését, melynek meg-szegése esetén az önazonosság sérül vagyvész el). A konkrét szövegekben ez az orvos-, majd író-hős és a hatalom diszkurzusa közti ütközésekben és interferenciák alakulásában válik láthatóvá.

Anna Scesa (Trieste) tanulmánya (*Az orosz és a szovjet népmese strukturális-tipológiai összehasonlítása.* – 3. köt. 117–136.) az autentikus folklórtra-díció kompozíciójának, kifejezőkészletének alap-jain létrejött, „másodlagos” folklór termékeit (csasztuskák a polgárháborúról; elbeszélések és életrajzok a forradalom vezéreiről) vizsgálja. E két kultúra- illetve szövegtípus egymásra vetü-lése hozza létre a történelmileg új szituáció át-poetizált megjelenítését – mely tradicionális folklórszűzséket kapcsol a megénekelte történeti személyiségekhez. Vagy: ha az eredeti népmese-be hatolnak be a történeti valóság elemei, akkor a varázsmese vesztí el mítikus karakterét. Így egy tartalmilag átideologizálódott szö-vegtípus jön létre, melynek strukturáját a poé-tikai helyett a politikai követelmények hatá-rozzák meg.

Ivan Verč a kultúratipológia adatainak *szemi-otikai* jelentőségére kérdez tanulmányában (*A jö-vőkép néhány aspektusa F. M. Dosztojevszkij művé-szetében a „város” és a „kert” irodalmi tradícióinak fényében* – 2. köt. 197–213.). Mind a „város”, mind pedig a „kert” az utópikus gondolkodás lehetsé-ges szimbólumai, melyek tartalmát mindig az éppen aktuális *kultúramodell* alakítja ki. A kü-lönböző kultúramodellek tehát különböző szem-iotikai strukturákat is alkotnak, s mint ilyenek válhatnak az *irodalmi* szövegalkotás forrásaivá. Verč az említett szimbólumokból képződő gon-dolkodási paradigmákat írja le Dosztojevszkij és A. Platonov műveiben. A tanulmány átfogó teo-retikus jelentősége, hogy a (szépirodalmi, de tágabban: bármely) szöveg *interpretációját* úgy helyezi *történeti* alapra, hogy a historikus tartal-mat nem közvetlen *eszmei-ideológiai* meghatá-rozottságokra vezeti vissza. A szemiotikai látás-mód képezi azt a perspektívát, amelyből a kul-túrtradíció *nem* fogalmilag rögzített (ön)megha-

tározásként, hanem szövegalkotó szimbolikus tevékenységként fogható meg.

Martina Kafol (Trieste) egy fogalom értelmezésének tipológiai leírására vállalkozik (*A középkori orosz szövegek Paradicsom-ábrázolásairól.* – 2. köt. 137–158.) A Paradicsom-elképzelésekhez kötődő idő-, térképzetek jellemzőinek összevetéséből és a kolostorok, templomok mint a Paradicsom földi képmásai bemutatásából olyan szemléleti kép alakul ki, melybe az orosz népelet világa is beszüremlik. A kutatás következtetése az is, hogy az orosz középkori kultúra, melyből a Paradicsom-képzet rekonstruálható, nem sajátosan orosz – tipológiailag idegen mintákkal vethető össze.

Elena Biasci Motasova (Trieste) szintén tipológiai kérdést vet fel, miként nyilvánul meg a mindenkori szociális valóság a kulturális szöveg hagyományban, illetve hogyan befolyásolja adott, változatlan történet *interpretációit* a társadalmi tudatformák változása: a politikai, ideológiai, vallási világkép (*Kityezs, a láthatatlan város órosz legendája.* – 2. köt. 161–195.).

Laura Rossi egy műfajtipológiai kérdés történeti aspektusával foglalkozik írásában (*Az episztoláris és a művészi próza kérdéséhez Oroszországban a XVIII. század utolsó negyedében.* – 2. köt. 91–115.). A magánlevél és az irodalmi próza közeledésének időszakára vonatkozóan alakít ki új álláspontot: eltérően a tynyanovi irodalmi evolúciós gondolattól, a levelet nem pusztán az irodalmon kívüli kompozicionális, stílusi, lexikai elemek irodalomba való behatolásának, „kanonizálódásának” tekinti. Mihail Muravjov XVIII. századi prózaíró levélhagyatékának vizsgálatát lefolytatva egyrészt arra a következtetésre jut, hogy a magánlevél-stílus mint bizonyos *tudattípus, szemléletmód* hatja át az irodalmat. Másrészt abban mond ellent a tynyanovi modellnek, hogy az orosz levélprózának az irodalmi nyelvre gyakorolt hatásában *nem* immanens nemzeti fejleményt lát, hanem az európai episztoláris tradíció átvételét, oroszországi meghonosításának eredményét.

A 3. kötet nyelvészeti tanulmányt is tartalmaz: Tatiana Souchtchova (Padova) írása (*Az összehasonlító fonetika mint a típushibák prognosztizálásának alapja – Az olasz anyanyelvűek orosz beszédének példája alapján* – 179–196.) az idegen nyelvű beszéd hangképzési problémáinak rend-

szerszerű okát keresvén azt állapítja meg, hogy az *anyanyelv* a fonológiai rendszer szintjén is meghatározónak bizonyul észlelésünk kategóriáiban, módjában, s következképp *beszédtevékenységünk* megvalósulásában is.

A magyar szerzők műértelmező tanulmányokkal szerepelnek a kötetekben. Vizsgálataik a *poétikai szemantika* hangsúlyos tárgyalására összpontosítanak, akár egyetlen mű keretein belül, akár több szöveg közötti összefüggésben. Elméleti implikációik az elemzések menetében, azokba integrálódva kapnak hangot. Tágabb perspektívából: ezek az elemzések úgy is tekinthetők mint hozzászólások egy olyan kérdéshez, melynek tárgyalására az irodalomtudomány a legkevesebb eszközzel rendelkezik, s mely így meglehetősen háttérbe is szorul: az irodalmi mű mint *poétikailag artikulált* jelegyüttes leírásának és *leírhatóságának* problémájához. Az elemzések tanulságait tekintve pedig napirendre kerül a *módszer létjogosultságának* kérdése, s – ettől el nem választhatóan – kirajzolódik az *olvasatról* alkotott elképzelések is.

Szerző, mű és befogadó hármasságában a hangsúly a műre esik, ami azonban nem jelenti a vizsgálat izolálódását vagy a másik két pólus kirekesztését. Ellenkezőleg: hozzájárul mindkét másik kategória definiálásához. A „szerző” – sokat vitatott – fogalmában megfoghatóvá teszi az alkotói és a biográfiai „én” különbségét, az „olvasat” pedig ezen keresztül válik elég pontosan kifejehető s ugyanakkor nyitottnak megmaradó keretnek – ellenőrizhetetlen benyomások halmaza helyett. E közös szemléleti törekvésen belül mindegyik tanulmány egyedi értelmezői közelítést mutat, s – a kutatói érdeklődés sajátos tárgyának megfelelően – más-más módszertani aspektus kerül középpontba.

Szilágyi Zsófia tanulmányainak (*Lermontov „Tamany”-ának poétikájához és szemantikájához.* – 2. köt. 21–31.; *Pecorin titkai – A hős alakjának szemantikai struktúrája M. Ju. Lermontov regényében.* – 3. köt. 55–71.) újdonsága problémafelvetésük mikéntjéből ered. Az első a *Korunk hőse* egyik fejezetének szövegvizsgálatában alkalmaz az eddigiekhez képest új módszert: a szöveg tematikus vagy ideológiai síkjai helyett jelentéselemeinek kölcsönvonatkozásait, illetve a szöveg mitológiai utalásrendszerét tárgyalja. A második: a regény címszereplőjének (nem kevés ellentmon-

dást hordozó) személyiségére vonatkozó kérdést járja körül, a narratívum elemzésének bekapcsolásával. Eszerint: a személyiség az elbeszélés részleteinek integratív egységeként érthető meg, minek eredményeképp a hagyományos Pecsorin-kép radikálisan átértelmeződik: nem az amorális, negatív karakterjegyek *hordozójaként*, hanem elbeszélő tevékenysége révén önmagát ezektől *elkülönítő* személyiségként áll elő. A „jellem” egysége tehát nem előzi meg az elbeszélő mű létrejöttét, annál inkább, minthogy hős és világ egymást értelmező szerepe itt a *motivumok* szintjén is megragadhatónak bizonyul, és nemcsak a mitológiai, hanem az egyedi szemantikai jegyek és képződmények szintjén is.

Szeredás Lőrinc (*A tokba bújt ember – Az emberben a tok. Csehov elbeszélésének elemzése.* – 2. köt. 33–54.) a „tok”-motivum alakulását követi végig az elbeszélésben – ami itt is azzal vezet az ismert interpretációk módosításához, hogy a hősök alakjait a narratív szöveg egésze felől konkretizálja, elszigetelt jellemzés helyett a narrációban betöltött funkciójukat tartja szem előtt. Narráció, alakkarakter és szövegszemantika összefüggéseit még egy új, eddig nem vizsgált oldalról is megvilágítja: a szereplők görög és szláv mitológiai archetípusaira mutat rá, s ezzel olyan mitopoétikus hátteret tár fel, mely gyökeresen megváltoztatja az elbeszélés szűzséjének értelmezési kereteit. Egészében pedig a „realista” Csehov-képet váltja fel a mitológimákat aktualizáló szöveg felfogása.

Horváth Géza tanulmánya (*Az alapmítosz F. M. Dosztojevszkij „A Karamazov testvérek” című regényében.* – 3. köt. 143–165.) részben hasonló szempontot választ vizsgálódásai kiindulópontjával: a mitopoétikai sík értelemképző erőit mutatja ki, mely sík a regénycselekményben nem, a regényszöveg szemantikai világában azonban erőteljesen működik. A mitológimák itt mint *jel- és szimbólumképző* erők érvényesülnek: a regényszöveget – alak-, cselekményszerkezetet, elbeszélést és motivumrendet – megteremtő *jelentésvilág* egyik forrása ismerhető fel benne. A tanulmány nemcsak a regény interpretációját tartja szem előtt, hanem gondot fordít a módszer kidolgozására is: a mitológéma és a motívum, másfelől a motívum és a regényszűzsé képzése közti folyamatosságot, folytonosságot is érzékelhetővé teszi. Ez két fontos elméleti-mód-

szertani implikációt tartalmaz: a regény szövegvilágának kompozíciós rendezőelve elemei jelentésének *nyelvi* motiváltságában kereshető. Másrészt e motiváció a nyelv immanens létezése, története, s az abban testet öltött kulturális tradíció felől fogható meg.

Szabó Tünde tanulmányában (*Bibliai elemek F. M. Dosztojevszkij „Szelíd teremtés” című elbeszélésében, a „második korinthusi levél” alapján* – 2. köt. 55–70.) a bibliai szöveghagyomány felől értelmezhető motívumstruktúrákat tár fel. Az intertextusok elemzése egyrészt egy másik, bibliai tudatformát kapcsol be a Dosztojevszkij-mű értelemvilágába, másrészt – a motivikus rendet a hősök sorsát leíró szövegepizódokba integrálva – választ ad arra, miként épül be a kettős kulturális tudat az én-elbeszélő hős önértelmező magatartásába, miként járul hozzá egy új önkép létrejöttéhez.

Szintén a nyelv oldaláról értelmezett történetiség és az értelmezés kérdésének összefüggéseit vetik fel Hermann Zoltán dolgozatai (*Puskin „A kövendég” című tragédiájának egy fonikus szekvenciájáról.* – 2. köt. 7–19.; *„A kövendég” és a „Hősének Vaszilij Buszljajevics haláláról” – A hangkapcsolatok ismétlődései és a versnyelv generatív elve A. Sz. Puskin kistragédiájában.* – 3. köt. 33–54.). Az első, elemző tanulmány a szöveg grammatikai, szintaktikai szerkezetét újra rendező hangsorok által létesített ismétlődésrendszerrel tárja fel, a második széles empirikus bizonyítási bázison fejt ki az elemzés hátterében álló elméleti kérdéseket. A nevek szemantikájának tematizálódásait és ezek értelemképző erejét célzó vizsgálat mind a szövegbelső jelentésintegráció, mind a szöveg (folklor) pretextusainak feltárása terén eredményeket hoz. Az elméleti kérdésfeltevés a fonetikus ismétlődések jelentésalkotó lehetőségeire vonatkozik. A népköltészet *szóbeliségre*, s így a *fonetikus elvre* alapozódó szövegalkotási metódusát tekintve a mnemotechnikai funkció mellett *kompozíciós elvre* esik a hangsúly. A hangforma kiemelésére alapozódó nyelvi önreflexivitás pedig a művészi szövegalkotás általános elvének is bizonyul, mely a klasszikus irodalmat éppen annyira jellemzi, mint az archaikusabb alkotásokat.

Tóth Csaba tanulmánya (*Útban az önleíró szöveg felé – Szignál-szimbólumok Ny. V. Gogol „Köpnöveg” című elbeszélésében.* – 3. köt. 73–120.)

egyszerre és egyenlőképpen irányul interpretatív és módszertani kérdések kifejtésére. A szignál-szimbólumok – vagyis olyan, releváns ismétlődést mutató motívumok, melyek *nem* a jel és a jelentett konvencionális kapcsolatát reprodukálják, hanem új értelem, új jelentésmező képzését célozzák –, egy, az alak-, cselekmény- és elbeszélésstruktúráról lényegében megkülönböztetendő jelentésszerű folyamatosságot teremtenek a szövegben. E szimbolikus jelek a szó, illetve a név jelentéseinek tematizációja révén jönnek létre, jelentéstartalmuk forrása pedig a történelmi tradícióra való utalás lehet. Ily módon válhat mind az „Akakij”, mind a „Basmacsikin” név eltérő történelmi-kulturális konnotációk hordozójává. Tóth Csabát láthatóan nem hagyták közömbösen a hermeneutika szempontjai – tanulmányában jelentős kitérőket szentel a poétikai értelmezés felől megválaszolható hermeneutikai kérdéseknek. Minthogy az irodalmi szöveg minden elemét szimbolikusnak tekinti, az olvasat megvalósulásához e szimbolikus tartalom felfedése is hozzájárul, az olvasónak pedig rendelkeznie kell ezen értelmi sík *érzékelésének képességével* is. A mű szerzője felől nézve – az elemzés szerint – a szimbólumképzés az „öntanúsítás” elsődleges formája. Ez a „szerzői önkény” legtágabb tere, s tegyük hozzá: az eddig legkevésbé értelmezett terület is, a szerző legtitisztáiban nyelvi tevékenységének szférája, hiszen itt a nyelv semmilyen szempontból nincs alárendelve a cselekményleírás funkciójának. Implicit szerző és implicit olvasó tehát ugyanazon az alapon határozódnak meg, valóban mindkettőnek a szövegen belül, *nyelvtelen* értelemvilágában van a helye.

Menyhért Anna (*A tárgyiasság értelméről Anna Ahmatovánál – Az „Este” című vers elemzése.* – 2. köt. 71–90.) a lírai vers szimbólumképző mechanizmusait kíséri végig, támaszkodván Ahmatova költészetének szimbólumjelenségeit feldolgozó munkákra (pl. J. Faryno, I. Smirnov). A tárgyiasság költészet személyessége, a dolgozat szerint, a versmotívumok szimbolikus jelentéseiből bontakozik ki, melyek oximoron formájában épülnek be a verskontextusba. A lírai személyesség mibenlétét így a versbeszéd retorikus felépítése határozza meg; az elemzés a retorikai formát az értékvesztés folyamatát reprezentáló megszólalásmódnak tekinti.

Kroó Katalin (*Szemantikai paralelizmusok F. M. Dosztojevszkij „Örök férj” és „Bűn és bűnhődés” cí-*

mű regényeiben. – 3. köt. 121–142.) kettős problematikát állít vizsgálatának középpontjába. A Dosztojevszkij két regénye között felfedezhető intertextuális kapcsolatok egyben egy hasonló értelemvilágot alkotó motívumkészlet, az „ütés”-sel összefüggésbe hozható szövegelemek leírására is szolgálnak. Ahhoz azonban, hogy e motívumok értelemképző ereje világossá váljék, az egyes műveken *belüli* funkcionalitásuk bemutatása is szükséges. Ez voltaképp külön – beékelte – elemzések tárgya, melyekben a motívumjelentés a konnotációs jelentéskör *individualitásából* tevődik össze. Ebben Kroó Katalin kulcsszerepet szán a belső, pszichológiai tapasztalatok és a külső világ jelenségei érzékelésében mutatkozó párhuzamok értelmezésének. Ennek tanulságai pedig azt mutatják, hogy a regényszöveg egyetlen értelemkomplexumba integrálja az egymástól – látszólag – távol eső vagy független momentumokat is (például az „ütés”, „sapka”, „harang”, „szó”). Illetve: ez úgy is megfogalmazható, hogy a hős önrékelő, önteremtő folyamatát készíti elő, „írja” valójában az egész szöveg.

A két tanulmánykötet tartalmából levonható „tanulságok” közül talán a legfontosabb, hogy jól érzékelhető a párbeszéd és a megértés készsége a különböző irodalomtudományi és -értelmezési iskolák, gyakorlatok között. S fontos az is, hogy az együttműködés alapja a vállalt szemléleti és módszertani elvek következetes érvényesítése – mindkét részről. Különböző közelítések lehetségesek tehát, de ez nem a módszer megtagadásához, hanem kikristályosításához, másokkal való összevetéséhez és korrekciójához vezethet – a megjelent kötetek tartalmából ítélve.

SZITÁR KATALIN

Вольф Шмид: Проза как поэзия. (Статьи о повествовании в русской литературе.) Санкт-Петербург, Изд-во Гуманитарное агенство «Академический проспект» 1994. 239.

A kötet tartalmát alkotó értekezések klasszikus és modern orosz irodalmi műveket egyaránt tárgyalnak. A szerző sora Puskinától, Lermontovtól Zamjatinig és Bitovig terjed. Az elvégzett elemzések az irodalomszemlélet bevett kategóriáinak jelentős ártérteleléséhez vezetnek. Tartalmilag ez a leginkább elterjedt irodalomtörténeti

értelmező fogalom, a(z orosz) *realizmus* érvényességét kérdőjelezi meg. Schmid a XIX. századi alkotások elemzése során bizonyítja, hogy a szövegvilágok *poétikumának* kimutatása tarthatatlanná teszi a metafizikus világképre alapozódó, autoritér szerzői pozíciót, a lezárt és körülhatárolt értékeléseket rögzítő mű s a „mindentudó” szerző feltételezését. Vagyis: megingatja a deklaratív-moralizáló orosz irodalomról alkotott nézetet. Ebből következik az elemzésekben levonható másik tartalmi, interpretatív következtetés. Minthogy mind Puskin, mind Lermontov esetében kénytelenek vagyunk visszavenni a közvetlen valóságábrázolás elméletét, Dosztojevskijnél éppen a szöveg relativált világképére esik a hangsúly. Csehov pedig egyenesen a modern próza megalapozójaként áll elő, mindez kétséggel teszi, hogy alkalmas-e a realista/modern *korszakváltás* a szövegek jelentésvilágának tényleges megkülönböztetésére. Az interpretatív álláspontok nagymértékben a könyv *metodológiai* novumából származnak. Schmid az irodalmi szövegalkotás két szélsőségét, költészet és prózát nem egymással ellentétes, hanem éppen ellenkezőleg: egymást feltételező *értelemalkotó* *elvekként* (és nem stílus kategóriákként) határozza meg. Vizsgálatai szerint a prózaepikai művekben kimutatható egy alapvetően a költészetre jellemzőnek tartott eszközkészletet mozgósító jelentéssík, s ez fordítva is igaz: a lírai szöveg is „prózaizálódhat”. A műelemző írások gyűjteménye egy tisztán teoretikus igényű Bahtyin–Volosinov-tanulmánnyal egészül ki, mely a Schmid-tanulmányok *koncepcionális* alapjait világítja meg. Teszi ezt éppen *kritikai* irányultságánál fogva: Schmid Bahtyin *szerzőfogalmának* újraértelmezése révén világít rá a saját koncepciójának tengelyében álló szemléletre: a szerző és hős pozícióit *nem hierarchikusan* elrendező szövegkompozíció elvére.

A Puskin-tanulmányok kapják a legnagyobb teret: a könyv első része kizárólag az ő alkotásával foglalkozik. Nyilván irodalomtörténeti okok is magyarázzák a kitüntetett figyelmet: Puskin és kortársai előtt merült fel a túllírizálódott próza, s másfelől az automatizálódott megoldásokkal élő líra megújításának kérdése, – ami volta-képp mind a líra, mind a próza *fogalmának* felülvizsgálatához kellett, hogy vezessen. Puskin pedig mind a próza, mind a líra felől törekedett

a szövegalkotó elvek megújítására. A *kettős műfaji gondolkodás* azonban nem vezet műfaj- illetve műnemváltáshoz, vagyis: mind a prózai, mind a lírai értelemalkotó mechanizmusok úgy illeszkednek az ellentétes formációba, hogy annak önálló *műfaji jellegét* nem függesztik fel.

Az első tanulmány prózaiság és líraiság mint *konstrukciós elvek* elméletileg leírható ismérveit sorolja fel, a *Belkin-elbeszélések*ből és más Puskin-művekből vett példaanyaggal illusztrálja. A prózaizálódás ismérvei: regényszerű, novellisztikus vagy anekdotikus *szűzség* kiválasztása; stilisztikai és világképi *többnézőpontúság* bevezetése a költői szövegbe; prózai *frazeológia* alkalmazása; a lírai *intonációnak* a prózaihoz való közelsége, vagyis a szintaktikai és ritmikai határok – versnyelvre jellemző – egybeesésének megszüntetése; a *köznapiság* szerepeltetése a fiktív világokban. A prózanyelv poetizálódása elsősorban magára a kifejezésre való orientációban figyelhető meg: *ekvivalenciahálózat* jön létre a szövegben a téma kifejtésének különböző (pl. fonetikus, ritmikai, alaki, cselekményes) síkjai között. Ugyancsak lírizálódáshoz vezet a szövegelemek *szimbolikus telítettségének* megemelkedése, amit a motívációs elvek megváltoztatása hozhat létre: a szöveg értelmi egységét nem a tárgynak való megfeleltethetőség, hanem mítikus (ciklikus, ismétlődésre alapozott) gondolkodási sémák aktualizálódása biztosítja. Szintén poetizálódáshoz vezet az egyes nyelvi vagy tematikus motívumok jelentéspotenciáljának megnövekedése, ennek létrehozásában játszanak nagy szerepet az *intertextuális kapcsolatok*.

A Puskin-próza elemzésében döntő módszertani és interpretatív jelentőséget kap az állandósult *frazeológiai egységek* – közmondások, szólások – *szűzség* kifejtése. A beszédformulák ellentmondásos módon épülnek be a történetbe: nem rögzült és konvencionális értelmük, hanem a nyelvi formájukban rejlő szemantikai tartalom bizonyul a szűzség mozgatóervének. A jellegükben tökéletesen prózai, hétköznapi történetek motivációja ennek folytán szövegük poétikai építkezésmódjában rejlik. Így válik a *Koporsókészítő* fantasztikus szűzsége (a halottak bálja) egy szólás (Élő ember csizma nélkül is megél, de a halott koporsó nélkül nem boldogul) abszurd tartalmának realizációjává (a fejezet címe: *Ház-koporsó, élő halottak és Andrian Prohorov pravoszláv hite*); a *Hó-*

vihar című novella pedig két szüzsés séma – a romantikus menyasszonyrablás és az egymást fel nem ismerő házastársak kölcsönös szerelme – *átalakult* megvalósulásából keletkezik (*A szerencsétlen vőlegény és a meggondolatlan jövendőbelik*). A *transzformáció* mozzanata kulcsfontosságú mind az analízis, mind az értelmezés számára. Hiszen arról van szó, hogy a szövegek poétikai utalás-rendszere mind a beszédkliséket, mind pedig a szüzsés patentokat eredeti értelmüktől *eltérő formában* juttatja megvalósuláshoz. A *Hóvihar* elemzésében ezért meghatározónak bizonyul a szüzsés pretextusok kimutatása – s ezek aktualizációja Schmidet a puskinai hagyományértelmezésről tett következtetésekhez is vezeti. Eszerint a Puskin-mű poétikuma *több* szöveghagyomány (pl. Zsukovszkij, Bürger, Rousseau, Abaelard) kereszteződéséből tevődik össze, melyeket az aktuális szöveg nem megkérdőjelez és nem korigál, hanem saját jelentésrendszerének gazdagítására használ. Másfelől: a pretextusok felelevenítése egy par excellence poétikai innovációt is tartalmaz: Puskin az eredeti *motivációs elv* problematizálásával vagy felfüggesztésével éri el a történetek új értelmi kontextusának kirajzolását. A *kapitány lánya* című kisregényben (*Sors és karakter*) pedig a sorsfogalom puskinai meghatározásához járul hozzá a beszédkliséket szokványos értelmük *tagadásaként* megvalósító szüzsés: a sors az individualitás parttalan szabadsága és a megfellebbezhetetlen külső determináció *között* képzelhető el, az egyéni kezdeményezés nem önelvűen és automatikusan, hanem csak a világtrend törvényszerűségeivel való összhang megtalálása útján valósulhat meg.

Az ellentétes folyamatot, a líra prózaizálódását követi végig Schmid Puskin kései elégikus költészetének darabjaiban (*A kései Puskin-elégia fejlődéséről*). A prózaizálódás a líra megújulását jelenti: a visszavett érzelmesség, az elégikus versszubjektum individualizációja, a részletezésre, eltérő jelentésvilágok és stilisztikai rétegek egybevonására alapozott szövegformálás, a hagyományos műlra irányultság helyett a jelent és a jövőt is befogó világlátás, az ellentétes hangulatok egységére alapozódó szubjektivitás, s végül: a tradicionálisan passzív „én” aktivitása jellemzi ezt a szövegvilágot. Mindez mégis a *lírai műfajon belüli* megújuláshoz vezet – aminek feltétele a műfaji tradíció újraértelmezése: a

korabeli lamentatív elégia helyett az ókori, ovidiusi elégiahagyomány felelevenítése révén valósul meg a poétikai innováció. Eltűnik az elégia szentimentális jellege, viszont a próza felülül meg az elégikus érzékenység fogalma: a szubjektivitás ereje nem csökken, hanem növekedik az érzékelés *heterogén* összetevőinek el-
lentmondásos egységében.

A könyv második része (*Lermontovtól Bitovig*) a klasszikustól a modernig, sőt: a XX. század második feléig terjedő irodalomtörténeti periódus tagjait alkotó műveket veszi vizsgálat alá, s az elbeszéléstechnika és poétikai jelentésalkotás módozataiban Schmid írói világképek megnyilatkozásait kísérli meg végigkövetni.

Lermontovnál kimutatja az analitikus regény szüzsés kompozíciójának nyugat-európai előzményeit Rousseau-tól és Constant-tól Musset-ig és Byronig (*A lermontovi pszichologizmus újdonságáról*). A poétikai értékelést tekintve Lermontov Puskin „mögé” kerül: egy archaikusabb, szentimentális-romantikus regénymodell megvalósítását látja benne Schmid, melynek explicit pszichologizmusa mögött egy metafizikus világképet alkotó, racionális és mindentudó „én” jelenlétét konstatálja.

Dosztojevszkijnél (*Az elbeszélés és az elbeszélés tárgya a „Karamazov testvérek”-ben*) az elbeszélés és az elbeszél világ közt szándékosan és tudatosan teremtett *disszonanciában* Schmid olyan világgép kivételését látja, mely a világot „többszólamú”, ellentétes hangoltságú tudatrendszerből összetett egészként érzékeli. Az adekvát olvasói viszonyulást pedig a heterogén érzéketeket egységbe foglaló – az alaklélektanból ismert – percepció megfelelőjeként képzei el.

A Csehov-elbeszélés (*Az esemény problematizálásáról Csehov prózájában*) pedig egyenesen az elbeszélés legtermészetesebb tárgya, az *esemény* relevanciájának visszavételére épül, minnek következtében a cselekményszerű, illetve a fogalmilag kifejtett elbeszélői motiváció *helyett* a szöveg *szimbolikája* teremt motivációs elvet. S a témát nemcsak a szereplők, cselekményepizódok, tárgyi attribútumok szimbolikus tartalma azonosítja újra, hanem a hangforma is új értelmi megfeleléseket teremt nyelv és tárgya között. Ennek kifejtésére kerül sor a *diák* című Csehov-novella elemzése révén, melyben Péter apostol bibliai alakja és története bi-

zonyul a szereplők világának szimbolikus azonosítójának.

A Zamjatyin-elemzésben (*Ornamentális próza és mitikus gondolkodás Zamjatyin Navodnyenyije című elbeszélésében*) a hagyományosan a stílusra vonatkoztatott „ornamentális” megkülönböztető jelző kap funkcionális és terminológiaiag pontos értelmezést. Eszerint a Zamjatyin-szöveg artisztikus formamegoldásai révén *izomorfia* alakul ki *mitikus* gondolkodásforma és *poétikai* jelentésalkotó rendszer között. Vagyis: a mágikus gondolkodás esztétikai funkcióvá alakul át. Ha pedig ezt a szövegréteget is figyelembe vesszük, akkor egy egészen más értelmező rendszer is láthatóvá válik az elbeszélésben: egy gyilkosság történetében a mitológiai születés jelenik meg.

Bitov prózájában (*Andrej Bitov – a „kiélesedett látás” mestere*) a talán *”kiélesedett látás”-nak* fordítható (островидение) elbeszéléstechnikai eszközök tekinteti Schmid a művészi világmodell elsődleges létrehozójának. A narratív fogás megnevezése nem véletlenül emlékeztet a sklovszkiji különössé tevés (остранение) fogalmára. Az elbeszélésfolyamat a valóság újbóli átnevezéseiből tevődik össze, s ebben a *bizonytalanság* és *határozatlanság* pozitív kategóriákat alkotnak: végleges valóságleírások helyett a megnevezés kísérleteire esik a hangsúly, ami nem rögzített, hanem örökké alakulóban lévő mentálitást feltételez.

A Bahtyin/Volosinov elméleti nézeteinek értelmezését és alkalmazási lehetőségeit tárgyaló zárótanulmány a műelemzésekben már érvényesített nézetet: a narráció elvi többsíkúságát, többnézőpontúságát megalapozó teoretikus álláspontot fejt ki. A bahtyini többszólamú elbeszélésfogalom Schmid *szöveges interferencia* fogalmának legfontosabb elméleti alapja. Schmid ugyanakkor bizonyos korrekciókkal látja alkalmazhatónak a bahtyini modellt. A *függő beszéd* bahtyini meghatározásának korlátját az *ironikus* többszólamúság dominanciájában látja, minek folytán *szerező és hős* „harcából” mindenképp a *kvüülálló*, mindentudó *szerező* pozíciója (внеаходимость) kerülhet csak ki győztesen, ami pedig a hőst lényegében passzivitásra ítéli. Következésképp az elbeszélésmód modern megújulását Schmid *szerező és hős* egyenrangúsításában, a hős kompetenciájának önállósításában látja. A hős így *elbeszélésalkotó* szerepre tesz szert, a

szerezői pozíció pedig *belülre* kerül (внутриаходимость). S mivel az elbeszélésmód Bahtyin alapozása nyomán *világképi* kategória, a folyamat szemléleti következményét Schmid egy immanens világmodell kirajzolódásában látja.

SZITÁR KATALIN

Русская новелла. Проблемы теории и истории. Сборник статей. Под ред. В. М. Марковича – В. Шмида. Санкт-Петербург, Издательство Санкт-Петербургского университета 1993. 274.

„Az orosz irodalomban a novella műfaja nem ment keresztül olyan fejlődésen, mint például a regény vagy a „повесць” műfajai, vagy mint a „рассказ”-nak nevezett amorfabb, szabadabb forma. [...] Általában elfogadott vélemény, hogy még a novella műfajába tartozó, orosz szerzőktől származó művek is gyengén tükrözik a műfaji specifikumokat..., még a csehovi és puskinii, a műfaji kánonba ideálisan illeszkedő novellák is lényegében „antinovellák” – írja Markovics és Schmid a kötet előszavában.

Mint ahogy az alcím is mutatja, a könyv az orosz novella történeti és elméleti kérdéseivel egyaránt foglalkozik, de az előszóban vázolt problematika miatt sem az orosz novella átfogó történetének, sem egy általánosan érvényes elméleti modellt megalkotásának feladatára nem vállalkozhat. Tanulmánykötet, vagyis önálló cikkek gyűjteménye, nem törekszik egy egységes koncepció kialakítására.

A kötet cikkeit három csoportra lehet osztani. 1. Műfajelmélet; 2. Műelemzés; 3. Több szerző/mű egymáshoz való viszonyának alapján bizonyos történeti tendenciák körülhatárolása. E három kategória határai azonban rendszerint elmosódnak, hiszen az elméleteket mindig konkrét művek illusztrálják, a műelemzések elméleti megállapításokhoz vezetnek, az irányzatok leírását pedig különböző szerzők konkrét műveinek egybevetése segítségével kapjuk. Az egyik műfajelméleti írás I. Szmironov *A rövidség értelme* című írása, mely abból indul ki, hogy a korábban felállított novellaelméletek a műterjedelmében kutatták a műfaj specifikumait (pl. N. Friedman), és sok esetben olyan szabályokat ke-

restek a novellában, melyeket aztán univerzálisan (a nagy narratívákban is) alkalmaztak (Sklovszkijtől egészen Todorovig). Szmirnov ezért úgy véli, hogy a novella csak akkor tarthat számot saját műfaji jegyekre, ha *minőségspecifikus* elbeszélési objektumot képes felmutatni. Ezen objektumot keresi Szmirnov ebben az alapvetően filozófiai indíttatású cikkben, melyben megállapítja, hogy a novella világa ellentmond a wittgensteini redukció elvének vagy a kierkegaardi választás mint teremtés elméletnek, s olyan specifikumokat mutat fel, mint a cselekmény kimenetelének megváltoztathatlansága, az ábrázolt világ torzítása vagy a bonyodalom destrukcióval való megoldása. Szintén novellaelméleti modell felállítására tesz kísérletet Jan van der Eng *A novella művészete* című cikke, melynek célja „a novellaépítkezés alapelveinek vizsgálata”. Illusztrációként Csehov *A kutyás hölgy* című novelláját választja, mondván, mivel Csehov részben megőrizte a novella tradicionális szabályait, de alapvetően megújította annak struktúráját, jó anyag egy olyan leírási modell kidolgozására, mely a legrégebbi és a legmodernebb művekre is alkalmazható. Van der Eng szerint a kutatók alábecsülik a „közeg” (среда) szerepét mint szöveg-szervező elvet (pl. Barthes a leíró motívumokat szükségtelen retorikai dísznek tekinti), pedig ez a szint is dominálhat, főleg modern írók esetében. Van der Eng a motívumokat két csoportra osztja, *integrálásra* (tér-, idő- és oksági viszonyok, vagyis a cselekmény motívumai) és *diszperzre* (az egész szövegben szétszórt motívumcsoport, mely inkább a leíráshoz tartozik). Az integrális sor előrefelé, a diszperz pedig hátrafelé mutat a szövegben, árnyalja, módosítja az integrális csoport értelmét, struktúráját. A cikk írója úgy gondolja, hogy Csehov kései novelláiban a diszperz motívumcsoport dominanciája figyelhető meg.

Az önálló műveket elemző cikkek sorát V. Ny. Toporov *Karamzin, Szegény Lizá-járól* című cikke nyitja, mely az említett mű narratív struktúrájának jellegzetességeit írja le, s megállapítja, hogy míg a XVII. századi orosz elbeszélés nem tekinti teljesen irodalmi-esztétikai kategóriának a narrációt, Karamzin pont ezen feladatot oldja meg, s újdonsága abban rejlik, hogy újfajta kapcsolatot teremt a narratív és a szereplői szintek között. Míg a XVIII. századi orosz prózában a narrativitás legfontosabb komponense a szűzsé, Ka-

ramzin közelít a Sterne-i ideálhoz, mely a szövegre orientálódik, sőt Karamzinnál kiépül a szerző önmagára irányuló nézőpontjának metatextusa is.

W. Schmid *„A koporsókészítő” költőiségéről* című írása megállapítja, hogy bár a novella a cselekmény dominanciája miatt a legegyszerűbb műfaj, a szöveg felépítése szempontjából az elbeszélő prózán belül a legköltőibb műfajnak is tekinthetjük. A novella költőisége az alábbi eszközökben mutatkozik meg: paradigmaticizáció, a szöveg és a cselekmény geometriája, a jelölt és jelölt közti viszony motívatlantlanságának megszüntetése, a szavak kettős értelme, a szemantikai figurák (metafora, oximoron) és közmondások szűzsés kibontása. Az elbeszélés tele van tematikus és hangzásbeli kapcsolatokkal, a történet kontlasztja situációs, lexikai és fonetikai szinteken egyaránt megjelenik.

Ju. N. Csumakov *„Tatyjana álma” mint verses novella* című cikke az *Anyegin* szövegének azon kettős természetéről beszél, miszerint a mű egyszerre egységes és részekre bontható; részei önállóak és kapcsolódnak egymáshoz. A szereplők szűzséjében van néhány rész, mely izolálódik a szövegegészről, ilyen pl. Tatyjana álma is, mely annyira kiemelt epizód, hogy nem alaptalan beillesztett novellaként olvasni a regényen belül. Csumakov Tomasevszkij novellakritériumai alapján indokolja feltevést. Ezután a regényegész és a novella kapcsolódási pontjait keresi (motívumok, szereplők, események), s jóval összetettebb viszonyrendszert vél felfedezni, mint a korábbi kutatások.

Hasonló problémát vizsgál Ju. V. Mann *„Koppekin kapitány története” mint beillesztett novella* című írása is, mely Gogol *Holt lelkek* című „poémájának” egy, a cenzúra által kihúzott, a címben megjelölt részét vizsgálja. Mann vitatkozik Lotmannal, aki nem tekintette ezt a részt beillesztett novellának, mondván, hogy mechanikusan kapcsolódik a szövegegészhez. Mann a poéma és az abba illesztett novella főhőse közötti motivikus kapcsolatot mutat ki, és hivatkozva Gogolra, aki jelentős veszteségnek érezte a szövegrész elvesztését, megállapítja, hogy az említett kapcsolat miatt ezen rész döntően befolyásolhatja a poéma főhőséről alkotott képet.

R. Lachmann *Vajon nem rejlik-e a kulcs a szöveghez magában a szövegben?* című írásában Dosz-

tojevskij *Gyenge szív* című művét elemezve Jakobson azon elméletét veszi alapul, miszerint a műalkotásban az író intenciójától függetlenül van egy, a mű megoldását adó rejtett struktúra. Dosztojevskij bizonyos dolgokat elhallgat, bizonyosakat elmond, ráadásul pszichikai jelenségekre (bűn, örültség) utaló jelekkel, ezért egy tudattalan tér keletkezik, megteremtődik a lélek titkának struktúrája, a megoldás pedig a szövegbe kódolódik.

V. N. Turbin *Imígyen szóla Tyapuskín. Néhány szó a művészi monológ védelmében* című írása egy műfajt és egy világlátás-módot kapcsol össze. Gleb Uszpenszkij *Vüprjamila* című művét elemzi, s megállapítja, hogy a karcolat műfaja rokonságban van a példázattal, a prédikációval, vagyis monologikus szöveg, mint ahogy Uszpenszkij látásmódja is az, ezért ő vitatkozott elsőként Oroszországban Nietzsche dialogikusság felé hajló szavával. Uszpenszkij szüntelen monológot mondott a világ egységéről, melynek megbontása bűn.

Műfaj- illetve irodalomtörténeti problémákkal foglalkoznak az alábbi írások:

V. I. Tyupa *A novella és a tanítómese* című cikke Meletyinszkij megállapításából indul ki, miszerint az európai novella két evolúciós vonalon (anekdotikus illetve példázatszerű) fejlődött. Tyupa szerint, mivel a példázat világképe egyoldalú, ezért az csak szüzséforrásként szolgál, a novella legősibb forrása az anekdotaszerűség. A példázatszerű evolúciós vonalat végigkövetve Tyupa megállapítja, hogy a kirajzolódó jelenségre jobb a „tanítómese” elnevezés, majd meghatározza ezen műfaj eltérését (nem változó világ) a novellától (amorfi világkép, átmeneti stabilitás), s végül arra a következtetésre jut, hogy a tanítómese és a novellát Csehov ötvözte szerencsésen.

V. M. Markovics *„naturális” novella transzformációról és a XIX. századi orosz irodalom két realizmusáról* című cikke az 1830–40-es évek orosz novelláinak műfaji változásait tárja fel, melyből az orosz irodalom egészének fejlődésére vonatkozó törvényszerűségeket próbál megállapítani. Szerinte a Gogol utáni novella azért nem tudta felhasználni a gogoli újításokat (vagyis visszatért egy Gogol előtti szintre), mert Gogol az irodalom klasszikus, ők pedig annak belletrisztikus szintjén voltak (ugyanaz megfigyelhető a Csehov előtti, illetve utáni „povesztyj”-tyel vagy a

Puskin előtti és utáni történelmi regénnyel kapcsolatban), s a két szint egybeemosása egy irányzat félreértéséhez is vezethet, mint ahogy az az orosz realizmus esetében történt (t. i. az igazi realizmus horizontjába igenis belefér pl. a természetfeletti kategóriája).

A. B. Muratov *Csehov két elbeszélése a pesszimizmusról* című írása az intertextualitás egy sajátos típusát véli felfedezni Csehov *Lángok*, illetve *Roham* című elbeszélései és az 1870–80-as évek pesszimista tömeghangulata közt, különös tekintettel két íróra, Albovra és Garsinra. Vagyis nem szöveg és szöveg, hanem szöveg és korhangulat kerül dialógusba egymással.

Nils Age Nilsson *Az orosz impresszionizmus: a rövid sor stílusa* című cikke arra mutat rá, hogy a realista próza megújulása Oroszországban részben Csehov újításainak eredménye, de megfigyelhető ebben az időben (1907–10) az északi impresszionizmus (Hamsun, Bang) hatása is olyan szerzőkre, mint Dümov, Kuprin, Zajcev vagy Hlebnyikov.

W. Koschmal *Novella és mese* című cikkében Meletyinszkijjal polemizálva azt állítja, hogy van a mesének egy olyan evolúciós vonala, ahol a művészi mese nem olvad be a realista novellába. A mese evolúciójában két alapvető változást jelöl meg. Az első, mikor a mítoszt (antikauzális gondolkodási forma) felváltja a mese (szüzsés szöveg), a második, amikor megtörténik az átmenet a meséből a novellába és a művészi mesebe. Ebben az irányban az utat azon novellák építik, melyeknek anyaga realizmuskusan transzformált meseanyag, de mégsem művészi mesék (pl. Nabokov *Mese* című műve); ezek valójában metaszövegek, novellák a mese lehetetlenségéről. D. Harmsz viszont az említett két változással szemben, az azok előtti, mitologikus gondolkodást állítja vissza, visszatér a folklór poétikájához.

R. Eschelmann *Minimalizmus a szovjet novellában* című cikkében azt mondja, hogy a minimalizmus nem csupán a rövidítés retorikai eszközeinek használata (ellipszis, meiózis), nem megnyiségi, hanem inkább minőségi kategória, funkcionális eredménye azon törekvésnek, mely egy semleges terület megteremtésére irányul egy domináns kultúrán belül, mely kultúra kizárja egy ilyen tér lehetőségét. A minimalizmusban fontos szerepe van a korlátozott tudatnak, mely tudat

összeütközése a domináns kultúrával képezi a minimalista elbeszélés kiindulópontját. Illusztrációként két rövid elemzés szolgál Vaszilij Suksin *Mikroszkóp*, illetve Jevgenyij Popov *A nyomtatott szó ereje* című műveiről.

BÖRZSÖNYI PÉTER

Владимир Набоков: Лекции по русской литературе. Москва, Независимая газета 1996. 438.

Az orosz fordításban most először kiadott Nabokov-előadások 1981-ben jelentek meg először angolul, Fredson Bowers szerkesztésében. Kivéve a Gogol-fejezet, amely könyvalakban 1944-ben jelent meg, orosz fordítását a *Novij Mir* című folyóirat közölte 1987-ben. Az *Előadásokat* Nabokov javarészt 1940-ben írta, majd a Wellesley College-ban és a Cornell Egyetemen tartott előadásai alkalmával használta fel őket. Majdnem húsz évi (1941–1959) tanárkodás alatt Nabokov, saját bevallása szerint – erről a *Strong Opinions* című interjúkötetében beszél – előadásait mindig felolvasta. Ezeknek az előadásoknak egy része kötetben olvasható: a *Lectures on Literature* (amelyben Austen, Dickens, Flaubert, Stevenson, Proust, Kafka és Joyce műveit elemzi) és a *Lectures on Russian Literature* kötetekben.

Nabokov nem tekinti magát olyan irodalomtörténésznek, akinek minden művet, minden szerzőt kötelezően szeretnie kell (erről – nem véletlen – éppen a Dosztojevszkijről írt fejezetben beszél). Ezért ezeket a köteteket, bár formálisan a majdani tanár-Nabokov előadásait tartalmazzák, a regényíró Nabokov írta. Nem tankönyvek, hiszen szigorúan nabokovi ízlés alapján került (vagy nem) beléjük egy szerző vagy mű.

Az *Előadások az orosz irodalomról* egyszerre szólnak Tolsztojról, Gogolról, Dosztojevszkijről, Turgenyevről, Csehovról és magáról Nabokovról, Nabokov műalkotás-értelmezéséről, preferenciáiról és előítéleteiről. Éppen emiatt az egyes előadások kidolgozottsági szintje nem azonos. Érezhető, hogy kedvenceiről (Puskin, Tolsztoj, Gogol, Csehov, Turgenyev – ez a Nabokov által felállított szigorú hierarchia) többet és szívesebben beszél, mint az általa kevésre becsült szerzőkről (pl. Dosztojevszkijről vagy Gorkijről).

Puskin e kötetbe mindössze egy esszé erejéig került be (ez az esszé a kötet angol eredetijében

nincs benne). Nabokov tanulmányt Puskinról nem írt, angolra fordította azonban a *Jevgenyij Anyegint* és írta hozzá egy ezer oldalas kommentárt, ezzel váloga le Puskin iránti tartozását. Puskin – ez valamennyi Nabokov-regényből kiolvasható – az orosz irodalom és minden oroszul írt és írandó mű kötelező mércéje.

A tanár-Nabokov rendszeresen arra ösztönzi diákjait, és így e kötet olvasóit is, hogy legyenek jó olvasók. A jó olvasó ismérvei a következők: van fantáziája, emlékezete, szótára és művészi érzéke. Ez a kötet éppen a Nabokov által vallott, tanított „jó olvasó”-t példázza: most Nabokov az olvasó, aki természetesen rendelkezik a fenti adottságokkal. A jó olvasó egyben pontos olvasó is: Nabokov – bár nem tudományosan módszeres –, minden tekintetben pontos, időnként kínosan precíz (egyetemi előadásai során Nabokov minden elemzett mű meglévő angol fordítását összevetette az eredetivel és kijavította).

Nabokovot mindig az egyéni látásmód, az egyéni stílus, a műalkotás működése, a csoda létrejötte és a struktúra érdekli. A korstílus, az irányzat, a műalkotás társadalmi-politikai üzenete (és egyáltalán bármiféle „üzenete”) kívül esik érdeklődési körén, sőt, ez utóbbi fogalmakat határozottan elutasítja mint a műalkotástól idegeneket.

Az egyes fejezetekbe – a művek elemzésén túl – a szerzők életrajza is bekerült. A biográfia (leginkább a Gogolé, részben pedig a Tolsztojé) az alkotói személyiség megértése miatt fontos Nabokov számára. A biográfia és az életmű közötti áthallások kutatása azonban Nabokov szerint felesleges, mert nem segít a műalkotás megértésében.

Elemzései során Nabokov olyan fogalmakat használ, mint motívum, szerkezet, szűzsé, téma, hős, művészi fogás, és úgy elemez, hogy közben elidőz a választott szöveg felett, ízlelgeti a részleteket (és olvasóját is erre bízhatja), megsejteni a művekben rejlő motívumokat, témákat, alakzatokat, de nem írja le őket következetesen.

A *Revizor* és a *Holt lelkek* elemzésén keresztül Nabokov megcsodálja Gogol nyelvét, trópusalkotási szenjét, a részletek rejlő motívumokat, témákat, alakzatokat, de nem írja le őket következetesen.

szerűség fogalma (amelyről e kötetben egy egész esszét olvashatunk). Oroszul ezt a lefordíthatatlan „posloszty” szó jelképezi (ennek angol megfelelője a „philistinism”), amelyhez Gogol – Csicsikov alakjában, de nem csak az övében – himnuszt írt.

Turgenyevet elmarasztalja regényszerkesztése, az egyes jelenetek kompozíciójának lazasága miatt. A rovartanban otthonosan mozgó Nabokov megfeddi Turgenyevet, mivel az *Apák és fiúk*ban – Bazarov egyik rovargyűjtő körútja alkalmával – összetéveszti a példány és a faj fogalmat.

Dosztojevszkij műveivel szembeni ellenérzése alól egyedül *A hasonmás* jelent kivételt (éppen ezt a hasonmás-témát „használta” Nabokov az *Otcsajanyije* című, magyarul meg nem jelent regényében). Dosztojevszkij összes többi regényét kemény szavakkal bírálja. Az *Előadások* nyitóesszéjében Nabokov így ír: „Az igazi olvasót nem érdeklik a nagy gondolatok, őt a részletek érdeklik.” Nabokov olvasatában Dosztojevszkijnél nincsenek igazi hősök, hősök helyett két lábön járó gondolatok vannak. A művészet feladata – ismét nem véletlen, hogy erről a Dosztojevszkij-fejezetben ír – a pontosítás, és nem az általánosítás.

A Tolsztojról írt fejezet (akárcsak a Gogolról szóló) jóval kidolgozottabb, mint a többi. Az *Anna Karenina* elemzése messze a leterjedelmesebb és a legmódszerezesebb. A regény idő- és motívumszerkezete, a kompozíció elemzése mellett találunk egy sajátos indexet, amely valójában a regényhez írt ötletek jegyzéke.

Az orosz kiadásból sajnos kimaradtak Nabokov rajzai: Turgenyev *Apák és fiúk*jának térképe (amelyet Bazarov és Kirszanov utazásaihoz készített), Tolsztoj *Anna Kareninájához* készített „kosztümtervei” (Kitti korcsolya- és Anna teniszruhája), a hálókocsi terve, amelyben Anna Moszkvából Pétervárra utazik. Ezek a rajzok szerves részét képezik az elemzéseknek, hiszen Nabokov (a *Strong Opinions* című kötetben) azt mondja, hogy lehetetlen megérteni Joyce *Ulysses*ét vagy az *Anna Kareninát* Dublin térképe, illetve a Szentpétervár–Moszkva gyorsvonat 1870-es évekbeli hálókocsijának ismerete nélkül.

TOMPA ANDREA

Гоголевский сборник. 4–5. Под ред. С. А. Гончарова. Санкт-Петербург, Образование 1993. 200.; 1994. 182.

Immár negyedik és ötödik kötete jelent meg Szentpétervárott a Szergej Goncsarov által szerkesztett „Gogol-gyűjteménynek”. A sorozatban a sok tekintetben mindmáig talányos életű író műveit, alkotói pályafutását tágas biográfiai és kultúrtörténeti kontextusban értelmező legújabb orosz és külföldi tanulmányok látnak napvilágot. A vállalkozás célja az, hogy több, akár különböző módszertani hagyományt is követő nemzetközi szerzői gárda egy kötetben mutathassa be vizsgálódásai eredményeit. Ez figyelemre méltó jelenség, mivel az oroszországi Gogol-kutatásra gyakran jellemző egyfajta szellemi elhatárolódás a külföldi tudósok eredményeitől. A Goncsarov-kötetek szerzői azonban úgy Németországból (München, Konstanz), Izraelből (Tel-Aviv), az Egyesült Államokból (Bloomington, Ithaca) és Magyarországról (Budapest), mint Oroszországból (elsősorban Szentpétervár) és Ukrajnából (Nyezsin) – úgy írnak Gogol műveiről, mintha egyazon egyetemi tanszék valamikori évfolyamtársai volnának.

A kötetek szerkezeti felépítése hármastagolódású. A legtöbb tanulmány közvetlenül a Gogol-művek belső szöveg- és jelentésvilágát vizsgálja, illetve azok intertextuális kapcsolódási perspektíváit. Módszertani szempontból e munkák aszerint csoportosíthatók, hogy elsősorban milyen elméleti horizontról közelítenek a gogoli művekhez – a szövegpoétika (Sz. A. Goncsarov, Kovács Árpád, V. S. Krivonosz), a szellemtörténet (S. Spieker) vagy pl. a pszichoanalízis (N. Drubek-Meyer, A. I. Ivanyickij) felől. Számos olyan tanulmányt olvashatunk, amely Gogol művészetelméleti és vallásbölcseleti esszéit az életmű egészében betöltött szerepük, illetve a különböző kulturális paradigmákhoz (pl. skolasztika, miszticizmus, barokk) való illeszkedésük szerint vizsgálják (Sz. I. Kalasnyikov, M. Weisskopf, Sz. O. Svedova). Külön csoportot képeznek a gogoli életmű pre- ill. posztkontextuális (Gyerzsavin, Sevirjov, Csehov, Nabokov) aspektusaival foglalkozó munkák (S. Kotzinger, Je. I. Annyenkova, M. Kanyevszkaja, G. Shapiro). A kötetek tanulmányai közül hármat szeretnénk kiemelni. Azokat, amelyek leginkább reprezen-

tájják a szövegelmélet alapvető fejlődési irányait a mai Gogol-kutatásban.

A pétervári Sz. A. Goncsarov két munkája (*Alom – lélek, szerelem – család, férfi – női Gogol korai művészetében, Az Ivan Fjodorovics Sponyka és a nénikéje titka*) a korai gogoli próza (*Esték egy gyikanykai tanyán, Mirgorod*) motívumai között a szerző olyan jelentésegységekre hívja fel a figyelmet, amelyek egyaránt töltönek be kulcsfontosságú szövetségvezető szerepet, és adnak új támpontokat a Gogol által intertextuálisan kezelt mitológiai, népi mondavilági, illetve kultúr-történeti források szövegintegrációs megjelenéseit illetően. Például, az író életművében rendkívüli fontossággal bír, a korai elbeszélésektől már a „péterváriakhoz”, sőt a *Holt lelkekhez* is átvélő *Ivan Fjodorovics Sponyka és a nénikéje* című elbeszélés szövege alapján Goncsarov kimutatja, hogy a „férfi” és a „női” princípiumok, attribútumok egymáshoz való állandó közelítése, összemosása, nem ritka felcserélése, a „férfi” princípiumnak a „nőiben” való motivikus feloldása Gogolnál egyidejűleg több célt szolgál: utal mítikus és misztikus világképekre, okozza a hősnek mint autonóm individuumnak rituális-beavatási „halálát” és át lépését egy másik, gyakran archaikus szerkezetű szociokulturális státusba/stációba, ami egyáltalán a „résznek” az „egészen” való metafizikai elvegyülését eredményezi. Mindez történik úgy, hogy a narratív időszerkezet konfliktushelyzetbe kerül a motívumok időtulajdonoságaival, mert szinte minden esetben a hősnek az időben történő szimbolikus visszatéréséről, keresztülmeneküléséről van szó, a boldog gyermekkoron át egészen a szakrális szociológiai ősprincipiumig. Ahhoz, hogy a szövegalkotó – eredetileg a „jelöltek” mélyszerkezeti szintjén elhelyezkedő – archaikus sémák a felszíni „jelölők” pozíciójába kerülhessenek – Goncsarov szerint –, Gogolnak szüksége van egy, a szöveget egészen eredeti módon „egyértelműsítő”, valójában „értelmetlenítő” eljárásra: amikor a jelentés helyett a szerkezet „beszél”. „Apopatikus diszkurzusról” van szó, a beszélő kijelentéseinek ezoterizációjáról, „értelemrejtéséről”. Ilyen értelemben Gogol elbeszélése mindörökké „rejtély” marad a kimerítő elemzésre törekvő kutató előtt. Például Goncsarov olvasatában az, hogy a gogoli próza hőseinek, így Sponykának leggyakrabban ismétlődő attribú-

tumai is rendre negációkkal, sőt, dupla negációkkal (sem... sem...) kapcsolódnak össze (sohasem lehet tudni, hogy „kik” a hősök voltaképpen, csak azt, hogy kik nem), a „középg” és a „végtelen” kategóriáit érvényesíti a szövegekben a „végtel” és a „véges” kategóriáival szemben, az oppozíció nélküliséget a binaritással szemben, a hitelesíthetlenséget és a befejezhetlenséget a logikai ellenőrizhetőséggel és a befejezettséggel szemben. Gogol voltaképpen a „hétköznapi emberének” poétikai modelljét, az orosz embernek a nyugati, karteziánus gondolkodástól idegen, szinte őszertartási eredetű alakját alkotja meg, amelyben az „értékréses” „értelemképzés” – valójában a szöveggézés abszolutizálása az új értelem létrehozásával szemben (s az elemzés ilymódon akár sajátos „tudatpoétikának” is tekinthető) – már nem minden tekintetben felel meg az egykoron kanonizált, a korai Gogolról mint a romantikus íróról alkotott képzeletünknek. Sz. A. Goncsarov, akinek öt éve jelent meg az életművet a skolasztikus hagyományok hermeneutikai kontextusában vizsgáló monográfiája (С. А. ГОНЦАРОВ: *Художественная проза Н. В. Гоголя и традиции учительной культуры*. Санкт-Петербург, Образование 1992.), figyelemre méltó vállalkozásba fogott, amikor egy valaha élénk kutatói részvételt maga mögött tudó Gogol-olvasatot úgy fejleszt tovább, hogy közben megkísérli a dekonstrukció néhány elemének rávetítését a szövegközpontú strukturális elemzés gyakorlatára.

Mintegy párbeszédbe elegyvedve Goncsarov írásával, a müncheni N. Drubek-Meyer (*Hoffmann Homokemberétől Gogol Vij című elbeszéléseig. A látás pszichológiájának kérdéséhez a romantikában*) a gogoli műben éppen a romantikus hagyományhoz való szerves kötődést emeli ki. A kutató elemzése szerint ennek oka a pszichoanalízis interpretatív szimbólumtára és a költői motívumok szövegbeli struktúrája között mutatkozó nagymértékű rokonságban keresendő, ami mellett nem elhanyagolható tény, hogy a romantikához természetszerűleg is bonyolult, markáns pszichológiai mélyréteg tartozik. Ennélfogva a romantikus hagyományokba ágyazott művek voltaképpen sajátos pszichológiai „diagnózisoknak” is tekinthetők, bár – így Drubek-Meyer – természetesen nem az íróinak, mint ahogy azt Gogol korabeli francia értel-

mezője, D. Rancour-Laferrière gondolta. Oroszországban a népszerű E. T. A. Hoffmann-elbeszélésnek Gogol előtt több intertextuális követője is akadt. (A. Pogorelszkij, V. F. Odojevskij, N. A. Polevoj), *Homokember*-reprodukciójuk azonban viszonylag kevés sikerrel járt az olvasóközönség előtt, mert – Drubek-Meyer elemzése szerint – a szerzők gyakran motiválatlanul, majdnem szó szerint emeltek be egy-egy Hoffmann-”pszichogémát” saját szövegükbe, vagyis nem tudták megteremteni a koherens megfeleltetést a motívumnak a pszichológiában meglehetősen kötött értelmezése és a saját szövegben az adott helyen a narráció és a motívumszerkezet által mintegy „megkívánt” funkciója között. Ami Hoffmannnál természetesen illeszkedett a szövegbe, az első orosz követőinél nem minden esetben. Ilyen, Gogol elbeszélésében is megjelenő, alapvető pszichogémája a *Der Sandmann*-nak az „ismeretlen”, a „differenciált másság” „felfedezése”, „meglátása”, az ismeretlennel való „szembesülés”, ami motívikus szinten inverz párhuzammal erősödik (amikor a főhős saját szemeivel látja meg, hogy szerelme nem több, mint élettelen báb-automata, éppen annak mechanikai szétszerelése közben, a bábnak hirtelen „kiesnek a szemei a helyükről”; a hős nem képes elviselni a látottakat s a mű végén esztét veszti). A „látás” és a „lélek” motívumainak szembenállása Gogolnál is alapvető szövegszervező tényező, komplementer proporcionálásuk, amellyel, hogy lehetővé teszi számos mitológiai, irodalmi és kultúrtörténeti párhuzam bevonását, sajátos értelemképző – Drubek-Meyer felfogásában „tudatszerkezet-építő” – funkciót nyer. Ily módon a *Vij* szövegében egymástól távol eső motívumok is végül egységes komplexumokká állnak össze, melyek sajátosan modellezik az anamnézis, illetve a felidézés folyamatait: míg a térben a hős előrehalad, addig a tudatnak a cselekmény színhelyein realizálódó motívikus reflexiói a múltba való visszatérést segítik elő. A térbeli mozgás a látás meglétét igényli és vesztébe viszi Brutot (a hős a látottak miatti „megfedkezése magáról” egyetlen a halálával), a felidézésnek – a tudatmozgásnak – viszont a „csukott szemek” felelnek meg, s csakis ezek menthetnék meg a hőst. Végeredményben azonban a felejtés és az emlékezés kettősségének szimbiózisa a hős motívumokban való „feloldódásával”

hozza létre a *szövegteret*. A romantikáról gyakran elmondták már, hogy pszichológiája és Freud tudományos pszichoanalízise között voltaképpen mindössze a diszkurzivitásban, a nyelvi jelek általi sajátos rögzítettségben van különbség. N. Drubek-Meyer *pszichopoétikai elemzése* meggyőzően igazolja ezt a feltevést.

A szöveg *diszkurzív-disztributív elemzésének* általános gyakorlati kiterjesztését kísérhetjük figyelemmel Kovács Árpád tanulmányában (*Popriscsin, Sophie és Medzsi (Az őrüilt naplója szemantikai rekonstrukciójához)*). A budapesti kutató több éve dolgozik egy olyan műértelmezési stratégián, amely – amellyel, hogy okulni kíván a proppi strukturalizmusnak a motívum tartalmi oldala megítélésében mutatkozó gyengeségéből – lényegében egy régi dilemmát hivatott feloldani: a saussure-i ihletésű formális elemzés és a humboldti eszméket érvényesítő Potyebnya jelemlélete, azaz a (*нүєм*) („eljárás”) és az (*образ*) („kép”) elméletei között fennálló ellentmondásokat. *Az őrüilt naplóját* vizsgáló tanulmány a „többszintű” szövegszemléletet képviseli. A szövegben a szintek, a legalsótól – a fonémák szintjétől – a legfelsőig – a kijelentés szintjéig – következetesen egymásba ágyazódó elemek hierarchiáját képezik. Az alacsonyabb szinten lévő egységek integrálódnak a fölöttük állókba, s így létrehozódik a „formát”, a magasabb szintűek osztódása alacsonyabb szintűekre pedig megteremtik a „tartalmat”. Ezáltal meglepően átláthatóvá válik a szövegegész architektúrája és a szintek és elemek bilaterális, „felülről” és „alulról” egyidejűleg érvényesülő kölcsönhatása, továbbá kézenfekvő definíciót kap a „funkció” fogalma is. Csak egyetlen példát említve, Kovács Árpád munkájában – a gogoli elbeszélés hőst ez idáig nevének többnyire konvencionális szemantikája („popriscsin” = „életút, hivatás, karrier”) felől megközelítő olvasatokkal szemben – helyet kap a név összetett voltából („Popriscsin”) adódó értelmezés. Az alkalmazott módszer által rekonstruálhatóvá váltak eddig ismeretlen intertextuális vonatkozások (pl. a finálé kapcsolata a római mitológiával), továbbá lehetőség nyílt a szöveg belső, mélyszemantikai dimanikájának igen egyszerű és meggyőző leírására. Kovács Árpád, akinek három évvel ezelőtt jelent meg *A perszonális elbeszélés. Puskin. Gogol. Dosztojevskij*” (A. КОВАЧ: *Персональное повествование*.)

Пушкин. Гоголь. Достоевский. Frankfurt-am-Main, Peter Lang Verlag 1994.) című, más elméleti megfontolások mellett ezt a módszert is számos mű elemzésében bemutató monográfiája. Az *őrült naplóját* vizsgáló munkájában is jelentősen hozzájárul a *leírás nyelvének* metodikai tökéletesítéséhez.

Az Sz. A. Goncsarov által szerkesztett sorozatot egyaránt ajánljuk mind az orosz irodalommal, mind az általános jel- és szövegelemeléssel foglalkozó kutatók figyelmébe.

TÓTH CSABA

Antonella D'Amelia: Introduzione à Gogol. Roma-Bari, Laterza 1995. 231.

Antonella D'Amelia Gogol-monográfiáját a Róma-Bari székhelyű Laterza kiadó jelentette meg 1995-ben, egy olyan sorozat 55. köteteként, amely az olasz és a világirodalom legnevesebb alkotóit mutatja be az itáliai közönségnek. Az új könyv – a korábbi Dosztojevszkij- és Bahtyin-monográfiák után – immár a harmadik orosz írói életművet tárja föl az érdeklődők előtt.

Antonella D'Amelia a gogoli művészet tematikáját (illetve „témánélküliségét”), ábrázolásmódját, nyelvi-elbeszélői attitűdjét, valamint a benne kifejezésre jutó etikai-esztétikai teória kialakulását és módosulásait az író személyiségére, e személyiség eredendő kettősségére vezet vissza, s így a művek értelmező magyarázatát is a biográfia kronologikus rendjébe illeszti. A különböző Gogol-életrajzoknak és visszaemlékezéseknek (Akszakov, Annyenkov, Kulis, Senrok, Szologub, Vereszajev és mások írásai), valamint az író levelezésének teljes, szintetizáló feldolgozásával D'Amelia egy önmagával örökké elégedetlen, mindig jobbra törő, vívódó, ugyanakkor hiú és hipochonder, a hírnévért kitartóan dolgozó, mégis szeszélyes személyiség körvonalaival rajzolja meg: egy olyan emberét, aki kora ifjúságától a Gondviselés eszközének érzi magát és Oroszország megmentésén fáradozik. A szerző utal Gogol sokirányú tehetségére (rajz- és elbeszélőkészségére, illetve komikus vénájára), melyet a nyezsini gimnáziumban töltött évek bontakoztatnak ki; beszámol az első irodalmi alkotások keletkezéséről s Gogol első autodaféjáról. Az író formálódó személyiségét gimnáziumi

leveleinek tükrében mutatja be, melyekből már a nagyra hivatottság és a hírnév utáni vágy hangjai csendülnek ki, s melyeknek tárgya elsősorban önmaga (D'Amelia például azokat a „retorikai remekműveket” idézi (14–15.), ahol Gogol saját, szándékosan enigmatikus viselkedéséről számol be anyjának, vagy ahol azt részletezi, miként győzte le önmagában az apja halála felett érzett fájdalmat), s hangsúlyozza Gogol küldetésstudának erősödését, a jelentéktelen, „holt élettől” való félelmét, ami sokszor visszaköszön majd – a holtakn ábrázolt világ és az élőként megjelenített hulla paradoxonaként – Gogol művészetében, elsősorban a *Pétervári elbeszélésekben* és a *Holt lelkekben*.

Gogol életének második nagy korszakaként a szerző a Pétervárott töltött időszakot ismerteti: a távolról sem akadálymentes írói indulást, a Zsukovszkijjal, Pletnyovval, majd Puskinnal kötött barátságot, s első nagy sikerének, az *Esték egy gyikanykai tanyán* című novelláskötetének történetét. Gogolnak a történelem felé tett „kiterőjébe” is beavatja az olvasót: az ekkoriban született – történeti tárgyú – írások egy része az *Arabeszk*ekben kap majd helyet, míg másik része a *Tarasz Bulba* „háttéranyagául” szolgál. Külön érdekességet jelent itt Gogol egyetemi óráinak leírása, melyekre az író – a kortársak visszaemlékezései szerint – vagy készületlenül ment el, vagy egyáltalán meg sem jelent rajtuk.

A *Mirgorod* novelláskötet jellemzésekor D'Amelia a különösen a *Vij* című elbeszélésben meghatározó jelentőségű *látás/vakság* motívumot, a tekintet mágikus erejének témáját emeli ki. A látást a megismerés első számú gogoli eszközeként definiálja, s folytatja a Propp által föltárt és Vjacseszlav Ivanov révén a gogoli elbeszélőművészetben is kimutató *látás=élet/vakság=halál* mitológéma elemzését.

A látás látszólagosságát, a gogoli kettős optikát tartja a *Pétervári elbeszélések* főszereplőjének is (95.), melyek alaphangulatát az a bürokrata tisztviselővilág adja meg, amelyben Gogol is dolgozik pályájának kezdetén. Pétervár bizonyos szempontból a *semmit* jelenti Gogol számára – s ilyen megközelítésben Rozanov megállapítása, mellyel a gogoli művészetet kárhoztatta, hogy ti. Gogol a semmiről, az ürességről írt, helytállóknak tetszik –; azt a helyet, ahol a külföldi elveszti idegen karakterét, míg az orosz

külföldiként viselkedik. D'Amelia értelmezésében Pétervár mint irreális tér, mint a priváció városa jelenik meg a gogoli írásokban, ahol minden hős elveszít valamit: ki az orrát, ki a köpenyét, ki a tehetségét, ki pedig a hitét az eszményiben.

Pétervár ellenpontja Róma lesz, a történelem és művészet, a délvidéki, emberszerető klíma hazája, Gogol lelki szülőföldje. S Róma a gogoli kettős optika, a csakis a távolból lehetséges megragadás záloga is: Gogol maga írja, hogy Oroszországot csak akkor képes élethűen ábrázolni, ha távol van tőle; így csak Rómában képes Oroszországról írni (133.). A lényeglátó távolság eléréséhez azonban utazni kell: ezért hordozza magában az utazás az örökös megújulás, az újrakezdés lehetőségét úgy Gogol, az ember, mint az író számára. E szimbolikus jelentést hangsúlyozza – jelzi D'Amelia – a *Holt lelkek* lírai utazásapoteózisa is.

Az írónak a *Revizorról* szóló levelei nyomán D'Amelia a gogoli művészetfelfogás lényegét a jóért folytatott harcban, a rossz leleplezésében és megszüntetésében határozza meg, míg a *Válogatás...* bemutatásában a *hasznosság* kulcsszavát, az emberi lelkek megtisztításának szükségességét emeli ki.

Antonella D'Amelia Gogol gondolkodásában és életművében a teljesség-töredékesség oppozíciót tartja a legmeghatározóbbnak. Eszerint Gogol mindig egy már elvesztett, idealizált totalitás (a klasszikus világ harmóniája) és a megszólalni csak a töredékesség szintjén képes modernség között ingadozik. A teljességre tör, mindent felölölő nagy művet akar írni, ám sokszor csak fragmentumokra futja az erejéből. Ilyen zavaros formájú töredékeknek tekinti a szerző az *Arabeszk*ek történeti vagy művészeti fejtegetéseit, melyek a célul kitűzött ideális rend és egység helyett csak kaotikus ellentéteket és homályt szülnek, míg a kötet három novelláját az atomokra szétesett szemléletmód megnyilvánulásainak tartja (81., 93.).

Könyvének végén a szerző még Gogol életének és műveinek részletes kronológiáját is az olvasó rendelkezésére bocsátja, illetve rövid, lényegre törő kivonatban tájékoztat az életmű kritikai visszhangjáról, Belinszkijtől kezdve a szimbolistákon és a formalistákon át Lotmanig. Végül a kötetet a Gogol életét, műveit, gondolkodás-

módját, írói fogásait tárgyaló, különböző – irodalom- vagy eszmetörténeti, pszichológiai, formalista, szemiotikai, mitológiai vagy komparatív – módszert követő tanulmányok tematikus, illetve terjedelmi szempontú klasszifikációja zárja. Ez az impozáns, soknyelvű és sokrétű bibliográfia, mely nemcsak pusztá záradékként áll a könyv végén, hanem tevékeny „részt vállal” az életmű egyes szakaszainak feldolgozásában is, arról biztosítja az olvasót, hogy Gogol munkásságának rendkívül alapos, az értelmezés horizontját sokfelé felnyitó, naprakész összefoglalását tartja a kezében.

HORVÁTH KORNÉLIA

Валерий Брюсов: Среди стихов. (Манифесты – статьи – рецензии.) Москва, Советский писатель 1990. 720.

Valerij Brjusov (1873–1924) az orosz szimbolizmus egyik jelentős költője és írója. Emellett – mai fogalommal élve – ő volt az orosz szimbolizmus „menedzser” is. Tudatosan tört az irányzaton belüli vezérszerepre és az 1890-es évek kezdetén még periférikus költői mozgalom általános elismertetésére. Az általa szerkesztett költői antológiák, az ő provokatív és magyarázó cikkei irányították először a formálódó „dekadens” költészetre az orosz közönség szélesebb köreinek figyelmét.

Az uralkodó költői irány kifulladására és a jelentkező új iránti érzékenysége később se hagyja cserben. Az 1910-es évtizedforduló körül már a futurizmus áll érdeklődése középpontjában, élete végén pedig a proletárköltészet esélyeit latolgatja, egyes következtetéseit tekintve vitathatóan, de szokásos józanságával. Ízlésének koronkénti módosulásaival nem múló irodalmi divatokhoz alkalmazkodott, alapvető szempontjai kritikai tevékenységének körülbelül 30 éve alatt keveset változtak. A kortárs valóságnak az a fajta megmutatkozása az irodalmi műben, amelyet ő követelt, törvényszerűen vezetett az irodalomnak állandó változásként való felfogásához.

A jelen válogatás, akármilyen bőseges is, korántsem teljes. Hiányoznak a XIX. századi orosz költőkről írt tanulmányai, a külföldi költőkről szóló és a kéziratban maradt cikkek. Az összeál-

lítók bevallott szándéka, hogy a korabeli irodalmi életre leginkább ható műveket gyűjtse össze. Hogy a kötetet áttekinthetőbbé tegyék, a hagyományos korszakolás szerint válogatták szét a közölt cikkeket (I. korszak: 1904-ig, 2. korszak: 1904–1908 között, amikor Brjusov a *Veszi (Mérleg)* című szimbolista lap mindenese. 3. korszak: 1909–1917 között, amikor a *Russzkaja Műszl* című nagy hagyományú folyóirat révén a korábnál szélesebb nyilvánosságot kap, egyben eltávolodik a szimbolizmustól, 4. korszak: 1917–1924.).

Brjusov kezdetben a megismerés Kant, illetve a pozitivizmus által szabott határait igyekszik kitágítani a spiritizmus és a költészet megsejtéseivel. Így próbálja leküzdeni a századvég dekadenciájának nyomasztó életérzését talán leghűresebb programadó cikkében, a *Titkok kulcsaiban*. Ez az érzés azt súgja, hogy az ember be van zárva saját szűkös világába, mely önmagában nem ad létének igazolást, viszont az ember ezen a körön túl nem láthat.

Véleménye szerint, ahogy az ember világa is a mindannapi valóságtól a transzcendenciáig terjed, és csak ezek egységében van értelme, úgy minden műalkotásnak egységében ehhez hasonló, önálló világgal kell rendelkeznie. A művész csak akkor tudja uralni a valóságot, ha képes annak szemléleti újjáalkotására. Minden műnek önmagában kell hordania mind saját „transzcendenciáját”, mind ennek a megvalósulását. A művön kívüli tényezők, ha nem válnak belsővé, hatástalanok maradnak. (Végeredményben ezt a valóságalkotást nevezi szintetikus módszernek, amely elsősorban a művészetre jellemző, szemben a tudomány analitikus szemléletével.) Az elméletet egyébként is a gyakorlat függvényének tekinti: „az elmélet mindig a már létrehozottból keletkezett” – írja. Ennek egyik következménye, hogy a költői hagyományt tekinti az új művek elsődleges környezetének, és nem az esetenként felidézett gondolati rendszereket. Ebből az alapállásból nem csak a baklövésekre mutat rá, hanem felhívja a figyelmet az orosz filozófiai költészet addig kevésbé becsült nagyjaira, Baratsinkijra és Tyutcsyevre.

Hogy a műalkotásban a valóságot egységében tudja megragadni, a költői személyiségnek sajátos, önálló valóságsszemlélettel kell rendelkeznie. Brjusov szerint a költészet záloga a költői

személyiség, a költői alkat, amely képes megalakítani a saját világát, illetve világait.

A költő által alkotott valóság mindig újszerű, hiszen nincs két teljesen ugyanolyan személyiség sem. A költői személyiség az általa alkotott valóságban csak akkor tud megmutatkozni, ha megtalálja a megfelelő kifejezésformát.

Brjusov az orosz kritika történetében az elsők közé tartozik, aki fontosságának megfelelően foglalkozik a költői műalkotások technikai problémáival.

Kritikáinak és elméleti írásainak tehát három sarkalatos pontja van: a költő személyisége, a költő által alkotott világ és a formai kérdések. (Hasonló hármasságot állapít meg az egyik legkiválóbb, már elhunyt Brjusov-kutató, D. E. Makszimov is, amikor Brjusov kritikáinak fő jellemzőit a következőkben látja: a művész belső világa iránti érdeklődés, az újdonság követelménye és poétikai, formai problémák.) Brjusov ezt a három tényezőt a kritika kedvéért általában különválasztja, de állandóan hangsúlyozza, hogy az igazi költői alkotásban és az igazi műélvezetben ezek szétválaszthatatlanok.

Mivel maga is kiváló költő, többnyire kíméletlen élességgel fogalmaz, mert tudja: az igazi költőnek fontosabb, ha szempontokat kap öntökéletesítéséhez, mint a lanyha dicséret. Összegző portréiban viszont megértőbb, gyakran üt meg személyesebb hangot, mert mint írja: „A kritika tanít, (...) a halál utáni értékelés pedig megértésre törekszik.”

STURM LÁSZLÓ

Николай Гумилев: Письма о русской поэзии. Москва, Современник 1990. 384.

Nyikolaj Gumiljov (1886–1921) az orosz századelső egyik legjelentősebb költője. Itt összegyűjtött kritikái és tanulmányai nem csak az érintett művészek, elsősorban költők irodalmi helyzetének tisztázásához járulnak hozzá, hanem, mint az alkotók által művelt kritika általában, a szerző saját jelentőségének megértéséhez és megértetéséhez is.

Itt közölt írásai 1908 és 1921 között keletkeztek. Ez elég hosszú idő, mégis inkább szemléle-

tének egységessége, mint apró változásai szembevetődnek.

Öt elméleti cikke és az orosz költőkről írt kritikái szervesen egészítik ki egymást. Ezek alkotják a könyv gerincét. Első elméleti eszme-futtatásában *A vers élete* ugyan még a szimbolizmus nevében érvel, de egyben előkészíti saját később kikristályosodó nézeteit is. Későbbi törekvései ugyanis felfoghatók úgy is, mint a szimbolizmus megtisztítása az epigonizmustól, mely elsősorban a misztikával való visszaélésben jelentkezett, és amely a verset irodalmon kívüli szempontoknak próbálta alárendelni. Gumiljov ennek ellenhatásaként a vers önértékét biztosító tényezőkre összpontosította figyelmét. Nehéz megállapítani, hogy a fokozott tárgyiaság és evilágiság meddig tagadás, és honnantól válik önálló szemléletté.

Költészeteszményének meghatározója az „ártatlanság”. Úgy kell szemlélni a valóságot – természetesen ez a vers „énjére” vonatkozik –, mintha azt először látnánk. Ez röviden azt jelenti, hogy a költői érzés nem lehet megszokás, csak csodálkozás, a gondolat pedig nem lehet rendszerező, csak megismerő.

A költészetet nyilvánvalóan kegyelmi pillanatnak tartja, hasonlóan az általa nagyra becsült angol tavi költőkhöz. Az ihlet meglátásait azonban nem gyúrja utópiává. Számára az aranykor nem az időben (a múltban vagy a jövőben) van, hanem az időn kívül, a pillanatban: nem kronológiai, hanem tipológiai.

Blok kapcsán írja: „Az Ismeretlen az egész könyv vezérmotívuma. Ez az anyag csalóka ígérete, hogy az képes a tökéletes boldogságot és a lehetetlent nyújtani, de nem tiszta és néma, mint a csillagok, amelyeknek értelmük és igazságuk abban áll, hogy megközelíthetetlenek, hanem izgató, csábító és nyugtalanító, mint a hold. Ez a város szírénye, amely azt követeli, hogy szerelmesei tagadják meg a lelküket.” (153.) Gumiljov ezzel szemben hajlamos arra, hogy a szerinte a földön megvalósíthatatlan és ezért megismerhetetlen – ha egyáltalán létező – istenit a földön egyedül a lélekben vélje föllelni. Tudatosan vagy sem, ebben kétségtelenül Kantot követi.

Az emberi tartás, a lelki egyensúly fenntartása alapvető fontosságú lesz. A szerző szerint az értékes költő és az igazi személyiség nem igyekszik azt a látszatot kelteni, hogy felfedte az élet

és halál titkait, nem prófétál, hanem úgy alakítja jellemét, hogy az tanúságot tegyen a lélek erejéről, és ez, ha sikerül, bizalommal tölti el. A lélekerő pedig – és ez már az ókorban se volt újdonság – abban mutatkozik meg, hogy a jellem a körülmények fölé tud-e emelkedni. Például: a halálfélelem fölé: „Itt a halál függöny, amely elválaszt minket a színészekről, a nézőktől, és a játék ihletében lenézzük a gyáva kíváncsiságot: mi lesz azután?” (57.)

Miközben az etikait alárendeli az esztétikainak, Gumiljov a világ esztétikai szemléletét elsősorban a férfiak lehetőségének tekinti. Az erényt sem tagadja, csak annak megvalósulását, a mások sorsába avatkozást – mivel ez mindig a tett, az idő, a tökéletlenség területén történik – korlátozottan tartja a szemléldéssel és az öntökéletesítéssel szemben. A gyakorlati életben azonban az erkölcs nem helyettesíthető, hiszen az isteni az anyagban nem mutatkozik, ezért az emberi szabályozás elengedhetetlen.

Az emberi tartás a költő hivatásával is összefügg: az ember és a költő Gumiljov esetében elválaszthatatlan. Ami az életben a tartás, a költészetben a határozott látásmód. Ezúttal is nehéz lenne eldönteni, vajon eleve hűvös, büszke természetének talált-e megfelelő stílust, vagy a költőiség igényének rendelte alá jelleme tudatos alakítását.

A költőnek tehát azt a látásmódot, azt a távolságot kell megkeresni, ahonnan a dolgok a leggazdagabb, legegységesebb módon mutatkoznak. Nem állhat túl közel tárgyhöz – innen a hűvösség, távolságtartás kívánalma –, mert akkor meglegezik félszavakkal és közhelyekkel.

Magában a költői alkotásban Gumiljov szerint a szubjektum és az objektum különböző szinteken különbözőképpen van jelen, és viszonyuk szabja meg a mű jellegét és értékét. Hogy ezt a mindenki számára elfogadható állítást a műértelmezésben is hasznosíthatóvá tegye, a vers vizsgálatának négy szintjét különíti el, bár ezeket csak vázaltszerűen dolgozza ki. A fonetika gesztusértékű, benne a szerző aktuális, versírás alatti állapota tükröződik. A stílus a személyiség egészéről ad képet.

Gumiljov gyakran vezeti le a műalkotást illető ítéleteit a bírált szerző költői szerepfelfogásából. Ebből a szempontból osztályozza is a költőket, elsősorban a következő kategóriákba sorolva

őket: műkedvelő, újtó, tanítvány, mester. A fiatal tehetségek baklövésével szemben pedig általában egy fokkal engedékenyebb, hajlandó azokat pusztán fiatalságuk számlájára írni.

Az viszont, hogy a tartás (költői látásmód) és a kifejezőmód mennyire közvetlenül felelnek meg egymásnak, csak bizonyos mértékig követhető elméletileg. Itt lép be és kap nagy szerepet Gumiljov szemléletében a kifinomult arányérzék, az ízlés. Az „ízlés” szó nemcsak a szerző írásaiban szerepel gyakran, hanem érvelésmódjának elméletieskedése is ennek rendelődik alá. Ezért határozottsága gyakran önkényesnek, zsarnokinak tűnik, de olyan módon, amely tiszteletet ébreszt: mögötte a logikán túlmutatató tudást sejtünk. Határozottsága elfogulatlansággal párosul, a figyelmét felkeltő egyre újabb és újabb költők és költészet típusok egyikének a megértéséről se hajlandó lemondani. Mint életében és költészetében, úgy kritikai írásaiban is gáncs nélküli lovagnak bizonyul: semmilyen kihívás elől nem hátrál meg. A szimbolizmus, az akmeizmus, az avangárd és a pusztá „irodalmiasság”, valamint ezernyi árnyalatuk között nagy biztonsággal igazodik el. Elméleti megállapításai ma is aktuálisak, értékítéletei állják az idő próbáját.

Sokáig tervezte egy irodalomelméleti könyv megírását, amelyben nézeteit rendszerezte volna, ám ezt megvalósítani már nem tudta, mert 1921 őszén szovjetellenes összeesküvés vádjával letartóztatták és nemsokára kivégezték. A tervezett munka fönmaradt vázlateit a könyv függeléké közli.

STURM LÁSZLÓ

*

G. R. F. Ferrari: *Listening to the cicadas: a study of Plato's Phaedrus*. Cambridge, 1990. 293. /Cambridge Classical Studies./

Giovanni Ferrari könyve nem szokványos tudományos elemzés Platón *Phaidrosz* című dialógusáról. Két okból sem az. Először is, szinte egyáltalán nem foglalkozik a mű filozófiai háttérével; nem kívánja tisztázni más dialógusokhoz való viszonyát, Platón filozófiai fejlődésében elfoglalt helyét stb. Másodsor, valóban komolyan veszi azt a mostanság népszerű irodalomel-

méleti gondolatot, hogy egy műalkotáshoz eleve hozzátartozik az is, amit a befogadó tesz hozzá a befogadás során; másként: minden értelmezés az eredeti mű továbbítása. Ferrari jó értelemben vett tiszteletlenséggel közelít Platón művéhez, a dialógusban felvetődő kérdésekre Platón mellett és tőle függetlenül is keresve válaszokat. Innen ered valamiképp a könyv címe is. A Szókratész által elmesélt mítosz tanulságát ugyanis a dialógus olvasóira is vonatkoztatja. A mítosz szerint a kabócák hajdan emberek voltak, a Múzsák változtatták őket kabócákká, mert éneküket hallgatva mindenről, még az evésről és ivásról is megfeledkeztek. A kabócák azóta egész nap énekelnek és közben figyelik, melyik ember tiszteli a Múzsákat, s közülük melyiket. A déli napon zúgó ciripelés arra kell hogy figyelmeztesse az embereket (a dialógusban Szókratészt és Phaidroszt), hogy ne semmittevéssel töltsék idejüket, hanem Kalliópét és Uraniát, a filozófia Múzsáit tisztelve beszélgessenek. Ferrari értelmezésében „a kabócák mítoszan keresztül Platón ... az olvasókat is inti, hogy nekik is vigyázniuk kell arra, hogy különbséget tudjanak tenni a szellemi érintkezés különböző fajtái között” (27.).

Az olvasóközpontú megközelítéshez szorosan kapcsolódik Ferrarinak az a törekvése, hogy „egy ideig egyetlen dialógus világában éljen”, „leüljön a fűre és belelegezze különleges atmoszféráját” (ix). A beszélgetés környezetét, színterét, díszleteit és valamennyi külső körülményét valóban komolyan veszi, olyan eszközöknek, amelyekkel tudatosan kalauzolja Platón az olvasókat a beszélgetés világában. Nem egyszerűen előkészítik a jeleneteket és háttérül szolgálnak az egyes gondolatmenetekhez, hanem azt is kifejezik, hogy az egyes szereplők miként tájékozódnak szűkebb és tágabb környezetükben, sőt a dialógus külső hallgatóját is orientálják, milyen nézőpontból figyelje a beszélgetők szavait. A háttér „nem marad ott, ahová tartozik: a háttérben”, hanem a beszélgetés egyik fő témájává lesz. Phaidrosz pl., akit Ferrari szellemesen impresszáriónak nevez, rendkívüli körültekintéssel választja meg beszélgetésük színterét (milyen fa alá üljenek, milyen közel legyen a patak stb.), aszerint, hogy mennyire megfelelő és alkalmas szellemi társalgásra a hely. Mindez pontosan elárulja, ő nem azért akar beszélgetni, hogy keresse, hogyan kell helyesen élni, hanem

önmagáért fontos számára a beszélgetés, az intellektuális időtöltés jóleső tudataért. A kiválasztott *locus amoenus* aztán tényleg hatással van Szókratészra, csak hogy nem úgy, ahogy Phaidrosz tervezte. Szókratészt ugyanis nem az érdekli, hogy a beszélgetés környezete *megfelelő* legyen; rá a természet *szépsége* hat, amit egyfelől pontosan olyan naivitással, a külső szemlélő számára furcsa és nevetséges odaadással, másfelől ironikus távolságtartással fogad, ahogy híres második beszédében a szerelmi megszállottság állapotában lévő filozófus viselkedik, amikor szerelmét látva a Szép ideájára emlékezik.

A háttér és előtér az egész dialógusban kiegészíti egymást. Szókratész és Phaidrosz azt a szónoki és beszédalkotói kompetenciát elemzik, amelyről Lüsziasz és Szókratész – ki-ki a maga módján – tanúbizonyságot tett beszéde elmondása során. A retorikai hozzáértés és mesterség analízise azonban maga is valami egyébnek a bemutatása, mégpedig a filozófiai elemzőkészségé. Szókratész beszédei ráadásul nem tetszőleges témában és nem tetszőleges sorrendben hangzanak el. A szerelem ugyanis a filozófia művészetére, a bölcsesség felé haladásra ad lehetőséget, az ideák világába való felemelkedésre. Szókratész pedig két beszédet tart Phaidrosznak: az elsőben a testi gyönyörként meghatározott szerelem *ellen*, a másodikban az isteni megszállottság egyik fajtájaként definiált szerelem *magasztalására*. A két beszéd látszólagos ellentéte ellenére nemcsak hogy összeegyeztethető egymással, hanem az előbb említett retorikai hozzáértés és lelemény jóvoltából kapcsolódik így egymás után. A Lüsziasz-beszéd hatása alatt álló Phaidroszt aligha nyerhette volna meg magának Szókratész józanságot lekezelő, őrületet dicsőítő himnikus beszéde.

Ferrari a dialógus egészében igyekszik érzékelteni, hogyan merülnek ki a formális érvelés, valamint a mítikus-költői kifejezésmód lehetőségei, és szorulnak ezért kölcsönösen egymásra. Részletesen összeveti egymással a lélekrészekről, a lélek halhatatlanságáról és születése előtti útjáról szóló allegorikus mítoszokat azokkal az észérveket alkalmazó bizonyításokkal, amelyeknek következtetése megegyezik a mítoszok tanulságaival. Finom megfigyelései, árnyalt és rafinált megfogalmazásai kiváló stílusérzékének köszönhetőek, amely arra is alkalmassá teszi,

hogy időnként magával a Phaidrosznak az egyszerre ironikus és dithürambikus nyelvezetével, a platóni szöveg sokértelműségével is versenyre keljen.

BOLONYAI GÁBOR

Elisabeth Stein: *Autorbewusstsein in der frühen griechischen Literatur*. Tübingen, Günter Narr Verlag 1990. 200. /Script Oralia 17./

E. Stein munkája a freiburgi egyetem kutatási programjához kapcsolódik, mely W. Kullmann vezetésével *Atmenet a görög szóbeli költésztől az irodalomba* címmel folyik. A szerző öt költő műveit és töredékeit vizsgálta meg abból a szempontból, miként figyelhető meg bennük a költői öntudat erősödése, és mennyiben van ennek köze a szóbeliségtől való eltávolodáshoz. Stein azt a – nem különösebben meglepő – tételt igyekszik bizonyítani, hogy „az írásbeliség elterjedése és az alkotói öntudat létrejötte között összefüggés van” (172.). Elemzése Parry és Lord kutatásainak egyik alapvető tanulságából indul ki: a szóbeliségben alkotó énekmondó figyelme nem a hagyományos történetek tartalmi változatlanságára vagy megváltoztatására, hanem a mindenkor előadás módjára irányul. Az előadó számára nincs jelentősége a tartalmi eredetiségnek, csak az alkalomnak, hogy sikerül-e megszólatnia és a közönséghez eljuttatnia egy-egy hagyományos történetet. Stein megfordítja a tételt: ha egy alkotó már nem pusztán a tradíció egyik láncszemének érzi magát, és fontosnak tartja a maga személyének vagy műve valamilyik mozzanatának egyediségét, akkor ez az írásbeliség jele vagy következménye kell hogy legyen; a költők nyilván azért kezdték írásban is rögzíteni alkotásaikat, mert mondanivalójukban volt valami, ami csak hozzájuk kötődött, s így a személyfölötti hagyomány által nem volt közvetíthető.

Ez a logikusnak hangzó magyarázat a több évtizede igen népszerű orális kutatás egyik közhelye, amelynek igazságát azonban egyáltalán nem egyszerű a részletekben is kimutatni. Stein ezt próbálta meg. Számba vette Hésziodosz, Arkhilokhosz, Szapphó, Alkaios és Anakreón műveiben mindazokat a mozzanatokat, amelyek akár tudatosan, akár öntudatlanul al-

kotójuk sajátos egyéniségét fejezik ki, és ezeket igyekezett az írott szöveg változatlanágából kiindulva alkotási logikával összefüggésbe hozni. Az eredményekkel azonban adós maradt. Alig csinál ugyanis többet, mint mások kutatásaira támaszkodva, esetleg bizonyos értelmezési vitákban állást foglalva, jól ismert vonásokkal megrajzolja az egyes költők szellemi arcképét, majd kijelenti, hogy ezek a jellegzetességek az írásbeliségből fakadnak, pontosabban „fakadhatnak” vagy „kell hogy fakadjanak”. Konkrét elemzések és érvek helyett ugyanis hol mint feltételezés (13., 173.), sőt munkahipotézis (5.), hol mint kíváncsi fogalmazódik meg (172.), aminek bizonyítására vállalkozott. Vegyünk néhány példát. Hésziodoszról elmondja pl., hogy ő az első a görög irodalomban, aki megnevezi magát művében, aki elmeséli költővé avatását és a Múzsákhoz fűződő különleges kapcsolatát, stb. (8–13.), majd egyetlen mondattal elintézi a magyarázatot: „Ezt az újítást vélhetően a kezdődő írásbeliség fényében kell néznünk.” (13.) Hasonlóképpen utal a hésziodoszi művek bonyolult szerkezetére, majd J.-U. Schmidt és M. Westet helyeslőleg idézve megállapítja, hogy ezeket csak írásban lehetett megvalósítani – egyetlen olyan kompozíciós módszer említése nélkül, amelyről könnyen beláthatnánk, hogy lehetetlen vagy valószínűtlen volna szóbeli alkotás esetén alkalmazni (51.). Arkhilokhosznál többször kitér az egyes szám első személyű kijelentések kérdésére. Dovert követve különbséget tesz kétféle én-kijelentés között: az egyiket bárki magára vonatkoztathatja, és a népdalok E/1. sz. főszereplőjével rokonítható, a másik összetéveszthetetlenül utal az alkotó személyére. Stein azok értelmezését fogadja el, akik szerint Arkhilokhosz én-kijelentései többnyire az utóbbiak közé tartoznak, csakhogy egyáltalán nem derül ki, hogy milyen kritériumok szerint különbözteti meg a kétféle E/1. személyt egymástól, s így az sem világos, hogy mikor válik az egyén önkifejezésének nélkülözhetetlen eszközévé az írásos forma, az pedig végképp magyarázat nélkül marad, hogyan írhattott időnként személytelen E/1. sz.-ben is Arkhilokhosz, ha a leírt szöveg mindig a személyes mondanivaló jele. Ez utóbbi kérdéssel egyik másik nehézséghez értünk. A szóbeliség és írásbeliség problémája ugyanis jóval bonyolultabb annál,

mintsem hogy az egyiket a név nélküliséggel és teljes személytelenséggel, a másikat pedig a különlegesen egyedi mondanivalóval azonosítsuk. A görög irodalom kezdetén több átmeneti forma létezett, és épp annak eldöntése a legnehezebb feladat, hogy mely vonások kötődnek a szóbeliséghez, és melyek feltételezik az írásbeliséget. E. Stein könyve talán annyiban segítheti ennek tisztázását, hogy pontos és tematikailag rendezett katalógusát adja az idevágó szövegeknek.

BOLONYAI GÁBOR

Nikolaus Lenau: *Werke und Briefe*. Bd. 1. *Gedichte bis 1834*. Hrsg. von Herbert Zeman – Michael Ritter. *Zusammenarbeit mit Wolfgang Neuber – Xavier Vicat*. Wien, Deuticke und Klett-Cotta 1995. 619.; Nikolaus Lenau: *Werke und Briefe*. Bd. 2. *Neuere Gedichte und lyrische Nachlese*. Hrsg. von Antal Mádl. Wien, Deuticke und Klett-Cotta 1995. 915.

A mintegy huszonöt évvel ezelőtt megfogant gondolat 1987-ben öltött konkrét formát. Ekkor készült el a hét kötetre tervezett kiadás kötetbeosztása, amikor is elindulhatott a munka. A nagyszabású vállalkozást a Nemzetközi Lenau-Társaság tekintélye segítette, anyagi alapjait pedig az osztrák Művelődésügyi Minisztérium, valamint a bécsi Közép-európai Kutató Központ biztosította. Ez utóbbi érdeklődésének előterében a Duna menti országok kultúrája és irodalma áll. A munka elvégzésében négy ország kutatói vesznek részt: német, osztrák, magyar és lengyel szakemberek. Csak ilyen tekintélyes intézményekkel és munkatársi gárda összefogásával láthatott napvilágot a költő verseinek és leveleinek rég esedékes „történeti-kritikai összkiadása”. Idáig a költő levelezését és csatlakozó kommentárait tartalmazó négy kötet (5/1., 5/2. és 6/1., 6/2.), valamint a naplói és egyéb hátrahagyott írásait felölelő kötet (7.) után lírai termésének két kötete jelent meg. (Hiányzik még a verses epikát – *Faust*, *Savonarola*, *Albigensek*, *Don Juan* – magába foglaló 3. és 4. kötet.) Az első a költő korai verseit gyűjti egybe, mégpedig az 1828 és 1834 között keletkezett műveket adja. A második anyaga terjedelmesebb: felöleli az 1835 utáni költeményeket, a költő által hitelesített 1838 és 1844-es kötetek darabjait, az Anastasius

Grün által Lenau hagyatékában talált verseket, a szétszórtan megjelent műveket (E. Castle kiadásából; 1910–1923), az azóta előkerülteket, valamint azokat, amelyek ugyan Lenau neve alatt jelentek meg, de nem bizonyíthatóan neki tulajdoníthatók.

Mindkét kötet mintaszerűen elrendezett, rendkívül jól áttekinthető, alapos és gondosan kimunkált jegyzetapparátust tartalmaz. A jegyzetek előtt olvashatók a sajtó alá rendezők bevezetései, amelyekben a kiadás koncepcióját ismertetik, saját szövegkiadási gyakorlatukat, ezzel segítve a kötetek használhatóságát.

Miután az első kötet anyaga összefogottabb, mert adott kiadásokra támaszkodhatott, a bevezetőben kevesebbet kellett filológiai kérdésekkel foglalkozni, így Herbert Zemannak módjában állt, hogy – bár rövid – de tanulságokban gazdag áttekintést adjon a lírai költő fejlődéséről. Nem adatokkal terheli az olvasót, hanem a szellem fejlődését rajzolja meg, egyben a XIX. század első néhány évtizedének az ausztriai irodalomra és kultúrára jellemző vonásait, amelyet a pályáján induló költő olvasmányai és költeményei tükröznek. Bizonyos lemaradás, inkább fáziseltolódás tapasztalható: amikor a német irodalom egét már a Sturm und Drang lázongó ifjúsága, Goethe és Schiller uralja majd Lenau – kortársaihoz hasonlóan – Gleim, Wieland és Hölty műveit olvassa. A rövid, de magvas eszmefuttatás foglalkozik a költő természetábrázolásával, illetve egyéniségének, pszichéjének jellegzetes vonásaival, világfájdalmas – néha optimista – kedélyváltozataival, amelynek eredményeit a kor meghatározó ösztönzéseiben és nemcsak a költő lelkivilágában látja.

A második kötet szerzteágazó, sok apró filológiai munkát követelő anyagának jellegeből következően nagyobb szerepet kap a filológiai apparátus. Lenau írói hagyatékának sorsa talán még szomorúbb, mint e táj többi alkotóé. Számos kézirata elérhetetlen szerelmének, Sophie von Löwenthalnak a birtokában volt. Halála után a család megőrizte, így ezek nem estek áldozatul azoknak az üzleti célokat szolgáló tranzakcióknak, melyek eredményeként jó néhány kéziratos most az Egyesült Államoktól Oroszorszáig a legkülönbözőbb helyen föllelhető, és csak véletlenszerűen bukkan fel napjainkban aukciókon vagy könyvkereskedésekben. Így talál-

kozhatunk a kötetben mind ez ideig ismeretlen versekkel, amelyek a közelmúltban kerültek elő.

Az igen gondos, mintaszerű kritikai kiadás – amelynek még a korabeli gót és a mai írásmód különbségeivel (pl. az „s” betű eltérő jelölésével is meg kellett küzdenie) a filológiai apparátus jól átgondolt szerkezetével számos olyan hibát kerül el, amely a magyarországi szövegkiadások esetében nem mindig sikerült. Részletesen adja a kéziratok leírását, a megjelenés adatait, a versek magyar vonatkozásait, ugyanakkor nem foglalja a már ismert életrajzi részletekkel, csak utal a legfontosabb idevágó művekre, illetve Lenau-krónikára, bibliográfiákra stb. Ha a még hátralévő két kötetnek is sikerül az eddigiek színvonalát tartania, akkor Lenau előtt méltó és hosszú időre érvényes kritikai kiadással áldozott az osztrák, valamint a vállalkozásban résztvevő német, lengyel, illetve a levelezés kiadásában közreműködő Vizkelety András és a második kötetet gondozó Mádl Antal on át a magyar tudományosság is.

A gyönyörű, sárgás papírra mintaszerűen nyomott verseket és a gazdag jegyzetapparátust forgatva, kiállításukat összevetve Lenau magyar kortársainak kritikai kiadásával (ha az anyagi források híján egyáltalán megjelenhetnek), óhatatlanul felülük az olvasóban a közismert és úgy látszik, napjainkban is érvényes mondás: „Tu, felix Austria,...”.

T. ERDÉLYI ILONA

Ingeborg Weber-Kellermann: Frauenleben im 19. Jahrhundert. München, Verlag C. H. Beck 1991. 245.

A szerző a XVIII. század végén, a rokokó és a felvilágosodás korával indítja kötetét, a társadalom történetének nagy fordulópontján, amikor az új idők nagy viharai kezdték kiszorítani az emberek közti, a középkorból örökölt kapcsolatrendszert. A technikai-gazdasági, illetve a társadalmi-politikai folyamatokban bekövetkezett változások, ha lassan is, de befészkeltek magukat előbb a tudati szintbe, majd később már a mindennapok világába is. Megindult a megmerevedett, rendek szerint tagolódott társadalomkép felbomlása, és megkezdődött az addig statikus, az emberek társadalmi mozgását bénító kötőfé-

kek lazulása, majd szétszaggatása, amely lehetővé tette a nők helyzetének javulását.

A női lét és életútjuk részletesebb bemutatását a kötet a XIX. század beköszöntével kezdi, amikor a fiú- vagy leánygyermek születése még jogilag sem azonos értéket jelentett. A vizsgált korszakok, az empire, a romantika, a biedermeier és a nagy gazdasági fellendülés jellemezte „Gründerzeit” korában követhetjük az asszonyok és leányok sorsát, a hagyományos női szerepek megszabta életpályákat, illetve az azok elleni lázongásokat. Az első világháború asszonyainak életéről mindössze rövid kitekintést kapunk, róluk, akik pedig áldozatosan, sok szenvedést vállalva végezték a frontokon harcoló férfiak munkáját.

A szerző a század teljes társadalmi keresztmetszetét kívánja adni: az arisztokrata hölgyek, a polgárasszonyok, a cselédlányok és a munkásnők életét illusztrálva. Igen gazdag és jól elrendezett anyaggal teszi ezt: német irodalmi művek (elsősorban nők regényei, emlékiratai, levelei, naplórészletei), festmények, a mindennapok életét megjelenítő grafikák, fényképek, illetve a kor politikai, gazdasági életéből vett dokumentumok sorakoznak egymás után, időrendben, illetve témák szerinti válogatásban. A kortársi szövegek, ábrázolások – társadalom-történeti szempontoknak megfelelően – rétegek, csoportok szerint rendeződnek el.

A nőtársadalom teljességének bemutatása a cél. Mindig azon réteget állítja reflektorfénybe a szerző, amelyik egy adott korban a legnagyobb szerepet játszotta. Az empire és a romantika korában az arisztokrácia, a biedermeier idején a polgárság asszonyainak sorsa kapott nagyobb hangsúlyt, míg a „Gründerzeit” éveiben a munkásnőké.

Weber-Kellermann gondosan ügyel arra, hogy ne egyéni sorsokat emeljen ki, hanem a mindenkori asszonytársadalom világát képviselő életutakat kövesse. A változásokat korok szerint, diakronikusan rajzolja, míg az egyes korszakok élethelyzeteit párhuzamosan mutatja be. Nagy jelentőséget tulajdonít a verseknek, amelyeknek érzelmileg gazdag vallomásossága frappánsan teljesíti ki a száraz statisztikai adatokat; együtt érzéketlenül állítják az olvasó elé a nők korok szerint módosuló szabadságvágyát, érzett és megélt kiszolgáltatottságukat. Tanulmányosak azok a

szövegek, amelyek azt igazolják, hogy az anyagi javak vagy a pompa sem kárpótolták őket az elszenvetett sérelmekért, kiszolgáltatottságukért. Az egyes megrázó, hiteles tanúságtételek, képek és dokumentumok együttese adja a vizsgált korok asszonyainak mindennapjait, álmait, vágyaikat és a valóság olykor riasztó tényeit, amelyek helyzetük megváltoztatásáért folytatott harcukat motiválták, egyben magyarázzák napjaink számos jelenségét is.

A képanyag egy része nem ismeretlen a képzőművészetek iránt érdeklődő olvasók előtt, elsősorban a rokokó, a romantika és a biedermeier korából válogatott képek, grafikák, amelyek több ízben szerepelnek művészeti albumokban, illetve az elmúlt évek gazdag, a biedermeier feldolgozó könyvtermésében. Ennek ellenére itt is találkozunk számos újdonsággal, főleg a falusi asszonyok életét bemutató képek között. Az igazi meglepetést azonban a „Gründerzeit” polgárasszonyainak, még inkább munkásnőinek helyzetéről, életéről valló és kevésbé ismert képek és egyéb dokumentumok adják.

Az utóbbi években megélenkült kutatások körébe – ha a szerző látszatra visszafogottabban nyúl is a felvetett kérdésekhez –, a gazdag anyagot felsorakoztató kötet mégis jelentős hozzájárulás a nők helyzetét vizsgáló irodalomhoz.

T. ERDÉLYI ILONA

Wien als Magnet? Schriftsteller aus Ost-, Ostmittel- und Südosteuropa über die Stadt. Hrsg. Gertraud Marinelli-König – Nina Pavlova. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1996. 616.

Orosz-osztrák közös vállalkozásban készült el az Osztrák Tudományos Akadémia újabb kötet, amely a kelet-, kelet-közép- és délkelet-európai irodalmaknak a császárvároshoz fűződő képzetét mutatja be. Abból az alaptézisből indultak ki a szerkesztők, hogy Bécs kulturális központként, ösztönző-kisugárzó tényezőként jelentős szerepet játszott a térség művelődéstörténetében. Művelődéstörténetről szólhatunk, hiszen az irodalom mellett (sokszor előtt) Freud, a zene, az operett, az anyagi kultúra integrálása szintén megteremtette azt a fogalomrendszert és

képzetet, amelyeknek befogadása lényeges színész-erővel járult hozzá a XX. századi kultúrák alakváltozataihoz. Egyes országokban a szecesszió és a kései (historizáló) romantika, más országokban a nyelvelmélet és az építészet lett az érdeklődés tárgya; mint ahogy írók-művészek bécsi tartózkodásától, Ausztria és általában a Monarchia sorsának szépirodalmi kommentálásáig a legkülönbözőbb változatait találjuk egyfelől a Magris által körülírt Ausztria- és Habsburg-mítoszok, másfelől az intertextualitás címszóval (nem mindig pontosan jelölt) kapcsolathálózatnak. A tanulmányok közül az orosz vonatkozásúak adják a (számomra) legismeretlenebb anyagot (meg talán a bolgár tárgyú értekezés), s igen érdekes, miként látják-láttatják az orosz szerzők a magyar irodalom osztrák (szellemi és tárgyi) vonatkozásait. Egészen sajnálatos módon elsősorban nem irodalmak, szellemiségek, áramlatok találkozásáról, komplementaritásáról, vitapozíciójuk kiépüléséről esik szó, hanem a kapcsolattörténet régebbi felfogása szerinti kontaktusokról. Mindennek ellenére tanulságos, mit emel ki Belouszova Krúdy regényeinek sűrű osztrák átszövődései közül, Guszev pedig – kissé önkényesen szemelgetve a Kassák Lajostól a Hahn-Hahn grófnő pillantását író Esterházy Péterig – a magyar irodalom osztrák vonatkozásaiból. A többi tanulmány, hasonlóképpen, a személyes bécsi-osztrák irodalmi-kulturális kapcsolatokat igyekszik kiemelni a sokféle lehetőség közül, többnyire nagy anyagismeret birtokában. Az értekezések kevesebb figyelmet szentelnek e kapcsolatok szerkezetének, hozzáadéknak, illetőleg az Ausztria- vagy a Habsburg-mítosz fikciójá lényegülésének. A salzburgi polonista, Alois Woldan szinte az egyetlen, aki a mítosszá képződés nyelvi feltételeit elemzi, a nevek szintjétől a kompozíció szintjéig, és valóban regényelemzést végez, de éppen olyan gondal mutatja be a szókincsben történő, hangulati-jelentésbeli eltolódásokat, amelyek a közös múltat integrálják a regénybeli jelenbe.

A kötet jól jelzi, miként keresi Bécs mai tudományos-irodalomtudományos életének múltját, az egykori szlavisztikai központnak számító Bécs mennyiben vállalja ennek az ausztró-szláv örökségnek továbbgondolását, hogyan korszerűsíti a centrum-periféria viszonynak az osztrák-kelet-közép-, délkelet-európai irodalmi érint-

kezésekben történő irodalomma formálódását. Egyszóval: lényeges kérdésekről van szó, igaz, nem mindig korszerű módszerekkel; a régió kultúrájának alapproblémáit látszanak a szerzők feszegetni, ám olykor betévednek a késő pozitivistá imagológia ingoványos területeire; az osztrák önismeret problémái (is) fölvetődnek, de inkább a leírás, mint az értelmezés dominál. Szerencsés ötlet, hogy az idézeteket mindkét nyelven (az eredetiben és a németben) közlik, kevésbé szerencsés, hogy az idézetek között olykor csak jellegtelen átvezető szövegeket találunk. Mint-hogy főleg orosz és osztrák szerzők írták a kötetet, csupán a magyar tárgyú írásokban találkozunk a magyar szakirodalommal, amely e téren bőségesnek mondható. Ez fölveti azt a problémát: mennyire gondoskodunk kutatásaink külföldi nyelvű terjesztéséről?

FRIED ISTVÁN

Hans Mayer: Brecht. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1996. 510.; **Hans Mayer: Erinnerungen an Brecht.** Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1996. 124.

Hans Mayer, a nyugat-német irodalomtudomány „nagy öregje”, 90. születésnapjára ajándékozta meg önmagát és a szakmát e két illusztris kiállítású kötettel. A karcsúbb könyv első publikáció; ugyanakkor bevezetőként helyet foglal a terjedelmesebb, gyűjteményes kötetben is. Lényegében minden olyan kérdést érint, de csak érint ez az írás, amelynek részletesebb és filológusabb kifejtését az egykor önálló, itt azonban résztanulmányok nyújtják. Gyűjteményes kötetről van tehát szó, amelynek fókuszában Mayer életre szóló nagy élménye, a „darabíró” Bertolt Brecht áll. A válogatás negyedszázadnyi időt ölel fel; van olyan közleménye (*A plebejus hagyomány*), amelyet a szerző még Brechtrel vitatott meg, s a zárófejezetet – különös fénytörésű „imaginárius beszélgetés” –, amely a legutóbbi évből való, az antikvitásbeli Lukiánusz „halotti beszélvényeinek” mintájára varázsolja fel az alvilágból a drámaíró szellemét és *A szexuális jó ember* Shen Te-jét, a bűvös kurtizánt, hogy elmés beszélgetésükben megerősíttessék és kétségbe vonassék mindaz, ami az elmúlt világban oly

fontosnak tetszett számukra. Mindenek előtt annak deklarálása, hogy a jóság veszélyes játék, senkin sem segít, de gyakorlóját biztosan romlásba dönti. (Lényegében ugyanerről szól *A vágóhidak Szent Johannája* is.) Mivel paraboláról van szó, a jelenet értelmi mezője széles és határ nélküli. Ez az egyetlen szépirodalmi alkotás a kötetben, Hans Mayer szakszerű irodalomtörténeti pályájának – három másik „imaginációjával” egyetemben – különös mellékterméke, noha az is bizonytalan: mellékes termékek-e ezek, hiszen egyikük itt kötetzáróként, mondhatni: a végső kvintesszencia megfogalmazásaként szerepel.

Hans Mayer kifejezetten tartózkodott attól, hogy „élet és mű”-típusú monográfiát írjon Brechtről, ez szándéktalanul is lekerekítette volna az egykori dialógusok és konfliktusok szögleit; és egy történelmi fordulat innenső oldaláról visszatekintve – a legjobb szándék mellett is – „mai beszély”-ként közvetítette volna azt, ami korhoz és helyhez kötötten hangzott el vagy rögzült írásban 1949-től napjainkig. (S hogy ez a lehetőség elvileg fennállt, azt jelzi a szerző publicisztikai szinten maradt, elenyésző számú „kiszólása” az újabb írásokból, a jelen időből a régmúlt – akkor nem reflektált – történései minősítésére. Ezért volt logikus, hogy minden tartalmi vagy stílári igazítás nélkül, a maguk egykor volt irodalomtörténeti önazonosságában sorakoznak a régi és az újabb keletű írások, csak részben időrendben, sokkal inkább laza tematikai csoportosításban a kötet lapjain. A „megtörtént írás” eredeti szövegéhez való makacs ragaszkodás következménye – és etikuma – az a szokatlan körülmény, hogy az ismétlődő passzusok, részletek keresztül-kasul szövik és behálózják az egész művet. Mayer mentségére szól, hogy hősével ellentétben – akit nem nyugtalanított különösebben szellemi termékek másoktól történő átvétele –, ő csakis saját magától vesz át és épít be – akár évtizedek távolából – aktuális és felhasználható elemeket, ha ezt gondolatmenete, a bizonyítási eljárás logikája megköveteli.

Az időrendi eljárás csupán két írásban érvényesül, ezek: a különkiadásnak is címet adó *Erinnerungen an Brecht*, valamint az 1961-ből való *Brecht und die Tradition* (amely egyébként akkor szintén önálló kötetként megjelent), s e

két írás a jelenlegi gyűjteményes kötet terjedelmének háromötödét teszi ki. Ezek – minden tartalmi gazdagságuk mellett – bő teret hagynak az olyan írásoknak, mint amelyek a szülőváros, Augsburg apropóján göngyölti fel Brecht gondolati genealógiáját (*Die Vaterstadt Augsburg*) vagy a *Von Mahagonny bis Sezuani*, amely 1993-ban (!) képes visszaigazolni Brechtnek a „másik totalitás” depraváló könyörtelenségéről szóló egykori nézeteit. Nagyszabású tanulmányok foglalkoznak a drámai életműben fontos helyet elfoglaló *Mutter Courage*-problematikával, és a *Leben des Galileinek* a tudomány, az értelmiség morális és gyakorlati felelősségéről szóló, háromszori nekifutásra sem megoldható üzenetével. A *Brecht und Dürrenmatt* 1962-ből származó megfogalmazása a sokban azonos témákat tárgyaló szerzőknek nemcsak alkatiilag, hanem a múlt időben felgyűlt történelmi tapasztalatok nyomán is divergáló nézetei és megoldásai minuciózus kihüvelykezése nemcsak a tárgy „felmutatása” okán jelentős, hanem – akaratlanul – a tanulmányíró önarcképe is egyben: egy liberális polgári értelmiségi szociális érzékenysége működik itt a független baloldali szellemiség övezetében, ahol ugyan Hans Mayer nem egyedül foglalt helyet, de kétségtelenül fontos helyet foglalt el, mint markáns arcú egyéniség. S mindezt rendkívül konvulzív viszonyok közt: mint ismeretes, a hitlerájt svájci emigrációban élte át. Itt láthatta négy Brecht-dráma ősbemutatóját a zürichi Schauspielhausban; majd 1945 és 1962 közt Ulbricht országában kísérlete meg – Ernst Bloch-hal együtt – lipcsei egyetemi tanárként humanizálni az ott fokozatosan deformálódó „demokráciát”; s miután kiutálták, ezt követően a nyugati térfélen oktatta az ifúságot és írta kapitális műveit, amelyeknek sarokpontja a felvilágosodás, és szemlélődésének íve egyként átfogta a német klasszikát, a XIX. és XX. század német és világirodalmát.

E rendkívüli produkciónak tehát csak *egyik* szelete a Brechtrel való azonosulás és egyúttal a vitázó dialogicitás. Mégis, talán nem véletlen, hogy e magas életkorban – a közelmúltban megjelent négy memoárkötet után – éppen Brechtet tartotta fontosnak – végül is, még – megidézni, mégpedig a hegeli „aufheben” hármass értelmében: rögzíteni azt, ami a „Prinzip Hoffnung” jegyében – volt, továbbá amit meg kell őriznie

az emlékezetnek, s végül ami – új összefüggésekben – mindebből a jövő felé mutat. Mayer kétségkívül megmaradt tradicionális irodalomtörténésznek, szenvedélye lényegében a mentalitás-, az eszmetörténet. S hogy erről a pozícióról miképpen lép át természetes módon a hamisítatlan hermeneutikai szemlélet övezeteibe, azt talán leginkább egy könnyednek tetsző „összehasonlításból” kibontakozó, történetfilozófiai súlyú miniatűr mesterműve mutatja meg, melynek címe: *Brecht, Beckett und ein Hund* (1972.). Brecht korai, 1918-ból való *Dobszó az éjszakában* című drámájáról van szó (amelynek eredetileg *Spartacus* volt a címe), s amelyhez később is – általában elégedetlenül – vissza-visszatért. Andreas Kragler, a közkatona hazatér a háborúból, e modern mészárszékről, s noha hallja a novemberi forradalomba hívó dobszót, inkább a vetett ágyat választja, ahová régi – nem egészen érintetlenül maradt – kedvese visszavárja. S közben újra és újra felcsendül egy song a kutyáról, amely a konyhában bekapta a szakács egy érzékeny testrészét, mire ő kettévágta a kutyát, „akit” kutyatársai eltemetnek, s közben éneklük a körkörös songot: „Ein Hund ging in die Küche...”, s ez a fájdalmas lamentáció – végtelen. Csakhogy ugyanez a versike feltűnik Beckettnél is, az *En attendant Godot*-ban, sőt a *Waiting for Godot* című angol változatban is. A monoton dal tehát megszákítás nélkül zeng az időben és a világirodalmi térben: mindig és mindig ugyanaz a történet, mindig minden kezdődik ugyanúgy előről: marad a meghátrálás, marad a dezertálás és a várakozás.

Ez volt a „privátszféra” üzenete, de nincs ez másként a „nagy nyilvánosság” övezeteiben sem, amelyek legérzékenyebb tükre a *Brecht és a tradíció* című alapvető tanulmány. Kiindulópontja Brecht ingerült vitája az expresszionistákkal, akik az embertársi szeretetről és a változásról szóló patetikus szövegeikkel ködösítették el – noha jóhiszeműen – a jámbor művészethívők tudatát. Brecht azonban mindhaláláig nem művésznek, hanem tanítónak tartotta magát. Itt a gyökere heves ellenérzésének Arisztotelésszel szemben, aki azt hitte, hogy a beleérzés és a katarzis segítségével

megnemesedik a néző. Brecht ezt naiv illúzióknak minősítette, s ehelyett kidolgozta az epikus színház elméletét, amelynek elődegenítő effektusai gondolkodásra törekedtek indítani a publikumot. Kérdés marad: vajon milyen eredménnyel?

Brecht nem riadt vissza attól, hogy akár a latinításból vett kedvenc hőseit és történeteit is „átfunkcionálja”, azaz saját céljaira alkalmassá tegye. Nem járt el másképp a francia drámaírókkal, a német klasszikával, még Schillerrel sem, aki csodált szerzője volt, csupán éppen „megfordítva”. Programmatikus tanulmányt írt *Einschüchterung durch die Klassizität* (kb. A klasszicitás megfélemlítő hatása) címmel, mindenütt józanul és *pietas* nélkül szemlélődött, a társadalom és benne az individuum sorsát és egzisztenciális viszonyait kívánta átvilágítani. Így jutott el a marxizmus klasszikusaihoz is, s mint Mayer kimutatja: drámai művészetének plebejus alapponását nem a kizsákmányoltak iránt érzett részvét, nem is a munkásmozgalomhoz tartozás sugallta. (Brecht sohasem volt párttag, s gondosan kerülte a „nagy testvér” országát, ahonnan mindig is gyanakodva tekintettek a totalitárius bürokráciát nem tűrő „anarchizmusára”. Nem volt ez másképp az NDK-ban sem, ahol legitimációs okokból szükség volt rá, s ahol folyamatosan kordában igyekeztek tartani.) Brecht gondolkodását másvalami tartotta fogságában: a marxizmus kritikai elmélete, a korabeli – és az ő korabeli – kapitalizmus éles analízise. Drámai történetei, lírája, elméleti munkái mind e kérdés körül forogtak, elkeseredetten – és reménytelenül. Érezte, hogy választott ellenfele lebírhatalan, létezésének legmélyebb gyökerei az Ember esendő természetében, a homályos tudatban rejlének. Egy egész generáció gondja volt ez. Miért küzdött hát mégis? – teszi fel utószavában a kérdést Hans Mayer. Brecht két sorával válaszol rá:

„Ich vermochte nur wenig. Aber die Herrschenden Säßen ohne mich sicherer, das hoffte ich.” – Nyersfordításban: „Csak keveset tudtam tenni. De nélkülem a hatalmasok még biztosabban ültek volna székeikben; ezt reméltem.”

ILLÉS LÁSZLÓ

IN MEMORIAM

VAJDA ANDRÁS
(1948–1997)

Harminc éve, 1967-ben kezdte el egyetemi tanulmányait magyar–francia szakon. Első szemináriumi dolgozatát, amelyet a *Discours de la Méthode* szerkezeti arányairól írt, a *Filológiai Közöny* jelentette meg. Másodéves korában tagja lett a Németh G. Béla vezette Arany János-műhelynek, amelynek tanulmánykötetében a *Ráchel* és a *Ráchel siralma* című verseket elemezte: azt a Ráchelt, aki, mint írta, a fájdalom és a gyász legmagasabb fokának kifejezője volt. Most egykori tárgya siratja őt magát: „Íme, a szép tavasz kiesett az évből”.

Rimbaud-ról és Éluard-ról írt dolgozataival kitüntetéses díjakat nyert. Utolsó éves korában már órákat tartott az egyetemen a XIX. századi francia irodalomról. 1972-ben lett tanársegéd, s 1973-ban már az *Europe* közölte tanulmányát Éluard költészetéről. Egy tanévet az École Normale Supérieure hallgatójaként töltött Párizsban.

Az ELTE Francia Tanszékén a XX. századi irodalmat, elsősorban a lírai költészetet tanította; fő érdeklődési területe a retorika és a verstan volt. Számos speciális kollégium fűződik nevéhez, egyebek között annak a *Hamlet*nek az elemzése, amelyet kívülről tudott. Tudta tehát azt is, amit Hamlet mond a temetőjelenet után: „Van egy istenség, aki céljaink / Formálja végre, bármiképp nagyoltuk”.

Tanulmányai az *Acta Litterariá*ban, az *Annales*ben, a *Filológiai Közöny*ben, a *Helikon*ban, az *Irodalomtörténeti Közlemények*ben, a *Mozgó Világ*ban és a *Nagyvilág*ban jelentek meg. Ő a szerzője *A francia irodalom a huszadik században* Éluard-pályaképének, a *Világirodalmi Kisenciklopédia* és a *Világirodalmi Lexikon* sok szócikkének; fordítója számos irodalom- és művészettörténeti tanulmánynak, versnek, novellának, regénynek.

Doktori értekezését Reverdy költői kubizmusáról írta (1978.), kandidátusi disszertációja *A modern költészet retorikáját* rendszerezi (1987.). Ez az egész életművet összegező, hatalmas tanulmány, amelynek csak egyetlen fejezete jelent meg nyomtatásban, egységben láttatja a tanítást és a tudományt, a versértelmezést és a fordítást, a magyar és francia anyagon végzett összehasonlító kutatásokat és az elméleti érdeklődés eredményeit, az első dolgozatokat és a betegágyon is folytatott *Yvain*-átültetést. Azokat a szövegeket elemezte, amelyeket több esetben ő maga fordított magyarra, így Reverdynek azt a versét, amely így fejeződik be:

És az ég

Elbűjlik

Egy súlyos függöny nyílik

Semmi neszsel

Valami fény kel

Hirtelen

Most már más fényesség mutat

utat nekem.

Kivételes egyéniség volt, hatalmas tehetségű és nagyon szerény. Nem a karrier csábította, hanem a megértés és megértetés, nem a könyvírás, hanem a fordítás, s nem elsősorban az írásbeli, hanem inkább a szóbeli meggyőzés. Környezetét szüntelenül meglepte emlékezetének hihetetlenül pontos működése és az a minden erőfeszítés nélküli, könnyed elegancia, amellyel a nehéz irodalomelméleti problémákról is világos egyszerűséggel szólt. Nemcsak tanáraitól, hanem kedvenc költőitől is sokat tanult. Barátai, kollégái és tanítványai most már csak írásaiban kereshetik meg, s Éluard-fordításában találhatják meg a búcsú szavait:

„Hol vagy? Hol vagy? A szívem elrejtőzik, a szívem elvész. Meghalsz. Odaálltál közém s az örökkévalóság közé.”

KOROMPAY H. JÁNOS

TARTALOM

Hermeneutika az orosz századelőn

TANULMÁNYOK

GRÁNICZ ISTVÁN: Hermeneutika az orosz századelőn, utána és ma	163
SZILÁRD LÉNA: Vjacseszlav Ivanov hermeneutikája (Fordította: Szántó Gábor)	177
HAN ANNA: Útban a fenomenológiától a hermeneutikáig: Gusztav Spet esztétikai rendszere	195
NATALJA BONYECKAJA: Mihail Bahtyin és a hermeneutika (Fordította: Szántó Gábor)	236

DOKUMENTUMOK

VJACSESZLAV IVANOV: A kutatás menete. A Dionüszosz-vallás létrejöttének problémája (Fordította: Gránicz István)	267
GUSZTAV SPET: Értelem és megértés (Fordította: Sisák Gábor)	273

SZEMLE

NAGY ISTVÁN: Hagyomány, amely „válaszoló megértésre” vár... (M. Bahtyin öröksége a vityebszki periodika – Dialógus. Karnevál. Kronotoposz – tükrében)	291
---	-----

OROSZ HERMENEUTIKAI BIBLIOGRÁFIA	303
----------------------------------	-----

KÖNYVEK

Ю. М. Лотман и тартуско–московская семиотическая школа (Nagy István)	325
Б. А. Успенский: Избранные труды. I–II. (Nagy István)	327

<i>В. Н. Топоров</i> : Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического (<i>Nagy István</i>)	330
<i>С. П. Ильев</i> : Русский символистский роман (<i>Kalafatics Zsuzsanna</i>)	331
<i>А. К. Жолковский – Ю. К. Щеглов</i> : Работы по поэтике выразительности (<i>Nagy István</i>)	334
<i>Slavica Tergestina 2. Studia russica. Ed. Mila Nortman–Laura Rossi–Ivan Verč</i> ; 3. <i>Studia comparata et russica. Ed. Mila Nortman–Ivan Verč (Szitár Katalin)</i>	336
<i>Вольф Шмид</i> : Проза как поэзия (Статьи о повествовании в русской литературе) (<i>Szitár Katalin</i>)	340
Русская новелла. Проблемы теории и истории. Сборник статей. Под ред. <i>В. М. Марковича – В. Шмида (Börzsönyi Péter)</i>	343
<i>Владимир Набоков</i> : Лекции по русской литературе (<i>Tompa Andrea</i>)	346
Гоголевский сборник. 4–5. Под ред. <i>С. А. Гончарова (Tóth Csaba)</i>	347
<i>Antonella D' Amelia</i> : Introduzione à Gogol (<i>Horváth Kornélia</i>)	350
<i>Валерий Брюсов</i> : Среди стихов. (Манифесты – статьи – рецензии.) (<i>Sturm László</i>)	351
<i>Николай Гумилев</i> : Письма о русской поэзии (<i>Sturm László</i>)	352
<i>G. R. F. Ferrari</i> : Listening to the cicadas: a study of Plato's Phaedrus (<i>Bolonyai Gábor</i>)	354
<i>Elisabeth Stein</i> : Autorbewusstsein in der frühen griechischen Literatur. (<i>Bolonyai Gábor</i>)	355
<i>Nikolaus Lenau</i> : Werke und Briefe. Bd. 1. Gedichte bis 1834. Hrsg. von <i>Herbert Zeman – Michael Ritter</i> . Zusammenarbeit mit <i>Wolfgang Neuber – Xavier Vicat</i> ; <i>Nikolaus Lenau</i> : Werke und Briefe. Bd. 2. Neuere Gedichte und lyrische Nachlese. Hrsg. von <i>Antal Mádl (T. Erdélyi Ilona)</i>	356
<i>Ingeborg Weber-Kellermann</i> : Frauenleben im 19. Jahrhundert (<i>T. Erdélyi Ilona</i>)	357
Wien als Magnet? Schriftsteller aus Ost-, Ostmittel- und Südosteuropa über die Stadt. Hrsg. <i>Gertraud Marinelli-König – Nina Pavlova (Fried István)</i>	358
<i>Hans Mayer</i> : Brecht; <i>Hans Mayer</i> : Erinnerungen an Brecht (<i>Illés László</i>)	359

IN MEMORIAM

VAJDA ANDRÁS (1948–1997) (<i>Korompay H. János</i>)	363
---	-----

СОДЕРЖАНИЕ

Герменевтика в России начала века

СТАТЬИ

ИШТВАН ГРАНИЦ: Герменевтика в России начала века, потом и сегодня	163
ЛЕНА СИЛАРД: Герменевтика Вячеслава Иванова (Перевод: <i>Габор Сапто</i>)	177
АННА ХАН: От феноменологии к герменевтике: эстетические воззрения Густава Шпета	195
НАТАЛЬЯ БОНЕЦКАЯ: Михаил Бахтин и идеи герменевтики (Перевод: <i>Габор Сапто</i>)	236

ДОКУМЕНТЫ

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ: Путь исследования. Проблема происхождения религии Диониса (Перевод: <i>Иштван Гралиц</i>)	267
ГУСТАВ ШПЕТ: Смысл и уразумение (Перевод: <i>Габор Шишак</i>)	273

ОБЗОР

ИШТВАН НАДЬ: Традиция, ждущая «ответного понимания» ... (Наследие М. Бахтина в зеркале витебского периодического издания «Диалог. Карнавал. Хронотоп»)	291
--	-----

БИБЛИОГРАФИЯ ПО РУССКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКЕ

КНИГИ

IN MEMORIAM

HELIKON
IRODALOMTUDOMÁNYI SZEMLE

1955 – 1962 vegyes tartalmú számok

1963.

1. sz. A komplex összehasonlító kutatások elvi kérdései
2. sz. A Nemzetközi Összehasonlító Konferencia (Bp. 1962.)
3. sz. Amerikai prózairodalom
4. sz. Viták a realizmusról

1964.

1. sz. Az összehasonlító irodalomtudomány nemzetközi szemléje
- 2 – 3. sz. A kelet-európai avantgard
4. sz. Shakespeare-évforduló (vegyes szám)

1965.

1. sz. Mai világirodalmi mozgalmak és irányok
2. sz. A szocialista realizmus kérdéseiről
3. sz. Nacionalizmus és kozmopolitizmus; eredetiség – utánzás – hatás fogalmai (Az AILC IV. Kongresszusa. — Fribourg, 1964. — előadásaiából)
4. sz. A kelet-európai összehasonlító irodalomtörténet kérdései

1966.

- 1 – 2. sz. Irányzatok és csoportok az 1920 – 30-as évek szovjet irodalmában
3. sz. Ezmék és művek a modern polgári irodalomban
4. sz. Irodalom és szociológia

1967.

1. sz. Irodalom és folklór
2. sz. Pártosság, elkötelezettség, elkötelezetlenség
- 3 – 4. sz. A szovjet irodalomtudomány legújabb eredményeiből

1968.

1. sz. A strukturalizmusról
2. sz. Az irodalmi irányzatok mint nemzetközi jelenségek (Az AILC V. Kongresszusa. — Belgrád 1967. — anyagából)
- 3 – 4. sz. Az irodalom és a társművészetek

1969.

1. sz. Kelet-európai irodalmak a századfordulón
2. sz. Művészet – tömegkultúra – irodalom
- 3 – 4. sz. A számítógépek és a humán tudományok (vegyes szám)

1970.

1. sz. A Fekete-Afrika irodalmáról
2. sz. Irodalom és összehasonlító módszer (vegyes szám)
- 3 – 4. sz. Modern stilisztika

1971.

1. sz. Irodalom és társadalom (AILC VI. Kongresszus. Bordeaux, 1970.)
2. sz. Irodalomelméleti viták Franciaországban
- 3 – 4. sz. A közép-európai humanizmus kérdései (Sopron, 1971.)

1972.

1. sz. Science fiction (a műfaj esztétikai és poétikai kérdései)
2. sz. Klasszikusaink és Európa
- 3 – 4. sz. A szocialista országok irodalmának másfél évtizede

- 1973.
1. sz. Műelemzés és műfajelmélet (vegyes szám)
 - 2 – 3. sz. Irodalomtudomány és szemiotika
 4. sz. A XVIII. század és a felvilágosodás irodalma
- 1974.
1. sz. Az AILC VII. Kongresszusa (Montreal, 1973.) anyagából
 2. sz. Az elszüllyedt kultúrák irodalma
 - 3 – 4. sz. Modern poétika
- 1975.
1. sz. Irodalom, világirodalom, nemzeti irodalom
 2. sz. Az újabb Délkelet-Európa kutatások
 - 3 – 4. sz. Az európai romantika
- 1976.
1. sz. Szubkultúra és Underground
 - 2 – 3. sz. Irodalom és irodalomtörténet Ausztriában
 4. sz. Tudomány-e az irodalomtudomány?
- 1977.
1. sz. A retorika újjászületése
 2. sz. A fejlődő országok irodalmáról (AILC VIII., Bp. 1976.)
 3. sz. Irodalomelmélet – összehasonlító irodalom (Az AILC IX. Kongresszusa)
 4. sz. A budai Egyetemi Nyomda (1777 – 1848) konferencia anyaga
- 1978.
- 1 – 2. sz. Kutatási irányok a 20-as évek szovjet irodalomtudományában
 3. sz. Érték és társadalom
 4. sz. Világirodalomtörténet
- 1979.
- 1 – 2. sz. Az ázsiai népek irodalma
 3. sz. A jugoszláv népek irodalma
 4. sz. Az egyéni és a kollektív a nyelvben és az irodalomban (FILLM XIV. Kongresszus, 1978. Aix-en-Provence)
- 1980.
- 1 – 2. sz. Recepciókutatás és befogadásesztétika
 - 3 – 4. sz. Az orosz szimbolizmus
- 1981.
1. sz. Az irodalom klasszikus modelljei – Az irodalom és a társművészetek – A regény fejlődése
 - 2 – 3. sz. Régi és új hermeneutika
 4. sz. Irodalom és felvilágosodás
- 1982.
1. sz. A Vormärz irodalom és néhány magyar vonatkozása
 - 2 – 3. sz. Új kutatási irányok a szovjet irodalomtudományban
 4. sz. Művelődéstörténet és Kelet-Európa
- 1983.
1. sz. Az AILC X. Kongresszusa
 2. sz. Irodalomelmélet és beszédaktus-elmélet
 - 3 – 4. sz. Irányzatok a mai francia irodalomtudományban

1984.
1. sz. Polémiák a francia forradalom előtt
2–4. sz. Svájc népeinek irodalma – svájci irodalom?
1985.
1. sz. FILLM kongresszus — A polonisztika Magyarországon
2–4. sz. Olasz irodalomtudomány
1986.
1–2. sz. A fordítás távlatai
3–4. sz. Színhagyomány és irodalom a mai Afrikában
1987.
1–3. sz. Posztmodernizmus az amerikai költészetben
4. sz. Hlebnjykov és az orosz avantgard
1988.
1–2. sz. A kanadai irodalom
3–4. sz. A modern stilsztika
1989.
1. sz. Az empirikus irodalomtudomány elmélete
2. sz. Felvilágosodás és nemzeti tudat
(A budapesti Nemzetközi Felvilágosodás Kongresszus anyagából)
3–4. sz. A modern textológia
1990.
1. sz. A mai nemzetközi folklorisztika
2–3. sz. Irodalom és pszichoanalízis
4. sz. A jelentésteremtő metafora
1991.
1–2. sz. A biedermeier kora — nálunk és Európában
3–4. sz. Hagyomány és modernizáció a mai kínai kultúrában
1992.
1. sz. A frankofon irodalmak sajátosságai
2. sz. Profizmus az irodalomtudományban
3–4. sz. A Név hatalma
1993.
1. sz. A konstruktivista irodalomtudomány
2–3. sz. Elsikkasztott orosz irodalom
4. sz. A mai lengyel irodalomtudomány
1994.
1–2. sz. Az amerikai dekonstrukció
3. sz. A kortárs olasz irodalom
4. sz. Feminista nézőpont az irodalomtudományban
1995.
1–2. sz. Posztszemiotika
3. sz. A stílus diszkurzív elmélete
4. sz. Rendszerelvű irodalomtudomány
1996.
1–2. sz. Intertextualitás
3. sz. Újraegyesült Németország – egységes német irodalom?
4. sz. A posztkolonális művelődéstudomány
1997.
1–2. sz. A félmúlt klasszikusai

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatálnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest XIII., Lehel u. 10/A. közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a HELIR 219–98–632 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható az Akadémiai Kiadó *Stúdium* (1368 Budapest, Váci utca 22., tel.: 118–5881), a *Magiszter* (1052 Budapest, Városház utca 1., tel.: 138–2440) könyvesboltjaiban, az *Írók Boltjában* (1061 Budapest, Andrásy út 45.), a *Századvég* Könyvklubjában és könyvesboltjában (1053 Budapest, Veres Pálné u. 4–6., tel/fax: 201–0384), a *Szöveg BT*-nél (7625 Pécs, Kiss J. út 8., tel.: 72–327–622), a *Sziget Könyvesboltban* (4010 Debrecen, KLTE, tel.: 316–666), végül az Argumentum Kiadónál (1085 Budapest, Mária u. 46., tel/fax: 133–5709), ahol a folyóirat korábbi számai is beszerezhetők.

Előfizetési díj 1997-re: 1000 Ft

Egy szám ára: 250 Ft

A kiadásért felel az Argumentum Kiadó igazgatója
Szerdte az Argumentum Kft.
Tördelre: Markó Sándorné
Budapest, 1997
Terjedelem: 18,95 A/5 ív
A fedél és a tipográfia Benkó Anna munkája
Nyomta az Argumentum Kiadó Nyomdaüzeme
Felelős vezető: Roznai Zoltán
ISSN 0017 – 999X

Ára: 250 Ft
Előfizetés egy évre: 1000 Ft



A

ARGUMENTUM KIADÓ

307204

HELLIKON

IRODALOMTUDOMÁNYI SZEMLE

A lehetséges világok poétikája

1997

4

HELIKON

IRODALOMTUDOMÁNYI SZEMLE	REVUE DE LITTÉRATURE GÉNÉRALE ET COMPARÉE
A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA IRODALOMTUDOMÁNYI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA	DE L'INSTITUT D'ÉTUDES LITTÉRAIRES DE L'ACADÉMIE HONGROISE DES SCIENCES

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG / COMITÉ DE RÉDACTION

BODNÁR György

CSÁSZTVAY Tünde

T. ERDÉLYI Ilona

társszerkesztő / rédacteur associé

GRÁNICZ István

HOPP Lajos

társszerkesztő / rédacteur associé

KARAFIÁTH Judit

könyvrovat / livres

KÖPECZI Béla

főszerkesztő / directeur de la revue

ODORICS Ferenc

SZILI József

VARGA László

felelős szerkesztő / rédacteur en chef

SZ. ZEHERY Éva

szerkesztőségi titkár / secrétaire

SZERKESZTŐSÉG / SECRÉTARIAT DE LA RÉDACTION

1118 Budapest, Ménesi út 11–13. Tel. 166–4819/12 Fax 1853–876

1997/4 — LXIII. évfolyam	1997/4 — XLIII. année
Megjelenik negyedévenként	Revue trimestrielle

A lehetséges világok poétikája

Bármely, tárgya alapján meghatározott szaktudomány művelése feltételezi a tudományok egy bizonyos rendszerét. Ezért egy szaktudomány leírásának egyik lehetséges és igen informatív módja abban állhat, hogy meghatározzuk azokat a viszonyokat, amelyek más tudományterületekhez kötik. Ez behatárolja az adott szaktudomány módszerbeli eszköztárát és fényt vet mindenkori megismerési érdekére, de nem utolsósorban fejlettségi fokára és fejlődési lehetőségeire is. Nem magától értetődik, hogy az ember teremtő képességének egyik megnyilvánulását, az irodalmi művet tudományos vizsgálódás tárgyává tegyük. De ha feltételezzük, hogy ezek az objektíválódások maguk is részei a világunknak (tehát létrejöttükkel világunk is megváltozik), továbbá feltételezzük, hogy bizonyos világismeretet tartalmaznak (tehát az emberi szellem nem esetleges termékei és világunkat nem esetlegesen változtathatják meg), akkor rákérdezhetünk arra, hogyan lehetséges ez, és mi módon mutathatjuk be esetlegességük hiányát, vagyis szükségszerűségük különböző fokainak fennállását. Egy ilyen irodalomtudomány nem lehet meg anélkül, hogy ne tisztázná viszonyát a különböző lételméletekhez, ismeretelméletekhez, jelelméletekhez és poétikaelméletekhez. A huszadik században, s különösen a hatvanas–hetvenes években, egyre nagyobb számban jelentek meg olyan irodalomelméleti irányzatok, amelyek, támaszkodva a kapcsolódó szaktudományok eredményeire, igyekeztek pontosan meghatározni viszonyukat a felsorolt tudományterületekhez. Ezen irányzatok közé tartozik a lehetséges világok koncepciójára épülő elmélet is. Kialakulását elősegítette, hogy a lehetséges világok koncepciójának használata elterjedt a kérdéses tudományterületek mindegyikében, s így e koncepció mintegy kínálta magát, hogy alapja legyen az irodalomtudomány (mint az irodalomban megjelenő lehetséges világok kutatója) és az említett területek közötti viszony meghatározásának. A lehetséges világok poétikai elméletének dinamikus kibontakozását azonban két elméleti körülmény is akadályozza. Először: A 'lehetséges világok' a különböző tudományterületeken belül nagyon is különböző értelmezéseket kaptak. Ez az akadály azonban szokásosan más megközelítésekben is megvan. Másodsor (és ez mondható az elmélet sajátos paradoxonának): ha a különböző területeken megjelenő 'lehetséges világok'-felfogást egységes alapra kívánjuk helyezni, akkor ezt az alapot abban találhatjuk meg, hogy a nyelv irodalmi használata kizárja azt, hogy bármiféle ismeretet közvetítsen. Ez a megoldás azonban nem az egyetlen lehetséges, s számos jele van annak, hogy a paradoxon pozitívan feloldható. Az említett jelek részben hazai jelek: a lehetséges világok modern poétikai elmélete talán az egyetlen, amelyhez a hazai kutatás nem követő módon kapcsolódott. Petőfi S. János a szövegnyelvészet és az irodalom területén, Kanyó Zoltán, Bernáth Árpád, Csúri Károly, Orosz Magdolna és tanítványai a szemiotikában és az irodalmi szövegmagyarázat elméletében alkalmazták a lehetséges világok terminusát már a hetvenes évektől kezdve. Válogatásunk a lehetséges világok

irodalmából azokat a lételméleti-ismeretelméleti (GOODMAN), logikai szemantikai (KRIPKE), természetes nyelvi szemantikai (CRESSWELL) tanulmányokat mutatja be, amelyek segíthetnek egy erős magyarázó erejű irodalomelmélet kidolgozásában, illetve bemutatja a leibnizi lehetséges világok felfogásának egyik történetileg legkorábbi irodalomelméleti alkalmazását (BREITINGER) és a kortárs külföldi irodalomelméleti kutatások egyik vezető alakjának fejtegetéseit a fikcionalitásról a lehetséges világok elméleti keretében (PAVEL).

Számunk poétikai szövegeit BERNÁTH ÁRPÁD és HÁRS ENDRE szerkesztette.

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG

Die Theorie der möglichen Welten in der Poetik

Jede wissenschaftliche Erforschung eines bestimmten Gegenstandsbereiches bedingt ein wohl definiertes System der Wissenschaften. So kann eine mögliche und sehr informative Beschreibung einer Fachwissenschaft durch die Festlegung der Relationen erfolgen, die sie zu benachbarten Wissenschaftsgebieten aufweist. Diese Relationen bestimmen die methodologische Palette der fraglichen Fachwissenschaft und erhellen ihre Erkenntnisinteressen und nicht zuletzt lassen sie ihren Entwicklungszustand und ihre Entwicklungsmöglichkeiten erkennen.

Es ist keine Selbstverständlichkeit, daß ein solch spezifisches Produkt der menschlichen Kreativität, wie es die literarischen Kunstwerke sind, zum Gegenstand wissenschaftlicher Erforschung gewählt wird. Nehmen wir jedoch an, daß diese Objektivierungen des menschlichen Geistes Teile unserer Welt werden (daß also unsere Welt durch sie verändert wird), nehmen wir weiter an, daß sie bestimmte Erkenntnisse manifestieren (daß sie also nicht kontingente Produkte des Geistes sind demzufolge nicht eine zufällige Veränderung unserer Welt verursachen), dann können wir die Frage stellen, wie das überhaupt möglich ist, und wie wir das Nicht-Kontingente, das heißt: wie wir die verschiedenen Grade der Notwendigkeit ihres Soseins aufdecken können. Eine Literaturwissenschaft mit dieser Fragestellung kann nicht umhin, ihr Verhältnis zu den verschiedenen Ontologien, Erkenntnistheorien, Zeichentheorien und Poetiken zu bestimmen. Im 20. Jahrhundert, und besonders in den sechziger und siebziger Jahren, sind zahlreiche literaturtheoretische Forschungsrichtungen in Erscheinung getreten, die bestrebt waren ihr Verhältnis zu den genannten Wissensgebieten mit möglichst großer Genauigkeit zu bestimmen. Zu diesen Forschungsrichtungen gehören diejenigen, die das Konzept der ‚möglichen Welten‘ ins Zentrum ihrer Interesse stellten. Die Herausbildung dieser Richtung wurde dadurch gefördert, daß das Konzept der ‚möglichen Welten‘ auch in der genannten Wissensgebieten immer mehr Verwendung fand. Für eine Literaturwissenschaft, die die literarische Darstellung intuitiv als Darstellung einer möglichen Welt auffaßte, lag es damit maere sich als Grundlage der Bestimmung der Relationen unter den einzelnen Wissenschaftskomponenten dieses Systems zu fussen. Eine dynamische Entfaltung der Poetik der ‚möglichen Welten‘ wird freilich durch zwei theoretisch bestimmbar Faktoren gebremst. Zum ersten: die ‚möglichen Welten‘ werden sowohl in den verschiedenen Wissensgebieten als auch innerhalb eines Gebietes sehr unterschiedlich definiert. Dem Problem der Äquivokation von zentralen Termini unterschiedlicher Wissensgebiete begegnen wir jedoch bei fast allen Fachrichtungen. Zum zweiten (und dies führt zu einer eigentümlichen Paradoxie in der Theorie): Wenn wir die verschiedenen Auffassungen der ‚möglichen Welten‘ in den einzelnen Theorien von verschiedenen Wissensgebieten auf einen gemeinsamen Nenner bringen wollen, dann können wir dies am leichtesten tun, wenn wir annehmen, daß der literarische Gebrauch der Sprache die Vermittlung jedweder Erkenntnisse über unsere Welt ausschließt. Diese Hypothese scheint jedoch nicht die einzig mögliche Auflösung der Paradoxie zu sein. Es gibt zahlreiche Anzeichen dafür, daß für eine Poetik der möglichen Welten auch positive Auflösungen zu finden sind. Diese Anzeichen stammen zum Teil aus der ungarischen Forschung; die zeitgenössischen Versuche über eine Poetik der ‚möglichen Welten‘ gehört zu den wenigen Forschungsrichtungen auf dem Gebiet der modernen Literaturtheorie, die in Ungarn nicht von einer ausländischen Schule übernommen und angewandt, bzw. weiterentwickelt, sondern gleichzeitig mit diesen entwickelt wurde. S. János Petőfi auf dem Gebiet der Textlinguistik und der Literaturtheorie, Zoltán Kanyó, Árpád Bernáth, Károly Csúri, Magdolna Orosz und ihre Schüler auf dem Gebiet der Semiotik und der Erklärung literarischer Texte begannen bereits in den siebziger Jahren das Konzept der ‚möglichen Welten‘ in ihre Forschungen einzubeziehen.

Die thematischen Beiträge stellen für die ungarischen Fachkreise Ergebnisse derjenigen ontologisch-erkenntnistheoretischen (GOODMAN), logisch-semantischen (KRIPKE) und linguistischen (CRESSWELL) Forschung vor, die die Grundlage zu einer erklärungskräftigen Literaturtheorie liefern könnten, bzw. geben einen Einblick in die historisch früheste Anwendung des Konzepts von Leibniz über ‚mögliche Welten‘ in der Poetik (BREITINGER) und in die zeitgenössische Forschung über die Fiktionalität im theoretischen Rahmen der möglichen Welten (PAVEL).

Die Beiträge zur Poetik der möglichen Welten sind von ÁRPÁD BERNÁTH und ENDRE HÁRS redigiert.

DAS HERAUSGEBERKOMITEE

Possible Worlds in Poetics

The study of any discipline defined by its subject presupposes a certain system of the totality of disciplines. Therefore a possible and highly informative way of depicting a discipline consists in determining the relationships it bears to other disciplines. This will delimit the given discipline's methodological inventory and will throw light on its current epistemological interest, not the least on its degree and possibilities of development. It is not to be taken for granted that one of the manifestations of human creative power, the literary work of art is to be made the subject of scientific investigation. But if we suppose that these objectivizations themselves form part of our world (i. e., with their coming to light our world is changing as well), and suppose furthermore that they contain certain world knowledge (i. e., they are nonaccidental products of human spirit and the way they change our world is not accidental, either) we can ask how this is possible and how their non-accidentality, i. e. the different degrees of their necessity can be demonstrated. Such a study of literature cannot do without clarifying its relationship to the different ontologies, epistemologies, semiotics and poetics. In the course of the twentieth century and especially in the '60s and '70s numerous trends of literary theory appeared which while relying on the results of the related disciplines have been trying to define their relationship to the above-mentioned fields precisely. One of these trends is the theory based on the concept of possible worlds. Its formation was facilitated by the prevailing use of the concept of possible worlds in all the disciplines in question, thereby the concept has offered itself as a basis for defining the relation between the study of literature (as the investigator of the possible worlds featuring in literature) and the fields mentioned. The dynamic unfolding of the poetics of possible worlds was hindered by two theoretical circumstances. Firstly, 'possible worlds' received highly diverse interpretations in the different disciplines. This obstacle though is common to other approaches as well. Secondly (and this can be termed the theory-specific paradox): if we wish to ground the different conceptions of 'possible worlds' which are manifest in the different fields on a common base, that base is to be discovered in the fact that the fictional use of language for the purpose of producing literary works of art precludes its transmitting any knowledge. This is not the only solution though, and there are numerous signs that the paradox may be solved constructively. These signs are partly from Hungary: the modern poetical theory of possible worlds may be the only one in which it was not in a follow-up manner that Hungarian research became involved. János S. Petőfi has been employing the concept of possible worlds in the field of text linguistics and literature, while Zoltán Kanyó, Árpád Bernáth, Károly Csúri, Magdolna Orosz, and their students did/have been doing so in semiotics and in the interpretation of literary texts ever since the '70s. Our selection of the literature of possible worlds presents such studies in ontology-epistemology (GOODMAN), logical semantics (KRIPKE), and natural language semantics (CRESSWELL) which might facilitate the elaboration of firmly interpretative literary theory. Furthermore it presents one of the earliest applications of the Leibnizian possible world concept for literary theory, that of BREITINGER, and the argumentation of one of the leading figures of contemporary literary theory, PAVEL, on fictionality within the framework of possible worlds.

The guest editors of this issue are ÁRPÁD BERNÁTH and ENDRE HÁRS.

THE EDITORIAL BOARD

TANULMÁNYOK

BERNÁTH ÁRPÁD

A lehetséges világok poétikai elméletének szellemi gyökerei

Helmuth Kreuzernek 70. születésnapjára

Vor zwei Dingen kann man sich nicht genug in acht nehmen: beschränkt man sich in seinem Fache, vor Starrsinn, tritt man heraus, vor Unzulänglichkeiten.

(Goethe)*

A lehetséges világok poétikai elmélete az irodalmi alkotást lételméleti meghatározottságában helyezi érdeklődésének középpontjába. Arra a kérdésre keres irodalomtudományi keretben termékeny választ, hogy milyen jelentőséget lehet egy nyelvileg adott világnak tulajdonítani, ha ezt a világot, eltérően szokásos kommunikatív kezelésétől, nem kívánjuk közvetlenül tapasztalati világunkkal összevetni. A válaszadás megkíván olyan állásfoglalásokat is, amelyek megvitatása rendszerint kívül esik az irodalomtudományi kereteken. Először is meg kell tudnunk határozni, hogy milyen módon létezhet egy nyelvileg adott világ. Ettől a meghatározástól is függ, hogy egy pusztán nyelvileg adottnak tekintett világ hordozhat-e egyáltalán ismereteket, vagyis ha a szóban forgó világot nem a mi világunk egy meghatározott szeletének közvetlen reprezentánsaként értelmezzük. Ha hordozhat bizonyos ismereteket, milyen módon férhetünk hozzájuk? A kérdésekből jól láthatóan a lételméleti meghatározottság a lehetséges világok poétikai elmélete számára ismeretelméleti megközelítésben fontos, és a felvetett kérdések megoldása nyilvánvalóan szorosan összefügg azzal a nyelvelméleti kérdéssel is, hogy a nyelvet, használati lehetőségeinek feltárásával, általában milyen szerepek betöltésére találjuk alkalmasnak vagy alkalmassá tehetőnek. Ezekhez a kérdéskörökhöz kapcsolódnak a *Helikon* jelen számának tanulmányai, tematikus szemléi és könyvismertetései. E bevezető írásban a tanulmányok bölcséleti, tudományelméleti, részben nyelvfilozófiai, részben logikai szemantikai, és mindenek előtt poétikatörténeti háttérét szeretném felvázolni. Végül számot adok e *Helikon*-szám megszületésének szakmai háttéréről.

* Két dologtól nem lehet eléggé óvakodni: ha az ember szakmájára szorítkozik: a szüklátóköri ségtől, ha túl lép határain: a dilettantizmustól. – *A szerző ford.*

POÉTIKAI ELŐZMÉNYEK

A lehetséges világok poétikai elméletének főbb összetevői régebbiek, mint az a terminus, amellyel e poétikát más poétikától megkülönböztetjük. Sőt, ez az elmélet egyenesen az európai kultúrkörben legrégebbsként ismert poétikát: Arisztotelész *Poétikáját* tekintheti ősenek, amely közismerten az ógörög irodalom máig ható nagy teljesítményei alapján, a K. e. IV. század közepe táján jött létre. E poétikának egyik fő tézise ugyanis nem más, mint hogy az irodalmi művek az ábrázolt történéseket nem egyediségük esetlegességében ragadják meg, hanem lehetséges szükségszerűségükben vagy valószínűségükben. E tulajdonság megléte (s például nem a nyelv kötött formája vagy az előadás módja) a *Poétika* szerint a szükséges feltétele annak, hogy nyelvi alkotásokat irodalomnak minősíthessünk, és e kitüntetett tulajdonságuk révén múlják felül Arisztotelész szerint ismeretelméleti szempontból a jól megalkotott irodalmi művek versenytársaikat, a pusztán megtörtént, de nem feltétlenül valószínű eseményeket feldolgozó életrajzokat és a történetírás egyéb műfajait.

A „lehetséges világok” terminusa maga csak jóval később került a tudományos nyelvhasználat szótárába. A XVII. és XVIII. század fordulóján Gottfried Wilhelm Leibniz filozófiájában kapott először meghatározó helyet. Bár Leibniz a lehetséges világok koncepcióját nem poétikai összefüggésben vezette be, legalábbis a poétika itt használt szűkebb, irodalomtudományi értelmében nem, mégis a „lehetséges világokról” való beszéd hamarosan egyik vezérszólamává vált annak az eminensen irodalomelméleti vitának, amely a lipcsei Johann Christoph Gottsched, valamint a két zürichi, Johann Jacob Bodmer és Johann Jacob Breitinger között folyt. Ennek a vitának különös jelentőséget kölcsönöz az a tény, hogy kiinduló pontjává vált a német irodalom XVIII. századi, Johann Wolfgang von Goethe tevékenységében csúcspontját elérő nagy fellendülésének. Immanuel Kant a század második felére eső föllépéséig ugyan a lipcsei egyetem volt a Leibniz-befogadás központja, mégis a svájciak kapcsolták össze az arisztotelészi poétikai hagyományt a leibnizi bölcsélet által megnyitott új elméleti utakkal. Lipcsében, Leibniz szülővárosában tanult, majd kezdett oktatni a századelőn a nagy hatású Christian Wolff, Leibniz ifjú levelezőpartnere, aki egyetemi előadásában a filozófiát mint a lehetséges dolgokról szóló tudományt határozta meg, és itt tanított a harmincas évektől előbb poétikát és retorikát, majd logikát és metafizikát is, az íróként és főleg irodalomszervezőként jelentős Gottsched. Ő fordította németre a lehetséges világok leibnizi felfogását leginkább elterjesztő művet, az *Essais de Théodizéet*, s Wolff filozófiáját bemutató munkája alapján nevezték ki egyetemi tanárnak. De Wolff nem tárgyalja a poétikát (majd csak egyik tanítványa, Alexander Gottlieb Baumgarten egészíti ki rendszerét – s ő nevezte meg így először – az esztétikával), Gottsched pedig az antik poétikákat és retorikákat a francia klasszicizmus értelmében tekintette mintának. A német irodalom felemelkedésének lehetőségét a XVII. századi francia irodalom felemelkedésének módjára képzelte el, vagyis az antik klasszikus minták utánzására alapozva. Ezzel szemben Bodmer és Breitin-

ger az angol irodalom XVII. századi útját tartotta követendőnek, amely felfogásukban az antik irodalom magasabb szintű utánzása. Szerintük ugyanis nem az antik művészet gyakorlatából és elméletéből levezetett szabályoknak kell irányítani a műalkotás megformálását. A műalkotások egyfajta minőségét ugyan a ránk hagyományozott szabályok és fogások alkalmazása garantálhatja, de igazi értéküket, az eredetiséget, nem. Ez utóbbihoz az kell, hogy az alkotó egy elvontabb síkon utánozza a régieket, mégpedig magában a szabályok teremtésében. Ebben az összefüggésben vált számukra termékeny az arisztotelészi, „lehetséges történetek” összekapcsolása a leibnizi „lehetséges világok” elképzelésével. Ha ezt az összekapcsolást nem tekinthetjük is jól megoldottnak, a leibnizi filozófia, valamint a Bodmer és Breitinger által kiváltott inspiráció ott maradt – néha egészen nyilvánvalóan, néha inkább csak rejtve – a XVIII. századi német irodalom- és irodalomelmélet kibontakozásának hátterében: a Sturm und Drang-esztétikában éppúgy, mint a weimari klasszikában.

ISMERETELMÉLETI, LOGIKAI, SZEMIOTIKAI ELŐZMÉNYEK

A „lehetséges világok” leibnizi koncepciója expressis verbis a huszadik században került újra a tudományos gondolkodás előterébe. Előbb az ismeretelmélet, majd a logika és a matematika, ezt követően pedig a nyelvtudomány egyes irányzatai értelmezték rendszerükben, majd végül, a hetvenes évek végén, irodalomtudományi munkákban is megjelent. Irodalomtudományi használata azonban – több kevesebb pontossággal – inkább támaszkodott a logikai vizsgálódásokra, mint a Bodmer és Breitinger által exponált irodalomtudományi előzményekre. A fő kérdés azonban nem változott: Mit érhet az olyan, szövegegységeket létrehozó nyelvhasználat, amely nem vonatkoztatható közvetlenül ténylegesen fennálló világunk valamely szeletére, röviden: ha fikcionális és ezen belül irodalmi? Milyen feltételeknek kell eleget tennie az irodalmi nyelvhasználatnak, ha ismeretelméletileg nemcsak a hazugságnál kell értékesebbnek bizonyulnia – ezt lehetne értékessége minimális, Baumgartennél megjelenő követelményének tekinteni –, hanem – ahogy Arisztotelész állítja – a ténymegállapító nyelvhasználatnál is. Könnyen belátható, hogy miért vonzódnak az irodalomtudomány e kérdéseivel foglalkozók közül sokan azok közül is a logika és a nyelvtudomány „lehetséges világai”-hoz, akik nem támaszkodnak a kérdéskör XVIII. századi tárgyalására. Egyrészt a minden tudományos vizsgálat számára alapvetőnek számító logikában és nyelvtudományban a terminus bevezetését olyan jelentéstani kérdések vizsgálata kényszerítette ki, amelyek kapcsolatban állnak a nyelv fikcionális használatával. Másrészt az irodalmat olvasó tapasztalata rokonítható a lehetséges világok intuitív felfogásával: az irodalmi művek nagy része lezárt egységként az ókortól fogva azt ábrázolja, amilyen bizonyos vonatkozásaiban világunk lehetne.

A tényleges összefüggés az ismeretelméleti-nyelvfilozófiai és logikai, valamint az irodalomtudományi területek között azonban sokkal bonyolultabb. Az ismeret-

retelméleti és a logikai vizsgálódások közös célja ugyanis közelebről abban adható meg, hogy feltárják a nyelvnek azokat a sajátságos csapdáit, amelyeket ismeretszerésre törekvő használójának állít. A csapdák közé tartozik, ahogy már az antik görög bölcselek felismerték, a fikcionális nyelvhasználat is. Tehát a helyes megismerésre törekvőnek épp azt a nyelvhasználatot kell módszeresen ki-zárnia, amire az irodalom épül. Ismét Arisztotelészt említhetjük, mint aki – e tekintetben a szofista filozófia felismeréseire támaszkodva és relativizmusának kihívásaira válaszolva – először vizsgálta rendszeresen azt a kérdést, hogy a bizonyítás különböző érvényességgel rendelkező típusainak alkalmazásával hogyan lehet a nyelvet a közszolgálatban a meggyőzésre vagy megtévesztésre, a tudományos nyelvben az igazság feltárására vagy elhibázására használni. Ami az irodalomtudomány számára a *Poétika*, az a logikatudomány számára az *Organon*, Arisztotelész logikai írásainak gyűjteménye, amelynek *Topikájához* a politikai és törvényszéki beszéd, illetve a nyilvános méltatást tárgyaló *Retorika* csatlakozik.

Az újkor kezdetén új összefüggésben merült fel a nyelv kérdése. Francis Bacon a XVI. század kezdetén a tudomány általa megújított rendszerében a megismerés számára nemcsak a nyelv fikciós csapdáit, a kiinduló megállapítások különböző igazságértékét, a téves következtetések lehetőségeit tartja akadálnak, hanem általában magát a nyelvet, amely mintegy eltakarja a dolgokat a tapasztalat elől. Álláspontja szerint a bölcseleti nyelvhasználat többnyire csak tetézi a bajt: ahogy a *Novum Organum*ban kifejti, a filozófiai hagyomány sokszor nem más, mint színház, költött elméletek tárháza. Az empirista Bacon a megoldást a tapasztalat-szerzés módszeressé tételében, az indukció eljárásának kimunkálásban kereste. A racionalista Leibniz is szembesült a nyelv problémájával, amely a XVII–XVIII. században egyre több összefüggésben jelentkezett. Az európai művelődésben bekövetkező egyre erőteljesebb változások érintették a nyelvhasználatot is. Egyrészt jelentősen kibővült a filozófia látóköre, s ezzel szükségszerűen felgyorsult a szaktudományok önállósulása, a saját szaknyelv megteremtésének szükségessége. Másrészt megszűnt az európai tudományosság ókorig visszanyúló domináns egynyelvűsége. A XVI. század végén a görögöt egykor leváltó latin is elvesztette egyeduralgó szerepét a tudomány közvetítésében, és ezt a szerepet Európában sem a francia, sem az olasz, de – igen sokáig – még az angol sem tudta átvenni. Ezért a természetes nyelvek soha el nem tüntethető, bár a nyelvművelők és a szaktudósok által állandóan gyomlált gyengeségei mellett a fordítás szükségszerűségével és a fordítás szükségszerűnek felismert ‚fordításeivel’ is egyre inkább számolni kellett. Leibniz franciául író francia és angolul író angol filozófusokkal franciául és németül vitatkozott, műveinek latin fordítását ellenőrizte, ógörög szövegekre reflektált, helyenként fordításukat is megkísérelve. Dolgozott a matematika eszköztárának bővítésén, javaslatokat tett új matematikai szimbólumok használatára. Bár ismerte a nemzeti nyelvek növekvő szerepét a tudományban, akadémiák és szótárak szorgalmazásával hangsúlyozta kiművelésének fontosságát, az is célja volt, hogy megteremtse egy olyan egyetemes tudományos nyelv-

vet, egy „egyetemes karakterisztikát” (*characteristica universalis*), amely elemi fogalmak rendszerén alapul és így minden tudomány közös alapját (*scientia generalis*) képezi. Leibniz az arisztotelészi logika továbbfejlesztésével, a logika deduktív, matematikai mintát követő felépítésének kísérleteivel azonban nem csak a nyelvi csapdák ellen küzdött. A deduktív – a korabeli szóhasználatban „geometriai” – módszer egyszerre ellenszer a nyelv és a filozófiai hagyomány támasztotta akadályok, vagy ahogy Bacon nevezte őket, az *idola fori* (a piac ködképei) és az *idola theatri* (a színház ködképei) ellen, de azon csapdák ellen is, amit az angol empirista *idola tribus*nak és *idola spectus*nak nevezett. Minden tudományos tevékenységre áll ugyanis, hogy nemcsak a nyelvek és elméletek sajátos korlátai vihetik tévútra, hanem a megismerő nembeli (a törzs ködképei), illetve egyéni (a barlang ködképei) hajlamai és korlátai is.

Ebben az összefüggésben érthető meg Leibniz törekvésének jelentősége, hogy olyan igazságokat keressen, amelyek metafizikaiaknak mondhatók, vagyis nemcsak az ember, hanem bármely lehetséges, megismerésre képes lény számára szükségszerűen igazak, mégpedig minden időben és így a világ minden állapotában. Leibniz a megismerésre képes lények körét – a középkori skolasztika klasszikusaira támaszkodva – ténylegesen kiterjesztette olyan szellemi lényekre is, mint az angyalok vagy az üdvözültek. A szellemi lények legtökéletesebbje, a minden korlátozottság nélkül elgondolt lény azonban nem más, mint maga a Teremtő, minden létezés és történés végső oka. Bár a Teremtő tökéletességéből levezethető erkölcsi szükségszerűség folyamánya az, hogy a Teremtő a lehető legjobb világot teremtsen, vagyis – más oldalról megközelítve – szükségszerűen csak egyetlen egyet, számunkra is elgondolható, hogy más világot is teremthetett volna. A metafizikai igazság ennél fogva olyan szükségszerűként fogható fel, amely nem kizárólag a mi világunk minden állapotában, hanem minden lehetséges világ minden állapotában is igaz. Ezzel Leibniz kiterjesztette a dedukció módszerének érvényességét, hallgatólagosan feltéve, hogy a helyes megismerés négy baconi akadályához hozzátehető egy ötödik is, mégpedig épp az, amire Bacon minden megismerést alapozni kívánt, s amit *idola mundin*ak, vagyis tapasztalati világunk ködképeinek nevezhetnénk el.

Leibniz az abszolút szükségszerű és alapvető igazság mibenlétének meghatározásához Arisztotelészre hivatkozva abból a feltevésből közelített, mely szerint az igaz állítás állítmánya benne van az alanyban. Az a mód, ahogy ezt a tételt bizonyítani tudjuk, különbözteti meg az állítások szükségszerű és esetleges típusait (és egy másik vetületben: az emberi és az isteni belátást). Abszolút szükségszerű – és ezért alapvető is – az az igazság, amely az alany és az állítmány azonosságát tartalmazza. Az azonosság lehet nyilvánvaló ($A \text{ est } A$), vagy rejtett ($A \text{ est } B$); az utóbbi esetben akkor beszélhetünk abszolút szükségszerűségről, ha az azonosság az emberi megismerés számára is *a priori*, vagyis pusztán az alany és az állítmány elemzésével kimutatható. Az elemzés célja tehát az, hogy az alanyt és az állítmányt felbontsa olyan azonos értékű kifejezésekre, amelyek az

alany és az állítmány azonosságát nyíltan elének tárják. Ebben a gondolatsorban már felbukkan az a kérdés, amely közel 200 év múlva Gottlob Frege, a jénai egyetem tanárának kiindulópontja lesz logikai szemantikai vizsgálódásainál, vagyis hogy az azonosság különböző kifejezésének különböző ismeretelméleti relevanciája van.

Leibniz a *Szükségszerű és esetleges igazságok (Vérités nécessaires et contingentes)* című írásában először matematikai, a számok köréből vett példán mutatja be, hogyan juthatunk a kifejezések azonos értékűekkel való behelyettesítésével annak belátására, hogy az állítmány (a predikátum) benne foglaltatik az alanyban (a szubjektumban). Az abszolút szükségszerű kijelentést ebben a tanulmányban a „Tizenkettes egy négyes szám” állítás szemlélteti. Leibniz azt az állítást, hogy a „tizenkettes” fogalmában benne foglaltatik a „négyes szám” fogalma, abból a meghatározásból vezeti le, mely szerint az összes természetes szám felbontható azokra a számokra, amelyek maradéktalanul oszthatók. Ha kettesnek nevezünk minden olyan számot, amely maradék nélkül osztható kettővel, hármassal, amely maradék nélkül osztható hárommal – és így tovább –, akkor a szemléltetésül megadott kijelentés Leibniz szerint a következőképpen bontható azonosságokra: „a tizenkettes szám kettes-hatos szám (*ex definitione*), hatos szám pedig kettes-hárommal szám; tehát a tizenkettes szám kettes-kettes-hárommal szám (*ex definitione*). Továbbá a kettes-kettes szám (*ex definitione*) négyes, a tizenkettes szám tehát négyes-hárommal szám, következésképpen a tizenkettes szám négyes szám: amit bizonyítani kellett”¹. Feltehető azonban a kérdés, hogyan bonthatók fel olyan kijelentések szubjektumát és predikátumát alkotó kifejezések, amelyek nem a számok köréből valók. Az azonos érték helyett ebben az esetben Leibniz azonos fogalmakról beszél, és a kifejezések felbontása – ahogy az *„Általános megjegyzések” (Allgemeine Bemerkungen)* című logikai tanulmányában írja – „úgy történik, hogy más, világosabb, ekvipollens kifejezésekkel helyettesítjük őket”². Az azonosak fölcserélhetőségének törvénye a természetes nyelvek körében azonban elveszti érvényét, ha – ahogy Leibniz kifejti – „nem egy dologról, hanem a felfogás módjáról van szó, és ezáltal különböznek a kifejezések: így például ugyanaz Péter, és az apostol, aki megtagadta Krisztust, és az egyik kifejezés helyettesítheti a másikat, ha nem magát a felfogás módját tekintem [...]. Mondhatom például: ‚Péter, amennyiben ő volt az apostol, aki megtagadta Krisztust, vétkezett’, de nem mondhatom: ‚Péter, amennyiben Péter volt, vétkezett.’”³

Frege nagyjelentőségű, a modern logikai szemantikát megalapozó tanulmánya, 1892-ben a *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* című folyóirat-

¹ LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM: Válogatott filozófiai írásai. Ford. Endreffy Zoltán, Nyíri Tamás. Budapest, Európa Könyvkiadó 1986. 171k. (Nyíri Tamás fordítása.)

² LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM: Válogatott filozófiai írásai. Ford. Endreffy Zoltán, Nyíri Tamás. Budapest, Európa Könyvkiadó 1986. 153. (Endreffy Zoltán fordítása.)

³ Uo. 154.

ban jelent meg *Jelentés és jelölet (Über Sinn und Bedeutung)* címmel. A tanulmány korai előzménye a *Fogalomírás... (Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens, 1879)*. Ennek előszavában Frege hivatkozik Baconra, Baconnak a módszer jelentőségéről tett kijelentésére, és kiemelten hivatkozik Leibnizre mint elődre, konkrétan a leibnizi nyelvprogramra: „Az ő gondolata az egyetemes karakterisztikáról [...] túl hatalmas volt ahhoz, hogy a megvalósítására tett kísérlet túljusson a puszta előkészületen”.⁴ Az általa létrehozott fogalomírást ennek a programnak egy korlátozott, de központi területen megvalósított részeként fogja fel: „Ha a filozófia feladata, hogy megtörje a szó uralmát az emberi szellem felett, amennyiben fényt derít azokra a tévedésekre, amelyek a nyelvhasználat következtében a fogalmak összefüggései során gyakran csaknem elkerülhetetlenül keletkeznek, amennyiben a gondolatot megszabadítja attól, amivel őket egyedül a nyelvi kifejezőeszközök természete terheli, úgy fogalomírásom, ezekre a célokra továbbfejlesztve, hasznos eszközzé válhat a filozófusok számára.”⁵ A *Jelentés és jelölet* című tanulmánya már nincs beágyazva a filozófiatörténet módszertani, nyelvfilozófiai vagy logikai összefüggéseibe, de bevezető szakasza visszautal a *Fogalomírásra*, s az ismeretelméletileg releváns kanti *a priori-a posteriori* ismeret, illetve az analitikus és szintetikus ítélet megkülönböztetésének egy-egy tagjára, hogy feleleveníthesse az azonosság kérdésköréhez tartozó jelelméleti dilemmát, s a tanulmány egy merész megoldást választó pontján idézi Leibnizet mint tekintélyt. Frege az azonosság kérdése által kiváltott dilemmával a *Fogalomírás* 8. §-ában foglalkozott először kifejtetten, s ott még nem talált rendszerével minden tekintetben harmonizáló megoldást. Bár már e paragrafusban világosan, egy geometriai példán bemutatta, hogy egy tökéletes mesterséges nyelvből sem számúzhetőek azok a jelek, amelyek felcserélhetőek egy már meglévőre – mégpedig akkor sem, ha az új jel nem csupán a korábbi jel célszerű rövidítéseként szerepel – mégis úgy kellett felfognia az azonosságot, mint az azonos fogalmi tartalmat kifejező jelek közötti azonosságot, mert hiányzott egy olyan szemantikai megkülönböztetést lehetővé tevő terminus, amely nem a jel alakjára és nem is a jel jelöletére vonatkozik. Pontosabban: a *Fogalomírás*ban bemutatott példán Frege már megkülönböztette a jelen és jelöletén kívül (az utóbbit itt még a jel tartalmának nevezve) a jelölet *meghatározási módját* is, megállapítva, hogy különböző felfogási módoknak különböző nevek felelhetnek meg. Például meghatározhatunk egy bizonyos geometriai pontot, mondjuk közvetlenül a szemlélet által, és meghatározhatunk egy bizonyos geometriai pontot geometriai terminusokkal is. Az előbbi felfogás leírására szolgálhat a következő kifejezés: „rögzített pont egy körvonalon”, rövidítve: „A”. Az utóbbira a következő leírást adhatjuk, amely felhasználja a szemlélet által meghatározott pontot is: „egy kör-

⁴ FREGE, GOTTLIEB: Logika, szemantika, matematika. Válogatott tanulmányok. Szerk., a kommentárokat, a bev. és az utóhangot írta: Ruzsa Imre. Ford. Máté András. Budapest, Gondolat 1980. 20.

⁵ Uo. 21.

vonalon rögzített A pontból kiinduló forgó sugár metszéspontja a körvonallal, amikor teljesül, hogy adott sugár az A pontból kiinduló körátmérőre merőleges', rövidítve: ‚B'. Ha felveszünk egy rögzített pontot egy körvonalon (A) és megszerkesztjük hozzá a B pontot, akkor láthatjuk, hogy a különböző megadási módok ugyanazt a pontot jelölik. De, kérdezhetnénk, hogyan kell ezt leírni: $A = B$ vagy ‚A' = ‚B'. Az előbbi jelölés azt sugallná, hogy (látszólagosan?) két pont van (vagyis $A \neq B$), amely azonban ténylegesen egybeesik (vagyis $A = A$). Az utóbbi jelölés azt sugallja, hogy két név van, amely ugyanazt jelöli, tehát az egyik mégiscsak felesleges, illetve ha mégsem az, akkor a két név azonos jelöletének felismerése a nevekre vonatkozó ismereteinket gyarapítják, nem pedig a jelöltre vonatkozó ismereteinket. A különböző meghatározások azonban a jelöletekre, a körvonalon lévő pontokra vonatkoznak, és e meghatározásoknak az ‚A' és ‚B' nevek csupán rövidítései. A *Jelentés és jelölet* a dilemmát úgy oldja fel, hogy egy meghatározott individuumnak (mint amilyen a körvonalon rögzített pont) jele, a tulajdonnév (= *Eigenname*⁶) nemcsak megjelöli ezt a tárgyat, hanem sajátosan, a megadás módjával ki is fejezi, vagyis egy jelhez nemcsak jelölet (= *Bedeutung*, azaz a tárgy = *Gegenstand*), hanem jelentés (= *Sinn*) is tartozik. Utóbbi nem tévesztendő össze egy érzékileg észlelhető tárgy jele által a jelhasználó tudatában kiváltott képzetrel (*Vorstellung*). A képzet mint egy adott jelhasználó tudatában keletkezett belső kép ugyanis meghatározásából adódóan szubjektív és nem is tehető interszjektívvá. Így az azonosság nem állapítható meg a különböző képzetek között, de megállapítható a képzeteket kiváltó jelek között (amely a nyelvhasználat gazdaságosságát és áttekinthetőségét szolgálja, s nem jár új ismerettel), és a különböző megadási módok között (amely a tárgyra vonatkozó ismereteinket gyarapítja). A jelölt tárgy azonban csak önmagával azonos. Frege ezt a négydimenziós (képzet, jelentés, jelölet, tárgy) individuum névstruktúrát kiterjeszti a mondatra is mint jelre. A kiterjesztés együtt jár a nyelvtani alany–állítmány viszony újraértelmezésével, amelyre az első lépést Frege már a *Fogalomírás* 3. §-ában megtette. Frege itt a klasszikus logika egyik lehetséges hibaforrásának tekinti azt a körülményt, hogy az túlságosan is tapad a természetes nyelvek szerkezetéhez, illetve e nyelvek leírásához, mégpedig annak ellenére, hogy a nyelvtanok elsősorban nem a logika által megkövetelt formát, hanem a kommunikáció szükségleteit tartják szem előtt. Így például azt a mondatrészt tekinteni alany-

⁶ A lehető legnagyobb szabadságra törekvő Frege sem kerülhette el a gyakran fordított és hivatkozott szerzők sorsát: terminológiáját különböző szerzők igen változatos módon adják vissza más nyelveken, s ez nem kevés zavart okoz gondolatainak befogadásában, illetve annak követhetőségében, hogy kik támaszkodnak közvetlenül felismeréseire, illetve megkülönböztetéseire. A magyar fordítás és szakirodalom is elég gazdag ahhoz, hogy ez a terminológiai különbség fellépessen. Az *Über Sinn und Bedeutung* című tanulmány egyes részei három magyar fordításban is olvashatók. Jelen írás a Ruzsa Imre által javasolt, Máté András által alkalmazott magyar terminológiát használja, de azoknál az alapterminusoknál, ahol a különböző fordítások eltérnek egymástól, megadja az eredeti német terminust is.

nak, amiről úgymond egy másik mondatrész révén valamit állítunk, logikailag problematikus meghatározás. „Elképzelhető olyan nyelv” – írja Frege – „amelyben az a mondat, hogy ‚Arkhimédész életét vesztette Szirakúza bevételkor’ a következőképpen fejezhető ki: ‚Arkhimédész erőszakos halála Szirakúza bevételkor tény’. Itt megkülönböztethetünk, ha akarunk, szubjektumot és predikátumot, de a szubjektum foglalja magában az egész tartalmat, és a predikátumnak csak az a célja, hogy ezt ítéletté tegye. Az ilyen nyelvben az összes ítélet számára csak egyetlen predikátum lenne, nevezetesen a ‚tény’. [...] Ilyen nyelv a fogalomírás.”⁷ [BA27] Az ítéletekben váltakozó ‚alany’ szerkezetét az 1891-ben publikált *Függvény és fogalom (Funktion und Begriff)* bontja ki, amely a fogalomírás kifejezéseit kitöltött (= gesättigt) és kitöltetlen részre bontja föl, előbbit megfelelően egy függvény argumentumával, utóbbit megfelelően magával a függvénynyel. A fogalomírás állandó predikátuma (a ‚tény’), e jelszerkezetében igazságértékként (‚igaz’ vagy ‚hamis’) a mondat jelölétévé vált (így a mondat maga kitöltött jel, szemantikai struktúráját tekintve tulajdonnév), az argumentum és a függvény együttese pedig az individuum név jelentés dimenziójának megfelelő dimenzióban gondolatot fejez ki. [BA28] Ez a minden eddiginél gazdagabb, igen finom megkülönböztetéseket lehetővé tévő és tovább építhető szemantika (a *Jelentés és jelöllet* az alapkategóriákra építve így többek között bevezeti a közvetett – *ungerade* – jelöllet terminusát, amikor is a jelentés válik jelölletté és foglalkozik a kijelentések modalitásának problémájával) nagymértékben pontosítja a leibnizi – és közvetve az arisztotelészi – logikai tételek egész sorát. Ide tartozik az azonosak fölcserélhetőségének, illetve a megkülönböztethetetlenek azonosságának újraértelmezésén kívül az egyedi szubsztancia és az akcidencia viszonyának megjelenése a mondat szerkezetben, vagy az, hogy az összetett kifejezések *a priori* értéke a nem összetett kifejezések megértéséből ered. Ezzel Frege Leibniz logikai teljesítményét meghaladva, Arisztotelész óta a legnagyobb lépést tette meg a gondolkodás helyességét ellenőrző eszköztár fejlesztése területén, és fogalomírása, valamint logikai szemantikája sok esetben kiinduló, de mindenképpen vonatkoztatási pontjává vált a modern szimbolikus logika kibontakozásának. A fregei program – mint a *Fogalomírás* előszava kapcsán már érintettük – tudatosan szűkebb, mint a leibnizi. Nem kíván foglalkozni például azzal a kérdéssel, hogy vannak-e (szükségszerűen vagy lehetségesen) szellemi lények, amelyek érzéki tevékenység nélkül jutnak olyan ismeretekhez, amelyhez az emberi szellem csak érzéki tevékenységgel összefüggésben juthat, de azzal sem, hogy a világ lehetne-e más, mint amilyen. Ennek következtében nem mélyül el a szükségszerű és esetleges megkülönböztetésének problémáiban sem, de azért sem, mert eredendően csak a szükségszerű igazságok egy területe érdekli: az aritmetikai állítások logikai szerkezete. Ugyanakkor tudatában van annak, hogy az a mód, ahogy e feladat megoldásához hozzájárul, kiterjeszhető a legkülönbözőbb tudományterü-

⁷ FREGE, i. m. 26.

letekre. Mindenütt felvethető ugyanis az a kérdés, hogy az adott tudomány tételei mennyiben alapulnak tisztán logikai törvényekre és mennyiben tapasztalati tényekre. Így mindenütt szükség van egy olyan nyelvre, amely kiküszöböli azt a veszélyt, hogy a megkülönböztetésre vagy azonosításra törekvő gondolkodásunkban észrevétlen előfeltevések lopóddzanak be. A matematika különböző ágaiban éppúgy, mint azokon a területeken, amelyeket Leibniz a fizikai szükség-szerűségek területének nevezett, mint a mozgástan, a mechanika és általában a fizika. És végül, de szempontunkból igazán semmiképpen sem utoljára, minden tudomány kitöltött jeleket használ. Felvetődik azonban a kérdés, hogy minden kitöltött jel, például az individuum név, legyen természetes vagy mesterséges, egyaránt jellemezhető-e pozitívan a jel mind a négy dimenziójában?

Láttuk, hogy a jelölés és a tárgy Frege terminológiai rendszerében csak megadási módokban különbözik, vagyis a négy dimenzió – a fregei szemantikai megkülönböztetéseket magára a fregei terminológiára alkalmazva – csak a jelentés szintjén van meg: a 'jelölés' és a 'tárgy' terminusok jelölete ugyanis ugyanaz. Frege szerint az ily módon három dimenziósra csökkent tulajdonnév-szemantika egy-egy dimenziója is váltakozva hiányozhat a tárgy típusa, illetve a nyelvhasználat módja szerint. Már említettük, hogy ha a jelölés absztrakt tárgy (egy geometriai pont, egy természetes szám stb.), akkor szükségszerűen nem kapcsolódhat hozzá képzet, hiszen érzékszervi megtapasztalhatatlanságában nem válthat ki a jelhasználóban belső (emlék)képeket, legfeljebb csak valamely jelének valamilyen fizikai megvalósulása. Így az absztrakt tárgy jelének szemantikája csupán kétdimenziós. De ugyanígy kétdimenziósnak tekinti Frege az irodalmi jelhasználatot is: ha volna is egy telített jelnek jelölete, irodalmi jelként fogva fel, el kellene tekinteni tőle. A mondatszemantika dimenzióit vizsgálja, kérdezi: „De miért is kívánjuk meg azt, hogy minden tulajdonnévnek ne csak jelentése, hanem jelölete is legyen? [...] Azért és annyiban, amennyiben a mondat igazságértéke érdekel bennünket. De nem mindig ez a helyzet. Pl. egy eposz hallgatásakor a nyelv dallamosságán kívül csak a mondatok jelentése és az ezáltal keltett képzetek és érzelmek ragadnak meg minket. Az igazság után érdeklődve elhagynánk a műélvezetet és a tudományos vizsgálódáshoz fordulnánk. Ezért közömbös számunkra, hogy pl. az 'Odüsszeusz' névnek van-e jelölete mindaddig, míg a költeményt műalkotásként fogjuk fel.”⁸ Frege ehhez az eszmefuttatáshoz még egy lábjegyzetet is fűz: „Kívánatos lenne az olyan jeleket, amelyek csak jelentéssel bírnak, külön kifejezéssel illetni.”⁹

Emlékezve kiinduló kérdéseinkre, arra juthatnánk, hogy a leibnizi nyelvprogramot kibontó Frege-szemantika tükrében nem lehet ismeretértéke az olyan nyelvhasználatnak, amelyet nem tekinthetünk világunk egy meghatározott szeletének közvetlen reprezentánsaként. Vagyis, ha nem kívánunk a gondolattól továbbhaladni az igazságig. Frege ítéletét, miszerint az irodalom kellemes képze-

⁸ FREGE, i. m. 165k.

⁹ FREGE, i. m. 6. lábj., 165k.

teket és érzelmeket vált ki, felfoghatnánk annak megerősítéseként, amit Arisztotelész a művészet gyönyörködtető szerepeként tárgyalt. De e szelíd megítélés mögött Leibniz indulatosabb elítélő véleménye is kitapintható, amennyiben Frege szerint az irodalom kellemes képzeteket és érzelmeket vált ki, és mást semmit. Hiszen a költészetéről szólva Leibniz is inkább Platón és egyes egyházatyák, mint Arisztotelész nyomdokain haladt, amikor a költők (és bizonyos filozófusok) kiagyalásait olyan meséknek tekintette, amelyek kihasználják a tapasztalat racionális feldolgozásának emberi vagy időbeli korlátait, s kiszolgálva a türelmetlen, kielégíttetlen tudásvágyat, csupán ámulatot keltenek, ahelyett, hogy a tisztánlátást mozdítanák elő.

Annak a nyelvhasználatnak a kiszorítása a bizonyítható ismeretszerzésre törekvő gondolkodás köréből, amely nem tárgyról, pontosabban: vagy nem a tapasztalatra visszavezethető tárgyról vagy nem az ezekből logikai szabályok szerint konstruálható tárgyról beszél, csak felerősödött az 1925-ben elhunyt Frege tanítványának, Rudolf Carnapnak munkáiban. Carnap első három, a bécsi körnek nevezett filozófiai iskola szellemét formáló könyvét 1928-ban és 1929-ben mint a bécsi egyetem ambiciózus, Moritz Schlick mellett dolgozó privátdocense írta. E könyvek egyike azt a logikai eszköztárat írja le, amit Frege munkáiból, valamint a fregei program egy változatát bemutató Bertrand Russel és Alfred North Whitehead 1910 és 1913 között megjelenő *Principia Mathematica*jából sajátított el. (Az *Abriß der Logistik, A logisztika rövid áttekintése* című munkáról van szó, melynek csak jelentősen bővített és többször átdolgozott, már az Egyesült Államokban a második világháború után írt változata terjedt el *Einführung in die symbolische Logik – Bevezetés a szimbolikus logikába* – címmel.) Egy másikban megpróbálta az új logikára építve – Leibniz és Frege szellemében – egy olyan fogalmi nyelv megalkotását, amelynek segítségével a matematikán kívül eső területeken is bizonyítás tárgyává lehet tenni a hipotetikus ismereteket (*Der logische Aufbau der Welt – A világ logikai felépítése*). Egy ezt követő rövid, irodalomjegyzék nélküli brosúrában (*Scheinprobleme in der Philosophie – Álproblémák a filozófiában*) pedig – az ugyancsak fregei indíttatású, bécsi Ludwig Wittgenstein 1921-es traktátusának (*Logisch-philosophische Abhandlung – Logikai-filozófiai értekezés*) hatására is – azokat a területeket határolja körül, amelyeken lehetetlen az álláspontok tudományos megerősítése vagy cáfolata, mert nincs tapasztalatilag vizsgálható tartalmuk. Carnap ugyanakkor nem zárja ki a világból a szellemi tárgyakat. A saját élményben adott pszichikai tárgyakon, a fizikai tárgyakon, az idegen élményben kikövetkeztethető pszichikai tárgyakon kívül tapasztalati fogalmakból megalkothatónak tételezi az olyan tárgyakat is, amelyek sajátosan más módon léteznek, mint a fizikai tárgyak, s amelyeket szellemi tárgyaknak nevez. A szellemi tárgyak sajátossága abban határozható meg, hogy bár létezésük egy bizonyos időintervallumhoz köthető, nem léteznek szükségszerűen az időintervallumhoz tartozó minden időpontban. Ezek a tárgyak akkor léteznek, amikor egy bizonyos psziché-

ben megnyilvánulnak. A megnyilvánulásnak lehet fizikai dokumentuma is, amely, mint minden fizikai tárgy, folyamatosan létezik és különböző mértékig tartósan. A művészet alkotásai összetett szellemi tárgyakként olyan egyszerű szellemi tárgyakra mint konstituáló elemekre vezetendők vissza, amelyek azonosíthatóak pszichikai manifesztációkkal vagy fizikai dokumentumokkal, és csak ezekkel. Carnap *A világ logikai felépítésében* azonban csak rendkívül röviden beszél a szellemi tárgyak logikai megalkotásának sajátos problémáiról. Ezt azzal indokolja, hogy ez a terület a konstitúciós elmélet szempontjából a legkidolgozatlanabb, s a gyakorlatban ezen a tudományterületen az ellenőrizhető megismerést az intuitív beleérzés, a 'megértés' e különös formája próbálja pótolni. Végül is *A világ logikai felépítésében* a művészetéről csak néhány mondat van, utalásai pedig kivétel nélkül képző- és zeneművészeti alkotásokra vonatkoznak, vagyis olyan szellemi tárgyakra, amelyeknek dokumentumai fizikai tárgyak, s amelyek – mint például az épületek – egy olyan sokszorosan összetett szellemi tárgyat, mint amilyen a korstílus, dokumentálhatnak. Ezzel ugyan megadja Carnap azt az irányt, amelyben a művészetek közvetítette tudományos ismeret kereshető, és azt a módszert is, amellyel ezek az ismeretek feltárhatóak (az azonosságok kiemelése révén), de következetesen elkerüli azokat a problémákat, amelyek a természetes nyelvi jeleket használó művészet számára a jelhasználat szemantikai értelmezéséből adódnak. A megtévesztő, mert grammatikailag szabályosan képzett, de ellenőrizhetetlen ténytartalom nélküli természetes nyelvi mondatok kérdése csak az álproblémák összefüggésében, és is így hangsúlyosan az *Álproblémák...* című broszúrában jelenik meg, ahol is Carnap egy Frege szemantikájához képest módosított, az osztrák Alexius Meinong 1904-ben közzétett tárgyelméletét is figyelembe vevő jelstruktúrát vezet be. Megkülönböztetve a (fregei individuumnév interszjektív jelentésnek megfelelő szubjektumhoz kötött) tárgyképzeteket (a fregei objektív gondolatnak megfelelő szubjektumhoz kötött) tényállás-képzetektől, megállapítja, hogy csupán egy tényállás-képzet lehet a kijelentés tartalma. A tárgyképzetek azonban tartalmazhatnak olyan kísérő elemeket, amelyek nem tehetők a tárgyképzetet magában foglaló tényállás-képzet részévé. David Hilbert 1899-ben közzétett formalizált geometriájában (*Grundlagen der Geometrie – A geometria alapjai*) például nincs szó térbeli alakzatokról, csupán meghatározatlan tárgyokról, amelyek meghatározott módon össze vannak kötve. Az összekapcsolási módok megértését praktikusán könnyítheti, ha közben kis fekete csöppekre, tollal meghúzott vonalakra, vékony egyenletes szeletekre gondolunk – de ezek a tárgyképzetek nem tehetők a matematikai tényállásokról tett teoretikus állítások részévé. Carnap végül arra a megállapításra jut, hogy az alkijelentések motivációja épp a két képzet: a kísérő-tárgyképzet és a tényállás-képzet egybemosásából származik. „Talán a mágia (mint elmélet), a mítosz (ideértve a teológiát is) és a metafizika gyökere itt van” – írja, és egy olyan kommentárral egészíti ki tanulmányzáró mondatát, amelyben meglepő módon

felbukkan a művészet is: „nem mintha ezeknek a tanoknak a tartalma ezáltal megmagyarázható lenne, de megmagyarázható az a különös körülmény, hogy a kérdéses tartalom nem a művészet formájában vagy egyszerűen a tényleges életmódban jut kifejezésre, hanem elméleti formában, holott nincs elméleti tartalma.”¹⁰ Ebből arra következtethetünk, hogy a kísérő tárgyképzetek egyik adekvát megragadója valójában a természetes nyelvi jeleket használó művészet, az irodalom, ami ugyanakkor azt is jelenti, hogy az irodalom álkijelentésekből áll. Tehát – ahogy már Frege is megjegyezte – nem érinti őket az igaz vagy hamis kérdése. Ezt a megítélést Carnap megelőző fejtegetéseiből még kiegészíthetjük azzal, hogy az (ál)kijelentések értelmetlenek és a kijelentést kísérő puszta tárgyképzetek elméletileg nem kontrollálhatók.

Carnap megjegyzése a mágiáról és a mítoszról Ernst Cassirert idézi fel, mégpedig *A szimbolikus formák filozófiáját* (*Philosophie der symbolischen Formen*), amelynek második kötete: *A mitikus gondolkodás* (*Das mythische Denken*) három évvel az *Álproblémák* előtt, 1925-ben jelent meg. Cassirer nagy jelelméleti vállalkozása aligha kerülte el Carnap figyelmét, hiszen *A világ logikai felépítésében* Cassirer 1910-es, az újkantiánus filozófiai irányon belül alapvető jelentőségű művére, a *Szubsztanciafogalom...-ra* (*Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*) többször is hivatkozik.

Carnap a világ logikai felépítésére tett javaslatát ebben a vonatkozásban úgy tekinti, mint amelyik egyesíti a hagyományosan egymással szembe szegülő, egymást kizárni kívánó pozitívizmust (tágabb összefüggésben véve: az empirizmust) és a transzcendentális idealizmust (a racionalizmust). A *Szubsztanciafogalom* *A világ logikai felépítésében* ezen egyesítő munkának közvetlen racionalista előzményeként jelenik meg. A *Szubsztanciafogalom* ugyanis általános ismeretelméleti keretben meghatározta azokat a feltételeket, amelyek alapján egy egységes tudományos nyelv felépíthető. Cassirer a reláció-fogalmakra építő nyelvről mutatja ki, hogy egyaránt alkalmas arra, hogy a jelenségeket vagy egyediségükben vagy mint általános törvények megnyilvánulásaként írja le. Carnap ezzel összhangban az új, a *Principia Mathematica*ra épülő logikájának fő összetevőjét a reláció-elméletben látja, amely egyúttal, ahogy ezt *A logisztika rövid áttekintése* első fejezetében is hangsúlyozza, az új logika kifejezésgazdagságát és alkalmazhatóságának kiterjesztését is biztosítja.

A szimbolikus formák filozófiája azonban új összefüggésben közelít a világhoz: a jelenségektől a nyelvhez fordul, s arra jut, hogy az ismeretszerzésre törekvő ember nem tudja megkerülni a szimbólumokat, hogy közvetlenül, ahogy Bacon kívánta: takarásukat megszüntetve, jusson bizonyos alapjelenségekhez – vagy mint Carnap feltételezte – ezek struktúrájához. A matematikai formában jelentkező megismerés nem az egyetlen forma, amelynek alkalmazásával ‚valóságunkat‘, a

¹⁰ CARNAP, RUDOLF: *Der logische Aufbau der Welt. Scheinprobleme in der Philosophie*. 2. Aufl. Hamburg, Felix Meiner 1961. 321. (Az idézet a szerző fordítása.)

mi világunkat, magunk számára felépíthetjük. A mitikus gondolkodás éppúgy logikus építmény lehet, mint a teremtő emberi szellem egyéb alkotásai, ideértve a nyelvet, a történelmet, a művészeteket, a tudomány különböző formáit. Az ember egy különböző mértékig magában való és különböző mértékig maga alkotta világ különböző lehetséges világképei között él. Ez jelentős átfogalmazása annak a szokásos felfogásnak, hogy az emberi megnyilvánulások két szembenállónak tartott típusa, az individuumban gyökerező kreativitás és az ezzel összefüggő változékonyság, illetve a külvilág megkövetelte rendszerszerűség és változatlan-ság közül az első a művészetekben, a második a tudományban testesül meg. Ugyanakkor nem előzmény nélküli, amennyiben támaszkodik arra a leibnizi, a *Monadologiában* is kifejtett felfogásra, hogy az ember mint kis istenség nemcsak arra képes, hogy megismerje a világegyetem rendszerét, de arra is, hogy utánozzon belőle valamit alkotóművészete mintáival. Cassirer ebben a szellemben hangsúlyozza a tudomány kreativitását és a művészet rendszerszerűségét, aminek egyik folyamánya, hogy egyetlen, magunk által is formált világunkat számtalan művészeti és tudományos lehetséges világokban ragadjuk meg. Ez a felfogás már idegen *A világ logikai felépítése* célkitűzésétől, amely egyetlen (racionálisan megragadható) világot feltételez és minden mást – Wittgenstein traktátusára is hivatkozva – az élet praktikumának irracionális szféráihoz tartozónak tekint. Carnap egész életében hű maradt ehhez az alapszemlélethez, s nem követte Wittgenstein elfordulását az empirista tudományos nyelv által kimondhatatlan, de hasonlatokban mégis megragadható felé, amely végül felvetette számára a filozófia és a művészetek azonosságának kérdését is.

Cassirer felfogása inkább találkozott a tudományelmélet egy amerikai művelőjének, Nelson Goodman nézeteivel, aki egyébként *A világ logikai felépítése* című munkának a legmélyrehatóbb elemzője és bírálója is.

Az 1951-ben közzétett tanulmánygyűjteményben (*The Structure of Appearance – A jelenség struktúrája*) foglalkozik Carnap könyvével és egy rövidebb tanulmányban is számot vet a felfogás jelentőségével. De nem tudja elfogadni Carnap kiindulópontját, mely szerint egyetlen reláció – a hasonlóság-reláció – segítségével felépíthető a világ leírására használható összes fogalom rendszere, és más nem használható racionálisan a világ leírására. Goodman saját álláspontját később úgy jellemzi, mint aki Kant hatására felfogta, hogy a világ struktúrája helyett az ész struktúráját kell vizsgálni, majd az új szimbolikus logika első jelentős amerikai művelőjének, Clarence Irving Lewis-nak hatására belátta, hogy az ész struktúrája helyett a fogalmak struktúráját kell vizsgálni, míg végül Ernst Cassirer megerősítette őt abban a meggyőződésében, hogy a fogalmak struktúrája helyett a tudományterületek, a filozófiák, a művészetek, a megfigyelések és a mindennapok diskurzusainak, különböző jelrendszereinek struktúráját kell vizsgálnia. Vagyis az egyetlen igazságtól és a meghatározott módon adott és megismerhető világtól egyre inkább eltávolodott a helyesség felfogásának különböző lehetőségeig és a világalkotás egymással konfliktusban álló verzióinak elfogadásáig.

A JELEN HELYZET

Ezzel a vázlatos áttekintéssel elértük összeállításunk első kortárs szerzőjét. Amennyiben most tovább haladnánk, s az amerikai logikus Saul A. Kripke vagy a logikai kutatásokat a nyelvészet területére kiterjesztő újjeländi Maxwell J. Cresswell szellemi háttérét kívánnánk megrajzolni, ugyancsak Arisztotelész, Leibniz, Kant és Frege, valamint C. I. Lewis munkásságát kellene feleleveníteni. Csak a hangsúlyok kerülnének máshová, a perspektíva változna. Hiszen Kripke esetében sincs végső soron másról szó, mint az arisztotelészi modális logika újrafogalmazásáról, amit a szimbolikus logika eszközeivel elsőként C. I. Lewis tett meg, még a harmincas években. Lewis különböző rendszereinek szemantikai értelmezését azonban számos vonatkozásban – ellentétben Frege eljárásával – nyitva hagyta. C. I. Lewis és Kripke között megint csak ismerős szerző, Carnap a kapocs: ő volt ugyanis, aki – ebben az összefüggésben Leibniz lehetséges világaira visszanyúlva, s azokat egy adott nyelvhez tartozó lehetséges állapotleírásként felfogva – megalapozta a modális logikai szemantikát. Kripke 1970-ben tartott egyetemi előadásait közreadó könyvének címe (*Naming and Necessity*) is árulkodik erről. A cím ugyanis utalás a Carnap előmunkálatait tartalmazó könyvre – és így egyben a módosítás irányára is – amely *Meaning and Necessity* címmel 1947-ben jelent meg. Cresswell esetében nyilvánvalóan a természetes nyelvek szemantikájának történetét is fel kellene vázolni. De most talán elég csak arra emlékeztetni, hogy Frege a *Fogalomírásban* még azt kifogásolta, hogy a logikai állítás hagyományos szintaxisa túlságosan is tapad a természetes nyelvek kommunikatív funkciójú mondatainak elemzéséhez, vagyis a logika és a nyelvészet felfogása a mondatstruktúráról és a szójelentésről hosszú időn át zavaróan egybejárt. A logika Fregével a szemantika új útjaira lépett, a nyelvészek azonban hosszú ideig nem vették figyelembe ennek az útnak az állomásait és irányait. A kettéválást nagyban elősegítette az a tudománytörténeti körülmény, hogy a logikai szemantika megújulásának idején a nyelvészet középpontjában épp történeti kérdések álltak. Amikor Frege *Fogalomírása* Halléban megjelent, Ferdinand de Saussure a szomszéd városban, Lipcsében írta doktori dolgozatát a *genitivus absolutus* használatáról a szanszkritban! Saussure a modern nyelvészeti szemantika kialakulására alapvető jelentőségű általános jelelméleti előadásait a genfi egyetemen csak 1907-ben kezdi meg, és csak három évvel halála után, 1916-ban jelenik meg kurzusainak anyaga. Az általános jelelmélet is csak a huszadik század derekán kezdett a logikai szemantika és a természetes nyelvek szemantikája között közvetítőként hatni. Pedig a modern szemiotika egyik alapító atyja, az amerikai Charles Sanders Peirce, 1892-ben, tehát Frege *Jelentés és jelölet* című munkájának megjelenési évében kezdte jelelméleti vizsgálódásait papírra vetni. Igaz, a Harvard egyetemen a matematika és a csillagászat professzora volt, és 1892-ben, 53 évesen, éppen visszavonult egyetemi állásából. Így érthető, hogy hatása a lehetségesnél sokkal kisebb volt. Gyűjteményes munkáinak köteteit is csak jóval

1914-ben bekövetkezett halála után kezdtek kiadni, szélesebb körű hatása pedig csak a második világháború után kezdett kibontakozni.

Közben a logikai szemantika eszközei, leíró és értelmező képessége – különösen a modális logikai szemantika területén bekövetkezett fejlődés következtében – oly mértékben megerősödött, hogy – mint a fiatalon, 1970-ben elhunyt Richard Montague vagy Ruzsa Imre kezdeményezése is mutatja, az angol vagy a magyar nyelv mondatgrammatikájának logikai rekonstrukciója is kitűzhető feladattá vált. A közelmúltban ennek megfelelően a nyelvészeti szemantikában is megindult egy folyamat, amely a logikai szemantika eredményeinek fokozott figyelembe vételét igényli. A de Gruyter kiadónak a nyolcvanas években indult, nemzetközi – német, angol és esetenként francia nyelvű tanulmányokat összefogó nyelv- és kommunikációtudományi kézikönyvsorozatának az az 1991-ben megjelent szemantikakötete döntően a lehetséges világok szemantikájára épül. A lehetséges világok szemantikai elméletének erősödéséhez hozzájárult a kutatók erősödő érdeklődése a kommunikáció és a szöveg iránt. Mindezt látva, nem nehéz belátni, hogy ez a folyamat szükségszerűen érinti az irodalmi szemantikát is.

Annak referálását, hogy a hetvenes évek végén milyen módon hatott a lehetséges világok koncepciója az irodalomtudományra, és közvetlenül milyen problémakörökhöz kapcsolódott, itt elhagyhatom, mert e szám szemléiben és könyvismertetéseiben szó lesz róla. Ebben az összefüggésben különösen Horváth Márta, Medgyes Tamás és Szilvássy Orsolya írásaira hívom fel a figyelmet.

A kép természetesen – mint ez a szellemi háttér megajzoló bevezetés is – hézagoss, és a kitöltött helyeken is sokszor elnagyolt. De talán egy ilyen képen jobban szembe szökik néhány sajátos vonás, mely később fontossá válhat. Például a bevezetőből az, hogy a jelek ‚organon‘ modelljének vizsgálata – vagyis amikor a jel csupán egyetlen jelhasználót feltételez (vagy a jelkiadót vagy a jelfelfogót) elsősorban logikai feladat, míg a jel kommunikatív modelljének vizsgálata – vagyis amikor a jel a jelkiadót és a jelfelfogót egyaránt feltételezi (mint a Bühler–Jakobson-modellben vagy Wittgenstein nyelvjátékaiban) – Arisztotelésszel szólva – a topika, a retorika feladata. A nagy logikusok sora egyúttal a nagy strukturalisták és szemantikusok sora is, de csak Arisztotelésznek van olyan poétikája, amely logikájának szintjén áll. Ebből a kutatás különböző irányai bontakoznak ki. Ahogy Arisztotelész retorikáját a *Topikában* tárgyalt dialektika felől kell megközelíteni, poétikájának mélyebb megértéséhez sem elég azt a retorikával összevetve tanulmányozni. Az arisztotelészi mese és a metafora szerkezetéről és jelentéséről a *Poétikában* feltehetőleg többet tudunk meg, ha az *Organon* modern értelemben vett logikai könyvei, a *Katégoriák*, a *Herméneutika* és az *Analitikák* felől közelítünk, s figyelembe vesszük a *Metafizikát* is.

Leibniznek és Frege-nek nincs poétikája, de az ő jelelméletüknek is meg lehetne konstruálni az adekvát poétikát, mint ahogy Breitinger – és más módon Baumgarten – ezt Leibniz vonatkozásában meg is kísérelte. A Frege utáni logikához kapcsolódnak, mint láttuk és jeleztük, Cassirer és Goodman poétikai gondolatai vagy a lehetséges világok poétikai elméletének több művelője. Az ‚organon-mo-

dell' Arisztotelész utáni poétikáit tehát részben fel kell tární, s ez a feltáró munka egyúttal egyútt kell járjon a hagyomány újraértelmezésével is – kezdve Arisztotelész munkáin. De e hagyomány arra is biztat, hogy találjunk új lehetséges poétikákat, amelyek tökéletesebben szolgálják az „emberi istenség” nagy irodalmi alkotásaira irányuló megismerési érdekeinket.

ZÁRSZÓ AVAGY HOGYAN JÖN LÉTRE EGY TEMATIKUS VENDÉGSZÁM?

A *Helikon* e tematikus számának gondolata egy doktori (PhD) kurzusra megy vissza, amelyet a József Attila Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán a német irodalomtudományi alprogram keretében tartottam az 1996/1997-es tanévben. E szám munkatársai közül Bombitz Attila, Horváth Márta, Ráfi Dénes, Szabó Erzsébet, Szilvássy Orsolya, Vecsey Zoltán vettek részt a szemináriumon. Ekkor ismételten szembesültünk azzal a körülménnyel, hogy ennek a kutatási területnek az alapszövegei milyen nehezen érhetőek el Magyarországon, és közülük milyen kevés található meg magyar fordításban, aminek következtében a vonatkozó magyar szakkifejezések használata sem szilárdult meg, vagy egyszerűen hiányzik. Köszönettel tartozunk a *Helikon* szerkesztőségének, hogy elfogadták javaslatunkat, és nem kevés türelemmel és gondoskodással támogatták e szám létrejöttét. A fordítás és az ismertetés munkájába bevontuk az angol irodalmi és (általános) nyelvészeti alprogram doktorandusait és néhány angol vagy német szakos hallgatót is: P. Balogh Andrea, Fogarasi György, Gergő Veronika, Medgyes Tamás, Wappel Mónika állt Hárs Endre kollégám mint társszerkesztő rendelkezésére. A nehéz, sokszor fordítási előzmény nélküli szakszövegek magyarra ültetését lektorok és kollégák, egy-egy szakterület mélyebb ismerői is segítették. Bocsor Péter Nelson Goodman, Gaál Judit M. J. Cresswell, Saul A. Kripke, Márton László J. J. Breitinger, Tamás Kinga Th. G. Pavel szövegének fordítását ellenőrizték. Bombitz Attila munkájához Csúri Károly, Szabó Erzsébet munkájához Maleczki Márta kollégáim járultak hozzá értékes szaktanácsadással. Köszönet illeti fáradozásukat. Természetesen magam is átnéztem valamennyi írást, s ebben az sem akadályozott különösebben, hogy a munka befejező fázisában távol munkatársaimtól az Alexander von Humboldt Alapítvány támogatásával a kölni egyetemen dolgozhattam Wilhelm Voßkamp mellett. A dolgozatok elektronikus – nemzetközi vírustámadásokon és hálózat-újrakódolásokon is átesve – néhány esetben többször is megjárták a Köln–Szeged távolságot. A kölni egyetem könyvtára pedig jelentősen megkönnyítette a szükségessé váló szövegek elérését.

Köln–Szeged, 1997 nyarán

NELSON GOODMAN

Szavak, művek, világok

1. KÉRDÉSEK

Megannyi világ a semmiből, csupán jelek által – így foglalhatnánk össze szatirikusan Ernst Cassirer munkásságának néhány főbb témáját. Ezek a témák – a világok sokasága, az „adott” csalfasága, a megértés teremtő ereje, a szimbólumok sokfélesége és alakító szerepe – az én gondolkodásomnak is szerves részét képezik. Időnként mégis megfeledekzem arról, milyen elokvenciával fejtegette őket Cassirer,¹ részben talán azért, mert a mítosz szerepének kiemelését, a kultúrák összehasonlító tanulmányozása iránti érdeklődést és az emberi lélekről szóló előadásokat – tévesen – korunk homályos miszticizmusával, antiintellektuális intuicionizmusával vagy éppen tudományellenes humanizmusával hozták összefüggésbe. Valójában ezek az álláspontok Cassirertől éppoly idegenek, mint a magam szkeptikus, analitikus és konstrukcionista irányultságától.

A következőkben nem az a célom, hogy védelmembe vegyem Cassirer azon elgondolásait, melyekkel egyetértek, hanem inkább az, hogy alapos megfontolás tárgyává tegyek néhány általuk felvetett kérdést. Mégis, milyen értelemben létezik sok világ? Mi különbözteti meg a valódi világokat a hamisaktól? Miből lesznek a világok? Hogyan készülnek? Milyen szerepet játszanak létrejöttükben a szimbólumok? És hogyan viszonyul a világalkotás a megismeréshez? Szembe kell néznünk ezekkel a kérdésekkel, még ha távol is állunk a teljes és végső válaszadástól.

2. VERZIÓK ÉS VÍZIÓK

Amint William James könyvének többértelmű címe (*A Pluralistic Universe*) sugallja, a monizmus és a pluralizmus közötti döntés kérdése folyton szertefoszlik az elemzés során. Ha csupán egyetlen világ létezik, az szembenálló nézőpontok sokaságát foglalja magában; ha pedig sok világ van, azok összessége egyet képez. Az egyetlen világot soknak, a sokat pedig egynek foghatjuk fel – hogy sok-e vagy egy, az nézőpont kérdése.²

¹ Pl. *Language and Myth* [Die Begriffsform im mythischen Denken, Sprache und Mythos.] Ford. *Suzanne Langer*. Harper, 1946. [A ford. adata.]

² Lásd még alább: VII: 1. [A könyv hetedik fejezetében, amit nem fordítottunk.]

Akkor hát miért hangsúlyozza Cassirer a világok sokaságát? Milyen lényeges és gyakorta figyelmen kívül hagyott értelemben létezik sok világ? Szeretném világossá tenni, hogy itt nem azokról a lehetséges világokról van szó, melyek megalkotásán és manipulálásán számos kortársam dolgozik serényen, különösen Disneyland környékén. Itt nem egyetlen tényleges világ sok lehetséges változatáról van szó, hanem tényleges világok sokaságáról. További kérdés persze, hogy miként értelmezzük az olyan kifejezéseket, mint „valódi”, „nem valódi”, „fiktív” és „lehetséges”.

Kezdetnek vegyük például „A nap mindig mozog”, valamint „A nap sosem mozog” állításokat, melyek – bár egyaránt igazak – ellentétben állnak egymással. Vajon azt kellene hát mondanunk, hogy különböző világokat írunk le, s hogy voltaképpen annyi különböző világ van, amennyi ilyen egymást kizáró igazság? Inkább arra hajlunk, hogy ne önálló igazságértékkel rendelkező teljes állításoknak fogjuk fel ezt a két szövegért, hanem olyan állítások elliptikus változataiként, mint „A vonatkoztatási rendszerben a nap mindig mozog”, valamint „B vonatkoztatási rendszerben a nap sosem mozog” – mindkét állítás igaz lehet ugyanarra a világra.

A vonatkoztatási rendszerek azonban, úgy tűnik, nem annyira a leírt dologhoz tartoznak, sokkal inkább a leírás rendszereihez: mindkét kijelentés egy ilyen rendszerhez viszonyítja azt, amit leír. Ha a világról teszünk fel kérdést valakinek, egy vagy több vonatkoztatási rendszer szerint kínálhat válaszokat az illető; de ha ragaszkodom ahhoz, hogy minden rendszertől függetlenül jellemezze a világot, ugyan mit mondhat? Bármit jellemzünk is, mindig jellemzési módokra kell szorítkoznunk. Univerzumunkat, hogy úgy mondjam, ilyen módzatok alkotják, nem pedig egy világ vagy világok.

A mozgás különféle leírásai, melyek mind jórészt ugyanazokat a fogalmakat használják és rutinszerűen átalakíthatók egymásba, csak kissé és igen homályosan példázzák a világmagyarázatok sokféleségét. Sokkalta szembeszökőbb a verziók és víziók széles választéka számos tudományban, különböző festők és írók munkáiban, valamint saját érzékelésmódunkban, melyet mindezek mellett a körülmények, továbbá saját meglátásaink, érdeklődésünk és múltbeli tapasztalataink alakítanak. Még ha el is vetünk minden csalóka, téves vagy kétséges verziót, a fennmaradóak a különböző új dimenzióit mutatják. Nem áll rendelkezésünkre a vonatkoztatási rendszereknek semmilyen tetszetős halmaza, semmilyen szabály, mellyel a fizikát, a biológiát és a pszichológiát egymásba alakíthatnánk, és arra sincs mód, hogy bármelyiket átalakítsuk Van Gogh víziójába vagy Van Gogh-ét Canalettoéba. Ez utóbbi verziók, melyek inkább lefestenek, mintsem leírnak valamit, a szó szoros értelmében nem rendelkeznek igazságértékkel, ezért nem egyesíthetők összekapcsolás révén. Annak a különbségnek, mely két kijelentés egymás mellé állítása és összekapcsolása között van, nincs bizonyítható megfelelője két kép vagy egy kép és egy állítás esetén. A világ drámaian szembenálló verzióit persze viszonylagossá lehet tenni: mindegyik helyes egy adott rendsze-

ren belül – egy adott tudomány, egy adott művész, egy adott szemlélő számára vagy egy adott szituációban. Itt „a világ” leírásáról, illetve lefestéséről ismét a leírásokról és lefestésekről való beszédre váltunk, csakhogy ezúttal még a szóban forgó rendszerek kölcsönös egymásba fordíthatóságának vagy bármiféle bizonyítható szerveződésének megnyugtató tudatával sem rendelkezünk.

Mégis, nem abban különbözik-e a helyes verzió a tévestől, hogy megfelel a világnak, maga a helyesség feltételezvéen egy világot, amitől függ? Inkább azt mondhatjuk, hogy „a világ” függ a helyességtől. Nem tesztelhetünk egy verziót sem úgy, hogy egy leíratlan, lefestetlen, érzékekkel fel nem fogott világgal vetjük össze, csakis más eszközökkel mérlegelhetjük, melyeket majd később veszek sorra. Noha a helyes verziók kiválasztását tekinthetjük a „világ megismerésének” (lévén, hogy „a világ” feltehetőleg az, amit az összes helyes verzió leír), a világ helyes verziói tartalmazzák minden ismeretünket a világról; s bár a mélyben fekvő világ ezek hiányában sem feltétlenül húzódik vissza azok elől, akik szeretik, összességében talán mégiscsak elvész. Célszerűnek tűnhet meghatározni egy viszonyt, mely úgy csoportosítja a verziókat, hogy mindegyik csoport egy világot alkotson, s a csoport tagjai annak a világnak a verziói; más megfontolások alapján azonban a helyes világleírásokat, világlefestéseket és világérzékeléseket, vagyis a világ „mibenléteit” vagy egyszerűen verzióit tekinthetjük saját világainknak is.³

Mivel aligha vitatható, hogy sok különböző világverzió létezik, s mivel gyakorlatilag értelmetlen kérdés, hogy – ha egyáltalán létezik olyan – hány önmagában létező-világ van, vajon miféle sajátos értelemben beszélhetünk, mint Cassirer és a hozzá hasonló szemléletű pluralisták állítják, sok világ létezéséről? Szerintem az alábbi módon: sok egymástól független érdekeltsgű és jelentőségű világverzió létezik az egyetlen alapra való visszavezetés bármilyen követelménye vagy előfeltétele nélkül. A pluralista távolról sem tudományellenes, hanem éppen ellenkezőleg, teljes értékűnek fogadja el a tudományokat. Meghatározó vonása a monopóliumra törő materialistákkal és fizikalistákkal való szembenállás, akik szerint egyetlen rendszer, a fizika, annyira kiemelkedő és átfogó, hogy minden más verziót arra kell végül visszavezetni vagy pedig el kell utasítani mint téveset vagy értelmetlent. Ha lehetséges volna minden helyes verziót egy és csakis egy verzióra redukálni, azt az egyet a valószínűség némi látszatával⁴ felruházva az egyetlen világra vonatkozó kizárólagos igazságnak tarthatnánk. Az efféle redukálhatóság mellett szóló érvek azonban kevésbé meggyőzőek, és még maga az állítás is nehezen belátható, hiszen a fizika maga is töredezett és ingatag, a célul kitűzött redukció fajtája és következményei pedig bizonytalanok. (Vajon hogyan látnánk neki, hogy Constable vagy James Joyce világképét a fizikára redukáljuk?) Ha valaki, akkor én aztán igazán

³ Vö. *The Way the World Is.* (1960.) = *Problems and projects.* [A továbbiakban: PP.] Hackett Publishing Company 1972. 24–32., valamint RICHARD RORTY: *The World Well Lost.* = *Journal of Philosophy* 9. köt. 1972. 649–665.

⁴ De nem sokkal, hiszen a redukálhatóság egyetlen típusa sem szolgálhat minden elképzelhető célt.

nem becslöm alá a konstruálás és a redukálás műveletét.⁵ Egy rendszernek egy másikra való redukciója sokban hozzájárulhat a világverziók közötti kölcsönviszonyok megértéséhez, de a redukció – bármely megfelelően szigorú értelemben – ritka, csaknem mindig részleges, és csak a legkritikább esetben egyedi. A fizikára vagy bármely más verzióra való teljeskörű és kizárólagos redukcióra törekedni voltaképpen az összes többi verzió mellőzését jelentené. A pluralisták nyitottsága a fizikától eltérő verziók felé nem a szigor lazulását jelenti, hanem annak felismerését, hogy a tudományokban alkalmazottaktól eltérő, de azoknál nem kevésbé szigorú normákra van szükség az érzéki, képi vagy irodalmi verziók által közvetített ismeretek értékeléséhez.

Mindaddig, amíg támogatjuk a szembenálló helyes verziókat, melyek nem redukálhatók mind egyetlen verzióra, az egységet nem egy ezek alatt meghúzódo kétértelmű vagy semleges *valamiben* kell keresnünk, sokkal inkább egy őket felölelő, átfogó szerveződésben. Cassirer ezirányú kutatásai kultúrák összehasonlító vizsgálatán keresztül veszik szemügyre a mítosz, a vallás, a nyelv, a művészet és a tudomány fejlődését. Az én megközelítem inkább a szimbólumok és szimbólumrendszerek típusainak és funkcióinak analitikus tanulmányozására épül. Egyik esetben sem szabad egyedülálló eredményt várni; a világokból álló univerzumokat csakúgy, mint magukat a világokat, sokféleképpen lehet felépíteni.

3. MENNYIRE SZILÁRD ALAP?

A világok sokaságának nem kantianus gondolata szoros rokonságban áll a tiszta tartalom fogalmi ürességének kanti elgondolásával. Az egyik a világ egyedi voltától foszt meg bennünket, a másik pedig a világok közös alkotóanyagától. Együttesen e két állítás szembeszegül azzal az intuitív igényünkkel, hogy valamilyen szilárd alapon álljunk, és azzal fenyeget, hogy ellenőrizetlenül hagy, és kiszolgáltat bennünket elszabadult fantáziáink következetlenségeinek.

A koncepció nélküli érzékelés, a tiszta adott, az abszolút közvetlenség, az ártatlan szem, valamint a szubsztancia mint szubsztrátum elleni elsöprő vád annyira kimerítően és gyakran kerül tárgyalásra Berkeley, Kant, Cassirer, Gomb-rich,⁶ Bruner⁷ és mások munkáiban, hogy aligha szükséges itt ismételtten kitérni rá. Strukturálatlan tartalomról, konceptualizálatlan adotról vagy tulajdonságok nélküli szubsztrátumról beszélni önellentmondás, hiszen a beszéd struktúrába kényszerít, konceptualizál, tulajdonságokat tulajdonít. Az érzékelés nélküli kon-

⁵ Vö. *The Revision of Philosophy*. (1956.) = PP 5–23.; valamint *The Structure of Appearance*. [A továbbiakban: SA] D. Reidel Publishing Co. [1951.] – harmadik kiadás: 1977.

⁶ *Az Art and Illusion* (Pantheon Books 1960.) című könyvben E. H. Gombrich több helyütt is támadja az „ártatlan szem” gondolatát.

⁷ Lásd az alábbi kötet esszéit: JEROME S. BRUNER: *Beyond the Information Given*. [A továbbiakban: B] Szerk. *Jeremy M. Anglin*. W. W. Norton 1973. 1. feje.

cepció csupán *üres*, a koncepció nélküli érzékelés viszont *vak* (teljesen működés-képtelen). Az állítmányok, képek, egyéb címkék, sémák túlélnek az alkalmazás hiányát, a tartalom azonban forma hiányában eltűnik. Rendelkezhetünk szavakkal világ nélkül, de nem lehet világunk szavak vagy más szimbólumok nélkül.

A világokat alkotó rengeteg dolog – anyag, energia, hullámok, jelenségek – a világokkal együtt keletkezik. De vajon miből? Végül is nem a semmiből, hanem *más világokból*. A világalkotás, mint tudjuk, mindig már meglévő világokból indul ki; az alkotás újraalkotás. Az antropológia és a fejlődéslelektan vizsgálhatják az efféle világépítést a társadalom és az egyén történetében, az univerzális vagy szükségszerű kezdet utáni kutatást azonban jobb a teológiára hagyni.⁸ Engem inkább azok a folyamatok érdekelnek, amelyek révén egy világ más világokból felépül.

Mihelyt eltűnik e szilárd alapba vetett hamis remény, mihelyt a világ helyére világok kerülnek, melyek nem egyebek verzióknál, mihelyt a szubsztancia funkcióvá oszlik szét, s mihelyt az adotról elismerjük, hogy felfogott vagy vett [*taken*], nyomban szembekerülünk annak kérdésével, hogy miként zajlik a világok alkotása, tesztelése és megismerése.

4. A VILÁGALKOTÁS MÓDJAI

Anélkül, hogy az istenek vagy más világalkotók kioktatására vetemednék, vagy bármiféle átfogó vagy szisztematikus felmérésre tennék kísérletet, szeretném bemutatni és elemezni a világalkotás néhány folyamatát. Tulajdonképpen inkább a világok közötti kapcsolatok némelyike foglalkoztat, nem pedig az, hogy az egyes világok másokból jönnek-e létre, és ha igen, akkor hogyan.

(a) Kompozíció és dekompozíció

A legtöbb világalkotás – persze korántsem mindegyik – szétszedésből és összerakásból áll, ami gyakran együttesen történik: egyfelől az egészek részekre bontásából, a fajták alfajokra osztásából, a komplexumok összetételének, sajátosságainak elemzéséből, különbségtételekből; másfelől pedig egészek és fajták részekből, tagokból és alosztályokból való összeállításából, sajátságok komplexumokká való összetételeiből, összekapcsolásokból. Az ilyen kompozíciót vagy dekompozíciót normális esetben címkék alkalmazása idézi elő, segíti vagy rögzíti: nevek, állítmányok, gesztusok, képek stb. Így például időben távoli eseményeket egy tulajdonnév révén hozunk össze, vagy „egy tárgy”

⁸ Vö. SA 127–145.; valamint Sense and Certainty (1952.) és The Epistemological Argument (1967.) = PP 60–75. – Az egymást követő világok fejlődésének története feltehetőleg magában foglalja egy kanti szabályozó elv alkalmazását, az első világ fellelését célzó kutatás pedig vélhetően éppoly hiábavaló, mint az idő első pillanata után kutatni.

illetve „egy személy” alkotóelemeiként azonosítunk; a hó számos anyaggá osztódik fel az eszkimó szóképzésben. A metaforikus átvitel – például az, amikor ízlelésre vonatkozó állításokat hangokra alkalmaztunk – kettős átszerveződést eredményezhet, hiszen egyaránt átrendezheti az új alkalmazási területet és összekapcsolhatja a régivel.⁹

Az azonosítás létezőkbe és fajtákba rendezésen alapul. Az „Ugyanaz vagy nem ugyanaz?” kérdésére adott válasznak mindig így kell hangzania: „Ugyanaz a mi?”¹⁰ Eltérő „ilyenek” még lehetnek ugyanazok az „olyanok”: amikre mutatunk vagy utalunk, szóban vagy másképp, azok lehetnek különböző események, de ugyanaz a tárgy, különböző városok, de ugyanaz az állam, különböző tagok, de ugyanaz a klub vagy különböző klubok, de ugyanazok a tagok, különböző ütéseket, de ugyanaz a baseball-meccs. Egyetlen meccs játéklabdája legalább egy tucatot pillanatából tevődik össze. A pszichológusnak, aki arra kéri a gyereket, hogy ítélje meg, mi marad állandó, amikor egyik edény tartalmát egy másikba töltjük, ügyelnie kell rá, hogy *miféle* állandóságról beszél – az anyag mennyiségi, mélységi, alak, faji stb. állandóságáról-e.¹¹ Egy világ azonossága és állandósága arra nézvést jelent azonosságot, ami abban a világban azonosként szerveződik.

Egymást bonyolult mintákban keresztező tarka létezők is tartozhatnak ugyanabba a világba. Nem alkotunk mindig új világot, valahányszor szétszedünk vagy másképpen rakunk össze dolgokat; de a világok *különbözhetnek* egymástól abban, hogy nem minden elemük közös. Az eszkimók világa, akiknek nincsen átfogó fogalmuk a hóra, nemcsak a szamoák világától különbözik, hanem a New England-iekétől is, akik nem ragadták meg fogalmilag az eszkimók különbségtévesztéseit. Más esetekben a világok inkább elméleti, mintsem gyakorlati szükségletek terén különböznek. Egy olyan világ, melynek pontok az elemei, nem feleltethető meg a Whitehead-féle világnak, amely úgy rendelkezik pontokkal, mint egyes zárt térrészek, mint bizonyos egymást metsző egyenespárok, vagy mint bizonyos egymást metsző síkhármasok. Az, hogy mindennapi világunk pontjait egyaránt jól meg lehet határozni mindeme módokon, még nem jelenti azt, hogy egyetlen világ egy pontját is azonosítani lehetne egy zárt térrésszel, egy egyenespárral vagy egy síkhármasal, hiszen ezek mind különböznek egymástól. Egy olyan rendszer világa, mely a legkisebb konkrét jelenségeket tekinti elemi egységnek, képtelen befogadni olyan minőségeket, amelyek ezen konkrétumok elemi egységei volnának.¹²

⁹ Languages of Art. [A továbbiakban: LA] Hackett Publishing Co. [1968.] – Második kiadás: 1976. II.

¹⁰ Ez nem követeli meg – mint azt olykor felteszik – Leibniz azonosság-definíciójának a módosítását, pusztán arra figyelmeztet bennünket, hogy az „Ez ugyanaz, mint az?” kérdésre adható válasz függhet attól, hogy a kérdésben szereplő „ez” illetve „az” dologra, eseményre, színre vagy fajra vonatkozik-e.

¹¹ Lásd BI, 331–340.

¹² Lásd még SA 3–22, 132–135, 142–145.

Az ismétlés csakúgy, mint az azonosítás, a szervezethez van összefüggésben. Egy világ lehet kezelhetetlenül heterogén vagy elviselhetetlenül monoton attól függően, hogy eseményei miképpen rendeződnek fajtákba. Az, hogy egy mai kísérlet egy tegnapihoz az ismétlése-e – bármennyire is eltér egymástól e két esemény – azon múlik, hogy a kettő ugyanazt a hipotézist teszteli-e; amint Sir George Thomson mondja:

Mindig lesz valami más... Amikor azt mondjuk, hogy megismétlünk egy kísérletet, akkor valójában a kísérletnek azokat a sajátosságait ismétljük meg, amelyek egy bizonyos elmélet szerint relevánsak. Más szóval, a kísérletet mint egy elmélet példáját ismétljük meg.¹³

Hasonlóképpen, két egymástól drasztikusan elütő zenei előadás mégiscsak ugyanannak a műnek az előadása, amennyiben ugyanahhoz a kottához igazodnak. A hangjegyek lejegyzésének rendszere megkülönböztet lényegi és esetleges sajátosságokat, ekképpen választva ki azokat az előadásfajtákat, melyek műveknek számítanak (*LA*, 115–130.). A dolgok pedig, „ugyanúgy folynak tovább” vagy pedig nem, aszerint, amit ugyanolyannak tekintünk; „most folytathatom tovább”,¹⁴ wittgensteini értelemben, miután találtam egy ismerős mintát vagy egy minta tűrhető változatát, mely megfelel az adott esteknek, és meg is haladja azokat. Az indukció megköveteli, hogy néhány osztályt mások rovására relevánsnak vegyünk. Csak így mutathatnak például rendszerességet a smaragdról tett megfigyeléseink, megerősítve, hogy minden smaragd zöld, nem pedig zöldeskék (az az egy adott időpont előtt megvizsgálva zöld, egyébként pedig kék¹⁵). A természet csodálatra méltó egységessége vagy a megbízhatatlanság, ami ellen tiltakozunk, egy magunk alkotta világhoz tartozik.

Ez utóbbi esetekben a világok abban különböznek, hogy milyen releváns fajtákat foglalnak magukban. Inkább azt mondom, hogy „releváns”, nem pedig azt, hogy „természetes”, két okból is: először is, mivel a „természetes” szó alkalmatlan arra, hogy a biológiai fajokon túlmenően olyan mesterséges fajtákat is lefedjen, mint a zeneművek, a pszichológiai kísérletek és a különféle gépezetek; másrészt pedig, mivel a „természetes” valamiféle abszolút kategorikus vagy pszichológiai elsőbbséget sugall, holott a szóban forgó fajták igencsak szokásosak, hagyományosak vagy valamilyen új célra lettek kitalálva.

¹³ Some Thoughts on Scientific Method. (1963.) = Boston Studies in the Philosophy of Science. 2. köt. Humanities Press 1965. 85.

¹⁴ Hogy ez mit jelent, annak tárgyalása több passzusra is kiterjed (kb. a 142. passzustól kezdődően) LUDWIG WITTGENSTEINnél: *Philosophical Investigations* [Philosophische Untersuchungen]. Ford. G. E. M. Anscombe. Blackwell, 1953. – Magyarul: LUDWIG WITTGENSTEIN: *Filozófia vizsgáldások*. Ford. Neumer Katalin. Budapest, Atlantisz Kiadó 1992. – Nem kívánom azt sugallni, hogy az itt kínált válasz Wittgensteiné.

¹⁵ Fact, Fiction, and Forecast. Hackett Publishing Co. 1954. – Harmadik kiadás: 1977. 72–80.

(b) Hangsúlyozás

Mondhatjuk ugyan, hogy a tárgyalt esetekben az egyik világ egyes releváns fajtái¹⁶ hiányoznak egy másiktól, talán még inkább elmondható azonban, hogy a két világ pontosan ugyanazokat az osztályokat tartalmazza, csak éppen eltérően sorolják be őket releváns, illetve irreleváns fajtákba. Az egyik világ releváns fajtái nem hiányoznak a másiktól, hanem mint irreleváns fajták vannak jelen benne; a világok közötti különbségek némelyike nem a világokban bennfoglalt létezőkön, hanem a hangsúlyozáson vagy nyomatékon alapul, s ezek a különbségek nem kevésbé fontosak. Ahogyan minden szótagot hangsúlyozni annyi, mintha egyet sem hangsúlyoznánk, úgy minden osztályt relevánsnak venni annyi, mint egyet sem venni annak. Egyetlen világon belül sok, különféle célt szolgáló fajta lehet, de az ellentétes célok összeegyeztethetetlen nyomatékosítást és szembenálló világokat eredményezhetnek, ahogy az ellentétes elgondolások is arról, hogy mely fajták szolgálnak egy adott célt. Az indukció számára a zöldeskék nem lehet releváns fajta ugyanabban a világban, amelyikben a zöld az, mert ez lehetlenné tenne bizonyos – helyes vagy téves – döntéseket, melyek az induktív következtetést alkotják.

A hangsúlybeli eltérések legszembeötlőbb példái a művészetekben jelennek meg. A Daumier-, Ingres-, Michelangelo- és Rouault-féle ábrázolásmódok közötti különbségek nagy része a kiemelt szempontokban rejlik. Természetesen az számít hangsúlyozásnak, ami eltér nap mint nap látott világunk vonásainak viszonylagos kiemelkedésétől. Az érdeklődés megváltozásával és az új meglátásokkal együtt megváltoznak a vizuális hangsúlyozás jegyei is, a súlypontok, a vonalak, a beállítás és a fény, és a tegnap kiegyensúlyozott világa különös elferdítésnek látszik: a tegnap realiztikus naptári tájképe visszataszító karikatúrává válik.

Ezek a hangsúlybeli különbségek szintén a relevánsnak elismert fajták különbségét eredményezik. Ugyanannak a témának többféle ábrázolása különböző osztályozási sémákban helyezi el a tárgyat. Hasonlóan egy zöld és egy zöldeskék smaragdhoz, még ha ugyanaz a smaragd is, a Piero della Francesca-féle és a Rembrandt-féle *Krisztus* eltérő fajtákba rendezett világokhoz tartoznak.

A műalkotások viszont jellemzően szemléltetik, nem pedig megnevezik vagy leírják a releváns fajtákat. Még ahol az alkalmazási területek – a leírt vagy lefestett dolgok – egybeesnek is, a szemléltetett vagy kifejezett vonások vagy fajták igen eltérőek lehetnek. Egy finoman leterített szövet vonalrajza a ritmikus, lineáris mintákat szemléltetheti; egy vers pedig, melyben nincsenek bánatra utaló szavak és nem esik említés bánatos személyről, nyelvezetének jellegében mégis szomorkás lehet és megrendítően fejezheti ki a bánatot. A mondás és a megjelenítés, valamint a megmutatás és a szemléltetés közötti különbség még egyértel-

¹⁶ A fajtákról itt szabadon beszélünk. A róluk való beszéd normákhoz kötésével kapcsolatban lásd SA, II és PP, IV.

műbbé válik absztrakt festmények vagy a zene és a tánc esetén, melyeknek nincs ugyan témájuk, mégis kinyilvánítanak – szemléltetnek vagy kifejeznek – formákat és érzéseket. A szemléltetés és a kifejezés, jóllehet pontosan a denotációval ellentétes irányba halad – vagyis a szimbólumtól annak szó szerinti vagy metaforikus vonása felé, nem pedig afelé, amire a szimbólum vonatkozik –, attól még éppúgy szimbolikus referenciális funkció és világalkotási eszköz.¹⁷

A nyomatékosítás vagy hangsúlyozás nem mindig kétértékű, mint a releváns vagy irreleváns fajtákba, illetve a jelentős és jelentéktelen vonások közé sorolás. A relevancia, a jelentőség, a hasznosság, az érték megítélése gyakran hierarchiákhoz és nem dichotómiákhoz vezet. Az ilyen hangsúlyozások egyúttal egy konkrét elrendezéstípus példái is.

(c) *Elrendezés*

Azok a világok, melyek nem különböznek létezőikben vagy hangsúlyaikban, különbözhetnek az elrendezésükben; például az eltérő konstrukciós rendszerek világi különböznek származásuk rendjében. Mivel minden csak valamilyen vonatkozási kereten belül van nyugalomban vagy mozgásban, minden csak egy konstrukciós rendszeren belül lehet ősi vagy származásban korábbi. A származásnak azonban – szemben a mozgással – csak kevés közvetlen gyakorlati jelentősége van, ezért a hétköznapi világban – noha szinte mindig felvesszünk egy vonatkozási keretet, még ha csak ideiglenesen is – csak ritkán támaszkodunk a származásra. Korábban azt mondtam, hogy egy olyan világ között, mely egyes párokként felfogott pontokból áll, és egy olyan között, mely pontok alkotta egyenesekből áll, az a különbség, hogy az utóbbi – szemben az előbbivel – a vonalakat alkotó nem lineáris elemeket is létezőként ismeri el.

Egy másfajta elrendezés járja át az érzékelést és a gyakorlati megismerést. A fényesség szabályos színekbe rendeződése a fény fizikai erősségének növekedését követi, a színárnyalatok szabályos elrendeződése azonban körre görbíti a növekvő hullámhosszok egyenesét. A rend periodikusságot és egymásmellettséget foglal magában; a hangszínek szabályos elrendeződése pedig hangmagasság és oktáv szerint történik. Az elrendezések körülménytől és céltől függően változnak. Ahogyan az alakok jellege változik különböző geometriákban, úgy változnak az érzékelt minták is a különféle elrendezésekben, a tizenkettes skálában felfogott minták nagyban különböznek a hagyományos nyolcas skálában felfogottaktól, a ritmusok pedig függenek az ütemekre bontástól.

A radikális átrendezés egy másik formája jelentkezik, amikor statikus képzetet alkotunk egy kép futólagos áttekintése alapján, vagy egységes és átfogó képzetet alkotunk egy tárgyról vagy városról idő, tér vagy minőség szempont-

¹⁷ A szemléltetésről és a kifejezésről mint referenciális viszonyokról lásd LA, 50–57, 87–95.

jából heterogén megfigyelések és egyéb információk alapján.¹⁸ Egyes nagyon gyorsan olvasó emberek képesek helyreállítani a helyes szórendet a könyv baloldali lapján lefelé, a jobboldalin pedig felfelé haladva rögzített képek sorából.¹⁹ Egy térkép vagy egy kotta térbeli rendje egy utazás vagy egy előadás időbeli sorozatába fordul át.

Továbbá mindenféle mérés renden alapul. Csakis megfelelő elrendezéssel és csoportosítással vagyunk képesek óriási mennyiségű anyagok érzéki vagy kognitív kezelésére. Gombrich tárgyalja a történelmi idő tizes felosztását évtizedekbe, századokba és évezredekbe.²⁰ Egy nap idejét huszonnégy órára osztjuk, melyek mindegyike hatvan percből áll, azok pedig egyenként hatvan másodpercből. Bármi mást mondunk is még ezekről az elrendezési módokról, annyi bizonyos, hogy nem „a világban található”, hanem *beleépülnek a világba*. Az elrendezés a kompozícióhoz és a dekompozícióhoz, illetve az egészek és a fajták hangsúlyozásához hasonlóan a világgalkotás részét képezi.

(d) Törlés és kipótlás

Mindemellett egy világ megalkotása egy másiktól rendszerint jelentős gyomlálással és feltöltéssel jár – régi anyagok tényleges kivágásával és újak behelyettesítésével. Gyakorlatilag képesek vagyunk végtelen sok dolog felett elsiklani, amit pedig beveszünk, általában fontos töredékekből és kulcsokból áll, melyek számottevő kipótlásra szorulnak. A művészek gyakran ügyesen élnek ezzel a lehetőséggel: Giacometti egyik litográfiája maradéktalanul bemutat egy sétáló férfit pusztán azzal, hogy egy hatalmas üres papíron a megfelelő tartásban és helyzetben vázolja a fejet, a kezeket és a lábakat; Katharine Sturgis egy rajza pedig egy hokijátékoszt ábrázol játék közben egyetlen érzelmektől átfűtött vonallal.

Az, hogy azt találjuk meg, amit készek vagyunk megtalálni (amit keresünk vagy ami erővel meghiúsítja várakozásainkat), és hogy hajlamosak vagyunk vakok lenni arra, ami sem nem segíti, sem nem gátolja küzdelmünket, nos, mindez hétköznapi közhely, amit bőségesen alátámasztottak a pszichológiai laboratóriumokban.²¹ A korrektúrázás fáradtságos munkája és egy ügyes bűvész figyelemmel követésének jóval kellemesebb élménye közben elkerülehetetlenül elsiklunk valami felett, ami ott van, és olyasmit látunk, ami nincsen ott. Az emlékezet ennél is könnyörtelenebbül válogat; aki egyformán tud két nyelvet, az képes emlékezni egy betanult listára, viszont elfelejti, melyik nyelven voltak a dolgok felsorolva.²² És még azon belül is, amit viszont érzékelünk és megőrünk emlé-

¹⁸ Lásd KEVIN LYNCH: *The Image of the City*. Cambridge, Technology Press 1960.

¹⁹ Lásd E. LLEWELLYN THOMAS: *Eye Movements in Speed Reading*. = *Speed Reading: Practices and Procedures*. University of Delaware Press 1962. 104–114.

²⁰ *Zeit, Zahl, und Zeichen* című előadásában Hamburgban a Cassirer-ünnepségen 1974-ben.

²¹ Lásd *On Perceptual Readiness*. 1957. = BI, 7–42.

²² Lásd PAUL KOLERS: *Bilinguals and Information Processing*. = *Scientific American* 1968. 218. 78–86.

kezetünkben, illúzió vagy lényegtelen apróság gyanánt kiutasítjuk mindazt, ami nem illik bele annak a világnak az építményébe, amit építettünk.

A tudós sem kevésbé drasztikus, amikor elutasítja vagy megtisztítja a hétköznapi dolgok világának legtöbb tárgyát vagy eseményét, miközben maga gyártotta anyaggal töltögeti ki a szórványos adatok sugallta görbéket, és kimunkált struktúrákat állít fel alig néhány megfigyelés alapján. Így próbál felépíteni egy olyan világot, amely megfelel választott fogalmainak és engedelmeskedik egyetemes törvényeinek.

Egy ún. analóg rendszert elhatárolható lépések során ún. digitális rendszerre cserélni törlést foglal magában; olyan digitális hőmérőt használni például, amely tizedfokokban mér, annyi, mint nem ismerni el semmilyen hőmérsékletet 90 és 90,1 fok között. Hasonló törlés megy végbe a szabványos zenei jelölésben, mely nem ismer semmilyen hangmagasságot c és $c^\#$ között és semmilyen időtartamot egy hatvanegyed és egy százhuszonnyolcadós hangjegy közt. Másfelől pedig pótlás történik, amikor, mondjuk, analóg készülék váltja fel a jelenlét nyilvántartására vagy az összegyűlt pénzmennyiség jelzésére szolgáló digitális készüléket, illetve amikor egy hegedűs kottából játszik.

A kipótlás legszembetűnőbb eseteivel azonban talán a mozgás érzékelésekor találkozhatunk. A mozgás az érzéki világban időnként fizikai ingerek bonyolult és bőséges kielégítésének az eredménye. A pszichológusok régóta ismerik az ún. „phí jelenséget”: ha gondosan ellenőrzött körülmények között két, egymástól kis távolságra lévő reflektort külön-külön, gyorsan egymás után felvillantunk, a szemlélő rendszerint egy folyamatosan mozgó fényforrást lát, mely az első helyről a második helyre halad. Ez már önmagában is figyelemre méltó, hiszen a mozgás irányát természetesen nem lehetett meghatározni a második villanás előtt; az érzékelésnek azonban ennél is nagyobb ereje van. Paul Kolers nemrégiben kimutatta,²³ hogy amennyiben az első fényinger kerek, a második pedig szögletes, a mozogni látott fényfolt finoman áttűnik körből négyszögbe; és gyakran a kétdimenziós illetve háromdimenziós alakok közti áttűnések megvalósítása sem okoz nehézséget. Sőt, ha akadályt állítunk a két fényinger közé, a mozgó fényfolt megkerüli azt. Hogy mi okból történnek ezek a pótlások, vonzó téma a spekuláció számára (lásd még alább az [itt nem fordított] V. fejezetben).

(e) Átformálás

Végül pedig, egyes változások átalakításként vagy átformálásként jelentkeznek, amit nézőponttól függően lehet kijavításnak vagy eltorzításnak tekinteni. A fizikus kiigazítja a legdurvább görbét is, hogy az minden adatához illeszkedjen. A látás kinyújt egy vonalat, ha annak végein befelé mutató nyilak vannak, ugyanakkor összezsugorít egy fizikailag megegyező hosszúságú vonalat, ha an-

²³ Aspects of Modern Perception. Pergamon Press 1972. 47kk.

nak végein kifelé mutató nyilak vannak; hajlamos felnagyítani egy kisebb, de értékesebb érmét egy nagyobb, de kevésbé értékes érméhez képest.²⁴ A karikatúristák túlzásai gyakran valóságos torzításba csaphatnak át. Picasso Velasquez *Las Meninas*-ából kiindulva, illetve Brahms egy Haydn-témából kiindulva varázslatos, revelációkat hozó változatokat dolgoznak ki.

Ezek tehát mind módjai a világalkotásnak. Nem azt mondom, hogy ezek *a* módjai. Ez az osztályozás nem kíván átfogó, élesen körvonalazott és utasításszerű lenni. Nem pusztán arról van szó, hogy a szemléltetett folyamatok gyakran egymással összefonódva játszódnak le, hanem hogy a kiválasztott példák olykor éppolyan jól illenek egy másik címszó alá is; például némely változást egyaránt lehetne hangsúlyváltásnak, átrendezésnek, átalakításnak vagy ezek mindegyikének tekinteni, némely törlés pedig egyúttal összeállításbeli különbség is. Mindössze azt próbáltam jelezni, milyen sokféle eljárást használunk nap mint nap. Bár bizonyosan ki lehet fejleszteni egy ennél szigorúbb rendszerezést, semelyik sem lehet végső; amint ugyanis már korábban megjegyeztem, nemcsak egyedüli világ nem létezik, de világokból álló egyedüli világ sincsen.

5. GOND VAN AZ IGAZSÁGGAL

Ha tényleg ilyen szabadon lehet felbontani és összerakni, hangsúlyozni, elrendezni, törölni, betoldani és kitoldani, s még eltorzítani is, akkor mik az elvárások és a megszorítások? Melyek a sikeres világalkotás kritériumai?

Amennyiben egy verzió verbális és kijelentésekből áll, akkor releváns kérdés az igazság. Csakhogy az igazságot nem lehet aszerint meghatározni vagy ellenőrizni, hogy megegyezik-e „a világgal”; mert nem pusztán az igazságok változnak különböző világokra vonatkozóan, de a verzió és a tőle független világ közötti megegyezés természete éppúgy hírhedten homályos. Kissé pongyolán fogalmazva és anélkül, hogy válaszolni próbálnék akár Pilátus, akár Tarski kérdésére, egy verziót akkor tekintek igaznak, ha nem sért merev hiteket és saját elveit sem támadja. A makacsul kitartó hiedelmek között egy adott időben lehetnek réges-régi megfontolások a logika törvényeire vonatkozólag, friss megfigyelésekből származó újkeletű nézetek, és más, eltérő mértékben meggyökeresedett meggyőződések vagy előítéletek. Az elvek között szerepelhet például a különféle vonatkoztatási rendszerek, hangsúlyok és eredetfelfogások közül való választás. Az elvek és a hiedelmek közti vonal azonban nem éles és nem is stabil. A hiedelmeket elveken alapuló fogalmak formálják; és ha például Boyle úgy erőlteti az adatait egyenletes görbébe, hogy egyszerűen mindet kihagyja, akkor vagy azt mondhatjuk, hogy a megfigyelt térfogat és nyomás más tulajdonság, mint az elméleti térfogat és nyomás, vagy pedig azt, hogy a térfogatra és a nyomásra vonatkozó

²⁴ Lásd Value and Need as Organizing Factors in Perception. 1947. = BI, 43–56.

igazságok különbözőek a megfigyelés és az elmélet világában. Idővel még a legrendíthetlenebb hiedelem is elfogadhat más alternatívákat; „A föld egy helyben áll” kijelentés dogmából elvi kérdéssé vált.

Az igazság korántsem komoly és kemény úr, hanem szelíd és engedelmes szolga. Az olyan tudós, aki azt hiszi, hogy egyedül az igazságnak szenteli kutatását, csak ámítja magát. Nem foglalkoztatják a hétköznapi igazságok, melyeket a végtelenségig préselhetne ki magából; a megfigyelések sokoldalú és szokatlan eredményeit figyeli, elsősorban azért, hogy ötleteket nyerjen átfogó struktúrákhoz és nagy jelentőségű általánosításokhoz. Rendszer, egyszerűség és terület után kutat, s amikor elégedett az eredményeivel, fazonra szabja az igazságot (PP, VII. 6–8.). Éppúgy kiveti, mint felfedezi a törvényeket, amiket megfogalmaz; éppúgy eltervezi, mint észreveszi a mintákat, amiket leír.

Az igazság ezen túlmenően csakis a kimondott dolgokra vonatkozik, a szó szerinti igazság pedig csakis a szó szerint mondottakra. Láttuk azonban, hogy a világok nem csak a szó szerint mondottakon, hanem a metaforikusan mondottakon keresztül is keletkeznek, továbbá nem csak azon keresztül, amit akár szó szerint, akár metaforikusan mondunk, hanem azon keresztül is, amit szemléltetünk vagy kifejezünk – a mutatott és a mondott dolgokon keresztül egyaránt. Egy tudományos értekezésben a szó szerinti igazság számít leginkább; egy versben vagy regényben viszont jobban számításba vesszük a metaforikus vagy allegorikus igazságot, mivel még egy szó szerinti értelemben hamis állítás is lehet igaz metaforikusan (LA, 51, 68–70.), s új asszociációkat és különbségtételeket jelölhet vagy válthat ki, áthelyezheti a hangsúlyokat, kihagyásokat vagy toldásokat eredményezhet. Továbbá akár igaz, akár hamis egy állítás, szó szerint vagy metaforikusan, mutathat olyat, amit nem mond, frappánsan szemléltethet – szó szerint vagy metaforikusan – ki nem mondott vonásokat és érzéseket. Vachel Lindsay *The Congo* című műve például inkább kitartóan megmutatja, mintsem leírja, a dobütések pulzáló mintázatát.

Végezetül, nonverbális verziók esetében, de állítás nélküli verbális verziók esetén is irreleváns az igazság kérdése. Könnyen zavart okozhatunk, ha képekről vagy kijelentésekről azt mondjuk, hogy „igazak” arra, amit lefestenek vagy amire vonatkoznak; nincsen igazságértékük és csak bizonyos dolgokat jelenítenek meg vagy jelölnek, másokat pedig nem, míg egy állításnak igenis van igazságértéke és ha valamire, akkor mindenre igaz.²⁵ Egy nem ábrázoló kép, amilyen egy Mondrian-kép, semmit nem mond, nem jelöl, nem képez le, sem nem igaz, sem nem hamis, de sok mindent megmutat. A megmutatás és a kifejezés persze

²⁵ Pl. a „ $2+2=4$ ” állítás mindenre igaz, amennyiben minden x -re igaz az, hogy x az $2+2=4$. Egy S állítás [statement] szabály szerint nem lesz igaz x -re [about x], hacsak nem róla, az x -ről [about x] szól, a „róla” [about] azon értelmében, mely a „Róla” [About] részben került meghatározásra (PP, 246–272.; de a „róla” meghatározása lényegében az állításoknak azon vonásaitól függ, melyeknek nincsen kimutatható megfelelőjük a képek esetén. Lásd még: JOSEPH ULLIAN–NELSON GOODMAN: Truth about Jones. = Journal of Philosophy 74. köt. 1977. 317–338.; valamint alább: VII, 5.

referenciális funkciók, s jórészt ugyanazok a megfontolások számítanak a képek esetén, mint az elméleti fogalmak vagy állítások esetében érvényességük és revelációik, erejük és szabásuk – egyszóval, a *helyességük*. Nem képeket kell igaznak vagy hamisnak minősítenünk, hanem elméleteket kell helyesnek vagy tévesnek találnunk, hiszen egy elmélet törvényeinek igazsága pusztán egyetlen sajátos vonás, és – mint láttuk – fontossága gyakran háttérbe szorul a rendszer egészének meggyőző ereje, tömörsége, átfogó jellege, illetve információs bősége és szervezőereje mögött.

„Az igazat, a teljes igazat és csakis az igazat” – mindez tehát ferde és bénító rendelkezés volna minden világalakotó számára. A teljes igazság túl sok volna; túl hatalmas, változatos és tele van közhelyekkel. Az igazság önmagában túl kevés lenne, mivel egyes helyes verziók nem igazak – ugyanis vagy hamisak, vagy pedig sem nem igazak, sem nem hamisak –, és még az igaz verziók esetén is talán inkább a helyesség számít.

6. VISZONYLAGOS VALÓSÁG

Nem kellene-e észre térnünk a világoknak ebből az örületes burjánzásából? Nem kellene-e felhagynunk a helyes verziókról való beszéddel, mintha mindegyik a saját világa lenne, vagy rendelkezne egy saját világgal, és elismernünk egy és ugyanazon semleges, mélyben fekvő világ összes verzióját? Az így visszanyert világ, amint korábban említettem, nem tartalmaz fajtákat, rendet, mozgást, mozdulatlanságot, mintázatot – egy ilyen világért vagy egy ilyen világ ellen nem éri meg harcolni.

Mindazonáltal felfoghatjuk a valós világot az alternatív helyes verziók (vagy ezeknek a korlátozhatóság illetve lefordíthatóság elve alapján létrejött csoportjai) egyikének világaként, a többit pedig tekinthetjük ugyanezen világ verzióinak, melyek jól leírható módokon térnek el a normául elfogadott verziótól. A fizikus a maga világát tekinti valóságnak, s más verziók törléseit, toldásait, szabálytalanságait és hangsúlyait az érzékelés tökéletlenségének, a gyakorlat sürgetésének vagy a költői szabadságnak tudja be. A fenomenalista az érzéki világot tartja alapvetőnek, más verziók kivágásait, absztrakcióit, leegyszerűsítéseit vagy torzításait pedig a tudományos, a gyakorlati vagy a művészi megfontolások következményének tekinti. Az utca embere számára a tudomány, a művészet és az érzékelés legtöbb verziója eltér valamilyen módon attól az ismerős és kezelhető világtól, amit tudományos és művészi hagyományok töredékeiből, valamint saját túlélésért vívott küzdelméből tákolt össze magának. Bizony, ezt a világot tekintjük leggyakrabban valóságosnak; egy világ valóságossága ugyanis, akárcsak egy kép realizmusa, nagyrészt szokás dolga.

Ezért aztán, jellemző módon, az *egyetlen világ* iránti szenvedélyünk különböző időpontokban és különböző célokból *sokféleképpen* nyer kielégítést. Nem

csak a mozgás, a származás, a hangsúlyozás és az elrendezés, hanem még a valóság is viszonylagos. A helyes verziók és a tényleges világok sokfélesége nem szünteti meg a helyes és a téves verziók közötti megkülönböztetést, nem csupán a lehetséges világokat ismeri el válaszul a téves verziókra, továbbá nem jelenti azt, hogy a helyes alternatívák minden vagy éppenséggel bármilyen célra egyaránt megfelelnek. Valószínűleg még egy légy sem tekinti biztos pontnak a szárnya csúcsát; a molekulákat vagy az atomokat nem tartjuk hétköznapi világunk elemeinek, és a paradicsomokat, háromszögeket, írógépeket, zsarnokokat, tornádókat sem soroljuk egyetlen osztályba; a fizikus ezek egyikét sem tekinti alapvető elemnek; az olyan festő, aki úgy látja a dolgokat, ahogy az utca embere, inkább népszerűségben, mintsem művészileg lesz sikeres. Ugyanaz a filozófus pedig, aki ehelyütt metafizikailag vizsgál rengetegféle világot, arra a megállapításra jut, hogy csak azok a verziók szolgálják a céljait – filozófiai rendszerek alkotását –, amelyek megfelelnek egy kiüresedő és makacs nominalizmus követelményeinek.

Hovatovább, míg az alternatív világok elismerésére való hajlandóság felszabadítólag hathat és új irányokat nyithat a kutatás számára, addig az összes világ készséges elfogadása semmilyen nem épít. A számtalan rendelkezésünkre álló vonatkoztatási rendszer puszta elismerése semmiféle térképpel nem szolgál az égitestek mozgására nézve, az alternatív kiindulópontok választhatóságának elfogadása semmilyen tudományos elméletet vagy filozófiai rendszert nem hoz létre; a látásmódok sokféleségének tudása semmilyen képet nem fest. A nyitott gondolkodás nem pótolja a kemény munkát.

7. JEGYZETEK A MEGISMERÉSRŐL

Az elmondottak kihatnak a tudás természetére. Ezek szerint, a megismerés nem egyezhet meg kizárólagosan vagy akár elsődlegesen azzal, hogy meghatározzuk, mi igaz. A felfedezés gyakran – mint amikor egy kirakós játékban elhelyezünk egy elemet – nem azt jelenti, hogy egy olyan javaslathoz jutottunk, amit közzé kéne tennünk vagy védelmeznünk kellene, hanem azt, hogy találtunk valami odaillőt. A megismerésnek többnyire nem az igaz hit vagy bármilyen egyéb hit a célja, hanem valami más. Inkább a meglátások élessége vagy a megértés tartománya növekszik, nem pedig a hit változik meg akkor, amikor egy erdő látványában fellelünk egy arcot, melyről tudtuk, hogy ott van, vagy amikor képessé válunk arra, hogy észrevegyük a stílusbeli különbségeket olyan művek közt, melyek szerző, komponista vagy író szerint már osztályozásra kerültek, vagy amikor addig tanulmányozunk egy képet, zeneművet vagy értekezést, mígnem képessé válunk olyan vonások és struktúrák megpillantására, meghallására vagy megragadására, amelyeket azelőtt nem vettünk észre. Ez a tudásbeli gyarapodás nem valamiféle formáló-

dásnak, fixációnak vagy hitnek köszönhető,²⁶ hanem a megértés előbbrelépésének.²⁷

Továbbá, ha éppannyira alkotjuk is a világokat, mint amennyire megtaláljuk, akkor a megismerés is éppannyira újraalkotás, mint amennyire beszámoló. Az imént tárgyalt világalkotási eljárások mindegyike szerepet játszik a megismerésben. A mozgás érzékelése, mint láttuk, gyakran a létrehozásából áll. A törvényszerűségek felfedezése törvényalkotást is jelent. A mintázatok felismerése igen csak feltalálás vagy ráerőltetés dolga. A megértés és a teremtés összefonódik.

[...] [Számos imént boncolgatott kérdésre visszatérek majd a VI. és a VII. fejezetben. Most két jóval speciálisabb témát szeretnék megvizsgálni: a II. fejezet egy árnyalt osztályozást nyújt kifejezetten a művészetekre vonatkozóan, a III. fejezet pedig példaképpen különféle rendszerek és médiumok verzióin keresztül követ nyomon egy fogalmat.]

(Nelson Goodman: Words, Works, World. Chapter I. = Ways of Worldmaking. Indianapolis Hackett 1978. 1–22.)

(Fordította: Fogarasi György)

²⁶ Itt Charles S. PEIRCE dolgozatára utalok: *The Fixation of Belief*. 1877. = *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. 5. köt. Harvard University Press 1934. 223–247.

²⁷ A tágabb értelemben vett megértés természetére és jelentőségére vonatkozólag lásd M. POLANYI: *Personal Knowledge*. University of Chicago Press 1960.

SAUL A. KRIPKE

*Névadás és szükségszerűség**

I.

[Részlet az első előadásból]

Még egy kérdés van, melyről bevezetéként szólni kívánok. Egyes filozófusok megkülönböztetik az esszencializmust, a *de re* modalitásban való hitet és a szükségszerűség pusztá hirdetését, a *de dicto* modalításban való hitet. Egyesek azt mondják: *Adjuk meg a szükségszerűség fogalmát!*¹ De ennél sokkal rosszabb dolog, mert további jelentős problémákat okoz, azt kérdezni, vajon mondhatjuk-e bármely egyedi létezőről, hogy szükséges vagy esetleges tulajdonságai vannak, vagy akár csak azt, hogy különbséget tehetünk-e szükségszerű és esetleges tulajdonságok között. Nézzék, csak egy *kijelentés* vagy *a dolgok valamely állása* lehet szükségszerű vagy esetleges! Hogy egy *egyedi létező* szükségszerűen vagy esetle-

* 1970 januárjában három előadást tartottam a Princeton University-n, melyek itt szerepelnek nyomtatásban. Amint az a stílusból nyilvánvaló, a beszédek frott szöveg nélkül, sőt valójában jegyzetek nélkül tartottam. A jelen szöveg a szó szerinti átírás némiképp szerkesztett változata; alkalmanként hozzáadtam egy-egy bekezdést, hogy kifejtsek egy gondolatot, újraírtam egy-egy mondatot, de nem történt arra kísérlet, hogy az eredeti informális stílusát megváltoztassam. Számos lábjegyzetet utólag adtam az eredetihez, de néhány elhangzott az előadások során.

Remélem, hogy az olvasó észben fogja tartani ezeket a tényeket, amikor a szöveget olvassa. Alkalmanként segítheti a megértést, ha elképzeli, hogyan hangzott el, a megfelelő szünetekkel és hangsúlyokkal. Némi fenntartással egyeztem bele a beszédeknek ilyen formában való közreadásába. A rendelkezésre álló idő és az informális stílus szükségessége tette a gondolatmenet bizonyos összesűritését, lehetetlenné bizonyos ellenvetések kezelését, és hasonlókat. A kimerítés igényét különösen a tudományos identitásról és az elme-test problémáról szóló befejező részekben kellett feláldozni. Egyes olyan témákat, melyek alapvetően fontosak az itt tárgyalt nézetekhez, különösen az egzisztenciális állításokkal és az üres nevekkal kapcsolatban, teljesen ki kellett hagyni. Továbbá a nyelvezet informális volta bizonyos pontokon a világosság feláldozását eredményezhette. Mindezen hiányosságokat a korai közlés érdekében fogadtam el. Remélem, hogy később talán lesz alkalom alaposabb munkát végezni. Ismétlem, remélem, hogy az olvasó észben fogja tartani, hogy nagyrészt szabad stílusú előadásokat olvas, nemcsak akkor, amikor ismétlésekkel vagy sikertelenségekkel találkozok, hanem akkor is, amikor tiszteletlenséget vagy banalitást tapasztal.

¹ Apropó, elterjedt nézet a filozófusok körében, hogy egy fogalmat nem szabad bevezetni, amíg azt (az egzaktuság valamiféle bevett értelmezése szerint) pontosan nem definiáltuk. Magam itt most mégis csak egy intuitív fogalommal dolgozom és intuitív fogalmi szinten fogok is maradni. Azaz, azt hisszük, hogy bizonyos dolgok, bár fennállnak, lehetnek volna másként is. Akár nem tarthattam volna ma előadást. Ha ez így van, akkor *lehetséges*, hogy ma nem tartottam volna meg ezt az előadást. Egy teljesen más kérdés ezek után az ismeretelméleti, vagyis az, hogy bármely személy honnan tudja, hogy én megtartottam ezt az előadást. Felteszem, hogy ebben az esetben a *posteriori* tudja. De mi van akkor, teszem azt, ha valakinek veleszületett hite, hogy én ma megtartom ezt az előadást? Most minden esetre maradjunk annál a feltevésnél, hogy ezt az emberek a *posteriori* tudják. Bárhogy is van, a két feltett kérdés különböző.

gesen bír egy tulajdonsággal, az azon múlik, hogyan írjuk le. Ez talán azzal az állásponttal van szoros kapcsolatban, mely szerint egyedi dolgokra leírásokkal utalunk. Mi Quine híres példája? Ha vesszük a kilences számot, tulajdonsága-e az, hogy szükségszerűen páratlan? Természetesen minden lehetséges világban igaz, mondjuk nem is lehetne másként, mint hogy a *kilenc* páratlan. Természetesen a kilencet ugyanilyen jól azonosíthatnánk úgy is, mint a *bolygók száma*. De az már *nem* szükségszerű, vagyis nem minden lehetséges világban igaz, hogy a bolygók száma páratlan. Ha például nyolc bolygó lenne, a bolygók száma nem lenne páratlan. Hasonlóképpen: szükségszerű vagy esetleges volt-e, hogy Nixon megnyerte a választásokat? (Esetlegesen tűnhet, hacsak nem hisz valaki feltartóztatatlan folyamatokban...) De ez csak ahhoz képest szükségszerű tulajdonsága Nixonnak, hogy „Nixon”-ként utalunk rá (feltéve, hogy „Nixon” nem azt jelenti, „az az ember, aki ekkor és ekkor megnyerte a választásokat”). De ha úgy határozzuk meg Nixont, mint „az az ember, aki 1968-ban megnyerte a választásokat”, akkor természetesen szükségszerű igazság lesz, hogy aki 1968-ban megnyerte a választásokat, az 1968-ban megnyerte a választásokat. Hasonlóképpen: az, hogy egy objektum ugyanazokkal a tulajdonságokkal bír-e valamennyi lehetséges világban, az nemcsak magától az objektumtól függ, hanem attól is, hogy hogyan írjuk le azt. Legalábbis így szól az érvelés.

A szakirodalomban gyakran még azt is sugallják, hogy bár a szükségszerűség fogalma mögött lehet valamiféle intuíció (bizonyos dolgokról úgy gondoljuk, hogy másként is lehettek volna, másokról pedig azt, hogy nem lehettek volna másként), ezt a felfogást [miszerint megkülönböztethetők szükségszerű és esetleges tulajdonságok] valami rossz filozófus találta ki, aki (gondolom) nem jött rá, hogy ugyanarra a dologra többféleképpen lehet utalni. Nem tudom, hogy van-e olyan filozófus, aki rájött erre, de mindenesetre nagyon távol áll az igazságtól [az, hogy egy bizonyos tulajdonságról értelmesen állíthatnánk az objektum leírásától függetlenül, hogy az annak alapvető vagy esetleges tulajdonsága]. Ennek az álláspontnak nincs intuitív tartalma, a hétköznapi ember számára nem jelent semmit. Tegyük fel, hogy valaki Nixonra mutatva azt mondja: „Ez az a pasi, aki veszíthetett volna”. Valaki más pedig ezt mondja: „Nem, nem. Ha a ‚Nixon’ leírást használjuk, akkor veszíthetett volna; de ha azt, hogy ‚a nyertes’, akkor nem”. Hát akkor ezek közül melyik a filozófus, az intuitív? Nekem úgy tűnik, hogy nyilván a második. Ennek a másodiknak van filozófiai elmélete. Az első azt mondaná, méghozzá nagy meggyőződéssel: „Hát persze, a választások győztese lehetett volna valaki más. Ha a kampány máshogy folyt volna le, a tényleges győztes lehetett volna a vesztes, és valaki más a győztes; vagy előfordulhatott volna, hogy nincsenek is választások. Tehát azok a kifejezések, hogy ‚a győztes’ és ‚a vesztes’, nem ugyanazokat az objektumokat jelölik ki az összes lehetséges világban. Másrészt, az a kifejezés, hogy ‚Nixon’, csak ennek az embernek a neve.” Amikor azt kérdezzük, hogy szükség-szerű-e vagy esetleges, hogy Nixon nyerte meg a választásokat, ezzel azt

az intuitív kérdést tesszük fel, hogy valamilyen tényellenes helyzetben *ez az ember* elveszíthette volna-e a választásokat. Ha valaki azt gondolja, hogy a szükségszerű és esetleges tulajdonságok (és most felejtjük el, hogy vannak-e egyáltalán nem triviális szükségszerű tulajdonságok, [és tekintsük] csak a fogalom értelmességét¹) olyan filozófiai elgondolások, melyeknek nincs intuitív tartalma, az téved. Egyes filozófusok persze azt gondolják, hogy annak, hogy egy állításnak intuitív tartalma van, csekély a bizonyító ereje. Én a magam részéről azt gondolom, hogy ez igenis nagyon erős érv. Valahogy nem is tudom, végső soron mi meggyőzőbb bizonyítékunk lehetne valami mellett. Mindenesetre úgy vélem, hogy akik azt gondolják, hogy az esetleges tulajdonság fogalma nem intuitív, azok kifordítják az intuíciót.

Miért gondolkodnak egyesek így? Az embereknek sok okuk lehet arra, hogy ezt higgyék. Az egyik ok ez: az úgynevezett alapvető tulajdonságok kérdése állítólag azonos (és szerintem tényleg azonos) a „világokon át érvényes azonos-ság” kérdésével. Tegyük fel, hogy van valaki, legyen ez a valaki Nixon, és hogy van egy másik lehetséges világ, ahol nincsen senki, aki bírna mindazokkal a tulajdonsággal, amelyekkel Nixon bír az aktuális világban. Ezek közül a másik emberek közül akkor melyik Nixon, ha egyáltalán bármelyikük ő? De hát valamilyen azonossági kritériumot meg kell hogy adjunk! Ha van valamilyen azonossági kritériumunk, akkor egyszerűen megnézzük a másik lehetséges világokban azt az embert, aki Nixon, és az a kérdés, hogy abban a másik lehetséges világban Nixon rendelkezik-e bizonyos tulajdonságokkal, pontosan meghatározott. Mindezek értelmében az is pontosan meghatározott kell hogy legyen, hogy valamennyi világban igaz-e, vagy hogy vannak-e olyan lehetséges világok, amelyekben Nixon nem nyerte meg a választásokat. De, azt mondják, az ilyen azonossági kritériumok megadása nagyon bonyolult. Időnként, így a számok esetében, könnyebbnek tűnik kritériumok megadása (de még ebben az esetben is van olyan vélemény, hogy ez önkényesen történik). Például valaki azt mondhatná, és minden bizonnyal így is van, hogy ha a kilences szám attól az, ami, hogy a számok sorában egy adott helyet tölt be, akkor amennyiben (egy másik világban) a bolygók száma nyolc lenne, akkor a bolygók száma különbözne attól, amennyi valójában. Ebben az esetben nem mondhatnánk, hogy az a szám a mi világunk szerinti kilences számmal azonosítandó. Más típusú objektumok, mondjuk emberek, materiális objektumok és hasonlóké esetére

¹ A példa, amit adtam, egy bizonyos tulajdonságot – a választási győzelmet – Nixon *esetleges* tulajdonságának tekinti, mely független attól, hogyan írjuk le őt. Amennyiben az esetleges tulajdonság fogalma értelmes, természetesen az alapvető tulajdonság fogalma is értelmes kell hogy legyen. Ezzel nem állítjuk, hogy vannak *alapvető* tulajdonságok – bár valójában én hiszem, hogy vannak. A szokásos érvelés az esszencializmus *értelmességét* kérdőjelezi meg, és azt mondja, hogy egy tulajdonság alapvető vagy esetleges volta attól függ, hogyan írjuk le az objektumot. *Nem* az tehát az álláspontom, hogy az összes tulajdonság esetleges. Mint ahogy természetesen az sem, mint néhány idealista vallja, hogy valamennyi reláció belső.

megadta-e valaha valaki a világokon át érvényes azonosság szükséges és elégséges feltételeinek halmazát?

Az azonosság olyan adekvát szükséges és elégséges feltételei, melyek nem körkörös érvelés eredményei, valójában nagyon ritkák. Az igazat megvallva a matematika az egyetlen eset, amelyről tudok, ahol ezek a feltételek akár még egy lehetséges világon *belül* is meg vannak adva. Nem tudok olyan azonossági feltételekről materiális objektumok vagy emberek esetében, melyek különböző idősíkok között működnének. Mindenki tudja, hogy ez milyen nagy gond, de most feledkezzünk el róla. Ami kifogásolhatónak tűnik, az az, hogy mindez a lehetséges világok mibenlétének téves felfogásán alapszik. Az ember e szerint úgy képzei el a lehetséges világot, mint egy idegen országot. Lehet, hogy Nixon elköltözött abba a másik országba, és lehet, hogy nem, de csak tulajdonságok állnak a rendelkezésünkre. Tanulmányozhatjuk a tulajdonságait, de nixonsága nem tanulmányozható. Az ember megfigyelheti, hogy valaminek vörös haja van (vagy zöld vagy sárga), de azt nem, hogy valami Nixon-e. Így jobban járunk, ha tulajdonságok alapján dönthetjük el, vajon ugyanazzal a dologgal van-e dolgunk, mint korábban. Jobb, ha van valamilyen módunk arra, hogy eldönthessük, kicsoda Nixon, ha valamelyik lehetséges világban találjuk magunkat.

Egyes logikusok ösztönözhetik ezt az elképzelést a modális logika alkalmazásával. Talán én magam lennék ennek egyik jellegzetes példája. Ennek ellenére, ha intuitíve gondolkodom, akkor úgy tűnik, hogy nem ez a lehetséges világról való helyes gondolkodás. A lehetséges világ nem valamiféle távoli ország, amelybe véletlenül belebotlunk, vagy éppenséggel egy távcsövön át szemlélünk. Általánosságban véve egy másik lehetséges világ túl messze van. Még ha a fénynél sebesebben utazunk is, akkor sem érjük el. A lehetséges világ *azon leíró feltételek által adatik meg, melyeket hozzá társítunk*. Mit értünk az alatt, hogy „Valamelyik másik lehetséges világban ma nem tartottam volna meg ezt az előadást”? Elképzelünk egy helyzetet, amelyben nem ennek az előadásnak a megtartása mellett döntöttem, vagy úgy döntöttem, hogy valamely más napon tartom meg. Persze nem képzelünk el mindent, ami igaz vagy hamis, csak azokat a dolgokat, amelyek jelentőséggel bírnak az előadás megtartása szempontjából; a világ teljes leírásához elméletileg azonban mindent el kell döntenünk. Ezt nem igazán tudjuk elképzelni, hacsak nem részben; így tehát ez a „lehetséges világ”. Miért ne lehetne egy lehetséges világ *leírásának* része, hogy tartalmazza *Nixont*, és hogy abban a világban *Nixon* nem nyerte meg a választásokat? Kérdés persze, hogy az ilyen világ *lehetséges-e*. (Első látásra egyértelműen lehetségesnek tűnik.) De mihelyt látjuk, hogy egy ilyen helyzet lehetséges, adott, hogy Nixon az az ember, aki ebben a lehetséges világban elveszítette volna vagy elveszítette a választásokat, mert ez része a világ leírásának. A „lehetséges világ”-okat *létrehozunk*, nem pedig hatalmas távcsövek segítségével *fedezzük fel* őket. Semmi okunk sincs arra, hogy amikor arról beszélünk, mi történt volna

Nixonnal valamely tényellenes helyzetben, ne úgy tekintsük, hogy arról beszélünk: *vele* mi történt volna.

Ha valaki azt az igényt támasztja, hogy minden lehetséges világot tisztán minőségileg kell leírni, természetesen nem mondhatjuk, hogy „Tegyük fel, hogy Nixon elveszítette a választásokat”. Ehelyett valami ilyesmit kell mondanunk: „Tegyük fel, hogy egy olyan ember, akinek egy Checkers nevű kutyája van, és úgy néz ki, mint David Frye egy bizonyos paródiája, egy lehetséges világban található, és elveszíti a választásokat.” Nos, hasonlít-e ő kellőképpen Nixonra ahhoz, hogy azonosíthassuk vele? A dolgok ilyenfajta felfogásának egyik jellegzetes példája David Lewis „megfelelők”-elmélete,² de a kvantifikált modalitásról szóló szakirodalom tele van vele.³ Miért kell ezt az igényt támasztanunk? A tényellenes helyzetekről nem így szokás gondolkodni. Csak annyit szoktunk mondani: „tegyük fel, hogy ez az ember veszített”. Az *adott*, hogy a lehetséges világ tartalmazza *ezt az embert*, és hogy abban a világban ő veszített. Valami gond lehet azzal, hogy a lehetőségességről való intuíciónk vezetnek. De ha *annak* a lehetőségességéről, hogy *az az ember* elveszítette a választásokat, ez az intuíciónk, akkor *annak* a lehetőségességéről van szó. Nem kell, hogy mindezt

² DAVID K. LEWIS: Counterpart Theory and Quantified Modal Logic. = Journal of Philosophy 1968. 65. 113–126. – Lewis elegáns dolgozatának van egy további, pusztán formális hibája is: az ő értelmezése szerinti kvantifikált modalításban az ismert törvény: $(y) ((x)A(x) \supset A(y))$ megdől, amennyiben $A(x)$ tartalmazhat modális operátort. $(A (\exists y) ((x) \diamond (x \neq y)))$ például kielégíthető, míg a $(\exists y) \diamond (y \neq y)$ nem.) Mivel Lewis formális modellje elég természetesen következik a megfelelőkről vallott filozófiai álláspontjából, és mivel intuitíve bizarr az a felfogás, hogy a modális operátorok egyetemesnek való feltüntetése tarthatatlannak bizonyulna, nekem úgy tűnik, hogy ez újabb érv filozófiai nézeteinek elfogadhatósága ellen. Vannak más, kevésbé súlyos formális problémák is, amiket itt nincs módom kifejteni.

Szorosan véve, Lewis álláspontja nem „világok közötti azonosítás”-ról vallott álláspont. Azt vallja, hogy a lehetséges világokon át érvényes hasonlóságok megfelelő-relációkat határoznak meg, melyeknek nem kell sem szimmetrikusnak, sem tranzitívoknak lenniük. Valaminek egy másik lehetséges világban lévő megfelelője *soha* nem azonos magával a dologgal. Így aztán ha azt mondjuk: „Humphrey megnyerhette volna a választásokat (ha ezt és ezt tette volna)”, akkor nem arról beszélünk, hogy *Humphrey*-val mi történhetett volna, hanem hogy valaki mással, egy „megfelelő-jével. Humphrey-t azonban valószínűleg egyáltalán nem érdekli, hogy valaki, hozzá bármennyire is hasonlító *más* győztes lehetett volna egy másik lehetséges világban. A fontos kérdések azonban mindkét álláspont esetén azonosak: az a feltételezés, mely szerint más lehetséges világok olyanok, mint egy nagyobb mértékben befogadó világegyetem más dimenziói, melyeket meg lehet adni pusztán minőségi leírásokkal, valamint ebből következően vagy az azonossági reláció vagy a megfelelő reláció minőségi hasonlóság alapján állítandó fel.

Sokan rámutattak, hogy a megfelelő-elmélet atyja valószínűleg Leibniz. Ilyen történeti kérdésekbe most nem megyek bele. Lewis álláspontját a kvantummechanika Wheeler–Everett-féle értelmezésével is érdekes lenne összevetni. Az a gyanúm, hogy ez a fizikáról vallott álláspont Lewis megfelelő-elméletével analóg filozófiai problémáktól szenved; szellemében minden esetre nagyon hasonló.

³ Az általam kritizált nézetek másik klasszikus példája *David Kaplan* egy dolgozata a világok közötti azonosításról, mely Lewisénál erőteljesebben filozófiai megközelítésű. A dolgozat, mely nem Kaplan jelenlegi álláspontját képviseli, sajnos sohasem jelent meg.

azonosítsuk annak lehetőségességgével, hogy egy ilyen és ilyen ember, aki ilyen és ilyen politikai nézeteket vall, vagy más egyéb minőségi módon van leírva, elveszítette a választásokat. Rámutathatunk az *emberre*, és megkérdezhetjük, hogy mi történhetett volna *vele*, ha a dolgok másként alakulnak.

Mondhatjuk ezt is: „Tegyük fel, hogy ez igaz. Ugyanott tartunk, mert az, hogy vajon Nixonnak lehettek volna más tulajdonságai, mint amikkel valójában bír, megegyezik azzal a kérdéssel, hogy vajon a lehetséges világokon át érvényes azonosság kritériumai között szerepel-e, hogy Nixon nem rendelkezik ezekkel a tulajdonságokkal”. De hát mégsem ugyanott tartunk, mert a világokon át érvényes azonosság kritériumának szokásos fogalma azt kívánja meg, hogy pusztán minőségi módon adjuk meg a nixonság szükséges és elégséges feltételeit. Ha nem tudunk elképzelni olyan lehetséges világot, melyben Nixon nem rendelkezik egy bizonyos tulajdonsággal, akkor az a tulajdonság szükségszerű feltétele a nixonságnak. Avagy Nixonnak szükségszerű tulajdonsága az, hogy [rendelkezzen] ezzel a tulajdonsággal. Például, feltéve, hogy Nixon tényleg ember,* úgy tűnhetne, hogy nem tudunk olyan lehetséges tényellenes helyzetet elképzelni, amelyben mondjuk élettelen tárgy volna; talán nem is lehetséges számára, hogy ne ember legyen. Ebben az esetben szükségszerű tény lesz Nixonnal kapcsolatban, hogy minden olyan lehetséges világban, amiben egyáltalán létezik, ember legyen, vagy legalábbis ne élettelen tárgy. Ennek semmi köze azokhoz a követelményekhez, hogy a nixonságnak legyenek olyan pusztán minőségi *elégséges* feltételei, melyeket meg tudunk fogalmazni. Kellene-e ilyen feltételek? Lehet, hogy van olyan érvelés, amely szerint kellene, de a *szükséges* feltételek kérdéseit anélkül is át lehet tekinteni, hogy az *elégséges* feltételeket pontosan meghatároznánk. Továbbá, még ha lenne is a nixonság szükséges és elégséges feltételeinek egy pusztán minőségi halmaza, az általam javasolt nézet nem kívánná meg, hogy ezeket a feltételeket még az *előtt* megtaláljuk, hogy megkérdeznénk, vajon Nixon megnyerhette-e a választásokat, és azt sem kívánja meg, hogy a kérdést ezen feltételek szerint fogalmazzuk újra. Lehetséges egyszerűen *Nixont* tekinteni és megnézni, mi történt volna *vele*, ha különböző körülmények mások lettek volna. Így aztán nekem úgy tűnik, hogy ez a két nézet, a dolgoknak ezen kétféle felfogása igenis más eredményre vezet.

Vegyük észre, hogy az a kérdés, vajon Nixon lehetett volna-e nem ember, a nem ismeretelméleti kérdés egyértelmű esete. Tegyük fel, hogy Nixonról kiderül, valójában automata. Előfordulhatna. Bizonyítékra lenne tehát szükségünk, hogy vajon Nixon ember vagy automata. Ez viszont a tudásunkra vonatkozó kérdés. Az a kérdés, hogy vajon Nixon lehetett volna-e nem ember, tekintve, hogy az, nem a tudásunkra vonatkozó *a priori* vagy *a posteriori* kérdés.

* Az eddigiekben a *mant* magyarítottam emberre; az itt kezdődő gondolatmenetben *human being* szerepel az eredetiben. – *A ford.*

Ez egy arról szóló kérdés, hogy bár ez és ez áll fenn, hogyan lett volna, ha másként lett volna.

Ez az asztal molekulákból áll. Lehetséges lenne-e, hogy nem molekulákból áll? Az minden bizonnyal rendkívüli tudományos felfedezés volt, hogy molekulákból (vagy atomokból) áll. De lehetne-e, hogy valami pontosan ez a tárgy, és nem molekulákból áll? Bizonyára van egy olyan érzésünk, hogy a válasz „nem” kell hogy legyen. Legalábbis nehéz elképzelni, hogy milyen körülmények között rendelkeznenék ugyanezzel a tárggyal, és tapasztalnánk úgy, hogy nem áll molekulákból. Az már egy egészen más kérdés, hogy vajon az aktuális világban tényleg molekulákból áll-e, és hogy ezt honnan tudjuk. (Ezekre a lényegre vonatkozó kérdésekre később részletesebben visszatérek.)

Ezen a ponton be kell vezetnem valamit, amire szükségem lesz az itt javasolt névelmélet megvitatásának a módszertanához. Szükségünk lesz a „lehetséges világokon át érvényes azonosság” fogalmára, ahogyan ezt általában – és szerintem némiképp félrevezető módon – nevezik,⁴ annak a megkülönböztetésnek a kifejtéséhez, amelyet most kívánok megtenni. Mi a különbség a között a két kérdés között: „szükségszerű-e, hogy 9 nagyobb, mint 7”, és: „szükségszerű-e, hogy a bolygók száma nagyobb, mint 7”? Miért fed fel az egyik többet a lényegről, mint a másik? Az intuitív válasz erre az lehet, hogy „Hát nézd, a bolygók száma lehetett volna más, mint ami ténylegesen. Annak viszont semmi értelme, hogy a kilenc lehetett volna más, mint ami ténylegesen.” Használjunk bizonyos kifejezéseket kvázi technikailag. Nevezzünk valamit *merev jelölő*nek, ha az minden lehetséges világban ugyanazt az objektumot jelöli ki, és *nem merev* vagy *véletlen jelölő*nek, ha ez nem így van. Azt természetesen nem követeljük meg, hogy az objektumok minden lehetséges világban létezzenek is. A dolgok szokásos menete szerint Nixon természetesen nem létezhetett volna, ha a szülei nem házasodnak össze. Amikor azt gondoljuk, hogy egy tulajdonság egy objektum lényegi tulajdonsága, ez alatt rendszerint azt értjük, hogy az adott tulajdonság igaz az adott objektumra nézve minden olyan esetben, amikor az egyáltalán létezik. Egy szükségszerű létező merev jelölőjét *erősen merev*nek nevezhetjük.

⁴ Félrevezetően, mert a kifejezés azt sugallja, hogy a „világokon át érvényes azonosság” egy speciális probléma, miszerint nem tudjuk triviálisan feltenni, kiről vagy miről beszélünk, amikor elképzelünk egy másik lehetséges világot. Maga a „lehetséges világ” kifejezés is félrevezető lehet: akár „idegen ország” képzetet is sugallhat. A szövegben időnként „tényellenes helyzet”-et használtam; Michael Slote azt javasolta, hogy a „világ lehetséges állapota (vagy története/történelme)” talán kevésbé félrevezető, mint a „lehetséges világ”. A zavar elkerülése végett talán jobb nem azt mondani: „Valamely lehetséges világban Humphrey nyerhetett volna”, hanem egyszerűen csak azt, hogy „Humphrey nyerhetett volna”. A lehetséges világok apparátusa (remélem) nagyon hasznos a kvantifikált modális logika halmazelméleti modellelmélete számára, de filozófiai álproblémákat és félrevezető képzeteket táplált.

Az egyik intuitív tétel, melyhez előadásaim során ragaszkodni fogok az, hogy a *nevek* merev jelölők. Határozottan úgy tűnik, hogy megfelelnek a fent említett intuitív tesztnek: bár az előfordulhatott volna, hogy 1970-ben olyan valaki az USA elnöke, aki különbözik az 1970-es amerikai elnöktől (lehetett volna például Humphrey az elnök), Nixonon kívül senki más nem lehetne Nixon. Hasonlóképpen, egy merev jelölő akkor jelöl ki egy objektumot, ha mindenütt, ahol az az objektum létezik, azt az objektumot jelöli ki; továbbá, ha az az objektum egy szükségszerű létező, akkor a jelölőt *erősen merevnek* nevezhetjük. Például, „az 1970-es amerikai elnök” egy bizonyos embert, Nixont jelöli ki; de lehetett volna valaki más (pl. Humphrey) az Egyesült Államok elnöke 1970-ben, nem pedig Nixon; tehát ez a jelölő nem merev.

Ezekben az előadásokban amellet fogok érvelni, intuitíven, hogy a tulajdonnevek merev jelölők, mert bár előfordulhatott volna, hogy maga az ember (Nixon) nem elnök, az nem áll fenn, hogy előfordulhatott volna, hogy ő nem Nixon (bár az persze lehetett volna, hogy nem „Nixon”-nak *hívják*). Akik amellet érveltek, hogy a merev jelölők fogalmának értelmezéséhez először értelmezni kell a „világokon át érvényes azonosság kritériumait”, felcserélték a lovat és a szekeret; ilyen esetekben *éppen azért* problémamentes a „világokon át érvényes azonosítás”, mert képesek vagyunk Nixonra (mereven) utalni és feltevéseket tenni arra nézve, hogy (bizonyos körülmények között) mi történhetett volna *vele*.⁵

Annak a tendenciának, mely a tényellenes helyzetek tisztán minőségi leírását követeli, számos forrása van. Ezek egyike talán az ismeretelméleti és a metafizikai, az a prioritás és a szükségszerűség összekeverése. Ha valaki az a prioritással azonosítja a szükségszerűséget, és azt hiszi, hogy az objektumok egyedi azonosító tulajdonságok alapján nyernek nevet, azt gondolhatja: azt, hogy melyik objektum Nixon, az azonosításra használt tulajdonságok alapján kell megtudni (mely tulajdonságok, mivel a róluk való tudás *a priori*, bármely lehetséges világban az objektum azonosítására kell hogy szolgáljanak). Ez ellen a következőket ismétlem meg: (1) Általánosságban, a tényellenes helyzetekkel kapcsolatban a dolgokat nem „megtudjuk”, hanem létrehozuk; (2) a lehetséges világokat nem feltétlenül kell pusztán minőségileg megadni, mintha távcsövön át néznénk őket. Rövidesen látni fogjuk továbbá, hogy azoknak a tulajdonságoknak, melyekkel egy objektum valamennyi tényellenes világban bír, nincsen semmi közük azokhoz a tulajdonságokhoz, melyek segítségével a valós világban azonosítjuk őket.

⁵ Ezzel természetesen nem kívánom azt sugallni, hogy a nyelv minden objektum számára tartalmaz egy nevet. A mutató névmások használhatók merev jelölőként, azonosítatlan objektumok merev jelölőként pedig szabad változókat használhatunk. Olyankor, amikor tényellenes esetet határozunk meg, természetesen nem írjuk le az egész lehetséges világot, csak azt a részét, mely bennünket érdekel.

Van-e valami értelme a „világokon át érvényes azonosítás” „problémájának”? Avagy ez egyszerűen álprobléma? Szerintem a következőket mondhatjuk róla. Bár azt az állítást, hogy 1943-ban Anglia Németország ellen harcolt, talán nem lehet semmiféle, egyénekről szóló állításra redukálni, ennek ellenére bizonyos értelemben nem az emberek és az ő történelemmel kapcsolatos viselkedésük tényeinek összessége „felett” álló tény. Az az értelmezése, mely szerint a nemzeteket érintő tények nem személyek „feletti” tények, azzal a megfigyeléssel fejezhető ki, hogy a világ egy olyan leírása, mely megemlíti a személyekkel kapcsolatos összes tényt, de kihagyja a nemzetekkel kapcsolatosakat, lehet a világ egy teljes leírása, melyből aztán következnek a nemzetekkel kapcsolatos tények. Hasonlóképpen lehetséges, hogy a materiális objektumokkal kapcsolatos tények nem az azokat alkotó molekulák „feletti” tények. Ezek után azt kérdezhetjük egy, a népre vonatkozó, nem aktualizált lehetséges helyzet leírásának ismeretében, hogy abban a helyzetben Anglia vajon még mindig létezik-e, vagy hogy egy bizonyos nép (melyet mondjuk úgy íránk le, hogy az, ahol Jones él), mely abban a helyzetben létezne, Anglia-e. Hasonlóképpen, ha adva vannak bizonyos tényellenes változások egy *A* asztal molekuláinak történetében, az ember azt kérdezhetné, hogy abban a helyzetben vajon *A* létezne-e, vagy hogy egy halom molekula, ami abban a helyzetben asztalt alkot, ugyanazt az *A* asztalt alkotná-e. Mindkét esetben az történik, hogy bizonyos partikulárisok lehetséges világokon át érvényes azonossági kritériumait másik, „alapvetőbb” partikulárisok kritériumai képében keressük. Ha a népekről (vagy törzsekről) szóló állítások nem redukálhatók másik, „alapvetőbb” alkotórészekről való állításokra, ha a köztük levő kapcsolatban valamiféle „nyitott textúra” van, nehezen várhatjuk, hogy egyszer s mindenkorra érvényes azonossági kritériumokat találunk. Ennek ellenére lehet, hogy konkrét esetekben meg tudjuk válaszolni, hogy molekulák egy bizonyos halma továbbra is *A*-t alkotja-e, bár egyes esetekben ez eldönthetetlen lesz. Azt hiszem, hasonló megjegyzések érvényesek az idősíkokon át érvényes azonosság problémájára; rendszerint itt is egy „komplex” partikuláris határozottságának, azonosságának „alapvetőbbek” szerint való megadásáról van szó. (Például: ha egy asztal különböző részeit kicseréljük, ugyanaz az objektum marad-e?⁶)

⁶ Itt van némi homályosság. Ha egy adott asztalnak egy morzsáját vagy egy molekuláját kicseréljük volna egy másikkal, elégedettek lennénk, ha azt mondhatnánk, hogy ugyanazzal az asztallal van dolgunk. De ha túlságosan sok morzsa volna különböző, akkor úgy tűnne, hogy egy másik asztalunk van. Természetesen ugyanez a probléma merülhet fel az idő változásával.

Ahol az azonossági reláció bizonytalan, intranzitívnek tűnhet; a látszólagos azonosság állítása látszólagos nem azonosságot eredményezhet. Itt hasznos lehet valamiféle megfelelő-fogalom (bár nem Lewis hasonlóságról, idegen országokról való filozófiai alátámasztásaival). Azt mondhatjuk, hogy a szigorú azonosság csak a partikulárisokra (a molekulákra) és a belőlük „alkotott” partikulárisokhoz, azaz az asztalhoz fűződő megfelelő-relációra vonatkozik. A megfelelő-relációt homályosnak és intranzitívnek nyilváníthatjuk. Az azonban utópikus feltételezés, hogy a végső, legalap-

A „világokon át érvényes azonosítás” ilyen felfogása azonban jelentősen különbözik a szokásostól. Először is, bár megpróbálhatjuk a világot molekulárisan leírni, nincs semmi kivetni való abban, ha nagyobb létezőkkel írjuk le: az az állítás, hogy *ezt az asztalt* akár másik teremben is elhelyezhették volna, tökéletesen helyes és megáll egymagában. Nem *szükséges* molekuláris, vagy akár magasabb szintű leírást használni, bár *lehetséges*. Hacsak nem tételezzük fel, hogy egyes partikulárisok „végsők”, „alapvetők”, nincsen kitüntetettnek tekinthető leírástípus. Minden további pontosítás nélkül megkérdezhetjük, hogy vajon *Nixon* elveszíthette volna-e a választásokat, és további pontosítás rendszerint nem is szükséges. Másodszor, nem tételezett az, hogy lehetségesek az ezt az asztalt alkotó molekula-kombinációk szükséges és elégséges feltételei; ezt a tényt épp most említettem. Harmadszor, a megkísérelt fogalom a partikulárisok azonossági kritériumait más *partikulárisokkal* kezeli, nem pedig minőségileg. Utalhatok az előttem levő asztalra, és megkérdezhetem, mi történhetett volna vele bizonyos körülmények között; utalhatok a molekuláira is. Másrészt, ha az a követelmény, hogy minden tényellenes helyzetet minőségileg írjak le, akkor csak azt kérdezhetem, hogy vajon *egy asztalnak*, amely ilyen és ilyen színű, és így tovább, vannak-e bizonyos tulajdonságai; az, hogy vajon a kérdéses asztal *ez az A asztal-e*, nagyon is vitatható, mivel a tulajdonságok ellenében minden objektumokra való utalás eltűnt. Gyakran mondják, hogy ha egy tényellenes helyzetet úgy írunk le, mint ami *Nixonnal* történhetett volna, és nem tételezzük fel, hogy egy ilyen leírás redukálható pusztán minőségre, akkor misztikus „csupasz partikulárisokat” tettünk fel, a minőségek alatt húzó-dó, tulajdonságok nélküli rétegeket. Ez nem így van: hiszem, hogy *Nixon* republikánus, és nem csak a republikanizmus mögött helyezkedik el, akármit is jelentsen ez; azt is gondolom, hogy lehetne demokrata. Ugyanez érvényes minden tulajdonságra, mellyel *Nixon* bírhat, azzal a kivétellel, hogy egyes tulajdonságok alapvetőek lehetnek. Amit viszont igenis tagadok, az az, hogy a partikuláris nem több, mint egy „tulajdonságköteg”, akármit is jelentsen ez. Ha egy tulajdonság absztrakt objektum, akkor egy tulajdonságköteg nem partikuláris, hanem még magasabb absztrakciós szintű objektum. A filozófusok egy hamis dilemma kapcsán jutottak az ellenkező álláspontra: azt kérdezték: vajon ezek az objektumok a tulajdonságköteg *mögött* vannak, vagy az objektum *csakis* ez a köteg? Egyik sem: ez az asztal fából van, barna, itt van a teremben stb. Rendelkezik mindezekkel a tulajdonságokkal, nem pedig egy tulajdonságok nélküli dolog azok mögött; de ettől még nem kell azonosítanunk tulajdonságainak halmazával vagy „kötegeivel”, sem pedig alapvető tulajdonságainak egy

vetőbb partikulárisoknak (melyekre az azonossági relációk soha nem homályosak és az intranzitivitás veszélye kiiktatható) a szintje valaha is elérhető. Ez a veszély a gyakorlatban rendszerint nem lép fel, így aggodalom nélkül beszélhetünk egyszerűen azonosságról. A homályosság logikáját még nem alkották meg.

részhalmozásával. Ne kérdezzék meg, hogyan azonosíthatnám ezt az asztalt egy másik lehetséges világban, ha nem tulajdonságainál fogva. Kezemben van az asztal, rámutathatok, és amikor azt kérdezem, *ez lehetne-e egy másik teremben, akkor, per definitionem, róla* beszélek. Nem kell azonosítanom, miután megnéztem egy távcsővel. Ha beszélek róla, akkor *róla* beszélek, ugyanúgy, mint amikor azt mondom, hogy a kezünk lehetne zöldre festve, akkor feltételem, hogy a zöld-ségről beszélek. Egy objektumnak egyes tulajdonságai lehetnek alapvetőek, amennyiben nem lehetséges, hogy ne rendelkezzenek velük. De ezek a tulajdonságok nem arra valók, hogy az objektumot egy másik lehetséges világban velük azonosítsuk, mert ilyen azonosításra nincs szükség. Ahogyan az sem szükséges, hogy egy objektumnak azok legyenek az alapvető tulajdonságai, amelyeket az aktuális világban azonosításukra használunk, ha egyáltalán az aktuális világban tulajdonságok útján azonosítódik (a kérdést eddig nyitva hagytam).

Tehát: a világokon át érvényes azonosításnak van *valamennyi* értelme, amennyiben egy objektum azonosságáról alkotórészeire feltett kérdések *útján* kérdezzük. De ezek a részek nem tulajdonságok, és nem egy, az adott objektumra hasonlító objektum az, amire a kérdés irányul. Elméletírók gyakran állították, hogy lehetséges világok között az alapján azonosítjuk az objektumokat, hogy a legfontosabb szempontokból hasonlítanak-e a kérdéses objektumra. Ellenkezőleg, Nixon, ha máshogy döntött volna, kerülhetne volna a politikát, mint a tüzet, s ugyanakkor dédelgethetne radikális nézeteket. A legfontosabb, hogy bár az egy objektumra vonatkozó kérdéseket helyettesíthetjük részeire vonatkozókkal, nem *kell*, hogy így tegyünk. Utalhatunk az objektumra és megkérdezhetjük, mi történhetett volna *vele*. Tehát nem világokból indulunk ki (melyekről azt tételezzük fel, hogy valamiképp valódiak, és amelyeknek a tulajdonságai, objektumaival ellentétben, érzékszervileg hozzáférhetők számunkra) és utána kérdezzük rá a világokon át érvényes azonosítás kritériumaira; ellenkezőleg, azokból az objektumokból indulunk ki, amelyekkel az aktuális világban *bírunk* és amelyeket ott tudunk azonosítani. Ezután kérdezhetjük meg, hogy bizonyos dolgok igazak lehettek volna-e ezen objektumokkal kapcsolatban.

II.

[Részlet a második kiadás előszavából]

Röviden szólok a „lehetséges világokról”.¹ (Remélem, hogy más helyen még részletesen szólhatok róluk.) Jelen monográfiában a fogalomnak azon helytelen használatai ellen érveltem, melyek a lehetséges világokat valamiféle távoli bolygóknak tekintik, amelyek olyanok, mint a mi saját környezetünk, de valahogyan egy másik dimenzióban léteznek, vagy amelyek a „világokon át érvényesülő azonosság” hamis problémáihoz vezetnek. Továbbá, ha valaki el akarja kerülni azt a *Weltangst*-ot és azt a filozófiai zavart, amit sok filozófus a „világok” terminológiának tulajdonít, javasolom „a világ egy lehetséges állapota (vagy története/történelme)” vagy a „tényellenes helyzet” kifejezéseket, melyek talán jobbak. Az embernek állandóan emlékeztetnie kell önmagát arra, hogy a „világok” terminológiát gyakran helyettesíteni lehet valamiféle modális kifejezéssel – „Lehetséges, hogy...”. De nem szeretnék semmiféle olyan túlzott benyomást kelteni, miszerint én teljesen elutasítom a lehetséges világokat, vagy akár hogy pusztán formális eszköznek tekinteném őket. Általam való eddigi használatuknak elegendőnek kell lennie bármi ilyen jellegű félreértés kizárásához. Vannak ugyan olyan „lehetséges világ”-felfogások, melyeket elutasítok, de vannak olyanok is, amelyeket nem. Egy iskolai analógia – mely valójában nem pusztán analógia – segíteni fog álláspontom megvilágításában. Ha dobunk két közönséges dobókockával (nevezzük őket A kockának és B kockának), két szám válik láthatóvá. Mindkét kockára érvényes, hogy hat lehetséges eredmény van. Következésképpen a két kockának a felfelé néző négyzetben látható számokat illetően harminchat lehetséges állapota van, bár ezek közül az állapotok közül csak egy felel meg annak, ahogyan a kockák ténylegesen meg fognak állni. Mindannyian megtanultuk az iskolában, hogyan számítsuk ki különböző események lehetőségességét (feltéve, hogy valamennyi állapot azonos valószínűséggel bír). Például, mivel csak két olyan állapot van – (A kocka, 5; B kocka, 6) és (A kocka, 6; B kocka, 5) – amely eredményként tizenegyet ad, annak valószínűsége, hogy tizenegyet dobunk, $2/36 = 1/18$.

¹ A merev jelölő legrosszabb félreértelmezéseinek egy része sokkal kevesebb teret nyert volna, ha a rá vonatkozó filozófiai vitákat szigorúan a lehetséges világ szemantika kereteiben folytatták volna le. Magam ezt a jelen monográfiában egyrészt azért nem tettem, mert nem kívántam a gondolatmenetet erőteljesen formális modellre alapozni, másrészt mivel az volt a szándékom, hogy a bemutatandó kérdések tárgyalása inkább legyen filozófiai, mint technikai. Azon olvasók számára, akik jól ismerik az intenzionális szemantikát, nézeteim ezen fogalmak szerint bemutatásának durva körvonalazása nyílt levezetés nélkül is világos kell hogy legyen. Mindazonáltal a merevség-koncepció bizonyos félreértelmezései – többek között az ezen bevezetőben említett egyes aspektusok – arról győzték meg, hogy egy technikai bemutatás megszüntethet néhány félreértést. Végül azonban időbeli és terjedelmi megfontolásokból az ilyen jellegű anyag kihagyása mellett döntöttem, ám más helyen esetleg adhatok ilyen formális expozíciót.

Na már most, ezekkel a valószínűségi iskolai gyakorlatokkal már zsenge körünkben a „lehetséges világok” egy (miniatúr) halmazába vezettek be bennünket. A kockák harminchat lehetséges állapota szó szerint harminchat „lehetséges világ”, mégpedig mindaddig, amíg (fiktíven) figyelmen kívül hagyunk mindent, ami az adott világgal kapcsolatban van, kivéve a két kockát és azt, amit mutatnak (továbbá figyelmen kívül hagyjuk azt, hogy az egyik vagy mindkét kocka esetleg nem is létezik). Ezen minivilágok közül csak egy – mégpedig az, amely annak felel meg, ahogyan a kockák valójában megállnak – az „aktuális világ”, de a többi is érdekes, ha feltesszük azt a kérdést, hogy az aktuális eredmény mennyire volt (vagy lesz) valószínű vagy valószínűtlen. Na már most, ebben az egyszerű esetben bizonyos zavarok elkerülhetők. Feltételeztük, hogy a kockák valóban leesnek, hogy a harminchat állapot valamelyike aktuális. Ugyebár, ebben az esetben az „aktuális világ” a kockáknak az az *állapota*, amely ténylegesen megvalósult. *Egy másik*, ennél az állapotnál konkrétabb entitás az a Lesniewski és Goodman által bevezetett fizikai entitás, mely a két kocka „összege”. Ez a komplex fizikai entitás („a kockák”, egyetlen objektumként tekintve) előttem van az asztalon a dobás után, és aktuális helyzete határozza meg a (két) kocka aktuális állapotát. De amikor az iskolában harminchat lehetőségről beszélünk, semmiképp sem szükséges feltennünk, hogy van az előttem lévő fizikai objektumnak megfelelő *másik* harmincöt entitás, amelyek valamely sohasem-országban léteznek. Mint ahogyan azt sem szükséges megkérdeznünk, hogy ezek a fantom entitások az egyes aktuális kockák (fantom-) „megfelelőiből” állnak-e, vagy valahogyan ugyanezen egyes kockákból állnak, csak egy „másik dimenzióban”. A harminchat lehetőség, és köztük az az egy, amely az aktuális, a kockák (elvont) *állapotai*, nem pedig komplex fizikai entitások. Hasonlóképpen: egy iskolás sem kaphat jó jegyet arra a kérdésre, hogy „Abban az esetben, amikor A kocka hatos, B pedig ötös, honnan tudjuk, hogy az A vagy a B kocka-e a hatos? Nincs-e szükségünk egy „állapotok közti azonosság kritérium”-ra ahhoz, hogy a hatos kockát – és ne az ötös kockát – azonosítsuk a mi A kockánkkal?” A válasz természetesen az, hogy az „A kocka, 6; B kocka, 5” állapot így *adott* (és megkülönböztetett a „B kocka, 6; A kocka, 5” állapottól). Valamely további „állapotok közti azonosság kritérium” iránti igény oly mértékben zavaros, hogy nincs az a kitűnő tanuló, aki olyan perverzzen filozofikus lenne, hogy ilyen igényt támasztana. A „lehetőségek” egyszerűen nem pusztán minőségileg adottak (mint például: egyik kocka, 6, másik 5). Ha ez így volna, akkor csak huszonegy különböző lehetőség volna, nem pedig harminchat. Az állapotok pedig nem fantom kockapárok, melyeket távolból tekintünk, és amelyekkel kapcsolatban olyan, a megismerés szempontjából értelmes kérdéseket tehetünk fel, mint „Az melyik kocka?” Azt sem kell feltételeznünk, hogy amikor minőségileg azonos állapotokat, mint „A, 6; B, 5” és „A, 5; B, 6” különböztönek tekintünk, hogy A és B valamely más tekintetben, például színük alapján, minőségileg megkülönböztethetők lennének. Ellenkezőleg, a valószínűségi probléma céljai szempontjából a felül látható számozott oldalt úgy tekintjük, mint az egyes kockák egyetlen tulajdonságát. Végül, a kockadobással foglalko-

zó ártatlan kis példánk bemutatásával, amelyben a lehetőségeket nem pusztán minőségileg írjuk le, nem ismerjük el azt a homályos metafizikai álláspontot, hogy a kockák „csupasz partikulárisok” lennének, bármit jelentsen is ez utóbbi kifejezés.²

A „lehetséges világok” alig különböznek az iskolai valószínűség-gyakorlat minivilágainak felnagyításától. Igaz, hogy az általános fogalommal járnak olyan problémák, amelyek a miniatűr változatban nem jelentkeztek. A miniatűr világok szigorúan ellenőrzöttek mind az érintett objektumok (két kocka), mind a releváns tulajdonságok (a felső oldalon lévő szám), mind pedig (ennek következtében) a lehetséges releváns fogalma tekintetében. A „lehetséges világok” olyan totális „módok, amilyen a világ lehetett volna”, avagy az egész világ állapotai vagy történetei/történelmei. Az összes totalitására gondolni – ez sokkal több idealizálást, több fogas kérdést vet fel, mint a kevésbé nagytorzó egyszerű iskolai analógia. A „lehetséges világok” filozófusának minden bizonnyal vigyáznia kell, nehogy technikai apparátusa olyan kérdések feltevésére kényszerítse, melyek értelmes voltát nem támasztják alá a lehetőségességről szóló eredeti intuíciónk, melyekből az apparátus veleje származik. Továbbá, a gyakorlatban nem tudunk leírni egy teljes tényellenes eseménysort, de erre nincs is szükségünk. Elégséges annak gyakorlati leírása, amilyen mértékben a „tényellenes helyzet” a lényegi összefüggésekben különbözik az aktuális tényektől; a „tényellenes helyzet” elképzelhető, mint egy minivilág vagy egy miniállapot, mely a világ azon tulajdonságaira korlátozódik, melyek az adott problémát tekintve lényegesek. A gyakorlatban ez csekély mértékű idealizálást kíván mind a teljes világtörténetek figyelembe vételénél, mind *valamennyi* lehetőség számbavételénél. A „lehetséges világok”-ra vonatkozó tanulságok levonására azonban egyszerű analógiánk is remek modellt kínál. Elvileg nincs abban semmi rossz, ha a „lehetséges világok”-at filozófiai vagy technikai okokból (elvont) entitásoknak tekintjük – a középiskolai analógia ártatlansága ez ügyben le kell hogy csillapítsa a kedélyeket.³ (A „minta tér” általános fogal-

² Az egész világ lehetséges állapotaira vonatkozólag nem kívánom kategorikusan kijelenteni, hogy csakúgy, mint a kockák esetén, léteznek minőségileg azonos, de különböző (tényellenes) állapotok. Amüt viszont kijelentek, az az, hogy *ha* van egy olyan filozófiai érvelés, mely kizárja a minőségileg azonos, de különböző világokat, az nem alapítható egyszerűen arra a feltevésre, hogy a világokat pusztán minőségileg kell tételezni. Amüt védelmezek, az annak *helyessége*, hogy a lehetséges világokat bizonyos partikulárisokban adjuk meg, nem csak minőségileg, függetlenül attól, hogy valójában vannak-e minőségileg azonos, de különböző világok, vagy sem.

³ Nem úgy gondolok a „lehetséges világok”-ra, mintha bármely filozófiailag jelentős értelemben redukív analízist kínálnának, azaz, mintha akár ismeretelméleti, akár metafizikai szempontból felfednék a modális operátorok, propozíciók stb. végső természetét, vagy mintha „kifejtenék” azokat. Gondolkodásunk aktuális fejlődésében minden bizonnyal a közvetlenül kifejezett modális lokúciókat tartalmazó ítéletek („lehetséges, hogy az az eset állt fenn, hogy”) jönnek előbb. A „lehetséges világ” fogalma, bár arról alkotott különböző hétköznapi elgondolásokban gyökerezik, ahogyan a világ lehetne, az absztrakció egy sokkal nagyobb és későbbi szintjén következik. Gyakorlatban: senki, aki nem képes a lehetőség fogalmát megérteni, nem értheti meg egy „lehetséges világ” fogalmát sem. Filozófiailag semmi esetre sem szükséges feltennünk, hogy az adott céloktól függetlenül az egyik típusú diskurzus „korábbi” a másikhoz képest. A „lehetséges világ analízis” fő és eredeti motivációja – és az, ahogyan megvilágította a modális logikát – az volt, hogy lehetőségessé tegye, hogy a modális logikát a modellelmélet ugyanazon

ma, mely a modern valószínűség-elmélet alapja, valóban a lehetséges világok terének fogalma.) El kell azonban kerülnünk azokat a buktatókat, melyek veszélyesebbek a filozófusokra az ő nagy világaikkal, mint az iskolásokra az ő szerény változataikkal. Nincsen semmiféle különös okunk azt feltételezni, hogy a lehetséges világokat minőségileg kellene megadni, vagy hogy lennie kellene valamilyen eredendő „világokon át érvényes azonosítás” problémának – ezen nem változtat az, hogy valójában a dobókockás eseténél nagyobb és összetettebb állapotokról van szó. Az „aktuális világ”-ot – helyesebben a világ aktuális állapotát vagy történetét/történelmét – nem szabad összekeverni azzal a hatalmas szétszórt objektummal, ami körülvesz bennünket. Az utóbbit is nevezhetjük akár „az (aktuális) világ”-nak, de itt nem ez a világ a releváns objektum. A lehetséges, de nem aktuális világok így nem érnek a másik értelemben vett „világ”-nak a fantom duplikátumai. Az ilyen zavarokat talán jobban el lehetett volna kerülni, ha nem történik meg az a terminológiai baleset, hogy a világ „lehetséges állapotai” vagy „történetei/történelmei” vagy „tényellenes helyzetek” terminusok helyett egyesek „lehetséges világok”-at használtak. Bizonyosan elkerülhetők lettek volna a félreértések, ha a filozófusok tartották volna magukat az iskolások és valószínűség-számítással foglalkozó tudósok bevett gyakorlatához.⁴

Egy utolsó téma: úgy tűnik, hogy tételeimet kritikusaik egy része és egyes szimpatizánsok úgy tűnik, úgy olvasták, mintha azok állítanák, vagy legalábbis implikálnák a tulajdonnevek univerzális helyettesíthetőségének tételét. Ez úgy érthető, mintha azt állítanánk hogy egy „Cicero”-t tartalmazó mondat ugyanazt a „propozíciót” fejezné ki, mint az a neki megfelelő mondat, melyben „Tullius” van; hogy az egyik által kifejezett proposíciót hinni annyi, mint a másik által kifejezett proposíciót hinni, vagy hogy ezek valamennyi szemantikai szempontból azonosak. Úgy tűnik, Russell nem ezen az állásponton volt a „logikai tulajdonnevek”-kel [*logically proper names*] kapcsolatban, és ez megfelel a névadás tisztán milli képének, ahol a név referense hozzájárul ahhoz, ami kifejeződik. De én soha nem szándékoztam (és amennyire tudom, még Mill sem⁵) ilyen messzire menni.

halmazelméleti technikáival kezeljék, amely olyan sikeresnek bizonyult, amikor az extenzionális logikákra alkalmazták. Ez egyes fogalmak tisztázásához is hasznos.

Hogy megismételjek egy másik pontot: az egész világ összes legtágabb (metafizikai) értelemben lehetséges állapotának fogalma magában foglal bizonyos mennyiségű idealizációt és filozófiai kérdést, melyeket előadásaimban nem vitattam meg. Ha a világokat minivilágok szűkebb osztályára szűkítjük, alapjában véve valamennyi – mondjuk a merev jelölőket érintő – kérdés azonos marad csakúgy, mint a modális szemantika kérdései.

⁴ Vö. pl. ROBERT STALNAKER lehetséges világokra vonatkozó „méréselt realizmus”-át: *Possible Worlds*. = *Noûs* 1976. vol. 10. 65–75.

⁵ MICHAEL LOCKWOOD: *On Predicating Proper Names*. = *The Philosophical Review* vol. 84. no. 4. October, 1975. 471–498.) rámutat (491.), hogy Mill *nem* úgy tekinti, hogy „Cicero az Tullius” ugyanazt jelenti, mint „Cicero az Cicero”, hanem azon az állásponton van, hogy ez azt jelenti, hogy „Cicero” és „Tullius” ko-deszignatívak. Arra is rámutat (490.), hogy Mill minden nevet érintő állításban lát ilyen metanyelvi összetevőt. Mill interpretációját nem vizsgáltam tovább, így pontos téziseiről nincsen álláspontom.

Az az álláspontom, mely szerint a „*Hesperus is Phosphorus*” angol mondatot lehetséges empirikus problémafelvetésre használni, míg a „*Hesperus is Hesperus*”-t nem, épp azt mutatja, hogy ezeket a *mondatokat* nem tekintem teljesen felcserélhetőnek. Azt is jelzi továbbá, hogy a referens rögzítésének módja releváns az ezekkel a mondatokkal kapcsolatos, megismerésre vonatkozó attitűdünk tekintetében. Hogy *mindez* hogyan viszonyul ahhoz a kérdéshez, hogy ezek a mondatok milyen „propozíciók”-at fejeznek ki, hogy ezek a „propozíciók” vajon tudásom és hitem tárgyát képezik-e, és általában hogyan kezelhetők a nevek ismeretelméleti összefüggésben: ezek a kérdések újra és újra felmerülnek. Nincsen rólok „hivatalos tézisé”, és valójában bizonytalan vagyok, hogy a „propozíciók” apparátusa működik-e ezen a területen.⁶ Az ilyen kérdéseket ezért kikerültem; semmilyen erre vonatkozó szilárd doktrína nem olvasandó bele szavaimba.

(Saul A. Kripke: *Naming and Necessity. Revised and enlarged edition. Oxford, Basil Blackwell Publisher 1980. 15–21, 39–53.*)

(Fordította: Wappel Mónika)

⁶ Annak okai, amiért ezeket a kérdéseket különösen nyugtalanítóknak találom, megtalálhatók A Puzzle About Belief című cikkemben: *Meaning and Use. Ed. A. Margalit. Reidel 1979. 239–283.* – Természetesen létezhet egynél több „propozíció”-fogalom annak függvényében, hogy milyen igényeket támasztunk a fogalommal szemben. A jelölő merevségének tézise természetesen maga után vonja a ko-deszignatív nevek felcserélhetőségét *modális* kontextusokban, a nem létezés lehetőségének szokásos kikötésével.

A jelölő merevségéről: mind ebben az előszóban, mind ennek a monográfiának a szövegében sok helyen szándékosan figyelmen kívül hagyok kényes kérdéseket, melyek egy objektum nem létezésének lehetőségéből származnak. Figyelmen kívül hagyom továbbá a megkülönböztetést a *de jure* merevség, ahol egy jelölő referensét egyetlen objektumként *hozzuk létre*, beszéljünk az aktuális világról vagy egy tényellenes helyzetről, és a pusztán „*de facto*” merevség között, ahol az „olyan *x*, hogy *Fx*” leírás történetesen egy olyan *F* predikátumot használ, mely minden lehetséges világban egy és ugyanazon egyedi objektumra igaz (pl. „a legkisebb prím” mereven a kettes számot jelöli ki). Tézisem a nevekről egyértelműen az, hogy azok *de jure* merevek, de a monográfiában megelégszem a merevség gyengébb állításával. Minthogy a nevek *de jure* merevek, azt mondom, hogy egy tulajdonnév mereven jelöli ki referensét még akkor is, amikor olyan tényellenes helyzetekről beszélünk, melyekben az a referens nem létezett volna. Ennek következtében a nem létezéssel kapcsolatos kérdések is érintettek. Különböző emberek meggyőztek arról, hogy mindezek a problémák alaposabb megvitatást érdemelnek, mint amelyet a monográfiában nekik szenteltem, de így kell őket hagynom.

MAX J. CRESSWELL

A világszituáció

(IT'S A SMALL WORLD AFTER ALL)

Ebben a fejezetben össze kívánom hasonlítani a lehetséges világok szemantikáját és azt a szemantikai elméletet, amelyet nemrégiben Jon Barwise és John Perry dolgozott ki, és melyet ők szituáció-szemantikának neveznek. Bár a lehetséges világok szemantikája a szituáció-szemantika kétség kívül legnagyobb vetélytársa, a szituáció-szemantikáról szóló szakirodalom meglepő módon tartózkodik a két elmélet közvetlen összehasonlításától. A következőkben azt próbálom megmutatni, hogy az úgynevezett „szituációkat” azoknak a funkcióknak a betöltésére hozták létre, amelyeket a lehetséges világok szemantikájában számos, meglehetősen különböző entitás tölt be. Továbbá bizonyítani fogom, hogy egyetlen entitás sem képes valamennyi funkció egyidejű betöltésére.

A lehetséges világok szemantikájában egy kontextusba helyezett mondat jelentése azoknak a világoknak az osztályával egyenlő, ahol a mondat igaz. „Kontextusba helyezett” mondatról beszélek, mivel természetesen sok, talán valamennyi mondat kontextust kíván meg. A kontextusnak kell szállítania azokat az információkat, pl. idő, hely, beszélő, amelyek szükségesek ahhoz, hogy egy határozott proposícióhoz jussunk, ami egy lehetséges világban igaz vagy hamis lehet. A szituáció-szemantikában kontextusban lévő mondatok szituációkat írnak le. Mint a lehetséges világok szemantikájában itt is meg kell engednünk a valóságban nem fennálló szituációkat, mivel egyetlen egy hamis mondat által leírt szituáció sem áll fenn valójában.

A továbbiakban abból indulok ki, hogy a szituáció-szemantika mérvadó leírása Barwise és Perry 1983-as munkája¹. Valamennyi hivatkozás – amennyiben egyéb módon nincs jelölve – erre a műre vonatkozik. Barwise és Perry különféle szituáció-típusokat különböztetnek meg: tényállásokat, eseményeket, diskurzus-szituációkat stb. (*ibid* 53–57.). Valójában azonban valamennyi szituáció-típus a következő (a) vagy (b) formula összetevőinek (nem üres) kollekciója:

(a) $l: r, a_1, \dots, a_n$; igen

(b) $l: r, a_1, \dots, a_n$; nem

(a)-formula szerint l lókuszban (azaz tér-idő régióban) a_1, \dots, a_n objektumok között (objektum lehet individuum, de lehet maga is reláció vagy szituáció) az r

¹ K. J. BARWISE–J. PERRY: *Situations and Attitudes*. Cambridge Mass, Bradford / MIT Press 1983.

reláció fennáll. Barwise és Perry szituációk között természetesen megengednek magasabb rendű relációkat is. Az „igen” egyfajta affirmatív igazságérték. (b) formula szerint egyszerűen arról van szó, hogy a_1, \dots, a_n között l -ben r nem áll fenn. Előfordulhat, hogy egy szituáció nem tartalmazza sem (a)-t sem (b)-t konstituensként, ebben az értelemben parciálisként gondolható el – olyan valamiként, ami egyik módon sem dönt arról, hogy a_1, \dots, a_n között l -ben r fennáll-e vagy sem. (Azt a szituációt, amely (a)-t is és (b)-t is tartalmazza, Barwise és Perry inkoheregensnek nevezik, ld. 54.) Egy olyan e szituációt, amely (a)-t tartalmazza konstituensként, a következőképpen írják le:

$e: l: r, a_1, \dots, a_n; \text{igen}$

Az a szituáció, ami (a) és csakis (a)

$e: = l: r, a_1, \dots, a_n; \text{igen}$

formulával írható le.

Kontextusba helyezett mondatok szituációkat írják le. Szituáció a kontextus is, amelynek az a funkciója (ld. 12.), hogy megadja a beszélőt, a hallgatót, az időt, a helyet és minden mást, ami szükséges lehet, azokat a dolgokat is, amiket Barwise és Perry (ld. 125.) „a beszélő kapcsolódási pontjainak” (speaker connections) nevez: részleteket arról, hogy a beszélő az olyan kifejezésekkel, mint a névmások, a demonstratívumok, a leírások nagy része és egyéb hasonló kifejezések kire vagy mire referál. Ha u ilyen szituáció, akkor a

$u \llbracket \varphi \rrbracket e$

formula azt jelenti, hogy φ mondat u kontextusban az e szituációt írja le. $\llbracket \varphi \rrbracket$ a szituáció-szemantikában úgy gondolható el, mint φ jelentése.

Barwise és Perry egy kontextusban lévő mondatot *kijelentésnek* neveznek – olykor én is használni fogom ezt a kényelmes terminust. A lehetséges világok szemantikájában egy kijelentés a világokban igaz vagy hamis, egy kijelentés jelentése (vagy ahogy Barwise és Perry mondanák, az „interpretációja”) pedig azoknak a világoknak az osztálya, amelyekben a kijelentés igaz. A világok osztályait gyakran nevezik propozícióknak, egy kijelentés jelentését pedig egyetlen propozíciónak. Jelen tanulmány stratégiája a következő: először megpróbálom elfogadhatóvá tenni, hogy azon feladatok egyike, amit Barwise és Perry a szituációknak tulajdonítanak az, hogy azok a *propozíciók* szerepét betöltsék. Bizonyítani fogom, hogy mindez bizonyos nehézségekhez vezet. Ezután azt próbálom igazolni, hogy néhány *más* feladat, amit Barwise és Perry a szituációkkal végeztek el, megköveteli, hogy azok mint világok viselkedjenek. Következtetésem az lesz, hogy a szituációktól túl sok inkompatibilis feladat elvégzését kívánják.

Tekintsük azt a szituációt, ami egyedül Bodri ugatását tartalmazza:

$e^* = l$: ugat, Bodri; igen

Bizonyos értelemben a

Bodri ugat

megnyilatkozás egy diskurzus szituációban, ami l -t referencia lókuszként határozza meg, pontosan leírja e^* -t. Nem többet, és nem kevesebbet. A kijelentés az ugatást l -ben Bodrinak tulajdonítja, és semmit sem mond arról, hogy mi egyéb történik még. Leír bármely e szituációt akkor és csak akkor, ha $e^* \subseteq e$. Az ilyen mondatokról úgy fogok beszélni, mint olyanokról, amelyek *generátor tulajdonsággal* (*generation property*) rendelkeznek. φ mondat u kontextusra nézve akkor és csak akkor rendelkezik ezzel a tulajdonsággal, ha létezik olyan e^* szituáció, amire igaz

$u \llbracket \varphi \rrbracket e$ ha $e^* \subseteq e$

φ pontosan akkor rendelkezik generátor tulajdonsággal, ha minden kontextusban rendelkezik vele. A formalizált nyelvekben, amelyekkel Barwise és Perry a *Situations and Attitudes* függelékében foglalkoznak, valamennyi atomi mondatnak van ilyen tulajdonsága (vö. CRESSWELL, 1985b, 7. fejezet²) és ha a szituációkat propozícióként kell kezelünk, akkor úgy tűnik, valamennyi mondat számára kívánatos, hogy rendelkezzen generátor tulajdonsággal. Ez azért van, mert e^* generáló szituációt tekinthetjük úgy, mint φ mondat által u kontextusban kifejezett propozíciót. Valójában nincs is igazán szükség a többi szituációra és éppoly könnyen lehetne e^* az egyedüli, φ mondat által u kontextusban leírt szituáció. De ennek a ténynek nincs jelentősége, mivel valamennyi e^* egyértelműen meghatároz egy e osztályt úgy, hogy $e^* \subseteq e$, és valamennyi, e^* által generált osztály egyértelműen e^* -t határozza meg.

Nyilvánvaló, hogy vannak olyan szemantikai elméletek, amelyekben a propozíciók primitív entitásokként vannak tételezve és a mondatokhoz mint értékek kapcsolódnak. Egy korai példa erre 1966-os cikkem,³ bár ott a kontextusfüggőséget nem vettem tekintetbe. Montague legáltalánosabb jelentéselmélete⁴ természetesen megenged primitív propozíciókat, Thomason⁵ pedig a propozicionális attitűdök kezelésének egyik stratégiájaként veszi őket védelmébe. Ilyen elméletekben a mondatfunktorok jelentései propozíció-propozíció függvények a predikátumjelentések individuum-propozíció függvények lennének stb. (a kontextusfüggőség kezeléséhez szükséges kellő komplikációkkal.) Ily módon a generátor tulajdonság valamennyi mondat számára fenn lenne tartva.

² M. J. CRESSWELL: *Adverbial Modification*. Dordrecht, D. Reidel 1985b.

³ M. J. CRESSWELL: *Funktions of propositions*. = *The Journal of Symbolic Logic* 1966. Vol. 31. 454–560.

⁴ R. M. MONTAGUE: *Formal Philosophy*. New Haven, Yale 1974. 227.

⁵ R. H. THOMASON: *A model theory for propositional attitudes*. = *Linguistics and Philosophy* 1980. Vol. 4. 47–70.

Az azonban nem nyilvánvaló, hogy ez Barwise és Perry számára is elfogadható lenne – legalábbis akkor nem, ha minden egyes mondatoperátor jelentését, és tágabb értelemben minden egyes módosító elemet egy függvény reprezentálna. Ezek a függvényeknek végtelen értelmezési tartományuk és végtelen értékkeszletük kellene, hogy legyen és mint azt egyik munkámban⁶ megjegyeztem, úgy tűnik, Barwise és Perry a szemantikában nem szeretik a végtelen entitásokat. Felvesznek azonban szituációk közti relációkat. A kauzális kijelentéseket például a 66f. oldalakon szituációk közti relációként elemzik. A *Review of Situations and Attitudes*-ben⁷ bemutattam, hogy kezeljük így a diszjunkciót, az *Adverbial Modification* 207–210. oldalain ugyanezt teszem a negáció vonatkozásában. Robin Cooper⁸ hasonlóképpen járt el a kvantifikációnál, amit tulajdonságok közti relációként kezel, ahol is a tulajdonságok szituáció-típusok, amelyeknek argumentumhelyei – Barwise és Perry kifejezésével élve – meghatározatlanok. Cooper ugyancsak azt tanácsolja, hogy a konjunkciót szituációk közti relációként kezeljük. Van azonban néhány probléma a dolgok kezelésének e módjával, amit én az *Adverbial Modification*⁹ 207–210. oldalain a negációra vonatkoztatva tárgyalok. Ezek operátor ismétlődésnél lépnek fel, s számomra úgy tűnik, hogy felmerülésük súlyos, alapvető problémákat okoz a szituáció-szemantikának. Hasonló problémák merültek fel Landmannál is.¹⁰ Mindazonáltal a szituációkkal eljátszathatjuk a propozíciók szerepét, még akkor is, ha azok nem olyan tökéletesen teszik azt, mint a hagyományosabb propozicionális elméletekben; és ha ebben a fényben nézzük őket, úgy tűnik, ugyanazzal a parcialitással vagy hiányossággal rendelkeznek, mint a propozíciók: mondanak valamit a világról, de nem mindent.

Ha azonban megvizsgálunk néhány egyéb dolgot, amit Barwise és Perry szituációknak tulajdonítanak, látható, hogy a teljesség kérdése egyáltalán nem olyan világos, mint amilyennek előszörre tűnik. A probléma egy része abban áll, hogyan értelmezzük az

$$u \llbracket \varphi \rrbracket e$$

formulát.

A kifejezést a következőképpen kell olvasni: φ u kontextusban e szituációt írja le. Eddig azt feltételeztem, hogy e a φ által u kontextusban kifejezett propozíció. De éppúgy elgondolható az is, hogy a szituáció inkább olyan, mint egy lehetséges világ és az $u \llbracket \varphi \rrbracket e$ -formula inkább u kontextusra nézve φ igaz e -ben'-ként olvasható. Most azt szeretném bizonyítani, hogy Barwise és Perry diszjunkcióval kapcsolatos álláspontja (ld. 138.) megköveteli azt, hogy a szituációkat világok-

⁶ M. J. CRESSWELL: *Adverbial Modification*. Dordrecht, D. Reidel 1985b. 210f és 215f.

⁷ M. J. CRESSWELL: *Review of Situations and Attitudes*. = *The Philosophical Review* 1985c. Vol. 94. 293–296.

⁸ R. H. COOPER: *Generalized quantifiers in situation semantics*. Unpublished ms. 1985.

⁹ M. J. CRESSWELL: *Adverbial Modification*. Dordrecht, D. Reidel 1985b.

¹⁰ F. LANDMAN: *The realist theory of meaning*. = *Linguistics and philosophy* 1985. Vol. 8. 35–51.

ként elemezzük. Ebben az esetben a szituáció-szemantika a lehetséges világok szemantikájának egy változatává válik.

A lehetséges világok szemantikájában a propozíciók világok halmazai. Így meglehetősen könnyen definiálható, mit jelent az, hogy hiányosak vagy parciálisak. Tegyük fel, azt mondom valakinek, hogy

(1) Holnap reggel 9 és 12 között vagy otthon leszek vagy az egyetemen.

Bár (1) nem tartalmaz mondat-diszjunkciót, világos, hogy ekvivalens (2)-vel,

(2) Vagy otthon leszek holnap 9 és 12 között, vagy az egyetemen leszek holnap 9 és 12 között.

ami a

(3) Holnap 9 és 12 között otthon leszek

és a

(4) Holnap 9 és 12 között az egyetemen leszek

diszjunkciója. Ha a kontextus valamennyi szükséges dolgot – beszélő, időpont stb. – biztosít, a lehetséges világok két osztályra különülnek: olyanokra, amelyekben (1) igaz és olyanokra, amelyekben hamis. Azok között a világok között, amelyekben (1) igaz, lehetnek olyanok is, amelyekben mindkét helyen vagyok, bár valószínűleg nem ugyanabban az időpontban, de természetesen lesz majd néhány olyan világ is, amelyekben az egyik helyen vagyok, a másik helyen azonban nem. Egy bizonyos értelemben (1) hiányos: Számos, különböző módon tehető igazzá. Ebben az értelemben hiányos tehát egy propozíció, és ha egy szituáció olyan, mint egy propozíció, akkor ahhoz, hogy a szituáció hiányos legyen, szükségünk lenne egy (1) által leírt, egyetlen szituációra, ami az otthon-vagy-az-egyetemen-létem szituációja *anélkül*, hogy olyan szituáció lenne, amelyben otthon vagyok, vagy olyan, amelyben az egyetemen vagyok. Bizonyos szempontból könnyű elképzelni, hogy ez milyen lenne, mivelhogy az (1) által kontextusban kifejezett propozíció – ami a lehetséges világok szemantikájában azoknak a világoknak az osztálya, amelyben (1) igaz – épp ezzel a tulajdonsággal bír. Ennek az osztálynak valamennyi eleme vagy otthonvilág, vagy egyetemvilág, de *nem* igaz az, hogy minden elem otthonvilág és *nem* igaz az sem, hogy minden elem egyetemvilág. A propozíció hiányos.

Vajon ez az a fajta hiányosság, amit Barwise és Perry akarnak? Időnként úgy tűnik, igen. Például Perry¹¹ a *From worlds to situations* című tanulmányának 85. oldalán úgy beszél a szituációkról, mint olyanokról, amelyek megoldást nyújtanak egy alternatívára. A szituációk parcialitása abból származik, hogy nem adnak választ valamennyi alternatívára. Jelen esetben fennállhat olyan szituáció,

¹¹ J. PERRY: From worlds to situations. = Journal of Philosophical Logic 1986. Vol. 15. 83–107.

ami az (1) kapcsán felmerült alternatívára választ ad és tegyük fel, hogy a válasz ,igen', azaz hogy az egyik helyen leszek. Mivel a szituáció csak parciális választ ad, nincs értelme annak, hogy folytassuk és megválaszoljuk a (3) vagy a (4) által felvetett alternatívákat.

A szituációk illetően való kezelésének nehézsége abban áll, hogy zavart okoz, amikor összekapcsoljuk Barwise és Perry klasszikus ,vagy'-szemantikájával. Legyen u az a kontextus, amely (2) számára a beszélő kapcsolódási pontjait (speaker connections) szolgáltatja. A ,vagy'-szemantika, amit a szerzőpár a 138. oldalon közöl, azzal a következménnyel jár, hogy (2) u kontextusban akkor ír le egy e szituációt, ha vagy (3) írja le e -t, vagy ha (4) teszi ezt. Ez azt jelenti, hogy e nem tölti be az (1) által kifejezett propozíció szerepét. Ha igaz, hogy e^* (1) fennállásának, nem többnek és nem kevesebbnek a szituációja, akkor e^* abban az értelemben hiányos, hogy bár (1) leírja, azonban (3) és (4) nem. Azaz a lényeg az, hogy az (1) által kontextusban kifejezett propozíció abban az értelemben hiányos, hogy nem tehető igazzá azáltal, hogy otthon vagyok (mivel az egyetemen is lehetnék), sem azáltal, hogy az egyetemen vagyok (hisz otthon is lehetnék).

Valójában nem nehéz bizonyítani, hogy még akkor is, ha φ és ψ egy u kontextusban rendelkezik generátor tulajdonsággal, Barwise és Perry szemantikájából nem szükségszerűen következik az, hogy $\varphi \vee \psi$ rendelkezik vele. Tegyük fel, hogy u kontextusban φ -t e_1 szituáció ,Bodri ugat', ψ -t pedig e_2 szituáció ,Bodri alszik' generálja, ahol is mindkét szituáció egy egyedüli összetevőt tartalmaz. Ekkor nincs olyan $e^* \subseteq e_1$ és $e^* \subseteq e_2$ és így nincs olyan e^* , amit valamennyi $\varphi \vee \psi$ által leírt e tartalmaz.

Érdekes megvizsgálunk ezen tény következményeinek egyéb példáit. Miről is van szó? Úgy tűnik, Barwise és Perry ,vagy'-szemantikája nem engedi, hogy legyen olyan egyedüli e szituáció, amely megegyezik egy diszjunktív propozícióval és amely úgy hiányos, hogy hiányossága megengedi, hogy igaz legyen anélkül, hogy eldöntené, melyik egyedi tag igaz. Tekintsük azt, milyennek kellene lennie egy ilyen e -nek. Legyen e egy olyan szituáció, amelyben egy bizonyos vasúti jelzőlámpa működik. Tegyük fel, hogy ez egy kétállású fényjelző lámpa, azaz ha működik, akkor vagy pirosat vagy zöldet mutat. Elképzelek valakit, aki megkérdi ,Ha azt mondd, működik, akkor ezen csupán azt érted, hogy pirosat vagy zöldet mutat, vagy ezen kívül azt is, hogy a pálya állapotát helyesen jelzi?' A válasz lehetne az, hogy ,Ha azt mondom működik, akkor ezen azt értem, hogy pirosat vagy zöldet mutat'. Legyen α egy olyan mondat, ami azt jelenti, hogy a szemafor pirosat mutat, β pedig jelentse azt, hogy a szemafor zöldet mutat. Így bármely e szituáció, ahol a szemafor működik, leírható , α vagy β ' alakban. Mi azonban feltesszük, hogy e olyan szituáció, ami olyasformán hiányos, mint az a propozíció, hogy a jelzőlámpa működik. Ez azt jelenti, hogy nem szükséges, hogy e olyan szituáció legyen, amelyben a jelzőlámpa pirosat mutat (lehetne olyan is, ahol zöldet mutat). Az sem szükséges, hogy olyan szituáció legyen, amelyben a jelzőlámpa zöldet mutat (lehetne olyan is, amelyben pirosat mutat).

És ez ellentmondást eredményez. Minthogy α vagy β' leírja e -t, és ez csak akkor lehet így, ha α leírja e -t, vagy ha β teszi ezt. És ha α írja le e -t, akkor e olyan szituáció, ahol a szemafor pirosat mutat, és ha β írja le e -t, akkor e olyan szituáció, ahol a szemafor zöldet mutat.

Vagy tekintsünk egy olyan példát, ami közelebb áll Barwise és Perry példáihoz. Nézzük meg azt a szituációt, amelyben Bodri ugat. Az eddigiekben már láttuk, hogy ha e^* pontosan Bodri ugatásának l -beni szituációja, akkor e^* alkalmas lehetne annak a propozíciónak az ábrázolására, hogy Bodri ugat l -ben, és így az adott jelenséghez tartozó mondat jelentése is lehetne. De természetesen bármely szituációban, amelyekben Bodri ugat, Bodri vagy hangosan fog ugatni vagy halkán. Következésképpen úgy tűnik, nincs olyan e^* szituáció, amelyben Bodri csupán ugat. A szituációk lehetnek hiányosak, de úgy tűnik, mintha nem tudnának túl hiányosak lenni. Nem tudnak annyira hiányosak lenni, mint a propozíciók.

A fenti érvelés azt a szituációt használta fel, ami pontosan kétféle módon specifikálható, nem nehéz azonban belátni, hogy pontosan ugyanerre a következtetésre jutnánk bármely szituációra nézve, amelyik azt kívánja, hogy véges számú módon specifikáljuk. Egy olyan szituáció, ami azt kívánja, hogy végtelen számú lehetőség közül egyféleképp specifikálják, nem ábrázolható végtelen diszjunkcióval – márcsak azért sem, mivel természetes nyelvekben ilyen nem létezik – de nem tűnne ésszerűnek, ha bármilyen alapvető különbséget egyedül ebből akarunk levezetni.

Ha már most a szituációk nem lehetnek ugyanazon a módon hiányosak, mint a propozíciók, akkor miféle hiányossággal rendelkezhetnek? Továbbléphetünk ezen a ponton, ha közelebbről szemügyre vesszük a fenti érvelést e szituáció kapcsán, ahol a jelzőlámpa működik. A lényeg ugyanis az, hogy nem létezik ilyen szituáció anélkül, hogy ne állna fenn vagy a pirosat mutató szituáció vagy a zöldet mutató szituáció. Ha létezhetne ilyen e szituáció, akkor hiányossága nagyon radikális lenne. Akkor ugyanis e lényegéhez tartozna, hogy e két mód egyikén ki kell, hogy egészüljön. Ha egy szituáció megkívánja, hogy része legyen egy több, speciális szituációt tartalmazó csoportnak, akkor ezen szituációt *alapvetően hiányosnak* fogom nevezni. Az eddigi érvelés azt mutatja, hogy egyetlen szituáció sem lehet alapvetően hiányos.

Ha egy szituáció nem lehet alapvetően hiányos, akkor milyen más módon lehet az? Vegyünk egy példát Barwise és Perry attitűdökről írt munkájából.¹² Tekintsük a különbséget

(5) Péter belépett

és

(6) Péter belépett és Amália dohányzott vagy nem dohányzott

¹² K. J. BARWISE–J. PERRY: *Situations and Attitudes*. Cambridge Mass, Bradford/MIT Press 1983.

között. Barwise és Perry úgy gondolják el az (5)-nek és (6)-nak megfelelő „puszta infinitívusokat”* mint az érzékelést kifejező igék tárgyait, mint pl. a „Pál látta...” a következő esetekben

(7) Pál látta Pétert belépni

és

(8) Pál látta Pétert belépni és Amáliát dohányozni vagy nem dohányozni.

A 175. oldalon rámutatnak arra, hogy bár ezek a mondatok logikailag ekvivalensek, mégis különböző szituációkat írnak le. Mivel (5) egyáltalán meg sem említi Amáliát – az is lehet, hogy nincs is ilyen személy. És természetesen nem szükséges, hogy (7) tartalmazza (8)-t, mert ha Pál látta Pétert belépni, abból nem következik, hogy látta Amáliát akármit is csinálni, dohányozni vagy nem dohányozni – az is lehet, hogy Amália ott sem volt, még ha lenne is ilyen személy. Ami (8)-t illeti, Barwise és Perry azt állítják, hogy Pál ahhoz, hogy láthassa Amáliát dohányozni vagy nem dohányozni, vagy az kellene, hogy lássa őt dohányozni, vagy az, hogy lássa őt nem dohányozni és mindkét eset implikálja azt, hogy Amália jelen van és Pál látja őt. A hiányosság terminológiájával kifejezve: bármely szituáció, amit (6) pontosan leír (azaz bármely szituáció, ami nem több és nem kevesebb annál, mint amit (6) leír) lényegét tekintve hiányos, mivel kiterjesztést kíván: *vagy* egy olyan szituációvá, ahol Amália dohányzott, *vagy* egy olyan szituációvá, ahol Amália nem dohányzott. Már most, lehetséges, hogy (5) is (mint Bodri ugatása) lényegét tekintve hiányos, de nem ugyanazon a módon, mint (6). Tegyük fel ugyanis, hogy nem létezik Amália személye. Ebben az esetben egy (5) által leírt szituáció nem igényelne olyan jellegű kiterjesztést, mint (6). Bizonyos értelemben azonban egy ilyen szituációt mégis hiányosként írhatnánk le. Képzeld el ehhez, hogy Pál belép. Bizonyos értelemben logikailag lehetséges, hogy ez *minden*, ami történik. De talán mégsem teljesen minden. Pál feltehetően néhány meghatározott tulajdonsággal rendelkező dolog vagy személy kell hogy legyen. Nem szükséges azonban,

* Barwise és Perry több cikkükben is tárgyalják a puszta infinitívus tárgyú igék használatát. A Scenes and other situationsben (K. J. BERWISE: The Journal of Philosophical Logic 1981. Vol. 8. 47–80.) – Barwise többek között a következő példa alapján különbséget tesz a percepciót kifejező igék episztemikusan semleges, valamint episztemikusan pozitív használatá között:

(1) Ralph saw a spy hiding a letter under a rock.

(2) Ralph saw that a spy was hiding a letter under a rock.

(1)-ben a látta kifejezés episztemikusan semleges használatáról van szó, hisz „Ralph saw a spy hiding a letter under a rock, but thought she was tying her shoe”. Amit Ralph lát, független attól, amit gondol.

A következőkben követni fogom a fenti kifejezések fordításánál kialakulóban lévő gyakorlatot, azaz az (1) típusú, episztemikusan semleges mondatokat amennyiben az infinitívus szerkezettel történő fordítás nem megengedhető, az „*a* látja, amint...” kifejezéssel, a (2) típusú, episztemikusan pozitív mondatokat az „*a* látja, hogy...” kifejezéssel fogom fordítani.

hogy ezek a tulajdonságok bármit is tartalmazzanak Amáliáról. Fejezzük ezt ki a következőképpen: Ha *e* egy olyan szituáció, amit (5) egy kontextusban leír, akkor, bár kiterjeszthető lenne olyan szituációvá, amelyben Amália dohányzik, vagy olyaná, amelyben Amália nem dohányzik, nem igényel ilyen kiterjesztést. *Minden lehetne, ami van.* És ezzel elérkeztünk jelen tanulmány központi állításához. Ha *e* minden lehetne, ami van, akkor lehetséges világ is lehetne. És minden, ami lehetséges világ lehet, az lehetséges világ. Más szavakkal, a szituációk világok. És ezzel eljutottunk egy olyan ponthoz, amit Hintikka 1983-as írásában¹³ érint: Miért kell feltennünk azt, hogy a világok nagyok? Az aktuális világ kétségtelenül nagy – de minden bizonnyal kizárható az a feltételezés, hogy lehetett volna nagyon kevés objektum is, amelyik nagyon kevés tulajdonsággal rendelkezik, és amelyek között nagyon kevés reláció áll fenn. Hogy egy világ mennyire lehet kicsi, az metafizikai kérdés, amire nem tudom a választ. Mindössze annyit állítok, hogy lehet olyan kicsi, mint Barwise és Perry valamely szituációi közül egy. Ez a fajta kicsiség bizonyosan olyannak tűnik, amit Perry¹⁴ megenged; erről szóló megjegyzései tökéletesen összhangban vannak azokkal a világtípusokkal, amiket én, és úgy gondolom Hintikka is készek vagyunk figyelembe venni. Ő is bevezet egyfajta parcialitást, amit a világ egy aspektusaként ír le. Példaként említi az összes arra vonatkozó tény, hogy ki alszik és ki nem azon a konferencián, amelyen az ő dolgozatát felolvasták. Itt azonban némiképp eltérő esetről van szó. Mi ugyanis nem lépünk fel abszolút metafizikai igénnyel arra nézve, hogy a szituációk egy olyan listából állnak, hogy ki alszik és ki nem egy adott téridő-régióban. Inkább azt mondjuk, hogy valamennyi, bennünket érdeklő propozíció igazsága akkor állapítható meg, ha úgy teszünk, hogy ez minden, ami egy szituációhoz adva van. De ha ez az, amire Barwise és Perry gondolnak, akkor a játék épp olyan jól játszható, ha úgy teszünk, mintha a szituációk világok lennének. Mivel azt mondjuk, hogy a bennünket érdeklő célokra, mindaz, amire egy világnak szüksége van, az egy lista arról, hogy ki aludt és ki nem a kérdéses lókuszban.

Az érvelés, amit lényegüket tekintve hiányos szituációk ellen fogalmaztam meg, döntő módon függ attól a szemantikától, amit Barwise és Perry a ‚vagy’-ra ajánlanak. E tanulmány hátralévő részében azt fogom bizonyítani, hogy ez a szemantika egyáltalán nem izolált jegy, amit megváltoztathatnánk anélkül, hogy az elméletet alapvetően átdolgoznánk.

A Barwise és Perry által megadott ‚vagy’-szemantika kulcsszerepet játszik egy következtetés igazolásában, aminek érvényességét a pusztán infinitívus-konstrukciókra vonatkoztatva állítják. A 182. oldalon a következő példát közlik:

¹³ K. J. J. HINTIKKA: Situations, possible worlds, and attitudes. = Synthese 1983. Vol. 54. 153–162.

¹⁴ J. PERRY: From worlds to situations. = Journal of Philosophical Logic 1986. Vol. 15. 83–107. 1, 100f.

(9) Elemér látta, amint Ödön vagy Dezső elrejt a levelet*
-ből

(10) Elemér látta, amint Ödön elrejt a levelet vagy látta, amint Dezső elrejt a levelet**
-re való következtetés.

Szemantikájuk a ‚látja‘ adott használatára relációt tételez fel egy szubjektum és egy szituáció között. Tegyük fel, hogy (9) igaz. Amit Elemér lát, egy olyan szituáció, amelyben vagy Ödön vagy Dezső elrejt a levelet. A vagy-szemantikában ennek vagy egy olyan szituációnak kell lennie, amelyben Ödön elrejt a levelet, vagy egy olyannak, amelyben ezt Dezső teszi. Így Elemér e két szituáció egyikét látja és ez elég (10) igazolására.

Valójában azonban a vagy-szemantika részletes elemzése nélkül is belátható, hogy Barwise és Perry érzékelést kifejező mondatokról alkotott felfogása kizárja az alapvetően hiányos szituációkat. Utóbbi oka az, hogy a szituációkat egyedi dologként gondolják el. Amit Elemér bármely, (9) által leírt szituációban lát, az egy egyedi szituáció, ami ténylegesen előtte van. A magam részéről nem vagyok meggyőződve arról, hogy az érzékelés tényleg így zajlik. Inkább azt gondolom, hogy a percepciót kifejező mondatok nagyfokú intenzionalitásról tanúskodnak. De ez nem ide tartozik – most csupán vázolni szeretném a szituációk egyediségének néhány következményét. Ha a szituációk olyanok, mint az egyedi individuumok, akkor egy bizonyos értelemben tartalmazkodóknak (self-contained) kell lenniük. Legyen *a* ilyen egyedi individuum. Azt állítom, hogy egy világ számára lehetséges kell, hogy legyen, hogy pontosan ugyanazokat az individuumokat tartalmazza, mint egy *a*-t tartalmazó világ és mégis *a* nélküli világ legyen. A fennmaradó individuumok és *a* között természetesen nem állna fenn tovább reláció, ahogy most fennáll és ezért tulajdonságaik mások lehetnének, mint most, de nincs olyan individuum, amelynek a léte logikailag függne egy másik individuum lététől.

Hasonlóképpen egy szituációnak is, mint egy bizonyos érzékelés önálló tárgyának – vagy ahogy Barwise 1981-es cikkében¹⁵ nevezi, egy *jelenetnek* (scene) – valami olyasminnek kellene lennie, ami létezhet önmagában mint olyan, ami pontosan és teljesen azonos azzal, amit (9)-ben Elemér lát, ami részként tartalmazza azt, hogy vagy Ödön rejt el a levelet vagy Dezső.

Sokan vannak, akik a puszta infinitívus-konstrukciókat személyek és események közti relációként fogják fel. És köztük sokan akarnák az eseményeket egyedi dolgokként tárgyalni. Azok, akik ezt tennék, szinte bizonyosan elvetnék a diszjunktív eseményeket. Azt mondanák, hogy egy ϕ - vagy ψ -esemény csak akkor lenne lehetséges, ha az vagy egy ϕ -esemény vagy egy ψ -esemény lenne. A vasúti fényjelző esetében ez azt jelentené, hogy ha pirosat mutat, akkor működése egyszerűen csak azt

* Az angolban ‚látta elrejteti‘ vagyis see + naked infinitive (puszta infinitívus).

** Az angolban mindkét részmondatban see + naked infinitive.

¹⁵ K. J. BARWISE: Scenes and other situations. Cambridge Mass, Bradford/MIT Press 1981.

jelentené, hogy pirosat mutat; és ha valójában zöldet mutat, akkor működése a zöld fény jelzése lenne. Ennek az az oka, hogy nem létezik olyan esemény, ami az általam a fentiekben definiált módon lényegét tekintve hiányos lenne. Mivel nem létezik φ - vagy ψ -esemény anélkül, hogy az φ -esemény vagy ψ -esemény lenne, Elemér sem láthat ilyen eseményt anélkül, hogy egy φ -eseményt vagy egy ψ -eseményt látna. A pusztá infinitívus mondatoknak ezen szemlélete lehet, hogy helyes, de lehet, hogy nem; azonban egyik képviselőjének sem szükséges az eseményeket a mondat jelentéseként kezelni, és gyanítom, hogy legtöbbjük nem is tenné ezt. A mondatjelentések hiányossága fajtáját tekintve rendszerint lényegi hiányosság. Ha például valaki betört a házamba, annak egy meghatározott személynek kell lennie, aki egy bizonyos időpontban és meghatározott felszereléssel stb. tette ezt. De az alábbi mondat

(11) Valaki betört a házamba

jelentésében semmi sincs, ami közölné velem ezeket a dolgokat. Ugyanúgy, ahogy semmi sincs (1)-ben, ami megmondja, hogy otthon leszek-e vagy az egyetemen.

Így tehát úgy tűnik, nem véletlen, hogy a lényegi hiányosság a szituációknál „sem-sem”-relációként áll fenn, sokkal inkább egy tévedés következménye. Annak a törekvésnek az eredménye, ami a pusztá infinitívus mondatok által jelölt entitásokat úgy tekinti, mint a mondat szemantikai értékét. Ha szituációkat csak pusztá infinitívusokra használunk, akkor utóbbiak olyanokká válnak, mint az események. És ez lehetővé teszi, hogy a tradicionálisabb entitásokat mondatértékeként használjunk.

A fentiekben tehát a szituáció-szemantikát mint a lehetséges világok szemantikájának vetélytársát értékeltem. Az elemzés során a következő eredményre jutottam: A lehetséges világok szemantikájában legalább három olyan különböző entitás van, amit a szituáció-szemantika megpróbál egységesen kezelni. Vannak lehetséges világok, amelyek egyediek és teljesek és amelyek vonatkozásában megadjuk az igazságértéket. Vannak propozíciók – világok osztályai – amelyek egymással logikai kapcsolatban állnak, s amelyek kontextusban lévő mondatok jelentései. A tulajdonságok és a relációk a propozíciókhoz hasonlatosak. Végül vannak egyedi individuumok, néhányan ezek közé sorolnák az eseményeket is. Megpróbáltam azt bebizonyítani, hogy a szituációkat ezen entitások bármelyikeként értelmezhetjük. Ha ezt tesszük, akkor lehetséges, hogy olyan szemantikát kapunk, amely ugyanúgy megállja a helyét, mint a hagyományos szemantikák. A problémák akkor merülnek fel, amikor ugyanazt az entitást próbáljuk meg felhasználni mindhárom feladatra. Sajnos a szituáció-szemantika eredetisége épp ebben a próbálkozásban áll.

(Max J. Cresswell: *Semantic Essays. = Possible Worlds and their Rivals. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988. 5. fejezet.*)

(Fordította: Szabó Erzsébet*)

* [Köszönetet mondok Dr. Malecky Mártának a szakmai tanácsokért. – A ford.]

JOHANN JAKOB BREITINGER

Kritikai költészet

– 3. FEJEZET: A TERMÉSZET UTÁNZÁSÁRÓL –

A költészet mindazt képes utánozni, amit az emberi értelem a természet működéséről és erőiről tud, néhány közvetett igazság kivételével. Ez pedig felosztható a jelen valóságos világra, annak látható és láthatatlan részeire, valamint a lehetséges világokra. A költő utánzatának eredetijét inkább a lehetséges dolgok világából veszi. Az igaznak két fajtája van, a valós és a lehetséges, másképp szólva a történelmi és a költői igaz. A költői igazság gyönyörködtető ereje, ha a történelmileg igazon alapul. Az utánzás lényege az eredeti és az ábrázolás közti megegyezés, amely azonos hatásuk egyezése alapján ismerhető fel. A költészet benyomásai a természet benyomásaival csak jellegükben azonosak, erejükben nem. Amelyben foglalkozik a költői ábrázolás életszerű szemléletességével, amelyen ennek igazsága alapul. A költői igazság a kép megfelelése a lehetséges ősképekkel. Az utánzó művészet ereje magáért a gyönyörködtetésért van, tekintet nélkül anyagára. Kellemes, lelki elfoglaltság a másolat és az eredeti összehasonlítása. Az utánzóművészet rácsodálkozásra készlet. Az utánzás következtében a szörnyűséges dolgok is gyönyörködtetni tudnak bennünket.

A festő és a költő művészete nagy mértékben a természet jártas utánzásában gyökeredzik. A természet bölcs tanítómester, a művészek tőle tanulnak; csodálat és utánzás tárgyául remek ősképek megszámlálhatatlan sokaságát tárja elénk, rajta mérhetik le és tehetik próbára művészetük erejét. Ahogy a festő mindent utánzásának alapanyagául vehet, amit a fej érzékszervei a fényen és a színen át felfoghatóvá és elképzeltetővé alakíthatnak, úgy a költői ábrázolóművészetnek is megvan az a képessége, hogy mindent élethűen és természetének megfelelően lefessen, amit a beszéd szavaival és figurációjával érzéki, érzékelhető és kifejező módon utánozni lehet, és ami lelki szemünk, a képzeletünk számára elraktározható. A költészet felülmúl ebben minden más művészetet, mert az utánzás mintájául rendelkezésére áll az egész természet a maga tágasságában. Mindazt, amit az emberi értelem a természet működéséről és erejéről elsajátított, érzéki képeivel a költő feldíszítheti és látható kép formájában a képzelet elé tárhatja; a költészet szférája ezért épp oly tág terület, mint az emberi megismerése, amely a világbölcsesség neve alatt gyűjti össze mindazt, amit az emberi szorgalom és kutatás a lehetséges és valós dolgokról megismerhet. De néhány általános, közvetett igazságot és fogalmat, amelyek egyes egyedül a tiszta, az érzékiségtől teljesen elfordult értelem számára foghatók fel, ki kell zárunk a költészet utánzásának köréből; az ész tana, a mérés művészete, a dolgok lényegéről szóló tanok, a szá-

molás művészete igen sokat tartalmaz belőlük szavak, számok és vonalak formájában értelmi szinten, és éppen ezért nem ábrázolnak, nem láthatók, nem öltöztethetők színekbe és képekbe a képzelet számára.

A természet, vagy sokkal inkább a teremtő, aki benne és általa hat, minden lehetséges világépület közül a jelenlegit választotta, mégpedig arra, hogy a valóság állapotába vigye át, mert csalhatatlan belátása szerint ezt tartotta mindegyik közt a legjobbnak és szándékait tekintve a legalkalmasabbnak. Benne látható és láthatatlan világot különíthetünk el egymástól. A látható és materiális világ magában foglalja a testeket, az elemeket, a csillagokat, az embert külső tevékenységében, az állatokat, a növényeket, a drágaköveket, és így tovább, valamint mindazt, amit a művészet különböző módon utánoz, és az emberi élet védelme, dísze és kényelme érdekében kitalál; egy szóval mindazt, ami az érzékek körébe tartozik. A láthatatlan világ lényege szerint magában foglalja Istent, az angyalokat, az emberi lelket; a gondolatokat, a vélekedéseket, a hajlamokat, a cselekedeteket, az erényeket. Mivel e dolgok valóságosak, tényleges és meghatározott igazsággal rendelkeznek, és ez az egymással összhangban lévő érzéki bizonyosságon, a lelkiismereti bizonyosságon és az isteni kinyilatkoztatáson alapul. Ha most a költő az eredetit, amelyet számára az utolérhetetlen művész, maga a természet tár elébe a valóságos világ végtelenül tágas színterén a maga természetes összefüggésében vagy attól eltérően adja vissza, úgy pusztán jó nyomdászként cselekszik, és a történetírótól egyedül képeinek céljában és művészetében különbözik. Ami különösen figyelemre méltó a szellemek láthatatlan világában, az az, hogy bár épp oly sok igazságot és valóságot tartalmaz mint a látható, kivált mert magában hordozza minden valóság alapját és forrását; mégis, csupán azért, mert a durva érzékek elől teljesen el van zárva, a képzelet számára nem rendelkezik nagyobb igazsággal, mint a lehetséges dolgok, és a költőnek ezeket a láthatatlan lényeket látható testekbe, azaz egy teljesen idegen természetbe kell öltöztetnie, amennyiben a képzelet számára felfoghatóvá és érzékelhetővé akarja tenni, és e munkákban művészete mérhetetlenül ügyesebben és csodálatra méltóbban mutatkozik meg, mint a látható dolgok utánzásában.

Mivel a valós dolgok eme összefüggése, amit jelenvaló világnak nevezünk, nem egyediségében szükségszerű, és végtelen sokszor változtatható, ezért rajta kívül még minden bizonnyal számtalan sok olyan világ lehetséges, amelyben a dolgok más összefüggése és kapcsolódása, a természet és a mozgás más törvényei, többé-kevésbé tökéletes egyedi dolgok, sőt, még egészen új és különös fajtájú teremtmények és lények is helyt kaphatnak. E lehetséges világoknak, még ha pillanatnyilag nem valósak és nem is láthatók, megvan az a tulajdonképpeni igazságuk, amely minden ellentmondástól mentes lehetséges voltukon, valamint a természet alkotójának mindenható erején alapul. A költészet festője tehát ezeket a dolgokat is felhasználhatja mintaként és alapanyagként, mivel készek és nyitottak az utánzásra. Minthogy a művész a természetet nemcsak a valóságosban, de a lehetségesben is utánózni képes, művészetének lehetőségei épp oly

messzi terjednek, mint maguk a természeti erők, következésképp a költőnek nem csupán a természet azon alkotásait kell megismernie, amelyek valóságosságukat a teremtés ereje által nyerték el, hanem azt is szorgalmasan tanulmányoznia kell, ami ezekben az erőkben eddig rejtve maradt, annál is inkább, mert ez utóbbi, vagyis a természet utánzása a lehetségesben, a költészet voltaképpen és fő feladata. Mert bizonyos vagyok abban, hogy a költészetnek, amennyiben a történetírástól különbözik, eredetiségét és utánzásának anyagát nem elsősorban a jelenvaló, hanem sokkal inkább a lehetséges dolgok világából kell kölcsönöznie. A természeti, a politikai és az erkölcsi történetírás feladata a látható tárgyak és jelenségek, az események menetének, az emberi szokások és cselekedetek valóság-hű, természetes és igazságtartalmuknak megfelelő elbeszélése és leírása. Szándéka arra az igazságra irányul, amely a dolgok valóságosságán és az értekek tanításán alapul, ezért egész fáradozása a valós dolgok jelenvaló világának körébe zárul. Ezzel szemben a költő szándéka az, hogy ügyesen kitalált és tanulságos ábrázolásokkal az olvasó képzeletét meghódítsa és kedélyét hatalmába kerítse. Ezen szándék megvalósítása éppenséggel nem követeli meg azt, hogy a költői elbeszélés valós és történelmi igazságokat tartalmazzon, hanem már az is elégséges, ha azok csupán nem lehetetlenek és nem valószínűtlenek. A költő nem törekszik a hiteles tanú szavahihetőségére, elkerüli azonban a hazudozónak járó szégyent, ha költeményeiben ennél fogva olyan személyeket is szerepeltet, akik a történetírás bizonyossága szerint valóban léteztek, azokat egészen új körülmények közé helyezi, és úgy beszélteti, készletti és cselekedteti őket, ahogy azok természetük és akaratuk valószínűsége szerint beszélnének és cselekednének.

Atque ita mentitur, sic veris falsa remiscet,
Primo ne medium, medio ne discrepet imum.¹

Így a költő nem törődik elképzeléseinek történelmi igazságával, mert nélküle is, pusztán a valószínűség segítségével elérheti célját és szándékát. Cid, Cinna, Polieuctes tragédiája épp oly erős hatást gyakorolt a színház alsó karzatának sok ezer nézőjére, akik e személyekről soha azelőtt beszélni nem hallottak, mint azokra a tudósokra, akik közelről ismerték egész történetüket. A valószínű, amely a valós, feltárt törvényeken és a természet jelen mozgásán alapul, az emberek legnagyobb része számára éppen olyan valóságos, mint a valóban megtörtént dolgok, mert nem hiányzik belőle semmi, csak azon személy hűsége és igaz volta, aki azt elbeszéli és tanusítja, és ez bármily valóságosan történt is meg, pusztán valószínűnek tűnhet, mert a bizonyítékok, amelyek igazsága nyugszik, nem ismertek. Ezért mondta Arisztotelész, hogy „ennek pedig az az oka, hogy a lehetséges az, ami hihető; mármint, ami nem történt meg, arról még nem hisszük, hogy lehetséges, míg viszont a megtörtént dolgok nyilvánvalóan lehet-

¹ „Meglévőt s kitalált dolgot kever össze, de úgy, hogy / kezdettől a közép, s a középtől a vég ne hibázzon.” – HORATIUS: *Ars poetica*. 150–151. sor. Ford. *Bede Anna*.

ségesek, hiszen nem történhetek volna meg, ha lehetetlenek lettek volna”.² Már most a költészet ars popularis, az emberek nagyobb részének gyönyörködtetésére és megjavítására hivatott. Ezenfelül a költői ábrázolóművészet, tekintettel anyagára és az elképzelés módjára, éppen azért neveztetett el költészetnek, mert a valószínűben gyökeredzik, mert mi mást jelent költeni, mint a fantáziában új fogalmakat és képzeteket teremteni, amelyek eredetije nem a valós dolgok jelenvaló világában, hanem valamilyen más, lehetséges világépületben keresendő. Minden helyesen kitalált költeményt ezért egy másik, lehetséges világból származó történeti munkának kell tekintenünk: És innen nézve egyes egyedül a költőt illeti meg a ποιητοῦ név, a teremtő neve, mert művészetével nem csupán láthatatlan dolgokat alakít át láthatóvá, de olyanokat is teremt, amelyek érzékeink számára nem hozzáférhetők, azaz a lehetségesség állapotából átviszi őket a valószínűség állapotába, és így a valóság látszatát és nevét kölcsönzi nekik. Mivel tehát mindaz, amit a természet a festőnek és a költőknek utánzásra kínál, vagy a lehetséges vagy a valós dolgok birodalmába tartozik, innét nyilvánvaló, hogy mindkét művészet képzeteinek, tekintettel alapanyagukra, a *valós* vagy a *lehetséges igazságán* kell alapulnia, hogy nekünk tetszők legyenek. Mert a természetben két fajta igazság létezik, az egyiknek kizárólag a jelenvaló világban van helye, a másik viszont csak a lehetséges dolgok világában létezik, előbbit *történelmi*, utóbbit *költői igazságnak* nevezhetjük: bár mindkettő tanulságul szolgál, utóbbinak mégis megvan az a különleges előnye, hogy csodás lényegénél fogva ugyanakkor szórakoztatva ragad magával, mert olyan dolgok kerülnek a jelenünkbe, amelyek nem valóságosak, és épp ebben áll a gyönyörködtetés alapja, amely a költői ábrázolás anyagából származik, ahogy Arisztotelész a *Rétorika* első kötetének második fejezetében e néhány szóval elmagyarázza: *χαί το μανθανειν χαί το θαυμαζειν ηδν*.³

Az ember természetes, veleszületett, telhetetlen tudásvágya kiterjed mind a lehetségesre, mind a valóságosra, sőt a tapasztalat azt mutatja, hogy az ember mohóbban kutatja a lehetségest és az eljövendőt, mintsem hogy beérmé a létező és a jelenvaló megismerésével. Tudásunk bővítése ezért soha nem történik gyönyörködés nélkül, és minél nagyobb vágy ébred bennünk, hogy egy dologról tudomást szerezzünk, s minél különösebb és csodálatosabb ez a dolog, annál nagyobb a gyönyörünk is. Cicero az emberi kötelességekről írott könyvének első fejezetében jegyezte fel, hogy az igaz megismerése szükségképpen boldogságot okoz, míg a hamis megismerése természetszerűleg bosszúsággal és viszolygással jár együtt. *Locus – írja – qui in veri cognitione consistit, maxime attingit naturam*

² ARISZTOTELÉSZ: Poétika. IX. 1451b. Ford. *Ritók Zsigmond*. – A szövegben Breitinger szűkebb körű fordítást közöl, mely magyarul a következőképp hangzik: „A lehetséges hihető, a valóban megtörtént dolgok viszont ismertek és köztudomásúak, mert nem történtek volna meg, ha lehetetlenek lettek volna.”

³ „A tanulás és a rácsodálkozás többnyire kellemes [...]” – ARISZTOTELÉSZ: Rétorika. I. 11. 1371a. Ford. *Adamik Tamás*.

humanam: omnes enim trahimur & ducimur ad cognitionis & scientiae cupiditatem, in qua excellere pulchrum putamus; labi autem, errare, nescire & decipi, & malum & turpe dicimus.⁴ A költői szépek természetesen kell lennie és az igazságon kell alapulnia; ezzel szemben a természetellenes, amely mindig hamis és lehetetlen, soha nem tetszhet. A szép vagy a gyönyörködtetés alapja az ábrázolóművészetben nem más, mint az igazság vagy a valószínűség. Egy festő nevetésessé teszi magát, ha, mint Horatius mondja,

Delphinum sylvis appingit, fluctibus aprum⁵,

vagy egy hajóflottával tornyon vetett horgonyt, vagy egy szép hölgyet virágcserepből úsztat elő; a hamis, a valószínűtlen vagy bizonyos értelemben a lehetetlen, amint észleljük, az emberi értelem számára természetesen visszataszítást és vizsgyást kell hogy kiváltson, mert az ember veleszületett tudásszomja vágyában túlsordul, a megismerés előrehaladtát pedig megszakítja. Az értelem épp úgy nem szívesen elégszik meg a félrevezető szemfényvesztéssel, mint ahogy az éhező sem lakik jól a festett ételekkel. Ráadásul a hamis, és bizonyos értelemben lehetetlen nem alkalmas az utánzásra, mert nem jelent és nem ér semmit az, amivel az értelem nem tud mit kezdeni; a természet pedig nem tud létrehozni semmiféle ellentmondást; ennek következtében a természetellenesnek sem a valós, sem a lehetséges világban nincsen eredetije, az csupán a vak és értelmetlen véletlen eredménye. Ennek értelmében az első és fő szabály, amelyhez minden művészetnek, esetünkben a festő és a költő művészetének is igazodnia kell, az az, hogy az utánzás során egyes egyedül a természet erőire legyenek tekintettel, anyagot, mintát, ősképet onnan kölcsönözzenek, és így munkájukat az igazra és valószínűre alapozzák.

A természet tanítványainak művészete a mesteri utánzásban gyökeredzik: Ahogy minden utánzás bizonyos ősképet és mintát feltételez, amelyet a művészet a természetnek megfelelően igyekszik kifejezni és ábrázolni, úgy az utánzás fogalmában benne foglaltatik az ősképpel való hasonlóság vagy azonosság is; minél tökéletesebb a hasonlóság, annál szerencsésebben sikerült az utánzás. Következésképp mindkét művészet legmagasabb fokú tökéletessége a természeti őskép és művészi ábrázolás közti tökéletes azonosságban gyökeredzik. Ez az azonosság a hatás hasonlóságából tévedhetetlenül felismerhető, mert mindkettő, az eredeti és a másolat azonos hatást gyakorol ugyanazon lélekre, és ugyanolyan benyomást is keltenek.

Bár jól tudom, hogy ama hatás között, amivel a természet ősképeinek jelenvalóságán keresztül a lélekre hat és a között a hatás között, ami akár a legügyesebb

⁴ „[A közül a négy erény közül, amelyen felosztásunk szerint az erkölcsi jó lényege és hatása alapul], az első az igazság megismerését jelenti, és leginkább ez érinti az ember természetét. Mindannyiunkat vonz és elragad ugyanis a megismerés és a tudás vágya, melyben úgy gondoljuk, hogy szép dolog kitűnni. Hiba és szegény, ha bizonytalanok vagyunk, tévedünk, tudatlanok vagyunk vagy csalatkozunk. CICERO: A kötelességről [De officiis, I. 18. – A magyar fordításban: I. 6.]. Ford. Havas László.

⁵ „delfint fest a ligetbe bizony, vadkant a habokba”. – HORATIUS: Ars poetica. 30. sor. Ford. Bede Anna.

művészi utánzásból ered, mindig van különbség, de nem a hatás mikéntjét, hanem annak erejét tekintve, mivel a természet tárgyai tényleges valósággal rendelkeznek, úgy hatásuk az utánzott képéhez képest is erősebbnek, valószínűbbnek és tartósabbnak mutatkozik, amely csupán az igaz és a valóságos látszatába burkolódik; ezért írta Quintilianus a tizedik kötet második fejezetében: „Iis quae in exemplum assumimus, subest natura & vera vis: contra omnis imitatio ficta est, illetve: Quidquid alteri simile est, necesse est minus sit eo quod imitatur.”⁶ A művészet nem abban keresi dicsőségét, hogy a természettel versengjen az elsőbbségért, buzgalma arra törekszik, hogy egyedül az igaz feltételezett látszatával és az utánzással érje el a természet hatásának azonosságát; és mivel szándéka az, hogy az utánzott érzelmi hatásokkal szórakoztasson, így szükségszerű, hogy bizonyos mértékben hatóereje kevésbé erős és tartós legyen, mint azoké, amelyek a valós erejéből származnak; amennyiben minden visszatetsző és kellemetlen dolog lelkünkben annak hevéből és tartósságából fakad. A festők közül az a legügyesebb mester, aki olyan életszerű és elragadó ábrázolásokat készít, amelyek hosszabb szemlélése esetén a néző gondolkodóba kell hogy essen, vajon nem éppen maga az eredeti jelent-e meg előtte. Zeuxis képe kiváló mestermunka volt, mivel egy-néhány szőlőfürtöt oly természetes módon festett meg, hogy maguk a madarak is kísértésbe estek és megcsalattak. És a költői festők közül hasonlóképp az érdemli ki az első helyet, aki élethű és érzéki képeivel oly kellemesen elbódít és megigéz bennünket, hogy ideig-óráig meg is feledkezünk arról, hol vagyunk, és képzelőerőnkkel készségesen követjük őt oda, ahová képeinek erejével vezetni kíván bennünket, és az édes tévedésnek addig nem is vagyunk a tudatában, míg meg nem szűnik a gyönyörködés és az elragadtatottság, és ismét vissza nem helyezkedünk saját világunkba. Horatius éppen ebben látja a költészet legnagyobb dícséretét és legnagyobb erejét Augustushoz írott második episztolájában:

Ille per extentum funem mihi posse videtur
Ire poeta, meum qui pectus inaniter angit,
Irritat, mulcet, falsis terroribus implet,
Ut magus & modo me Thebis, modo ponit Athenis.⁷

Ahol az INANITER angit és a FALSIS terroribus implet értésünkre adja, hogy a költő csak a valóság látszatán át vezet bennünket, a természetet pedig csupán hatásainak hasonlóságában, és nem annak valódi erejében próbálja utánozni.

Csak részben alapul az ábrázolások életszerűsége a természet utánzásának hasonlóságán és azonosságán, de innen származik az a csodálatos erő, amely

⁶ „Mert azokban, miket példányul veszünk, valóság van és igazi élet: ellenben minden utánzás mesterkelt és idegen [...]” – „[Tegyük hozzá, hogy] minden, mi máshoz hasonló, szükségképp csekélyebb az ő előpéldányánál.” – QUINTILIANUS: Utasítás az ékesszólásra. [Institutio oratoria, X. 2.] Ford. Szenczy Imre.

⁷ „[Tisztelem én a / jó költőt!] A kóeltáncos se különb az ilyennél... / Mind becsülöm, ki varázslattal szédíti a szívem, / gyöttri, zavarja, meg is félemlíti, majd lecsitítja, / s hol Thébába röpít, hol Athénba varázsol a dallal.” – HORATIUS: Epistulae, II. 1.] Ford. Bede Anna.

megindítja a képzeletet, s amely arra késztet bennünket egy ábrázolat szemlélésekor, hogy feltegyük a kérdést: Melyik a valóság, az, amit éppen láttam illetve hallottam, vagy az, amit a saját szememmel látnék illetve a saját fülemmel hallanék, ha a látott illetve hallott eredetije elém kerülne. A régi művészettudósok ezt az életszerűséget éppen ezért nevezték el úgy, hogy *επιφανειακόν*, azaz *evidentiam*, Quintilianus a nyolcadik könyv harmadik fejezetében erről így írt: *Consequemur autem ut manifesta sint, si fuerint similia: Atque hujus summae virtutis facillima est via, NATURAM INTUEAMUR.*⁸ Másrészt az ábrázolások és a festői képzelet igazsága éppen a másolat és az eredeti hasonlóságán alapul, amennyiben ennek az igazságnak az utánzás művészetében helye van. Mennél erőteljesebb és nyilvánvalóbb a hasonlóság az eredetivel, annál több értelmet és igazságot hordoz a kép. Ellenkező esetben, ha azok a sajátságos jegyek, amelyek megkülönböztetik egyik dolgot a másiktól, semmi hasonlóságot nem hordoznak, úgy az ábrázolat hamis és hazug, mert akkor az számunkra valami egészen más mutat, mint amit kellene, vagy amit mutatni szándékozott. Ennek értelmében a költői igazság, amely minden gyönyörködtetés alapja, úgy írható le, mint élethű azonosság egy kép és a természet birodalmában megtalálható, vagyis lehetséges ősképek között.

Továbbá, ha az említett módon a festő és a költő művészete az utánzásban gyökeredzik, akkor ebben a gyönyörködtetés új alapja található meg, melyet e művészetek magukban hordoznak, s mely közvetlenül az utánzás művészetéből vezethető le. Az utánzás az ember számára természetes dolog, mintegy veleszületett, ahogy Arisztotelész megjegyzi a *Poétika* negyedik fejezetében; pusztán utánzás minden cselekvés, ezért van az, hogy a példázatok az emberi lélekre oly nagy erővel hatnak; és ezért is jelent minden utánzás különös gyönyörűséget, és mennél sikerültebb az utánzás, annál nagyobb az örömmünk. Hogy az utánzás pusztán művészete, tekintet nélkül anyagára, ilyen erővel képes gyönyörködtetni, jól megmutatkozik abban a tényben, hogy olyan dolgok művészi ábrázolása, amelyek önmagukban igen kellemetlen és visszatetsző hatást okoznának, az utánzásban vidám hatást keltenek. Thersites, a maga visszatetsző szörnyalakjában aligha tett volna kellemes benyomást a szemlélő számára, Homérosz ezt világosan értésünkre adta, amikor a legvisszatetszőbb férfinak nevezi; de ki tudná az ugyancsak róla alkotott képet a következő sorokban vidámság nélkül olvasni: „kancsal volt, és sánta a féllábára, a válla / ferde, s a melle behorpadt volt, fejbúbja csücsökben / végződött, s tetején ritkás pihe szálai lengtek”.⁹ És kinek ne tetszene a következő kép arról az öregasszonyról, aki Brockes *Irdisches Vergnüen*-jének 1722-es újévi versében szerepel.

⁸ „Hogy pedig ezek nyilvánvalókká legyenek, úgy érzük el, ha valószínűek lesznek [...] S ez legkönnyebb út emez, ítéletem szerint, legfőbb szépséghez. A természetre tekintsünk, ezt kövessük.” – QUINTILIANUS: Utasítás az ékesszólásra. [Institutio oratoria, VIII. 3.] Ford. Szczeny Imre.

⁹ HOMÉROSZ: Iliász. [II. 217–219. sor] Ford. Devecseri Gábor.

– Wie häßlich ist doch ein verjahrter Leib!
 Beschau nur einst mit Ernst –
 Die grindig-gelbe Haut voll runzelichter Tiefen
 Der schielen Augen Rot, die unaufhörlich triefen,
 Ihr kal und zitternd Haupt, den Zähne-leeren Mund,
 Voll zähen Rotz u. Schleim, die blau-geschwollnen Lippen,
 Die schlaaffe platte Brust, die magern dünnen Rippen,
 Den zitternd krummen Hals, des Rückens höckricht Rund,
 Des Kinns entfleischte Höh, die Hölen welker Wangen.¹⁰

Arisztotelész éppen ezt emlegette fel bizonyítékként a *Poétika* negyedik fejezetében: „Dolgoknak, melyeket a maguk valóságában viszolyogva látunk, a lehető legpontosabban kidolgozott képmását örömet szemléljük, mint pl. a legocsmányabb állatok és hullák alakjait.”¹¹ Akkor lesznek tehát elviselhetővé számunkra, mégpedig kellemes módon, a riadalom és a szánalom hatalmas szenvedélyei, ha a jártas utánzás révén hatol be lelkületünkbe. Az olyan fajta halál, mint Phaedráé, olyan esemény, ami elől mindenki elmenekülne; a fiatal hercegnő rettenetes görcsökben adta ki a lelkét, utolsó mondataival is magát vádolta súlyos bűne miatt, és a bevett mérég önítéletét jelentette. Jó néhány napnak kell elmúlnia ahhoz, hogy fejünkől kiverhessük azokat a kínzó gondolatokat, amelyek egy ilyen látvány hatására kétségtelenül mélyre vésődnének az emlékezetünkbe. De Racine tragédiája, amely a történetek utánzatát mutatja be, megmozgat és megérint bennünket anélkül, hogy lelkünkben a szomorúság hosszantartó magvait szórna el. Könnyeket csal a szemünkbe anélkül, hogy valóban elszomorítana bennünket. A szomorúság csak szívünk peremén ül, és érezzük, hogy könnyeinknek, amiket az ügyes képzelet okozott, az előadással vége szakad.

Ha azt kérdezzük, hogy e gyönyörködtetés, amit a jártas művészi utánzás sajátos ereje hoz létre, honnan és mi módon keletkezik, úgy a fő ok ebben az, amit Arisztotelész a *Poétika* negyedik fejezetében mond el, mivel a jártas és megfelelő utánzás igazsága mellett kifinomult jártasságot és készséget magában rejt, és mint ilyen, a szellemet gondolkodásra és szemlélődésre készíteti, s számára ilyenformán mindenkor újdonságot fog jelenteni. E széles látókörű férfiú erről pontosabban a *Retorika* első könyvének második fejezetében fejtette ki véleményét, ahol is azt mondja: „Minthogy a tanulás és a rácsodálkozás kellemes, az olyasminek is kellemesnek kell lennie, mint az utánzás, például a festészettel, a szobrászattal és a költéssel történő, és mindaz, amit jól utánoznak, még akkor is, ha

¹⁰ Barthold Hinrich Brockes versének részletét nyers fordításban közöljük: Mily ronda egy elévült test! / Nézd meg egyszer jól – / Varas-sárgás bőre teli ráncárokokkal / Kancsal és vörös szeme kiapadhatatlanul folyik / Kopasz és remegő feje, fogatlan szája / Tele sűrű takonnyal és nyákkal, kékre dagadt ajkak / Petyhüdt, lapos mellek, silány és aszott bordák / remegve görbülő nyak, magasba nyúló púp / hústalan ajakcsúcs, hervadt pofák odvai.

¹¹ ARISZTOTELÉSZ: *Poétika*. [IV. 1448b] Ford. *Ritók Zsigmond*.

az utánzás tárgya nem kellemes. Mert nem ez az, ami gyönyörűséget okoz, hanem az a felismerés, hogy utánzat és utánzott tárgy azonos, s ilyenformán tanulunk is valamit.¹² A gyönyörködtetés két forrása, amelyek a művészetekből erednek, Arisztotelész szerint a $\mu\omicron\nu\nu\epsilon\iota\nu$ és a $\theta\alpha\nu\mu\omicron\zeta\epsilon\iota\nu$, ismereteink bővítése és a rácsodálkozás. A gyönyörködtetés tehát kettős, egyrészt tulajdonképpen az utánzás anyagából, másrészt az utánzás művészetéből eredeztethető. Mindazonáltal Arisztotelész azt is megjegyzi, hogy e gyönyörködtetés kettőssége bizonyos fokig együtt jelenik meg az utánzás művészetében; és hogy az utánzás, mivel a természet számos igazságát tárja elébünk, mégsem csupán anyagát tekintve tanulságos, de azért is, mert a jártas utánzás a dolgokat oly fénybe állítja, hogy azok figyelmes szemlélésétől nem tudunk elszakadni, és ennek során további szemlélődésekre kapunk indíttatást. Az utánzás, hogy az emberek figyelmét fenntartsa, valójában több erővel rendelkezik, mint maga a természet. Több figyelemmel viseltetünk azon gyümölcsökkel és állatokkal szemben, amelyek festményeken ábrázolhatnak, mint a ténylegesen létezőkkel szemben. A másolat erőteljesebben vonz magához, mint az eredeti. Ha egy ismert tárgy utánzatával állunk szemben, amelyről fejünkben már régtől fogva őrzünk képet, arra kényszerülünk, hogy összehasonlítsuk az utánzatot az eredetivel, a művészet erejét a természet erőivel, a művészet által előidézett érzéseket azokkal a fogalmakkal és érzésekkel, amelyeket egykor a valódi tárgyak keltettek életre lelkünkben; ítélnünk kell azonosságukról és hasonlóságukról, s e lelki foglalatosság nem csupán önmagában kellemes, hiszen közben fogalmaink is szükségszerűen gyarapodnak a természet dolgairól és a művészet tökéletességéről. Úgy vélem, az, hogy e lelki foglalatosság, tehát a másolat és az eredeti összehasonlítása egymással önmagában is kellemes, nemcsak azért van, mert igen könnyű és természetes, de azért is, mert az ember képességéről és tökéletességéről mutat fel kedvező véleményt, és veleszületett, büszke önbecsülésének kellemesen hízeleg. Mert ahogy Quintilianus mondja: *Auditoribus grata sunt haec, quae quum intellexerint, acumine suo delectantur & gaudent, non quasi audiverint, sed quasi invenerint.*¹³ Ha látunk egy ügyes utánzatot, egy ősképp lenyomatát, amely már régen a fejünkben van, mintegy szükségszerűen kerülünk a bíráló szerepébe, és ítélezünk. Nem vesszük észre, hogy a szerző tanítani akart bennünket, inkább azt gondoljuk, hogy alázattal viseltetik irányunkban, és képeit megítélésre nyújtja át nekünk. Ennél fogva uralmat gyakorlunk felette, és egy festmény szépségeinek felfedezését jóval inkább saját jártasságunkhoz mérjük, mintsem a festő művészetéhez. Észrevették, hogy egy ismeretlen személy művészi ábrázolása, akit addig soha nem

¹² ARISZTOTELÉSZ: Retorika. Az idézett sorok a 11., és nem a 2. fejezetben találhatók. Ford. *Adamik Tamás*.

¹³ „De némely hallgatónak [...] tetszik az efféle homály, melyet ha sikerül kihüvelyezniük, örvendnek belátásukon; s gyönyörükben nem azt hiszik, hogy ezt vagy amant hallották [...], hanem hogy ők találták föl.” – QUINTILIANUS: Utasítás az ékesszólásra. [Institutio oratoria, VIII. 2.] Ford. *Szenczy Imre*.

láttunk, kisebb gyönyörűséget okoz, mint egy ismert személy képe; mi lehet ennek az oka, hiszen egy ismeretlen képnek megvan az az előnye, hogy valami újat hoz a tudomásunkra. Az ok abban rejlik, hogy egy ismeretlen dolog leképezésénél, amelyről nincs eredeti a fejünkben, nincs hely a lenyomat és az őskép kellemes összehasonlítására; mert nem lehet megítélni egy utáncat szépségét, ha nem ismerjük az utánczott valóságát. A gyönyörködtetés, ahogy azt Arisztotelész a már idézett helyen helyesen megállapítja, nem az utáncat szépségéből jön létre, hanem az ábrázolás szépségéből, vagyis a színek életéből és keverékéből, vagy a cselekmény megválasztásából, vagy a személyek vonásaiból, és sok másból, ami a szemet is vonzza, ugyanakkor a szellemet is megmozdítja és folyamatos gyönyörködtetés közepette tanítja. Mindazonáltal itt kell arra emlékeztetni, hogy ismeretlen dolgok leképezésekor, amely fajtából a költészet rengeteget elénkbe tár a lehetséges világok birodalmából, hasonló és éppen oly kellemes lelki foglalatosságra és elmélkedésre ad helyt, ugyanis eme ismeretlen képeket más hasonlókkal és ismertekkel hasonlítjuk össze, és a viszonyok összefüggése alapján döntünk afelől, hogy azok mennyiben lehetségesek és valószínűek. Ezek után a gyönyörködtetés, melyet az utánczás művészetében a csodálatos okoz, ténylegesen sokkal erősebb és érzékletesebb, mint az, amelyik a tanulságosból származik. Ha az utánczás a tökéletes hasonlóság következtében kételyt ébreszt bennünk, hogy vajon nem magát az eredetit látjuk-e magunk előtt; ha olyan érzések és lelki rezdülések törnek bennünk a felszínre, amelyeket a létező eredetinek kellett volna kiváltania, akkor e csodálatos erő bizonyítja, hogy milyen hatalmas az emberi erő képessége, ha képes volt a művészet erejével felérni a természet erejéhez. Csodálkozás és elragadtatás tölt el bennünket, ha ily remek művek jártas és rátermett alkotóira lelünk, és emberi büszkeségünket növeli. Az utánczás művésze te feletti csodálattal együtt nő a gyönyörűség, mert az nem csak arra képes, hogy a lélekre hasson és elűzze a bosszúságot, amely a dolgok fogyatékoságait kíséri, hanem arra is, hogy a lélek szenvedélyeit teljesen megtisztítsa minden kellemetlen következménytől és véletlentől, úgy hogy a tiszta gyönyört élvezhessük, amelyet nem követ semmiféle visszásság, ami a tényleges történéseket okozta. Lucretius a félelmet említi, amely nyughatatlan és szorongó lélekállapot; azt mondja, hogy az utánczás mintegy lehánt róla minden veszélyt, és eltávolít tőle minden szorongást:

Suave mari magno turbantibus aequora ventis
 E terra alterius magnum spectare laborem:
 Suave etiam belli certamina magna tueri
 Per campos instructa, tui sine parte pericli.¹⁴

¹⁴ „Mily jó biztos partról nézni, amint a vihartól / Zajló tenger habjaiban más küzd a veszéllyel.” – „Mily jó háborúban, nem vévén részt a csatában, / Nézni a harc mezején birkózók szörnyű tusáit...” – LUCRETIVS: A természetről. [De rerum natura, II. 1–2. és 5–6. sorok.] Ford. Tóth Béla.

És éppen a tui sine parte pericli eredményezi azt, hogy a szörnyűséges és féltelmetes dolgokról létrehozott művészi utánzatok gyönyörűségesek lesznek; Cicero a Lucejushoz írott levelében, amelyben e kiváló történetzt finoman arra buzdítja, hogy írja meg szenátori éveinek történetét, a következő szavakkal támogatja meg: Nihil est aptius ab delectationem Lectoris, quam temporum varietates, fortunaequae vicissitudines? quae etsi nobis optabiles in experiendo non fuerunt, in legendo tamen erunt jucundae: habet enim praeteriti doloris secura recordatio delectationem: ceteris vero nulla perfunctis propria molestia, casus autem alienos sine ullo dolore intuentibus, etiam ipsa misericordia est jucunda. Quem enim nostrum ille moriens apud Mantineam Epaminondas non cum quadam miseratione delectat? qui tum denique sibi avelli jubet spiculum, posteaquam ei percontanti dictum est, clypeum esse salvum: ut, etiam in vulneris dolore, aequo animo cum laude moreretur. Cujus studium in legendo non erectum Themistoclis fuga redituque retinetur?¹⁵

(J. J. Breitinger: *Critische Dichtkunst. Der dritte Abschnitt (Von der Nachahmung der Natur)* – 1740 Aus: Johann Jakob Bodmer – Johann Jakob Breitinger: *Schriften zur Literatur. Hrsg. von Volker Meid. Stuttgart, Reclam 1980. 83–100.*)

(Fordította: Bombitz Attila)

¹⁵ „Mi sem alkalmasabb az olvasó szórakoztatására, mint egy kor, egy életsors változásai és viszontagságai! S bár ezek a valóságban cseppet sem voltak kedvemre valók, olvasnom róluk kellemes időtöltés lesz, lévén a múlt gyötrelmeit biztos révben felidézni mindig élvezet. A többiek pedig, akik nem a saját bőrüket vitték vásárra, akik nem kínlódták végig, csak szemlélik mások megpróbáltatásait – nos, azoknak még a nyomorúság ábrázolása is szórakoztató. Melyikünk nem élvezi, némileg sajnó szívvel bár, a Mantinea mellett haldokló Epimanondas történetét, aki nem távolítja el a lánzsahegyet testéből, míg kérdésére fel nem világosítják, hogy a pajza ép, mert neki nem a seb okozta kín, hanem emelkedett lélekkel, dicsőn halni, az a fontos?! És melyikünk figyelmét ne kötné le, ne ajzaná fel, amit Themistocles számkivetéséről olvasunk...?” – CICERO: *Levelek*. [Epistularum ad familiares libri, V. 12.] Ford. Szepessy Tibor.

[Köszönetet mondok Csúri Károlynak és Márton Lászlónak a lektorálásért és a szakmai tanácsokért. – A ford.]

THOMAS G. PAVEL

Kiszögellő világok

Az első fejezetben különbséget tettem a fikció külső és belső megközelítése között, előbbinek célja a fikció szembeállítás a valós világgal, utóbbi pedig olyan modelleket kíván felmutatni, melyek leképezik használójuk fikcióértését. A belső megközelítés kevésbé szigorú fogalmi vázat igényel, mint a szembeállító típusú. A fikcióra vonatkozó reflexiónak nem kell a fikcionális diskurzus elméletére korlátozódnia: egy gazdagabb, talán a meinongi ontológiához kötődő poétikának jobb szolgálatot is tehetne. Bár mind a szegregációs elmélet híveinek, mind a meinongiánus filozófusoknak figyelme főleg a fiktív objektumok elméletére irányul(t), ezeket az objektumokat fontos kulturális intuíciók kötik a fiktív világokhoz. Most ezt az elképzelést fogom részletesebben vizsgálni úgy, hogy bemutatom a modális szemantikában használt fogalmakat, és megkísérlem felhasználásukat a fikció belső elméletében. A lehetséges világok elképzeléskritikájának fikcióra való alkalmazása így a képzelt vagy nem képzelt világok tipológiájához fog vezetni, kijelölve az utat a fikcionalitás rugalmas definíciójához.

LEHETSÉGES VILÁGOK

A klasszikus szegregacionalizmus és a meinongiánus elméletek számára egyaránt problémaként jelentkezik, hogy képtelenek különbséget tenni a nem valóságosság különböző fajtái között. Meglehetősen más azt állítani, hogy Pickwick úr bölcs, és azt, hogy ha IV. Györgynek lett volna elsőszülött fia, abból bölcs király lett volna. Ha az igaz diskurzus tere egybeesik a valósággal, akkor mindkét mondat kizárható mint hamis vagy téves állítás; hasonlóan az az elmélet, amely határozott liberalizmussal elfogad minden nem létező entitást, nem fog tudni különbséget tenni pusztá fikció és meg nem valósult lehetőség között. Hogy ezt a nem kívánatos zavart elkerüljük, a modális szemantikához fordulhatunk, mivel ez a lehetőségnek és a szükségességnek olyan reprezentációját ajánlja, amely lehetővé teszi az igazság és a hamisság fogalmának alkalmazását nem valóságos entitásokról és szituációkról szóló állításokban.

Saul Kripke *modellstruktúrája* olyan logikai konstrukció, mely az elemek K sorozatát, a sorozat jól deszignált G elemét és a sorozat elemeinek R kapcsolatát tartalmazza. Egy, a leibnizi *lehetséges világ* elméletet felhasználó interpretációban a K sorozat tekinthető a lehetséges világok sorozatának, a privilegizált G elem a valós világnak, az R kapcsolat pedig a K rendszerhez tartozó lehetséges világok

és a K-n belüli lehetséges alternatíváik közti kapocsnak. Két világ közti alternativitás megállapításához olyan kritériumra van szükség, mint például a világokat lakó populáció egyéneinek identitása. Azt mondhatjuk, hogy egy, a K rendszerhez tartozó világ ugyanazon rendszer valamely más világának lehetséges alternatíváját reprezentálja, ha az első világ az egyének ugyanazon leltárát tartalmazza, mint a második, mégpedig akkor is, ha ezen egyének tulajdonságainak egy része a két világban különböző. Képzeljük el, hogy H világ azonos a mi G világunkkal, azt leszámítva, hogy a G-ben Montrealban lakók közül néhányan a H-ban Torontóban laknak. Az egyének listája tökéletesen azonos G-ben és H-ban, az egyedüli változás ezen egyének tulajdonságait érinti. Definícióink alapján R reláció kiköti, hogy H világ a mi G világunk lehetséges alternatívája. Ezzel szemben ha J G-vel részben azonos világ, de G pillanatnyi populációjának csak felét tartalmazza, akkor a kritérium alapján J nem alternatívája G-nek. Mivel minden világ ugyanazon egyéneket tartalmazza, mint önmaga, általánosabban, mivel minden világ önmaga alternatívája, R relációt reflexívnek nevezzük.

R reláció módosítható úgy, hogy az alternativitás más kritériumait is magába foglalja. Képzeljük el I világot, amely G-ből elérhető, de fordítva ez a lehetőség nem adott. A temporális egymásutánosság az aszimmetrikus elérhetőség egyszerű esete: egy kis türelemmel és némi szerencsével eljuthatunk 1987 januárjának világába kiindulópontként 1986 januárját tételezve, de a fordítottja lehetetlen. Az elérhetőség és az alternativitás formálisan reprezentálja azt az intuíciót, hogy bizonyos állapotok a valósághoz viszonyítva lehetségesek, míg mások nem. A lehetséges alternatívák elérhetők, de el vagyunk vágva a nem lehetséges világoktól.

A modellstruktúrát egy olyan modell egészíti ki, mely minden egyes kijelentéshez a rendszerhez tartozó minden egyes világban igazságértéket kapcsol. A leibnizi logikával összhangban azokat a kijelentéseket, amelyek nem csak a valós, hanem valamennyi lehetséges világban is igazak, szükséges igazságoknak nevezzük; megfordítva: egy kijelentés igaz az aktuális világunkban, ha legalább egy olyan lehetséges világban igaz, amely a miénkből elérhető. A modellstruktúra mennyiségileg meghatározó modellstruktúra lesz, ha olyan funkcióval ruházzák fel, mely minden szóhoz az egyének egy halmazát, vagyis az adott világ *domíniumát* (definíciós tartományát) társítja. A K rendszerhez tartozó különböző világok tartományai nem feltétlenül azonosak: H világ, mely G valós világunkra lehetséges vonatkozásban áll, tartalmazhat több vagy kevesebb egyént, mint G, kivéve természetesen, ha R kapcsolat definíció szerint csak olyan világokat köt össze, melyeknek azonos a tartománya.

Néha érdekes úgy definiálni R kapcsolatot, hogy a valós G világot összekösse ugyan a K rendszer világaival, de ne feltétlenül mindegyikkel. Ebben az esetben a K rendszer két alrendszerre oszlik: a G-ből elérhető világok K' halmazára és a G-ből nem elérhető K'' halmazra. Könnyű elképzelni a G-ből elérhetetlen világok K'' halmazához tartozó F világot, mely R kapcsolatban áll K bizonyos elemeivel úgy, hogy bár K nem lehetséges alternatívája G-nek, sok világ van, amely F-ből elérhető.

Ami a rendszerbe tartozó egyének státuszát illeti, láttuk, hogy az adott funkció a K rendszerben minden világhoz egyének egy tartományát kapcsolja. Az egyszerűség kedvéért ezt a funkciót definiáltnak tekinthetjük az aktuális világban; így rendelkezünk a kezdeti valós világban meglévő individuumok (objektumok, összetevők) listájával. A helyzet akkor válik problematikusá, amikor a valós világ lehetséges alternatíváit vizsgáljuk: hogyan definiálható az a funkció, amely lehetséges világokhoz társít individuumokat? Ez a kérdés egy régi filozófiai probléma modern változata: „szükségszerűen létezik-e minden, ami létezik?” A modális logika gondolkodói és a filozófusok régóta vitatkoznak a pozitív válasz következményein. Metafizikai és logikai szempontból is nyilvánvaló, hogy határozott különbség van aközött, ha azt tételezzük, hogy a lehetséges világokban és a valós világban az individuumok leltárának meg kell egyeznie és aközött, ha lehetségesnek tartjuk, hogy a mi világunkból elérhető világok a miénknél több vagy kevesebb individuumot tartalmaznak.

Ennek a kérdésnek érdekes következményei vannak a fikció elméletére vonatkozóan: talán nem csupán a véletlen műve, hogy Kripke abban a szövegében, melyben a modális szemantika alapjait fekteti le, a lehetőséget példázandó egy fiktív lényt használ. „Sherlock Holmes” mondja, „nem létezik, de más körülmények között létezhetett volna”. Ahogy Kripke megjegyzése jelzi, elvárni, hogy a lehetséges világok a valós világgal azonos individuumok listáját tartsák, túlságosan korlátozó álláspont a fikcionális ontológiákra nézve. Ha minden lehetséges világnak az individuumok ugyanazon definíciós tartományát (domain) kell felmutatnia, mint a valós világnak, akkor az a világ, amely új individuumokat is tartalmaz, nem lehetséges vonatkozása a valós világnak. Ez azonban nem csak a mindennapi diskurzusban mond ellent az intuíciónak, ahol például a meg nem születettek léte általános valószínűségként tételeződik, hanem a fikcionális szövegek általános megértésében is. Kripke Sherlock Holmes-ra vonatkozó megállapítása azon az esztétikai intuíción alapul, mely természetesnek veszi, hogy a regényekben található dolgok valamiféleképpen összemérhetők a valós élet dolgaival. Az a szemantikai rendszer, amely ezt az intuíciót figyelembe kívánja venni, toleranciát kell hogy tanúsítson az olyan új individuumokkal szemben, mint amilyen Sherlock Holmes. És valóban, mivel Kripke szemantikája megengedi az individuumok leltárának változását a különböző definíciós tartományok között, vagyis lehetségesnek tartja, hogy valójában nem létező individuumok valós világunkból elérhető világokba tartozzanak, miért ne fogadhatnánk el, hogy Sherlock Holmes, aki nem tartozik a mi világunk individuumainak halmazába, létezhetett volna más körülmények között? Arisztotelész kijelenti: „a költő dolga nem az, hogy a megtörtént dolgokat mondja, hanem hogy olyan dolgokat, amilyenek megtörténhetnek, vagyis amelyek a valószínűség vagy a szükségszerűség szerint lehetségesek.” (*Poétika*, 1451a. – *Ritók Zsigmond* fordítása.) Más szavakkal, a költőnek olyan kijelentéseket kell tennie, amelyek vagy az aktuális világ minden alternatívájára igazak (a szükségszerűség miatt lehetséges dolgok), vagy az ak-

tuális világ legalább egy alternatívájában igazak (a valószínűség alapján lehetséges dolgok). Továbbá, ahogy Arisztotelész megjegyzi a tragédia szerzők „konkrét emberekről írnak”. Amikor Shakespeare megírja Julius Caesar tragédiáját, olyan karaktereket használ, melyek a valós világba tartoznak. Nem természetes-e azt gondolni, hogy ha a történelem kellemetlen eseményei miatt Sherlock Holmes nem is létezett, létezhetett volna más körülmények között?

Nem számít, hogy ez nem pusztán olyan filozófiai spekuláció, mely a lehetséges világ szemantikájának a fikció világává való átalakításához kapcsolódik. Sok valóságos történelmi és társadalmi kor és hely van, ahol az írók és közönségük elfogadta a feltételezést, hogy az irodalmi mű valami olyasmiről beszél, ami az aktuális világra valóban lehetséges vonatkozásban áll. Ez az attitűd jellemzi a szó tág értelmében vett realista irodalmat. Ebből a szempontból a realizmus nem pusztán stilisztikai és narrációs konvenciók tára, hanem alapvető attitűd a valós világ és az irodalmi szövegek közti viszonyhoz. A realista perspektívában az irodalmi szöveg és a szöveg részeinek igaz vagy hamis jellege a valós világra vonatkoztatott igazságuk lehetőségén (és nem kizárólag *logikai* lehetőségen) alapul. A valós világ leírása és a világot lehetséges alternatíváival összekötő R kapcsolat definíciója alapján különböző realizmusok természetesen eltérnek egymástól. A valós világ és az elérhetőségi reláció is különböző a középkori misztériumok és a modern kalandregények szerzői számára. Az a világ, amelyben Szűz Mária szobra beszél egy laikushoz, beleillik a lehetőségek körébe a középkori szerző és közönsége számára, csakúgy, mint ahogy a világ, amelyben az FBI kábítószer különítménye felgöngyölít egy droghereskedő hálózatot, és mindenkit letartóztat, lehetséges egy kortárs kalandregény szerző és olvasó számára. A különbségek ellenére ez a két eset ugyanazt a logikai attitűdöt tartalmazza az irodalmi diskurzus által hordozott információ és ennek a valós világgal való kapcsolata vonatkozásában.

Az individuumok bevezetése egyáltalán nem az egyetlen terület, amelyben a fikcióírást és -olvasást aláíró logika hasonlóságot mutat a modális logikával. Képzeld el H lehetséges világot és benne Ph állítások nagyon nagy, valószínűleg végtelen halmazát. Képzeld meg még el egy ideális olvasót, aki számára H az egyetlen lehetséges alternatívája G valós világnak, ami azt jelenti, hogy egy ilyen olvasó számára a H-ban igaz kijelentések lehetségesek G-ben is. Jegyezzük meg, hogy mivel Ph halmaz nagyon nagy, az olvasó csak kis részét ismeri, következésképpen, ha olyan p kijelentéssel szembesül, amelyet nem ismer, el kell döntenie, hogy az beletartozik-e a H világban igaz (és G valós világban lehetséges) kijelentések Ph halmazába. Tétélezzük fel, hogy az olvasó rendelkezik olyan intuitív döntési stratégiával, melynek segítségével belátható időn belül el tudja dönteni, hogy p állítás eleme-e Ph halmaznak. Ha az olvasó úgy dönt, hogy p igaz H-ban (és így lehetséges G-ben), p -ről azt mondjuk, hogy integrálódik Ph -ba. A helyzet valamivel bonyolultabb, ha G valós világnak K rendszerben egynél több alternatívája van. Ebben az esetben azt mondhatjuk, hogy egy új p állítás integrálódott Pc -be, ahol C a K-ba tartozó, G-ből elérhető lehetséges világok hal-

maza, ha p C halmaz legalább egy elemébe integrálódott. Ha p igaznak tételeződik G valós világban, azt mondhatjuk, hogy p -t az olvasó elfogadta. Az elfogadás így a valós világban igaz mondatok P_g halmazába való integrálódás szinonimája.

Olvasónk például egy megbízható újságban azt találja, hogy kutatócsoport landolt a Marson. Elfogadja az információt, ami azt jelenti, hogy integrálja azt a valós világunkban igaz mondatok P_g halmazába. De tegyük fel, hogy az újság nem beszél a Marson való landolásról, csak jól informált körökben keringő pletykáról tudósít, megjósolva a küszöbön álló titkos küldetés kezdetét. Ebben az esetben az olvasónak használnia kell a döntési stratégiáit, hogy el tudja határozni, hogy az új információt integrálni tudja-e a valós G világgal kompatibilis legalább egy H világba. Figyelembe véve, hogy az űrkutatásnak katonai célja is lehetnek, és hogy néhány küldetést biztonsági okokból titokban tartanak, olvasónk esetleg el tud képzelni olyan valószínű szituációt, melynek eredménye a Marson való titkos landolás; így integrálja a hírt P_c halmazba. Ha viszont a hír túlságosan erősen mond ellent mindannak, amit az űrkutatásról tud, úgy fog dönteni, hogy nem integrálja a hírt P_c -be, és azt fogja gondolni, hogy mindez „lehetetlen”.

A logika, amely egy regény megértését irányítja, hasonlóan működik. Tételezzük fel, hogy olvasónk nem újságot, hanem egy regényt tanulmányoz, mondjuk Madame de La Fayette *La Princesse de Clèves*-t, és megpróbálja eldönteni, hogy a bennfoglalt állítások integrálhatók-e P_c -be. A regény indítása könnyen integrálható a lehetséges igazságok P_c halmazába, de még a valós igazságok P_g halmazába is. „Franciaországban sosem ragyogott oly ékesen a pompa és a galantéria, mint II. Henrik uralkodásának utolsó esztendőiben.” (Fordította Szávai Nándor.) Ugyanez igaz a regény soron következő mondataira, még akkor is, ha az olvasó talán elbizonytalanodik, amikor a szerző – miután bemutatta azokat a történelmi személyeket, akiknek léte ismert – rátér a kevésbé ismert szereplők és a fiktív hősnő bemutatására. De ez az elbizonytalanodás nem érinti a logikai folyamatot, mivel az olvasónak nem csak azokat az állításokat kell valamiképpen jelölnie, amelyeket elfogad P_g -ben, és így valós G világban igaznak tételez, hanem azokat is, melyeket P_c -be integrált, azaz G -ben lehetségesnek tart.

A fikció nem azonosítható a metafizikailag lehetséges világokkal, noha megértésük logikája feltűnő párhuzamokat mutat. Az ilyen összemérés ellen érvelve Howell megjegyzi, hogy az esetleg arra készíthet minket, hogy elfogadjuk a fiktív világok és az általuk tartalmazott fiktív objektumok létét az őket leíró regényírótól függetlenül. Howell véleménye szerint azonban ez azzal a valószínűtlen következménnyel járma, hogy a szerző, pl. Dickens nem megalkotta Pickwick urat, hanem azonosította, kikutatva a lehetséges világot, ahová a nemes agglégény tartozik. A lehetséges világ ezen felül nem tud mit kezdeni a fikció ellentmondásaival: az ügyes Sherlock Holmes képes négyzetesíteni a kört (1979. 137–140.), így világa technikailag nem lehet *lehetséges világ*. Vegyük észre, hogy egy meinongiánus értelmezés számára ez nem jelentene problémát, mivel a meinongi

objektumok a tulajdonságok bármely halmazával felruházhatók, beleértve az önellentmondókat is.

Howell érvelésében óv attól, hogy a lehetséges világelméletet szó szerint értjük a fikcióval kapcsolatban. Ha a lehetséges világok léteznének valahol a fantasztikus hypertérben, akkor is belátásunk ellen való lenne azt tételezni, hogy Dickens nem tett mást, mint bejárást szerzett a Pickwick-világok csillagrendszerébe, és azt híven lejegyezte. A modális logika legalább egy filozófusa, David Lewis megvédte azt a nézetet, mely szerint minden lehetséges világ az őt benépesítő objektumokkal együtt éppen annyira valóságos, mint a mi aktuális világunk. De a posszibilizmusnak ez a fajtája olyan szélsőséges álláspont, amely a legegységesebb belátásainknak is ellentmond. A filozófusok általában elfogadják, hogy a lehetséges világok ténylegesen nem konkrét entitások, melyeket megfelelő teleszkópokkal akár vizsgálni is tudnánk, inkább elvont modellek, melyek absztrakt entitásokként vagy fogalmi konstrukciókként gondolhatók el. Ebben az esetben azonban a viszony, amely egy világ és alkotója között áll fenn, nem sokat számít ahhoz, hogy a képzelet alkotásait mint világot mutassuk be, olyan modell szükséges, mely nem tartalmazza szükségszerűen a fiktív világ létrehozását leíró szigorú elméleteket: ez a modell azon olvasó általános cselekvéseit összegzi, aki Pickwick úr világát attól függetlenül is el tudja képzelni, hogy azt ki alkotta és mikor, mellőzve a létrehozás módjára vonatkozó kutatást. Emellett az irodalomtörténet is preferálja ezt a megközelítést, mivel azon modern esetek mellett, amikor a szerzőről valóban állítható, hogy megteremtette a fikcionális világot (vagy legalábbis annak főbb részeit), megszámlálhatatlan esetben ez a világ már korábban létezik, és az író többé kevésbé híven azonosítja, leírja azt: ennek legnyilvánvalóbb példái a mitológiai témát feldolgozó drámák vagy a görög és római színművekre építkező neoklasszicista tragédiák.

A geometriai korlátoktól nem zavartatva négyzetes kört rajzoló Sherlock Holmes alakja mindenesetre kétségtelenül problematikus, hiszen ellentmondásos objektumok valóban felbukkannak a fikcióban – néha ugyan csak marginális, de máskor centrális pozícióban is, mint Borges metafizikus történeteiben vagy a kortárs science-fictionben. Az ellentmondás jelenléte effektíve meggátolja, hogy a fiktív világokat tényleges lehetséges világoknak tekintsük, vagy hogy az elméletet a kripkei modalitás-elméletre redukáljuk. Mindazonáltal az ellentmondásos objektumok nem szolgáltatnak elégséges érvet a *világ* fogalma ellen, hiszen semmi sem akadályozhatja meg, hogy a fikció elméletében lehetetlen vagy téves világozokról essék szó, ahogy ez néhány filozófusnál meg is jelenik. Az ellentmondásos világok nem olyan távoliak, mint azt képzelnénk. Nem csak a fizika megosztott még mindig a relativitáselmélet és a kvantummechanika között (a fény egyszerre épül fel részecskékből és hullámokból), de mindennapi világunk is tartalmaz olyan lehetetlen entitásokat, mint az emberi psziché, a vágyak, az álmok és a szimbólumok. A konzisztens világ erős idealizáció eredménye, és elkötelezettségünk a koherencia iránt kevésbé megalapozott, mint amilyennek tűnik. Mindent

összevetve: az emberiség közismerten összeegyeztethetetlen univerzumokban élt már jóval azelőtt, hogy azok többé kevésbé kohézívek lettek volna. A XIX. századi realista regények megpróbálkozhattak a valós világ ténylegesen lehetséges alternatíváinak megteremtésével a modern tudományos episztemén keresztül. De ez az ambíció nem élt sokáig, és az esztétikai és kognitív hatás elérése érdekében a kortárs irodalom gyakrabban tételez olyan lehetetlen világokat, mint amilyenek a legarchaikusabbak lehettek. A kripkei modális szemantika által javasolt elméletet a fikció elméletének *távolságtartó* (distant) modelljének nevezhetjük: szigorúan egységes szemantika helyett a fikciónak a világok tipológiájára van szüksége, hogy a fikció gyakorlatának sokszínűségét reprezentálhassa. Ha a technikailag kifogásolhatatlan lehetséges világok túl szűken is definiáltak ahhoz, hogy modellt nyújthassanak a fikció elmélete számára, a világfogalom mint a fikció ontológiai metaforája akkor is túl tetszetős marad ahhoz, hogy mellőzzük. Kísérletet kell tennünk, hogy enyhítsük és módosítsuk ezt az elképzelést.

VILÁGOK ÉS KÖNYVEIK, ELSŐ MEGKÖZELÍTÉS

A lehetséges világokat úgy érthetjük, mint viszonyok, állapotok absztrakt kollekciónak, mely nem azonos az ezeket az állapotokat leíró mondatokkal, így különbözik az adott *világról szóló könyvben* szereplő mondatok komplett halmazától is. Alvin Plantinga véleménye szerint „a lehetséges világ arról ad számot, hogy a dolgok hogyan is lehettek volna... egy lehetséges állapotban” (1974. 44.). A mi világunkban az állapotok vagy fennállnak, valóságosak, vagy nem állnak fenn. Így a *Julius Caesar az összeesküvők által okozott sebek következtében haldoklik* valóságos állapot, szemben azzal, hogy *Julius Caesar túléli az összeesküvést*. Utóbbi mint lehetséges állapot fennáll a humán biológia keretein belül, míg a *Julius Caesar kétszáz évig él*, nem. Az a helyzet, mely szerint *Julius Caesar négyyszögessítette a kört* ennél erősebb értelemben lehetetlen, mivel ez nem csak a természet törvényeinek, hanem a logika szabályainak változását is feltételezi. Plantinga úgy értelmezi a lehetséges világokat, mint a dolgok olyan állását, mely (1) nem ellenkezik a tágon értelmezett logikai törvényekkel és (2) teljes vagy tökéletes. A teljesség jellemzésekor a *bennfoglalást* (inclusion) így definiálja: S állapot magában foglalja S' állapotot, ha S nem állhat fenn S' fennállása nélkül. Így a *Julius Caesar az összeesküvők által okozott sebek következtében haldoklik*, magában foglalja az *összeesküvők megsebzik Caesart* fennállását. Megfordítva, S állapot eleve kizárja S' állapotot, ha S csak akkor áll fenn, ha S' nem állhat fenn. Pl. a *Julius Caesar az összeesküvők által okozott sebek következtében haldoklik* kizárja, hogy a *Julius Caesar elleni összeesküvés elmaradt*. S maximális állapot olyan állapot, mely bármely S' állapotot vagy kizár vagy magába foglal. A plantingai értelemben az aktuális világ természetesen egy ilyen maximális állapot; ez az egyetlen lehetséges világ, amely fönnáll. Figyeljük most meg a következő állítást:

(1) Szókratész orra pisze,

mely szorosan kapcsolódik a következőhöz:

(2) Szókratész pisze orrú.

Plantinga érvelése szerint mivel (1) nem lehet igaz, ha (2) nem áll fenn és viszont, (1) együtt jár (2)-vel és (2) együtt jár (1)-gyel. Minden W lehetséges világ számára – folytatja – „a *W-ről* szóló könyv az állítások olyan B halmaza, melynek p akkor tagja, ha W együtt jár p -vel.” Így csak olyan állítások tartoznak az adott világról szóló könyvbe, melyek az adott világban a nekik megfelelő helyzetekből adódnak. Plantinga értelmezése szerint a könyvek szorosan a világokhoz kötöttek: minden világhoz egy és csak egy könyv tartozik. Mivel a világok definíciójában kihasználja a maximalitás és a teljesség fogalmait, a könyvek ugyancsak lehetnek maximálisak: bármely p állítás esetében a W -ről szóló B könyv tartalmazni fogja p -t vagy az azt tagadó *nem p* -t. A valós világról szóló könyv ezért vagy azt tartalmazza, hogy *Julius Caesar meghalt az összeesküvők által okozott sebek következtében*, vagy ennek a tagadását: *nem igaz, hogy Julius Caesar meghalt az összeesküvők által okozott sebek következtében*. A W világról szóló könyv így a W -ben igaz állítások komplett halmaza.

A modális elméletnek azonban a világokat nemcsak elszigeteltségükben, hanem univerzumokba való csoportosultságukban is tudnia kell vizsgálni. Definiáljuk Kripke felfogása szerint U univerzumot mint a világok K halmazát, tételezzünk egy valós világot, mely a K -ba tartozik és az alternativitás R relációját. Az univerzum tartalmaz egy valós világot és sok más világot, melyek közül néhány a valós világból R kapcsolaton keresztül elérhető. Így minden univerzumhoz tartozik egy saját valós világ, amelyet az univerzum *bázisának* (base) nevezünk. Az univerzum a bázis körüli világok konstellációját is tartalmazza; világos, hogy egy bázist egynél több univerzum is körülvehet. Ebben az esetben az R reláció a lehetőség különböző fogalmait fedheti le: logikait, metafizikait, pszichológiáit stb. Jegyezzük meg, hogy az univerzum definíciója nem tartalmazza a maximalitás elvárását.

Az egész univerzumból szóló igaz mondatok az egyes világokról szóló könyvek halmazában vannak összegyűjtve. Ezt a halmazt az U univerzumból szóló *Magnum Opus*-nak nevezhetjük, és Első Könyvét fenntarthatjuk a bázison, vagyis az univerzum valós világán igaz mondatok számára. Egy másik kötet, melynek a Szabályok Könyve nevet adhatjuk az univerzumból, annak világairól és azok könyveiről tartalmazna magas szintű szabályokat, a *Magnum Opus* nyelvére vonatkozó tudnivalókat és annak magyarázatát, hogy az R reláció miképpen köti össze U univerzum világait.

Nem magától értetődő, hogy mindegyik *Magnum Opus* ugyanazon a nyelven lenne megírva. Az egyes univerzumok világainak különböző tulajdonságai megkívánhatják az ezeket leíró nyelvek differenciálását. Így ahhoz, hogy arról

tudjunk beszélni, hogy egy univerzum színeket tartalmaz, olyan nyelvre van szükség, melyben vannak kvalitatív állítások. Továbbá figyelembe kell venni annak lehetőségét, hogy egyazon univerzum több, különböző nyelveket használó *Magna Operával* is leírható. A legújabb tudomány és az ész csak nagyjából tudnak kommunikálni egymással, mivel a tudomány minden szintje bizonyos függetlenséget élvez: a világ struktúráját lecsökkenthetetlen plaszticitás jellemzi, ezért egyáltalán nincs olyan privilegizált kiindulási pont, melyhez képest a tudás rendszerezését irányítani lehetne. Abból a feltevésből, hogy minden tudomány ugyanarról a világról (a mienkről) beszél, következik, hogy a valós univerzumot több különböző könyvben és *Magna Operában* kell jellemezni. Ez nem csak a világról meglévő tudásunk korlátozottsága miatt fennálló, de facto szituáció, ellenkezőleg: mivel a tudás jellegéből adódik, hogy a tudomány, minden egyes tudomány igyekszik a valós világról és annak tényleges alternatíváiról szóló igaz mondatokkal megtölteni saját Első Könyvét vagy *Magnum Opusát*, ezek a könyvek és Opusok sohasem fognak egyetlen kompakt *Magnum Opust* alkotni, hanem egyazon univerzum különböző leírásaiként fognak együtt létezni. A képet tovább bonyolítja a referencia meghatározhatatlansága, ahogy azt Quine (1969.) megfogalmazta, és Putman a lehetséges világokra vonatkoztatta (1981. 32–35.). Ezek a szerzők bebizonyították, hogy egy adott elmélet és egy *a fortiori* adott szöveg referenciája adott világban vagy világok adott halmazában nem határozható meg teljes bizonyossággal. Ugyanaz a szöveg nyugodtan utalhat távoli világok végtelen sorára is. A világok és a könyvek Plantinga által leírt egy az egyhez megfelelésének át kell adnia helyét egy összetettebb konfigurációnak, amelyben egy univerzumhoz egynél több *Magnum Opus* is társítható, és egyazon *Magnum Opus* több univerzum leírására is szolgálhat.

Ezek a komplikációk aláássák a nyelvi optimizmust. A kifejezhetőség elve (Searl 1969.), mely szerint bármely tartalom tökéletesen kifejezhető a megfelelő nyelvi eszközökkel, nem mindig érvényes. Ha az univerzumok közti nyelvi kapcsolatok, a *Magna Opera* és a nyelvek differenciáltabbak, kevésbé lesz lehetséges, hogy egy bizonyos univerzum ne kerülhessen be adott nyelv és bármely azon a nyelven íródott *Magnum Opus* látókörébe. Az a nyelv, amely összetevők véges és nem variálható sorozatából áll, nem képes a létezők végtelen sorozatát tartalmazó univerzum leírására; kvalitatív állításokkal nem rendelkező nyelv alkalmatlannak bizonyul színeket tartalmazó univerzum leírására. Amikor ilyen helyzet áll elő, a kérdéses univerzumot az adott nyelv szempontjából *leírhatatlannak* (indescribable) fogom nevezni; világos, hogy adott univerzum lehet egyszerre leírhatatlan *Li* nyelv szempontjából és adekvátnak jellemezhető *Lj* nyelven.

Némely univerzumok ezen felül lehetnek radikálisan leírhatatlanok abban az értelemben, hogy azon a módon, amelyen lakóiknak megmutatkoznak, sem létező, sem elképzelt nyelven nem ragadhatók meg. Ahhoz, hogy egy univerzumot radikálisan leírhatatlannak tekintsünk, nem szükséges minden tekintetben annak lennie, elegendő, ha csak egy olyan területe is van, amelyet egyetlen nyelv sem

tud megragadni. A paradigmaticus eset az az univerzum, amely magába foglalja Istent, akiről azonban nem lehet adekvát kijelentést tenni, vagyis rá csak a misztika és a negatív teológia változatos fajtáin keresztül lehet utalni. Ha Istenre igaz, hogy semmiféle tulajdonítás nem alkalmazható vele kapcsolatban, és ha – ahogy a teológusok állítják – egyaránt igaz, hogy létezik és hogy nem, akkor az Isten köré strukturálódó univerzum belső perspektívából eredendően és radikálisan leírhatatlan. Bármilyen *Magnum Opus*, mely ilyen perspektívából kívánná leírni, mindenképpen elvétené célját. Úgy tűnik tehát, hogy a kifejezhetőség elve az esetek jelentős részét kizárja. A kifejezhető univerzumok mellett létezhetnek *ultra-meinongi* univerzumok, amelyek olyan létezőket és állapotokat tartalmaznak, amelyekről lakóik semmiféle módon nem tudnak beszélni. Természetesen az, aki elfogadja a kifejezhetőség elvét, érvelhet úgy, hogy az ultra-meinongi univerzum teljes lakossága tévedés áldozata, mivel egy olyan isten gondolata, amelyről semmilyen elfogadható nyelven nem lehet adekvát módon beszélni, értelmetlenség. Erre viszont a lakók joggal kérdezhetik: „*Kinek értelmetlen?*” Ha a kifejezhetőség elve bizonyos filozófiai megfontolásokat is előfeltételez, nem jelenti-e ez azt, hogy alkalmazhatósága korlátolt?

Így a belső megközelítésben viszont a fikcionális és a nem fikcionális szemantika közti különbség veszít nyersességéből. A kettő megkülönböztetése inkább szintbeli, mint jellegbeli differenciának tűnik. Hasonlóan a valós univerzumból szóló *Magna Operához*, a fikcionális szöveg referenciája is meghatározhatatlan; ahogy a különböző elméletek kijelölik a valóság számukra létező szintjét, a fikció a saját rendszerében aktuális bázisok vagy világok sokaságával dolgozik. Az a bázis szint, amely körül a *Don Quijote* univerzuma kialakul, különbözik a mi valóságunktól és attól a világtól is, amelyet a *Persiles and Sigismunda* és a *Pickwick-klub* leír. Másképpen, éppen ahogy a valós világ sok könyvnek és *Magnum Opus*nak tárgya, a fiktív világok sem tudják monopóliumukat kiterjeszteni a róluk szóló könyvekre. Azt feltételezni, hogy a *Don Quijote* univerzumát más könyv vagy opus is reprezentálni tudta volna Cervantes szövegén kívül, botrányos gondolatnak hathat. De szélesebb perspektívában nincs meggyőző érv az ellen, hogy azonos fikcionális bázishoz különféle könyveket és opusokat is kapcsolhatunk. A görög istenek és héroszok univerzumát nem Aiszkhülosz, Szophoklesz vagy Euripidesz találta ki, inkább mindegyikük kialakított egy bizonyos nyelvet a mitológia viszonylag stabil univerzumához. És vajon nem azért lett-e a *Don Quijote* világa Avellaneda plágiumának tárgya, mert Cervantes rá volt kényszerítve, hogy monopóliumát kihirdesse fölötte?

„AZT-JÁTSSZUK-HOGY” (MAKE-BELIEVE)-JÁTÉKOK: DUÁLIS STRUKTÚRÁK

Így az univerzumok a maguk *Magna Operájával* együtt mind a realitáshoz, mind a fikcióhoz belső modellt nyújtanak. A legkevésbé kidolgozott belső modell a sík struktúra, amelyet egyetlen bázist, vagyis a valóságot, illetve az azt körül-

vevő ténylegesen lehetséges alternatívákat tartalmazó univerzum alkot. Hogy az egyszerű struktúrák tömörségét helyesen tudjuk megítélni, tekintetbe kell venni, hogy azok nem tudják sem alternatív bázisokat sem az adott realitáson, illetve a lehetőségek körén kívül eső mozgásokat figyelembe venni. Továbbá az ilyen struktúrába tartozó objektum ontológiailag „kötött” és nem változtathatja meg státuszát, sem más természetet vagy funkciót nem nyerhet egy másik struktúrában, hiszen nincs másik struktúra. Eppen mert az univerzumok csoportosítására és komplex konstrukciókba való összekötésére törekszünk, nem könnyű példát találni a sík struktúrákra. De gondoljunk egy olyan világra, ahol a gyerekek nem játszhatják azt, hogy bizonyos méretű és alakú homokgombócok sütemények, a farönkök macik, mert sem a farönk, sem a homok nem vehető másként, mint ami. A lakók gondolatában sohasem fordulna meg, hogy univerzumuk egyes elemei egy másik fajta világ építőköveiként használhatók, melyben ezek új ontológiai sajátosságokat nyernek. Külső nézőpontból tekintve a sík struktúra a képzelet működésében tökéletesen korlátozott népeesség magatartását megjelenítő modell.

A dolgok jelenlegi állása szerint a képzeletében korlátozott népeesség nem más, mint a képzelet képességével felruházott népeesség egy tagjának fantáziája. Az emberi közösségek jelenlegi sajátosságait reprezentálni kívánó belső megközelítés ezért kidolgozottabb konstrukciókat kíván meg. Annak a jelenségnek a leírásához, melynek magyarázatát egy ilyen modelltől elváránk, kiindulási pontként Vendall Walton fikcionális entitásokról alkotott elméletét vehetjük. Walton nézete szerint „a fikcionális entítások ontológiai státuszának központi metafizikai kérdése a *regényben való megragadhatóságban* jelentkezik”. (1984. 179.) Amikor belemerülünk Anna Karenina történetébe, még ha igazából nem is hisszük el, amit Tolsztoj mond, „legalábbis ideiglenesen és részlegesen hagyjuk magunkat meggyőzni Anna Karenina létezéséről és a regényben róla elhangzó dolgok igazságáról”. Walton szerint ez azért történik, mert a fikcióra épülő művek összetevői nem pusztán mondatok, hanem az *„azt-játsszuk-hogy”*-játék kellékei, mint a babázó vagy cowboyt alakító gyerekek tárgyai. Az az olvasó, aki elhiszi, hogy Anna Karenina boldogtalan, vagy hogy szerelmes Vronszkijba, elfogadja, hogy az ilyen állítások igazak a játék világában. És éppen úgy, ahogy a játékbabákat (a játékban fikcionálisan kisbabát) etető gyermekek fikcionálisan mamák és papák lesznek, akik fikcionálisan saját utódait etetik, az *Anna Karenina* olvasói, akik sírnak a hősnő tragédiáján, fikcionálisan jelen vannak Anna Karenina öngyilkosságánál, mint nézők részt vesznek egy *„azt-játsszuk-hogy”*-játékban. Walton szerint az *Anna Karenina* olvasói nem valamiféle külső, privilegizált pontból szemlélik a fikcionális világot, hanem a játék ideje alatt valósnak tétéleződő fikcionális világon *belül* pozicionálódnak. Gareth Evans Walton analízisét továbbfejlesztve körvonalazta az *„azt-játsszuk-hogy”*-játékot szabályozó alapelvek sorát. Az alapelvek az *„azt-játsszuk-hogy”* igazságainak halmazát határozzák meg. A homokformázós játékban például a következő elvek az uralkodók:

- (1) A sütemény alakú homokgombóc süteménynek számít
- (2) A kis fekete kavicsok mazsolának számítanak
- (3) A fém tárgy forró sütőnek számít

A beolvasztó elv lehetővé teszi az alapelvek által nem szabályozott igazságok hozzáadását. („Mária szereti a mazsolás süteményt”), míg a rekurzív elv szabályozza, hogy az alapelvekből és a beolvasztott igazságokból hogyan lehet új „aszt-játsszuk-hogy” igazságokat létrehozni. Az analízis fikcióra való kiterjesztésekor gondoljunk a színházi előadásokra: a szereplők Lear Királynak, Glosternek, Cornwallnak, Albanynek, Kentnek, Cordeliának számítanak; a színpad Lear palotájaként, Gloster kastélyaként, a doveri francia táboraként tételeződik, a szereplők által kimondott szavak Lear, Gloster stb. szavaiként értelmeződnek. A világra, a néző hiedelmeire és intencióra vonatkozó különböző igazságok beemelhetők a játékba, és segítségükkel új állítások tehetők.

Mármost amikor a gyerekek a homokozóban játszanak, a valós világban homokgombócokat érintgetnek, és egymásnak ízletes süteményeket ajánlgatnak az „aszt-játsszuk hogy”-világban, amely a játékon belül valóságos. Ami a valós világban egy faröntől való elszaladás, az ugyanazon gyerek számára az „aszt-játsszuk-hogy”-világban veszedelmes medvék elől való menekülés. A játékok objektív szemlélője tudná, hogy mivel nincsenek jelen finom sütemények, sem veszedelmes medvék, a gyerekek ezeket csak azáltal hozzák létre a fikcióban, ahogy egymást finom süteményekkel kínálják és félelmetes medvék elől menekülnek. Hasonlóan mi is elég jól tudjuk, hogy a színpadon a király a valós világot tekintve csak egy színész, szavai egy angol író régi sorai, a palota festett kartonpapír. Ha azonban nem annyira az „aszt-játsszuk-hogy”-játék által keltett illúziót kívánjuk megnyugtatóan magyarázni és értelmezni, vagyis hogy mi történik a játékban a valóban valós világ fogalmai szerint, hanem inkább az ilyen játékokban való részvételünkről kívánunk beszámolni, akkor mind a valóban valós világban, mind a fikcionálisan valós világban meg kell különböztetnünk két szintet, melyeken a játék folyik, és fel kell mutatni a kettő közti kapcsolatot.

Az egyszerű univerzumokkal szemben a *komplex struktúrákat* úgy határozhatjuk meg, hogy két vagy több univerzumot úgy kapcsolunk össze egyetlen struktúrába, hogy az összetevők között aprólékos kapcsolódások legyenek. A két komponens által alkotott komplex struktúrát *duális struktúrának* nevezhetjük. Walton elméletének evansi továbbfejlesztése szerint a homoksütemény játékot egy kis duális struktúrának tekinthetjük, amelyet az „annak számít” korrespondencia kapcsolat által összekötött két kis univerzum alkot. Az első univerzumot leíró *Magnum Opus*ban a létezők leltárát találjuk, mint Mária, Péter stb., homokgombócok, kis fekete kavicsok, fém tárgyak és a homokkal és kavicssal manipuláló gyermekek leírását. A második univerzumból szóló *Magnum Opus* három szakácsot, süteményeket, a mazsolákat és forró sütőket fog említeni, és leírja a mazsolás sütemény készítésének folyamatát. A *Megfelelések Könyvének* nevezhető

könyv az „annak számít” kapcsolatot fogja részletezni, amely pontosan Evans alapelveiből építkezik: kifejti, hogy az első univerzum Pétere a második univerzum szakácsának számít, hogy az első univerzum homokgombócai a második univerzum süteményeinek számítanak stb.

KISZÖGELLŐ STRUKTÚRÁK: A VALLÁSOS ÉS A FIKCIONÁLIS

Mivel a valóban valós világ az „azt-játsszuk-hogy”-világ fölött ontológiai prioritást élvez, a duális struktúrán belül különbséget tehetünk elsődleges és másodlagos univerzumok között, lévén előbbi az alap, melyen utóbbi létrejöhet. Példánkban a homokkal játszó gyerekek világa elsődleges univerzumnaként funkcionál, míg a szakácsok és a sütemények világa a másodlagos univerzum helyét jelöli ki. Ahogy láttuk a két univerzum kölcsönös relációban áll egymással, ami példánkban izomorfizmust eredményez, hiszen az „annak számít” kapcsolat az elsődleges univerzum minden eleméhez a másodlagos univerzum egy és csak egy elemét kapcsolja. Az Evans által bevezetett terminust használva az ilyen szituációt *egzisztenciálisan konzervatív* duális struktúrának tekinthetjük: az „azt-játsszuk-hogy”-világ második univerzumának egyetlen eleme sem létezhet elsődleges univerzumbeli megfelelő nélkül. Vannak azonban olyan „azt-játsszuk-hogy”-játékok, melyekben léteznek a valós világban korrespondenciával nem rendelkező entitások. Evans ezeket a játékokat *egzisztenciálisan kreatív*nak nevezi, és példaként az árnyékbokszolást hozza, melyben az ellenfél csak képzelet, vagy azt a játékot, melyben a játészó úgy tesz, mintha egy sárkány üldözné. *Kiszögellő* struktúráknak fogom nevezni azokat a duális struktúrákat, melyekben az elsődleges univerzum nem izomorf a másodlagos univerzummal, mert utóbbi az előbbiben korrespondenciával nem rendelkező entitásokat és állapotokat is tartalmaz. (Ennek fordítottja is igaz lehet, de definíció szerint nem szükségszerű.) Az ilyen struktúrák nem korlátozódnak pusztán az „azt-játsszuk-hogy”-játékokra. A vallásos gondolkodás már régóta használja őket mint fundamentális ontológiai modellt. Ahogy Max Weber, Rudolf Otto, Roger Caillois, Mircea Eliade és Peter Burger munkái megmutatták, a vallásos gondolkodás az univerzumot két, minőségileg különböző régióra osztja: az ég a valósággal – ennek legerősebb értelmében – felruházott szakrális régiókra és konzisztencia nélküli, nem szakrális régiókra osztlik. A szakrális ciklikus idő eltér a profán időtől és annak megfordíthatatlan tartósságától. Eliade szerint „a nem homogén ég vallásos tapasztalata a világ teremtésével azonos lényegű alapvető tapasztalat.” A Kwakiutl neofita, amikor azt állítja, hogy ő a világ közepe, nem tagadja saját jelenlétét a szent oszlop mellett a varázsló kunyhójában, inkább egy kétszeresen artikulálódott ontológiát tételez, melyben egyik szint a másikra épül. A két, egymástól a lehető legtávolabb levő, de mégis szorosan kapcsolódó referenciahálót tartalmazó ontológiai modell a vallásos tudatot reprezentálja.

Kimutatható, hogy amikor Arthur Donato a műalkotás ontológiáját írja le, egy kiszögellő modellt alkalmaz. A *van* használatát a műalkotásokkal kapcsolatban kutatva megjegyzi, hogy egyaránt igaz azt állítani, hogy „Ez a színész Lear” („This actor is Lear”), és hogy „Ez a színész nem Lear” („This actor is not Lear”). A *van* első használatáról Donato kijelenti, hogy az a *művészi azonosulás vanja*, és megjegyzi, hogy „ez a *van* csak véletlenül”, melynek közeli rokonát találjuk a marginális és mitológiai kijelentésekben.” (Pl. itt *van* Quetzalcoatl, ott *vannak* Herkules oszlopai.) „A műalkotás olyan viszonyban áll a valós világgal, mint Isten Városa a Földi Várossal” (1964. 137., 139.). A *The Transfiguration of the Commonplace* című munkájában Donato megkülönbözteti a műalkotást annak anyagi háttérétől mondván, hogy a különbség ontológiai, és valóban, mivel a mű ontológiája nem szűkíthető annak anyagára, a kapcsolat a fenti értelemben kiszögellő (salient). Joseph Margolis (1977.) a mintát *kiemelkedésnek* (emergence) nevezi, és feltételezi, hogy ez a művészi alkotás legfontosabb ontológiai jellemzője.

Néha szépirodalmi szövegek is expliciten tematizálják a duális struktúrát: Borges *Bábeli könyvtárában*:

Az univerzumot (amelyet mások Könyvtárnak neveznek) meghatározatlan és talán végtelen számú, hatszög alakú galéria alkotja, melynek közepén alacsony korláttal körülvelt nagy szellőzőaknák vannak. Minden hatszögből láthatók lefelé és felfelé az emberek – sehol sincs végük.

(Ford. Boglár Lajos)

Borges szövege az általunk lakottól eltérő módon rendezett univerzum képével egy objektumokat, tulajdonságokat, kapcsolatokat tartalmazó, részletezett másodlagos ontológiát körvonalaz. A másodlagos univerzumot az elsődleges segítségével érthetjük meg: a „galériák”, a „szellőzőaknák”, a „korlát”, a „hatszög alakú”, az „alacsony” a nem fiktív univerzumból átvett szavak. Borges egy előzékeny gesztussal még a két ontológia közti kapcsolat kulcsát is felajánlja: a másodlagos univerzum egy könyvtárként jelenik meg, ami természetesen nem jelenti azt, hogy az új univerzumot az elsődleges ontológiában úgy kellene megértenünk mint a „könyvtárak” osztályába tartozó objektumot, mivel ez a valós világ egyetlen könyvtárát sem jelöli. Hogy ezt a jelentést mégis megértjük, annak az oka, hogy tudjuk, milyen objektumok a valós-világ-könyvtárai, és a Borges-történetének-könyvtárát ezekhez kötjük. Hasonlóan ehhez, készek vagyunk a történet minden objektumát a mi világunk objektumaihoz kötni a korrespondencia kapcsolaton keresztül, melynek feladata, hogy biztosítsa a másodlagos struktúra megragadhatóságát mint olyat, mely egyszerre különbözik az elsődleges ontológiától, és rá is épül arra.

A fikció diskurzus-orientált elemzése azt állítja, hogy a fikcionális szavaknak van jelentése, de nincs denotátuma a valós világban, így Searle megfogalmazásában „a *Piroskában*... a „piros’ pirosat jelent, mégis... a pirosat a pirossal összekötő szabályok nem működnek.” (1975b. 319.) Valójában az történik, hogy a-második-

ontológiai-„pirosat” az-első-ontológiai-pirossal összekötő szabályok bonyolultabbak, mint a „pirosat” a pirossal az első ontológiában összekötő szabályok, és mivel az első ontológia a fikcionális ontológia alapjául szolgál a fikcióban-„piros” a valóban-valós-világban-pirossal csak közvetve kapcsolódik össze a korrespondencia kapcsolatokon keresztül. A relációk definíciójából következik, hogy semmi sem kényszerít minket arra, hogy a kétféle pirosat összekapcsoljuk: a fikció szerzője bármikor kitalálhat egy történetet egy országról, ahol a piros valójában zöld. Vagy felépíthet egy másodlagos ontológiát, melyben emberalakú szereplők az elsődleges ontológia absztrakt minőségeinek felelnek meg. A Halál nevű szereplő előlép és mondja:

Nicsak, Akárki ott megyen,
 Hogy és jövök, nem sejtí, nem,
 s elméje testi kínt és kincset óhajt;
 bizony, bajára lesz, ha ott topog majd
 az Úr előtt, ki a Menny Királya
 (Belép Akárki)

Akárki, hé, megállj! Hova a csudába
 mégy ily vígan? Felejtéd Alkotód?
 (Ford. Tellér Gyula)

Itt a néző egy olyan jól egyénített entitást lát, melynek tulajdonságai az elsődleges világban nem egy individuumhoz, hanem egy eseményhez (a halál) kötődnek. Az allegória által használt kapcsolatok kevésbé egyértelműek, mint a realista regényéi, de még azok a kapcsolatok is erősen áttételesek, melyek utóbbit az elsődleges világhoz kötik. Még ha Pickwick úr távozása Oxfordból, nagylelkűsége vagy tapintatlansága jobban fel is idézik egyes valódi angol tulajdonságait, mint az Akárki vagy a Halál cselekedetei, a *Pickwick-klubban* akkor is az allegória megértéséhez hasonló intellektuális műveletekkel kapcsoljuk össze az elsődleges és a másodlagos világot. Amikor Paul de Man (1983.) az allegóriát nevezte meg az irodalom centrális toposzaként, indoklását szemiotikai és fenomenológiai érvekre alapozva az allegóriát a temporalitás mozgásával azonosította. A fikcionális világok logikája igazolja eredményeit, amikor azt állítja, hogy az allegorikus olvasat a fikcionális struktúrák közti kapcsolatok vagy korrespondenciák legáltalánosabb modellje. Azt, hogy a tulajdonképpeni allegóriát – a komplex korrespondenciát – csak ritkán alkalmazzák a fikcióban, a kényelem igénye magyarázza: a másodlagos ontológiáknak, hogy kezelhetők legyenek, a lehető legnagyobb mértékben alkalmazkodniuk kell a saját alapjukként használt elsődleges ontológiák belső struktúrájához. Ez bizonyos értelemben a művészi ökonómia problémája. Ahogy F. E. Sparshott megjegyezte, a science-fiction szélsőséges eseteiben „vagy a helyszín és a szereplők megértése megy végbe ismert típusok után, mely esetben a fantázia szerepe alig több, mint dekoráció, vagy a történet lesz sekély és sematikus, mert nem lehet megmondani, hogy milyen háttérrel tételezzünk annak, ami viszont expliciten elhangzik” (1967. 5.).

Hogy a szakrális és a fikcionális világok szervezettsége egyaránt két szintű, és az elsődleges és a másodlagos ontológiák közti kapcsolat allegorikus a mimikáról szóló példán könnyebben megmagyarázható: a színész teste és mozdulatai, ahogy a valós világban léteznek elsődleges univerzumként, alapul szolgálnak a másodlagos univerzumhoz, melyben a némajátékból a tömeget megáldó szent pap mozdulatai lesznek. De hatékony volt-e az áldás? Más szavakkal, megfordult-e, visszahatott-e a másodlagos univerzum az elsődlegesre? Ha a válasz igen, ha a pantomimszínész a *megjátás*s mellett *le is folytatta* a szent cselekményt, ha az isteni reprezentációja mellett jelenvalóvá is tette azt, akkor az előadás meghaladta a fikciót annak konvenciói és kondíciói ellenére. Mivel a kultusz és a fikció csak a két univerzum erejében különbözik, amikor elegendő energia gyülemlik föl a mimetikussá cselekvésben, akkor az maga mögött hagyhatja a fikcionalitás meghatározottságait, és átlépheti a valóság küszöbét. A Pygmalion-mítosz ezt a transzformációt mondja el. És valószínűleg itt rejlik annak az oka is, hogy a váratlan elváltóságokra mindig kész fiktív és szakrális világokkal kapcsolatban szükség van a lét fogalmának differenciálására. A szakrális ontológiában a szakrális tartomány (domain) abszolút realitása teljes oppozícióban áll a profán létnek bizonytalanságával. A szakrális létezők nem csupán más törvényeknek engedelmeskednek, mint az emberi teremtmények, hanem – Rudolf Otto megfogalmazása szerint – létmódjuk is alapvetően különbözik ezektől. A teológia, amely régóta foglalkozik a szakrális univerzumok ilyen aspektusával, elérkezett a lét analógiájának elméletéhez, mely szerint a lenni ige csak analogikusan tulajdonítható Istennek és teremtményeinek.

Ezt a megállapítást ki lehet terjeszteni a fikcionális konstrukciókra is. Kimutatható, hogy a lét a fikcióban csak analogikusan hasonlítható a tiszta ontológiák azonos fogalmához. De amíg a szakrális világok energiával telítettek, a fikcionális cselekvések a duális struktúra gyengébb formáját reprezentálják. Az energiavesztés akadályozza meg, hogy a fikcionális világok behatoljanak a realitásba: az effektív kegyelmet katarzisz helyettesíti, a kinyilatkoztatást az interpretáció, az extázist a játékosság. Amíg a fikció egy „*azt-játsszuk-hogy*”-játékként szabályoknak és konvencióknak engedelmeskedik, addig a közösség mítoszaiba vetett hit kötelező. A fikcióhoz való fordulás szabad, idő és tér által világosan behatárolt cselekmény. A mítoszok ezen felül mindig már lezártnak és örökké igaznak tételeződnek. Új fikcionális konstrukciók (pl. játékok) viszont mindig elképzelhetők.

KISZÖGELLŐ STRUKTÚRÁK; REPREZENTÁCIÓJUK A FIKCIÓBAN

Lévén metafizikus modellek, a kiszögellő struktúrák meglehetősen jól általánosíthatók és túlmutatnak az egyes szövegek által követett különböző irodalmi és esztétikai célokon. Ezek az elméletek mégis alkalmazhatók analitikus eszközöként, főleg az irodalmi univerzumok belső struktúrájának vizsgálatában. A *Don*

Quijoténak például olyan komplex világstruktúrája van, melynek összetevői logikailag nem mindig harmonizálnak egymással. Félretéve a kevésbé központi stilisztikai hatásokat, mint amilyen például a domináns narrátor kérdése (ki ő? Cervantes? Cid Hamet?), a regény eseményei a világok két párhuzamos halmazában mennek végbe. Az egyik halmaz mint a valós világot tartalmazza a regényben valósnak tételeződő szereplőket és eseményeket, egy bizonyos Quijada rajongásának lovagi történetét, első szökését, kalandjait. A regény-valós-világához az alternativitás szokásos relációin keresztül számos lehetséges világ kapcsolódik. Ilyen például az, amelyben a püspöknek, a borbélynak és Quijada másik barátjának sikerül megakadályoznia Quijada második szökését. A világok második halmaza az evansi értelemben egzisztenciálisan kreatív; egybeolvasztja a regény valós világát és a Don Quijote által őszintén csodált románcokban valósnak tételeződő világokat. A *Don Quijote* világát benépesítő szereplők Cervantes regényének és a lovagi történetek alakjainak keverékei. Itt újra, az eredeti mellett a don quijotei világnak sok lehetséges alternatívája van, mint például az a világ, melyben Don Quijoténak sikerül a szélmalomnak álcázott óriásokat legyőznie. A regény egyik fő esztétikai hatása egyes események ambiguitásából adódik. Bármelyik ilyen esemény bedolgozható a regényben a valós világok halmazába és a Don Quijote-i világok halmazába is. Sancho Panza zavarodottsága pontosan abból fakad, hogy képtelen határozottan ragaszkodni a világok valamely halmazához. Vágyát, hogy osztozzon Don Quijote világában, folyton legyűri egy természetesebb interpretációja annak, hogy mi történik a regényben a valós és lehetséges világok tekintetében.

Ennek a technikának modernebb példáját találjuk T. H. White *The Once And Future King* című művében. Ez a regény egyszerre játszódik a középkorban Artúr király udvarában és a XIX. század végén, a XX. század elején Nagy-Britanniában. A regény valós és lehetséges világainak halmaza így bizonyos fokig a *Don Quijote* világaira emlékeztet: folyamatos bizonytalanság van a referencia két köre között. De míg Cervantes szövegében Don Quijote az egyetlen szereplő, aki egyszerre él a két referencia-rendszerben, White regényében az egész szöveg oszcillál a középkori és a modern idő között; és ha a *Don Quijote*-ban a regény világa szilárd határként szolgál, melyhez képest a hős tévelygése elemezhető és elutasítható, White szövegében a világ struktúrájának nincs uralkodó referenciája. Ebben az esetben és még sok másban is a *műalkotás világa* kifejezés olyan komplex entitásra utal, mely pontos logikai és esztétikai kifejtést igényel: a szövegekben összekeveredő világok esetleg emlékeztetnek a valós világra, de előfordulhatnak köztük lehetetlen vagy szabálytalan világok is. A fikcionális művek többé kevésbé drámaian kombinálnak inkompatibilis világstruktúrákat, játszanak a lehetetlennel és szüntelenül beszélnek az elmondhatatlanról. Mégis, leggyakrabban a stilisztikai és a generikus szabályoknak pontosan megfelelő nyelvileg koherens szövegek-ként jelennek meg; nem kis munka a fikcionális világok heterogén halmazait egységes, gyönyörűen kiszépitett szövegekbe foglalni és megragadni a szövegek és a világok közti feszültség értelmét.

Ahogy azt korábban láttuk, a fikció éppen úgy, ahogy a szakrális világ is kiszögellő struktúrákon alapul. A pantomimszínész teste, a püspöknek és az áldásainak másodlagos univerzuma elsődleges réteggé szolgált: az, aki a mi világunkban csak egy színész, az előadás másodlagos világában Lear; Párizs, a valós város a titokzatos helyszíne Eugene Sue regényeinek, alapja Balzac *Scenes de la vie parisienne*-jében az erős idioszinkretikus karakterektől nyüzsgő helyeinek vagy Flaubert *L'Education sentimentale* felkavart városának. Mégis a fikció kiszögellő ontológiája mint általános modell nem szükségszerűen tematizálódik minden irodalmi szövegben. A Beckett *Molloy*ában leírt univerzum, úgy tűnik, egyetlen ontológiai rétegből áll.

Anyám szobájában vagyok. Most én lakom itt. Nem tudom, hogy kerültem ide. Talán mentőkocsin, de biztos valami járműn. Idehoztak. A magam erejéből nem érkeztem volna meg. Talán annak az embernek köszönhetem, hogy itt vagyok, aki minden héten eljön. Ő azt mondja, nem.

(Ford. Török Gábor)

De egyszerűsége ellenére még ezt az egy rétegű univerzumot sem kezeli tökéletesen a narrátor, aki gyakran képtelen a létezők identifikálására, vagy arra, hogy a létezőknek különböző kvalitásokat tulajdonítson. Molloy sok kortárs narrátorhoz hasonlóan az általa lakott univerzum súlya alatt nem mer ezekkel a világokkal konfrontálódni, vagy legfeljebb lokálisan és a lehető legnagyobb óvatossággal. Ezzel szemben a középkori passiójátékok magabiztosan kezelnek egymással folytonos interakcióban álló, szakrális és profán szintre osztott hatalmas univerzumokat. Az azonban, hogy a heroikus próza, a legtöbb görög tragédia, néhány reneszánsz dráma és sok kortárs vers jelentése megragadhatatlan a duális struktúrára való referenciájuk nélkül, nem jelenti, hogy a fikció ontológiai komplexitását a szakrális-profán dualitás reprezentációjára kellene korlátozni. Ahogy a *Don Quijote* és a *The Once And Future King* példája mutatja, ez a komplexitás eredhet az univerzum egy szereplő általi idioszinkretikus elrendezéséből, mely szemben áll a regény valóságával, vagy a bizonytalankodó narráció pozicionálja magát két különböző „realitás” közé. Az ilyen szövegekben a problémamentes kiszögellő struktúra pusztá reprezentációja az ontológiai komplexitás tematizációját vezeti be, mint pl. a középkori szövegekben. Az ontológiai struktúrákkal való zsonglörködés a késő reneszánsz és a barokk irodalom elterjedt eszköze, ahogy azt a „színház a színházban”-téma gyakorisága is jelzi. (*The Spanish Tragedy*, *Hamlet*, *The Taming of the Shrew*). Fiktív ontológiákat sematizál a *Don Quijote* első része is, melyben a főhős csupán a középkori románcokra alkalmazható interpretációs módszerrel fordul a regény valós világa felé. A szituáció a második részben válik bonyolultabbá, ahol Don Quijote már csökkenő elkötelezettséget mutat korábbi interpretációs módszere iránt, de anélkül, hogy azt a regény vége előtt nyíltan feladná. Ez felveti a belső modell fokozatos elfogadásának vagy éppen a belső modell fokozatos érvényességének kényes problé-

máját. Hogy a kép tovább bonyolódjék, a fiktív főhős, Don Quijote, aki a regény bázis világában olyan valóságos, amilyen csak lehet, Cervantes regényének Avellaneda-féle nem autorizált folytatását olvasva megismeri a nem autentikus Don Quijotét, aki a valós Don Quijote világára nézve fikcionális alak. A „valódi” hidalgó ekkor hozzáfog, hogy demonstrálja Avallanda beszámolójának hamisságát, amit annak a Cervantes beszámolójában talált „valós” tényekkel való összehasonlításával dicsőségesen véghez is visz. Don Quijote a fikción belüli ontológiában a fikció ontológiáját vizsgálja, összehasonlítja Avellaneda és a saját világát. Mint egy barokk kavalkád, lenyűgözően csalóka módon élénken tematizálja a fikcionális tér veszélyes helyzetét: a szövegek szüntelenül kacérkodnak az önreferenciális csábítással, és a magasabb rendű fikcionalitás kábító játékaival. De a világok és a szövegek közti kellemetlen kapcsolatnak mélyebb szemantikai gyökerei vannak.

A VILÁGTÓL A SZÖVEGEKIG: BONYODALMAK ÉS LEGENDÁK

A korábban javasolt definíció szerint az univerzum egy bázisból – egy aktuális világból – és az azt körülvevő alternatív világok konstellációjából áll. Plantinga nézete szerint az összes ilyen világot problémátlan korrespondencia kapcsol egy könyvhöz, mely a világról az összes igaz mondatot tartalmazza. Az univerzumból valamilyen *L* nyelven írt könyvek halmazát *Magnum Opus*-nak neveztem. A *Magnum Opus* a világról szóló valamennyi könyv mellett tartalmazza a Szabályok Könyvét, mely az univerzumból, annak világairól és a *Magnum Opus* nyelvéről tartalmaz magas szintű megállapításokat. A lehetséges-világ-rendszerre Putnam által kiterjesztett quine-i indeterminitás elve azonban azt a következményt hordozza, hogy minden világhoz jelentős – valószínűleg végtelen – számú könyv tartozik: ezért az univerzumokra vonatkozó *Magnum Opus*-ok száma még nagyobb lesz. Nevezzük el az adott univerzumból szóló összes *Magnum Opus* halmazát az univerzum Totális Képének (Total Image). Mivel a mondatok végtelen halmazával kapcsolatban legyőzhetetlen akadályok merülnek fel, főleg, ha a végtelenség sora a kontinuitás küszöbét is átlépi (ami előfordul, ha pl. az univerzum minden transzfinit számot is magába foglal). Sietek hozzátenni: el sem tudom képzelni, hogy nézne ki egy ilyen Totális Kép. Moise Cordovero Torah-ja 340,000 valódi és 600,000 fiktív levelet tartalmaz, minden izraelinek egyet. Bár ez, és Borges Bábeli Könyvtára is végtelenségnek tűnhet, mindkettő csak miniatűr változata a Totális Képnek. Felfoghatatlan nagyságán és – bármilyen nyelvről is legyen szó – a leírás tisztán mennyiségi problémáin kívül az univerzum radikálisan leírhatatlannak is bizonyulhat. Ezért, ahogy a középkori teológia leírta, csak egy végtelen, mindenható Isten tudná valamilyen csodás módon az univerzum Teljes Képét létrehozni.

A Teljes Kép kifürkészhetetlensége hozzásegít annak megértéséhez, hogy mit jelentene egy univerzum teljes leírása, és hogy ez milyen messze esik bármely

nyelvi tapasztalattól. Így adott szöveg csak saját univerzumának végtelenül töredékes leírása lehet, de már ehhez is bonyolult eljárás szükséges.

Annak megállapítása viszont, hogy ebben a folyamatban milyen elvek működnek, nem lehetséges. Egy félig elfeledett legenda azonban beszámol róla, hogy a különböző univerzumokról szóló megszámlálhatatlanul sok csillagászati méretű könyv között létezik egy, tárgyát, nyelvét és teorémáját tekintve szerény sorozat, mely valós világunk állapotát emberi nyelven, közérthető terminusokban tárgyalja. Ezek a Napi Cselekedetek Könyvei (Daily Books). Az emberek ezeknek csak apró részleteit ismerik, mivel csak egy természetfölötti lény volna képes az egészet átlátni. És valóban, a Napi Cselekedetek Könyvei felügyeletét Laplace mindentudó és ártalmatlan démonaival távoli rokonságban lévő jó tündérekre bízták. Továbbá, ahogy mondják, születésünk napján mindannyian egy ilyen lélekhez köttetünk. Néhányan úgy gondolják, hogy ezek a felügyelők a viselkedésünket vigyázzák, és naponta a *Magnum Opus* azon állításait, melyek cselekedeteink és tetteink, vélekedésünk és tudásunk, érzéseink és vágyaink által igazolódnak, lila színnel kipipálják, és minden éjjel beírják őket a Napi Cselekedetek Könyveibe, melyet az Ítélet Napján fognak használni. Mások szerint nem csak passzívan feljegyzik a *Magnum Opus* azon mondatait, melyeket életünk igazgató teszt, hanem aktívan írják végzetünket, előre elkészítve ezzel a Napi Cselekedetek Könyveit, melyeket engedelmesen követünk. A Napi Cselekedetek Könyvei mindkét esetben a *Magnum Opus* különböző könyveiből tartalmaznak mondatokat, melyek közül néhány az aktuális világhoz tartozik, néhány ennek lehetséges alternatívájához (mivel a vágyak, a tervek és a vélemények megkívánják a lehetséges világokra való vonatkozást). A Napi Cselekedetek Könyvei így egy-egyén egy napi sorsát reprezentáló mondatok halmazai lesznek. Tartalmaznak egy refrakciós indexet, mely a Napi Cselekedetek Könyvei és a *Magnum Opus* közti szöveget jelöli ki.

De a Magas Autoritásnak (Higher Authority), akinek a felügyelők dolgoznak, nincs elég ideje vagy türelme, hogy a Napi Cselekedetek Könyveit végigolvassa. Hogy igényét kielégítsék, a fürge felügyelőknek a feljegyzések megírása mellett osztályozni és újrendezni is kell a mondatok halmazát. Egyiküknek például kliensének életét kell elmondania. Ez azt jelenti, hogy az igaz mondatok felsorolása után ezek közül néhányat időbeli sorrendbe kell rendeznie, kihagyni másokat, jelezni az okság és a célzatosság elvét, esetleg az univerzum adott részében elfogadott erkölcsi normák alapján bizonyos értékelő megjegyzéseket hozzáadni. Röviden: rendszert kell felállítania, elméleteket kell javasolnia.

Néhányan hozzátézik, hogy a Napi Cselekedetek Könyvei lapjainak végtelen számát is csökkentenie kell, és tömör beszámolókat kell írnia: évkönyveket vagy még inkább egy olyan könyvet, mely alanyának egész életét átfogja. A mondatok közti oksági kapcsolatoknak és a célok körének szélesebb teret kell kapniuk: a normák a cselekedetek nagyobb részére alkalmazódnak. Következésképpen az általánosítások merészebbnek tűnnek, és az Életkönyvet (Lifebook) alátámasztó

elmélet gazdagabb tartalommal telítődik. A refrakciós index egyre kisebb lesz, hogy ne csak a mondatok egy válogatását adja, hanem ezeknek releváns beszámolóba való rendezését is. És mivel az Ítéletnek igazságosnak kell lennie, és az Életkönyv hőse megvédheti magát, egyetlen segítségével a rendszer és nem a mondatok megkérdőjelezése lehet, mivel utóbbiak mindenképpen igazak. Ezért a vádlott szinte mindig úgy dönt, hogy egy eltérő Életkönyvet vagy töredéket mutat be, enyhén eltérő refrakciós indexeszel, melyben minden interpretáció a mondatok ugyanazon halmazán dolgozik. Ha például arra kérnénk, hogy az egyes mondatokhoz tartozó jelentőséget változtassa meg, egyetlen jócselekedet jövéteheti a bűnöket.

Meg kell továbbá jegyeznünk, hogy az Örök Bíró nem csak a morális sorsunkat vizsgálja, hanem univerzumában minden mozgást is ural, következésképpen azok a szellemek, melyek hozzáférnek az Örök Könyvekhez, nem pusztán jelentéseket írnak egyéni sorsokról, hanem bonyolultabb szituációkat is felügyelnek és irányítanak: családi, törzsi vagy nemzeti kötelékek által összekötött emberek egész csoportjainak történetét, zenei tanulmányok kézikönyvét. Mindegyik könyv felmutat egy refrakciós indexet – egy mondatválogatást – és egy elméletet, mely ezeket olvasható könyvvé szervezi. Végtelen jóságában a Bírónak esetleg több szellemre is szüksége van, akik egyazon kérdéstről nyilatkoznak, így az elkészített könyvek valószínűleg különbözni fognak egymástól, mivel minden tündér más és más mondat-halmazt választ ki, és azt különbözőképpen rendezi el. Néhány vádolni fog, néhány megbocsátást kér, mások közömbösek maradnak.

Régen felvetődött az is, hogy ha a Napi Cselekedetek Könyveinek gondosan elkészítetteknek kell lenniük, és az Évkönyveknek, az Életkönyveknek, Családi Könyveknek és a Nemzetek Könyveinek ugyancsak, akkor ezek nem korlátozódhatnak egyetlen támogató elméletre vagy egyetlen nyelvre. Bizonyos esetekben a Napi Cselekedetek Könyveinek olyan állapotok leírását kell tartalmazniuk, melyek több elméletet is megkívánnak: egyes bonyolult személyeknek olyan Napi Cselekedetek Könyveire van szüksége, mely a kepleri asztronómia elméletét a hitüket tükröző archaikusabb bibliai kozmológiával együtt tartalmazza. Mivel minden *Magnum Opus*nak megvan a maga elméleti elfogultsága, a fürge tündér a *Magnum Opus* biblikus elméleten nyugvó, illetve az újabb asztronómiára reflektáló mondatainak összeválogatásával fogja elérni célját. Lehetetlenség a tündért a közfelfogást elismerő egyetlen *Magnum Opus*ra korlátozni: feladata rákényszeríti, hogy miközben a különböző *Magnum Opus*ból az elvont fragmentumok megkívánt arányait jelző *aggregációs elv* alapján mondatokat válogat és vegyít, a könyvek egyik végtelenül nagy halmazából a másikba ugorjon.

Mindez akkor a legfontosabb, amikor a tündér egy nemzet életéről vagy egy család történetéről készít beszámolót: az aggregációs receptnek ellentmondó terveket, inkohereNS vágyakat és a világról alkotott polemikUS képzeteket vegyítve erősen inkohereNS *Magnum Opus*ból kell anyagot gyűjtenie. A legtakarósbab tündéreknEK gondos metatextuális jelmagyarázat segít rendben tartani

könyvecskéiket; azok, akik ennek használata mellett döntöttek, minden mondatnak megjelölik az eredetét, hogy ez emlékeztesse őket arra, hogy honnan másolták ki. Továbbá minden esetben gondosan megjelölve, hogy kinek a hitéről vagy vágyairól van szó, el tudják különíteni munkájuk ellentmondó darabjait. Írásaik végeredményben heterogén könyvek lesznek, melyek a *Magnum Opus* különböző fragmentumaiból épülnek fel, nyelveket és elméleteket kevernek, újrendezve őket a pontos háttér és a szükség alapján.

A metatextuális háttér ellenére a könyveket vizsgáló modern logikus kétség kívül megrettenne azok inkonzisztenciájától és hiányosságaitól. De a helyzet néha még annál is rosszabb. A könyvek elkészítésével megbízott tündérek közül néhány nem olyan nemes és ügyes, mint a többi. Ezek elég figyelmetlen szellemek, nem túl gyorsak a könyvekkel kapcsolatban, nem korlátozzák magukat a jó elméleteken nyugvó művekre, hanem gyakran kutatják át a hibás vagy elítélt elméleteken alapuló rossz Magna Operát, esetleg nincs is rá mód, hogy biztosan lehessen tudni, melyik *Magnum Opus* igaz és melyik nem. Különösen, hogy egy ügyetlen tündérről úgy tudni, összekeverte a valós világról és annak alternatíváiról szóló mondatokat, így működésének végeredménye nem csak hogy tele lett hibás mondatokkal, de benne valós mondatként szerepelnek olyanok, melyek csak a lehetséges világokban igazak, és pusztán lehetségesként olyanok, melyek igazak az aktuális világban. És mintha ezek a vétkek nem lennének elegendők, a játékos tündér titkos sétákat tesz a végtelen könyvtár tiltott részeibe, az *Imposszibiliába*. Nem sokat tudunk az ott elrejtett fóliókról, de a tündér látogatásainak hatása tükröződik az általa készített könyvek kompozícióján; ezek inkongruensen telítettek a valós világokban és azok alternatíváiban egyaránt lehetetlen mondatokkal. Továbbá gondatlanságból vagy rossz akaratból, esetleg mindkettőből kifolyólag tündérünk nem használ metatextuális megjegyzéseket, melyek segítenék az olvasót a könyv egyes részeinek eredete felőli kutatásában. Következésképpen a mondatok eredetének felderítése az *Imposszibiliában*, és a lehetséges állapotok elválasztása az aktuálisaktól hallatlanul nehéz feladattá válik.

Más, kötelességük tekintetében gondosabb szellemek panaszkodnak a Bírónak, és – leleplezve a tiltott *Imposszibiliát* használó tündért – azt állítják, hogy az ő megbízhatatlan feljegyzései megingatják az Örök Feljegyzések (Eternal records) egész rendszerét. Meg kellene őt büntetnie a Bírónak? Hatékonyabban kellene elzárni a könyvtár sötét felét? Megidézve, hogy érveljen saját érdekében, a gondatlan tündér rámutat, hogy tisztelt testvérei is sokat megengednek maguknak a *Magnum Opus*okkal szemben; hogy a különböző okból való mondatok szelekciója, vegyítése mindig magában foglalja a könyvek értelmezését. Beszámolóik alapján megítélt emberek gyakran érzik úgy, hogy igazságtalanság történt, és panaszt tesznek, rámutatva több elfelejtett mondatra, néha az ítélet megváltoztatását kérik. A csillagok és a bolygók panaszkodnak a matematikai leírások miatt, és gyakran okoznak mozgásukat érintő változásokat a könyvekben. Másrészt tündérünk ritkán kerül szembe a kozmosz lakóival: volt valaha is panasz az

Imposszibiliában végzett kutatásaira? Amikor emberklienseit megítélik, lázadnak ők az eljárás ellen? Azok, akik könyveiket telve találják lehetetlen történetekkel és lényekkel, örülnek, hiszen az emberek szeretnek álmodni, azok pedig, akiknek örök sorsukat fenyegeti a könyvek ilyen kiterjesztése, mindig kijelenthetik, hogy az csak fikció. És hogyan hozható létre az *Imposszibilía*? Nem spontán módon generálódik bármely nyelv ereje által? Nem hoz létre minden idióma végtelen számú *Imposszibiliát*? És tudják az igaz szellemek, hogy a könyvtár sötét oldala a világoshoz hasonlóan mozgással teli? Hogy minden egyes új Napi Cselekedetek Könyveikkel, Évkönyvvel vagy a bolygók és a Csillagok Könyveivel *Imposszibiliák* sokasága születik, mivel sok lehetetlen könyv csak az adott-lehetséges-könyv-fényében lehetetlen? Tudták, hogy az *Imposszibilía* némelyik fóliója azonos néhány autorizált könyvvel, hogy az emberek által írott könyvekben gyakran találhatók lehetetlen mondatok, hogy a legártatlanabb Mindennapi Beszámolóban (Daily Account) is vannak utalások az *Imposszibiliára*, és hogy minden szellem, aki valaha is Napi Cselekedetek Könyveit vagy Évkönyvet készített, biztosan írt lehetetlen mondatot is a szövegébe, mert a *Posszibilía* és az *Imposszibilía* közti keveredés kibogozhatatlan? Hozzátenné, hogy minden könyvünk refrakciós indexek és aggregációs elvek által uralt Miscellanea, *Magnum Opusokhoz* való viszonyuk tekervényes és megjósolhatatlan, míg a könyveket és a világokat heteronómia választja szét.

De az Örök Bíró nem szól, lehetővé téve, hogy az igaz tündérek elúzzék a bűnöst. Szomorúságában a földre menekül, remélve, hogy az emberek jobban fognak vele bánni. Fájdalom, rengeteg kalandja alatt, mely méltó lenne egy borgesi Hašek tollára, fokozatosan ráébred, hogy a földi könyvek még kevésbé koherensek, mint az égi Miscellanea, mivel az emberek nem rendelkeznek a szellemek látnoki erejével és agilitásával. Az emberi könyvek, ezek a tökéletlen imitációk csak a Miscellanea apró töredékeit tartalmazzák a véges értelmet kielégítő Compendiába gyűjtve. Ezen Compendiumok egy része nem is írásba foglalva, hanem orális produktumként él tovább: szájról szájra terjednek a hősokról szóló mítoszok és versek, a társas életet irányító szabályok íratlan Compendiumai. A szóbeli és az írott Compendia nem tartalmazhatja az utánzott Miscellanea egészét, ahogy ezt bukott tündérünk hamarosan felismeri: ezért feltételezheti, hogy minden egyes Compendium összeállítását szelekciós elv vezérli, mely a Miscellaneanak csak a különböző gyakorlatokkal és szükségletekkel összhangban levő részeit tartja meg. Olvashatja a híres görög és római férfiak életéről szóló narratív Compendiumokat, és magában elgondolkozhat az adott témának az égi Miscellaneákban nem, a földi szövegekben viszont meglevő számos aspektusáról. Később talán átböngészi a témáról szóló más narratív Compendiumokat abban a reményben, hogy ezek közelebb jutnak a modellhez, és kevésbé hagyják figyelmen kívül a megfelelő Miscellanea lényegét. Hamarosan ráébred, hogy a Compendiumok és a Miscellaneumok között sohasem fordul elő egy az egyben megfelelés. A szóbeli és az írott

Compendia utólagos revízió, változtatás, degradáció és kontamináció áldozata. És még jóval ez előtt az állapot előtt, már a fogamzásuk pillanatában a Compendiumok gyakran nem csak egy Miscellaneából származnak. A földi emberek tudatlanságától megdöbbenve a tündér talán elolvassa az Újszövetséget, amit a Zsidó Biblia és az új Miscellaneumok integrálására tett kísérletként értelmezne; a Koránt, melyben a két Testamentum visszhangjait hallaná; Maui írásait, melyben az élő vallások Compendiumainak egybeolvasztására tett kísérletre lelne. Ha a Miscellaneumok különböző *Magnum Opus*okhoz tartozó mondatokat ötvöznék az aggregációs elv alján, akkor a Compendiumok számos Miscellanea töredékes tartalmát olvasztják egybe. De ahogy a tündér hamarosan felfedezné, míg az örök értelemnek szánt Miscellaneumoknak nincs szükségük stilisztikai ravaszságra, addig a Compendiumok, melyeknek olvasói a szeszélyes, figyelmetlen és feledékeny emberi lények, strukturális kényszer alatt állnak: gyakran fogva tartja őket egy különösen gazdag és emlékezetes nyelv, mely erősen retorikusan rendezi a tartalmat. Amikor ez a kényszer fennáll, az emberek a Compendiumot szövegnek nevezik. De mivel a strukturális korlátok bizonyos függetlenséget követelnek a működéstől, és mivel a szöveg összeállítható különböző Compendiumok fragmentumainak kombinációjával, újra jelentkezik a heteronómia, és elhomályosítja a szövegek és a Compendiumok biztos megfelelésének tisztaságát.

Végül az emberek még korábbi társainál is kevésbé értik a bukott angyalt. Útja mégsem volt fölösleges: ha korábban megértette, hogy a heteronómia tönkreteszi a megfelelést a világok és az égi könyvek között, most el tudja fogadni, hogy a tökéletlen megjegyzések hosszú lánc a szublunáris birodalomban is folytatódik. A világokat az emberi szövegektől a közvetítések hosszú sora választja el. Az adott nyelvben megragadott könyvek felfoghatatlanul végtelen gyűjteményei, a *Magnum Opus*ok Miscellaneumokba vannak átdolgozva, különböző *Magnum Opus*ok mondatainak egy bizonyos cél érdekében felhalmozott hatalmas válogatásává, mely lefed egy adott tartományt és kifejez egy többé kevésbé koherens elméletet. A szelekció újabb folyamatán keresztül a Miscellaneumok Compendiumokra bomlanak, melyek a strukturális rendszerezésben válnak szövegekké. Az ő égi füleinek a szöveg világáról szóló emberi beszéd pusztán egy rövidített útnak hangzana, mely a strukturált szövegek, azok strukturálatlan propozicionális tartalma (a Compendium), az alapjukat adó meglehetősen heterogén világképek (a Miscellanea) és végül a *Magnum Opera* könyveinek teljes leírása közti összetett kapcsolatokra referál. Ezen gnosztikus műveletek minden lépésénél a nem-egybeesés (noncoincidence) elve érvényes: a *Magnum Opus*okban hemzsegő miriádnyi könyv tökéletlenül van átdolgozva Miscellaneavá, hasonlóan a Compendia úgy köti össze a Miscellaneumok fragmentumait, hogy azok erős egyéni jellege eltűnik; s végül, de nem utolsó sorban, a szövegek saját autonóm szükségleteik alapján szervezik újra a Compendiumokat. A mélyen a szövegbe ágyazott heterogeni-

tás meggátol minden tiszta megegyezést az említett folyamat szintjei között. Amikor szenvedésében úgy dönt, hogy elfelejti a nyelveket, a bukott tündér hosszú és magányos útra indul az örökös csendbe.

A FIKCIONALITÁS HÁRMAS TERMÉSZETE

A fenti történet, szomorú konklúziója ellenére mutatja a szöveg geológiai képét: mint az alapkőzet, a szövegek is magukba olvasztanak különböző geológiai eredetű rétegeket. A petrifikáció kohezív ereje által összenyomva ezen rétegek színe és mintázata visszautal szülőhelyükre. A felvilágosult kutatás feladata, hogy ne csak a változatos strukturális szabályokra és a textuális koherenciára figyeljen, hanem a diszperzió elve révén a szövegekbe mélyen beleivódott szemantikai heteronómiára is. Magának a fikciónak a kérdése is jelentős változásokon megy keresztül. Ha a szövegek nem uniformizáltan kapcsolódnak a világról szóló könyvekhez, akkor a heteronómia és a kimozdítás minden lépésnél közbeavatkozik, hogy elhomályosítsa a képet: nincs arra biztosíték, hogy a szöveg minden mondata ugyanarra a világra vagy univerzumra lenne visszavezethető. De mivel az univerzumok száma relatíve nagy, és mivel némelyek univerzum inkompatibilis a többivel, a valóság és a lehetőség változatos vonalaiból összekevert fragmentumok egymástól többé kevésbé divergens Miscellaneumokat és szövegeket eredményeznek, amennyiben bizonyos szövegek, melyek lényegüket távoli univerzumokból, lehetetlen világokból, féltett *Magnum Opus*okból szerzik, átléphetnek egy bizonyos küszöböt, és egy fikcionális olvasat számára befogadhatóbbakká válhatnak, mint mások. A fikció duális ontológiája leegyszerűsítve a szövegek mély heterogenitását tükrözi. De mivel az összekeverés, és nem a homogenitás irányítja a textuális folyamatokat, a fikció nem alkot különös kivételt. Szemantikai pluralitása csak felerősíti a szövegek egy általánosabb sajátosságát, tiszta fényben mutatva meg a szövegek heterogenitását.

Továbbá egy szöveg fikcionalitása nem mindig annak szemantikai felépítettségében gyökeredzik. Ha egy szöveg lehetetlen tárgyakról beszél (az Aleph) azt szemantikai alapon természetesen fiktívnek fogjuk tekinteni: az az univerzum, amelyben Alephek léteznek a mienktől messze a fikció irányába esik, és az a *Magnum Opus*, melyből a róla szóló mondatok erednek, a legkevésbé elérhető *Imposszibilitá*ba tartozik. De a már egyszer megformálódott Miscellaneumok és Compendiumok *válhatnak* fiktívvé az érvényességükre vonatkozó magatartás változásának eredményeképpen is; a régi mítoszok késői fikcionalitásának pragmatikai okai vannak. A szövegek szintjén a kulturális tradíciók a fikció számára ugyancsak megkeményítenek bizonyos strukturális kényszereket azt eredményezve, hogy szemantikai vagy pragmatikai alapon nem fikcionális szövegek tisztán textuális okból fikcionálisan is olvashatók: jól megírt memoárok, regényes életrajzok a legkézenfekvőbb példák.

A fikció elmélete így a kutatás három szorosan összefüggő területével egyesül: a szemantikai aspektusokkal, melyek a metafizikai kérdések mellett olyan demarkációs problémákat is magukba foglalnak, mint amilyen a fikció határáé, a fiktív és a nem fiktív univerzumok távolságáé, előbbi méretéé és struktúrájáé; a fikció pragmatikájával, melynek vizsgálati tárgya a fikció mint intézmény és annak helye a kultúrában; és a fikcionális műfajokhoz és konvenciókhoz kötődő stilisztikai és textuális kényszerekkel.

(Pavel, Thomas G.: Fictional Worlds. Cambridge, Massachusetts – London, Harvard University Press 1986. Chapter 3. Salient Worlds 43–71.)

(Fordította: Medgyes Tamás)

SZEMLE

HORVÁTH MÁRTA

A lehetséges világok elméletének szemiotikai, szövegnyelvészeti és világszemantikai alapjai Tomás Albaladejónál

Tomás Albaladejo,¹ korábban az alicantei, jelenleg a madridi egyetem professzora García Berrioval² dolgozta ki a lehetséges világok elméletének itt bemutatott változatát. Az elmélet kevés – az alapokat nem érintő – új elemet tartalmaz, de mivel egy összefoglaló jellegű dolgozatban megírt, jól kifejtett, az alapoktól építkező teóriáról van szó, a gondolatmenet rekonstruálása hasznosnak tűnik a lehetséges világok elméletén belüli főbb kérdésfelvetések újragondolásához. Ennek érdekében az elmélet kidolgozását motiváló problémákat, azaz az alaptézi-eket kívánom jelen ismertetésemben bemutatni.

Albaladejo három [összetevőre alapozva] építi fel a lehetséges világok elméletét: 1. *szemiotikai* alapokról indulva meghatározza az irodalmi szöveg mint nyelvi konstruktum szemiotikai státuszát; 2. bevezet egy pragmatikai alapú *szövegnyelvészeti* modellt, melyet alkalmasnak tekint bármely irodalmi és nem irodalmi szöveg magyarázására; 3. operál a „világ”-fogalommal, mely – a carnapi terminológiával élve – a szöveg extenzionális szemantikai interpretálásához elengedhetetlen; ebben az összefüggésben bevezeti a „világmodell kategóriájának” és a „világmodell-konstitúció komponensének” fogalmát.

1. Bevezető gondolatmenetében Albaladejo az irodalomnak a komplex nyelvi rendszeren belül elfoglalt helyét kívánja meghatározni, azaz abban a kérdésben foglal állást, hogy vizsgálható-e az irodalmi szöveg az ún. normál nyelvi szemiotikai rendszeren belül, vagy fenn kell tartani az irodalomelmélet autonómiáját egy önálló poétikai szabályrendszer feltételezéséből kiindulva. Az általános szemiotika morrisi definícióját alapul véve a nyelvészeti szemiotikát mint ennek részhalmazát határozza meg, majd a nyelvészeti szemiotikát tovább osztályozva megkülönbözteti a nem irodalmi nyelvi szemiotikát és az irodalmi nyelvi szemiotikát, az utóbbit jellemző speciális karakterisztikára hivatkozva. A szemiotikai státusz kérdésének kifejtése alapján érvel a formalista elméletek extenzionális szemantikai illetve pragmatikai irányú bővítése, illetve saját modelljének be-

¹ TOMÁS ALBALADEJO MAYORDOMO: La teoría de los mundos posibles y macroestructura narrativa. Análisis de las novelas cortas de Clarín. Alicante, Universidad de Alicante 1986.

² Albaladejo által idézett tanulmányaiból: BERRIO: Significado actual del formalismo ruso. Barcelona, Planeta 1973. Fundamentos de teoría lingüística. Madrid, Comunicación 1977. stb.

vezetése mellett: Mivel a szemiotikán belül három viszony vizsgálendő – a szintaktikai (ezen belül az intenzionális szemantikai), a szemantikai (extenzionális szemantika) és a pragmatikai –, és az irodalmi szemiotika az általános szemiotika részrendszerének tekinthető, így az irodalmi szöveg magyarázata csak a referenciális, a kontextuális és a kommunikációs komponens bevonásával lehet teljes. Albaladejo tehát a szemiotikai státusz meghatározása alapján indokolja a további két elmélet, a pragmatikai alapú szövegnyelvészeti modell és a világ-szemantika bevonásának szükségességét.

2. A szövegnyelvészetből kiindulva Albaladejo újrafogalmazza a szintaktika-szemantika-pragmatika viszonyát. Mivel elgondolása szerint a szöveg a kommunikáció során aktualizálódik, azaz a szövegnek mint nyelvi jelnek egyik sajátossága a kommunikációban betöltött funkciója, így mind a szintaktikai analízis, mind a szemantikai interpretáció csak a pragmatikai dimenzióba beágyazva adekvát.³ Ez azt jelenti, hogy szintaktika, szemantika és pragmatika már nem egy szinten helyezkednek el – mint az általános szemiotikában –, hanem a szöveg mint specifikus nyelvi jel tudományában a szemantika és szintaktika a pragmatikának vannak alárendelve, ez magában foglalja amazokat.

Ennek megfelelően Albaladejo a Petőfi-féle TeSWeST-nak⁴ (Textstruktur-Weltstruktur-Theorie, Szövegstruktúra-Világstruktúra-Elmélet) a pragmatikai dimenzióval explicit módon való kibővítését javasolja, s bevezeti a „TeSWeST 1. kibővítése”, majd ezt továbbfejlesztve a „TeSWeST 2. kibővítése” elméletet. A kibővítés valójában nem jelenti a Petőfi-féle elmélet jelentős megújítását, mivel már az is magában foglalja a pragmatikai dimenziót, amennyiben a szövegelmélet feladatául a tárgynyelvi szövegek két aspektusból történő leírását tűzi ki: a kontextuális aspektushoz a grammatikai (szintaktikai, intenzionális szemantikai stb.) és nem grammatikai de nyelvi formális struktúrákat, míg a kontextuális aspektushoz az extenzionális szemantikai interpretáció, a szövegprodukciónak, szövegrecepciónak, a nyelvtörténet stb. problémáit sorolja.

Albaladejo ezen rendszeren belül maradván az elmélet első kibővített változatában egy formális és egy nem formális szekciót különböztet meg a „szöveggel-kommunikáció pszicholingvisztikai folyamatai és ezeknek a formális dimenzióban történő megvalósulásai”⁵ elkülönítése céljából. A második kibővített változatban a pragmatikai komponenst megduplázza, amennyiben meghatároz egy szövegprodukciónak és egy szövegrecepciónak komponenst, amelynek tulaj-

³ Az elgondolást TEUN VAN DIJK-ra: (Textwissenschaft. Eine interdisziplinäre Einführung. München, Deutscher Taschenbuch Verlag 1980.) és PETŐFI S. JÁNOS-ra: (Towards an Empirically Motivated Grammatical Theory of Verbal Texts. = PETŐFI-RIESER: Studies in Text Grammar. Dordrecht, Reidel 1973.) stb. hivatkozva fejti ki.

⁴ Az elmélet kifejtését lásd pl. PETŐFI: Szöveg, modell, interpretáció. A szövetelméleti kutatás néhány alapkérdése. = Tanulmányok. Szerk. Penavín Olga-Thomka Beáta. Szabadka, Magyar Nyelv, Irodalom és Hungarológiai Kutatások Intézete 1982.

⁵ ALBALADEJO, 1986. 53.

donképpen célja egy olyan szabályrendszer (re)konstruálása (ezt referenciális identifikációnak nevezi), mely magyarázza mind az olvasó értelmezési, mind a szerző produkciós tevékenységét. A recepciót illetően ez azt jelenti, hogy a szabályrendszer azt az – analizáló – folyamatot magyarázza, amelynek eredményeképp az olvasó a szemantikai információkat egy bizonyos referenciastruktúrával interpretálja, míg a produkció oldaláról a szabályrendszer azon – szintetizáló – folyamatot hivatott magyarázni, melynek kiindulópontja a referenciastruktúra, végpontja pedig a szöveg.

A referenciastruktúra tehát a modellnek az az eleme, mely optimális esetben a produkciós és az interpretációs processzus közös pontja, azaz amely sikeres kommunikáció esetében az írónál és az olvasónál azonos.

Albaladejo elméletének ezen – problématis – mozzanata az irodalmi szöveg létrehozásának és befogadásának kommunikációs folyamatokként történő felfogásából következik, mely esetében valóban szükséges „sikerességről”, kommunikációs konszenzusról beszélni, a kérdés azonban irrelevánssá válik, amint irodalmi szövegről van szó. A szerzői intenciónak és a befogadó interpretációjának szükséges (de számunkra kérdéssé tehető) egybeesése – mint egyfajta hermeneutikai horizontösszeolvadás – Albaladejo elméletének mindvégig domináns eleme marad, mely később a fikcionalitás-problémával kapcsolatban is előkerül.

3. Albaladejo a „világ” fogalmát Petőfi TeSWeST-jának kiegészítésekképp vezeti be. Petőfi jelentős érdemét abban látja, hogy ő a formalistáknál még csak kontextuális aspektusból történő szövegelemzést kiegészíti a világszemantikai (ebben az értelemben kon-textuális) komponenssel. Elméletének két fő összetevője a szöveggrammatika és a világszemantika, a szöveggrammatikai analízisoperációval a szövegvilág struktúrája ábrázolható, a világszemantikai interpretáció-operációval a szövegvilág struktúrájához hozzárendelhetők a megengedett világbázisok, melyek kötelező tulajdonsága a koherencia. Ez utóbbi, extenzionális szemantikai összetevő modellálására vezeti be Albaladejo a „világmodell kategóriát” és a „világmodell-konstitúció komponensét”.

A gondolatmenet első lépéseként Wittgenstein alapján definiálja a „világ” fogalmát: „Az összes igaz elemi kijelentés megadása teljesen leírja a világot. Teljesen leírja a világot, ha megadjuk az összes elemi kijelentést, s ezenfelül megadjuk azt, melyek közülük az igazak, és melyek a hamisak.”⁶ Azaz a világ fogalmának egy, a logikában használatos meghatározását adja szemben a konstruktivista irodalmi megközelítéssel. A későbbiekben ezt a meghatározást nem használva mégis egy olyan világ-fogalommal dolgozik, mely a felépítést meghatározó szabályrendszert is tartalmazza. Ehhez vezeti be a „világmodell-

⁶ LUDWIG WITGENSTEIN: Logikai-filozófiai értekezés. Ford. Márkus György. Budapest, Akadémiai Kiadó 1989. 40. 4. 26.

konstitúció komponensét”, mely épp arra hivatott, hogy a referenciastuktúrát leíró információkat tartalmazza.

Rendszerezve tehát a terminológiai sokféleséget: Albaladejo fogalomtárában – bár ő ezt nem minden esetben explicitálja – a referenciastuktúra a „világmodell kategóriájának”, a referenciális konstitúció pedig a „világmodell-konstitúció komponensének” felel meg.

Az új terminus bevezetésével egy ponton nyer a szerző: a referenciastuktúra fogalmával szemben a világfogalom implikálja a totalitást és a rendszerszerűséget. Ezzel egyúttal a világfogalom szövegelméleti használatát is magyarázza, amennyiben a szöveget tekinti annak a legkisebb nyelvi egységnek, [mely egésznek mondható]. A világfogalom kapcsán tárgyalja Albaladejo a fikcionalitásnak, mint az irodalmiság egyik kritériumának kérdését, mivel ezt extenzionális szemantikai karakterként kezeli.

A fikcionalitás szemantikai sajátosságként való kezelése már önmagában ellentmond az elmélet azon tulajdonságának, miszerint az alkalmazható mind irodalmi, mind nem irodalmi szövegek magyarázásra, azontúl összeegyeztethetetlen az első pontban ismertetett szemiotikai besorolással is, mivel ez egy csak az irodalmi szövegre jellemző, a normál nyelvitől eltérő szemantikájú nyelvet feltételezne. Az álláspont az elméletimmanens kritikán túl természetesen a rendszeren kívülről is megtámadható, amire itt azonban nem kívánok kitérni.

A fikcionalitást a világ felépítésének szabályai alapján határozza meg: amennyiben az említett szabályok megegyeznek a valós világgal, a világ (a „fiktív” ellenpárjaként) igaznak⁷ tekinthető, míg ha a szabályok nem egyeznek a valós világgal, a világ fiktív világgként határozandó meg. A fiktív világok halmazán belül megkülönbözteti a valószerű (azaz a valós világgal összeegyeztethető szabályrendszer által meghatározott) és a valószerűtlen (a valós világ szabályainak ellentmondó szabályok által felépített) világokat. Albaladejo itt hívja fel a figyelmet arra, hogy a befogadó mindig a szerzői intenciónak megfelelően – fiktívként, illetve igazként, valószerűként illetve valószerűtlenként – kell, hogy olvassa a művet, mivel a kommunikáció sikerességéhez elengedhetetlen, hogy az író és olvasó ugyanabban a kódrendszerben legyen. Az elgondolás problematikusságára már utaltunk az ismertetés korábbi részében.

Ezen a ponton vezeti be Albaladejo a lehetséges világok elméletét, mivel azt alkalmasnak találja az extenzionális szemantikai vizsgálódások továbbfejlesztésére, amennyiben az elmélet tartalmaz e területen jól felhasználható elemeket. A

⁷ Meglehetősen problémás egy szöveg által konstituált világmodellel kapcsolatban az „igaz” (verdadero) jelzőt használni, amihez egyébként később maga a szerző sem marad hű, amennyiben azt a „valós” jelzővel cseréli le.

lehetséges világok elméletét Leibniz,⁸ Lewis,⁹ Stalnaker¹⁰ és Eco¹¹ meghatározásait felhasználva építi be elméletébe.

Leibniz az aktuális világot a lehetséges világok – isten által kiválasztott – egyikeként tartja, míg Lewis a lehetséges világokat olyan entitásoknak tekinti, melyek „módok, ahogy dolgok lehettek volna” (ways things could have been). Ezekből a meghatározásokból Albaladejo azt az implikált koncepciót emeli ki, mely alternatív világok egymás mellett létezését feltételezi, a lehetőségességet tehát alternatív relációként definiálja. Másrészt integrálja elméletébe Stalnaker Lewis kritikáját és Eco definícióját, amennyiben a lehetséges világokat egy a világot érzékelő individuum propozicionális attitűdje által meghatározott világreprezentációnak fogja fel. Ez utóbbi elméletből a hierarchia momentumát emeli ki, mely alapján a mindenkori szöveghez rendelhető világmodellen belül kitüntet egy világot (ezt artikulációs világnak nevezi), mely az adott – akár fikcionális – szövegen belül valós világgént működik. Ezt a folyamatot a fikcionalitás egyik mechanizmusának tekinti. A lehetséges világok fogalmát tehát nem mint magyarázórendszer, a fiktív világ konstrukciós elvei által meghatározott világot értelmezi, hanem a szövegen belül artikulálódó ún. alvilágok (submundo) jelölésére használja. Az elméletet kidolgozza mindhárom – a korábbiakban már felsorolt valós, valószínű fikcionális és valószínűtlen fikcionális – szövegekre. A különböző világmodellel rendelkező szövegekben az artikulációs világ kijelölése a szemantikai maximák törvényének korlátozása alapján történik. (A szemantikai maximák törvénye azt mondja ki, hogy abban az esetben, ha egy szöveg két- vagy háromféle világmodell szemantikai elemeit is tartalmazza, a szöveget mindig a legmagasabb szintnek megfelelően kell olvasni,¹² abban az esetben viszont, ha a magasabb szintű világmodell-típusú alvilág imaginárius jellegű, azaz álmodott, kívánt, félt, képzelt stb., a szemantikai maximák törvénye nem alkalmazandó.) Míg tehát a szövegekre ontológiai státuszuk alapján az igaz/valós illetve fikcionális jelzőt alkalmazza, hasonló típusú megkülönböztetést a szövegek által konstituált világrendszeren belül a valós/artikulációs illetve lehetséges világ fogalmakkal hajt végre. Az így definiált lehetséges világok rendszere adja meg a szöveg referenciastuktúráját.

A világok szerveződésének további szabályai alapján tudja majd kezelni pl. a temporalitás kérdését (a világok rendszerén belül történő modifikációkkal mint felbukkanás (*surgimiento*), eltűnés (*desaparición*), egymásba ágyazódás (*integración*), egymástól elszakadás (*desvinculación*) és csere (*cambio*) magyarázva azt)

⁸ LEIBNIZ: Théodicée. 1710.

⁹ DAVID LEWIS: Counterfactuals, Cambridge, Harvard University Press 1973.

¹⁰ ROBERT C. STALNAKER: Possible Worlds. = Noûs 1976. 10. 65–75.

¹¹ UMBERTO ECO: Possible Worlds and Text Pragmatics. = Versus 19–20. 1978. 5–72.

¹² Legalacsonyabb szintnek a valósat, legmagasabbnak a valószínűtlen fiktívet tekinti. Például ha egy szöveg valós és valószínű fiktív elemeket is tartalmaz, azt minden esetben fikcióként kell értelmeznünk.

vagy a szerző és a narrátor megkülönböztetését (amennyiben a narrátorhoz a szerzővel ellentétben ugyanúgy rendelhető különböző világok, mint a többi szereplőhöz) stb., azaz a narratív szöveg legfontosabbnak tartott kérdéseit.

Albaladejo a lehetséges világok elméletének érdemét tehát abban látja, hogy a szövegvilágon belüli al-világok rendeződésének leírásával eszközt kapunk a narratív szövegek főbb kérdéseinek, mint temporalitás, szerző-narrátor-, vagy fabula-szüzsé-distinkció magyarázásához. Könyvében az elmélet gyakorlati alkalmazását is végrehajtja; részletes elemzést ad a Clarín-novellákhoz. Mivel azonban a módszert csupán bemutatja, anélkül, hogy más módszerekkel ütköztetné, arra a kérdésre nem kapunk választ, milyen problémák oldhatók meg ezen az elméleten belül, amik másutt megoldatlanok maradnak, illetve milyen logikai hibákba estek bele egyéb elméletek kidolgozói, amelyeket ezen teória kiküszöbölt.

A lehetséges világok Umberto Eco szemiotikájában

„De miért éppen Brunellus?” – kérdezi *A rózsza neve* Adsója/Watsonja ördögös eszű mesterét, aki éppen tanújelét adta, hogy az igazság megmutatkozhat. Bár tudjuk „nunc videmus per speculum”, (patkó)nyomok azért vannak és elvezethetnek a helyes megfejtéshez. A származásának megfelelően angolszász észjárású Baskerville-i Vilmos, miközben a nyomokat elemzi, hipotéziseket állít fel és szerencsés intuícióval a lehetséges történetek közül az igazit, a valóságba beilleszthetőt találja meg. Másként szólva, a lehetséges világok közül éppen arra lel rá, amelyik aktuálisnak bizonyul. A Sherlock Holmes-féléknek ez többnyire sikerül is. A megfelelő helyről nézve kitűnően látnak – okuláréval vagy nagyítóval a rejtőzködő megoldásig hatol tekintetük, – így élvezhetik a heurisztikus élményből kimaradt másik bámulatát.

Ez az Eco-sztori, aminek akár az „Egy ló azonosítása” címet is adhatnánk, hiszen a szemiotikai problémafelvetés lényegében rokon Antonioniéval, egyszerre parafrázálja a már az *I limiti dell'interpretazione*-ban (*Az interpretáció határai*) is citált voltaire-i *Zadig*-részletet és Peirce babszemeket szemező példáját.

Egy szöveg nyomolvasásánál is hasonló eljáráshoz folyamodunk, azzal a lényegi különbséggel, hogy ebben az esetben nincs igazi történet, illetve a történetek igazolásának feladatát nem láthatja el egyetlen autoritás sem, még akkor sem, ha erre a pozícióra akadnak jelentkezők. A szöveg rejtélyét megfejtő gondolat gyenge kell hogy maradjon, éppen ez lehet az erőssége. Az összeálló és felfejlődő játékaként születő megértés egy aszimmetrikus kapcsolat eredménye, vagy ahogy az Ecoéval rokon álláspontot elfoglaló Wolfgang Iser is utal rá, a nézőpontokkal való kereskedés határozza meg az olvasás aktusát.

Amikor egy elmélet beveszi eszköztárába a lehetséges világ fogalmát, célszerű némi önvizsgálattal feltennie a kérdést, mit nyer a lehetőségesség és a világszerűség hangsúlyozásával. Egy szöveg szemiotikában ez a terminus nélkülözhetetlennek tűnik ahhoz, hogy az olvasó elvárásairól beszéljünk. Azok a kritikák, amelyek kétségbe vonják használatának létjogosultságát a szemiotika keretein belül, sokszor nem szemiotikai feladatokat kérnek rajta számon. A modális logikában előforduló lehetséges világok nyilvánvalóan nem azonosak a szöveg befogadása kapcsán szóba kerülőkkel, hiszen más az elméleti beágyazottságuk és alapvetően más funkciót hivatottak ellátni. A modális logikában a lehetséges világok absztrakt konstrukciók, úgymond üres világok, míg szemiotikailag éppen a világok tartalma és szervezettségük a releváns. A homonímia vállalása a szöveg szemiotika részéről nem terminológiai fantáziaszegénységet takar – dönt-

hettek volna akár narratív univerzumok vagy alternatív történetek mellett is –, a lehetséges világok „oldalvizén” bekerülnek egyéb modális logikai kategóriák is, amelyeket egy szövegszemiotika is igen jól tud hasznosítani.¹ És az sem elképzelhetetlen, hogy a lehetséges világok új alkalmazásából az azt eddig magáénak valló/kisajátító elmélet is levonhat bizonyos tanulságokat saját elméleti keretein belül, hiszen ahogy Eco megjegyzi, a szabin nők elrablása sem csak Róma történelmében volt jelentős esemény, valószínűleg a szabinokéra is gyakorolt né/emi hatást.

Eco az 1962-ben megjelent *Opera aperta*ban (*A nyitott mű*) fejti ki először a jelölő nyitot logikáján alapuló interpretáció-elméleti tézisének. A műalkotásnak az a koncepciója, miszerint ez nem maga az üzenet, hanem üzenetek forrása, egyben állásfoglalás is az esztétikum nyitottsága, illetve zártsága körüli vitában.

Az 1968-ban megjelent *La struttura assente – la ricerca semiotica e il metodo strutturale* (*A hiányzó struktúra – a szemiotikai kutatás és a strukturális módszer*), ahogy már címében és alcímében is jelzi, a strukturalizmus (mindenekelőtt a Lévi-Strauss-i) ellenirata.

Eco jelelméletének a középpontjába így a jelölőnek az a logikája kerül, amely kettős funkciót tölt be: egyrészt motiválja az interpretációt, másrészt kijelöli az interpretáció ellenőrzésének tartományát. Ezzel tulajdonképpen azt a kérdéskört érinti, amelyre a modern ismeretelméletek, sőt ontológiák is különös hangsúlyt fektetnek.

A jelölőnek tulajdonított logika egy kódhoz fűződő kapcsolat miatt mégsem abszolút értelemben nyitott, másfelől viszont mégis az, mert a jelentésadás állandó, végleges formát nem öltő folyamat. (Az ecoi terminológiában ez a jelenség később a „semiosi illimitata”, azaz a vég nélküli szemiózis nevet kapja.) A mű a kódhoz való viszony szempontjából is kontinuitás, meg nem szűnő készítés, hogy a kódot újraértékeljük.

A szövegnek a *Lector in fabulaban* (1979.) előtérbe kerülő pragmatikai aspektusa arra az együttműködési tevékenységre irányítja a figyelmet, amit az olvasó akkor fejt ki, amikor értelmezi a szövegben szükségszerűen megjelenő üres helyeket („blanks”, „vuoti”), amelyeket a szöveg feltételez, ígér, implikál; valamilyenkor, amikor a szövegben ténylegesen megjelenővel az intertextuálisan jelenlévőt kapcsolja össze.

A befogadónak ez az elképzelése, amely sok tekintetben Iserével mutat párhuzamot, a szöveghez egy koherens olvasat létrejötte felől közelít. Az értelem keletkezésére mint strukturált folyamatra tekint. A „másként is lehet, mint ahogy van” (Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*) ötletét nem is újkeletű és nem is

¹ Minthogy a modális logika a fantasztikus irodalomtól (is) kölcsönözte a lehetséges világok terminust, az, hogy az visszakérül az irodalom diskurzusába, a fogalom történetének csak egy következő szakasza.

bonyolult okoskodás hozta világra. A metafizikától és az abszolút észről megvont bizalom eredményezte hermeneutikai fordulat a más lehetőséget, a nyitottságot teszi a gondolkodás témájává. A zárt rendszereket szétfeszítő játékban, az ész önmagának csapdát állító cselében felfüggesztődik a nyelvi referencialitás elsődlegessége.

A szöveggel való együttműködésben a lehetőségesség mindig interpretációk konkrét fejlődésére vonatkozik. A modell olvasó, miközben várakozó állásonra helyezkedik, megkísérli megelőlegezni a szöveg további menetét: események lehetséges bekövetkezését és dolgok lehetséges állását helyezi kilátásba. A lehetőségesség felfogása ebben a tekintetben strukturálisan értendő; összefüggések olyan hálójáról van szó, akár egy vasúti menetrendben, ahol az egyes csomópontokon választás elé kerül az utazó. Attól eltekintve, hogy egy utazó jobb esetben tudja, hová akar menni, míg egy modell olvasónál ez az irányultság sohasem teljesen tudatos – annál is inkább, mert a modell olvasó nem egy tudat, hanem egy pozíció reprezentációja² – Eco hasonlata találóan szemlélteti a szöveg szemiotikai szerkezetét. Értelmetlen lenne azt mondani, hogy a be nem teljesült projekció ontológiailag gyengébb lenne a beigazolódottnál. Minthogy *pro*-jekciókról van szó és a projekciókhoz való viszonyról, propozicionális attitűdökről, ezek a győztes variáció anyagiságától végérvényesen megfosztatnak. A kérdés tehát az, hogy annak az enciklopédikus kompetenciának az alapján, amely felé a szöveg mutat és azoknak a stratégiáknak a fényében, amelyeket felkínál, ésszerűnek található-e egy adott valószínűségi diszjunkció.

A szemiózis alapjaiban is felismerhető már az a vonás, amely a lehetséges világok szemiotikai bevezetését motiválja. Minden kijelentésnek szüksége van egy aktuális ko-textusra,³ amely kimetszi a megfelelő szeletet a kifejezést alkotó szemémák enciklopédikus kivetüléséből. Ahogy Greimas is megjegyzi, minden szeméma már önmagában egy potenciális narratív program, amelyben benne foglaltatik minden egyes nyelvi viselkedés, amit csak elvárhatunk tőle.⁴ Egy szövegelméletnek fel kell térteznie magát olyan pragmatikai szabályokkal, amelyek arra vonatkoznak, hogy a befogadó milyen feltételek mellett nyer

² A Modell Olvasó nem egy Olvasó Szörny, nem egy kintüntetett álláspont a szövegben, csak olyan logikai szabályszerűségeket juttat érvényre, amelyek minden természetes nyelv sajátjai, és amelyek nélkül nem jöhetne létre semmiféle kommunikatív konszenzus.

³ A ko-textus és kontextus, bár szinonimáknak tűnnek, a tárgyalt összefüggésben két különböző elmélet terminusai. A szövegelméletben használt ko-textus egy a szöveghez kötődő/köthető enciklopédikus tudást jelöl ki. A kontextus esetünkben a konnotált kifejezések halmaza, vagyis a ko-textus adja meg azt a kódot, amelyen belül a kontextusra és a körülményekre vonatkozó választások realizálhatók.

⁴ A szövegnek ez a tulajdonsága nem csak az elméletet ihlette meg, előtérbe kerül a szépirodalomban is, ahol a folytatás nélküli regénykezdetek jelölik azt a kitölthető hiányt, amely a szöveg virtuális karaktere (Calvino, Manganelli); valamint az irodalomkritikában, amely megkülönböztető figyelmet szentel az incipitnek.

jogot a csak ko-textusban jelenlévő, de virtuálisan már magában a szemémában létező aktualizálására. A szemémának ez a koncepciója megfelel a Schmidt által is felvetett Instruktionsemantik eljárásának, amennyiben azt egy adott nyelvi viselkedésre irányuló utasításként értelmezzük. Így a szeméma potenciálisan egy virtuális szöveggént jelenik meg és a szöveg nem más, mint a szeméma kiterjesztése.

A szeméma és a szöveg kapcsolatáról eddig mondtak C. S. Peirce szemiotikájának konklúziói, és előrevetítik a vég nélküli szemiózis gondolatát, illetve rámutatnak arra a központi szerepre, amit az interpretáns fogalma tölt be a peirce-i elméletben.

Az a pánszemiotizmus, amely szerint minden valami más jelentésének az interpretációja, valójában a platonista ellentmondásokkal szembeni biztosíték. Az egyre szökő jelentés látszólagos metafizikussága és a végtelen szemiózisba vetettsége ellenére, materiálisan, társadalmilag hozzáférhetővé és ellenőrizhetővé válik. A jelentés a megértésben mint tettben aktualizálódik. A jelentésadás folyamata – és ezzel együtt a lehetséges világok gondolata – tehát az állandóan lezáruló és a soha véget nem érő dialektikájában érhető tetten.

A lehetséges világnak ezzel a felfogásával szöveg- és interpretációelméleti kérdések széles köre egy rendszerben vizsgálható: egy koherens olvasat létrejötte, illetve ennek fázisa, a lehetséges világ és a tapasztalati világ kapcsolata vagy akár a különböző lehetséges világok közti átjárhatóság kérdése. Eközben – ahogy már utaltunk is rá – nincs szó ontológiai vagy akár pszichológiai értelemben vett világepítésről.

A lehetséges világ számos definíciója közül válasszuk ki a következőt: a lehetséges világ meghatározható dolgok adott állapotaként, amelyet olyan p állítások együttese fejez ki, ahol igaz, hogy vagy p vagy $\sim p$. Egy ilyen világ bizonyos tulajdonságokkal rendelkező egyedek összessége. Minthogy a tulajdonságok közül néhány cselekvés, a lehetséges világot mint egy adott eseménysort is felfoghatjuk. Minthogy ez az eseménysor nem aktuális, hanem lehetséges, annak a pozicionális attitűdjétől függ, aki azt elképzei, álmodja, kívánja stb.

Az a kijelentés, hogy minden lehetséges világ egy szövegnek felel meg, nem jelenti azt, hogy minden szöveg egy lehetséges világra vonatkozna. Ahogy Eco mondja, ha például egy történetileg dokumentált könyvet írunk Amerika felfedezéséről, akkor a valós világról teszünk kijelentéseket, és mindazt, amit a valós világról tudunk, enciklopédiaként előfeltételezzük. (Mondjuk azt, hogy Írország Angliától nyugatra helyezkedik el, hogy a mandulafák tavasszal virágoznak, vagy hogy egy háromszög belső szögeinek összege száznyolcvan fok.)

Mi történik azonban akkor, amikor egy mesét mesélünk? A fiktív világot meghatározott számú tulajdonsággal rendelkező meghatározott számú individuummal rendezzük be. A tulajdonságok odaítélése néhány esetben nem tér el tapasztalatunk világejétől, néhány esetben azonban igen.

A lehetséges világ tehát egy entitásokkal és tulajdonságokkal berendezett kulturális konstrukció. Létrejöttét, amely jelhasználat nélkül elképzelhetetlen, Eco egy strukturált (de semmi esetre sem strukturalista) modellel vázolja fel, különböző szintekre tagolva ezzel az olvasói együttműködés folyamatát. Miközben a szöveg szövegvoltában feltárul, az olvasónak először is a diszkurzív struktúrák tekintetében kell megtennie lépéseit, válogatni az izotópiák közül és meghatározni, hogy miről is van szó. Majd a narratív szinten: összeáll a történet, amely minthogy kijelentések sora, függ a neki tulajdonított propozicionális attitűdöktől, valamint ideológiai állásfoglalástól. Az így felvázolt szintek közt nincs abszolút értelemben vett hierarchia, az olvasás linearitásából következő kauzalitás viszont nem hanyagolható el. A különböző struktúrák kölcsönösen hatnak egymásra a husserli *retensio/protensio* értelmében, feltételezések és revíziók soraként keletkeznek és vesznek el érvényüket.

Az olvasó a szöveggel való együttműködése során egyfajta várakozási álláspontra helyezkedik a még nem ismert részeket illetően, elvárásokat támaszt a történet további menetével kapcsolatban. Így bizonyos események illetve tényállások bekövetkezését ismeri el lehetségesnek, miközben várakozását minden esetben valamilyen propozicionális előjel kíséri (hiszi, reméli, gondolja, kívánja stb.). Az *ecoi* lehetőség természetesen szemiotikai értelemben vett, az aktualizált jelrendszerek szabályai mérvadóak. Az olvasói együttműködés alapjait konjektúrák képezik, amelyek vagy megerősítettnek vagy elvetetnek. Ebből következik, hogy a szöveg linearitása elveszti abszolút értékét: az elvárások, miközben előremutatnak, hátrafelé is, előidézve az előzmények újraértékelését.

A lehetséges világok mint berendezett világok voltaképpen bizonyos tulajdonságok kombinációi. Ugyanazoknak a tulajdonságoknak különböző kombinációja esetén különböző lehetséges világok keletkeznek, vagyis egy szöveghez különböző lehetséges világok társíthatók.

Amennyiben a vonatkoztatási világhoz – a valósághoz, az életvilághoz, a tapasztalati világhoz vagy akárhogy is nevezzük azt az aktualitást, amelyben élünk – viszonyítjuk a lehetséges világ előbbi definícióját, rá kell jönnünk, hogy ez az Eco által is elfogadott konstruktivista szempontból nézve nem nyújt alapot a megkülönböztetésre. Ismeretelméletileg a valós világ is egy enciklopédikus konstrukció; avagy, mint jól tudjuk, mindaz, aminek az esete fennáll, bizonyos értelemben éppúgy nem független a nyelvtől, mint ahogy a lehetséges világok sem. A határvonal kijelölésére a lehetséges világok vizsgálatának keretei közt nem célszerű pszichologizáló vagy metafizikai bizonyítékokat keresni, a különbség amúgy is evidens. A „jelen” vagy „akutális” jelzők a nyelvfilozófia diskurzusában éppen olyan indexikus jelek, mint a személyes névmások vagy az „itt” és „most”.

Annak eldöntése tehát, hogy a szöveg a valós vagy egy lehetséges világra vonatkozik-e, interpretációs feladat. Az előbbi evidencia a diskurzus és a

narratíva viszonylatában érvényes. „...[A] narratíva a beszéd egy módja, amelyet, mint Genette írja, ‚bizonyos számú kihagyás és korlátozó feltétel jellemez’, s melyet a diskurzus más, „nyitottabb” formái nem kényszerítenek a beszélőre. Genette szerint Benveniste megmutatta, hogy ‚bizonyos nyelvtani formák, mint például az »én« személyes névmás (és annak implicit referenciája az »Ön«), néhány névmásszerű »jelző« (bizonyos mutató névmások), a melléknévszerű »jelzők« (mint az itt, most, tegnap, ma, holnap stb.) bizonyos igeidők, mint a jelen, a befejezett jelen és a jövő magára a diskurzusra korlátozódik, míg a szigorúan értelmezett narratívát a harmadik személy kizárólagos használata és bizonyos formák, mint a múlt és a régmúlt idők alkalmazása határozza meg.”⁵

A narratíván belüli választás, mármint annak eldöntése, hogy ez valós vagy képzeletbeli eseményekre utal-e, annyival nehezebbnek tűnik, hogy hasonló formális jelzések nem adnak támpontot és így nem határozható meg egy aktuális beszédshituáció. Döntés itt úgy születhet, ha egy tágan értelmezett, a tipográfiát és egyéb szöveggondozási eljárásokat is magában foglaló poétikai hagyomány lesz a viszonyítási alap. Így egyfajta intenciót tulajdonítunk a szövegnek, figyelembe véve mindazt, ami az adott korpuszban egyáltalán értelmezhető. Ezt a választást, mint minden kommunikációban, a szöveg intenciójával szembeni nyitottság pozíciójából egyfajta jóakarattal kell megtenni.⁶

Ha a lehetséges világok alapjának események, illetve dolgok állására vonatkozó feltételezések meglétét tekintjük, a fogalmat a szűkebb értelemben vett olvasói lehetséges világokon túl is alkalmazhatjuk, így a narratív szövegekben megjelenő egyéb szubjektumtípusok esetében is (szereplők, elbeszélők), de minthogy ezek a világok csak részei az olvasói lehetséges világnak és mindig ennek keretében, körülhatároltan jelennek meg, Eco jobbnak látja ezeket a konjektúrákat doxasztikus világokként megkülönböztetni.

Egy narratív szöveghez kapcsolódó lehetséges világ létrejötte egy egyre bővülő kontinuitás, hiszen a világ berendezése a szöveg linearitását követve megy végbe. Az olvasás egyes szakaszainak megfelelő világok is lehetséges világok, egymáshoz való viszonyukat, amennyiben az olvasat koherens, az átjárhatóság jellemzi.

A világok közti átjárhatóság feltétele a világok mátrixainak strukturális hasonlósága, vagyis hogy egy világ struktúrájából levezethető legyen a másik világ struktúrája.

Egy világ felépíthetőségének vannak logikai feltételei; ha az azonosság *modus ponense* (valami *p* vagy $\sim p$) nem érvényesül, a világ lehetetlen világ. Másként

⁵ GERARD GENETTE: *Boundaries of Narrative*. = *New Literary History* 8. – Idézi HAYDEN WHITE: A narrativitás értéke valóság megjelenítésében. = *Café Babel* 1996. 3. 10.

⁶ Mindenekelőtt a szövegnek tulajdonított kommunikatív funkcióban, az *intentio operis* feltételezésében keresendő Eco szemiotikájának elutasítása a dekonstrukció részéről.

szólva, ha egy világ megengedi, hogy egyedei egyidejűleg rendelkezzenek is meg nem is egy adott tulajdonsággal, akkor ez a világ felépíthetetlen, strukturálisan felfoghatatlan.

Ahogy már utaltunk rá, az a tény, hogy Eco interpretáció-elméletében főként narratív példákat vesz alapul, nem zárja ki a modell tágabb alkalmazhatóságát. A narrativitás kritériumainak eleget tesznek látszólag nem narratív szövegek is, mivel ennek a minimális feltétele egy történet, amelynek ágense, valamint eleje és vége van. Ily módon narratívának minősülhetnek vallási, filozófiai és természettudományos szövegek is, mert e kritériumok tükrében egy vitairat sem más, mint egy megnyert csata története. Ezzel azt állítjuk, hogy az elbeszélés nem terméke, inkább szervezője a megértésnek. „Röviden, azért értjük meg a mondatokat, mert képesek vagyunk rövid történeteket elképzelni, amelyekre a mondatok utalnak.”⁷

Az elbeszélésnek ilyen kitüntetett szerepet tulajdonító felfogásnak nemcsak kortárs forrásai lehetnek, hanem sokat hivatkozott olasz előzményei is. Amikor Benedetto Croce az elbeszélés és elemzés – a kanti terminusoknak megfelelően intuíció és fogalmi gondolkodás – szintézisének fontosságát hangsúlyozza, voltaképpen a narrativitás és a történelmi valóság kapcsolatára irányítja a figyelmet. (Ilyen irányultságot egyébként már a „verum ipsum factum” elvet hirdető Viconál is találhatunk.) Econál a narrativitás és megértés közt a lehetséges világ logikai hídként közvetít. Azt is mondhatnánk, hogy a lehetséges világ hivatott szemiotizálni, a szemiotikai vizsgáldásra alkalmassá tenni ezt a kérdéskört.

A Sugli specchi... (A tükrökről) címmel 1985-ben kiadott és szélesebb közönséget megszólító, populáris hangvételű írásokat magában foglaló kötetben Eco a lehetséges világokat létrehozó mechanizmust, a konjektúrát a kultúra és az emberi gondolkodás egyik legfontosabb momentumaként értékeli.

Borges és Bioy-Cassares Don Parodi történetei kapcsán a problémamegoldás olyan ősi módszerét mutatja fel a hipotetikus eljárásban, amely nélkülözhetetlen a nagy tudományos felfedezésekben éppúgy, mint a kriminalisztikában. A peirce-i abdukcióra visszavezethető feltételezés-modell bizonyos adatokhoz konstruál egy szabályt. Az adatok így a magyarázattal együtt egy lehetséges világot rajzolnak ki. Az abdukció, amely több eredetiséget kíván a pusztá dedukciónál és merészebb távolságokat áthidaló, mint az indukció (amely már a priori tökéletlen következtetési mód) – legjellemzőbben a zseni sajátja, legyen az tudós vagy művész. A hűvös intelligenciát ekképpen semmi sem különíti el a romantikus alkotó géniustól, de ha az ecoi példákat következetesen szemléljük, akkor a fehér babok származásán töprengő hétköznapi önmagunktól sem – kivéve talán a problémaválasztás léptékét. Így a konjektúra konjunktúrája már egy univerzalitás igényű „alkalmazott szemiotika”.

⁷ UMBERTO ECO: *Hat séta a fikció erdejében*. Budapest, Európa 1995. 183.

UMBERTO ECO HIVATKOZOTT MŰVEI

- Opera aperta – forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee. Milano, Bompiani 1962. – A nyitott mű. Budapest, Gondolat 1974.
- La struttura assente – la ricerca semiotica e il metodo strutturale. Milano, Bompiani 1968.
- Lector in fabula – la cooperazione interpretativa nei testi narrativi. Milano, Bompiani 1979. – Lector in fabula – az interpretációs együttműködés narratív szövegekben.
- Sugli specchi e altri saggi. Milano, Bompiani 1985.
- I limiti dell'interpretazione. Milano, Bompiani 1990.
- Sei passeggiate nei boschi narrativi. Harvard University Norton Lectures 1992–1993. Originally published under the title Six Walks in the Fictional Woods. Milano, Bompiani 1994. – Hat séta a fikció erdejében. Budapest, Európa 1995.

MEDGYES TAMÁS

A Style című folyóiratról

A *Style* folyóirat lehetséges világok elméletével foglalkozó cikkei a teória és a praxis tekintetében is jól megválogatott, erős szövegek. Van közöttük olyan, mely a lehetséges világok elméletének irodalomelméleti és -történeti jelenlétét dolgozza fel, áttekintést nyújt a hetvenes évek óta a témában elhangzott legfontosabb véleményekről, a lezajlott vitákról és azok várható eredményeiről. Más cikkek jobban koncentrálnak az elméletírók által fölvetett egyes részletkérdésekre, de megmaradnak az elmélet szintjén és újabb nézőpontokkal, problémafelvetésekkel, korábban perifériálisnak tetsző jelenségek fókuszba helyezésével frissítik fel a tudományos diskurzust. Helyet kaptak továbbá olyan írások is, melyek általában az elméletek egyes téziseit igazolandó vagy cáfolandó a szövegmunkára koncentrálnak, és így szépirodalmi alkotások (részben az elmélet jellegéből is következően elsősorban regények) interpretációival az elméletalkalmazás és -írás feladatát egyszerre végzik el.

Marie-Laure Ryan *Possible Worlds in Recent Literary Theory*¹ című cikkében átfogó képet rajzol a lehetséges világok elméletének eredetéről, az irodalomtudományi diskurzusból való megjelenéséről, meggyökerezéséről és hatásáról. Ryan áttekintésében a lehetséges világok modern elmélete a hetvenes évek végén bukkant fel az irodalomelméletben, amikor a francia strukturalista narratológiai hagyomány magába fogadta az angolszász analitikus filozófia bizonyos modelljeit. A lehetséges világok elméletét eredetileg a logikai szemantika egyes problémáinak megoldására fejlesztették ki, de a hetvenes évek elején a francia strukturalisták, Tzvetan Todorov, Claude Bremond is olyan témák iránt kezdtek érdeklődni, melyek hasonlóak voltak a lehetséges világok elmélete célproblémáihoz: a narratív események létmódja, az irodalmi szemantika virtuális elemei, a fiktív világok problémája a valós világ tekintetében. Eközben a logikai szemantika területén dolgozó filozófusok a lehetséges világokat „történetekhez” (Adams) és „könyvekhez” (Plantinga) kezdték hasonlítani, a strukturalista módszereket ismerő néhány irodalomelmész pedig a lehetséges világok elméletének az irodalmi szemantikában is használható magyarázóerejét fedezte föl. Ryan szerint Eco, Pavel és Doležel írásai olyan kritikai mozgalom kezdeteit jelzik, mely ma már több mint 15 éve produktív, igazi elismerést azonban csak a legutóbbi években kapott.² A lehetséges világok

¹ STYLE Volume 26. 1992. 4. sz. 528–553.

² RYAN, 1992. 528.

elméletének használata az irodalomelméletben az áttekintés szerint négy területen alapozódott meg.

1. A fikcionalitás elmélete és szemantikája
2. Műfajelmélet, a fikcionális világok tipológiája
3. Narratív szemantika, és a „szereplő” elmélete
4. A posztmodern poétikája³

A lehetséges világok elméletének filozófia alapvetése egy filozófia előtti hit: „a dolgok máshogy is lehetnek, mint ahogy vannak”. Az elmélet magja az az elképzelés, hogy a valóság modális rendszert alkot. Ennek a rendszernek a legnagyobb hatású leírását Saul A. Kripke adta. A leírás „M-modell” vagy „modell-struktúra” néven terjedt el. Eredeti formájában az M-modell tisztán absztrakt konstrukció, melynek kapcsán többen többféleképpen próbáltak meg arra a kérdésre felelni, hogy a valóságnak tekintett világ milyen sajátosságai alapján helyezhető szembe a lehetséges világokkal. David Lewis (1973.) szerint a „valós” világ referenciája a beszélőtől függően változik. „Az a valós világ, amelybe én tartozom.” Így lakóinak szempontjából minden lehetséges világ aktuális, és nincs abszolút szempontból privilegizált világ. Szemben áll ezzel a felfogással Nicholas Rescher (1973.) elmélete. Szerinte a valós világ ontológiai státuszában különbözik a lehetséges világoktól, amennyiben autonóm egzisztenciája csak ennek az egynek van, az összes többi világ mentális cselekvés (álom, képzelet, félelem, elbeszélés stb.) eredménye. Mivel az eredeti modell absztrakt és nyitott, jól alkalmazhatónak tűnt az irodalomelmélet számára. Igaz, a mozgalom kritikusai szerint az irodalomárok figyelmen kívül hagyják azt a szemantikai problémát, melynek megoldására a modellt korábban létrehozták: a szükségszerűség és a lehetőség logikai definícióját. Ryan szerint azonban nincs igazi indok arra, hogy épp ezt a kérdést kellene az elmélet irodalmi alkalmazásának középpontjába helyezni. Mivel a modell definíciója elvont terminológiával történik, az elmélet felhasználását a sikeres interpretációs alkalmazás legitimálhatja.⁴

A lehetséges világok elméletének a *fikció szemantikájában* való alkalmazásáról szólva Ryan megjegyzi, hogy arra először Thomas Pavel tett szisztematikus kísérletet 1975-ös „Possible Worlds” in *Literary Semantics* című cikkében. Ez a dolgozat újra fölvetett olyan kérdéseket, mint pl. az irodalmi diskurzusok igazságértéke, a fiktív és a valós világ közti kapcsolat természete, a referencia problémája az irodalmi diskurzusokban. Az irodalomelmészek érdeklődése után a filozófusok fordított irányú kérdésfeltevése következett, mely az irodalmi szövegekre vonatkozó kijelentések igazságértékét feszegette. Ezt ugyanis nem lehet a valósággal való megegyezés alapján megállapítani, noha a

³ RYAN, 1992. 528.

⁴ RYAN, 1992. 529–530.

kritikai diskurzus alapjait éppen ilyen mondatok alkotják. Ebben a témában az úttörő kísérletet Lewis 1978-as írása jelenti. Szerinte az „Emma Bovary képtelen volt a fikció és a valóság megkülönböztetésére” kijelentés azt jelenti, hogy „ha a Flaubert szövegében leírt összes dolog igaz lenne, akkor volna egy Emma Bovary nevű személy, aki képtelen lenne a valóság és a fikció megkülönböztetésére”. Hasonló a helyzet a fikcióról szóló kijelentésekkel, de ezeknek vizsgálatához már különösen is szükség van a fikcionalitás logikai magyarázatára, melyet a legtöbb irodalomelmész és sok filozófus szerint a fenomenológia fogalmaira kell alapozni: Mit jelent fiktív világokat alkotni vagy fikcionális szövegeket befogadni, mik a „fikcionális játék” szabályai? A cselekvés prototipikus formája a gyermekek „azt-játsszuk-hogy” (make-believe) cselekvésében lehető fel; Walton szerint a fikció azonos az ilyen játékba való belépéssel. Lewis vizsgálataihoz visszatérve Ryan megjegyzi, hogy ennek fontos és gyakran nem kellően hangsúlyozott eleme, hogy a szerző nem köti konkrét lehetséges világokhoz a fikcionális szövegeket. Egy klasszikus példa szerint sohasem fogjuk megtudni Lady Macbeth gyermekeinek számát, így a Shakespeare által írt fikció kompatibilis olyan különböző lehetséges világokkal is, melyekben Lady Macbethnek egy, kettő, három stb. gyermeke van.⁵

Ez a szokásos példa Calin Andrei Mihailescu *Mind the Gap: Dystopia as Fiction*⁶ című cikkében is előfordul, ezzel illusztrálva a gyakran ismételt tézist: A fiktív entitások nem teljeseek (incomplete). Mihailescu szerint azonban ez a megfigyelés vagy igaz és érdektelen, vagy hamis és vizsgálatot érdemel. Nem meglepő módon ő az utóbbi mellett érvel. Kifejti, hogy míg a valós entitások a reprezentáció különböző fajtáin keresztül ragadhatók meg, a fiktív entitások csak az adott szövegen keresztül érhetők el. A leírt fiktív világ le nem írt jellemzői irreleváns tulajdonságok halmazai, így az alapján, amit nem tudunk például Emma Bovaryról nem állíthatjuk, hogy alakja nem teljes (incomplete), legfeljebb, hogy leírása nem átfogó (noncomprehensive). Az átfogó jelleg (comprehensiveness) megadja, hogy mi tartozik egy műalkotás világába, a teljesség (completeness) pedig, hogy mi igaz egy lehetséges világban. Az átfogó jelleg így az elképzelhető tulajdonságok egész sorára utal, a nem teljesség pedig csak a leírt vagy implikált jellemzőkre. Egy fiktív entitás leírásának nem átfogó jellege így jellemezhető:

Ha a szerző azt leírta volna, akkor Lady Macbethnek meghatározott számú gyermeke volna.

A fiktív entitás nem teljessége így jellemezhető:

Ha Kaffka *Perében* a jogi rendszer zárt és világos lenne, el tudnánk dönteni, hogy K. bűnös-e, vagy sem.⁷

⁵ RYAN, 1992. 531–533.

⁶ STYLE Volume 25. 1991. 2. sz. 211–222.

⁷ MIHAILESCU, 1991. 211–212.

A fikció szükségszerűen nem átfogó, de csak lehetségszerűen nem teljes. A fiktív entitások tehát nem szükségszerűen kevésbé teljeseek mint az aktuális entitások, amennyiben az aktuális és a fiktív entitásokról egyaránt reprezentációikból értesülünk, és nem létezik olyan objektív nézőpont sem, ahonnan eldönthető lenne, hogy a valóság átfogó-e vagy sem. Ezért a „valóságot” sem tekinthetjük szükségszerűen teljesnek, és egyetlen egy világ leírása sem lehet átfogó. Mihailescu ezek után az utópia két altípusát különbözteti meg, az eutopiát és a dystopiát. A dystopia a XIX. században alakult ki, és negatív konnotációjú világmodelleket ír le. Irodalmi példaként *A Karamazov testvérek* Nagy Inkvizítor történetét elemezve kijelenti: a lehető legrosszabb világ az, amelyben immorális eszközök morális célokat szolgálnak. De a dystopia nem csak a cinikus érvelés kritikájaként jelenik meg, hanem az eutopia szatírájaként is. Huxley, Nedalcovici szövegeivel és főleg Orwell 1984-ével kapcsolatban tett értelmező megjegyzések után Mihailescu arra a következtetésre jut, hogy a dystopiák olyan bizonytalan világokat mutatnak, melyekben a részletek elvesztik kontúrjukat a centrum erős vonzásában. A dystopikus világleírások a redukció folyamán válnak egyre átfogóbbakká. A világmodell szükségszerűsége akkor jelentkezik, amikor az egyén elveszti az igazság és a hamisság, a véletlenszerűség és a szükségszerűség megkülönböztetésének képességét. Ekkor az egyén szabad és boldog, mert a szabadság megértett szükségszerűség. Leibniz szerint azért tekintjük világunkat a lehető legjobbnak, mert benne vagyunk. Ma úgy hisszük, hogy a dystopikus világ a legrosszabb, mert még rajta kívül vagyunk, de ha egyszer belekerülünk, abban leszünk a legboldogabbak.⁸

A lehetséges világok elméletének a *műfajelméletben* való alkalmazása elé egy olyan kikötés gördíthet akadályt, mely az elmélet absztrakt modelljének megfogalmazása implikál: a filozófusok szerint ugyanis a világok lehetőségességét meghatározó elérhetőségi kapcsolat logikai jellegű. Mivel egyes művek „lehetetlen” világokat hoznak létre, a kapcsolat logikai magyarázata helyett inkább a fizikai értelmezésre tűnik célszerű hagyatkozni, mely a realista és a fantasztikus szövegek között húz választóvonalat. A szemantikai tipológia úttörő munkája Ryan szerint Todorov nevéhez fűződik, az ő elméletének kibővített értelmezését Doreen Máitre (1983.) alkotta meg. Négy fő kategóriát különböztet meg:

- 1) azokét a műveket, melyek valós történelmi eseményekről számolnak be vagy ilyenekre utalnak
- 2) azokét a műveket, melyek képzeletbeli, de lehetséges állapotokkal foglalkoznak
- 3) azokét a műveket, melyekben váltakozik a valóságos és a nem valóságos
- 4) azokét a műveket, melyek a nem valósággal foglalkoznak

⁸ MIHAILESCU, 1991. 212–218.

A fizikailag lehetségesen belül további felosztás is elképzelhető a valószerűség kritériumai alapján. Claudine Jacquenod (1988.) a szemantikai típusok univerzumát öt alapkategóriára osztja. Ezek: a realista, a különös, a fantasztikus, a csodálatos, az abszurd univerzumok. Ennek a csoportosításnak érdekes finomítására tesz kísérletet Nancy H. Traill *Fictional Worlds of the Fantastic*⁹ (*A fantasztikum fiktív világai*, 1991.) című cikkében; ő a fantasztikumnak a lehetséges világok elméletén alapuló tipológiáját állítja fel. Dolgozatát a fantasztikum különböző koncepcióinak ismertetésével kezdi. A fantasztikum Traill szerint tág esztétikai kategória, olyan különböző médiumokban jelentkezik mint a vizuális művészetek, az irodalom vagy a zene. Az irodalmon belül sem kapcsolódik egyetlen műfajhoz, a novellában, a drámában, a regényben, az eposzban stb. is megtalálható. Todorov szerint a természetfölötti-természetes szembenállás nem a fantasztikum különös ismertetőjegye, mivel a természetfölötti események nagyon sok műben megjelennek. Annak eldöntéséhez, hogy a természetfeletti esemény centrális vagy perifériális egy műben Traill a lehetséges világok elméletének alkalmazását javasolja. A természetes domíniumát a fizikailag lehetséges világgal azonosítja, a természetfeletti domíniumát pedig a fizikailag lehetetlennel.¹⁰ A fantasztikum tipológiáját ezek után a fizikailag lehetetlen létmódjának jellemzői alapján írja le. Traill négy ilyen létmódot említ, melyek a természetfölötti textuális igazoltságának jellegzetességei alapján állnak szemben egymással, és kialakulásukhoz különböző történelmi körülmények vezettek. Az *igazolt módban* a fiktív világban a két különböző domínium egyszerre van jelen, és mindkettő egyformán igazolt „tény”. A természetfeletti entitásoknak általában megvan a hatalmuk a természetes világba való belépésre, de ott idegenként fogadják őket. A természetfeletti események és lények nem veszíthetik el igazoltságukat, vagyis létük nem magyarázható álmokkal, hittel stb. A természetes domíniuma általában csak keretként szerepel (pl. Swift: *Gulliver's Travels*). Az *ambiguus módban* a természetfeletti domíniuma létezik a fiktív világban, de a (főszereplő)-narrátor nem igazolja teljesen jelenlétét. Todorov szavaival a szereplők vagy bizonytalanok vagy nem a természetfeletti létezését illetően az adott világban, de az olvasó biztosan az. Az *igazolatlan módban* a természetfeletti domíniuma létezik, de teljesen igazolatlanul, és minden megnyilvánulásának természetes magyarázat tulajdonítható. Traill a negyedik, az általa *paranormális módnak* nevezett esettel foglalkozik a legrészletesebben. Ez a mód a modern tudományosság korszakához kötődik: a pozitivista, realista légkörben a természetfelettit mint paranormálist értelmezik és az emberi elme vagy a természet rejtett kapacitásaihoz kötik. A paranormális módnak három altípusa van: az episztemológiai, a pszichológiai és a filozófiai. Traill a három altípust irodalmi példákon keresztül jellemzi. Ezek az előbbi felsorolás sorrendjében Dickens: *The Signal-Man*, Turgenyev: *Az álom* és Maupassant: *Le Horla*.¹¹

⁹ STYLE Volume 25. 1991. 2. sz. 196–210.

¹⁰ TRAILL, 1991. 196–198.

¹¹ TRAILL, 1991. 199–208.

Visszatérve Ryan cikkéhez, a szerző még a műfajelmélet címszó alatt szól a kulturális szemiotika és a lehetséges világok elméletének egy új kutatási területéről, mégpedig az adott kulturális rendszeren belüli világok pluralitásának vizsgálatáról. Thomas Pavel *Fictional worlds and the Economy of the Imaginary (Fiktív világok és a képzeletlőrő ökonomiája*. 1989.) ezt a kérdést az „ontológiai térképek” (onological landscapes) terminológia bevezetésével tárgyalja. A nyugati kultúrák térképében például vallási doktrínák, archaikus hitek, boszorkányokat és szellemeket feltételező babonák, politikai ideológiák együtt léteznek a világ tudományos magyarázatával.¹²

A *narrációs szemantika* területén a lehetséges világok elmélete olyan modellt kínál, mely túllép a fikció–nem fikció oppozíción. Ha ugyanis a valóság rendszere világok plurális sokaságából áll, akkor ez igaz lehet a róla szóló narratívára is. A kérdés így már inkább a narratíva aktuális és virtuális eseményeire vonatkozik, melyek ellentétét modális operátorok fejezik ki. Ezek egyik korai katalógusát Todorov 1969-ben írta le. A lehetséges világok elméletén alapuló narrációs szemantika egyik sikeres vázlatát Lucia Vaina alkotta meg (1977.), ezt Eco (1978.) bővítette ki, és a lehetséges világok három típusát különböztette meg.

- 1) a szerző által elképzelt és megalkotott lehetséges világ, mely a fabula minden állapotát tartalmazza
- 2) a fabula szereplői által képzelt, álmodott, kívánt stb., függő részvilágok (subworlds).
- 3) azok az alternatív részvilágok, melyeket a fabula elágazásainál az olvasó elképzelt, kíván vagy elutasít, hisz, és amelyeket a fabula később alátámaszt vagy semmissé tesz.¹³

Az *irodalmi mű szereplőjére* vonatkozó részben Ryan Uri Margolin *The What, the When, and the How of Being a Character in Literary Narrative* (1990.) című cikkét mutatja be, melyben a szerző a lehetséges világok elméletének irodalmi szereplődefinícióját öt más nézet és megközelítés szempontjaival hasonlítja össze.

- 1) a nyelvészeti nézet: a szereplő mint egy diskurzus topik-entitása
- 2) a kompozíciós nézet: a szereplő mint a tervezés eleme
- 3) az illokúciós nézet: a szereplő mint narrációs instancia
- 4) a tematikus megközelítés: a szereplő mint nézetek támogatója
- 5) a cselekményfunkciós megközelítés: a szereplő mint cselekvő és szabály
- 6) a lehetséges világok elméletén alapuló megközelítés: a szereplő mint ráutaló kifejezés segítségével létrehozott nem aktuális individuum, aki valamilyen nem aktuális állapot vagy lehetséges világ tagja.¹⁴

¹² RYAN, 1992. 540.

¹³ RYAN, 1992. 540–542.

¹⁴ RYAN, 1992. 546.

Az irodalmi szereplők problematikájának megközelítésére egy másik módszer az identitásuk forrása utáni kutatás. Erre Ryan szerint három válasz született a lehetséges válaszok elméletének irodalomtudományi alkalmazásában.

- 1) a fikcionális szereplők elválaszthatatlanul kötődnek az adott szöveghez
- 2) a fikcionális szereplők a cselekményhez kötődnek és megtartják identitásukat a történet különböző verzióiban
- 3) a fikcionális szereplőknek saját életük van, és elképzelhetők a szövegtől és a cselekménytől függetlenül is.¹⁵

A *posztmodern poétikája* és a lehetséges világok elméletének kapcsolatában az első lépéseket a szépirodalom tette meg. Ahogy a lehetséges világok elmélete analitikus eszközöket biztosít a narratológia és a fikcionalitás elmélete számára, a posztmodern fikció a lehetséges világok elméletének kérdéseit tematizálja és formális rendszerekbe építi. Ez a posztmodern ontológiai érdeklődésével együtt változatos formában jelentkezik.

- 1) Elkötelezettség a plurális valóság és az ezen valóságon belüli „interplanetáris” utazás iránt
- 2) A lehetséges világok mentális eredetének tematizálása, és a valóság alapjai utáni kutatás
- 3) A diegetikus szintek összekeverése, és játék a határokkal
- 4) A szereplők vándorlása intertextuális kölcsönzésekben
- 5) A lehetséges irodalmának kutatása, és a szembenálló alternatívák közti választás megtagadása
- 6) A valós és a fikcionális világok közti kapcsolat megkérdőjelezése.¹⁶

Ryan cikkének konklúziójában elismeri, az olvasóban jogosan merülhet fel a kérdés, hogy hol a valódi szövegkritika? Mivel járult hozzá a lehetséges világok elmélete az egyes irodalmi szövegek megértéséhez? A lehetséges világok elméletében Ryan szerint a teória jól kidolgozott, de a konkrét alkalmazás még gyerekcipőben jár.¹⁷ A *Style* számaiban részben ez utóbbit képviseli Robert Olsen *The Semantic Complexity of Novelistic Fiction: The Expansion and Collapsing of Proust's Fictional Universe*¹⁸ című írása és José Antonio Álvarez Amorós *Possible-World Semantics, Frame Text, Insert Text, and Unreliable Narration: The Case of „The Turn of the Screw”*¹⁹ című cikke.

¹⁵ RYAN, 1992. 546–547.

¹⁶ RYAN, 1992. 548–549.

¹⁷ RYAN, 1992. 549–550.

¹⁸ STYLE Volume 25. 1991. 2. sz. 177–195.

¹⁹ STYLE Volume 25. 1991. 1. sz. 42–70.

Amorós dolgozatának célja a keretszöveg (frame text) és a beillesztett szöveg (insert text) fogalmaival a narratív szöveg világstruktúráján kidolgozni a megbízhatatlan narráció elméletét a *The Turn of the Screw*-val kapcsolatban. A keretszöveg és a beépített szöveg, melyek megkülönböztetése egyszerű az elméletben, nehezen választható szét a konkrét szövegelemzésben. Amorós a két típust elválasztó indikátorokat három csoportba sorolja: léteznek explicit, implicit és nem textuális indikátorok. A keretszöveg és a beépített szöveg kapcsolatának jellege alapján az idézés öt típusát nevezi meg: ezek a szabad direkt idézet, a direkt idézet, a szabad indirekt idézet, az indirekt idézet, a narrált idézet.²⁰ Amorós megállapítja, hogy a narratív szöveg referenciális világát mikrostrukturális szinten a keretszöveg fejezi ki, míg a szereplők lehetséges részvilágait (subworlds) a gondolatok különböző módú idézetei (a beillesztett szövegek) közlik. A megbízhatatlan narráció leírásának egyik legnagyobb problémáját az okozza, hogy nehéz a megbízhatatlan narrátor azonosítása. Ehhez belső vagy kotextuális és külső vagy kontextuális „kulcsok” (clues) segítségét vehetjük igénybe. A belső kulcs a szöveg inkonzisztenciáira, össze nem illő részeire irányítja a figyelmet. A külső vagy kontextuális kulcsok is az inkonzisztenciában gyökereznek, de nem csak az adott textuális domínium az alapjuk. Azokra az ellentmondásokra mutatnak rá, melyek az adott szöveg és az olvasó által ismert más szövegek közt jönnek létre.²¹ Amorós ezekkel a fogalmakkal lát hozzá a *The Turn of the Screw* interpretációjához, ezt azonban nem ismertetem részleteiben, pusztán a cikk konklúziójára utalok, ahol a szerző kifejti, hogy az elemzett regényt radikális ambiguitás jellemzi, melyet az értelmezés nem oldhat fel, s ezért az egymásnak ellentmondó olvasatokat egyszerűen létezőknek kell tekinteni.²²

A *Style* folyóirat cikkei a lehetséges világok elméletének teoretikus és praktikus oldalát is részletesen körüljárják, más elméletek modelljeire való tudatos kitekintéseikkel megfelelő magyarázó erővel látják el saját fogalomrendszerüket. Ryan cikkének konklúziójával összhangban elmondhatjuk, hogy többségük elméleti kidolgozottsága szembetűnőbb interpretációs sikereiknél.

²⁰ AMORÓS, 1991. 46–51.

²¹ AMORÓS, 1991. 54–57.

²² AMORÓS, 1991. 64–65.

VECSEY ZOLTÁN

A Philosophical Studies (New York, Kluwer Academic Publishers) – és a lehetséges világok

Akár szimbolikus értékű gesztusnak is tekinthetnénk, hogy Herbert Feigl és Wilfrid Sellars éppen 1950-ben alapította a folyóiratot. A második világháborút követő években ugyanis egy nagyszabású filozófiai program képe kezdett körvonalazódni az Egyesült Államokban. Elmélettörténeti szempontból a korszak kiemelkedő eseményének számított, hogy az amerikai gondolkodás idegen hatásoktól elzárkózó pragmatikus szemléletmódjába sikerült átültetni az európai empirizmus és nominalizmus néhány meghatározó motívumát. Az empirikus hagyomány észleleti tények iránti tiszteletét a Bécsi Kör emigrált képviselői hozták magukkal a nagy reményekkel indult, de az egységes hangot nehezen megtaláló pozitivistá tudományelméletből, a konceptuális elemzésekre fokozott hangsúlyt fektető nominalista gondolatokat pedig az angol nyelvfilozófia cambridge-i változatának recepciója közvetítette Amerika felé. E két hagyomány termékeny ötvözéséből bontakozott ki a kontinens mindeddig legsikeresebbnek tartott analitikus irányzata, a fizikalizmus (D. Henrich pontosabb megnevezésével: a tudományos naturalizmus).

Két – akkortájt – megdönthetetlennek látszó meggyőződés szolgált alapul ennek a kritikai hangvételű gondolkodói beállítódásnak: elsőként az, hogy a kardinalis filozófiai problémák, a realitás, a racionalitás és az igazság kérdései csak a nyelv logikai analizisén keresztül tárgyalhatóak kimerítő módon. Ez a nézet Ludwig Wittgenstein nyelvi fordulatához kapcsolódva feltételezte, hogy a fogalmak használatára vonatkozó szabályok felderítésével közvetlenül [végső soron] maguk a „dolgok”, a természeti események és a mentális folyamatok válnak megismerhetővé.

A másik meggyőződés arra vonatkozott, hogy a filozófiát belső szerkezetében a modern matematikai-fizikai tudományok paradigmájához lehet igazítani, és ezáltal a valóság vizsgálatát az empirikus kísérletek mintáját követő egzakt vállalkozássá lehet tenni. Természetesen nem ez volt az első XX. századi elképzelés, amelyik ezen az úton akarta függetleníteni a filozófiát a szellemi irányzatok kiszámíthatatlan váltakozásaitól. A bécsi gondolkodók híres pszichológia- és metafizikaellenes kirohanásai mögött a huszas évek második felében lényegében véve ugyanez az erősen idealizált tudományfelfogás állt. Rudolf Carnap pozitivistá lelkesedésében akkoriban egyenesen azt állította: a filozófia feleslegessé vált, mivel bebizonyosodott, hogy a világnézeti problémákat érintő kérdésfeltevések maradék nélkül feloldhatóak a [fizikai, és általában a] természettudományos módszertan eljárásaiban. A Bécsi Kör tagjai ezzel a rendszerimmanens kri-

tikát megkerülő taktikával szerették volna kiszorítani a metafizika maradványait a tudományos életből.

Amikor a filozófia látszatkérdéseit bíráló pozitivisták érvek a háború után átke-
rültek egy európaiktól eltérő kulturális feltételrendszer keretei közé, jelentősen
veszítették meggyőző erejükből. Az amerikai analitikusok már fenntartással fo-
gadták Carnap radikális nézeteit, és többen is fontosnak tartották hangsúlyozni
– az ötvenes években pontosan Sellars írásainak hatására –, hogy empirikusan
megalapozott premisszákra támaszkodva nem csak a tapasztalati tudományok
rekonstrukcióját lehet elvégezni – ahogyan azt Carnap és Neurath gondolta –,
hanem elvileg, a szisztematizálás magasabb fokán, a világ *filozófiailag* adekvát
leírására is lehetőség nyílik.

Egy új stílusforma megjelenésének oka általában az alapelmélet belső dinami-
kájában keresendő. Érvényesnek tarthatjuk ezt az analitikus írásmód átalakulá-
sára is. A vezető teoretikusok, Feigl, Sellars és Quine stilisztikai eszköztárukat
tudatosan azokra az extenzionális elemekre korlátozták, amelyek legteljesebben
megfeleltek a fizikalista módszertan követelményeinek. Az általuk bevezetett
beszédmód az intuitív meglátásokkal és a metaforikus meghatározásokkal
szemben egyértelműen a logikai formalizációt és a szigorú argumentációt ré-
szesítette előnyben. Így jött létre az az aprólékos lépésekkel haladó érvelési
technika, aminek segítségével megfelelő fokon izolálni és hosszú időre rögzíteni
lehetett a logikai-szemantikai kutatás egyes eredményeit.

Nem véletlen, hogy a stílusváltás után egyre ritkábban jelentek meg átfogó
optikájú művek. Az azonos témán dolgozó szakfilozófusok szívesebben fordul-
tak a folyóiratokhoz, mivel ott láttak több lehetőséget a vita és a párbeszéd fel-
gyorsítására. A *Philosophical Studies* létrehozóinak célkitűzése ebből a szempont-
ból is szerencsésen illeszkedett az analitikus gondolkodás irányváltásához.
Feiglék az episztemológia, a filozófiai logika és a nyelvfilozófia aktuális témáinak
bemutatására szánták folyóiratukat, és elsősorban azokat a tanulmányokat kí-
vánták közölni, amelyek megfelelő fogalmi tisztasággal és precizitással, és nem
utolsó sorban kellően gyors reagálással voltak képesek tárgyalni a filozófia va-
lamely szignifikáns kérdését.

Az alapítók 1950-ben valószínűleg még nem láthatták előre, milyen ellent-
mondó következtetések vonhatóak le a fizikális világleírás konzekvens végigvite-
léből. Quine tanítványai, illetve az ún. második generáció tagjai a hatvanas évek
derekán már megkérdőjelezték a fizikális világkép teljességét. Néhányan, mint
H. Putnam és D. Lewis felfigyeltek arra, hogy a világfogalom mindig relatív érte-
lemben mutatkozik meg azok számára, akik definitív meghatározással akarják
rögzíteni ontológiai, ismeretelméleti vagy tér-időbeli helyzetüket. Erre a lényegi
relativitásra hivatkozva sürgették a modalitások és azon belül is leginkább a le-
hetőségek kérdéskörének újratárgyalását. A kvantifikációt és a lehetséges világo-
kat érintő termékeny vita hozzávetőlegesen ekkor veszi kezdetét az angolszász
filozófiában. Mások ugyanakkor H-N. Castaneda és R. Chisholm útmutatásai

nyomán a tradicionális metafizika fogalmai felé tájékozódva kerestek kiutat a nyelvi szemlélet egyoldalúságából, így jutottak el az akarat és az öntudat nyelvfilozófiailag megközelíthetetlen témáinak újrafelfedezéséig (pl. Th. Nagel). A *Philosophical Studies* egyes tanulmányai kétségtelenül maguk is gyengítették az eredeti elgondolások optimista megítélését. Érdemes azonban megjegyezni, hogy az ötvenes években erős argumentációs bázissal alátámasztott naturalizmus még a teória mai állása mellett is képviselhető álláspontnak számít (ezt igazolja: J. MCDOWELL: *Mind and World*. (Cambridge, 1994.), ezzel szemben a nyelv működés módjának redukcionista felfogása sem fizikalista változatában (a jelentések neuronális folyamatokra történő redukciója), sem logikai változatában (a jelentések logikai struktúrákra történő redukciója) nem bizonyult tarthatónak.

A redukció értelmességének kérdése felmerült a lehetséges világok elméletén belül is. Phillip Bricker (Yale University) elgondolása szerint elhibázott lenne nyelvi entitásként meghatározni a nem aktuális világokat (Ph. S., 1987. 52.). Az ide vonatkozó szokásos ellenvetés jóval nagyobbban tartja a lehetséges világok számát, mint ahány nyelvi entitást tartalmaznak a valóságos nyelvek, így az előbbiek egyszerűen számosságuk miatt nem redukálhatóak az utóbbiakra. Bricker nem vitatja ezt az általánosan megfogalmazott argumentumot, mégis jóval differenciáltabban közelíti meg a redukció sikertelenségének okait. Érvései röviden a következőképpen összegezhető. A lehetséges világok megítélésekor többféle ontológiai pozícióba helyezkedhetünk. Akik a realisták közé tartoznak, akár úgy is beszélhetnek a lehetséges világokról, mintha azok konkrét univerzumok lennének, nekik nincs szükségük a reálistól eltérő fajú entitások tételezésére. Ebben az esetben az alternatív világok leírása megkerüli a modalitások sok bonyodalmat okozó problematikáját. A nem realisták – akiket itt Bricker redukcionista néven nevez – ontológiai eszköztárukba megengedik nem aktuális lényegiségek bevezetését is. Ennek következtében viszont kénytelenek szembenézni azzal a kérdéssel, hogy miképpen lehet identifikálni a lehetséges világokat a róluk szóló leírásokkal. Mivel az identifikáció általános kritériumának kidolgozása a feladat, a redukcionista helyzetében célszerűnek látszik minél pontosabban meghatározni a rendelkezésre álló nyelv fogalmát. Egy túlzottan széles értelemben felfogott és reflektálatlanul alkalmazott nyelvfogalom például elkerülhetetlenül a lehetséges világok körben forgó meghatározásához vezet. Nem kell mást tennünk, csak kijelenteni, hogy a leírás nyelve minden egyes lehetséges világ számára tartalmaz egy nevet. Könnyen belátható, hogy ebben az ad hoc megválasztott posztulátumban a nyelv teljesítőképessége valójában ugyanolyan kétséges marad, mint amilyen kétséges a lehetséges világok nyelvtől független létezése. (A világokhoz hozzárendelhető nevek halmazát nem definiálhatjuk közvetlenül a megnevezendő világokkal.) Legegyszerűbben úgy lehet kilépni e hibás meghatározásból, ha a lehetséges világokat nem az általában felfogott nyelv véges elemeiből képzett leírásokra, hanem a természetes nyelv egy *L* „szubnyelvére” képezzük le, és megköveteljük, hogy e szubnyelv mondatai a

következő feltételeknek tegyenek eleget: álljanak kijelentő módban, igazságértékük legyen független előfordulásuk kontextusától, ne legyenek kétértelműek, igazságfeltételeik meghatározhatóak legyenek és elemzésüket igazságfunkcionális és kvantifikációs formájuk alapján lehessen elvégezni. Mindezen kívánalmak teljesülése esetén már rendelkezünk a lehetséges világok analíziséhez szükséges minimális feltétellel: megteremtettünk egy megbízható extenzív apparátust, aminek segítségével minden lehetséges világról szóló mondatot nyelvi entitásról szóló mondatra fordíthatunk át. A teória e pontján valójában egyébre nincs is szükség az ontológiai redukció megalapozásához. Bricker nem ítéli ilyen kedvezőnek a helyzetet. Tegyük fel – mondja –, hogy a redukcionista által javasolt L nyelv két jól elkülöníthető részből, egy logikai és egy deskriptív szótárból áll. L logikai eszközkészlete a halmazelmélet eljárásainak bevonásával oly mértékben bővíthető, hogy az bármely végtelen módon kiterjesztett L kifejezéseinek feladatát el tudja látni, vagyis bármely lehetséges világ logikai struktúráját modellálni képes. A deskriptív szótár bővítésére elvi okokból nem alkalmazható analóg eljárás. Mivel a lehetséges világok lehetséges tárgyakat foglalhatnak magukba, és ezek a tárgyak olyan materiális pontokból is állhatnak, amelyek sem oszteni-zióval, sem kvalitatív tulajdonságokra hivatkozva nem különböztethetők meg az aktuális világban fellelhető tárgyak materiális pontjaitól, ezért ezek a tárgyak L -ben nem nevezhetők meg. Így feltételezhetünk olyan W lehetséges világot, amelyik az L nyelv tekintetében logikailag megkülönböztethető a mi világunktól, ám a leírásnak mégis ellenáll. Az ilyen típusú lehetséges világok ontológiai redukcióját végső soron tehát a deskriptív szótár szegényessége akadályozza meg. Bricker megfogalmazásában: „a lehetséges nem számisságában, hanem fajtájában (kind) lépi túl az aktuálist”.

Bricker mindjárt tanulmánya elején megemlíti, hogy kizárólag csak az ontológiai redukció feltételeit kívánja vizsgálni, mindazonáltal egy hozzáfűzött lábjegyzetben szkeptikusan nyilatkozik a redukció egyéb típusairól, többek között arról az esetről is, amikor a lehetséges világokról való beszédet modális operátorokat és magasabb rendű kvantorokat tartalmazó nyelvezetre fordítják át. Érveit nyugodtan olvashatjuk tehát mindennemű redukciós próbálkozás cáfolataként. Némi hiányérzetünk mégis marad. Bricker mintha nem venné észre, hogy nem csak a redukciónak vannak különböző szintű variációi, de a lehetséges kifejezést is legalább négyféle módon használhatjuk: ontológiai, logikai, fizikai és technikai értelemben. Bricker argumentációja akkor lenne hiánytalan, ha gondolatmenete kiterjedne a logikai, fizikai és technikai értelemben tekintett lehetséges világok redukciójának elemzésére is.

Takashi Yagisawa (North Carolina) *Beyond Possible Worlds (Túl a lehetséges világokon)* című írása rokon témával foglalkozik. (PhS., 1988. 53.) Yagisawa a D. Lewis nevéhez fűződő modális realizmus téziseinek kritikai kibővítésére vállalkozik. Lewis közismert tétele szerint aktuális világunk és világunk lakói nem merítenek ki mindent abból, „ami van”. Léteznek nem aktuális világok, nem ak-

tuális lakókkal. Ezek a világok meglehetősen határozott értelemben izoláltak egymástól: nincsenek átfedő vagy kauzális értelemben szorosan összefüggő világok. A mi természetesnek tűnő világunk is csak egy a számos lehetséges közül. Sokan meglehetősen implauzibilisnek tartják ezeket a metafizikai állításokat, pedig segítségükkel könnyebben el lehet végezni néhány fontos filozófiai fogalom analízisét. Az olyan fogalmak, mint például a propozíció, a tulajdonság vagy a kontrafaktuális állítás Lewis értelmezésében direkt elemzésre is alkalmassá válnak. A modális realizmus másik nyilvánvaló előnye, hogy teljes mértékben az extenzionális birodalmára korlátozódik. Ez azt jelenti, hogy némely rivális elmélettel szemben a modális realizmus nem posztulál különleges metafizikai létezőket, például absztrakt lényegiségeket Yagisawa Lewis téziseinek felépítésébe a lehetetlen világok (imposszibiliák) fogalmát is beilleszti. Lewis-nél eredetileg a különböző világok ugyanabban a logikai térben léteznek. A kibővített változat szemlélete szerint a világok eltérő logikai térben is létezhetnek, egymástól logikailag meghatározható távolságra elhelyezkedve. Egy W_1 világ, ahol az identitás törvénye nem érvényesül, a mi aktuális világunkhoz képest imposszibilis világnak számít, és logikailag távolabbi annál a W_2 világnál, ahol ez a törvényszerűség fennáll. Szorosan összefügg ezzel a kérdéssel az univerzális diskurzus dilemmája is. Lewis egyértelmű meghatározást ad: „a teljes logikai tér a diskurzus maximális univerzuma. Egyetlen változó sem terjedhet ennek határain túlra, mivel abszolút semmi sincs ezen túl.” Yagisawa nem látja értelmét efféle korlátozásnak. A diskurzus határait vélekedése szerint a modális állítások akár szuperlogikai terekre is kiterjeszthetik. Ezek a szuperlogikai terek (a tulajdonképpeni imposszibiliák) végtelen hierarchikus tagozódásba rendeződnek, ha az egzisztenciális kvantifikációt megkötések nélkül használjuk. Azt olvassuk: „Ha az egzisztenciális kvantifikációt teljesen szabadon használjuk, az Lewis-nál azt jelenti, hogy létezik egy X , valamelyik világban, a mi (!) logikai terünkben. Számomra ez viszont azt jelenti, létezik egy X , valamelyik világban, valamelyik logikai térben, valamelyik szuperlogikai térben, valamelyik szuper-szuperlogikai térben...” Elfogadhatjuk-e ezt a megközelítésmódot a lehetetlen világok metafizikai vázlatának? Yagisawa – japán udvariassággal – az olvasóra bízta a döntést. Mindenestre nem árt megfontolnunk, hogy az imposszibilis világok egyáltalán értelmezhetők-e a modális *realizmus* hagyományosan elfogadott fogalmi keretein belül. Nem kell-e feladnunk a szigorú extenzionalizmus követelményét, ha idegen logikai terekben az egzisztenciától különböző ontológiai létezési módokat is megengedünk? A kérdés nyitott, legalább annyira, mint Yagisawa logikai diskurzusa.

A narratívák elmélete Marie-Laure Ryan értelmezésében

Marie-Laure Ryan 1991-ben jelentette meg a lehetséges világok, a mesterséges intelligencia és a narrativitás elméletének kapcsolatát újrafogalmazó művét (*Possible Worlds, Artificial Intelligence, and Narrative Theory*. Bloomington – Indianapolis, Indiana University Press).

A címnek a három, mindannyiszor két-két szóval meghatározott tudományterület, illetve modell egymás mellé helyezése következtében többféle olvasata lehetséges; s a kommutativitás következtében ezek az olvasatok elvben azonos eséllyel bírnak; a bevezető azonban mégis „elsődleges” olvasatunkat aktualizálja: a könyv célja annak vizsgálata, hogy a lehetséges világok és a mesterséges intelligencia ernyője alatt folyó kutatások és alkalmazásai miként érvényesek, miként érvényesültek és miként érvényesíthetők az elbeszélő műfajok elméletében. Az előttünk álló szöveg tehát a narratívák elméletét újrafogalmazó kísérlet: a lehetséges világok elméletét a fikcionalitásra alkalmazza, a mesterséges intelligencia célja pedig annak függvénynek a megadása, mely meghatározott értelmezést eredményez. Mindezek összekapcsolása azáltal lehetséges, hogy számítógépek és szövegek egyaránt jól elkülöníthető szintekből állnak, melyek szervezettsége hierarchikus jellegű, s ennek folytán válik lehetségessé a virtualitás fogalmának megragadása – olvassuk.

Indító problémafelvetésében megindokolja, miért is áll a címben *theory*, nem pedig *fiction*. Kiinduló tétele az, hogy narrativitás és fikcionalitás, annak ellenére, hogy az irodalomelméletben túlnyomórészt együtt szerepelnek címekben és/vagy alcímekben, nem tételezik egymást szükségképpen. Hasonlóképpen össze-forrott, de egymást nem szükségképpen tételezi fikcionális és irodalmi sem.

A három fogalomból (fikcionalitás, narrativitás, irodalmiság) képezhető összes lehetséges kombináció felvétele és áttekintése után bizonyítottan találja azt az intuitív feltételezést, hogy létezik nem fikcionális narratíva és nem narratív fikcionális szöveg is. A kérdés ezek után az, hogyan viszonyul egymáshoz fikcionalitás és narrativitás? Bár *A fikcionális játék* című első és a már jól ismert szójátékot felhasználó *The Plotting of the Plot* című második rész céljaként a két jelenség mibenlétének és kritériumainak külön-külön vizsgálatát tűzi ki, kapcsolatukról az öt, illetve hat fejezet során többet megtudunk, mint a konklúzióból, mely inkább a szöveg önmeghatározása és elhelyezése, s amely ily módon inkább a kötet elejére kívánczolt volna.

Az irodalmiság kérdését ezzel szemben a későbbiekben csak áttételesen érinti: a bevezetőben az örömeikért fogyasztott szövegek határozatnak meg irodalmi-

ként, s ez az öröm ér meg néhány futó említést a fikcionalitás és a narrativitás későbbi tárgyalásakor. Ryan elképzelése szerint kétféle szöveg létezik: amit információ(i)ért és amit örömeért olvasunk (avagy gyönyöréért: mivel Barthes poszt-strukturalista munkásságáról nem látszik tudomást venni, nem áll fenn a terminológiai kötöttség, mely a *plaisir/jouissance* angol *pleasure/bliss* megfelelői okán letiltaná a *pleasure gyönyörre* magyarítását). A szövegeknek információ vagy gyönyör alapon való felosztása, mely, úgy tűnik, Ryan szerint inherens (csakúgy, mint a fikcionalitás: „a fikcionalitás jegy nem változik a történelem folyamán, hanem a szöveg megalkotásának pillanatában egyszer s mindenkorra rögzítve lesz” [77.]), az angolszász bevándorlási tisztéknek az utazások céljáról érdeklődő kérdésével mutat kísérteties rokonságot: *Business or pleasure?*

Az univerzumnaként felfogott szemantikai modellek olyan rendszerek, melyek egy aktuális világból és számos nem aktualizált lehetséges világból állnak; az utóbbiak viszonylagosan léteznek mint értelmi folyamatok tárgyai. A fikcionalitás formai jegyei inkább konvencionális, mint logikai természetűek; a fikcionális világ a fikcionális szöveg által kivetített szöveguniverzum aktuális világa. A nem fikcionális szövegek azok, melyek egy olyan valóságrendszert írnak le, melynek központja az aktuálisan aktuális világ (melyből csak egyetlen egy van); a fikcionálisok ellenben olyan rendszerre utalnak, melynek aktuális világa abszolút értelemben egy alternatív lehetséges világ.

A szöveguniverzum tehát a szöveg által kivetített világok összessége, melyekben központáthelyezés (*recentering*) következik be, amennyiben az adott univerzum aktuális (azaz központi) világának bolygóiként létező alternatív lehetséges világok bármelyikéből kezdjük szemlélni az univerzumot. A fikció játék: mint az egyetlen aktuális világ lakói, felismerjük, hogy a szöveguniverzum a szöveg által jött létre, de mint a fikcionális játék szereplői, úgy tekintjük, mintha az a világ már az őt létrehozó szöveget megelőzően is létezett volna, s mintha a narrátor állításai pusztán róla szólnának. Így tehát, bár aktuális világ csak egyetlen egy van, végtelen számú olyan lehetséges világ van, mely potenciálisan aktuális világgént te(ttet)hető. Tehát az író a fikcionális szövegben áthelyezi magát egy olyan világba, mely számunkra csupán lehetséges világ, és azt teszi meg egy alternatív valóságrendszer központjának.

A fikcionális kommunikáció egy kétszintű sémával írható le: az aktuális világban található aktuális beszélő úgy tesz, mintha valaki más lenne, ez a valaki más a helyettes(ítő) beszélő, aki a szöveguniverzum referenciavilágában található. A szöveg pedig arra hívja fel az aktuális olvasót, hogy tettesse magát helyettes(ítő) hallgatónak. Minden szövegnek sajátja továbbá egy odaértett beszélő, az az egyén, aki a szövegben előforduló beszédaktusok sikerességi feltételeit elégti ki.

A *Fiction Automaton* című fejezetet a következővel vezeti be: „A *fiction* definíciója egy gép, melyet azért építettek, hogy megkülönböztesse a *fiction*-t a *non-fiction*-tól. (...) *Fiction* nem egy felfedezésre váró, megváltoztathatatlan esszencia, hanem egy analitikus fogalom, melynek igazolása hasznosságában rejlik. (...)”

Nem az számít igazán, hogy hol húzzuk meg *fiction* és *nonfiction* határát, ha képesek vagyunk a *fiction* marginális formái és a prototipikus eset közti kapcsolatot értelmezni – továbbá ha ez a prototipikus eset örökre irányuló *fiction*” (80.).

Ezzel a gondolatmenettel olyan ingoványos talajra tévedt, melyről különböző posztstrukturalista iskolákon belül, illetve között folynak zajos viták, s amely annak ellenére újra meg újra fennakadást okoz az érvelésben, hogy Ryan jobbnak látja nem nevesíteni. Sem a *kanonizáció* szó, sem a *kánon* nem fordul elő a kötetben, szerepel viszont a *canonical narratives* (187.), melyet csak a prototipikus narratíva szinonimájaként sikerült olvasnunk. (Hogy a *reasonable stories* [150.] mik lehetnek, arra már gondolni sem merünk.) A narratológia, mint azt önmagára nézve ez a szöveg is felvállalja, erősen nyelvészeti ihletésű; az ő (történetinek nem igazán nevezhető) áttekintésében első helyen szereplő szöveggrammatikák nyíltan és egyértelműen a generatív grammatika mentalista talaján fogantak. Míg azonban a generatív grammatika azt tűzi ki célul maga elé, hogy egy nyelv összes lehetséges mondatáról számot adjon (és csakis azokról, tehát a nem lehetséges mondatok kizárását is tartalmaznia kell), Ryannak a szöveggrammatikákból (is) táplálkozó narratológiája a *jó, érdekes, izgalmas* a narratívák elmélete kíván lenni. Mi, ha nem a kánon kísért ebben az igényben?

A történetgyártó programok egyik nagy fogyatékosága éppen abból származik, ami az eredeti, nyelvészeti modellben is máig megoldatlan: hogyan kapcsolódhatnak, kapcsolódjanak egymáshoz a különböző modulok, elsősorban szintaxis és szemantika. Narratológiára lefordítva ez már mint az esztétikai komponens jelentkezik: Ryannak saját célkitűzése értelmében az eseményeknek az időrend, ok-okozatiság, valamint célkielégítés szempontjainak megfelelő összefűzésén kívül arra is képessé kell tennie programját, mely az Univerzális Történet-Készítő Program egy alprogramja, hogy képes legyen jobb és rosszabb történetek létrehozására, vagyis az ilyenek megkülönböztetésére. A kísérlet, bármennyire jogos is, komoly következményekkel jár a narratológiára mint elméletre vonatkozólag – tekinthető-e egyáltalán elméletnek, amennyiben nem képes önmaga tárgyát meghatározni? Hiszen ha etimologizálunk, amit számos alkalommal meg kellett tennünk definíciók hiányában, akkor a narratológia valamennyi narratíva elmélete kellene hogy legyen. A *jó* és az *érdekes* (lásd még: *elegáns*) kritériumokkal az elmélet a kánonra szorítkozik, míg az *izgalmas* révén észrevétlen ismét tovább szűkíti saját hatókörét, mivel a *suspense* újabb kori találmány és mint szükséges feltétel a XVIII. század végén jelenik meg.

Az elmélet műfaji, illetve műnembéli keretei (angolban a *genre* mindkettőt jelentheti) hasonlóképpen elmosódtak. A három műnem meghatározása és kezelésük meglehetősen eltérő mind megközelítésében, mind módszereiben, és számos meglepetést tartogat. A bevezető a narratív konfliktus (a narratíva szükségszerű történetmozgató eleme) elméletét előlegezi meg – ez számos különböző dráma(alapú) elmélethez kötné a ryanit Arisztotelésztől Fergussonig. A későbbiekben viszont a drámák betagozódnak a narratívák közé: a matematikai/mes-

terséges intelligencia alapú történetgyártó modellek, algoritmusok bemutatása során visszatérő példa (bármiféle megjegyzés nélkül, az *Ezeregyéjszaka* és *A francia hadnagy szeretője* társaságában) a *Cseléddek*. Dráma és narratíva egyetlen elkülönítési kísérlete során a harmadik személyű, azaz nem egyedített, tehát – szerinte – narrátor nélküli kategóriába sorolja a drámát; más eset kizárt: „Az aktuális beszélőről leválasztott, *egyedített* első személyű narrátor kizárólag írásos jelenség” (92.), valamint hogy a színész mimetikus, míg a narrátor diegetikus aktus visz végbe. Ebből a megközelítésből nemcsak az világlik ki, hogy Ryan nem mozog otthonosan a drámaelmélet terepén (és hogy nem ismeri például a szinte kizárólag első személyű narrátorokkal szerveződő shafferi drámákat), hanem az is, hogy képtelen a nem(csak) verbális narratívák kezelésére.

A kiindulópont itt is a fikcionalitás; hogy egy Madonna fikcionális-e vagy sem, attól függ, hogy a festő modell után dolgozott-e vagy képzeletére hagyatkozott: „az autentikus vizuális forrás alapján festett kép (szobor stb.) nem fikcionális” (100.). Ebből az következnek, hogy a modellt ülő, mondjuk XVI. századi hölgy nem fikcionálisan (nem-fikcionálisan) Madonna – hiszen ha fikcionálisan az, akkor hogy lehet autentikus forrás? Itt pontosan az az eset áll fenn, mint a *Cseléddek*ben, ahol a mérgezés a fikció szintjén történik, a halál viszont a szöveguniverzum valós világában. Ismét azt látjuk tehát, hogy a fikcionalitás Ryan szerint szöveginherens, és mint olyan, ráadásul a szerzői intenció függvénye. Azon festmények viszont, amelyeket fikcionálisnak ítél, a beszédaktusokat csak sugallják, de ezek nem tekinthetők szó szerint igaznak, mivel Botticelli nem látta Vénuszt, és Chagall sem figyelhette meg az Eiffel torony felett lebegő jegyeseket. Vajon miből táplálkozik e kijelentések magabiztossága? Felfogásában a fikcionális verbális szövegekben tettett beszédaktusok vannak, ezzel állna szemben a fenti kijelentés, ami kétféleképp is kiforgatja Austin és Searle elméletét: egyrészt egy beszédaktus nem igaz vagy hamis, másrészt az állítás aktusa maga is performatív, tehát ha már mindenképp beszédaktusként akarjuk felfogni Chagall festményét, az semmiképpen sem annak felel meg, hogy „Állítom, hogy láttam a párt az Eiffel torony felett lebegni”, hanem hogy „Állítom, hogy a pár az Eiffel torony felett lebeg”. És akkor arról még nem is beszéltünk, hogy vajon Chagall modell után (lásd még: tükör által, ...) vagy fejből festette-e meg önmagát.

A többi, nem verbális narratíva sem jár jobban: Ryan egyenesen azt állítja, hogy a balett, film stb. képtelen a történetmondásra (ezzel szemben a *Decameront* mintha már kamerára gondolva írták volna [160.]) ezek a műfajok csupán a verbális narratívából már ismert történet megidézésére alkalmasak. Talán nem erre a következtetésre jutott volna, ha a kinetikus műfajokat (bár Fish szerint az irodalom is kinetikus) nemcsak a történetátvitel ürügyén, hanem önmagukban, önmagukért tekinti, és a történetmondást nem irodalmi narratívákat feldolgozó, hanem eleve filmre, balettre készült példákön tanulmányozta volna. Másrészt, ezen műfajokra vonatkozó kijelentéseit nem is vehetjük egészen komolyan, hiszen csak a történet, és nem a cselekményalkotás tartozik vizsgálati körébe, a perfor-

manciát leválasztotta – mely ismét kétségessé teszi elmélete elmélet voltát. Ez a leválasztás a *Virtualitás és elmondhatóság* című fejezetben történik meg, ahol a narratív poétikát a diskurzus, illetve a történet elméletére osztja – előbbi foglalkozna a performanciával, utóbbi pedig az elmondhatósággal (149.). Ez a megkülönböztetés persze rögtön tarthatatlannak bizonyul: „az elmondhatóság csak a performancia minőségében érhető utol. De egy narratív üzenet potenciális vonzereje nem szükségképpen a performanciában valósul meg: egy jó vicc is hatástalan maradhat, ha rosszul mondják el” (149.). Azon túl, hogy mindez számunkra már legalább kétszintű performanciát tenne szükségessé, azt a kételyünket is megerősíti, hogy nehézségekbe kell hogy ütközzön jó és nem jó narratívák elkülönítése pusztán történet szintű, a cselekményszöveget figyelmen kívül hagyó megközelítéssel.

A legmostohább bánásmódban mégis a lírai műnem részesül, mely a fikcionalitás fokozatainak tárgyalása során nem fikcionális minősítést nyer. A fikcionalitás ott érhető utol, hogy helyettes(ítő) beszélőnek utaltatnak-e a kijelentések (s ennek következtében azok sikerességei feltételei teljesítésének felelőssége) vagy sem. Ryan szerint a líra esetében ez nem történik meg, hiszen „nem áll fenn annak logikai szükségessége, hogy a kijelentést egy helyettes(ítő) beszélőnek tulajdonítsuk, mivel az aktuális világban igenis vannak macskák, római szökökutak stb.” (84.) A líra fikcionalitása elleni megdöbbenő érvek ezután hat szép pontba szedve sorjáznak, attól kezdve, hogy nincsen beszédaktus és nem áll fenn beszéd-szituáció, egészen addig, hogy „a lírai költészet szemantikai értéktartománya nem egy valóságrendszer, nem egy aktuális világ köré szerveződő modális univerzum. A költészet mondatai nem igazságfüggvények” (86.). Ezen kijelentéseket ki-ki elfogása szerint fogadja vagy utasítja el, de elfogadásuktól függetlenül alkalmatlanok líra és narratíva megkülönböztetésére. Példái gyenge lábakon állnak – míg az a feltevés még elfogadható lehet, hogy a *Georgikon* aktuális (szöveg)világa egybeesik a (gondolom, korabeli) aktuális világgal, azt már nem venném magától értetődőnek, hogy ez a mű a lírai költészet kategóriájába tartozik (csak nem a versmérték kisiskolás csapdjába készülünk beleszédülni?). Ugyanakkor teljesen kizárni sem merném, már csak azért sem, mert az antik példákhoz nyúló mondat már csak *poetry*-ről beszél, *lyrical* nélkül. Azt viszont, gondolom, joggal vethetem Ryan szemére, hogy legalábbis marginális példával él – holott eredetileg kitűzött célját, a „mi a *fiction*?” kérdésre választ adható gépezet működtetésének bemutatását nem sokkal (két oldallal) előbb cserélte fel egy nem kevésbé ambiciózusra: a marginális és a prototipikus viszonyának feltárására, mellyel azonban adós marad.

A cím által felkínált és vállalt interdiszciplináris (valamint, önmaga meghatározásában, szemiotikai) megközelítéssel összhangban Ryan valamiféle, a tudományosság egzaktságával (is) bíró retorika iránt kötelezi el magát, amint azt a még a bevezetőt is megelőző fogalomlista, illetve maga a bevezető mutatja. A tudományosan egzakt fogalomhasználat azonban félrevezető, és az olvasás során növekvő nyugtalansággal figyelte az aktuális olvasó az őt a modelltől (ezúttal a modell olvasótól) elválasztó távolság mibenlétét és irányultságát. Ryan érvelése a

naivtól a pontatlanon át a logikailag tarthatatlanig változik. A kezdeti eljárással ellentétben maga az érvelési rendszer mindvégig az utólagos fogalommeghatározással él (ha egyáltalán megteszi), mely több különböző módon siklatja ki a szöveget (mely Ryan szerint is: gép), illetve annak olvasását. A hiányosan, utólag vagy sehogyan sem definiált fogalmak egy része csupán Ockham borotvája után kiált, amennyiben bevezetésüket (minden korábbi, más elmélet által használtak *mellé*) nem mindig, nem feltétlenül találjuk indokoltnak. Ennél súlyosabb következményekkel jár az, hogy évtizedek óta lefoglalt kifejezéseket alkalmaz a bevetőtől eltérő módon, adott esetben éppen egy dichotómia másik tagjaként: a tizedik fejezet negyedik lábjegyzetében tudatja (addigra már valószínűleg szükségtelemül), hogy a fabula/szüzsé bevett angol fordításával (*fabula/plot*) szemben ő fabulát nevez *plot*-nak – kivéve persze, amikor másoknak a *plot*-ot a szüzsére használó szövegeire reagál. Az ilyen félrevezető következtetések gyakoriak a szövegben, még azon fogalmak körében is, melyek, mint a *plot* is, rész vagy fejezet címként kiemelt szerepet játszanak. Ilyen továbbá a *tellability*, azaz elmondhatóság is, mely 18 oldallal előbb szerepel, mint hogy fejezetcímként meghatározatnék. Addigi értelmezése feltehetően ösztönös etimologizálás függvénye – mely ezúttal nem is bizonyult nagyon félrevezetőnek.

A szerinte kifulladásban levő narratológiának például a *gender studies*-zal képzett metszetében éppen hogy egyre élénkebb vitákat kiváltó témája iránti érzéketlenségének újabb példája, hogy bejelenti, a narrátorra a nemtelen személyes névmással, a *he*-vel fog utalni (70.). Ez az eljárás a feminista megközelítésekől függetlenül is erősen megkérdőjelezhető, mivel például a Ryan által elismerően említett Mieke Bal sem azért használja a narrátorra az *it*-et (mely, ellenben a *he*-vel, ténylegesen nemtelen, viszont [-*animate*], azaz „lélekkel nem bíróra”, élettelenre utal, hogy politikailag korrekt szöveget hozzon létre, hanem mert a narrátor egy nyelvi konstrukció, egy beszédpozíció, és ennek következtében nem-telen.

Retorikája gyakran elméleti buktatókhoz vezet: a *virtuális* lehetővé teszi, hogy „városnéző túrákat” tegyünk (160. és másutt), figyelmen kívül hagyva ezáltal azt a kripkei figyelmeztetést, hogy a lehetséges világot nem szabad távoli országnak felfogni, melyet távcsövön figyelgetünk. Hasonlóképp a fák és gráfok egy idő után elszabadulni látszanak („a fa csökkenő általánosságú sémák sorozatává szervezi a szöveget” [205.], „teljes narratívák nem nőhetnek fákon” [211.]) – a modell agyonnyomja az elméletet és annak forrását.

A generatív grammatikával szemben tartózkodó Ryan (szerinte nem váltotta be a hozzá fűzött reményeket) harmadik nyelvészeti forrása a beszédaktus-elmélet, melyet semmi kritikával nem illet. Kénytelenek vagyunk azonban mi kritikával illetni az ő erre vonatkozó felfogását és alkalmazásait. Következtesen sikertelenül alkalmazza a beszédaktus-elméletet: figyelmen kívül hagyja a balfogások sokféleségét, a hazugságot nem tekinti beszédaktusnak, hanem olyan valós világbeli kommunikációnak, ahol odaértett beszélő és aktuális beszélő különbözik egymástól (mely nem elfogadhatatlan, de egyrészt távolról sem elégséges,

másrészt ismételten megbontja az egész szöveg koherenciáját). Ezek és határozottan strukturalista felfogásának fényében az már nem meglepő, bár ettől függetlenül határozottan hiányosság, hogy a beszédaktus-elmélet irodalomban/ra való alkalmazása, illetve az irodalom(elmélet) beszédaktus-elméletre való viszahatása szempontjából rendkívül jelentős Derrida–Searle vita (vagy legalább annak kérdésfelvetései) semmilyen módon nem jelennek meg. Ez már csak azért sem lett volna tanulságok nélküli, mert az eredeti, austini érvelés menete, mely a marginális és prototipikus megfordításán alapszik, és amely a fenti vita során is döntő jelentőségű, Ryan számára szolgálhatott volna tanulságokkal.

Az ilyen jellegű terminológiai kuszaság, melyet akár az olvasói figyelem fenntartására irányuló szerző intenciónak is tulajdoníthatnánk, ha hinnénk az effélékben, levon ugyan a szöveg meggyőző erejéből (akár a benne felállított elméletet, akár önmaga tudományosságát tekintjük), de nem hiúsítja meg az olvasást. Fennáll azonban egy ennél sokkal súlyosabb veszély is, melynek teljes figyelmen kívül hagyásával a szöveg nélkül is önellentmondásba keveredik. Egy ilyen, az intertextualitás fogalmával is dolgozó elmélet nem engedhetné meg magának azt, hogy futólag használ olyan fogalmakat, melyek által az ily módon szükségszerűen behívott eszmerendszert viszont, amennyiben tételesen kitérne rá, elutasítaná, s amely fogalomnak így meghatároz(hat)atlan a viszonya a többi, nem utolsósorban az adott fogalom és az azt létrehozó felfogás felváltására létrehozottakkal. Ezen ellenvetésünkben elsősorban a booth-i *implied author* (magyarul odaértett vagy beleértett szerző) fogalommal kapcsolatos hallgatásra, illetve futólagos, mellékes említésekre gondolunk. A hiányérzet nem elsősorban boothianus elfogultságunkból fakad, hanem magából a ryani szövegből következik. A szövegvilág szubjektum(-szerű) résztvevőinek részletes feltérképezésekor a fikcionalitás és a központ-áthelyezés kezelésére helyettes(ítő) beszélőt és olvasót, valamint odaértett beszélőt és olvasót is tételező modelljének bevezetése során azért vártuk volna, hogy ezen funkciókat az odaértett szerző fogalomhoz képest (is) határozza meg, mivel a Ryan által tucatszor említett Thomas Pavelnek a jelen könyv fülszövegében idézett véleménye szerint Booth *The Rhetoric of Fiction*ja óta a legjelentősebb narratívaelméleti könyvet olvassuk éppen... (Chicago, University of Chicago Press 1961. – Ryan az 1983-as, majd száz oldallal kiegészített második kiadást nem említi.)

Ezek után viszont meglepő, hogy narrátorelméletének kifejtése közben mégis felteszi az odaértett szerzőt, méghozzá magától értetődő természetességgel. Ryan elutasítja azt a narrátorfelfogást, mely szerint a harmadik személyű, „rejtőzködő”, stb. narrátor nem feltétlenül megbízhatóbb, mint a közvetlen jelenléte miatt gyakran és határozottan önellentmondásokba, hazudozásba stb. keveredő, ily módon megbízhatatlan első személyű, és hogy minden narrátor szükségképpen első személyű, a különbség csak annyi, hogy a harmadik személyű narrátor szövegéből valamennyi, önmagára utaló jel törlődött, kivéve magát a narratívát. Ezzel éles ellentétben Ryan a harmadik személyű elbesz-

lőt személytelennek tekinti: („A személyes narrátorok lehetnek megbízhatatlannak, a személytelenek viszont nem: mivel nem egyedítettek, az igazság és kijelentéseik közötti rés pszichológiai alapokon nem igazolható” [68.]), és az ily módon narrátortalan(ított) narratívákat (!) Banfield nyomán kivonja a kommunikációs modell hatálya alól.

A személyes és személytelen narrátor ezen összehasonlítása során szükségeltetik az odaértett szerző fogalma, a következőképpen: „a személytelen narrátorok stílusát nem lehet megkülönböztetni a szerző stílusától. És míg a személyes narrátoroknak joguk van saját véleményhez, addig a személytelen narrátorok csak az odaértett szerző véleményét továbbíthatják” (68.). Booth éppen a szerzői stílus fogalmának elégtelensége miatt vezette be az odaértett szerzőt, ami a szöveg, és nem a történelmi szerző sajátja – ellenkező esetben egységes és egyenletes életműveket kellene feltételeznünk. Ezen új fogalom nélkül végül is Ryan sem boldogul – kár, hogy nem ismeri fel, mikor is lenne rá szüksége: bár tagadta, mégis csak talál arra példát, ahol a kijelentések nem tulajdoníthatók a narrátornak: „metafikcionális megjegyzés, mely annak a bábjátékosnak a nézőpontjából hangzik el, aki az aktuális világban a szereplők madzagjait tartja.” (167.) A bábjátékos felfogásunk szerint az odaértett szerző, aki persze nem az aktuális világban van, hanem ő is a szöveg kivetítése – a narrátor nyelvileg kijelölt pozíciójával ellentétben csak a szöveg működése révén tehet szert létre. Az olvasás esemény – vagy esetleg lehetséges lenne, hogy aktivitás? – teszi fel a kérdést Ryan (78.) olyan bátortalansággal, mely 1991-ben már vagy álnaiv vagy tudatlan.

Meglepetésünket félretéve (mely abból is táplálkozik, hogy az odaértett szerző fogalmát feltevő elmélet nézetünk szerint nem egyeztethető össze a narrátorok fent említett osztályozásával) ezen a ponton azt várnánk, fény derül arra, mit vall Ryan a szerzőről. Erre azonban nem kapunk választ, illetve csak annyit, hogy a szerző teljesen problémamentes fogalom, mely jelzőkkel vagy anélkül szerepelhet szinte bárhol és bármilyen kombinációban. A személyes, egyedített (azaz: első személyű) narrátor „mint a szerző és a szereplők elméje közé helyezett elme működik” (70.) – szerzõn itt, úgy gondoljuk, a (Ryan szóhasználata szerint [77.]) történelmi szerző értendő. A harmadik személyű, azaz személytelen narrátor viszont pusztán beszédpozíció (71.) – amit a magunk részéről az összes narrátorra nézve igaznak tartunk.

A több száz oldalas érvelés során számos esetben látjuk bizonyítottnak, hogy Ryan hisz valamiféle szerzői szándékban, de ebben sem következetes: az intencionalitást fenntartva ugyan, azt az odaértett szerzőhöz, s ily módon a szöveghez utalja (113.) valahogy úgy, ahogyan az eoi *intentio operis* kezeli ezt a kérdést.

Lássuk ezek után, milyen sorsra jutnak a módszerként megidézett, szomszédos tudományterületektől kölcsönzött fogalmak! A lehetséges világok elméletének annak modalitásokat kifejező ereje miatt van haszna és jelentősége

Ryan narratív modelljében, mely részletesen tárgyalja a virtuális és valós események viszonyát és a közöttük való átmeneteket. A különböző világokat a köztük fennálló elérhetőségi viszonyok alapján tekinti át, és beágyazott narratívának a már megidézett, pl. Prince-i narratológiával ellentétben a szereplők saját fantáziavilágait nevezi. Ezek működése szinte az eoi szellemfejezetekéhez hasonlít, amelyek azokat a pozíciókat foglalják magukban, melyekkel az olvasó kitölti a történet (*story*) információs réseit (169.). Eme párhuzam kedvéért Ryan észrevétlen feláldozza azt a beágyazott narratíva fogalmát, mely igazán a sajátja: míg azok bevezetésükkor mint a szereplők magánarratívái szerepeltek, mostanra azt vallja, hogy „az olvasónak a szereplők magánvilágaira vonatkozó hipotézisei addig nem eredményeznek beágyazott narratívákat, míg azok át nem mennek az egész szöveg szűrőjén” (173.). Némi elégtétellel vesszük tudomásul, hogy az olvasó, bármennyire igyekszik is szerepét és funkcióját Ryan agyonhallgatni, minduntalan visszatüremkedik az őt kirekeszteni szándékozó felfogásból.

A modell alkalmazása azon a ponton is akadozik, ahol a modulok összekapcsolása következne: Ryan állítása szerint a szemantikát „egészíti ki” a lehetséges világok-moddellel, hogy ily módon a narratívák kezelésére alkalmas rendszert kapjon. Mindez annyiban aggályos, hogy az a – közelebről meg nem nevezett – szemantika, melyet kölcsönvesz, maga is a lehetséges világok elméletére épül, például a tényellenes állítások, a modalitás, az idők kezelése során. Hogy mindennek Ryan nincs tudatában, azon a ponton is utolérhető, hogy összekeveredik, mikor van szó intencionalitásról, és mikor intenzionalitásról.

A mesterséges intelligencia-kutatás modelljeit a történetgyártó automatákban láthatjuk működés (próbaüzem?) közben. Ryan áttekinti a már létező modelleket, a proppi lineáristól kezdve a különböző fákkal dolgozó, kétdimenziós kísérleteken át, majd a legutolsó beérkező információt legelőször feldolgozó *stack* elvén ismét feltérképezi a szövegeknek az elérhetőségi relációk nyomán felállítható hierarchikus szerkezetét. Az eddigi történetgyártó programok felülmúlására egyrészt az indítja, hogy a fákkal lehetetlen a párhuzamos folyamatokat modellálni, másrészt az az intuíció, hogy még a három dimenzió sem elegendő. Bevezeti a történetegység (*plotunit*) fogalmát: „azon narratív események konfigurációja, melyek a szereplők hatásállapotai (*affect state*) közötti átmenetet adják” (7.). A történetegységeket egy formai kötöttségtől mentes gráfon modellálja, amely tartalmazza az aktualizált „utakat” és a szövegüniverzum által felvett lehetőségeket is. (Ezen történetgráfokat előlegezte meg a bevezető, amikor a részek és fejezetek ismertetésekor lehetséges előrehaladási nyomvonalakat kínált fel.) A történetegység modell lehetőséget ad arra, hogy a funkciók pluralitását megragadhatjuk. A heurisztikus automatikus történetgyártó program aztán nemcsak a *Piroska és a farkast*, hanem annak interpretációját is meghozza számunkra – körülbelül annyira meggyőzően, mint azok a többértékű logikákon alapuló, többoldalas formulákat eredményező szemanti-

kai formalizmusok, melyeket végül természetes nyelven úgy olvashatunk ki, hogy „A hó fehér akkor és csak akkor, ha a hó fehér.”

Ryan érvelésében gyakran használ közmondásokat, szólásokat, mely az angol szóbeliségben és írásbeliségben egyaránt sokkal ritkább, mint a magyarban. Az általunk forgatott – bár nem túl számos és meglehet, nem is mérvadó – angol stilisztikák szerint használatuk ellenjavallt, mivel azok a mondanivaló hiányát leplezik, és gyanakvást keltenek. Mindezen veszélyek felvállalásával idézünk kettőt a ryani repertoárból: *to kill two birds with one stone*, és *to have your cake and eat it, too*. Ezúttal, úgy érezzük, a kecske sem lakott jól, és a káposzta sem maradt meg.

BIBLIOGRÁFIA

Irodalomjegyzék és válogatott bibliográfia a bevezetéshez és a lehetséges világok poétikai, logikai és nyelvészeti elméletéhez

- ADAMS, ROBERT MERRIHEW: Theories of Actuality. = *Nous* 1974. vol. 8. 211–31.
Rpt. = Loux (ed.) 1979. 190–209.
- ALBALADEJO MAYORDOMO, TOMÁS: Teoría de los Mundos Posibles y Macro-
estructure Narrativa: Annalisis de las Novelas Cortas de Clarín. Alicante, Sec-
retariado de Publicaciones de la Universidad de Alicante. 1986.
- Possible Worlds in Humanities, Arts and Sciences: Proceedings of Nobel Sym-
posium 65. Ed. *Allén, Sture*. New York, Gruyter 1989.
- ALVAREZ AMOROS – JOSÉ ANTONIO: Possible-World Semantics, Frame Text, Insert
Text, and Unreliable Narration: The Case of The Turn of the Screw. = *Style*
1991. vol. 25. 42–70.
- ARISTOTELÉS: Organon. Szerk. és magyarázó jegyzetekkel ellátta: *Szalai Sándor*.
Ford. *Rónafalvi Ödön – Szabó Miklós*. Budapest, Akadémiai 1961.
- ARISTOTELÉS: Poétika. Ford. *Ritoók Zsigmond*. (Kézirat)
- AQVIST, L. E. G. SON: Modal logic with subjunctive conditionals and dispositional
predicates. = *Journal of Philosophical Logic* 1973. vol. 2. 1076.
- BACON, FRANCIS: Neues Organon. Lat.–deutsch. Ed. *W. Krohn*. Hamburg, 1990.
- BAL, MIEKE: Narratologie. Paris. Editions Klincksieck 1977.
- BARWISE, K. J.: Scenes and other situation. = *The Journal of Philosophy* 1981. vol.
80. 369–397.
- BERNÁTH ÁRPÁD: Narratív szövegek irodalmi magyarázata. = *Literatura* 1978. 3–
4. 191–196.
- BERNÁTH ÁRPÁD: Arisztotelész Poétikája és magyar fordítása. = *Irodalomtörté-
neti Közlemények* 1979. 5–6. 648–651, 653.
- BERNÁTH ÁRPÁD: Gottlob Frege jelentéseméletének irodalomelméleti vonatkozá-
sai. = *Irodalomtörténeti Közlemények* 1981. 5. 632–653.
- BERNÁTH ÁRPÁD–CSÚRI KÁROLY: A „lehetséges világok” szemantikájának iro-
dalmi relevanciája. = *Magyar Műhely* (Montroge, France) 1981. 64. 19–33.
- BERNÁTH ÁRPÁD–CSÚRI KÁROLY: On Text-Semantics in Literature. = *Quaderni di
semantica. An International Journal of Theoretical and Applied Semantics*.
Bologna 1985. vol. 6. 2. 355–359.
- BLOCKER, GENE: The Truth about Fictional Entities. = *Philosophical Quarterly*
1974. 24. 27–36.

- BOOLOS, G.: To be is to be a value of a variable (or to be some values of some variables). = *The Journal of Philosophy* 1981. vol. 81. 430–449.
- BOURNEUF, ROLAND: L'Organisation de l'espace dans le roman. = *Etudes littéraires* 1970. vol. 3. 1. 77–94.
- BRADLEY RAYMOND–SWARTZ, NORMAN: *Possible Worlds: An Introduction to Logic and its Philosophy*. Indianapolis, Hackett 1979.
- BREITINGER, J. J.: *Critische Dichtkunst*. = JOHANN JAKOB BODMER–JOHANN JAKOB BREITINGER: *Schriften zur Literatur*. Hrsg. v. *Volker Meid*. Stuttgart, Reclam 1980.
- BREMOND, CLAUDE: *The Logic of Narrative Possibilities*. = *New Literary History* 1980. vol. 11. 3. 387–411.
- BRONZWAER, W.: Mieke Bal's Concept of Focalization. = *Poetics Today* 1981. vol. 2. 2. 193–201.
- BRUNER, JEROME: *Actual Minds. Possible Worlds*. Cambridge, Harvard UP 1986.
- CARNAP, RUDOLF: *Der logische Aufbau der Welt. Scheinprobleme in der Philosophie*. 2. Aufl. Hamburg, Felix Meiner 1961.
- CARNAP, RUDOLF: *Abriß der Logik mit besonderer Berücksichtigung der Relationstheorie und ihrer Anwendungen*. Wien, Springer 1929. *Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung*. Bd. 2.
- CARNAP, RUDOLF: *Einführung in die symbolische Logik mit besonderer Berücksichtigung ihrer Anwendung*. 2. neubearbeitete und erweiterte Auflage. Wien, Springer 1960. [Erste Auflage: 1954.]
- CARNAP, RUDOLF: *Meaning and Necessity*. 3. enlarged ed. Chicago, The University of Chicago Press 1956.
- CARNAP, RUDOLF: *Strukturáleírások*. Ford. *Bonyhai Gábor*. = *Der logische Aufbau der Welt*. 1961. 14–16. = *Helikon* 1968. 1. 25–28.
- CASSIRER, ERNST: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. I–III. Berlin; Zürich, Bd. IV. 1906–1950.
- CASSIRER, ERNST: *Philosophie der symbolischen Formen*. Bd. I–III. Berlin, 1923–1929.
- CASSIRER, ERNST: *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*. Berlin, Cassirer 1922. Cassirer, Ernst: *Nyelv és mítosz. (Részlet.)* = *Helikon* 1992. 3–4. 435–446.
- CASTAÑEDA, HÉCTOR-NERI: *Fiction and Reality: Their Fundamental Connections*.
- CHATEAU, DOMINIQUE: *La sémantique du récit*. = *Semiotica* 1976. 18. 3. 201–216.
- CHISHOLM, RODERICK M.: *Identity Through Possible Worlds. Some Questions*. = Loux (ed.) 1979. 80–87.
- CRESWELL, M. J.: *Functions of propositions*. = *The Journal of Symbolic Logic* 1966. vol. 31. 454–560.
- CRESWELL, M. J.: *The world is everything that is the case*. = *Australasian Journal of Philosophy* 1972. vol. 50. 1–13.

- CRESSWELL, M. J.: We are all children of God. Analytical Philosophy in Comparative Perspective. Ed. B. K. Matilal–J. L. Shaw. Dordrecht, D. Reidel 1985. 39–60.
- CULLER, JONATHAN: Structuralist Poetics. Ithaca, N. Y., Cornell University Press 1975.
- CURRIE, GREGORY: The Nature of Fiction. Cambridge and New York, Cambridge University Press 1990.
- CS. GYIMESI ÉVA: Teremtett világ. Rendhagyó bevezetés az irodalomba. Bukarest–Dombóvár, Kritérium 1983., Pátria könyvek 1992.
- CSÚRI KÁROLY: Lehetséges világok. Tanulmányok az irodalmi műértelmezés témaköréből. Budapest, Tankönyvkiadó 1987.
- CSÚRI KÁROLY: Mögliche Welten, Kohärenztheorie der Wahrheit und literarische Erklärung. = Strukturenuntersuchung und Interpretation künstlerischer Texte. Hrsg. v. H–G. Werner– E. Müske. Halle–Wittenberg, Martin-Luther-Universität Wissenschaftliche Beiträge 1991. 3–14.
- CSÚRI KÁROLY: Ismétlésstruktúrák – irodalmi nézőpontból. Thomas Mann Tonio Kröger' című elbeszéléséről. = Literatura 1994. 4. 372–402.
- DAVIDSON, D.: On saying that. = Worlds and Objections. Eds. D. Davidson – K. J. J. Hintikka. Dordrecht, D. Reidel 1969. 158–174.
- DOLEŽEL, LUBOMIR: Narrative Worlds. Sound, Sing and Meaning. Eds. Matejka, Ladislav – Arbor, Ann. Michigan Slavik Publications 1976. 543–552.
- DOLEŽEL, LUBOMIR: Extensional and Intensional Narrative Worlds. = Poetics 1979. vol. 8. 193–211.
- DOLEŽEL, LUBOMIR: Truth and Authenticity in Narrative. = Poetics Today 1980. vol. 1. 3. 7–25.
- DOLEŽEL, LUBOMIR: Intensional Function, Invisible Worlds, and Franz Kafka. = Style 1983. vol. 17. 120–41.
- DOLEŽEL, LUBOMIR: Literary Text, its World and its Style. = Identity of the Literary Text. Eds. Valdés, Mario J. – Miller, O. J. Toronto, U. of Toronto Press 1985. 189–205.
- DOLEŽEL, LUBOMIR: Mimesis and Possible Worlds. = Poetics Today 1988. vol. 9. 3. 475–496.
- DOLEŽEL, LUBOMIR: Possible Worlds and Literary Fictions. Ed. Allén. 1989. 221–242.
- DOLEŽEL, LUBOMIR: Pour une typologie des Mondes Fictionnels. = Exigences et Perspectives de la Sémiotique: Recueil d'hommage pol Algirdas Julien Greimas. Eds. Herman Parret–Hans-Georg Ruprecht. Amsterdam–Philadelphia, Benjamins 1985. 7–23.
- DOLEŽEL, LUBOMIR: Mimesis and Possible Worlds. = Poetics Today 1988. vol. 9. 457–496.
- DOLEŽEL, LUBOMIR: Extensional and Intensional Narrative Worlds. = Poetics 1976. vol. 8. 193–211.

- DOLEŽEL, LUBOMIR–TRAILL, NANCY (eds.): Possible Worlds and Literary Fictions. = *Style* 1991. vol. 25.
- DONNELLAN, KEITH: Reference and Definite Descriptions. = *Philosophical Review* 1966. vol. 75. 281–304.
- DONNELLAN, KEITH: Speaking of Nothing. = *Philosophical Review* 1974. vol. 83. 3–52.
- DOWTY, D. R.: *World Meaning and Montague Grammar*. Dordrecht, D. Reidel 1976.
- ECO, UMBERTO: Possible Worlds and Text Pragmatics: ‚Un Drame bien parisien‘. = *Versus* 1978. 19–20., 5–72. Rpt. as *Lector in Fabula. Pragmatic Strategy in a Metanarrative Text*. = *The role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts*. Bloomington, Indiana UP 1984. 200–260.
- FINE, KIT: The Problem of Non-Existents. = *Topoi* 1982. 1. 97–140.
- FELDMAN, F.: Leibniz and „Leibniz’ law“. = *The Philosophical Review* 1970. vol. 79. 510–522.
- FREGE, GOTTLÖB: *Begriffsschrift, eine der aritmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*. Halle a. S., L. Nebert 1879.
- FREGE, GOTTLÖB: *Funktion, Begriff, Bedeutung*. Hrsg. G. Patzig. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1962.
- FREGE, GOTTLÖB: *Logische Untersuchungen*. Hrsg. G. Patzig. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1966.
- FREGE, GOTTLÖB: Értelém és jelentés. Részlet. Ford. *Bonyhai Gábor*. = *Helikon* 1973. 2–3. 310–312.
- FREGE, GOTTLÖB: Az értelem és jelentés vizsgálata Részletek. Ford. *Kanyó Zoltán*. *A jel tudománya*. Budapest, Gondolat 1975. 135–150.
- FREGE, GOTTLÖB: *Logika, szemantika, matematika*. Válogatott tanulmányok. Szerk., a kommentárokat, a bev. és az utóhangot írta: *Ruzsa Imre*. Ford. *Máté András*. Budapest, Gondolat 1980.
- GENETTE, GERARD: Fictional Narrative, Factual Narrative. = *Poetics Today* 1990. 11. 4. 755–774.
- GOODMAN, NELSON: *The Structure of Appearance*. Harvard, University Press 1951.
- GOODMAN, NELSON: *The Revision of Philosophy*. (= The significance of ‚Der logische Aufbau der Welt‘) = *American philosophers at work*. Ed. *Hook, Sidney*. New York, Criterion Books 1956. 75–92.
- GOODMAN, NELSON: *Ways of Worldmaking*. Indianapolis, Hackett 1978.
- HAMBURGER, KÁTE: *Die Logik der Dichtung*. 2. verb. Auflage. Frankfurt/M. – Berlin – Wien, Ullstein 1980.
- HINTIKKA, JAAKKO: Individuals, Possible Worlds and Epistemic Logic. = *Noûs* 1967. vol. 1. 1. 33–62.
- HINTIKKA, JAAKKO: On the logic of perception. = *Models for Modalities*. Dordrecht, D. Reidel 1969. 150–183.

- HINTIKKA, JAAKKO: Situations, possible worlds, and attitudes. = *Synthese* 1983. vol. 54. 153–162.
- HOWELL, ROBERT: Fictional Objects: How They Are and How They Aren't. = *Poetics* 1979. 8. 129–177.
- HRUSHOVSKI, BENJAMIN: The Structure of Semiotic Objects: A Three-Dimensional Model. = *Poetics Today* 1979. vol. 1. 1–2. 365–376.
- HRUSHOVSKI, BENJAMIN: Fictionality and Fields of Reference. = *Poetics Today* 1984. vol. 5. 2. 227–251.
- IHWE, JENS – H. RIESER: Normative and Descriptive Theory of Fiction: Some Contemporary Issues. = *Poetics* 1979. vol. 8. 63–84.
- INGARDEN, ROMAN: *Das literarische Kunstwerk*. Tübingen, Niemeyer 1965. 430.
- INWAGEN, PETER VAN: Creatures of Fiction. = *American Philosophical Quarterly* 1977. vol. 14. 299–308.
- ISER, WOLFGANG: The Reality of Fiction: A Funktionalist Approach to Literature. = *New Literary History* 1975. vol. 7. 1. 7–38.
- JEFFERSON, ANN: Semiotics of a Literary Text. = *PTL: A Journal for Descriptive Poetics and Theory of Literature* 1977. 3. 579–588.
- KAPLAN, D.: A problem in possible worlds semantics. = *Abstracts of the 7th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science*. Salzburg 1983. vol. 2. 83–85.
- KRIPKE, SAUL A.: A Completeness Theorem in Modal Logic. = *The Journal of Symbolic Logic* 1959. vol. 24. 1. 1–14.
- KRIPKE, SAUL A.: *Semantical Considerations on Modal Logic*. = *Acta Philosophica Fennica* 1963. 16. 83–94.
- KRIPKE, SAUL A.: *Naming and Necessity*. Revised and enlarged edition. Oxford, Basil Blackwell Publisher 1980.
- KUHN, THOMAS S.: *Possible Worlds in History of Science*. Ed. Allen. 1989. 9–32.
- LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM: *Mathematische Schriften*. Hrsg. C. J. Gerhard. Bd. I–VII. Berlin, 1848–1863.
- LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM: *Die philosophischen Schriften*. Hrsg. C. J. Gerhard. Bd. I–VII. Berlin, 1875–1890.
- LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM: *Opusculs et fragments inédits*. Par L. Couturat. Paris, 1903.
- LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM: *Metaphysische Abhandlung*. (Discours de Métaphysique.) Hrsg. H. Herring. Hamburg, Meiner 1958.
- LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM: *Fragmente zur Logik*. Hrsg. Fr. Schmidt. Berlin, Akademia 1960.
- LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM: *Válogatott filozófiai írásai*. Ford. Endreffy Zoltán–Nyíri Tamás. Budapest, Európa Könyvkiadó 1986.
- LEWIS, CLARENCE I.: Some Suggestions Concerning Metaphysics of Logic. = *American philosophers at work*. Ed. Hook, Sidney. New York, Criterion Books (1956)² 1968 (Greenwood Press) 93–105.

- LEWIS, D. K.: Truth in fiction. *American Philosophical Quarterly*, 1978. vol. 15. 37–46.
- LEWIS, D. K.: *On the Plurality of Worlds*. Oxford, Basil Blackwell 1986.
- LOUX, MICHAEL J. (ed.): *The Possible and the Actual: Readings in the Metaphysics of Modality*. Ithaca–London, Cornell UP 1979.
- MAITRE, DOREEN: *Literature and Possible Worlds*. N. p.: Middlesex Polytechnic P. 1983.
- MARGOLIN, URI: The What, The When, and the How of Being a Literary Character in Narrative. = *Style* 1990. vol. 24. 453–468.
- MARGOLIN, URI: Individuals in Narrative Worlds: An Ontological Perspective. = *Poetics Today* 1990. vol. 11. 4. 843–871.
- MARTINEZ-BONATI, FELIX: *Fictive Discourse and the Structures of Literature*. Ithaca and London, Cornell UP 1981.
- MARTINEZ-BONATI, FELIX: Towards a Formal Ontology of Fictional Worlds. = *Philosophy and Literature* 1983. 7. 182–195.
- MCHALE, BRIAN: *Postmodernist Fiction*. New York and London, Methuen 1987.
- MCHALE, BRIAN: Free Indirect Discourse: A Survey of Recent Accounts. = *PTL: A Journal for Descriptive Poetics and Theorie of Literature* 1978. vol. 3. 249–287.
- MEINONG, ALEXIS: *Über Gegenstandstheorie*. Ed. *Alexis Meinong*. Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie. Leipzig, 1904.
- MIGNOLO, WALTER D.: *Elementos para una teoria del texto literario*. Barcelona, Critica 1978. 215–217.
- MIGNOLO, WALTER D.: *Textos, modelos ymetaphoras*. Xalapa, Universidad Verasruzana 1984. 133–152.
- MONTAGUE, RICHARD: The proper treatment of quantification in ordinary English. = *Formal Philosophy: Selected papers of R. Montague*. Ed. *Thomason, R. H.* New Haven, Yale Univ. Press 1974.
- MORTON, A.: The possible in the actual. = *Noûs*, 1973. vol. 7. 498–544.
- NEUMER KATALIN: *Határutak. Ludwig Wittgenstein késői filozófiájáról*. Budapest, MTA Filozófiai Intézet 1991.
- OLSEN, ROBERT: The Semantic Complexity of Novelistic Fiction: the Expansion and Collapsing of Proust's Fictional Universe. = *Style* 1991. vol. 25. 177–195.
- OROSZ MAGDOLNA: *E. T. A. Hoffmanns fantastische Märchen. Strukturanalyse und methodologischer Versuch zur literaturtheoretischen Anwendbarkeit des Begriffs der ‚Möglichen Welt‘*. Budapest, 1984. Dissertation.
- PAVEL, THOMAS: *Fictional Worlds*. Cambridge, Harvard UP 1986.
- PAVEL, THOMAS: *Possible Worlds in Literary Semantics*.
- PAVEL, THOMAS: Fictional Worlds and the Economy of the Imaginary. Ed. Allén. 250–259.
- PAVEL, THOMAS: Narrative Domains. = *Poetics Today* 1979. 1. 105–114.
- PAVEL, THOMAS: Fiction and the Causal Theory of Names. = *Poetics* 1979. vol. 8. 1–2. 179–191.

- PETŐFI S. JÁNOS: A jelentés értelmezéséről és vizsgálatáról. A mondatsemiotikától a szövegsemiotikáig. Párizs – Bécs – Budapest, 1994. 151.
- PLANTINGA, ALVIN: *The Nature of Necessity*. Oxford, Clarendon Press 1974.
- PLANTINGA, ALVIN: *Actualism and Possible Worlds*. = *Theoria* 1976. 42. 139–160. Rpt. Ed. *Loux*. 1979. 253–273.
- PRIOR, ARTHUR N.: *Possible Worlds*. = *Philosophical Quarterly* 1962. vol. 12. 46. 36–43.
- PRIOR, ARTHUR N.: *Papers on time and tense*. Oxford, Clarendon Press 1968.
- PUTNAM, HILARY: *Realism and Reason*. = *Philosophical Papers* vol. 3., Cambridge UP 1983.
- QUINE, W. V. O.: *World and Object*. Cambridge, Mass, MIT Press 1960.
- RESCHER, NICHOLAS–PARKS ZANE: *Possible Individuals, Trans-World Identity and Quantified Modal Logic*. = *Noûs* 1973. vol. 7. 4. 330–350.
- RESCHER, NICHOLAS–BRANDOM, ROBERT: *The logic of inconsistency. A study in non-Standard possible-word semantics and ontology*. Oxford, Blackwell 1980.
- RONEN, RUTH: *Poetical Coherence in Prose Fiction*. = *Style* 1986. vol. 20. 1. 66–74.
- RONEN, RUTH: *Completing the Incompleteness of Fictional Entities*. = *Poetics Today* 1988. 9. 497–514.
- RONEN, RUTH: *Possible Worlds in Literary Theory: A Game in Interdisciplinarity*. = *Semiotica* 1990. 80. 227–297.
- ROSCAU, MANUELA: *le lopu (ne) mourra (pas) dans sa peau*. = *Versus* 1977. 17. 27–39.
- RUDOLPH, ENNO–SANDKÜHLER, HANS JÖRG (Hrsg.): *Symbolische Formen, mögliche Welten*. Ernst Cassirer. Napoli–Hamburg, Meiner 1995. (= *Dialektik. Enzyklopädische Zeitschrift für Philosophie und Wissenschaften*. 1995. 1.)
- RUNCAN, ANCA: *Propositions pour un approche logique du dialogue*. = *Versus* 1977. 17. 13–26.
- RUZSA IMRE: *Klasszikus, modális és intenzionális logika*. Budapest, Akadémiai Kiadó 1984.
- RUZSA IMRE: *Logikai szintaxis és szemantika*. Budapest, Akadémiai Kiadó 1988.
- RYAN, MARIE-LAURE: *Fiction as Logical, Ontological, and Illocutionary Issue*. = *Style* 1984. vol. 18. 121–139.
- RYAN, MARIE-LAURE: *The Modal Structure of Narrative Universes*. = *Poetics Today* 1985. 6. 717–756.
- RYAN, MARIE-LAURE: *Possible Worlds, Artificial Intelligence, and Narrative Theory*. Bloomington, Indiana UP 1991.
- RYAN, MARIE-LAURE: *Possible Worlds and Accessibility Relations: A Semantic Typology of Fiction*. = *Poetics Today* 1991. vol. 12. 3. 553–576.
- SAUSSURE, FERDINAND DE: *Cours de linguistique générale*. 1916. = *Bevezetés az általános nyelvészetbe*. Ford. B. Lőrinczy Éva. Budapest, 1967.
- SCHMIDT, SIEGFRIED J.: *The Fiction is that Reality Exists: A Constructivist Model of Reality, Fiction and Literature*. = *Poetics Today* 1984. vol. 5. 2. 253–274.

- STALNAKER, ROBERT C.: Possible Worlds. = *Noûs* 1976. 10. 65–75. Rpt. Ed. *Loux*. 1979. 225–234.
- STECHOW, ARMIN VON – WUNDERLICH, DIETER (Eds.): *Semantik / Semantics. Ein internationales Handbuch der zeitgenössischen Forschung. / An International Handbook of Contemporary Research*. Berlin–New York, Walter de Gruyter 1991.
- STEIN, GERTRUDE: *Composition as Explanation. Selected Writings of Gertude Stein*. New York, Vintage Books 1962.
- Studia poetica*. 2. = *Literary semantics and possible worlds. – Literatursemantik und mögliche Welten*. Ed. *Károly Csúri*. Szeged, JATE 1980. 344.
- Studia poetica*. 10. = *Literaturwissenschaft als Wissenschaft über Fiktionalität*. Hrsg. *Oberwagner, Christian – Scholz, Collin*. Szeged, 1997.
- TRAILL, NANCY H.: *Fictional Worlds of the Fantastic*. = *Style* 1991. vol. 25. 196–210.
- VAIA, LUCIA: *Un modèle du mythe du 'grans passage' chez les Roumains*. = *Versus* 1977. vol. 17. 41–57.
- VAINA, LUCIA: *Les Mondes Possibles du Texte*. = *Versus* 1977. vol. 17. 3–13.
- VOLL, UGO: *Mondi possibili, logica, semiotica*. = *Versus* 1978. 19–20. 123–148.
- WALTON, KENDALL: *How Remote Are Fictional Worlds from the Real World?* = *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 1978. vol. 37. 11–23.
- WALTON, KENDALL: *Mimesis as Make-Believe: On the Foundations of the Representational Arts*. Cambridge and London, Harvard UP 1990.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG: *Logisch-philosophische Abhandlung. Mit Vorwort von Russel* = *Ann. d. Nat. u. Kult. Phil.* 1921. vol. 14. 185–262. = *Tractatus logico-philosophicus*. London, Routledge & Kegan Paul 1922.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG: *Vermischte Bemerkungen*. Ed. *H. von Wright*. Oxford, Blackwell 1977. = *Észrevételek. Ford. Neumer Katalin*. Budapest, Atlantisz 1995.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG: *Logikai filozófiai értekezés*. Ford. *Márkus György*. – 2. jav. kiad. Budapest, Akadémiai 1989.
- WOLTERSTOFF, NICHOLAS: *Works and Worlds of Art*. Oxford, Oxford UP 1980.
- WOODS, JOHN–THOMAS, G. PAVEL (eds.): *Formal Semantics and Literary Theory: Introduction*. = *Poetics* 1979. vol. 8. 1–2.

(Összeállította: Bombitz Attila)

KÖNYVEK

Ruth Ronen: Possible worlds in literary theory. Cambridge, University Press 1994. XII+244.

Ruth Ronen, a tel aviv-i egyetem általános és összehasonlító irodalomtudományi tanszékének oktatója azokhoz a fiatal irodalomtudósokhoz tartozik, akik a hetvenes évek strukturalista poétikájának meghaladásán fáradoznak. Ez azonban, ami Ronent illeti, nem azt jelenti, hogy ideológiai elkötelezettségű irányzatok felé orientálódna, mint amilyen például a feminista irodalomtudomány, hanem – túllépve a formai elemekre összepontosító strukturalista kérdésfeltevéseken, de le nem mondva a tudományosság igényéről – a lételmélet, a tudományelmélet, a modális logika és az általános nyelvészet eredményeire támaszkodva igyekszik az irodalomként olvasott szövegek elméleti problémáit feltárni. Nincs egyedül a fiatalok között ebben a törekvésében: Katherine Hayles, Paisley Livingston, Marie-Laure Ryan tartozik még például ehhez az irányzathoz.

Ronen első könyvéhez, *A lehetséges világok az irodalomelméletben* című munkához készült előtanulmányait a *The British Journal of Aesthetics*, a *Poetics Today*, a *Style*, a *Semiotica* – és franciául a *Poétique* közölte a nyolcvanas évek második felétől. Mindahányan megjelennek e könyvben is, de inkább tematikájukban, mint szövegátvételként. Hogy egy-egy fejezetté válhassanak a könyvben, erős, tartalmi kérdéseket is érintő átdolgozáson kellett átesniük.

Ronen – tanárának, Benjamin Harshavnak (Hrushovskinak) kutatásaiból kiindulva – a fikcionalitást az irodalom megkülönböztető jeleként vizsgálja, de tisztában van azzal is, hogy fikatív világok nemcsak irodalmi alkotások révén rögzítődnek, hanem – a hamis kijelentéseken túl – mítoszok, álmok, vágyak, hitek, előrevetítések és egyéb hasonlók feljegyzésével is. Ezért – s ehhez Lubomir Doleželtől kapott indíttatást – számára az irodalmi szövegek fikcionalitásának

kérdése interdiszciplináris keretben, vagyis lételméleti és ismeretelméleti vonatkozásoktól nem függetlenül, nyelvfilozófiai kérdéseket nem megkezdve, a logikai és nyelvészeti szemantika eredményeire támaszkodva kutatatandó.

Ronen könyvének első fejezetében ennek megfelelően a lehetséges világok – filozófiai rendszerként különböző – értelmezését és a fikcionalitás különböző kezelését mutatja be, különös hangsúlyt helyezve a fikcionális diskurzus igazságértékének és a fikatív entitások ontológiai státuszának problémájára. A következő két fejezet a fikatív világok lehetőségességének és fiktivitásuknak mikéntjével foglalkozik, hogy tisztázhassa a lehetséges világok és a fikatív világok közötti viszonyt. Az előző kontextusban a ténylegesség (aktualitás) és a lehetőség összefüggéseiről és a lehetséges világok-elmélet, 'elérhetőség' relációjáról, közelebről az egyes világok közötti viszonyról van szó. Az utóbbiban Ronen a fikció pragmatikai vonatkozásait tárgyalja: a fikatív világok e keretben megmutatkozó sajátosságait és a 'világ'-fogalom használatával összefüggő autonómítás kérdését. A lehetséges világok-elméletének innovatív hatását az irodalomtudományi vizsgálatokra jól mutatja az a rész, ahol Ronen Roman Ingarden és Jurij Lotman (angol fordításban elérhető) vonatkozó műveinek 'világ'-fogalmát hasonlítja össze Saul A. Kripke világfogalmával. A negyedik fejezet tárgya a fikatív entitásoknak a fikatív létezésből adódó jegyei: mit jelent(het) és mennyiben szükség-szerű tulajdonsága a fikatív entitásoknak a teljesség hiánya (incompleteness), hogyan függ össze e kérdés a fikatív entitások megnevezésével (naming) és a szöveg kibomlása folyamán növekvő pontosságú leírásukkal (definization). Ronen ez utóbbi tárgykörben abból a narratíva keretében sokat vizsgált kérdésből indul ki, hogyan vezetődnek be a szereplők egy irodalmi mű fikatív világába. A vizsgálatot kiterjeszti a fikatív entitások és események egész tartományára, be-

Folyóiratunk cikkeiről az American Bibliographical Center Historical Abstracts c. kiadványában bibliográfiái nyilvántartást készít.

vonva azt a megfigyelést – itt Peter van Inwagenre hivatkozva –, hogy amíg a jelrendszerek kialakulásában lételméleti és történeti primátusa, s ezáltal meghatározó szerepe van a tapasztalati világ-jel viszonyoknak, addig a jelek fikcionális használatánál ez a viszony szükségszerűen módosul. A fiktív entitások és események nevei első előfordulásukkor „tartalmatlanok”, jelöletük csak a leírások sorában, mintegy folyamatos, csak a mű végével lezáruló meghatározás által ölt alakot, válik ebben az értelemben teljessé. Ez a tény nem befolyásolja a narratív stratégia szabad megválasztását – új entitásokat nemcsak mint ismeretlen lehet bevezetni (előbb az entitás leírásait, majd végül a nevét: a példa erre Henry James *The Portrait of a Lady* című művének kezdete, „Garden-court” jelentésének megadása) – hanem mint ismeretnek feltételezettet is: ahogy például Gustav Flaubert *Emma Bovary*-jában a főszereplő lakóhelye bevezetődik. Miután mind a lehetséges világok, mind a fiktív világok terminusát a modern filozófiai és az irodalomtudományi megközelítés a hetvenes évektől kezdve egyaránt használja, Ronen folyamatosan összeveti a két diskurzusban kialakult álláspontokat, mégpedig egy olyan nézőpontból, mely igyekszik semleges maradni mindkét vonatkozásban. Így világosan kiténik, hogy a két diskurzus bármely részrendszere között nincs „természetszerű” kapcsolat, a különböző elméletek közösnek vagy egymással összefüggőnek tűnő mozzanatai nem helyettesíthetők be, illetve nem köthetők össze anélkül, hogy megvizsgálnánk azokat a célkitűzéseket és megismerési érdekeket, amelyeknek függvényében keletkeztek. Az alapcélkitűzés a logika és az irodalom tudományában ugyanis többnyire egymást kizáróan ellentétes. A logika művelőinek tekintélyes csoportja olyan nyelv megteremtésén fáradozik, amely kizárja a jelölet nélküli kifejezések szintaktikailag helyes képzését. Az irodalom-elméletnek pedig olyan szemantikai keretre van szüksége, amelyben a fiktív tárgyakra való utalás is megengedett.

Rendszerint a vizsgálat tárgya is más logikai, illetve nyelvtudományi kontextusban, mint az irodalomelméletben. Az előbbiben túlnyomóan mondatszintű problémák fogalmazódnak meg, az irodalmi művekkel való foglalkozás azonban – mint a *definitization* problémaköre is mutatja – kikényszeríti a szövegszintű kérdésfelvetéseket.

Lévéen az irodalmi művek jelentős része események ábrázolása, az irodalmi szövegek által „előállított” fiktív világok szerkezetét eseménystruktúrák határozzák meg. Ez a belátás jelen van a strukturalista irodalomtudományban is. Ronen két irányban keresi a továbblépés lehetőségét: egyrészt szakít azzal a hagyománnyal, amely a narratív struktúrák leírásában mellőzi a kiinduló szövegek fikcionalitásának kérdését, másrészt nemcsak a narratív modellek szintaxisa, hanem szemantikája is érdekli. A cselekményeket (plot) mint lehetséges világok együttesét vizsgálja. Ebben a megközelítésben – Gerard Genette megkülönböztetéseit kiindulásként választva – újra kell tárgyalnia az elbeszélő perspektíva kérdését. A tárgyalás eredménye két tipológia felállítása: az egyik a fókuszálás (focalization) sajátosságaiból adódó térkonstrukciókat különbözteti meg, másik az elbeszélői modalitások sajátosságaiból adódik. A könyvet a fiktív idő kategóriájának tárgyalása zárja. Ronen a fiktív és a faktuális világ ideje közötti analógia ellenére jelentős különbségeket is tud mutatni: a narratív fikció ideje autonóm temporális rendszert képez, s ez az autonómia többek között a fiktív világok idejének modális struktúrájában mutatkozik meg.

A könyv eredményei egyrészt bizonyos tévutak felszámolásában mutatkoznak meg. Számos alapvető összefüggésben szemlélteti, hogy – bár nem lehetetlen – mennyire nehéz a lehetséges világok vonzó logikai koncepcióját az irodalmi vizsgálódások tárgyának pontosításához felhasználni. Ugyanakkor jól körülhatárolja azoknak a kérdéseknek egy csoportját, melynek vizsgálatánál nagy segítséget jelent az irodalmitól eltérő világkonstrukciós szabályok ismerete. A lehetséges világok logikai felfogása szokásosan arra az intuícóra épül, hogy világunk egy meghatározott tényállás-együttese egy adott időponttól másként is lehetne, mint van. Ezekhez az elágazások révén létrejövő lehetséges világokhoz képest az irodalmi művek fiktív világi inkább „párhuzamos világok”. Tényei elsősorban nem azzal függnek össze, hogy a tapasztalati világban lehetségesek lennének-e vagy sem, hanem hogy mi történt és mi történhetne meg a fiktív világban.

A fiktív tényállások halmaza lételméletileg és strukturálisan vizsgálandó. E két aspektus alapján határozható meg a fiktív világok autonómiája. Ronen is azon az állásponton van, hogy a

fikcionalitásnak mint lételméleti meghatározottságnak nincsenek fokozatai, vagyis nem beszélhetünk különböző mértékű fikcionalitásról a fikció és az aktuális világ közötti affinitás alapján. Az irodalomtudomány feladata, hogy megállapítsa, milyen strukturális következménnyel jár a szöveg fikcionalitásának lehetősége, vagyis hogy milyen sajátos módokon szerveződhet meg a fiktív létezők tartománya, a szereplők és tárgyak, az események, az idő és a tér, s milyen összefüggésben áll ez az elbeszélés módusaival.

Természetesen ezek a kérdések az irodalomtudomány régi kérdései. Ronen főleg a legújabb kutatásokra koncentrál. Ez néha ahhoz vezet, hogy újra fel kell találnia azt, ami klasszikusoknál már olvasható. Az utóbbiak néha felületes kezelését jól jelzi Leibniz esete – hatszor hivatkozik rá a szakirodalom nyomán, következetesen rosszul írva nevét.

BERNÁTH ÁRPÁD

Jürgen H. Petersen: *Fiktionalität und Ästhetik: eine Philosophie der Dichtung*. Berlin, Erich Schmidt Verlag 1996. 315.

Petersen e – tőle korántsem szokatlan módon terjedelmes – munkájában nem kevesebbre vállalkozik, mint a „költészet filozófiájának” megírására, amelynek célja a költészet „lényeg[ne]k], jellemzői[ne]k]” feltárása (7.), és az eközben felmerülő kérdések maradéktalan megválaszolása.

Vizsgálódásai alapvetően két területen zajlanak. Egyrészt a költői beszéd – a *fikcionalitás* mint beszédstátusz – jellegzetességeinek leírására törekszik, másrészt pedig a szépség, az *esztétikum* problematikájának megvilágítására. A két terület összefügg számára: könyvének befejezéseket a két problémakörben külön-külön elért eredmények összeegyeztetését célozza meg.

A mindennapi beszédben állításaink valamilyen módon mindig a valós létre (*Wirklichsein*) vonatkoznak; ebből a referencialitásból szükségszerűen következik, hogy ha valamit állítunk, akkor az minden esetben felülbíráható valóságértékére vonatkozon. A „valós állítások” (*Wirklichkeitsaussagen*) ennek megfelelően lehetnek igazak, vagy épp hamisak. Ezzel szemben a befogadó a „fikcionális állításokat” (*Fiktionalaussagen*), függetlenül attól, hogy a bennük foglaltak valóban fennállnak-e, vagy sem, „közvetlenül

igaznak” tekinti. Ezek az állítások nem bírálhatók felül empirikus módon, hiszen nem a valós létre vonatkoznak, „tiszta és abszolút lét”-et (*reines und absolutes Sein*) (19.) állítanak. Ezenkívül időben és térben sem köthetők valós időponthoz, illetve helyszínhez, ezért esetükben „tiszta temporalitás”-ról (*reine Temporalität*) és „tiszta lokalitás”-ról (*reine Lokalität*) (16.) beszélhetünk. Ez még abban az esetben is igaznak tekinthető, ha a fikcionális állításban konkrét, valós helyszín szerepel. A „Kölnben tegnap esett az eső” állítás például fikcionális környezetben az akár száz évvel későbbi olvasó számára is igaz lesz, függetlenül attól, hogy közben Köln városa milyen változásokon megy keresztül. Az állítás tiszta temporalitása már könnyebben belátható: a „tegnap” ez esetben sok év múlva is csak „tegnap” marad, míg a mindennapi beszédben már másnap „tegnapelőtté” kell módosulnia, amennyiben továbbra is az igazság igényével hangzik el.

Petersen a költői beszéd még egy fontos jellegzetességére hívja fel a figyelmet: arra, hogy mivel a kommunikációs modell három fő komponenséből (beszélő, hír, befogadó) egyik sem alkalmazható minden további nélkül a költői szövegek létrehozására illetve befogadására (a beszélő szerepét például egy empirikusan nem létező, transzperszonális szubjektum tölti be), megállapítható, hogy a fikcionális beszédmód a pragmatikus beszédaktusokkal szemben „nem kommunikatív” jellegű.

Ugyanakkor a valós és a fikcionális állításnak van egy közös jellemzője is: mindkettő létezt állít – az előbbi valós létezt, míg az utóbbi abszolút létezt; így e kettő együtt „a létállítások” (*Seinsaussagen*) (39.) csoportját képezi. A létállításokkal szemben azonban van az állításoknak egy másik fajtája is: a „véleménynyilvánítás” (*Meinungsäußerung*). Ez az „állítás” semmiféle létezt nem állít, pusztán a beszélő létről vallott egyéni felfogását közli. Mint ilyen, csakis szubjektív érvényű: minden esetben eléképzelhető az „úgy vélem...” vagy más, hasonló modalitású szerkezet. A véleménynyilvánítások indifferensek a beszédstátusszal szemben, valós és fikcionális véleménynyilvánításról tehát egyaránt beszélhetünk. Egy szöveg (fikcionális avagy valós) beszédstátusza pedig értelemszerűen csakis a benne előforduló létállítások beszédstátuszától függ.

Petersen felveti ugyanakkor azt a kérdést is, hogyan lehetséges ilyen feltételek mellett egyazon nyelvviszégben két, egymástól ennyire különböző beszédstátusz. A választ az ember „kettős nyelvi tudata” (*doppertes Sprachbewußtsein*) (31.), a valós és a fikcionális tudatállapot kettőse adja, ez szolgál a kettős beszédstátusz (*Redestatus*) illetve befogadói státusz (*Rezeptionsstatus*) (47.) alapjául.

A szerző e két ellentétes beszédmód egymáshoz való viszonyának tárgyalásakor – Heideggerre, Hegelre és Kantra, valamint a fejlődéslelektan kutatási eredményeire hivatkozva – megállapítja, hogy a fikcionális beszédstátusz négy fő jellemzője nemcsak ellentétezi a valós beszédstátusz megfelelő jellemzőit, de azok előfeltételét is képezi: „*A nem múlt, tiszta idő, ami a fikcionális mondatokban időtlenségként vagy örökkévalóságként hat, a szemlélet tiszta formájaként alapjául szolgál a valós, empirikusan tapasztalható, múlt időnek (és ugyanez igaz a tiszta lokalitásra az empirikusan tapasztalható tér vonatkozásában); a fikcionális beszéd közvetlen igazsága a lét nyilvánvalóságán alapul, ami ugyancsak megelőzi a valós létező mindenfajta megismerését és tapasztalását. Végül pedig a kommunikációs modell alapszerkezete előfeltételezi a beszélő és befogadó egyéni meglétét, és ezzel a kommunikációs funkció nélküli, tiszta kifejezőképességet.*” (66–67., Kiemelés tőlem G. V.) Petersen tehát Genette-tel, Searle-lel és még számos más kutatóval ellentétben, akik a fikcionális beszédet így vagy úgy a valós állításokból vezetik le (például azok imitációjaként), a fikcionalitás elemeinek elsőségét vallja. A költészet így az emberi tudat alapjaitól hatol, ezért is lehet a befogadóra akkora hatással.

Ugyanakkor az irodalmi művek szinte kizárólagosan a valóság nyelvét (*Wirklichkeitssprache*) (71.) használják (azt a nyelvet, amely a valóság megragadásának igényével alakult ki), azaz a fikcionális tudatot a valós állítások nyelvi anyagával társítják. Ennek következményeként a költészet „világtartalmat” (*Welthaltigkeit*) (71.) nyer, az egyes szavak referenciáját képező mindenkori reáliák pedig fikcionális környezetben általános érvényre tesznek szert. A mindennapi beszédben ugyanis a szavak – anélkül, hogy fogalmi jellegűkből bármit is veszítenének – mindig valami valós, körülhatárolható dologra vonatkoznak, míg a fikcionális beszéd a nem

meghatározott általánost állítja. Ez egy újabb lényegi különbségre is fényt vet: a valós állítás – Petersen szóhasználatát idézve – pusztán „megnevezi” (*bezeichnet*) a dolgokat, és valamilyen „cél” (*Zweck*) szolgál, ezzel szemben a fikcionális állítások „jelentenek” (*bedeuten*) is valamit, „értelemmel” (*Sinn*) (74.) is bírnak. Sőt, nemcsak, hogy valamit jelentenek, de még „polivalensek” (78.) is (Petersennél a polivalencia (*Polyvalenz*) tulajdonképpen poliszémát jelent). Fikcionális környezetben ugyanis a szavak megtartják összes lehetséges jelentésüket, mivel nincs olyan körülhatárolható referenciájuk, amely leszűkítené értelmüket. A szöveggörnyezet, valamint a mindenkori befogadó egyéni szóértése dönti el, hogy mely jelentés aktiválódik a befogadás során. Ezért jelenthet ugyanaz a szöveg a különböző befogadók olvasatában – vagy akár ugyanannak a befogadónak két különböző olvasatában is – mást és mást.

A fikcionális beszéddel Petersen szerint több szempontból is rokonítható az ún. mitikus–vallásos beszéd. Ezt az a kettősség jellemzi, hogy bár állításai empirikusan nem felbírálhatók, mégis a valóság igényével hangzanak el. A felbírálhatatlanságon kívül még a fikcionális beszédhez köti őket a tiszta temporalitás és lokalitás, a kommunikáció és az empirikusság hiánya, a transzperzonális beszélő szubjektum, a jelentés és az érteleme konstituálódása, valamint a szövegfajták hasonlósága. Ez a beszédmód azonban nem tekinthető egy harmadik objektív beszédstátusznak a valós és a fikcionális mellett, mivel valóságtartalmat csak a beszélő hite által és csakis a hívó számára nyer, így pusztán szubjektív érvényű. Ha azonban megszűnik hatni „a hit médiuma” (103.), két dolog történhet: vagy a valós tudat lép működésbe, és az eddig (vallásos értelemben) igaznak tekintett állítások hamisakká degradálódnak, vagy pedig fikcionális állításokként közvetlen igazságra tesznek szert. Petersen egyébként a két objektív beszédstátusz elkülönülését kultúrtörténeti és fejlődéslelektani szempontból egyaránt egy olyan folyamat eredményének tekinti, amelynek során a kezdeti, „*az empirikus beszéd előtti beszéd-fázist egy félíg empirikus, félíg mitikus, részben monadikus* [azaz senkire – még magára a beszélőre sem – irányuló, kommunikáció nélküli], *fantáziákkal, fikciókkal, tűnő képekkel tarkított kifejezés fázisa követhetné, míg vé-*

gül az empirikusság, a világ és világmegismerés hatalma alatt érvényre nem jut egy valós nyelv, amely a beszéd addigi közvetlen igazságával, mint a másikkal, a fikcionálissal helyezkedik szembe.” (107.)

Petersen könyvének leghosszabb fejezetét a költői műnemek dedukciójának szenteli. A dedukció fogalmát Kantra hivatkozva úgy határozza meg, hogy az egyrészt a szóban forgó jelenségek egy magasabb elvből való levezetését, másrészt pedig azok legitimációját is jelenti. A kérdés az, vajon mi a magyarázat a hagyományos műnem-hármas elképzelésére, és a műnemek közötti átfedésekre. A választ Petersen a költészet és a valóság nyelvének kapcsolatában véli megtalálni. Az, hogy a költészet a valóság nyelvét használja, maga után vonja a beszélő – hír – befogadó hármásával leírható valós, kommunikatív beszédhelyzetek fikcionális világon belülré kerülését is. Az egyes mindennapos beszédhelyzeteknél megfigyelhető, hogy míg a kommunikációs modell három komponense közül egyik vagy másik mindig nagyobb dominanciára tesz szert, a többi háttérbe szorul. Könnyen belátható, hogy így háromféle tipikus helyzet állhat elő, amelyet a beszélő, a hír, illetve a befogadó dominanciája jellemez. Ennek a hármasnak felelne meg a klasszikus felosztás három műneme: a líra, az epika és a dráma. (Természetesen csak ideális megjelenési formákról lehet szó, hiszen nem képzelhető el olyan beszédhelyzet, melyet tartósn csupán az egyik vagy másik kommunikációs komponens uralna.)

A valós kommunikáció hangsúlyainak és fikcionalizálhatóságának egybekapcsolásában tehát Petersen lehetőséget lát a műnemhármas olyan megindoklására, amely a kommunikáció tipikus alaphelyzetein alapul. A líra eszerint annak a valós beszédhelyzetnek fikcionális határok közé helyezése, amelyben a beszélő én áll az előtérben. Ennek speciális esete a monológ, amikor a kommunikációs modell három komponense szinte eggyé válik: az én önmagának beszél önmagáról, saját lelki világáról. A lírára jellemző hermetikus zártság abból adódik, hogy ez a befelé irányuló önbeszéd ráadásul a kommunikáció hiányával már eleve is jellemezhető fikcionalitáson belülré kerül. Ez az én-irányultság akkor is fennmarad, ha a lírai szövegben megjelenik az egyes szám második személyű dialogikus pozíció. A lírai beszéd tehát a követ-

kező jellemzőkkel írható le: az én-forma és a jelen idő szinte egyedüli dominanciája (múlt idő használata akkor fordul elő, ha az én emlékezik, azaz egy elmúlt élményt elevenít fel, vagy ha úgy tetszik *jelenít meg*), a dialogikus pozíció (a *te*) hiánya és a bensőségesség. Ebből a bensőségességből és közvetlenségből adódnak ezenkívül azok a jelenségek is (a dolgok pusztá megnevezése, a beszéd nehezen érthetősége és az ún. „csúsztatás” (*Gleiten*) (130.), melyeknek közös jellemzője, hogy a logikai rend felbomlása irányában hatnak. Ahhoz, hogy a logikai rendet olykor nélkülöző, sokszor tisztán asszociatív megértést követelő beszéd mégis befogadható legyen, szigorú, rövid formával kell társulnia. Ez a megnyilvánulási forma a vers, amely egy sor különböző rendezőelem segítségével (ide tartoznak többek között a rím, a versmérték, a versszakképzés és a különböző retorikai alakzatok is) egyfajta rendet biztosít a lírai beszéd számára.

Innen nézve a műnemek közötti átfedések problémája is más fényben táruul a szemünk elé: a három műnem ötvözetének tekintett balladáról például egyértelműen megállapítható, hogy semmi köze a lírai beszédhez, csupán a lírai beszédre jellemző verses formát használja. Ugyanez elmondható számos verses formában íródott drámáról, tanító célzatú verses szövegről, és tudományos elmélkedésről is. Drámai vagy epikai szövegben egy-egy rövid részletnél kimutatható a lírai jelleg, ami általában a monologizáló részeknél fordulhat elő.

Az epika egy a líránál jóval komplexebb műnem. Három teljesen eltérő beszédmód kombinációja jellemzi: az elbeszélés, a magyarázaté és a leírásé. A fikcionális elbeszélés annak a kommunikációs helyzetnek a fikcionalitásba emelése, melyben a hír, az elbeszélő dolog dominál. Az elbeszélés időpontjában már lezárult cselekvések, események és történések állnak tehát az előtérben. S bár az elbeszélés szükségszerű előfeltétele az elbeszélő közvetítés, ez Petersen szerint semmiképp sem állhat az elbeszélés előtérben.

Ha mégis úgy tűnne, hogy ez történik, akkor már egy másik, az elbeszéléstől gyökeresen különböző beszédmódról van szó: a magyarázatról. Történhet ugyanis, hogy a narrátor kommentálja az általa elbeszélő történetet. Ekkor azonban már nem elbeszél, hanem reflektál

avagy „taglal”. Ezek az állítások nem tartoznak a történethez, a közvetlen igazság érvényével sem bírnak; pusztán az elbeszélő nézőpontját tükrözik.

A harmadik epikára jellemző beszédmód a leírás. Ennek tárgyát az elbeszéléssel ellentétben nem események, hanem állapotok képezik, amelyek azonban szintén közvetlenül igaznak minősülnek.

Természetesen a műnemhármás harmadikában, a drámában is van beszélő én, de itt egyértelműen a megszólított van a hangsúly. A dialógus az a kommunikációs szituáció, amelyben a mindenkori megszólított fél határozza meg a beszédet, majd – immár a másik fél dominanciája mellett – maga is beszélővé válik, hogy aztán újra ő szolgáljon alapjául a másik fél beszédének. Ebből következően a drámát, amely a dialogikus beszédhelyzet fikcionalitásba helyezésével jön létre, a szoros párbeszédűzés, az összeütközés, az ellentét jellemzi.

Valóság és fikcionalitás viszonyát tárgyalva felmerül az arisztotelészi „mimézisz” fogalma, amelynek helyes fordítását Petersen a hagyományos „utánzás”-sal ellentétben a „megjelenítés”-ben látja. Véleménye szerint azonban költészet és nem költészet viszonyában annak van döntő szerepe, hogy a fikcionális állítások olyan nyelv használatával élnek, amely szoros kapcsolatban áll az empirikus valósággal. Ezzel lehetőség nyílik arra, hogy egy „lehetően valóság” beférkőzzön a fikcionális világba, mi több, hogy a szerző „tapasztalatközeli eseményeket, az olvasó előtt ismert folyamatokat, viselkedési formákat vagy beszédmódokat” ábrázolja éljen „a befogadó tapasztalatainak spektrumával” (178.). Ugyanakkor ezek a ténytérülések a fikcionalitás határán belülről kerülve a fikcionális világ elemeivé válnak, és távolról sem fenyegetnek a fikcionalitás (a közvetlen igazság, tiszta temporalitás stb.) kereteinek szétévesztésével. A létállítástól kategóriálisan elkülönülő véleménynyilvánítások azonban még a fikcionalitáson belüli szereplői szinten is közel viszik az olvasót a valósághoz, ugyanis szerkezetileg teljes mértékig megegyeznek a valós beszédhelyzetekben elhangzó véleménynyilvánításokkal. Ennek köszönhető, hogy a befogadó saját tapasztalatai és véleményei, egyéni, valós életszférája is aktiválódnak. A fikcionalitás nagy eredménye épp

abban mutatható ki, hogy az olvasó nézeteinek és tapasztalatainak a közvetlen igazság és az időtlenség keretei között jelentést és értelmet kölcsönöz, s ezáltal azok levetkezhetik pusztá ténytérüléseiket.

Kérdés, hogy vajon minek a hatására lép működésbe a fikcionális tudatállapot. Ez szükségszerűen mindig a valós tudat háttérbe szorításával jár, a két ellentétes tudatállapot ugyanis sohasem olvadhat eggyé. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ugyanaz a befogadó ugyanazt a szöveget ne olvashatná mindkét módon, akár a két tudatállapot között váltogatva is. Az „elidegenítés” (*Verfremdung*) (181., 191.) fogalma kettős jelentéssel bír: egyrészt arra az eljárásra vonatkozik, amely a fikcionális keretek felbomlasztását célozza (ez például úgy történhet meg, hogy a fikcionális szöveg narrátora az elbeszélteket pusztá kitalációnak, valótlannak minősíti), másrészt viszont valamennyi olyan jelnek az összességét is jelentheti, amelyek a befogadót kiragadják valós tudatállapotából, és arra készítetik, hogy fikcionális tudatállapotba váltsón. Ezek a „fikcionális jelek” (*Fiktionalitätssignale*) (193.) az idők folyamán változnak, akár még önmaguk ellentétébe is fordulhatnak.

A költészet filozófiája, mely a költészet lényegét próbálja megragadni, az esztétika problémakörét is tárgyalja. A kérdés az, hogy vajon minek a hatására jön létre, és hogyan írható le az ún. „esztétikai állapot”. Ez már számos filozófust foglalkoztatott; Petersen Kant, Schopenhauer és Hegel gondolatait felidézve, részben azokból kiindulva, de azoktól több lényegi ponton elkülönülve fejti ki saját álláspontját. Először is megállapítható, hogy a szépség nem a szemlélet tárgyának tulajdonsága, hanem magáé a szemlélő szubjektumé. Másrészt sohasem tudjuk megindokolni, hogy miért tartunk valamit szépségnek, más szóval – Kant meghatározásával élve – valami miért váltja ki bennünk az „érdek nélküli tetszés”, vagy ismét másként – ezúttal Schopenhauer nyomán – „a tökéletes harmónia” állapotát. Ez elsősorban annak köszönhető, hogy az esztétikum nem tartozik a megismerhető dolgok sorába, ami fejlődéslélektani szempontból a tapasztalás előtti korra utal. (E tekintetben az esztétikai állapot bizonyos fokú rokonságot mutat a fikcionális beszéddel, amely szintén a tapasztalat előtti tudatállapoton alapul.) A „töké-

letes harmónia” állapotát valami vagy kiváltja bennünk, vagy nem, de semmi esetre sem tudunk valakit meggyőzni arról, hogy az igenis szép vagy nem szép. Ezzel az is egyértelművé válik, hogy az esztétikai állapotot mindenkiben más és más képes kiváltani, ami azonban nem jelenti azt, hogy ez az állapot ne lenne minden esetben ugyanaz. Petersen ezen a ponton az esztétika két területét különbözteti meg: A mélyesztétika (*Fundamentalästhetik*) foglalkozik az általában vett szépség elemző vizsgálatával, függetlenül a különböző művészetek közötti eltérésektől, míg a felületi esztétika (*Oberflächenästhetik*) vizsgálatának tárgyát azok az egyes művészetekre jellemző ábrázolási módok és jellegzetességek képezik, melyek a befogadó pozitív esztétikai ítéletéhez vezetnek (219.).

Ha megvizsgáljuk azokat a kísérleteket, amelyek – a szépség megindokolhatatlansága ellenére – arra irányulnak, hogy mégis megmagyarázzák a szépség mibenlétét, megállapítható, hogy az ilyen magyarázatok az egyes elemeket mindig valamiféle funkcionális viszonyba hozzák egymással, melyek eredményeként mindent egy egész funkcionális részeként értelmeznek. Ez az egymással mindent kapcsolatba hozó funkcionalitás- és egységképzelés is amellet szól, hogy a (pozitív) esztétikai állapotot a tökéletes harmónia egysége jellemzi. Az egyes dolgoknak ebben a tökéletes egységében pedig az ember nem mást találhat meg, mint a létnek azt a zártságát, azt az egységét, amelyet saját életében folyamatosan hiányolni kénytelen. A szépségben azt a tökéletességet tapasztalja meg, amit mindennapjaiban nélkülöz, ebből következően a szépség felett érzett örömet sokszor depresszió, létszomorúság, a tökéletes levertség állapota követi. A természet nyújtotta szépségekhez képest a művészetekben átélt szépség azzal a belátással adhat többet, hogy az ember is képes ilyen fokú tökéletesség létrehozására.

Petersen elvlasztja ugyan egymástól a fikcionalitás és az esztétika problémakörét, ugyanakkor kapcsolatot is teremt közöttük: meghatározása szerint a költészet „fikcionális beszédhasználatlall élő esztétikai képződmény, amely ezáltal ki van téve a különböző ízlések szerinti ítéleteknek” (230.). A költészetben a fikcionális állítások referencialitásuk hiányának köszönhetően nem valami szövegen kívüli valós dologra, hanem egymásra

vannak vonatkoztatva, jelentéssel és értelemmel bírnak. Az egyes jelentéshordozó szövegelemek ugyanakkor esztétikai szempontból úgy vannak elrendezve, hogy a sokféleség funkcionális egységét adják, és így kiváltásák a befogadóban az esztétikai állapotot. A költészet tehát a jelentéskonstitúciót az esztétikumig, a sokféleség harmóniájáig viszi. Ennek megfelelően a költészet egyedülálló jelentőségét a „szép értelem” (*der schöne Sinn*) (231.) adja.

Innen már csak egy lépés vezet a költészet (esztétikai) igazságának meghatározásáig: „A költészet igazságának nincs köze a világ valóságához, hanem csakis ahhoz, amit a befogadó a fikcionális szövegértelmennek és saját belső világának összekapcsolódásaként megtapasztal. A szöveg a maga módján a befogadó egyén igazságát mondja ki, és ezzel összeköti a szubjektum egységességét a szöveg értelmével.” (291.) Mivel pedig ez az értelem harmonikus, azaz zárt egységet képez a sokféleségben, kiváltja a befogadó esztétikai állapotát, és ezzel „egy magasabb szinten kapcsolja össze egymással a befogadó szubjektumot és a költői szöveget. Ez a költészet esztétikai igazsága.” (292.)

Petersen arra irányuló törekvése, hogy a költészettel kapcsolatban felmerülő minden lényeges problémára megoldást találjon, és válaszait egységesen „filozófiai” keretek közé foglalja, mindenképpen tiszteletre méltónak mondható, ugyanakkor azonban szükségszerűen nem kerülheti el helyenként a sematizmust és az egyszerűsítő megoldások alkalmazását sem.

GERGÓ VERONIKA

Lauri Seppänen: Meister Eckeharts Konzeption der Sprachbedeutung: sprachliche Welterschöpfung und Tiefenstruktur in der mittelalterlichen Scholastik und Mystik. Tübingen, Max Niemeyer Verlag 1985.

Az irodalomelméleti értelemben vett teremtett és lehetséges világokról, a *Helikon* e tematikus számának fő tárgyáról, Lauri Seppänen könyvét ismertetve most a teremtett világ lehetséges magyarázataira váltunk. Az irodalomelmélet lehetséges világai ugyan nyilvánvalóan összefüggnek a teremtettnek gondolt világ lehetséges magyarázataival, de a köztük lévő különbség sem hanyagolható el. Ez a megkülönböztetés bizonyos

filozófiai keretekben még akkor is megtehető, ha a poétikai lehetséges világok létalapját, a nyelvet választjuk kritériumnak. Amíg ugyanis a poétikai nyelvhasználat, az irodalmi „teremtés” eredménye egy szövegvilág, addig a biblikus értelemben vett „teremtés”, noha szintén szóval létrehozott, mégsem nyelvi természetű világot eredményez. Amíg az irodalomelméleti kategóriánál a *teremtés* – pontosabban ennek eredménye, a *világ* – tehető idézőjelbe, addig a bibliánál a *szó*, a *nyelv*, az *ige*. Hiszen ezek a bibliai kifejezések nem feltétlenül köznyelvi jelentésükben értendők.

A következőkben a *János evangélium* nyitó mondatával foglalkozunk, amely hagyományos magyar fordításban így szól: „Kezdetben volt az Ige”. (János, 1.1.) Az emberiség örök kérdései közé tartozik a világ keletkezése, valamint a nyelv eredete, a nyelv és a gondolkodás összefüggése, a megismerés lehetőségeinek és határának problémája. Ezek a kérdések a keresztény gondolkodásban is szorosan összefüggnek egymással. Épp ezért foglalkoztatta oly sokat a *János evangélium* első mondata a keresztény filozófusokat.

A nyelv természetéből adódóan a mondat értelmezéséhez hozzátartozik a fordítások helyesgéről szóló vita is. (Érdemes itt Goethe *Faust*-jának a bibliai fordításhagyományra épülő „Credo” jelenetét is felidézni, ahol is épp a *János evangélium* görög szövegének anyanyelvi visszaadásával próbálkozik a szent könyvben megnyugvást kereső tudós: „Kezdetben volt a szó”?, „Kezdetben volt az értelem”?, „Kezdetben volt az erő”?, „Kezdetben volt a tett”! (GOETHE: *Faust*. I. Ford. *Jékely Zoltán*. Budapest, Magyar Helikon 1959. 50.)

De nem csak az „Ige”, hanem a „kezdetben” értelmezése is nehéz feladat. Eckehart mester *A Teremtés Könyvének magyarázatában* a következőképpen fejt ki a lehetséges jelentéseket (ECKEHART MESTER: *A Teremtés könyvének magyarázata*. Ford. *Szebedy Tas* és *Nagy András*. Budapest, Helikon Stúdió 1992. 5–7.): „... az kezdet, amelyben Isten az eget és a földet teremtette, az eszme (idea) definíciója. Ez az, amit János (1.1.) így fejez ki: *Kezdetben volt az Ige*’. A görög szövegben logos áll, vagyis [latinosan] ráció (...) minden dolognak az eredete és gyökere az illető dolog eszméje. Innen van, hogy Platón az ideá-

kat, vagyis az eszméket tette minden dolgok léte-zése és megismerése kezdetének’...” „Kezdetben...”, vagyis a fiúban, aki példaképe és eszméje mindennek. Ezért mondja Augustinus, *Aki tagadja az eszméket, Isten fiát tagadja’...* „...a kezdet (...) a szellem természeté”, s a zsolttára (135.5) hivatkozva hozzáteszi: „aki teremtette az eget a bölcsességben” „a kezdet (...) az isteni Személyek emanációja, mert a Fiú maga az Ige...” „Istennél, tőlünk eltérően, a szó maga a tett.”

Az eddigi idézetek csak azt bizonyítják, hogy a teremtés „nyelvi” mibenléte foglalkoztatta a gondolkodókat. De hogyan viszonyul az isteni nyelv az emberhez? Jakob Böhme szerint a világ három bukáson ment keresztül: Lucifer bukása volt az első, az ember kiűzetése a Paradicsomból a második és a bábeli nyelvzavar a harmadik bukás. Legtragikusabbnak a harmadikat tartja, mivel ekkor veszítettük el az isteni, egységes, teremtő erejű nyelv megértésének (!) képességét, amit csak megtisztulással szerezhettünk vissza. A Bábel előtti nyelv ímént felsorolt jelzői szinonim jelentésűek abban az értelemben, hogy Böhme és követői szerint kölcsönösen feltételezik egymást. Induljunk ki most a Bábel előtti nyelv *egységes* voltából. Ennek az ősi problémának egy viszonylag újabb gondolkörben való vizsgálódását végezte el ugyanis Lauri Seppänen a *Meister Eckeharts Konzeption der Sprachbedeutung: sprachliche Welterschöpfung und Tiefenstruktur in der mittelalterlichen Scholastik und Mystik?* című munkájában. (Ez a cím akár egy tartalomjegyzékkel is felér: a könyv első része foglalkozik a Sprachbedeutung fogalmával, majd azt vizsgálja, milyen nyelvi koncepciók kapcsolódnak a Teremtéshez, ezután megkérdőjelezi a generatív grammatika fogalmának alkalmazhatóságát a középkori gondolatokra, s végül kétségessé tesz, hogy Eckehart nyelvi koncepciója misztikus lenne, sokkal inkább az arisztoteliánus skolasztika jellemző rá. A cím nem csak a témát jelzi, de szinte a tézist is implicálja.)

Egy egységes, univerzális nyelv lehetőségének ősi gondolata koronként újabb és újabb elméleteket szült. A huszadik században a generatív grammatika rendszerében jelenik meg, bár ennek a grammatikának nyelvszemlélete – a bibliai kontextust nélkülözve – kizárólag a nyelvtudományi és a logikai-matematikai alapokra épül.

De ez a teljesen újszerűnek tűnő grammatikai felfogás is megtalálta elődeit a középkori, korai újkor és a századunkban létrejött nyelvelméletek egyes elemeiben. Maga Chomsky is, a generatív grammatika útnak indítója, a *Cartesian Linguistics* című munkájában kísérletet tett ősei megtalálására. (CHOMSKY: *Cartesian Linguistics*. New York–London, 1966.) Ezen a nyomon indult el Lauri Seppänen is, s a következőkben az ő gondolatmenetét igyekszem bemutatni.

Meister Eckehartnál az Unio Mistica nyelvi esemény: a Szó születése a lélekben. Látszólag pusztán nyelvészeti kijelentései ezért teológiaiak is. Fő terminusa a „szó jelentésének lényege” (Wesen der Wortbedeutung). E terminus vizsgálata Seppänen tanulmányának egyik fő feladata. Ehhez két alapot nevez meg: a fent említett bibliai teremtés-magyarázatot, és az arisztotelészi „jelentés”-fogalmat.

A középkorban szokásosan az eszményi nyelvet a megismeréssel, a jelentést pedig a megismeréssel azonosították (tehát a dolgot és a jelentést nem választották el egymástól). A jelentés a dolognak az értelem által felfogható metafizikai létmódja. Isten a Bábel előtti nyelv szavával „mondta ki” magát, ezért Isten szava olyan jelentést (idee) hordoz, amely a hang és az egyedi tárgy közt van. Ezen optimista ismeretelmélet szerint – amelynek alapja például Aquinói Szent Tamásnál a megismerő és a megismert lényegének lehetséges egyesülése – a dolgok eredeti nevei tartalmazzák saját igazi lényegüket (amit Arisztotelész alapján Meister Eckehart „quidditas”-nak is nevez), így foghatjuk fel a dolgok Isten által alkotott eszméjét (Idee). A *Biblia* szerint ahogyan Ádám a dolgokat megnevezte, az még bírt ezzel a megvilágító erővel. (Ehhez idézi Eckehart a Gen. 2. 19–20-t). Ezt a nyelvet (s ezzel együtt a teremtmények egységét is) veszítettük el a bábéli bukással, s ennek örökösei (a reformáció előtt főleg a szentnek tartott nyelvek, a reformáció teoretikusai szerint minden nyelv egyaránt) már csak töredékesen részesültek ebben a képességben. De Eckeharttól a késő misztikus-keresztény gondolkodókig azt vallották, hogy a lélek megtisztulásával ez az eredeti egység minden ember bensőjében helyreállítható. Ezt a folyamatot nevezték *via purgativának*.

Mivel a földi dolgok és jelentések szubsztanciákon alapulnak, a jelentés ugyan a lét képvisé-

lete, de a nyelvi jel nem a létről tesz „kijelentéseket”. Pontosabban szólva: az ember mint kódoló, mint nyelvet használó nem képes erre. Mint értelmező viszont a teremtés során „kódoltak” dekódolására kellene törekednie, ha az imént említett „via purgativá”-n jár. Eckehart szerint a megértett jelentés helye az egyes lélek. Arisztotelészt idézve: a lélek a species (gondolat, eszme) helye. De nem az egyedi dolgokat képviseli a jelentés (hiszen azok töredékesek és idegen dolgokkal elegyítettek), hanem azok általános, abszolút eszméjét. Ezeket az eszméket mi magunk az egyedi tárgyakból elvonva, alkotó módon sajátítjuk el, ismerjük meg. Vagyis nem velünk születtek, hanem a lélek tökéletesedése által nyerhetők el. A megismerési törekvés így végső soron az egységes és általános jelentésre, az „*universelle* Bedeutung”-ra irányul, s ez magában Istenben van. Mivel a dolgokat és a lelket eredetileg elválaszthatatlan egységben teremtette Isten, ezeknek a nyelv által rögzített megismerésben újra eggyé kell válniuk.

Tisztán nyelvi, illetve megismerési aspektustól független jelenség csak negatívumként szerepel ebben a rendszerben. Ez a jelenség pedig nem más, mint az anyagi lényegű – tehát múltó – esetleges hang, a „külső szó” (das äußere Wort), ami nem isteni eszmét jelöl, csak emberi, egyedi, esetleges fogalmainkat. Ennek ellentéte a középkori rendszerben a „belső szó” (das innere Wort), amely megtisztulás esetén egy misztikusan felemelkedett lélek autonómmá vált nyelve, s ez már tulajdonképpen Isten minden létet alkotó eszméjével azonos.

Noha a teremtés elválasztáson, különbségek létrehozásán alapul, az egységből a sokféleség létrehozását a középkori gondolkodás mégis rombolásként értelmezte. Ez azonban csak látszólag ellentmondás, hiszen maga a teremtés még az isteni idea egységében hoz létre mindent. A nyelvben az anyagi sokféleség a képszerűségben nyilvánul meg. Ezért Eckehart szerint a nyelv képszerűségét minimalizálni kell, a képszerűség visszaszorításával a nyelv egy szellemibb, metafizikusabb állapotba kerülhet. (Érdekes, hogy a szintén egység-sokféleség alapsémában gondolkodó Böhme mennyire tobzódik a képekben. Hegel épp ezért, a fogalmiság hiányáért nevezi őt barbárnak.) Az általános, konkrét képviségtől megfosztott fogalom jelentése közelít leginkább

az egységhez. Ugyanakkor egy másik síkon is „universalis” Eckehart nyelvfelfogása: nem csak a nyelvhasználatot, hanem minden szándékos cselekedetet, legyen az isteni vagy emberi tett, *beszédnek*, illetve *szónak* nevez. Az egység – e tekintetben is – egyszerűséget kíván. Az igazi ismeret nem analízáló, diskurzív (*ratiocinari*), hanem intuitív (*intelligere*). Az analitikus ítélet nem vezet lényegi tudáshoz. Intellektussal viszont, amely intuitíve kapcsolódik tárgyához, megismerhető az egységes (*ungeteilt*) lényegiség (*Wesenheit* vagy *quidditas*). Ez épp egysége miatt még semleges az „igaz”-„hamis”, „jó”-„gonosz” minősítéssel szemben, mivel ezek szétválása előtti, és ez osztályozások fölött álló fogalomról van szó. Épp ezért a rossz és a bűn még idegen ezen a szinten, csak az *Ur-Teilung*-nál (az „ős-osztás”-nál vagyis egy más értelmezésben az „ítélet-mondásnál”) jelenik meg. (Az *Urteil* szó etimológiájára később szívesen rájátszottak a klasszikus német idealizmus filozófusai, főként Schelling, de költők is, mint Hölderlin.)

A nyelv alkotja és tagolja a világot. A létrejövés folyamata azonos a különválással, az elhatárolódással. A szavak és jelöletük: a fogalmak képezik az elválasztó vonalakat. Az ősegységbe behatol a teremtő szó, és így válik el egymástól sötétség és világosság, ég és föld, víz és föld... A szó által jut el a forma az anyaghoz, s lesz – Arisztotelésszel szóval – a potenciából aktualitás. Hasonlóan működik az emberi beszéd is. Az érzékelések és benyomások káoszában a (nyelvi) gondolkodás fogalmai teremtenek rendet, alkotnak belőle rendszert. E meglátást Seppänen Arisztotelésznél, Wilhelm von Humboldttnál, Saussure-nél is alapvetőnek látja. Humboldt a nyelvet egyenesen „gondolatot képző szervnek” nevezi.

Noha a fentiek szerint sok fontos meglátás összeköti a középkori és a modern nyelvfelfogást, Seppänen szerint Humboldttól kezdve lényegesen megváltozik a tudomány elképzelése a nyelvről. Ő már nem tekinti a világ nyelvi tagolását – a szavakat és jelentéseiket – egy hatalmas egész örök és változatlan, minden részletet lefedő részeinek. Szerinte a nyelv nem is isteni eredetű, hanem emberi jelenség, s ezért változó. A nyelv „energeia”, amelynek létmódja az élő, a használatban mindig változó beszéd.

Seppänen a korábbi és újabb elképzelések közötti fő különbséget a következőkben látja:

1) Az értelmet (a jel értelmét) a magánvaló dologtól a középkori koncepcióban még nem, később azonban egyértelműen elválasztották.

2) Újabban a nyelvet nem a világ, hanem az ember felől képzelik el.

Eckhardtnál a jelentés még csak az anyagból és formából álló dolog egyik része volt. Humboldt a nyelvet és a tárgyi világot teljesen elválasztotta egymástól. Humboldtig tehát minden szemantika tárgyszemantika, illetve referenciális szemantika, mert a világ megismerése áll a fókuszban. Humboldt már tisztán nyelvi szemantikát művel.

Térjünk rá végre a generatív grammatika és a középkori nyelvfelfogás fentebb megígért összehasonlítására. Úgy tűnik, itt is igazolódik az intuitív gondolkodás előnye az analitikussal szemben. Az első reakciónk ugyanis várhatóan a párhuzam ötletének elutasítása. Majd egyes jegyeit megvizsgálva hajlani kezdetünk az elfogadására. Végül azonban a felszíni hasonlóságok könnyűnek találtatnak. Így tehát ezen összehasonlítás menete a világfolyamat keresztényi felfogásával ellentétesen halad, hiszen annak sémája: egység – különbség – egység, emitt pedig: különbözőség – egység – különbözőség.

Noha maga Chomsky nem a középkori, csupán a kartézianus iskolában véli felfedezni elődeit (bár hozzáteszi, hogy talán a reneszánszig is visszanyúlik ez a gyökér), az érvként felsorolt jegyek valóban ráillenek a korábbi felfogásra is. Jogosnak tűnt tehát tanítványai buzgalma, hogy a skolasztikában és a misztikus nyelvfelfogásban is magukra ismerjenek. J. Trentman a Chomsky-féle nyelvkoncepció elődjét három aspektusból is megtalálja a középkori és skolasztikus grammatikában – éppen arról a három aspektusról van szó, amelyet Chomsky is azonosított a kartézianusoknál. 1. Kreativitás, amin mindenekelőtt a mechanikus stimulus-reakció-sémától való függetlenség értendő; 2. A nyelvek mögötti egyemes nyelvi szint feltételezése; 3. Az egyes nyelvek felszíni struktúrájának és az univerzális mélystruktúrájának a megkülönböztetése.

Nézzük meg most az imént felsorolt három szempont közül az utóbbi kettőt közelebbről. A második szerint tulajdonképpen az univerzális nyelvről szóló ősi elképzeléseket kellene a generatív grammatika nyelvi univerzáléinak megfeleltetni. Már ez a megnevezés sejteti, hogy ez a

fogalompár csak igen erőltetetten kapcsolható össze. Egyiknél egy feltételezett eredeti egységes nyelvről van szó, másiknál egy szabályrendszer-ről, ami valószínűleg az emberi faj biológiailag meghatározott, öröklődő sajátossága miatt minden nyelvben működik. Seppänen fő ellenérve épp az örökölhetőség problémáján alapul, hisz a korábbi gondolkodásban az egységes nyelv nem velünk született, hanem a lélek tökéletesítésével közelíthető meg. A skolasztikus és a misztikus felfogás szerint az értelem születéskor tabula rasa, és csak a megismerés által strukturálódik. A generatív grammatika felfogása szerint azonban az előre strukturáltság teszi lehetségessé az értelem működését, így a megismerést is. Ez jelzi, hogy lényegi a különbség a kettő között. Az egyikben egy teológiai, etikai tisztaság újra eléréséről, a másikban egy biológiai és logikai törvényszerűségről van szó.

A harmadik aspektusból J. Trentman az Aquinói Szent Tamásnál és Eckehartnál jól megfigyelhető nyelvi szinteket próbálja rokonítani a felszíni, illetve mélystruktúra fogalmával. Elevenítsük föl először a középkori modellt. Az alapdichotómiát – mint láttuk – a *külső* és a *belső* szó különbsége képezi. A *belső* szó azonban Eckehartnál ismét két részből áll, s nekünk most erre a kettőre, a *szintetikus* és az *analitikus* *belső* szóra (quidditas és iuditium) kell figyelnünk. Ez ugyanis a nyelv szintje, míg a *vox*, a *külső* szó akusztikailag a hangzó beszédnek, illetve szemantikailag a jelöleteknek felel meg.

Tulajdonképpen a skolasztikus és a Chomsky-iskola egyaránt a gondolkodásnak ugyanazt a három alpműveletét nevezi meg Arisztotelész alapján: az észlelést ez még nem analizált, hanem szintetikus), a megítélést (lásd Ur-teil, ez már tagoló, elemző szint), és az igazolást. Csakhogy amíg a skolasztikus felfogásban a kezdeti tagolatlanság felel meg a *belső* szó' primér szintjének, Chomskynál ez épp a felszíni struktúrát képezi, mivel nála az analitikus fázis a mélystruktúra. Seppänen itt megjegyzi, az sem tisztázott, hogy a mélystruktúra egyáltalán a nyelvhez tartozik-e. Seppänen így fogalmazza meg ezt a dilemmát: „Kétséges, hogy a középkori dichotómia: az ‚ideelle Bedeutung‘ (eszmei jelentés) és a ‚Lautvorstellung‘ (hangalak) kettőssége valamilyen ma alkalmazott nyelvészeti fogalompárral, mint pl. a ‚mély-‘ és ‚felszíni struktúra‘ vagy a

‚signifie‘ és ‚signifiant‘ dichotómiájával kapcsolatba hozható-e. (...) Az azonban értelmesnek tűnik, ha sok megszorítással is, leszűkítve a középkori ‚belső‘ és ‚külső szó‘ fogalompárt, a generatív grammatika alapvető dichotómiájával, a ‚nyelvrendszer‘ – ‚nyelvhasználat‘ (‚kompetencia‘ – ‚performancia‘), vetjük össze.” (75.)

Természetesen nem csak nyelvészetileg lehet a két rendszert rokonító kísérlet kudarcát magyarázni. A kevésbé konkrét, de lényegibb ok abban áll, hogy a skolasztikus és a generatív grammatika egymástól teljesen különböző szellemi összefüggésrendszerben érvényesek. Az előképeket keresők módszertani hibája tehát abban állt, hogy bizonyos jegyeket kiragadtak szellemi összefüggésükből, s így azok félreérthetővé váltak.

Érdekes, hogy Gardt, aki az utóbbi idők egyik legátfogóbb történeti áttekintését írta meg a nyelvi koncepciók változásáról, épp azt rója fel Chomskynak, hogy nem fedezte fel a Port-Royal *előtti* gyökereit. (Vö. GARDT: *Sprachreflexionen in Barock und Frühaufklärung. Entwürfe von Böhme bis Leibniz*. Berlin, de Gruyter 1994. 266.) Szerinte ugyanis Sanctiuson át legalább a középkori modistáig eljuthatott volna. Különös módon ebben a vonatkozásban egyáltalán nem említi Seppänen itt ismertetett, nézeteivel szemben álló művét, holott más kérdésekben hivatkozik rá, legalábbis bibliográfiai szinten.

Seppänen könyve nem csak precíz, logikus tudományos mű, hanem élvezhető olvasmány is. A komoly tanulmány finom humorral van átszőve. Egy helyen például, ahol épp azt vitatja, hogy nyelvi koncepcióját tekintve misztikusnak nevezhető-e Eckehart mester, így fogalmaz: „Ami az eszmék kimondhatatlanságának tanát illeti, ahogy rá fogunk mutatni, ez a tan kimondottan skolasztikus...” (104–105.) Amikor pedig már túl hosszúra nyúlt annak fejtegetése, hogy mi a szó jelentése Eckehart mesternél, így tér át önironikusan a forrás idézésére: „De most már hagyjuk magát Eckehart mestert *szóhoz* jutni.” (55.) Vegyünk most már mi is búcsút a szekunder, terciér... szövegektől, hiszen ezekben egyre elkülönözőülnek az eszmék. Térjünk vissza a primer szinthez, amelyen a „teremtés” végbe ment, amely az eredeti művek szintje. Vagyis: „De most már hagyjuk magát Eckehart mestert *szóhoz* jutni!”.

RÁFI DÉNES

Félix Martínez-Bonati: *Fictive Discourse and the Structures of Literature. A Phenomenological Approach*. Ford. Philip W. Silver. (A szerző közreműködésével.) Ithaca and London, Cornell University Press 1981. 176.

Feltételezhető, hogy egy recenzió tárgya, amely az adott esetben egy irodalomelméleti mű, egyben az olvasó élvezetének tárgyává is válik, és az olvasó esztétikai élménye során konstituálódik és jelenik meg. Azt, hogy nemcsak irodalmi alkotások, hanem az irodalomról szóló elméleti és kritikai alkotások is nyújthatnak esztétikai élményt az olvasónak, remélhetőleg Martínez-Bonati sem vitatná. Így viszont Martínez-Bonatinak az irodalmi műre adott meghatározása magában foglalja az irodalomelméleti szövegeket is: „irodalmi művön’ az átlagolvasó élvezetének tárgyát értem – szigorúan véve, a tárgyat, amely az olvasó esztétikai élménye során konstituálódik és jelenik meg” (12.). Ha ellenben az elméleti mű is irodalmi, akkor Martínez-Bonatinak az irodalmi alkotásra tett kijelentései az elméleti műre is vonatkoznak és ezek esetében is igaznak kell, hogy bizonyuljanak.

Martínez-Bonati megközelítésében „az irodalmi élmény minden egyes alkalommal véges és zárt. Épp ezért csakis képzeletbeli (*imaginary*) lehet” (*kiemelés az eredetiben* – 16.). Az irodalomnak ezen természete az, amely megkülönbözteti a többi diskurzustól, és ezen kritérium alapján az irodalmi beszédhelyzet jól elkülöníthető a mindennapi beszédhelyzettől, még akkor is, ha „a kortárs civilizáció, azáltal, hogy a művészeteket elkülöníti a szótól (és ugyanakkor egyetemein a poétikai tartalmak többszörös átszövegezését hirdeti), egyrészt új ösvényeket nyit az intellektuális felfedezésnek, másrészt viszont árthatmas a hagyományos irodalmi élmény számára” (16.).

Martínez-Bonati elméletében az irodalmi mű, és általában az irodalmi diskurzus különleges léte és helyzete, valamint a mindennapi életben használt nyelvtől és egyéb diskurzusoktól való eltéréseinek alapja az, hogy „a poétikai nyelv minden természetességével feltételezhető – de nem szükséges, hogy feltételezzen – olyan formákat, melyek, bár talán lehetségesek, de aberránsak és nem termékenyek a nem poétikai diskurzusban. Ezen kizárólagos lehetségesség alapja az irodalmi-poétikai beszéd ontikus természete-

tében rejlik. Mivel a poétikai diskurzus *fiktív*, lehet hasonlatos a köznapi diskurzushoz, de lehet teljesen különböző is bármiféle valós kijelentéstől. Más szóval, mivel a poétikai diskurzus fantázia, egyaránt lehet fantasztikus, vagy realiztikus. A poétikai diskurzus megkülönböztető lehetségességei a képzelet szabadságában rejlenek” (*kiemelés az eredetiben* – 75–76.).

Az olvasónak az irodalmi műhöz való viszonyát alapvetően az határozza meg, hogy az olvasó az olvasás során végig tudatában van annak, hogy az előtte kibontakozó világ egy lehetséges képzeletbeli világ, és ezen képzeletbeli világ megfelelő módon elkülönül tudatában a körülötte levő valós világtól. Így „a költészet olvasója – szükségszerűen egy felvilágosult olvasó, aki rendelkezik a konvenciók és cselfogások ismeretével – nem dől be a trükköknek, amikor elfogadja a fantázia játékát. Ha becaphatnák egy feltételezetten igaz beszámolóval, akkor szemlélődése hátrányosan befolyásolódna. Mint a képzelt hallgató, és az ő helyében az olvasó, akkor csak a beszélőt és a narrált világot szemlélné, nem pedig az egész kommunikációs szituációt – és ezeket is csak tökéletlenül, mivel ezen körülményben való részvétele szemlélődését megzavarná azon gondolatokkal, melyek a mondotak igazságtartalmára vonatkoznak, valamint arra, hogy az elhangzottakkal kapcsolatban milyen álláspontra helyezkedjék” (96.).

A szereplő, az olvasóval ellentétben, nem ilyen felvilágosult, hisz nem sejtí, hogy az általa mondott történet kiváltsággal nem rendelkező (*unprivileged*) fikcionális narratíva: „a mese, amelyet egy olyan szereplő mond, aki nem vállalja fel a fő (*basic*) fikcionális narrátor struktúrázó szerepét” (119.). Erről az olvasó a 17. fejezetből („A regény derivatív logikai struktúrázó és a fikcionális beszédhelyzetek és világok változatai” 102–119.) értesül, amely fejezet főként a megbízhatatlan (*unreliable*) narrátor megbízhatatlanságának okait kutatja. A belső monológ – mint például Molly Bloomé – „olyan nyilvánvaló irodalmi és fiktív fajta, amely természetesen nélkülöz bármiféle valós lehetőséget” (113.). A belső monológ narrátora teljesen megbízhatatlan és lecsúszik a szereplők diskurzusának szintjére: „A teljes megbízhatatlanság ezen formája (a logikailag a kiváltsággal nem rendelkező diskurzus jelentése) ezek után megfelel azon szereplők

diskurzusának az első fejezetben tárgyalt általános esetének, akik nem vállalják fel a fő narrátor mimetikus szerepét” (114.).

A szereplő tehát nem túl vállalkozó szellemű, az olvasó pedig Coleridge vélekedése ellenére sem „függeszti fel önkéntesen hitetlenkedését”, mint ahogy arra Martínez-Bonati is rámutat: „így Coleridge formulája nem alkalmazható módosítás nélkül” (117.). Az átlagolvasó számára a hitetlenkedés félretevése talán abban a pillanatban történik meg, amikor viszonyba lép a művel, és ezen hitetlenkedés felfüggesztése adja a keretet ahhoz, hogy élvezze az irodalmi művet. Az olvasás aktusa során az átlagolvasó, ellentétben Martínez-Bonati-val, nem elmélkedik azon, hogy csak a fő narrátor kijelentéseit illetően nem kell hitetlenkednie, mivel azok Martínez-Bonati meghatározása szerint mimetikusak (általa az első fejezetben bevezetett terminus), és nem foglalkozik azzal, hogy a szereplők és a narrátor mondatait illetően most részben vagy teljesen kételkedjen-e (Vö. 117–118.).

Ha elfogadjuk azt a feltételezést, hogy az irodalomelméleti mű is irodalmi alkotás és a képzelet szüleménye – mert hát mi másé is lehetne –, akkor beláthatjuk, hogy logikai természete miatt műfajilag elbeszélésnek tekinthető. Az elméleti szövegnek is van narrátora, vannak szereplői, akiknek kijelentéseit a narrátor reprezentálja vagy imitálja, és egy lehetséges egységbe rendezi. Ezen narrációból az olvasási aktus során az olvasó talán létre tudja hozni azon lehetséges világot, melyet az elbeszélés folyama szeretne az olvasónak megmutatni. Az elméleti szöveg, mely ahhoz, hogy működjön, olvasóját magával és magába ragadja, hasonló trükkökhöz fog folyamodni, mint egyéb fiktív diskurzusok, és valószínűleg az olvasó olvasási stratégiája sem fog eltérni a megszokottól. Az, hogy a recenzio tárgyát képező mű olvasásakor az olvasó milyen stratégiát válasszon, a félreértések elkerülése végett Martínez-Bonati nem akarja a véletlenre bízni: „Hangsúlyoznom kell, tekintetbe véve ezen könyv egységét és rendjét, hogy mivel a korábbi fejezetekben kialakított és terminológiai-lag rögzített fogalmakat az azokat követő fejezetekben is használom, elemzésem nagy része félreérthetővé válik, ha anélkül olvassák, hogy ismernék azt, ami megelőzi őket a szövegben” (15.). Ezek után az olvasó értesül arról, hogy az

irodalom első és alapvető tulajdonságáról majd csak a harmadik, záró fejezetben fog olvasni („Nyelv és irodalom” (77–121.)). Addig is a narrátor, hogy izgalomban tartsa és olvasásra ösztökélje olvasóját, gyakran *megígéri*, hogy mindenre fény fog derülni a későbbiekben és a rejtély is meg fog oldódni: „a III. fejezetben meg fogjuk látni, hogy egzaktabb, ha a narrátort megkülönböztetjük mondatainak érzékelhető jeleitől” (1/8 láb., 162.), vagy „a *reprezentált és mondott*, valamint a *kifejezett és megnyilvánult* közti technikai megkülönböztetést a II. fejezetben alakított ki” (*kiemelés az eredetiben*) (1/9 láb., 162.), valamint „alább a III. fejezetben indítványozom azon nézet radikális módosítását, mely szerint az irodalom a kommunikáció struktúrájával és természetével rendelkezik” (II/20 láb., 163.).

A harmadik fejezetet még 5 függelék követi, melyek különböző elméletek, többek között Roman Jakobson *Linguistics and Poetics* című tanulmányának a kritikai olvasatát tartalmazza (magyarul in: *Hang – jel – vers*. Budapest, Gondolat 1972.). Ezen kritikai olvasat fő gondolata az, hogy elméleti szempontból elhibázott fogás a nyelvi kommunikációs modellt az irodalmi viszonyra is kiterjeszteni, mert az irodalmi diskurzus nem közelíthető meg mint konkrét nyelvi diskurzus, és a helyzet nem felel meg a valós kommunikációs helyzetnek. A Jakobson által meghatározott funkciók nem megfelelőek, mivel nem olyan értelemben vett funkciók, mint a Martínez-Bonati által a második fejezetben tárgyalt három szemantikai funkció – kifejező (*expressive*), megszólító (*appellative*) és ábrázoló (*representative*) –, amelyek a valós kommunikációs helyzetben mindig együtt vannak jelen (*A nyelvi szignifikáció struktúrája: a nyelv szemantikai dimenziói* (45–76). Továbbá Martínez-Bonati arra is rámutat, hogy az irodalmi diskurzus alapvetően nem tekinthető nyelvi diskurzusnak úgy, ahogyan azt a konkrét kommunikációs tevékenység során értjük, és a „diskurzus poétikai funkciója, hangsúlyozom, nem egyéb, mint a képzeletbeli diskurzus létrehozása” (152.). Az átlagolvasó itt kicsit zavarban van, mert úgy tűnik neki, hogy Jakobson nyelvi modellje egy absztrakt modell, amelynek jelentettje nem feltétlenül egy bizonyos konkrét és valós nyelvi kommunikáció. A kommunikációhoz való elvonatkoztatott megközelítési módot Jakobson fo-

galomtrára is lehetővé teszi. Martínez-Bonati, aki művében számos helyen oldalakat szentel annak, hogy mások terminusait kijavítsa és helyettük újabb és megfelelőbb terminus bevezetését javasolja, itt figyelmen kívül hagyja, hogy Jakobson feladóról és vevőről beszél, nem pedig konkrét beszélőről és hallgatóról, ahogyan azt Martínez-Bonati teszi, és hogy Jakobson elméletében ezen feladó és vevő nem feltétlenül két valós embernek felel meg, hanem két általános pozíciót jelöl ki.

Azon feltevés, hogy az irodalom kommunikáció – mely feltevés elvetése képezi Martínez-Bonati művének fő argumentumát – a nyolcvanas évek tájkára teljesen elfogadottnak tűnik mindkét elméleti térben, ahol Martínez-Bonati szövege elhelyezhető: úgy a fenomenológiai alapokon nyugvó irodalomelméleti diskurzusban (Vö. WOLFGANG ISER: *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore – London, Johns Hopkins University Press 1978. ix.), mint a narratológiában. (Vö. SHLOMITH RIMMON-KENAN: *Narrative Fiction. Contemporary Poetics*. London – New York, Methuen 1983. 2.).

A rendes olvasó – ellentétben a rendetlenel, aki nem olvasta az előszót és most esetleg tudatlanságában össze-vissza lapoz Martínez-Bonati könyvében ahelyett, hogy szép sorjában haladna – azon információknak is birtokába kerül az előszó olvasásakor, hogy a könyv nagyrésze 1960-ban íródott, de az 1981-es angol nyelvű kiadás még további három fejezettel bővült, többek között a Jakobson elméletével foglalkozó IV. függelékkel és a megbízhatatlan narrátorral foglalkozó 17. résszel. Ezen utóbbi rész olvasásakor az olvasó nem tudja, hogyan viszonyuljon azon érzékelhető jelekhez (*perceptible sign*) – Martínez-Bonati által használt terminus, melynek jelentése a Saussure-i nyelvelméletben használatos jelölő (*signifier*) fogalmának felel meg –, melyek a jelenségszinten megtalálhatóak, de jelentettjük nem reprezentált. Inkább a lábjegyzetekben, mint a főszövegben említődnek meg olyan könyvek, mint WAYNE BOOTH: *The Rhetoric of Fiction* (1961.); WOLFGANG ISER: *The Implied Reader* (1974.) (*Der implizite Leser* (1972.)); SEYMOUR CHATMAN: *Story and Discourse* (1978.); ROLAND BARTHES: *S/Z* (1974.), de soha sem pontos szöveghely megjelöléssel, hanem csak utalás szinten, ellentétben a többi irodalommal, melyek esetében többnyire

re prezentálva van a pontos szöveghely is. Itt az olvasó esetleg felteszi azt a kérdést, vajon ezen „érezkelhető jelek” milyen módon jelölik meg a narrációval foglalkozó elméleti szöveg narrátorának diskurzusát.

P. BALOGH ANDREA

*

Szili József: *Arany hogy istenül. Az Arany-líra posztmodernsége*. Budapest, Argumentum Kiadó 1996. 295. /Irodalomtörténeti Füzetek 139./

Természetesen, Ady Endre *Hunn, új legendájában* Arany csak „tempóz”, és Petőfi az, aki „istenül”. Ott van a pontos idézet – mottóként – a könyv legelején. Később még visszatér a két furcsa igealak, immár határozós szerkezetté kombinálva. Korábbi kritikusoknak az Arany-életműre vonatkozó, egymást kizáró minősítéseit sorolja a szerző: „feladatszerűség” és „közé hely” a mérleg egyik serpenyőjében; „a mélység szédülete”, „igézet”, „varázs” a másikban. „De hátha két ellentétes tétel egyszerre és együtt igaz? Hátha itt ebben a formában mondatik a »mondhatatlan«. Arany »tempózva« istenül” (227.). A főcímnak alighanem ez hát a magyarázata. Az alcímé már egy kissé homályosabb. „Posztmodernségről” egyetlen rövid fejezetben esik csak szó, a belső beszéd dialogizáltságának poétikai eszközzé alakítása kapcsán, amit a költői szerepfelfogás „paradigmaváltásaként” Szabó Lőrinc költészetében észlelt századunk irodalomtörténete (274–279.). Ám az Arany elbeszélő műveiben „rejtőzködő” lírai részletekben ez a jelenség már magasrendű művészi eszközként érvényesül. Valóban „posztmodern” líra volna az övé? A szerző ezt nem állítja. (Kérdés persze, hogy akkor miért emelte ezt a fogalmat a könyv címlapjára.) A „huszadik századi poétikai modernség” lehetőségeit szem előtt tartva azonban joggal veti fel az Arany-líra „átértékelésének”, bizonyos szövegtípusok „fölerértékelésének”, valamiféle „új olvashatóság” megvalósításának esélyeit (281.).

Aranyról másfél évszázad alatt nyomasztóan sokan, sokat és sokfélét írtak. (Ugyanakkor – szinte hihetetlen – az igazán nagyok közül egyedül róla nem készült átfogó, hiteles pályakép,

igényes „nagymonográfia”.) Szegedy-Maszák Mihály 1981-ben így fejezte be korábbi önmagát is felülbíróló áttekintését *Arany életművének változó megítéléséről*: Arany „rendkívül sokféle hangnemet szólaltatott meg és hasonlóan különböző olvasói igényeket képes kielégíteni. Ezért tartom elképzelhetőnek, hogy még további átértékelésekre is sor fog kerülni” (*Irodalomtörténeti Közlemények* 1981. 578.). Sejtése bevált. Szili József – bár az irodalomelméletből hajózott át az irodalomtörténet felségvizeire – kitűnően ismeri és módszeresen megvallhatja a rendelkezésére álló szakirodalmat. Néhol már-már terjedős aprólékossággal, hosszan sorakoztatja az elődök észrevételeit, irányjelző vagy éppen félresiklató megállapításait. Teljességre távolról sem törekszik: nyíltan vállalt személyes ráérzéssel, mondhatni „kedvtelésből” választja ki témáit, a vizsgálni kívánt szövegeket és jelenségeket. Izgalmasa – és persze vitathatóvá – azonban ott válik, ahol a valaha leírtakat meghaladva új mozzanatokra bukkan vagy szokatlan irányba fordul.

Már a fejezetcímekből felsejő vizsgálati teretek is jelzik, hogy nem éppen hagyományos értelemben vett irodalomtörténeti munkát tartunk a kezünkben. Érdemes hát „terepszemlét” tartanunk, hogy érzékelhessük a mű jellegét, értékeit, vélt vagy valós buktatóit.

1. Arany-féle ördöglatatok

Arról a „tisztá remekké magába’ szülemldő” lírai formáról van itt szó (az idézet a *Tamburás öreg úr*-ből való), amelyben szinte tapintható következetességgel érvényesülnek Arany kompozícióelméletének elvei. Dávidházi Péter kritikátörténeti életmű-monográfiája (*Hunyt mesterünk*. 1992.) ezeket egyenesen Ransom és a New Criticism poétikai elgondolásaihoz mérte. A *Nem kell dér...* szinte „tolakodó formalizmusa” a poétikai szillogizmus mátrixba foglalható rendezettségéről tanúskodik (28–40.). Az elemzés kifinomult érzékenységgel tárja fel az „ördöglatok” rejtett szerkezeti titkait, mesterfogásait. Hasonló poétikai szerkezetet mutató példát hoz a szerző Petőfitől (*Az erdőnek madara van...*), de ugyanilyen joggal idézhetné a *Járnak-kélnék sokan zöld erdőben...* szintén „tökéletesen zárt” kompozícióját is. A népköltészetben előforduló mátrixszerűség példája nála a T. Sebeok által felfedezett „cseremész szonett”, de hivatkozhatna magyar népdalra is (pl. *Meg kell a búzának érni...*). A *Csalfa*

sugár dalformáját a „melosz-mátrix” hangzásbeli megfelelései szövik át (40–46.), míg más, többnyire rövid, epigrammaszerű versekben a hajdani barokk *concettokra* emlékeztető szervezettség, „logosz-mátrix” érvényesül (46–50.).

Már itt, a könyv elején felvetődik az az aggály, amelytől azután nem is igen szabadulhatunk: jó helyen vannak-e egy „tudományos teljesítménynek” minősülő nyomtatott könyvben azok a meghökkentő, néhol elképesztően szellemes észrevételek, ötletfricskák, amelyekben egy szakmabeliekből álló baráti társaság kitűnően elszórazozhatna, akár el is vitatkozhatna, de amelyeknek az alkalmyszerű képzetársításon túl vajmi kevés a ténybeli alapjuk. Például, hogy beláthatjuk a „nyugalomra” szóba az Arany név fordított anagrammáját (*Nem kell dér...*, 32.). Vagy hogy az „Értekelet igazgatja” sorban (*Civilizáció*) „kiküszöbölhetetlen ellenszóartikulációk” rejlenek, például: „érték ez lett: igaz gátja” (48.). Nem tudom. Ennyi erővel „hiteles népi alsóneműre” is gondolhatnánk, egy kis fantáziával mélylélektan magyarázat is akadna hozzá. De... Nem tudom, csak kérdezem: van-e, és ha van, hol van a szubjektívizmus határa az irodalmi közgondolkodásban?

Számomra kiemelkedően érdekes az *Ex tenebris* dalformát öltő „logosz-mátrixának” értelmezése (51–56.). Csupa mélység, csupa titok. Már a címe is talány: honnan ered? miért latinul? Szili József a vers kapcsán „rejtett, de állandó értelmezéskényszerről” beszél (a fonetikai szinttől a szintaktikai vonzatokig). Nyilvánvaló a vallási, bibliai gondolatkörhöz való szoros kötődés. De hát *Ex tenebris* (*A sötétségből*) című vagy kezdetű zsolnárt, liturgikus műfajt nem ismerünk. Ő- és újszövetségi forráslehetőségeket Szili is említ, ezek közül az Ésaías 9,2 („A nép, amely sötétségben jár vala, lát nagy világosságot”) eligazító telitalálat. De a tereméstörténet-től (1Mózes 1,4) az evangéliumokon át (Lukács 1, 78–79; János 1, 5) az apostoli levelekig (2Kor 4, 6; Ef 5, 8; 1Pét 2, 9) további párhuzamokat lehet felvetni, melyeknek közös vonatkoztatási alapja a Karácsony, a személyes megtérés és a reformáció egybefonódó képzetköre: ómagyarul szólván a „világ világa”. A „Lux in tenebris” jelmondata egyébként ma is latinul olvasható a Lónyai utcai Református Gimnázium gyertyafényes emblémáján.

Ami az „új fény jelenik” idézőjeleit illeti, a szerző nem talált rá elfogadható magyarázatot. Csaknem biztosra veszem (de természetesen nem bizonyíthatom), hogy a szálak a „debreceni típusú” református énekeskönyvekhez vezetnek, melyekben csaknem 300 éven keresztül – mindjárt a kötelező 150 genfi zsolttár után – az 1. számmal jelölt adventi himnusz ezzel a sorral indult: *Új világosság jelenék...* A XVII. század elején másolt graduáloknak (Ráday-, Batthyány- és Óvári-graduál) is első darabja volt ez az ének, dallamát pedig több más szöveghez is társították. (A Régi Magyar Dallamok Tára I. kötetének 170. sz. dallama, a mostani Református Énekeskönyvben a 301. sorszám alatt található.) Hogy Aranynek ismernie kellett: vitán felül áll.

Talán csak szakmai elfoglaltságból, de úgy vélem, a szerző sajnálatosan ritkán vet fel kifejezetten verstani, ritmikai természetű kérdéseket. Az *Ex tenebris* a kivételek közé tartozik: a J. Soltész Katalin által azonosított, jónikusokkal színezett „magyaros 8+7-es” sorkapcsolatokban Szili jó érzékkel veszi észre a trochaizáló lejtést, a rím- és ritmusképletet így nemcsak Csokonaihoz (*Tartózkodó kérelem*), hanem Kölcseyhez is kapcsolva (*Vanitatum vanitas*). További „mikroelemzéssel” azt is kimutathatta volna, hogy az ütemhangsúlyos összetevő „négyes alapja” csupán egyetlen ponton sérül, aligha kényszerből vagy ügyetlenségből: a világosság szókezdetén. A másik, időmértékes összetevőben pedig úgy ötvöződik a jónikusi és a trocheusi mérték, hogy a sorok harmadik, valamint a nyolcasok hetedik (utolsó előtti) szótaghelyzetében kivétel nélkül *hosszú* szótag áll, a hetesek hatodik (szintén utolsó előtti) szótaghelyzetében viszont kivétel nélkül *rövid*.

1.	2.	3.	4.		5.	6.	7.	8.
u	u	–	u		u	u	–	u
u	u	–	u		u	u	u	u

Ebből következik, hogy a sorzárlatok (és a rímek) az újmértékes („nyugat-európai”) dalformákra jellemző váltakozást mutatják: lejtő – szökő, lejtő – szökő stb. E nyolcas-hetes, trocheusi alaplejtésű sorkapcsolat európai rokonsága halhatatlanul rangos és széles körű: Venantius Fortunatus és Aquinói Szent Tamás himnuszaitól (*Pange, lingua, gloriosi / Corporis mysterium*) Schiller – Beethoven *Örömdáján* keresztül Brecht –

Weil (egyébként jónikus-anapesztikus dallamú) *Bicska Maxi – songjág* és tovább... (Martin Heidegger költeményei kapcsán részletesebben írtam erről az *Existencia* című folyóirat 1995. 1–4. számában, 234–235.)

2. *Szellemidézés Aranyéknál, avagy intertextuális közelítés a XIX. századi magyar líra asztráltestéhez*

Arról a megfigyelésről van itt szó, hogy az Arany-líra bizonyos kulcsszavai „rendezőelvként” vannak jelen nemcsak az ő költészetében, hanem az elődökében és a kortársakében is”. Az így kialakuló erővonalak a magyar reformkor irodalmában mintegy „közös költészeti ideológia módján hatnak” (58.). Ez a romantikus indítatású nemzeti költészet vallási kategóriákat sajátított ki magának, és az így kialakított „nyelv-képzeti kategóriarendszer” segítségével „közösségi sormisztériumot” tudott kifejezni (86–91.). Az Aranynál is tetten érhető „létösszegző poétikai magatartás” ehhez a „nemzetsors-műtoszhoz” való viszonyként született (90.). Már itt felmerül – Shelley *A Defence of Poetry* című értekezésére alapozva – a költő „istenülésének” lehetősége, vagyis hogy a költészet „transzcendens erők eszközeként” működhet, „akárha egy istenibb lényeg hatolna át a miénken” (76.).

A „poétizáló hitvilág” kiépülését kétszer három kategória kapcsán vizsgálja Szili. Az első – Szent Pálíg visszavezethető – fogalomhármás, a „hit, remény, szeretet” érvényesülésének bemutatását nem érzem igazán meggyőzőnek. Már a Németh G. Bélától eredő származtatást is kétségesnek tartom: a gyerekkorától kezdve rendszeresen Bibliát olvasó, református Aranyak aligha volt szűksége a tridentin zsinatot követő „újabb katolikus hitélet” ösztönző hatására (59.). Nem szerencsés Kölcsey *Töredékek a vallásról* című, befejezetlen tanulmányának ide kapcsolása sem, hiszen – amint Szili is utal rá – ennek egyik fejezete nem Kölcseytől és nem is indokoltan kapta a *Hit, remény, szeretet* alcímet (80.). Vallás- és társadalombölcseleti, valamint egyháztörténeti fejtegetéseket tartalmaz ez az írás, kevés köze van Aranyhoz és a reformkor „közös költészeti ideológiájához”. A három fogalom tiszta, együttes előfordulását Aranynál nem is sikerült kimutatni. (Vörösmartynál, Petőfinél igen, l. 60.!)

Sokkal termékenyebbnek bizonyul egy másik, Arisztotelészig visszanyúló fogalomhármás, az *emlékezés, küzdés és remény* versbeli „együttállásainak” vizsgálata. A romantikus „remény-

kultusz" elvi megfogalmazását – Henry H. H. Remak nyomán – Novalisnak tulajdonítja Szili. A „remény”, „reménység” fogalma a XVIII. század hagyományteremtő törekvéseitől kezdve bizonyíthatóan a magyar költészet egyik szemléleti alappillére. Hol a hit és az emberbaráti szeretet, hol az emlékezet és a küzdés (tevékenység) fogalmaihoz társulva, sűrűn megjelenik Csokonai, Szentjóni Szabó, Fazekas, Batsányi, Dayka, Berzsenyi, majd Kölcsey, Vörösmarty, Petőfi és természetesen Arany lírájában. Talán Dayka volt az első, aki a reményt magával az étellel azonosította (*Az év első napjára*, 68.). *A dalnok bújában* pedig Arany is rímhelyzetben csendíti össze a két főnévi igenevet: *élni, remélni* (84.). Nem állhatom meg, hogy ide ne idézzem e rímpár számomra leggyönyörűbb (de a könyvben nem említett), már-már „epifánia”-szintű megjelenését Tompa *Tornácomon* című versének zárószakaszában, tagadószóval és duplázással feldúsítva (Nem élni! nem élni! <> Remélni! remélni!).

3. *Negy utolsó verssor*

Az emlékezet és a remény múltba, illetve jövőbe irányultsága már jelezte Arany poétikai életérzésének „sors-időbe ágyazottságát” (98.). Mind a személyes, mind a nemzeti lét vonatkozásában különös jelentőséget tulajdonított az éveknek, az évek számának, az évfordulóknak. A könyv szerzője idézetek egész sorával igazolja, hogy a „létösszegzés”, a dolgok „egészben látásának” igénye e költészet egyik sarkalatos vonása. Számos Arany-vers „valamiféle egyenlőség-egyenlőtlenység rendezőelvét hordozza magában”, összemérő, számvető, egyenlegkészítő szándékra utal (116.). Máshol viszont az egésznek, a teljességnek már-már nem evilági, minden emberi számítást meghaladó és megkérdőjelező értelme van, hiszen „Isten egészbe’ működik, / Egészre fordít gondot;” (*Gondolatok a békekongresszus felől*). E költői látásmód sejtelmesen finom megfogalmazása a leányszépség mint a költészet allegóriája a *Testvéri ünnep* című töredékben: „Míg zárt tökélyben ott áll az egész, / Mintegy magából ellebbenni kész” (106.).

Kissé zavaró, hogy itt is, később is, újra fel-felbukkannak olyan Arany-versek, kiemelt szövegrészek, amelyek elemzésére máshol már sor került. A *Nem kell dér...* „szerkezet mögötti szerkezeteinek” bemutatása például itt is táblázat, azaz „mátrix” segítségével valósul meg (113–

116.), mint egy korábbi fejezetben (28–40.). Új mozzanat viszont az 1882-ben papírra vetett – talán az utolsó – Arany-vers, a négy sornyi *Sejtelem* elemzése (*Sejtelemzés* cím alatt). Sik Sándor ugyan (1934-ben) már csaknem minden lényegeset elmondott róla, a továbbgondolás, továbbfűzés azonban mégsem hiábavaló. A szerző merész és elgondolkodtató, a tény és a belemagyarázás határmezsgyéjén imbolygó megfigyelésekkel kísérli meg a titok feltárását: miféle „sugallat” tudatosította a költőben a beteljesülő isteni végzést, hogy életének „hatvanhatodik éve” – egyben az utolsó. E fejezet mottóját („*Gondolta a fene!*”) a nyomkereső filológus derűsen magabiztos fintora kíséri: az idézet afféle „20. századi Arany-apokrif”, hisz szövegszerűen nem igazolható (93.). A probléma azonban nagyon is valós: mennyire *tudta* Arany, hogy mit csinál? Az évszámnak a szöveg szintaktikai és metrikai struktúrájába való beillesztése kétségtelenül poétikai jelentést hordoz. Szili itt még hanglejtés-elemzésre is vállalkozik, teljes sikerrel, mit sem törődve egyes irodalomtörténészek (és verstanászok) ezzel kapcsolatos fanyalgásaival. (Kár, hogy a vizsgált jelenség kapcsán László Zsigmond nevét nem említi.) Meggyőzőek a „kévekötés” és a „betakarítás” képzetkörének általa idézett bibliai (például *Jób* 5, 26) és népköltészeti párhuzamai. Szövegvallató fantáziája azonban olyan területekre is elkalandozik, ahová legfeljebb műkedvelő magánemberként (vö. amator, -oris, m.) merném elkísérni. Hogy a „hatvanhatodik” szóban az „Arany János-i” jelző ékezetüktől megfosztott magánhangzói rejtőznek? No meg a „hat” (aktív) és a „hatodik” (passzív) igék mint „létfilozófiai kategóriák”? És hogy e számnak köze van az apokaliptikus 666-hoz (*Jel.* 13, 18)? Én úgy gondolom, hogy ami egy versről eszünkbe juthat, az mind létező valóság ugyan (befogadáslélektani értelemben), de nem feltétlenül filológiai adat. Egy részét meg kell tartanunk magunknak, szigorúan bizalmas, „belső használatra”. A sort ugyanis folytathatnám: a 66 Jézus 33 földi évének a kétszereése, a 33 ugyanakkor az *Isteni színjáték* egyikévé tartozó énekeinek a száma, valamint a nőrimes „endecasillabo”-kból szerkesztett tercinnak szótagszáma. Szili – Kunszery Gyulától kölcsönözve – idéz is egy ilyet a *Paradicsom* 13. énekéből (130.). És mit tesz Isten: a *Sejtelem* ütemhangsú-

lyos verssorai is 11 szótagúak, közülük az első három vonatkozik magára a költőre: éppen 33 szótag. Na és?...

4. „Színdús üde karton” – Az impresszionista tájfélsz első magyar mestere

A *Vojtina Ars poetikájából* vett idézet kritikai minősítésként való alkalmazásával tökéletesen egyetértek. Már csak azért is, mert ebben a kérdésben az elődök véleménye meglehetősen egybehangzó: Beöthy Zsolt, Voinovics Géza, Keresztury Dezső, Barta János, Vargha Balázs egyaránt alkalmazta az „impresszionista” jelzőt Arany lírai tájképeire. Meglátásai a könyvbeli képelemzések szakmai kiindulópontját képezik. Újdonság viszont az a szövegszerűen bizonyított poétikai megkülönböztetés, amely Petőfi emblematikus, „konceptualizáló” és allegorizáló táj- és természetfestését” (147.) választja el Arany egységes nézőpontú, „az érzéki benyomás közegeben” fogant látványrögzítéseitől, melyekben „a nyelvi megformálás az érzékelés-észlelés útját követi” (164.). Szili képelemzéseinek némelyike egyszerre tanúskodik Arany festői látásának zsenialitásáról és az irodalmi-képzőművészeti műbírálat érzékeny hitelességéről. Ahogyan a *Bolond Istók I.* részének tiszai tájképében szétbontja a látható jelenségeket és a hozzájuk fűzött költői „kiszólásokat” (161–168.), vagy ahogyan *Az utolsó magyar* első énekében feltárja „a járhatatlan vidék bejárásának” a Csontváry tarpataki vízesésére emlékeztető drámaiságát – ragyogó! Életrajzi vonatkozásban is figyelemre méltó az „elvetélt piktor”-elmélet (173.). „Perejünk neki helyet az impresszionista írók között?” (178.) A kérdés felröppent, és tovább lebeg, mint „Egy barna szárnyas a híg étheren” (*Bolond Istók I.*, 161.).

5. *Numen adest.* A „mondhatatlan” Arany szövegeiben

Az „isten-szerű”, a transzcendens elem jelenlétére Arany költészetében Szerb Antal figyelt fel: „Most, amikor világmegrázkódtatások után újra kifejtett az emberben a »numinózus«, az isten-szerű iránt való érzék, szent borzalommal érezzük újra nagy költőinkben a kimondhatatlan jelenlétét”. (182.) Szili József e jelenlét *költészettani* vetületét vizsgálja: hogyan juthatunk közelebb „a numinózust érzéktető poétikai eszközök megismeréséhez”? (183.) Ez a fejezet szokatlanul tág teret enged az ötletadó és példa-

gyűjtőgető elődök megszólaltatásának: a bizonyításhoz felsorakoztatja Szerb Antalon kívül Riedl Frigyes, Négyesy László, Babitsot, Németh László, Keresztury Dezsőt, Szórényi Lászlót, Dávidházi Pétert, az elméleti háttér felvázolásához pedig Saussure-t és Derridát, Toporovot és Northrop Frye-t (ez utóbbit terjedelmes idézettel), Gaston Bachelard-t és Ezra Poundot is. Egy korábbi fejezetben Shelley-től, *A költészet védelméből* idézett hasonló tartalmú részletet (76.).

A szövegpéldákból és az apró részletekig hatoló hangtani, mondattani, jelentéstani, verstani, stilisztikai, poétikai mikroelemzésekből az derül ki, hogy bár „Arany legbonyolultabb szerkezetű költeményei is rögtönzésnek hatnak”, lírájában bizonyos „tökéletesen rejtőzködő” ékítmények „önállóan jelentéstermő nyelvjátkékká” lényegülnek, a költői hatás kitüntetett tényezőivé válnak, valamilyen „költői varázslat” szolgálatába szegődnek (184–185.). Ilyen hatástényezővé lehet a „fonemikus melosz” telítettsége (184.), „a hangtani figurázás spontán bősége” (194.), „a jelentésküszöb alatti nyelvöltőgetés” (197.), a hangalakzatokból kifejlő „verbális asszociációk” (201.), az anagrammaszerű jelenségek (például Toldi és Piroska nevének betűi a *Toldi szerelmében*, 202, 205.), a képzvar (katakézis) mint metafora (183.), a „dinamikus szóérzékeliség” (a látványba beépülő tér- és mozgásélmény, 206.), a képi és nyelvi lelemény egysége „a mondhatatlan határán” (221.). Az „öntörvényű hangzatsorok”-hoz képest viszont feltűnően ritkán tér ki a szerző a megvalósult *versmérték* jelentéshordozó szerepére.

A verspéldák többsége a szakirodalmi előzményekben vagy a könyv előző fejezeteiben már előfordult. (*A Nem kell a dér...* és a *Sejtelem* – e két verskedvenc – is újra felbukkan.) Az új, magasabb poétikai nézőpont azonban, a „numinózus” jelenléte a költészet régiójában mint nyelvi tényekkel megvalósuló, de csak megelőgezett hittel felfogható „kegyelmi állapot” (182–183.), az „epifánia”, a transzcendens minőség feltűnése valamely versbeli „magaslapon” (például *Szondi apródjainak énekében*, 189.) – nem bontakozik ki igazán meggyőző erővel és tisztaságban. Mintha valami rejtőzködő kritikusi „szemérmesség” vagy várákőzés akadályozná a „szuggesztív közvetlen élményátvitel” (216.) megvalósulását...

6. A leglaposabb epifánia, avagy Arany-versek mászléte

Tulajdonképpen az előbbi téma folytatódik, egy Arany-levélrészlettel mint mottóval bevezetve: „Meglehet az is, hogy e megmarkolható, fontolható, rőföhlhető világon kívül más is létezik körülöttünk, melynek kárpitja olykor-olykor lebben föl csak...” (226.) Az „epifánia”, az ég és föld közötti közvetlen összeköttetés poétikai értelmezése Northrop Frye-től származik (*Anatomy of Criticism*. 1957.). Ebben a fejezetben a szerző nem az egyes szövegmozzanatok, hanem az egész vers alkotását illetően keresi a kimondhatatlan, a „numinózus” jelenlétét. Nem állítja, hogy ez a feladat a pusztán tényekre épülő érveléssel teljesíthető. A vers mint egész értékelése ugyanis „hűt dolga”, vagyis poétikai elveink, személyes elfogultságaink és megérzéseink függvénye. „Az így-látás (így-láttatás) igehirdetői feladat.” (227.)

A többszöri és több irányú kitérőktől eltekintve a szerző itt két „Arany-epifániát” elemez: egy nagy igényű sikertelent (*A rodostói temető*) és egy igénytelennek látszó sikereset (*Az Alföld népéhez*). Az egyik egy kimódolt, „jól szervezett epifánia”, átítatva „a hazai romantika sajátos nemzethitével”, átszöve az „alluzív szövegköziség” költészettörténeti utalásaival. Csak éppen: „poétikai tragédia” történik, a különleges elemek egyesítésére irányuló „példátlan erőfeszítés” kudarcba fullad (233.). A másik, „a leglaposabb epifánia” végig képzavarszerű, szándékoltan lassú, dőcögős, vánszorgó, bőbeszédű, modoros (valamiféle „alföldi karakterológia” nevében), a részletező leírást többes szám 2. személyű megszólításokkal kombinálja... Ez a „hangnemi egység” azonban a várttal épp ellentétes következményre vezet. Ott, ahol az ég a föld színével összeér, „a síkra hevederő” megszólítottak megtapasztalják a csodát: „Ti is égben vagytok akkor, azt tudjátok” (239.).

Különös problémát vet fel *Az elhagyott lak* „szétértelmezése” (*disinterpretation*, 244.). A filológiai szöveghelyzetből tudhatjuk, hogy az elvadult fű alatt megbúvó, lakatlan ház leírása a kéziratban egy balladisztikus mozzanattal folytatódott: éjfélkor a kútból fölmerül, összefont kézzel, egy halott család. A végső, rövidebb változatra is rávetül valami módon ez a sötét árnyék. Az értelmezés így legalább három különböző „kontextuális szféra” felé irányulhat, az „egy igaz jelentés” lehetőségének tudatos kizá-

rásával. Egy adott szöveg más, meg nem írt versek „rejtőzködő létét” is magába sűríti (242–245.). További „értelmen túli” figyelésre készíthető a más, valamilyen szempontból rokon művekkel való egybevetés. Szili példái (Walter de la Mare és Gyulai Pál egy-egy költeménye) mellé kívánkozik a *tenyészet* = *enyészet* téma egy évszázaddal későbbi, további jelentéslehetőségekkel feldúsult megfogalmazása Nagy László *A Zöld Angyal* című „hosszúversében”.

7. Lírikus rejtkezédek (Arany-líra másholléte)

A könyv zárófejezete lényegében egy kommentált lírai idézetantológia – Arany elbeszélő műveiből. „Arany líraként meg nem írt, de szövegszerűen létező lírája olyan távlatokat tartalmaz, amelyek formálisan lírának szánt, akként ismert lírájából hiányzanak.” (256.) Ilyen részletekre már a kritikuselődök is ráirányították a figyelmet, ez a könyv inkább az aprólékos, tényyszerű szövegvizsgálat terén nyújt újat. Feltárja az önéletrajzi utalásokat, a személyes élmény közvetlen vagy közvetett érvényesülését, például a „mondhatatlan szerelem” témakörében, bár arra is figyelmeztet, hogy a konkrét önéletrajzi tartalmak művekhez kapcsolása „rendkívül kockázatos” próbálkozás (262.). Ami e „rejtkezédek” líraiság nyelvi-poétikai eszköztáráról illeti, abban „a nyelvi törvények szellemében nyelvújító törekvések”-től a betűrejtvény-szerű jelhalmazozás és a „felkiáltásként” használt főnévi igenéven keresztül a „függő beszédként közölt belső monológ”-ig sok minden szerepel. Egy-egy kiemelt szövegrészlethez a „kimondott kimondhatatlan” érzékletes elemzése társul, például a *Toldi szerelme* e két talányos sorához: „Gyötrelmes az élet: a halál rettenő, / Maga egymagában viadalmas kettő.” A látzólag tökéletes grammatizáltságot itt „szemantikai kibogozhatatlanság” kíséri, Arany „halálösszállhatatlanság”, tudván, hogy amit elmond, az viszont „legalább annyira nem érvényes, mint amennyire igen” (279.). Nem kíván határt szabni az Arany-értékelés változásainak, sőt, néhány újszerű megállapításával, aggálytalanul szubjektív elemzésével ő is bonolyítja az

összképet. Az „etalonokhoz mérés” módszerét egyébként nála is, másoknál is költészetidegen erőszakételnek vélem. Amilyen képtelenség volt annak idején a „helyben topogó” Aranyt az „előre lépő” Baudelaire-rel szembeállítani (*Az el nem ért bizonyosság* 358. lapján), olyan őrülség lenne kedvenc költőnket „nikkel számovárral” röptetni a „posztmodern” jövőbe. Arany – Arany volt. Ő volt Arany János.

Szili műve nem igazán irodalomtörténet: ahhoz túlságosan személyes és szövegközpontú. Nem is igazán irodalomelmélet: túlságosan kötődik egyetlen alkotó életművéhez. Kiindulási alapja a *közvetlen versélmény*, ennek kibontakoztatását szolgálja minden: a szakirodalmi háttéranyag, az elméleti felkészültség, a fonémák szintjéig hatoló, semmiféle játékosságtól vagy ésszerűtlenségtől vissza nem riadó elemző módszer. Szerzőnk irigylésre méltó természetességgel vállalja önmagát: ironiáját és érzékenységét, ámulatát és zsonglörködését, csapongó témaváltásait és hosszadalmas idézeteit, elfogultságait és „jelentésküszöb alatti” illetlenkedését. Jól érzi magát a versek között, eltársalog a „hunyt mesterek” szellemével, aztán pedig mondja, amit lát, hall, gondol, érez. Lehetne vele vitakozni, de nem érdemes. Van rá esély, hogy egyszer szembe jön vele Arany János, leül mellé az árokpartra, és sejtelmesen hunyorítva elárulja neki, valójában melyik sorába rejtette a nevét.

KECSKÉS ANDRÁS

Ștefan Oltean: *Ficțiunea, lumile postibile și discursul indirect liber*. Cluj-Napoca, Editura Studium 1996. 137.

A kötet címe jól jelzi tartalmát: a fikció, a lehetséges világok és a szabad indirekt beszéd (a továbbiakban rövidítve: SzIB). Szerzője sokat publikált ebből a témakörből, elsősorban a SzIB vizsgálatában elért eredményeiből (lásd pl. *Teoria textului narativ și discursul indirect liber*. 1994. – Magyar nyelvű ismertetése: *Helikon* 1966. 1–2. 164–165. vagy egy magyar nyelven megjelentetett tanulmánya: *A fikcionális szöveg és a valóságra való vonatkozás kérdése*. = *Nyírk* 1993. 1–2. 67–78).

A közlés célját így fogalmazza meg: a SzIB-nek, valamint a fikcionális szöveggel való össze-

függéseinek a vizsgálata egy olyan „nyelvészeti” poétika szférájában, amelynek keretében fontos szerepe van az elbeszéléselemletnek és a lehetséges világok szemantikájának. Korábbi munkáihoz viszonyítva itt a névum elsősorban az ide tartozó fogalmaknak a lehetséges világok szemantikája szempontjából való megvilágítása.

Ez a cél és megvalósítása tükröződik könyve szerkezetében is. Két nagy fejezetből és mindkét fejezet több kisebb-nagyobb alfejezetből áll. Az első fejezet: a narrativitás és fikcionalitás. Itt ír például a fikcionális szöveg és a lehetséges világok kapcsolatáról vagy a kommunikációs és poétikai elbeszéléselemletekről. A második nagy fejezet témaköre: a SzIB és az elbeszélés struktúrája. Itt mutatja be többek között a fogalmi rendszert, pontosabban az ide tartozó fogalmak sajátos értelmezését, és itt tárgyalja a SzIB pragmatikai és referenciális funkcióit, mint amilyen például az integráló, az értékelő (pl. ironia, átélés) funkció, továbbá a belső és a külső kontextus, az elmélkedések, tűnődések megjelenítése.

Melyek vizsgálatainak főbb eredményei? Az új fogalmak, pontosabban a fogalmak új értelmezése révén a fikcionális szöveg logikai struktúrájának és referenciájának (a valóságra való vonatkozásának) néhány olyan sajátosságát emeli ki, amelyek felfedése a szerző szerint más megközelítéssel nem lett volna lehetséges. Minden bizonnyal ezzel függ össze az is, hogy megpróbálkozott a SzIB referenciális és pragmatikai funkcióinak egy új értelmezésével, ami a SzIB-nek abból a minőségéből, funkciójából adódik, hogy megjelenítési módja az elbeszélés-szöveg verbális és lélektani (nem verbális) „eseményeinek”.

Érdekes megállapítása az is, hogy a SzIB pragmatikai funkciói két vagy több arcúságából fakadnak, referenciális funkciói viszont abból adódnak, hogy egyaránt meg tud jeleníteni beszéd- és mentális tetteket.

Érdeme az is, hogy a fentebb már említett összefüggésekből egy elemzési modellt alakított ki, amelynek a már említett három funkcióhoz kapcsolódó rétege van: integráló, értékelő és referenciális réteg.

E mellett elemzésről, pontosabban elemzési lehetőségről a szerző még két alfejezetben beszél. Az egyik Susan Ehrlich szövegelemzésének (*Points of View: A Linguistic Analysis of Literary Style*. 1990.) bemutatása és értékelése. A szóban

forgó elemzés alapja a szövegkohézió, illetőleg a szövegkohézió explicitté tétele. Az Ehrlich-től tárgyalt többféle kohéziólehetőség közül kiemeli a referenciális kohéziót, a szemantikai kapcsolóelemekkel alakított kohéziót, valamint az idődimenzióbeli kohéziót. De – szerintünk joggal – nem ért egyet Ehrlich kohéziófelfogásával, mint-hogy csak a mondatok közötti kohézióval számol.

Míndezzel kapcsolatban felmerül egy – szerintem – nagyon fontos kérdés, az, hogy tulajdonképpen mi is a SzIB mint szövegjelenség: tényleges szövegégsz-e vagy pedig olyan kategória, amely ugyan mondat feletti szintű, de nem folytonos, hanem megszakításos (ún. diszkrét) szövegszerkezeti egységekből áll.

A másik a referenciális elemzés, amelynek alapja a SzIB szempontjából releváns szövegrészletek logikai formái. Ennek segítségével azt lehet felfedni, hogy bizonyos állítványok esetében a SzIB-nek nem tulajdoníthatunk referenciát az elbeszélés egy világában, hanem csakis az elbeszélés egy világából elérhető világokban.

A hosszabb vagy rövidebb elemzésekhez, olykor példákkal való megvilágításokhoz használt szövegek, szövegrészletek a következő angol szerzőktől vannak: Virginia Woolf (*Mrs. Dalloway*, *To the Lighthouse*), James Joyce (*The Portrait of the Artist as a Young Man*), D. H. Lawrence (*The Rainbow*).

Olteanunak ez a könyve még jobban meggyőző arról, hogy a szerző jó teóriaalkotóvá lett. Egyre több eredeti szemponttal egészíti ki a SzIB vizsgálatát, azét, ami a közelmúlt nyelvészeti, stilisztikai és irodalomtudományi kutatásaiban egyre nagyobb érdeklődésnek örvend feltehetőleg sajátos kettőssége miatt is: a szépirodalomhoz kötődő nyelvi jelenség.

SZABÓ ZOLTÁN

Claudia Schmölders: *Die Erfindung der Liebe. Berühmte Zeugnisse aus Jahrtausenden.* München, Verlag C. H. Beck 1996. 315.

A kötet szerkesztője közel kétezeröttszáz év szerelemelméleti (filozófiai, vallási, irodalmi és személyes) írásaiból válogat néhány oldalas részleteket, Platónról Julia Kristeváig. Az idézeteket rövid, a szerző életére, munkásságára és az idézett műben kifejtett szerelemfelfogásra vonatkozó bevezetés előzi meg.

A könyv hét részből áll. Az első rész az ókortól a középkorig tekinti át a szerelem elméletére vonatkozó tanításokat, a *Symposion*nak az androgün lények kettős természetét feltáró részétől, az *Énekek Énekén* át, Ovidiusnak a *Hósnők leveleiből* és az *Ars amatoriából* vett idézetein keresztül Szent Ágoston, az arab szerelmi irodalom (Ibn Hazm, Attar), Andreas Capellanus, Abélard és Ramon Lullus írásaiig.

A reneszánsztól a XVIII. századig terjedő második részben Dante *Új életéből*, a *Zohárból*, Pietro Bembo és Avilai Szent Teréz írásaiból. Montaigne és Bacon *Esszéiből* találunk részleteket. Talán ez a rész ad legkevésbé átfogó képet a kor szerelemfelfogásáról, mivel épp a legfontosabb elméletírók, Ficino és Pico nincsenek képviselve benne, ami azért is sajnálatos, mert az ő írásaik pozitívabb szerelemfelfogást tükröznek, mint az előbbi két szerző vagy akár a Giordano Brunótól és Spinozától vett idézetek.

A *felvilágosodástól az idealizmusig* alcímet viselő harmadik részben a kvietista Fénelon, a már-már érdemtelenül elfeledett Marivaux, a tudós Moses Mendelssohn, valamint Voltaire és Rousseau tudományos elmékedéseit olvashatjuk, de Sade márki és Casanova szerelmes levelei mellett.

A negyedik részben Novalisnak a szerelem mindent elsöprő hatalmáról a halálban való megtisztulással elért vallási jelentőségéről, a szerelem testi oldalának, az érintés transzcendentális jelentőségéről szóló *Aforizmáiból*, Madame de Staël Madame Récamierhez írott leveléből, valamint Goethének a virágok nyelvét elemző játékos írásából olvashatunk részleteket. Az előbbi platonikus ihletettségű írásokat Charles Fouriernek az orgiáról szóló töredéke és Karl Gutzkownak a szerelmes lélek rabságát a női emancipáció kérdésével összefüggésbe hozó írása követi.

A könyv ötödik fejezetében a XIX. századot Kierkegaardtól a *Csábító naplójából* vett részlet, Elizabeth Barrett Browning férjéhez írott levele, az európai pesszimizmus és a platóni idealizmus között kapcsolatot teremtő Emerson, a nőnek a házasság és a szerelem viszonylatában tenyészállatként való alárendeltségét megszövegező Schopenhauer, a *Trisztán és Izolda* komponálásakor jegyzeteket készítő Wagner, majd pedig Baudelaire, Solovjov, Oscar Wilde és Madame Proust írásai képviselik.

A XX. századot a szerelmet a gyermek aspektusából szemlélő Lou Andreas Salome, Ellen Key, Georg Simmel, Strindberg, Rilke, Jaspers, Paul Valéry, a szerelemnek a játékkal és a tanulással való összefüggéséről értekező Havelock Ellis, a másik emberben a világ megtalálásának kulcsát kereső Martin Buber képviselik. Marcel Jouhandeau, André Breton, Ortega y Gasset, Jean Paul Sartre, a férfinak a könnyekhez való jogát védelmező Roland Barthes, a szerelmet szociális problémának tekintő irodalomtörténész Günther Ahrends és az anya iránti csecsemőkori vonzódás erotikus szerepét értelmező Julia Kristeva írásai a hetedik, kiegészítő fejezetben kaptak helyet.

KATONA GÁBOR

Martin L. West: *Studies in Aeschylus*. Stuttgart, B. G. Teubner 1990. 408. /Beiträge zur Altertumskunde; Bd. 1./

West azt tanácsolja szövegkiadással foglalkozó kézikönyvében a leendő kiadóknak, hogy legelőször is azt a kérdést tegyék föl maguknak: „vajon tényleg szükség van-e kiadásukra?” Az Oxford Classical Texts sorozatban mindössze 18 évvel ezelőtt jelent meg Page sokak által példaértékűnek tartott Aiszkhülosz-kiadása, hogy West elfogadta a Teubner fölkérését egy újabb editióra. A kérdés tehát különösen indokolt: mi oka volt rá? A válasz kissé hihetetlen, mégis igaz. West elsőként vizsgálta meg a három bizánci példányról másolt valamennyi kéziratot, mintegy 40-et, szemben a Page által átnézett 26-tal. A most ismertetendő vaskos kötet jórészt ennek a kiadói munkának a kísérője és mellékterméke.

A parergon három, egymástól eltérő jellegű részre oszlik. Az első irodalomkritikai-esztétikai tanulmányokat tartalmaz: egy átfogó kísérletet az aiszkhüloszi tragédiák szerkezetének jellemzésére, valamint két trilógia: a *Lükurgosz-* és *Prométheusz*-drámák vizsgálatát. A második (legnagyobb) rész a hét ránk maradt tragédia egyes szövegproblémaival foglalkozik. A harmadik nagy fejezet a kéziratok sorsát igyekszik kideríteni és az aiszkhüloszi szövegkritika 500 évének nevezetes pillanatait örökíti meg. Végül, a Függelékben elsősorban filológusok számára érdekes adatokat mutat be West: pl. a legsikeresebb

emendációk listáját annak feltüntetésével, ki hány szövegjavítással büszkélkedhet.

A legtöbb vitát (s talán elégedetlenséget?) minden bizonnyal az első rész fogja kiváltani. West nem kevesebbre vállalkozik, mint olyan séma megalkotására, amely mindegyik Aiszkhülosz-dráma mélyén megtalálható, sőt különlegesen jellemző, és amelynek fejlődése még Aiszkhülosz költészetének alapvető változásait is híven tükrözi. West először is különbséget tesz dinamikus és formai szerkezet között. Az előbbi szerint alapvetően két fázist határol el egymástól: minden dráma „feltöltődési” vagy „feszültségteremtő” szakasszal kezdődik, melyet „kisülési” vagy „feszültségoldó” szakasz követ. Az első fázisban előbb kételyek és szorongás támad a szereplőkben, majd fokozatosan körvonala zódik és tisztázódik, hogy miféle pusztító veszély fenyeget. Amikor a feszültség eléri tetőpontját, szinte egyetlen kérdésbe foglalható, ami a szereplőket nyugtalanságban tartja (pl. „fölmenti-e vagy bűnösnek találja-e az athéni bíróság Oresztészt?”). A második fázisban a cselekmény előrehaladásával a bizonytalanság – így vagy úgy – eltűnik, majd a végkifejletnek megfelelően siratás, gyász vagy örömujjongás kíséri az eseményeket. A formai szerkezet elemzésénél West az Arisztotelésztől jól ismert szakaszokból (prologosz, parodosz, epeiszodion stb.) indul ki. Utána részben ezek változatait igyekszik számba venni, részben olyan szakaszokra figyel föl, amelyekre nem létezett és ma sem létezik elnevezés, sőt sem az ókori, sem a modern olvasók nem tudatosították meglétüket. Aiszkhülosz (és feltételezhetően elődei is) azonban mintha tudatosan alkalmazták volna őket. Ilyen pl. a „leültető kardalrész”, amely három tragédiában is a parodosz végén egy meghatározott helyre vezeteti és „ülteti le” a kart, hogy onnan hallgassa végig az első epeiszodiont. Újabb jellegzetességnek számít, milyen az a két szereplő, aki elsőként jelenik meg a színen a parodosz után. West szerint az egyik („A”) mindig társadalmilag magas rangú, aki szoros kapcsolatban áll a karral, többnyire a kar védelmezőjeként lép föl és gyakran vele ellenkező nemű. „B” pedig sem a karhoz, sem „A”-hoz nem tartozik, hol magasan, hol alacsonyan áll a társadalmi hierarchiában, fő szerepe az, hogy megváltoztassa vagy elmélyítse „A” és a kar elképzelését az adott helyzetről.

Az első sztaszimon jelenti a „feszültségteremtés” utolsó lépését (West ettől a ponttól kezdve kapcsolja össze a formai szerkezetet a dinamikus), amelyet epeiszodionok és újabb kardalok sorozata old föl, leggyakrabban négy lépcsős folyamatban. Először feltárul a végkifejlet, utána a kar reflexiója következik, majd a borzalmas események áldozatainak látványos bemutatása jön, végül az exodosz párbeszédese énekében válik teljessé a kar érzelmi válasza az eseményekre. West ezek után rövid vázlatot ad az egyes drámák szerkezetéről, utalva arra is, hogy a szophoklészi és euripidészi drámák felépítése jóval bonyolultabb, mert bennük mind a két fázis több cikk-cakkal megy végbe. A séma valóban úgy tűnik, hogy ráhúzható Aiszkhülosz tragédiáira, de korántsem az az érzése az embernek, hogy valami mélyet és jellegzetest tárna föl belőlük.

A másik két tanulmányban egy-egy régóta vitatott kérdésben foglal állást West. A *Lükurgosz*-trilógiában szerinte a főhőst már az első darabban, vagyis az *Edonot*-ban utoléri Dionüszosz büntetése, és nem a második vagy harmadik részben. A másik probléma a *Prométheusz*-trilógia szerzőségével kapcsolatos. West azok érveit igyekszik cáfolni (Zuntz, Stoessl, Pattoni), akiket annak idején nem győztek meg M. Griffith hatalmas nyelvi és stilisztikai adatokból összeállított statisztikái. West olyan szerkesztési és dramaturgiai sajátosságokra hívja fel a figyelmet, amelyek – szerinte – kizárják Aiszkhülosz szerzőségét: többek között pl. a fentebb említett négy szakasz sem követi egymást a darabban.

A könyv legértékesebb részét alighanem azok a fejtegetések teszik ki, amelyekkel szövegkiadói döntéseit fejti ki West. A magyarázatok tankönyvbe illőek, melyekből a szövegkiadással nem foglalkozó olvasók is profitálhatnak, s egyúttal meggyőződhetnek arról, milyen összetett feladat a filológusé, akinek egyszerre kell figyelembe vennie nyelvhelyességbeli, nyelvhasználatbeli, metrikai, dramaturgiai, irodalomkritikai, stilisztikai, történeti, politikai stb. szempontokat, majd súlyozva közöttük döntenie.

A harmadik rész legmeglepőbb állítása egy, a trilógiák hagyományozásával kapcsolatos következtetés: lehetséges felállítani az őket megőrző kéziratok szemmagját. West részletesen közli

konklúziója premisszáit is: valamennyi kézirat-család jellegzetes olvasatait.

Nem nehéz megjósolni, hogy az elegánsan megírt könyv sokáig mellőzhetetlen lesz az Aiszkhülosz-filológiában.

BOLONYAI GÁBOR

Ute Ecker: Grabmal und Epigramm. Studien zur frühgriechischen Sepulkraldichtung. Stuttgart, Franz Steiner Verlag 1990. 285. /Palingenesia 29./

Ahogy a könyv bevezetőjében a szerző kiemeli, az első görög sírfeliratos verseknek, melyek a Kr. e. VII. század közepétől kezdve jelennek meg, különös jelentőségük van. A többi költői műfajjal ellentétben, amelyek eredetileg és elsődlegesen szóbeli előadásra, többnyire ünnepi versenyekre születtek meg, az epigrammákat eleve írott formában alkották meg, és nem rendkívüli alkalmakon történő egyéni olvasásra szánták.

Természetesen vetődik fel tehát a kérdés, hogy egyrészt milyen képzetek hatására vált fontossá, hogy írott szöveggel is ellássák a síremlékeket, másrészt miként befolyásolták a feliratok nyelvezetét a korábbi és velük egykorú műfajok, és esetleg hatottak-e viszont a köbe vétett versek a papiruszra írtakra.

A szerző – a tárgyi kultúra emlékeit figyelmen kívül hagyva – a homéroszi eposzokból indul ki, hogy bemutassa, milyen szerepe volt eredetileg a görögöknél a sírhalomnak (tűmbosz), -oszlopnak (sztélé) és -jelnek (széma). Végül is jól ismert következtetéseket von le: a síremlék felállítását a halott követelte meg az életben maradt rokonoktól és barátoktól az őt megillető tisztelet jeléül. A síremléknek az Alvilágba távozott hárnevét kellett megőriznie. Ehhez az eredeti funkcióhoz nagyon korán hozzátapadt egy járulékos szerep is. A sírok a helyi tájékozódás fontos eszközeivé váltak; az eposz hősei igen gyakran ezek segítségével igazodnak el. Ecke a síremlékek eredeti funkciójának megerősödésével magyarázza, hogy a síremlékeken az írás felfedezése után néhány évtizeddel szövegek is megjelennek. A hátramaradottak egyre pontosabb jelet, képet kívántak adni az elhunyt személyiségéről, mindarról, ami alapján különös joggal megilletette a kőre bízott örök hárnev.

Ezzel magyarázza, hogy miként bővült különböző témákkal és motívumokkal a – tulajdonképpen csak elméletben létező – legegyszerűbb epigramma, amely két elemet tartalmaz szűkségszerűen: egy nevet és annak közlését, hogy az illető meghalt. Ecke hat ilyen témát különít el, és ennek megfelelően csoportosítva összesen 18 verses feliratot elemez. 1. Bizonyos feliratok *elbeszélői* módszereket használva írják le, hogyan következett be a halál; éspedig nem a semleges, hanem az együttérző narrátor szerepét veszik föl, hogy részvétet ébresszenek a sír előtt megálló olvasóban, pl. az ún. Arniadasz-felirat (CEG 145.): „Arniadasz ez a síremlék, akit a vérszomjas Arész pusztított el, amint az Aratthosz hullámainál vitézül harcolt a hajóknál a siralomteli kavarodásban”. Ezek az elbeszélő elemeket tartalmazó epigrammák közlik a halál okát, méltatják a halott érdemeit, és sok ponton mutatnak szövegszerű egyezéseket a műfaj irodalmivá alakított formáival, jelen esetben pl. Türtaiosz 12. töredékével (87.). 2. Mások a *síremlék állítója* saját nevét is kőbe véseti, közli a halotthoz fűződő rokoni vagy egyéb kapcsolatot, vagyis azokat a mozzanatokot, amelyek mással össze nem téveszthetővé teszik a sírt (pl. CEG 143.). 3. 560 és 550 körül származik az első olyan epigramma, amelyen feltűnik a síremlék *készítőjének* a neve, a ritmikai nehézségek miatt egyelőre csak a verssorok után (a Khairedémosz-felirat, CEG 14.). A művészek egyre sűrűbben felbukkanó kézjegye nyilván szintén a síremlékek értékét és a halott iránti tiszteletet növelték; és az is előfordul, hogy a halott, a kőfaragó mester és a megrendelő hírneve kölcsönösen erősítik egymást. 4. Megint más epigrammákba a *befogadó* szempontjai szerint kerülnek bele új motívumok: mit kell éreznie és hogyan kell részvéttel adóznia annak, aki a szóban forgó síremlékre néz. 5. Ezzel összefüggésben alakul ki az olvasónak mint *vándornak* a képzelete, aki a sír előtt egy pillanatra megállván átérzi a halott sorsát, majd halad tovább útján. 6. Viszonylag ritkán jelenik meg közvetlenül a Homérosznál még központi jelentőségű hírnév motívuma, valamint a helybeli eligazítás gesztusa.

Az elemzés igazi erőnye a részletekben van. Számos párhuzamot mutat ki a sírfeliratok és az archaikus líra alkotásai között, ami alapján teljes joggal következtet igazi párbeszédre az iro-

lom e két ága között. Így válik hitelessé a könyvnek az az egyébként nem különösebben újszerű tanulsága, hogy a sírfeliratokat ugyanaz a szellemiség teremtette meg, mint amelynek hatására valamikor a VI. századtól kezdve írásban is rögzítették az első lírai műfajokat, az alkotó nevével is ellátták a szobrokat és vázákat: az egyéniségnek egyre erősödő súlya és tisztelete.

BOLONYAI GÁBOR

Alan Cameron: *Callimachus and His Critics*. Princeton–New Jersey, Princeton University Press 1995. 534.

Amikor az antik görög irodalomról beszélünk, írunk, gondolkodunk, leginkább a Homérosztól (i. e. VIII.–VII. század) Arisztotelészig (i. e. IV. század vége) terjedő korszak alkotóira és műveikre terjed ki figyelmünk. A szakirodalom kategóriáit használva archaikus kornak és klasszikus kornak nevezzük e mintegy négyszáz évet, amelyhez többek között olyan nevek kötődnek, mint Hésziodosz, Szapphó, Türtaiosz, Pindarosz (a lírában), Hérodotosz, Xenophón, Thuküdidész, Gorgiasz, Prótagorasz, Platon (a prózai műfajokban) vagy Aiszkhülosz, Szophoklész, Euripidész, Arisztophanész és Menandrosz (a drámában). A görög kultúra aranykora (az i. e. V. század) volt e folyamat szellemi és művészeti csúcspontja, szoros összefüggésben természetesen Athén politikai-katonai hatalmának Periklész nevével fémljelzett kiteljesedésével. A század végén Athén elveszítette a Spárta ellen vívott, úgynevezett peloponnészoszi háborút (i. e. 431–404), s a városfalak lerombolása nemcsak a katonai és politikai, de a kulturális hegemonia végét is jelentette. A negyedik–harmadik század irodalmi műfajai, különösen a filozófia és a színház (a közép- és újkomédia) igyekeztek ugyan folytatni vagy átmenteni a klasszikus kor értékeit, de mi sem bizonyítja jobban az ekkor született művek értékét, hogy a nem is olyan szeszélyesen ítélkező kortársak (a „közízlés” nevében) alig valamit éreztek átmentendőnek, az utókorra hagyományozandónak e kor irodalmi alkotásaiból.

Az új korban, a világhatalmi szerep szüntével a művekben felmutatható értékek is óhatatlanul megváltoznak. Műfajok tűntek el: a színházban például nincs többé újonnan írt tragédia, meg-

elég színek a tragikus triász drámáinak reprízével. S ez így is van rendjén, hiszen nem szólítja meg immár a jelent a mitikus-félisteni lények egykor félelmet és részvétet keltő történeteinek bemutatása. Az egész közösséget érintő kérdéseket középpontba állító műfaj helyébe a komédia lép, pontosabban az *ujkomédia*. A számunkra Arisztophanész művein keresztül ismert *ókomédia* ugyanis még ugyanazokkal a kérdésekkel foglalkozott, mint a tragédia – a boldogság-boldogulás, béke és háború, a család, a szeretet és gyűlölet stb. – csak éppen a megfogalmazás keretei voltak gyökeresen mások: a csúfolódó-pocskondiázó, „személyre szabott” kiszólásokkal operáló ókomédia nem túrta meg a héroikus érzelmvilágot. A „Múzsák nevelten gyermeke” – ahogy Goethe nevezte Arisztophanészt – hősei: a sorsuk intézését kezükbe vevő nők, a magánbékét az istenektől kiharcoló paraszt, a hurkaárus-politikus stb. elképzelhetetlenek voltak a tragédia színpadán, ám amiről ezen új hősök beszélnek, amiért cselekszenek, az közös a klasszikus tragédiában megismertekkel.

Komolytalanná vált az egykor oly magasztos színház? Lehet igennel válaszolni a kérdésre, de ezzel csak elfednénk a lényegét, a megváltozott világlátásból fakadó értékválságot, s az értékválságból született új hangot, új ábrázolásmódokat.

Az i. e. IV. század második felében új világbirodalom körvonalai bontakoztak ki: Nagy Sándor hódításai a szárazföldi Görögországtól Ázsia és Afrika távoli tájaiig terjesztették ki Makedónia katonai és politikai befolyását. A meghódított területeken pedig több-kevesebb következetességgel és hatékonysággal igyekeztek érvényesíteni a klasszikus görögségtől örökölt-átvett kulturális értékeket is. E kulturális hódításban is testet öltő világbirodalmi törekvések csúcspontja és legmonumentálisabb megnyilvánulása a Nagy Sándor nevét viselő város, Alexandria megalapítása (i. e. 325 körül); ettől a ponttól számítjuk a görög kultúrát a Mediterráneum térségében elterjesztő úgynevezett *hellénisztikus kor* kezdetét.

Alexandriával kapcsolatban nem alapításának körülményeit, a hódító makedónok jelenlétéhez fűződő történeteket szokás felidézni, hanem a híres *alexandriai könyvtárat*, s hogy az elkövetkező mintegy két évszázad során a helyi, egyiptomi uralkodók, a *Ptolemaioszok* kultúrát felka-

roló, következetes politikájának köszönhetően Alexandria a kor kulturális fővárosává vált. Itt jött létre, a Brukheion nevű városnegyedben álló egyik királyi palota e célra kiürített szárnyában, a *Múzeionban* (a „Múzsák Háza”-ban) a világ első, szisztematikusan rendszerezett *könyvgyűjteménye*, a *Bibliothéka*.

E világhíressé vált gyűjtemény egyik első, tudományos módszerekkel dolgozó *könyvtárosa* volt *Kallimakhosz*, ez a kis-ázsiai (kürenéi) származású, hosszú ideig Alexandria külvárosában tanítóskodó tudós férfiú: többek között az ő nevéhez fűződik – Zénodotosz, Eratoszthenész és Bizánci Arisztophanész mellett – a *filológia*, a klasszikus szövegekkel való foglalkozás fő módszereinek kidolgozása.

De Kallimakhosz nevét nemcsak a tudós teljesítménye előtt tisztelgő utókor őrizte meg – *katalógusában*, a híres *Pimakeszben*, e százhusz tekercsből álló gyűjteményben mintegy *öt-százézer*, különböző műfajú görög mű precíz leírása szerepelt!

Az irodalomtörténet legalább annyira igényt tart a *költő Kallimakhoszra*, mint a klasszika-filológia a filológus Kallimakhoszra. Ő a hellénisztikus kor legnagyobb hatású költője – Theokritosz, a „pásztori múzsa” kiválasztottja mellett, követendő mintául szolgált nemcsak Catullusnak, de Propertiusnak, Horatiusnak, Ovidiusnak és Martialisnak is. *Poeta doctus* – „a tudós költő” –, így nevezték Kallimakhoszt Rómában, s neve ma is egyet jelent a lírai költészet azon ágával, ahol az alkotó minden szava mögött tudományos kutatómunkát fedezhetünk fel, ahol a költői ihlet tárgya úgy nyer formát, hogy a legkülönbözőbb tudományágak – akár a mitológiáról vagy a természettudományok, a filozófia bármely ágáról legyen szó –, a személyes megszólalás, az érzelmek egyenrangú társává válnak. *Elefántcsonttorony költészet*, ahogy *Ötödik Himnuszának* egyik kiadója (A. W. Bulloch, 1985.) nevezte ezt a fajta költészetet. Valóban lehet így is értelmezni a tudós pontosságára törekvő költészetet, hiszen például a főművének tekintett *Aitia* (Okok) töredékesen fennmaradt négy könyve arról tanúskodik, hogy a kiseposztí formába öntött, mítikus tárgyú, elbeszélő költemények nagyrészt a mítoszok világába visszavezethető kultuszmagyarázatokra futnak ki. Miért tisztelünk egy-egy istent éppen úgy, ahogy az szokás?

Milyen okok vezettek egy-egy város megalapításához? Vagy a *Bereniké hajfürtjében* tudós módra politizálni is lehet: itt a királynő megénekelésének ürügyén tudományos érvekkel támasztja alá az öt magas tisztségre emelő uralkodó tiszteletét.

Fontos helyet foglal el a kultuszmagyarázat Kallimakhosz *Himnusaiban* is; így például a Pallasz Athénéhez szóló himnusz nemcsak az argoszi Athéné-kultuszt örökíti meg (az istennő szobrát ünnepi leánymenet kíséri a folyóhoz a vízzel történő, rituális megszentelésre), de a történetbe beleszöve találjuk a meztelenül fürdőző istennőt akaratlanul megpillantó Teiresziász bűnelkövetésének és büntetésének-megváltásának később Ovidius *Átváltozásokjában* is olvasható mítoszát. (Ez a himnusz ihlette egyébiránt *Devecseri Gábort* – Kallimakhosz himnuszainak legavatottabb magyar fordítóját – az *A meztelen istennő és a vak jövőmondó* című regény megírására (1972).) A kiséposz (*epüllion*) műfajában is példaértékűt alkotott Kallimakhosz: a *Hekalé* című, Thészeusz egyik ifjúkori kalandját feldolgozó, hexameteres költeményének hangulata, az anyóka és a marathóni bika ellen harcra készülő hős bensőséges, líraian szomorú, gyengéd barátsága, a tragikus befejezés igazi eposzt mutat, ugyanakkor a műves kidolgozás, a hexameterek tudós szerkesztettsége, a hasonlatok, a történetbe szőtt szakértő mítoszmagyarázatok élesen elkülönítik e kiséposzt a nagy elődök (Homérosz vagy a ciklikus eposzok szerzői) műveitől.

A Kallimakhosz-szakirodalom nagyjából és egészében a fentebb vázolt fő nyomvonalakon foglalkozik a hellénisztikus kor legnagyobb alakjával: a töredékesen fennmaradt művek szöveg helyreállítása, -kiadása (például P. Maas, H. Lloyd-Jones, A. W. Bulloch munkái), a poeta doctus nyelvi, verselési leleményeinek, tudós műveltségének feltárása (többek között H. Herter, W. Clausen, S. Goldhill, C. Calame, E. S. Gruen, A. A. Long, A. F. Stewart elemzései), a leggyakrabban kitűzött célok. Szakmunkák hosszú sora foglalkozik az egyes művek nyelvi, esztétikai elemzésével is (P. E. Knox, G. Giangrande, C. M. Dawson, P. Parson).

A hellénisztikus kultúra jellegzetes vonásainak feltárása, e kor költőinek tanulmányozása a klasszika-filológia viszonylag újkeletű ága: a

XIX. század második felében, e század első évtizedeiben kezdődött, elsősorban német szaktudósok (K. Dilthey, U. von Wilamowitz-Moellendorf) feltáró munkáinak köszönhetően a hellénisztikus kor irodalmának szisztematikus feldolgozása.

Alan Cameron könyve minden bizonnyal határkő a Kallimakhosz-kutatás történetében. A kallimakhoszi költészet fentebb vázolt, hagyományosnak nevezhető megközelítései mellett – tehát nem helyettük! – olyan új szempontokat vet fel több mint ötszáz oldalas monográfiájában, amelyek messze túlmutatnak a szigorúan vett Kallimakhosz-kutatás keretein. Itt és most nem a felvetett kérdésekre adott válaszok érvényessége az elsődleges – valóban *versenykölteménye-e* a kallimakhoszi epigrammák? (*The Symposium*, 71–103., különösen 85skk.), *kik voltak Kallimakhosz szerelmei?* (*Mistresses and Dates*, 233–262.), *milyen idős korában írta főműveit?* (*Callimachus Senex*, 174–184.), – még csak nem is az egyes *műelemzések* sokszor bizony inkább vitára, mint egyetértésre indító eredményei a legfontosabbak (az Aszklépiadész-, és Platón-kritika elvesztett művek alaján történő rekonstruálása legalábbis merész megoldásnak tűnik (303skk.), az *Apollón-himnusz* elemzésében recenzens inkább hajlik az F. Williams által rekonstruált Homérosz-hatás elfogadására (Oxford, 1978. 403–409.), de Calderon kronológiai megoldásait sem szabad a Kallimakhosz-művek keletkezésének kérdéseire adott végleges válasznak hinni (például XIII–XIV. 177–184.) –, mégis az *egész mű kutatásmódszertani szempontból* nagyon fontos tanulságokkal szolgál.

A hellénisztikus kor *emberközpontú* megközelítése olvasható Calderon művének minden oldalán. Az alkotó embert, a kortársakkal való kapcsolatában, a mindennapi életben megnyilvánuló Kallimakhoszt keresi Calderon, s erre utal a cím *...and His Critics* része. Igen, a korabeli szövegek, jobbára persze töredékek, Theokritosz, Aszklépiadész, Szamoszi Hédüelosz, Meleagrosz, és a többiek műveinek áttekintése-elemzése, az utókor (elsősorban természetesen a római kori szerzők – „kritikusok”), a kallimakhoszi hatás kutatása – 141skk., *Vergil and the Augustan Recusatio*, 454–483. – igazán izgalmas, elgondolkodtató eredményekre vezet a szerzőt. Az *elfántsonttorony költő, a Múzeionból ki*

sem mozduló poeta doctus helyére egy hús-vér ember került, akit *indulatok*: szerelmek, barátságok és gyűlöletek irányítanak. Rámutat Calderon arra is, hogy ugyan Kallimakhosz teljes mértékben függ az őt munkához és megélhetéshez juttató hatalomtól, de azért nem retten vissza mítoszokba burkolt kritikájától sem.

Calderon felfedezi és kellően hangsúlyozza a hellénisztikus költészetben, a különböző szerzőknél – Kallimakhosznál is! – feltárható humort (303skk., *Appendix B: Thin Gentleman*, 488–493., *Appendix C: Asclepiades's Girlfriends*, 494–519.). Különösen érdekesek a Kallimakhosz költői előképeinek, forrásainak feltárására tett kísérletek: Calderon a Hésziodosz- és Pindarosz-előzményeken túl az epikus ciklus reminiszenciáira is felhívja a figyelmet. Még ennél is fontosabbnak tűnik, hogy az *Okok* novellisztikus feldolgozási és szerkesztési elvei előzményeinek kutatása elvezeti Calderont egészen az *antik tragédiáig*, Aiszkhülosz, Szophoklész, Euripidész és Arisztophanész mítosz- és történetkezeléséig (329–331.).

Calderon könyvének kiemelkedő érdeme világos felépítése, olvasmányossága: tizennyolc, rövidebb-hosszabb fejezetben csoportosítja mondanivalóját, három, igen érdekes *Függelék*, és kissé rövidre sikerült, ám informatív, valóban csak az alapműveket felsorakoztató *Bibliográfia* zárja a kötetet.

KARSAI GYÖRGY

Aules Persius Flaccus: *Satiren*. Hrg., übersetzt, kommentiert von Walter Kissel. Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag 1990. 884.

Persius életműve mindössze 664 sorból áll – Kissel magyarázatai több, mint 700 oldalt tesznek ki. A szerző nem véletlenül szenteli annak kommentárja bevezetőjét, hogy eloszlassa az aránytévesztéssel kapcsolatos gyanúkat. Tulajdonképpen egyetlen, de annál nyomósabb mentsége van: Persius a legnehezebben érthető latin auktor. Ezt három jellegzetességével szokás magyarázni: nyelvi homályosságával, a sztoikus filozófiához fűződő kötődésével és a rejtett utalások, rájátszások iránti különösen erős vonzódásával. Ami a homályosságot illeti, Kissel elfogadja meglétét, csakhogy egészen másképp értelmezi, mint előtte bárki az újkori filológiában.

Scaliger óta (1561.) ugyanis elsősorban az az elképzelés él a köztudatban, hogy Persius szándékosan írt ködösen, műveltségét „idétlenül és oda nem illő módon fitogtatva”. Még a mérvadó kézikönyvnek számító Schanz-Hosius-féle irodalomtörténetben is az áll, hogy „az olvasó megkönnyebbüléssel teszi le kezéből Persius könyvét”, aki a Nero korabeli keresettséget és modorosságot végtelenségig fokozva, „ahol csak lehet, kerülte a természetes kifejezőmódot”, hogy stílusának pikáns és szokatlan ízt adjon. Később aztán akadtak jobb indulatú kritikussai is, akik fiatalságának tudták be nyakatekert megfogalmazásait és hirtelen gondolatfűzéseit, a modern előképekre vadászó irodalmárok pedig másféle szándékosságot véltek felfedezni Persius rejtélyes stílusában. Volt, aki egyenesen káfkainak nevezte homályát, és az értelmezők nem kis része manapság is valami hasonlót tart a legvalószínűbbnek: Persius saját korának nehezen érthetőségét és többértelműségét kívánta stílusával visszatükrözni. Kissel egészen másként látja a helyzetet: Persius valójában egyáltalán nem homályos! Ha valaki nem érti, akkor a hiba az olvasóban van, nem a művekben. Kisselnek két igen kemény érve van: az ókori adatok szerint Persiust senki nem tartotta nehezen befogadhatónak, sőt, igen népszerű volt. De arra is van magyarázat, miért érzi négy évszázad óta mindenki homályosnak. Persius az a szerző, aki a leginkább kötődik a mindennapi élet nyelvéhez, eseményeihez és tárgyaihoz: mindahhoz, amit egy ókori ember számára nem kellett magyarázni, egy modern olvasó viszont alig tud már pontosan megfejtetni. A 40 hapax legomemnon és a nehezen kibogozható metaforák így legfeljebb annyiban fejezik ki Persius egyéni világnézetét vagy stílusát, amennyiben azt jelzik, Lucilius után ő vette a legkomolyabban a szatíra műfaji követelményét a mindennapi beszéd (*sermo cottidianus*) utánzására vonatkozóan. Ez az utánzás azonban nem egyszerűen klisék és fordulatok átvételét, hanem játékos kiforgatását vagy indignált bírálatát jelenti. Szellemességeit és vicceit így kénytelenek vagyunk úgy élvezni, ha egyáltalán sikerül idáig eljutnunk, ahogyan egy viccet nem volna szabad: a poén alapját jelentő dolgok magyarázatával. Kissel még azt a pillanatot is megmutatja, amikor ez a kulturális hagyomány megszakadt: Persius elsőként az V–

VI. század táján élő bizánci rétor, Ióhannész Lüdosz szemében vált homályossá.

Ami pedig a sztoikus hatást és az allúzió módszerét illeti, Kissel kifejezetten tagadja, hogy Persius költészetében különleges szerepet játszanának. Mesteréhez, Cornutushoz szóló 5. szatírája valóban erősen sztoikus hatást mutat, de Persius filozófiai műveltsége nem köthető egyetlen iskolához. Legfeljebb az jellemző rá más szatírákalköltőkkel összehasonlítva, hogy sokkal inkább az etika szűkebb szempontjai szerint ítéli meg az embereket, mint a társadalmi normák szélesebb perspektívájából.

Kissel tehát azt tűzte ki célul kommentárjában, hogy Persiust ismét számunkra is világos és egyértelmű szerzővé tegye. Munkáját talán a szokásos német alaposágnál is alaposabban végezte el. Akár arról van szó, hogy mit jelent a mérleg „ó-lába”, akár annak eldöntéséről, hogy „száradó hüvelyét” vagy „gumóit” mutogatja a fiatal hímringyó, Kissel minden korábban felmerülő értelmezést számba vesz, gondosan értékeli, majd kiválasztja az általa leginkább valószínűnek ítélt (a korabeli olvasónak feltehetően nem kellett latolgatni, hanem egy jót nevetett). Láthatóan rendkívüli szorgalommal dolgozta magát keresztül elődei magyarázatain (köztük Németly Géza latin, sőt magyar nyelvű kommentárja-in is), részletesen idézve kiter elfogadható ötleteikre és hibáikra (aki tévesen közöl adatokat, maró gúnyban részesül). Ami a művek irodalmi értékelését illeti, Kissel az egyes szatírák előtt prózai parafrázisok segítségével igyekszik tisztázni a gyakran nehezen követhető gondolatmeneteket. Ez a módszer aligha felelne meg, mondjuk egy Catullus-vers elemzésénél, feltűnő azonban, hogy mennyire jól eligazít Persius esetében. Kissel utána áttekinti azokat a más szatíráíróknál, esetleg filozófusoknál is felbukkanó motívumokat és témákat, melyeket Persius átvesz, de egyéni mondanivalójának megfelelően, jellegzetesen másként bont ki. Azt a célt viszont már nem tűzte ki maga elé Kissel, hogy megkeresse azokat az elveket, amelyek a szövegeket mint költői műveket szervezik. Nem derül ki, hogy érvényre jut-e valamiféle egységes írói szándék a persiusi mondatok hol szaggatott, hol hosszan áradó lüktetésében; van-e és ha van, milyen „víziója” van kortársairól és általában az emberekről, amely szükségszerűen találta meg

kifejeződési formáját szatírái hexameteraiben. De talán igazságtalan lenne mindezt számon kérni egy olyan munkán, amely közel 1000 oldalt szentel annak, amivel minden irodalmi elemzésnek kezdődnie kell: hogy nyelvileg tisztázza a szöveg pontos értelmét.

BOLONYAI GÁBOR

Thomas Gould: The Ancient Quarrel Between Poetry and Philosophy. New Jersey, Princeton 1990. 318.

A címben szereplő vitáról elsőként Platón tesz említést az *Állam* című művében (607bc). Gould szerint a költők és a filozófusok közötti ellentét lényegét úgy lehet a legkifejezettebben bemutatni, ha megnézzük, miként gondolkodtak a „*pathosz*”-ról, vagyis valamely kiemelkedő személy (ember, félisten vagy isten) meg nem érdemelt vagy aránytalanul súlyos *szenvedéséről*. A költők, elsősorban a tragikusok, elismerték, a filozófusok viszont tagadták az efféle szenvedés lehetőségét. A költők azonban egy korábbi hagyományt folytatnak. Ahogy erről egyes források tudósítanak, a tragédia szenvedő hősök tiszteletéből fejlődött ki, az érett műfaj jó néhány darabja pedig szellemében őrzi az archaikus vallásnak azt a képzetét, hogy az igazságtalan szenvedés félelmet és egyúttal gyönyörűséget keltő látványa révén ismerhető meg igazán az istenség.

Gould felfogása szerint azonban a vitának még mélyebbek a gyökerei. A „tragikus” költői világkép és a (platóni) filozófia ellentéte valójában az emberi lélekben öröktől fogva létező és ma is élő kettősségből ered. Az emberben egyrészt mindig megvolt a vágy, hogy azt higgye, szenvedéseit nem ő a felelős és ártatlan áldozatként szenvedi el a sors csapásait, másrészt mindig ott élt a gyanú vagy meggyőződés is, hogy saját balsorsáért csakis saját maga hibázta tatható. „Filozófia” és „költészet” így két, egymással szemben álló emberi alapmagatartást jelent Gould szótárában, melyek nem békíthetők össze egymással. A bölcsélet az ember felelősséget vállaló törekvéssel azonos, amely azt feltételezi, hogy magunkat erkölcsileg és értelmileg jobba téve mindenképpen eljuthatunk az igazi boldogsághoz. A költészet a lélek legalacso-

nyabb rendű vagy legősibb részének hangja, „azé a vágyé, hogy elhiggyük, hogy egy olyan szörnyen igazságtalan világban élünk, hogy az embernek alapvetően nem önmagát kell hibáztatnia saját boldogtalansága miatt” (216–217.).

A könyv érényei és hibái mind a fogalmak e kitégítéséből fakadnak. Gould ugyanis nemcsak az archaikus vallás különböző szertartásaiból eredezteteti és a tragikus triász műveiben mutatja ki, hogy középpontjukban a „szenvedés útján való tanulás” (*mathészisz pathoi*) áll, hanem a keresztény teológia egyes irányzatai, valamint a modern pszichoanalízis két nagy alakja: Freud és Jung ellentétét is ugyanebből a kettősségből vezeti le. A párhuzamok így sok esetben látványosak és megdöbbentően találóak, máskor viszont felszíneseznek és erőltetetteknek tűnnek.

A legérdekesebb hasonlóságot két tanítványnak mesterétől való szakítása között állapítja meg Gould; Platón és Arisztotelész, valamint Freud és Jung kapcsolatáról van szó. Az összehasonlítás különösen szemléletes, mert mind a négy gondolkodó világa egyetlen mű és mítosz, a szophoklészi *Oidipusz király* értelmezésén keresztül tárul elénk. A fiatalabbak mindkét esetben az idősebbeknek azt a meggyőződését nem fogadták el, hogy az olyan jelenségek, „mint amilyenek az álmok, a mítoszok, a tragédiák, a lelkünk legsötétebb zugaiban lévő, értelemellenes erőknél kifejeződésai” (80.). Arisztotelész és Jung egyaránt hitt abban, hogy a lélek értelemnélküli részei képesek együttműködni az értelmessel. S míg Platón és Freud szerint a lélek legalacsonyabbrendű részének tartott ösztönök alapvetően szexuális jellegűek, Arisztotelész és Jung nagyobb jelentőségűnek gondolták az életre és egészségre törekvést. Az *Oidipusz-történet* illetően pedig, míg Platón és Freud a mítosz tényleges tartalmából indultak ki, abból, hogy egy férfi megöli apját és feleségül veszi anyját, Jung az események mögötti mélyebb jelentést keresi (*Oidipusz* „visszatérése” anyjához pl. valójában az alvilági alászállás motívumnak egyik variánsa), Arisztotelész pedig mint irracionális elemeket háttérbe szorítja és *Oidipusz* intellektusának világosságára, illetve a cselekmény szerkezetének logikus voltára teszi a hangsúlyt.

A könyv alap gondolata tehát nem biztos, hogy mindenkit meg fog győzni, az elemzések során azonban több igen finom észrevétellel

találkozhatunk. Szellemes például annak magyarázata, miért nem népszerű ma a tragédia (ti. részben azért, mert a jelenlegi vallások eleve kizárják magukból az igazi tragédia lehetőségét, részben azért, mert ma a nézők az igazság erősza- kos helyreállítójával akarnak azonosulni, nem pedig az igazságtalanul szenvedővel, 135. skk.).

Gould gondolatvezetésére leginkább az asz- szociáció jellemző, így a lelegelgondolkoztaóbb pillanatok a különféle párhuzamok jelentik (*Antigoné és Tosca*, *Kreón és Scarpia*, *Lear és Akhilleusz*, *Kenedy meggyilkolása* és a tragikus hős pusztulása). Fantáziaszegénységgel semmiképpen sem lehet vádolni a szerzőt.

BOLONYAI GÁBOR

Wolfgang Bernard: *Spätantike Dichtungstheorien. Untersuchungen zu Proklos, Herakleitos and Plutarch*. Stuttgart, B. G. Teubner 1990. 316. /Beiträge zur Altertumskunde, Band 3./

A szerző tézise könnyen összefoglalható egyetlen mondatban: azzal az uralkodó nézettel szemben, amely alapvetően azonosnak tekint minden ókori allegorikus mítosz- és költészetmagyarázatot, vagy legfeljebb természeti és etikai típusát különbözteti meg, helyesebb volna határozottan szétválasztani egymástól az ún. „helyettesítő” (substitutive) és „felosztásos” allegorizálást (dihairistische Allegorese). A két fogalom nem ismeretes a korábbi szakirodalomban; Bernhard ezt a két magyarázati módszert írja le könyvében. A helyettesítő allegorikus magyarázatot főleg a Szókratész előtti és a sztoikus filozófusok művelték, és nagyjából azonos azzal, amit általában e kategória alatt érteni szokás. Az értelmezés lényege az, hogy a magyarázó elvont fogalommal *helyettesít* egy történetben fellépő személyt, pl. Hérát a levegővel, Aphroditét a szerelmi vággyal. A felosztásos allegorikus magyarázat elsősorban az újplatónikusok módszere volt. Két szempontból különbözik döntően az előzőtől: 1. a történet cselekvő szereplője, aki többnyire isteni személy, a magyarázat során sem veszti el személyiségét. 2. Maga a magyarázat pedig a platóni dialektika módszerei szerint történik, a létezők objektíve fennálló hierarchikus rendszere alapján, amelyet fogalmi felosztásokkal, *diaireszisz*szekkel lehet leírni. Ez azt jelenti,

hogy az allegorikus magyarázat nincs az értelmező szubjektív ötleteire bízva, hanem – legalábbis az újplatonikus szemszögéből és törekvései szerint – objektív kritériumokhoz kötött, és következnies kell, hogy legyen. Az értelmezőnek így nem egyszerű azonosságokat kell kimutatnia szereplők és elvont fogalmak között, hanem az események, cselekvések és jellemek minden részletét megőrizve kell analógiákat felfedeznie a valóság szerkezetével és működésével.

A kutatási helyzetjelentést adó első szakasz után a könyv második szakasza a két módszer részletes összehasonlítását tartalmazza, a harmadik a felosztásos allegorizálás ismeretelméleti és ontológiai alapját mutatja be, a negyedik ennek kezdeteit vizsgálva Plutarkhosz allegorizáló magyarázatait elemzi, az utolsó az eredményeket foglalja össze röviden.

A helyettesítéses allegória módszere Bernhard szerint valószínűleg Homérosz *védelmére* jöhetett létre, akit az istengyalázás vádjá alól igyekeztek felmenteni, mégpedig úgy, hogy istenábrázolásaiból mintegy kiiktatták az istenség személyét. Hérakleitosz pl. Aphrodité házasságtörésének történetét úgy teszi elfogadhatóvá, hogy a Tűz (Héphaisztosz) azért alkalmaz erőszakot a Vassal (Arész) szemben, hogy a Vasat a Szépséggel (Aphrodité) egyesítve gyönyörű műtárgyakat hozzon létre. Az apologetikus célzat azonban nem feltétlenül tartozik ehhez a módszerhez. Alapvető jellegzetessége viszont, hogy nem ad átfogó elméleti magyarázatot arra, hogyan lehet felfedni a jel mögötti jelentést, és mi alapján lehet megállapítani, mely történetek és személyek értelmezhetők és értelmezendők allegorikusan, és melyek nem.

A diairetikus allegória művelői viszont igyekeztek meghatározni, hol érvényes módszerük. Bernhard Proklosznak a három költészetfajtát megkülönböztető gondolatait idézi. A három típus aszerint különíthető el egymástól, hogy a költő mennyire jutott el a valóság, azaz az Ideák világának megismerésében. A legmagasabb szintű költészet a maga tökéletesen kidolgozott ritmusaival áttemeli a lelket az emberi értelem korlátain és az istenséggel való egyesüléshez vezet; a középső formában a költő jó és szép cselekedeteket és gondolatokat ábrázol az értelem számára felfoghatóan; a legalacsonyabb szintű költészet vélekedéseket és képzeteket fejez ki, és

utánzó jellegű, amennyiben a dolgoknak csupán külső látszatát képes megjeleníteni. Allegorikusan csak az isteni megszállottság vagy örület állapotában alkotó költők műveit lehet értelmezni, mert csak ők képesek a történeteiken keresztül olyan összefüggéseket ábrázolni, amelyek az istenség lényegét fejezik ki. De még az ilyen művekben is ritkák azok a pillanatok, amikor a szövegből megszólalhat a rejtett értelem; az értelmezés művészete ezeknek a pillanatoknak a megtalálásával kezdődik.

A 3. szakasz tárgyalja azt a két lételméleti tételt, amelyek a diairetikus allegorizálást lehetővé teszik. Az első premissza az a meggyőződés, hogy az ideák nem elvont fogalmak, hanem önálló személyiséggel rendelkező szellemi lények. A második pedig az, hogy ezek az élő, lelkes, gondolkodó és mozgó lényként létező ideák, hierarchikus rendben kapcsolódva egymáshoz, összefüggő láncolatot alkotnak, melyben az alacsonyabb szinten lévő a felette állótól származik és hasonlít rá. Az analógiák feltárásával tehát lehetséges a felemelkedés az érzékelhető dolgok világától akár a legfelső Egyig is.

A 4. szakaszban Bernhard azt igyekszik bizonyítani, hogy az allegorikus magyarázat két fajtája között még származásukat tekintve sincs kapcsolat: a felosztáson alapuló változat nem vezethető le a helyettesítésesből. Az előbbi alexandriai Philóntól eredezteti, de – Babut kutatásaira támaszkodva – kimutatja, hogy bizonyos elemei már Plutarkhosz mítoszértelmezéseiben, mindenekelőtt az *Iszisz és Oszirisz* című művében is megtalálhatók voltak. Azt sem tartja kizártnak, hogy végsősoron püthagoreus elképzelésekre megy vissza.

A könyv rendkívül világosan mutatja be, mit kíván bizonyítani; a gyakori összefoglalások szinte már iskolásan hangzanak. Ami alaptételt illeti, az meggyőzőnek tűnik. Talán csak az az állítása erős kissé, hogy a helyettesítéses allegória esetében a történetek és személyek, valamint mögöttes jelentésük között önkényes a kapcsolat. Különösen a preszokratikus gondolkodóknál szembetűnő ugyanis, hogy saját természetfilozófiájukat próbálják kezdetleges formában visszavetíteni Homérosz és más költők ábrázolásaiba. Egy másik szempontból viszont igen szerencsés a szerző didaktikus módszere: rengeteg példát ad az értelmezésfajta bemutatására, és ez kü-

lönösen akkor megvilágító erejű, amikor ugyanannak a mítosznak vagy szöveghelynek kerülnek egymás mellé a különböző interpretációi, mint pl. Boreasz és Oreithüia történeténél, az isteneknek az Iliasz 20. könyvbeli harcánál vagy a 15. könyvnek annál a jeleneténél, amelyben Héra megköti Zeuszot.

BOLONYAI GÁBOR

Günther Schweikle: Minnesang in neuer Sicht. Stuttgart, Metzler 1994. 459.

Günther Schweikle neve nem ismeretlen a középkori német irodalommal foglalkozó szakemberek előtt. Schweikle professzor elsősorban Minnesang-kutatóként ismert, jóllehet a medievisztikán kívül az irodalomtudomány más területeivel is foglalkozott (ő az egyik szerkesztője a *Metzler Literatur Lexikon*nak) és nyelvtörténeti munkája is jelent már meg (*Germanisch-deutsche Sprachgeschichte im Überblick*). Fő kutatási területe azonban mindig is a középkori udvari líra volt. A Metzler kiadónál megjelent monográfiái (*Minnesang, Neidhart*) mára éppúgy fogalomná váltak, mint *Mittelhochdeutsche Minnelyrik* című szövegkiadása. Az említett könyvek mellett természetesen számtalan tanulmányt is írt, amelyek közül 16 most önálló tanulmánykötetben is megjelent. E dolgozatok új utakat nyitottak a Minnesang-kutatásban, jelentősen módosították a középkori német udvari líráról alkotott képünket. Eredményeik ma már általánosan elfogadottak, jóllehet a dolgozatok megjelenésekor elutasítónak vagy kétkedve fogadta őket a szakma, mert gyökeresen ellentmondottak a Karl Lachmann, Moritz Haupt és Carl von Kraus nyomdokain haladó kutatásnak. A 16 tanulmányt elolvasva kiderül: a szerző kutatásai során különös hangsúlyt fektetett a filológiai nem kellően vagy egyáltalán nem bizonyított megállapítások revíziójára. Kimutatta, hogy Lachmann, Haupt és Kraus tételeinek tetemes része meglehetősen ingatag talajon áll, konkrét példákkal nincs alátámasztva, s gyakran nem mentes az előítéletektől. Sajnálatos módon többségük később a köztudatban is rögződött, sőt dogmává mervedett.

Schweikle az elsők közé tartozott, akik meg merték kérdőjelezni a Lachmann-filológia módszereinek alkalmazhatóságát a Minnesang-kiadásoknál. Lachmann és követői, akik a klasszika-filológia módszereit alkalmazták a középfelnémet

szövegkiadásoknál is, egy archetípus feltételezéséből indultak ki, amely az idők folyamán fokozatosan romlott, egyre jobban elágazott. Szerintük a szövegromlásért elsősorban a másoló felelős. A filológus feladata tehát a hibás szövegrészek helyreállítása, az „eredeti” szöveg rekonstrukciója a fenn maradt variánsokból. Günther Schweikle radikálisan szakított a Lachmann-filológiával. Tanulmányjaiban a kéziratokban olvasható szöveg prioritását hangsúlyozta s elvetette a konjektúrákat. A szövegvariánsokat másként értelmezte: szerinte ezek nem szövegromlásra vezethetők vissza. Konkrét elemzésekkel bebizonyította, hogy ilyen esetekben nem véletlenszerű strófafelcserélésekről, szócserekről van szó, hanem tudatos változtatásokról. Lachmann és követői ugyanis nem vettek tudomást arról, hogy a minnedalok elsődleges létformája a szóbeli előadás volt, s hogy a költő hosszú előadói tevékenysége alatt a szöveg szükségképpen nem maradt változatlan. E szövegek kezdettől fogva több, egymástól eltérő változatban léteztek: vagy maga a szerző vagy egy énekes a megváltozott helyzet vagy publikum igényeihez igazította őket. Sőt az is előfordulhatott, hogy egyes versszakokat utólag költöttek a vershez. A szerzők tehát dalaikat nem mindig ugyanabban a szövegváltozatban adták elő, azaz: a középkorban nem is létezett a mai értelemben vett végleges, a szerző által jóváhagyott változat. S ha a kéziratok több költőnek tulajdonítanak egy művet, annak sem a másoló tévedése, vagy a keletkezés és a lejegyzés időpontja közötti távolság az oka, hanem az, hogy a Minnesängerek nem csak provanszálfrancia verseket vettek át, hanem egymás verseit is adaptálták. (Mindez persze nem zárja ki, hogy bizonyos eltérések nem származhatnak a másolótól, de ennek jelentősége sokkal kisebb, mint azt korábban feltételezték.)

A szerző több tanulmányban elemezte a Minnesang és a valóság viszonyát. Mivel e korból viszonylag kevés hiteles okirat maradt fenn, a germanisták korábban abba a hibába estek, hogy a verseket tekintették olyan dokumentumoknak, amelyekből a történelmi eredményekre, társadalmi és kulturális viszonyokra vonatkozó következtetéseket lehet levonni. De nem vették tekintetbe a különböző korszakok, irodalmak közötti különbségeket sem, úgy vélték: a versekben megénekelte nő annak az udvarnak az úrnője, amelynek szolgálatában a Minnesänger

állt, tehát a nő magasabb rangú és házasság, a szerelem ezért házasságtörő jellegű, így titkolni kell. Schweikle kimutatta: ezekről szó sincs a német versekben. A Minnesang nem konkrét szociális viszonyokat tükröz és nem élményköltészet, hanem szereplíra. A Minne-szolgálat identifikációs minta: e költők ugyanis – néhány késő középkori énekes kivételével – azért írtak minnedalokat, hogy a lovagi eszmények melletti elköllezettségüket bizonyítsák.

Schweikle foglalkozott a Minnesangerek neveinek problémájával is. Reinmar például a kéziratokban családnév vagy a származási hely neve nélkül fordul elő, a Nagy Heidelbergi Dalkéziratban Reinmar der Alte formában. Korábban mégis Reinmar von Hagenauként emlegették, ugyanis a Gottfried von Straßburg *Tristan* című udvari regényében említett hagenai csalogányt (nahtegal von Hagenouwe) vele azonosították. Schweikle rámutatott: ez korántsem biztos, ezért nem célszerű a Reinmar von Hagenau név használata. Hasonló a helyzet Neidhart névvel is: korábban Neidhart von Reuenthal néven szerepelt a könyvekben, mivel dalaiban gyakran felbukkan egy Riuwental nevű lovag. Schweikle felhívta a figyelmet arra, hogy Neidhart dalainak Riuwental lovagja fiktív alak, dalait nem lehet nem személyes élményei reflexióinak tekinteni, s egyáltalán nem biztos, hogy a költő bajor lovag volt.

A kötet kiadása nem csak azért üdvözlendő, mert átfogó képet nyújt Günther Schweikle Minnesanggal kapcsolatos kutatásairól, hanem azért is, mert tanulmányainak egy része olyan könyvekben látott napvilágot, amelyek Magyarországon nem hozzáférhetők.

LÓKÖS PÉTER

Bitskey István: *Hungáriából Rómába. A római Collegium Germanicum Hungaricum és a magyarországi barokk művelődés.* Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó 1996. 268. – István Bitskey: *Il Collegio Germanico–Ungarico di Roma. Contributo alla storia della cultura ungherese in etate barocca.* Roma, Viella 1996. 238.

A katolikus restauráció oktatási programjának első nagyszabású eredménye volt a XVI. század második felében a római kollégiumi rendszer kiépítése. A pápai kollégiumok vezetése a jezsui-

ta rend feladatává vált. Még Loyolai Ignác kezdeményezésére indult meg 1552-ben az oktatás a Collegium Romanumban és a Collegium Germanicumban, 1577-ben jött létre a Collegium Graecum, 1579-ben a Collegium Anglicanum s 1584-ben a Collegium Maronitarum. Az 1579-ben XIII. Gergely pápa által alapított Collegium Hungaricum 1580-ban egyesült a Germanicummal. Az alapító bulla mindenkorra tizenkét magyarországi (a horvát területeket is beleértve) ösztöndíjas helyét biztosította. Bitskey könyvében a Collegium Germanicum Hungaricum történetét, hétköznapi életét, irodalom- és művelődéstörténeti szerepét, a magyarok részvételét és rajtuk keresztül magyarországi hatását mutatja be az 1782-ig terjedő időszakban. 1782-ben II. József rendeletileg megtiltotta, hogy a Habsburg-alattvalók tanulmányokat folytassanak az intézményben, s bár 1818-tól a Collegium újra működött, egyetérthetünk a szerzővel abban, hogy a felvilágosodás koráig tartó, művelődéstörténetileg egy egységnek tekinthető időszak feldolgozását vállalta.

A Collegium Germanicum Hungaricum történetével itthon és külföldön többen foglalkoztak már. A korábbi kutatásokat szükség szerint kiegészíti a most megjelent feldolgozás. A könyv tartalmazza a Collegiumban 1782 előtt tanulmányokat végzett több, mint 600 magyarországi alumnus névsorát. Ez kiegészíti és pontosítja Veress Endre 1917. évi matriculakiadását (39.). Ugyanakkor méltó kiegészítése Peter Schmidt 1984-ben Tübingenben megjelent könyvének (*Das Collegium Germanicum in Rom und die Germaniker. Zur Funktion eines römischen Ausländerseminars (1552–1914)*), amely figyelmen kívül hagyja a magyarországi tanulókat, s csak a Germanicummal foglalkozik. A feldolgozás forrásaival szolgáló művek közül ki kell emelnünk az utóbbi évtizedekben megjelent római jezsuita forráskiadásokat.

A Collegiumban végzett magyarországi ösztöndíjasok későbbi életpályájának elemzésére Bitskey külön gondot fordít. Feltűnő, hogy közöttük milyen nagy arányban töltötték be főpapi hivatalt a korabeli Magyarországon, lehetőséghez jutva így, hogy Rómában szerzett műveltségüket idehaza hasznosítsák. A XVI–XVIII. században a püspökök kinevezettek mintegy 60%-a a római intézményben végzett. 1637–1799 között

élt tíz érsekünk közül hatan végeztek a Collegium Germanicum Hungaricumban: Lósy Imre, Lippay György, Szelepcsényi György, Eszterházy Imre, Csáky Miklós és Barkóczy Ferenc (127–128.), az egri püspököknek pedig 1625–1799 között 80%-a végzett Rómában. A magyarországi számok jóval nagyobb arányt mutatnak a Habsburg-tartományok és a németországi püspöki székeket betöltő egykori kollégistáknál. Mindennek alapján a szerző levonja a következtetést: „a nem ritkán túlértékelt német-osztrák kulturális befolyás mellett, mint azzal legalábbis egyenértékűt kell az itálieit számon tartanunk. Már csak azért is, mert a Bécsből érkező hatások egy része is római gyökerekig nyúlt vissza” (190.).

A római hatások további kutatásához szükségnek látszik a Collegium Romanumnak a nemzeti kollégiumokhoz való viszonyának, ezen keresztül a magyarországi ösztöndíjasok szerepének a vizsgálata. Vannak ugyanis adatok arra, hogy az intézmények között megvolt az átjárás, sőt a collegiumok oktatási szisztémája is részben összefüggött, részben egymásra épült. Szántó István, aki a Collegium Germanicum matriculájában szerepel, „még Bellarmino filozófustársa volt” a Romanumban (ŐRY MIKLÓS: *Pázmány Péter tanulmányi évei*. Eisenstadt, 1970. 99.). Pázmány – akinek római kapcsolatairól Bitskey bőven ír – nem tartozott a Collegium Germanicum Hungaricum alumnusai közé, a Collegium Romanum teológusa volt, viszont egy évet a Collegium Anglicanumban töltött el (ŐRY, i. m. 118.). A jezsuita Nádasi János 1640–42 között volt a Collegium Romanum hallgatója, s később – Tüskés Gábor kutatásaiból tudjuk – 62 önálló munkájának kiadásaival egyike lett Európában a legismertebb magyar íróknak. Minthogy azonban a Collegium Germanicum Hungaricum anyakönyvében nem szerepel, így a feldolgozásban, a hatástörténetben sem fordul elő.

Ritka és szerencsés eset, ha egy magyar könyv egyidejűleg idegen nyelven is megjelenik. Bitskey István könyve ezek közé tartozik. A könyv római kiadású változata tartalmában apróbb (pl. az Előszó vége vagy a római kiadás 112. sz. jegyzete stb.), szerkezetében jelentősebb eltéréseket mutat. Ez utóbbi mindenképpen előnyére szolgál a kiadásnak, ugyanis a lap aljára helyezett mintegy félezer jegyzet elolvasásakor az olaszul olvasóknak nem kell minden esetben a

könyv hátsó részére lapozniuk. (Praktikus, bár kissé szokatlan, hogy a belső címlap után mindjárt a rövidítésjegyzék következik, megelőzve a Prefazionet. Látható, hogy a magyar címek leírásában az idegen szedő itt-ott hibát ejtett, mentségére szolgáljon, hogy a magyar kiadás sem mentes a sajtóhibáktól, pl. 91., 92., 101., 107., 118., 134., 203. stb.) Mindkét kiadásban közös a névmutató hiánya. Tudjuk, ennek készítése időigényes és fáradtságos dolog, tudományos munka esetében mégsem mondhatunk le róla, még akkor sem, ha egyfajta jegyzék (adott esetben a tanulók névsora) már van a műben.

Összegzésül elmondható, hogy Bitskey István könyve több szempontból is jelentős teljesítmény: irodalomtörténeti, művelődéstörténeti, egyháztörténeti és italianisztikai szempontból egyaránt az, emellett a Kárpát-medence régiója barokk kori történetének további kutatásához is fontos kiindulópont. A témából készült rövid összefoglalásnak – különös tekintettel a XVIII. századi időszakra – méltó helye van egy most megjelent német tanulmánygyűjteményben (I. BITSKEY: *Das Collegium Germanicum Hungaricum in Rom zwischen Spät-Barock und Aufklärung. = Europäische Sozietätbewegung und demokratische Tradition. Die europäischen Akademien der Frühen Neuzeit zwischen Frührenaissance und Spätaufklärung*. Hrsg. von Klaus Garber – Heinz Wismann. Tübingen, Max Niemeyer Verlag 1996. 1057–1066.)

HARGITTAY EMIL

Richard van Dülmen: *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit. I. Das Haus und seine Menschen 16–18. Jahrhundert*. München, Verlag C. H. Beck 1995. 316.

A neves saarbrückeni művelődéstörténész háromkötetes szintézisének első darabja olyan nagy sikert aratott, hogy az első megjelenés (1990.) után öt évvel munkájának második, átdolgozott és kibővített kiadása is megjelent. Richard van Dülmen kötete a koraujkor mindennapjainak kultúráját elemzi öt nagyobb tematikus egységben. Az első (*Haus und Familie*) részletesen tárgyalja a kor társadalmának alapegységét, amelyet magyarul leginkább a *háztartási közösség* fogalmával lehetne megnevezni. Korántsem csak a családtagok tartoztak ebbe, hanem mindazok, akik a patriarkálisan meg-

szervezett família lakóhelyéül szolgáló épület-együttes területén szolgáltak, dolgoztak, laktak. Erősen hierarchizált kollektíva volt ez, mindenkinek megvolt benne a jog és a tradíció által szigorúan megszabott feladata, munkája, pozíciója és természetesen kulturális közege is. A házat (és annak tárgyi berendezését) a szerző tehát nem csupán lakóhelyként mutatja be, hanem úgy is, mint emberi viszonyrendszert s a mindennapok kultúrájának szervező erejét, a szellemi élet erővonalait kialakító terepet is.

A II. fejezet a gyermekkor és ifjúkor XVI–XVIII. századi értelmezésével foglalkozik. A korabeli idevágó szövegek (naplók, levelek, feljegyzések, bírsági akták) alapján az derül ki, hogy e korszaknak nem voltak világos elméleti definíciói a különböző életkorokról, viszont annál inkább létezett jól bevált gyakorlata a különböző korcsoportokkal való bánásmódról vonatkozóan. Itt esik szó a születés és a gyermekhalandóság kérdéseiről, majd az iskoláztatás és a nevelés módzatairól, lehetőségeiről. Külön szól a szerző a paraszti és kézműves rétegek körében honos házi nevelésről, a gyermekmunkáról s a falusi iskolák oktatási színvonaláról; itt olvasás-szociológiai megfigyelések közlésére is sor kerül (alfabetizáció, Biblia-ismeret, vallásos műveltség, templomi és iskolai énekkultúra, házi ájtóssági alkalmak stb.). Más világot jelentett ezzel szemben a felső társadalmi rétegek, a nemesi és (kis számú) értelmiségi csoportok körében kialakult nevelési szokások rendje. A színvonalas privátoktatás példájaként a szerző Goethe-re hivatkozik, aki magánúton szerezte meg azt a műveltséget, amellyel már egyetemre iratkozhatott be. Meggyőző megállapítása a további fejtegetésnek az is, hogy az egyetemi diákszervezetek nagy szerepet játszottak az ifjúság öntudatosodásának kialakulásában, abban a folyamatban, amelynek során az *életkor* helyett egyfajta *életmód* (kiképzés, előkészület a hivatásra, önálló személyiségjegyek kiformalódása) válhatott elfogadott jellemző attribútumává az ifjúság fogalmának. Míg a vizsgált korszak elején egyértelműen a házasság, addig a korszak végefelé inkább az önálló hivatás gyakorlásának kezdete jelentette a társadalom szemléletében az ifjúság állapotának végét.

A III. nagy fejezet a házasság intézményét, szokásrendszerét teszi tüzetes vizsgálat tár-

gyává, foglalkozik az eljegyzés, az esküvő, a szerelem és a szexuális szokások jogtörténeti és kultúrtörténeti vonatkozásaival. A IV. fejezet tárgya az öregkor, itt kap helyet az elhalálozás és a temetés rítusainak és szokásainak bemutatása, történeti, szociológiai és kulturális jellemzőinek rendszerezése. Részletesen szól a szerző a temetési ceremóniákról, a különböző felekezetek gyászolási szokásairól, a halotti beszédek tárgyalására viszont nem tér ki, e kérdéskörnek egyébként közismerten igen bőséges a német szakirodalma. Az utolsó fejezet a polgári értelemben vett család fogalmának XVIII. század végi kialakulásáról szól, jelezve egyben, hogy az egyéniség érvényesülésének tágabb teret engedő, modern családideál inkább csak utópia maradt. A társadalom legkisebb egységének mindennapi élete és kultúrája lényegesen csupán a XIX. században ment át alapvető változáson, amikor az iparosodás, a racionalizmus és a női emancipáció eszméje teremtett sok tekintetben új szituációt. A patriarkális nagycsalád helyett a polgári értelemben vett kicsi család lett a meghatározó szociológiai egység, s ez magával hozta a mindennapok műveltségének, szemléletmódjának és hagyományrendszerének gyökeres átalakulását is.

Richard van Dülmen monográfiája a korai újkor írásos anyagnak és fennmaradt tárgyi emlékeinek beható ismeretére épül. Előadásmódja olvasmányos, de mindvégig objektív és higgadtan értékelő. Több esetben beszédes statisztikai táblázatok segítik az eligazodást. A tudományos apparátus a jegyzetekben, a mutatókban és az igen bőséges bibliográfiában – összesen mintegy 70 lap terjedelemben – hathatósan segíti elő a további kutatásokat. Nem csupán a művelődéstörténet és néprajz szakemberei, hanem az irodalomtörténészek is haszonnal fordulhatnak munkájához. Azt a tárgyi környezetet rajzolja meg ugyanis a német tudós könyve, amelyben a kor irodalmi szövegei létrejöttek, s amely a műalkotásokban megfogalmazott világkép kialakulásában meghatározó szerepet játszott. A szövegek, illetve a tárgyak világát kötötte össze az ábráknak a sokasága, amely különböző technikai megoldásokkal (festmény, grafika, metszet, dombormű stb.) kísérlete meg a kor világszemlé-

letének kifejezését. A kötetben közreadott 64 szövegközi kép igen jól egészíti ki az előadotakat, s csak még erősebben aláhúzza az interdiszciplináris vizsgálódások szükségességét.

BITSKEY ISTVÁN

Françoise Jaouën: De l'art de plaire en petits morceaux. Pascal, La Rochefoucauld, La Bruyère. Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes 1996. 186.

A Presses Universitaires de Vincennes Essais et Savoirs könyvsorozatának új köteteként jelent meg Françoise Jaouën retorikatörténeti munkája, amely a szövegfragmentum hatásmechanizmusát elemzi. A francia klasszicizmus három írójának, Pascalnak, La Rochefoucauld-nak és La Bruyère-nek a műveit vizsgálja a „rövid forma hosszú hagyományának” részeként. Az olvasó meggyőzésének retorikai feladata azonos volt mindhárom író számára. A klasszicizmus formavilágának szabálykövető elemeit sokrétűen leírták a kor, illetve a poétika kutatói. Jaouën egy olyan problémát állít a középpontba, amelyet ritkábban elemeztek eddig: a szövegek töredékességét, annak retorikai következményeit.

A korszak francia irodalmát és poétikáját két esemény befolyásolta: a Cid közönségsikere és a Pascal Provinciales-ja körül kialakult vita. Az első az irodalmi értékrend legitímálását érintette, azt, hogy ki, illetve mi határozza meg az írói hírnevet. A második az irodalmon belüli és kívüli erők harca volt, a huszadik századból nézve az irodalom önállóságának vitája. Mindkettőben közös az a retorikai kérdés – ez foglalkoztatja e könyv szerzőjét –, hogy mik a szöveg hatásának összetevői. Jaouën írásának érdeme a visszafogottsága. Nem használja ki a kínálókozó lehetőségeket az utolsó poénig, pedig a bőség zavarával küzdhetett a retorikai alakváltozatokban bővelkedő művek bemutatásakor. Ez az inkább óvatosan feltételező, mintsem könnyedén állító módszer meggyőzőbb, hatásosabb a szakirodalomban gyakori sziporkázó stílusú, de ingatag érvelésű esszéknél.

A könyv világos tagolású. A három író műveinek irodalomtörténeti helyzetét röviden bemutató pályaképek a közös alaphelyzetet rögzítik. A szövegek rövidségének, töredékességének azo-

nos retorikai adottságait igyekszik elemzéseivel bizonyítani, majd mindegyik alkotó esetében különválasztja azokat a sajátosságokat, amelyekkel poétikai egyediségük érzékeltethető. Pascal műve kivételes irodalmi jelenség. A *Gondolatok* nemcsak befejezetlen, hanem olyan töredékes szerkezetű szöveg, amely három évszázad szinte minden elemző olvasóját arra készteti, hogy kiegészítse, „befejezze” ezt a remekműnek elismert írást, helyreállítva az eredeti írói tervet. De ki, mi döntheti el, hogy a szövegrészek közötti gondolati-formai rések mivel tölthetők ki? Jaouën szerint a pascali retorika lényege a többirányú, többjelentésű közlés. A töredékesség az egyirányú, egycélú meggyőzés helyett az olvasó választási kényszerét hozza létre az értelmezési-poétikai lehetőségek sokaságával. La Rochefoucauld *Maximái* a végletekig élezi ezt a retorikai problémát. Az ő írásai mindig erkölcsi tartalmú választás elé állítják olvasójukat, miközben stílusuk, iróniájuk a választás lehetetlenségét, céltalanságát sugallja. A cinizmus és/vagy a bölcsesség fejeződik ki bennük? Annyi bizonyos, hogy szórákozató szellemességük a közlés bevallottan morális céljáról a megformálás ötletességére tereli a figyelmünket. Jaouën értelmezésében La Bruyère az átmenet, az átvitel, az átformálás írója. A *Les Caractères* töredékessége eszök az antik szerzők és a modernek közötti átmenet megteremtésére. A látszólag a görögökével azonos értelmű La Bruyère-szövegek finom retorikai fordulatokkal irányítják a kortárs befogadókat új összefüggések felfedezésére.

Jaouën a retorikai hagyomány megújításának egyik lehetséges változatát látja a szövegfragmentumban. A logikus gondolatmenetet követő, hosszabb terjedelmű írások poétikai felépítése akkor eredményes, ha az olvasót sikerül e gondolat menetébe bekapcsolni. Tehát az alkotói feladat a meggyőzés. A töredékes szöveg retorikai fogása ennél kevésbé nyilvánvaló, közvettebb, ravaszabb. Látszólag lemond a nyílt hatáskeltésről, szakadozottsága inkább a magának író ember kontemplatív stílusára utal. Fő trükkje a csak sejtetett, ki nem mondott gondolat vonzása: az olvasót, hallgatót a „félbemaradt” mondatok befejezésére, továbbgondolására indítja.

VARGA LÁSZLÓ

Andreas Gardt: Sprachreflexion in Barock und Frühaufklärung. (Entwürfe von Böhme bis Leibniz.) Berlin–New York, Walter de Gruyter 1994.

Andreas Gardt könyve értékes lehet mindazok számára, akik a nyelvfilozófiai gondolkodás európai, ezen belül is főleg a német hagyományára kíváncsiak. Ugyanígy fontos kalauz ez a könyv azon irodalomtudósok szemszögéből nézve is, akik az irodalmat nyelvi műalkotásnak tekintik és ezért az adott korszak (barokk és korafelvilágosodás) művészeinek a nyelvet érintő gondolatai iránt érdeklődnek. A könyvben tárgyalt szerzők között ugyanis filozófusok, nyelvészek és teológusok mellett olyan neves poétika-írók is megtalálhatók, mint például Harsdörffer, Opitz és von Zesen.

A szavak motiváltságának kérdésköre az első problémakör, melyet Andreas Gardt könyvében részletesen tárgyal. A korszakban legfontosabbnak ítélt e tárgyban írt ókori locusokat – Platón Kratülosz-dialógusát és a Teremtés könyvének 2. 19–20. (Ádám megnevezi az élőlényeket), valamint 11. 6–7. (Isten Bábelnél összezavarja az emberek nyelvét) sorait – véve alapul bemutatja a különböző elméleteket, melyek kombinációi és/vagy variáلت változatai a legtöbb szerzőnél megtalálhatók.

A következőkben nagy hangsúlyt fektet a misztikus nyelvszemléletre, melynek legfőbb képviselőjeként, mint általában mások is, Jakob Böhmét tárgyalja. A misztikus nyelvszemlélet tárgyalása után a nyelvszemléletek mögött meghúzódó különböző metafizikai kiindulópontokra hívja fel a figyelmet.

Az ontologizáló-hazafias nyelvreflexiók tárgyi-lagos felvázolása kényes kérdés a németiség számára. Itt is az irodalom alapos ismeretéből származó sokféle lehetőséggel nyúgözi le az olvasót.

Az isteni világrendet feltételező nyelvreflexiók közt – ahol Comenius külön fejezetet kap – legmarkánsabbnak a XIII. századi Raimundus Lulluson alapuló kombinatorikus gondolkodást nevezi, mely jellemzi Schottelius szóképzésmódját, Harsdörffer hasonló célokra, valamint rímek találására is szolgáló „Ötrétegű gondolkodótárcsáját”, Quirinus Kuhlmann munkásságát és Leibniz szóképzésmódját a világ-nyelvtervezetében.

Az általános grammatikák hagyományának (Port-Royal) németországi képviselőit követően

a világ-nyelvtervezeteket tárgyalja, melyeknek apriori (az emberi gondolkodás elemzésén alapuló) és aposteriori (természetes nyelvek felépítségéhez hasonló) fajtáit különbözteti meg. Itt értesülhetünk a titkosírásoknak (pl. Trithemius) az univerzális nyelvekre gyakorolt hatásáról is.

A könyv második részében történeti, pragmatikai és szociális aspektusokat szem előtt tartva foglalja össze a korszak tudományos megnyilatkozásait. A nyelv változásáról, nyelvhelyesség és nyelvhasználat kapcsolatáról, az idegen nyelvekhez való viszonyról és a nyelvtanításról vallott nézetekkel ismerkedhetünk meg részletesen. Említésre méltó ennek a résznek a kor fordításelméletét bemutató kitérője.

Különös jellemzője e könyvnek óriási és jól használható jegyzetapparátusa: a forrásokat és másodlagos irodalmat külön felsorakoztatott hatalmas bibliográfia, valamint a név- és a művön belül használt fogalmakon alapuló tárgymutató.

Korunkban, melyben a tudás nyelvi megalapozottságát említeni már közhelyszámba megy, egy kutató naprakészégét mi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy korszaka nyelvvel kapcsolatos írásait ismeri. Ehhez nyújt nagy segítséget ez a könyv.

BALOGH ENDRE

Thorsten Unger: Handeln im Drama. Theorie und Praxis bei J. Chr. Gottsched – J. M. R. Lenz. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 305.

Thorsten Unger könyve – mely a szerző 1992-ben, a Göttingeni Egyetemen benyújtott bölcsészdoktori értekezése – a XVIII. század német drámatörténetének egyik legizgalmasabb fordulópontját elemzi, e fordulat két kulcsfigurájának drámaelméletét és drámaírói munkásságát vizsgálva. Johann Christoph Gottsched (1700–1766.) a korai felvilágosodás legjelentősebb poétikai gondolkodója, drámaírója és színházi reformere Németországban, aki drámagyűjteményei, valamint morálfilozófiai és retorikai munkái mellett 1730-ban kiadta *Versuch einer Critischen Dichtkunst vor die Deutschen* című művét, mely átfogó, rendszeres, normatív poétikaként évtizedeken át úgyszólván megkérdőjelezhetetlen tekintélynek örvendett, és alapvetően meghatározta a német poétikai és kritikai gondolkodást. A tragikus sorsú Jakob Michael Reinhold Lenz (1751–1792)

ezzel szemben a Sturm und Drang-periódus egyik legeredetibb, legizgalmasabb, ám hamarosan elfeledett és hosszú időn át alig méltányolt drámaírója és drámateoretikusa – már csak azért is, mert ifjúkori barátjával, Goethével ellentétben ő a XVIII. század 70-es éveinek közepe táján, alig néhány esztendő leforgása alatt megírta nem túlságosan terjedelmes életművét, és nem jutott el a klasszikus fordulatig. Unger könyve tehát mind tárgyánál, mind pedig vizsgálati módszerénél fogva egyaránt számot tarthat drámaelméleti és irodalomtörténeti érdeklődésre.

A világos felépítésű könyv négy fő fejezetében – az elméleti és fogalmi apparátus előzetes megalapozása után – a szerző előbb Gottsched, majd Lenz drámaelméletét, illetve e két alapvetően különböző drámaelméletnek a szerző saját drámaírói gyakorlatában való megvalósítását, illetve megvalósíthatóságát tárgyalja. Az elemzés legfőbb módszertani érdekessége és egyben hozadéka az, hogy – mivel minden dráma és drámaelmélet szükségszerűen egy többé-kevésbé pontosan megragadható cselekvésmélethez implikál – a szerző modern szociológiai elméleteket – Max Weberét (Gottsched), illetve Niklas Luhmannét (Lenz) –, illetve azok fogalmi apparátusát applikálja a XVIII. századi drámateoretikusok és drámaírók munkáira. Az applikáció célja – mint Unger már előljáróban kifejti – természetesen nem felületes párhuzamok felmutatása, és nem az, hogy a modern szociológiai elméletek előfutáiraiként tüntesse fel a két XVIII. századi szerzőt, hanem épp ellenkezőleg: Unger a történetileg és genetikusan egymással össze nem függő elméletek és teoreimák konfrontálása révén kívánja végrehajtani a drámai cselekvés-, illetve cselekményfogalom pontos megragadását; mégpedig mintegy „kívülről”, anélkül tehát, hogy közben megmaradna a tárgyalt szerzők fogalmi apparátusának és terminológiájának keretében.

Ungernek így, az applikált modern szociológiai elméletek segítségével valóban sikerül meglehetősen fogalmi pontossággal rekonstruálni a két vizsgált szerző cselekvés- és drámaelméletét. A rekonstrukció természetesen Gottsched esetében könnyebb feladat, hiszen a *Critische Dichtkunst* szigorú rendszerben tárgyalja a költészet általános és műfaji problémáit, így a szerző feladata csupán az, hogy a cselekvés-, illetve cselekményfogalomból kiindulva úgyszólván részletekbe

menően „felgöngyöltse” Gottsched rendszerét; míg Lenz nem rendszerező igényvel készült, rövidebb elméleti írásai (*Anmerkungen übers Theater, Über Götz von Berlichingen, Rezension des neuen Menoza...* stb.) számos töredékes, hézagossá gondolatmenetet tartalmaznak, melyeknek szerzetelenségeiben és rendszertelenségeiben Ungernek mindenekelőtt meg kell találnia az olyan „gócpontokat”, illetve vissza-visszatérő kulcsfogalmakat, mint a „szempont” („Gesichtspunkt”) vagy a „sokféleség” („Mannigfaltigkeit”). (Az amúgy sem egyszerű feladat megoldását tovább nehezíti, hogy Lenz szövegeinek mindmáig nem létezik megbízható, modern kritikai kiadása.)


Mint Unger kimutatja, mindkét szerző drámaelméletének kiindulópontja az arisztotelészi mimézisfogalom, ám Gottsched és Lenz eltérően határozzák meg a „természetet” („Natur”) mint a mimézis tárgyát. Gottsched elméletében a drámai cselekmény pusztán illusztráció a felvilágosult, racionalista morálfilozófia tételeihez, mely közvetlen oksági összefüggést állít a morálisan jó és rossz cselekedetek és a cselekvő evilági boldogulása között. Gottsched didaktikus színháza így az érzékelés kvázi-empirikus tere; ellentmondásmentes morális típusainak cselekedetei – Max Weber terminológiájával – értékrationálisak, illetve még a célrationális cselekedetek végső meghatározottsága is alapvetően értékrationális. Lenz színháza ezzel szemben a szociális képzelet és kísérletezés tere; a mimézis tárgya a Lenz számára nem más, mint a modern társadalom sokszorosán differenciált rendszerre (Luhmann); Lenz ugyanis már a XVIII. század második felében „felfedezi” a társadalmi cselekvés kontingenciáját mint a modernitás alapvető tapasztalatát.

A fent vázolt drámaelméleti elemzések irodalomtörténeti hozadéka nem csupán az, hogy tovább árnyalják a felvilágosodás és a Sturm und Drang viszonyáról eddig kialakult képet; hanem egyfelől hozzájárulnak Gottsched ambivalens irodalomtörténeti pozíciójának pontosabb meghatározásához is a retorikus barokk hagyomány és a korai felvilágosodás, tehát az udvari galantéria és a polgári morálfelfogás határvonalán; másrészt rávilágítanak arra, hogy Lenz sajátos, a komikumról leválasztott komédia fogalma és „komédiáinak” sokat emlegetett, az eddigi elemzésekben rendszerint elsődlegesnek tekintett

modern tragikomikumra, illetve groteszk hatáselemei valójában másodlagos effektusok, melyek a drámának a társadalmi cselekvés kontingen-ciájára való nyitottá válásából következnek.

Unger kitűnő drámaelemzései végül kimutatják, hogy míg Gottsched morálfilozófiája és dramaturgiája *Der sterbende Cato* (1730.) című, példaeértékűnek szánt tragédiájában a történelmi nyersanyag saját dinamikája miatt ellentétbe kerül egymással, vagyis a dráma bizonyos értelemben „modernebb”, mint szerzőjének drámaelmélete, Lenznek – többek között *Der Hofmeister* (1774.) és *Die Soldaten* (1776.) című „komédiáiban” – sikerült drámaelméleti koncepcióját a gyakorlatba is átültetni. Így válhatott Lenz életműve annak az akár „epikusnak” (Brecht), akár „nyitottnak” (Volker Klotz) nevezhető, de mindenképpen szociálkritikai irányultságú drámai vonulatnak a kiindulópontjává, amely mind a mai napig világosan nyomon követhető a német irodalomban. Mégpedig Unger meglátása szerint úgy, hogy Lenz dramaturgiája mindjárt „Brecht utáni”; legalábbis abban az értelemben, hogy – Brechttel ellentétben, akinek tandrámái az irodalmon kívüli igazságokat kívánnak a színpadon illusztrálni, s így a lényeg tekintve meglehetősen közel állnak Gottsched felvilágosodás kori koncepciójához – Lenz drámái a társadalmi cselekvés fogalmilag még tisztázatlan modelljeit szervezik színpadi cselekménnyé, hozzáférhetővé téve őket az esztétikai megismerés és megértés számára.

KURDI IMRE

Jászay Magda: A kereszténység védőbástyája olasz szemmel. Olasz kortárs írók a XV–XVIII. századi Magyarországról. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó 1996. 335. 

Az olasz történelem és művelődéstörténet kiváló kutatója ez alkalommal tükröt tart az érdeklődő hazai olvasók elé, amely új szemszögből világítja meg történelmünk dicső és gyászos eseményeit, kiemelkedő, de eleve bukásra ítélt alakjait, miként az ígéretek beaváltókat és a hitvány helyezkedőket is.

A kötet címében joggal szerepel a napjainkra talán már sztereotípiává lett és az ötvenes évektől kezdve lejáratos „bástya” kifejezés, mert a magyar állapotokról beszámoló olaszok – szinte

kivétel nélkül – ezzel a kifejezéssel jellemzik az országot, méltatva jelentőségét, egyben sajnálkozva, hogy földrajzi fekvéséből következően milyen tragikus szerepet kell vállalnia.

Éppen földrajzi helyzetünk, vállalt szerepünk miatt fordult felénk a Nyugat érdeklődése, főleg attól kezdve, hogy a török fenyegetés mind nagyobb méretű lett, Ausztria és Itália népében is rémületet keltve. A gazdag nyugati forrásanyagból a szerző az olasz beszámolókat emelte ki. Segítségükkel mutatja be: hogyan látták és értelmezték a Kárpát-medencében zajló eseményeket, amelyeket a kívülálló, ugyanakkor a török fenyegetettséget érzékelő, s ezért nem érdektelen szemtanúk vagy tudós kutatók írtak le gazdáiknak küldött jelentéseikben vagy történeti munkáikban.

Az olvasó, amikor a kötetet kézbe veszi, azt gondolhatja, hogy a papok, kötetek vagy államférfiak magyarországi benyomásait rögzítő írásaiból készült antológiát kap, amely képet ad történelmünk zivataros korszakából. Jóval több ennél Jászay Magda könyve. A szerző nemcsak a kor hazai történetének kiváló ismerője, hanem az itáliai viszonyoknak is. Jól tudja, hogy a jelentések küldőit, sőt uraikat is milyen érdekek mozgatták, mennyire hitelesek ezek a beszámolók és mit fogadhatunk el belőlük.

A gazdag anyagból gyűjtött szemelvények visszaadják a kor történeti, művelődéstörténeti valóságát, mert a szerző mind az eseményeket, mind az azokról készült beszámolókat kritikusán vizsgálja vagy kommentálja.

Magyarország új, mégpedig keserves és hálátlan szerepe, „a kereszténység védőbástyája” a tragikus kimenetelű várnai csatával kezdődik 1444-ben, amelytől kezdve nő az ország iránti érdeklődés. A szerző – az előzményekre tekintve – ezzel a dátummal indítja kötetét, amely kilenc, nagyjából azonos terjedelmű fejezetre oszlik. A fénykornak, Mátyás uralkodásának bemutatása többé-kevésbé ismert forrásokra támaszkodik, míg a következő drámai és tragikus eseményekről készült helyzetjelentések (Ulászló és II. Lajos királysága, Szapolyai János politikája) számos, az ún. „tájékozott” nagyközönség előtt is teljesen ismeretlen beszámolók segítségével új és árnyaltabb képet rajzolnak a korról, amelynek háttérében az idők múlásával egyre

markánsabban jelennek meg a Habsburg-hatalom érdekeit is figyelembe vevő diplomaták. Az 1590-es évek után készült beszámolókból mind fontosabb szerepet kapnak – különösen az Erdéllyel foglalkozó részekben – a művelődéstörténeti részletek: az életmód, az öltözködés, a kultúra szerepének vagy épp hiányának jellemzése, mindezeket összevetve saját országuk szokásaival. Egyes történelmi eseményekről, így pl. a világszerte nagy visszhangot kiváltott 1686-os győzelemről, Buda visszafoglalásáról szólva részletesen foglalkozik a szerző a harcot megörökítő irodalmi, költői művekkel is.

A Habsburg jelenlét a követek tudatában egyre jelenvalóbb, attól kezdve, hogy az erdélyi fejedelemség vagy Zrínyi Miklós és az ország érdekei szembekerültek a dinasztia érdekeivel. A követnek talán épp azok a fejezetei a legtanulmányosabbak, amelyekben a szerző „a nemzeti érdekek védelmének” olasz értelmezését mutatja be a külső szemlélők, a Habsburg-érdekekhez így vagy úgy kötődő követek jelentéseiben (a Zrínyi-kép, a Nádasdy-féle összeesküvés áldozatainak megítélése stb.). Természetszerűen érvényesül ugyanezen szemlélet a Rákóczi-szabadságharc ábrázolásában is. Az olaszok felfogása csak akkor módosult, amikor szabadságuk védelmében ők is szembekerültek a Habsburgokkal. A két nép nemzeti mozgalmainak azonosítása ekkor tette lehetővé a sorsközösség felismerését, mint arról korábbi köteteiben éppen Jászay Magda számolt be.

A történelemben kevésbé járatos olvasó is eligazodik a bőséges kommentáryagot felvonultató, mintaszerű jegyzetekben, amelyek ugyancsak számos művelődéstörténeti, irodalmi vonatkozást tartalmaznak.

Az olasz–magyar kapcsolattörténet újabb fejezetét feldolgozó kötet nemcsak sok tanulsággal szolgál, hanem élvezetes olvasmányt is nyújt a régi korok iránt érdeklődőknek, mert nemcsak történelmünk jelentős mozzanatairól, hanem a korabeli hazai életéről is képet ad, mégpedig külső szemlélők gyakran hitelességre törekvő ábrázolásában. A kötet másik érdeme, hogy megvilágítja az egykorú olasz közvélemény Magyarország-képének alakulását, amelynek egyes elemei máig is élnek.

T. ERDÉLYI ILONA

Marion Kintzinger: *Chronos und Historia, Studien zur Titelblattikonographie historiographischer Werke vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag 1995. 369. /Wolfenbütteler Forschungen 60./

A képi szimbólumok, allegóriák és emblémák kiemelkedő szerepe a kora újkori irodalom történetében általában ismert, hasonlóan ahhoz a sokrétű kapcsolatrendszerhez, amely az antik, a középkori és a humanista irodalmi hagyományt fűzi össze a korszak szimbolikus ikonográfiájával. A terület egyik közelmúltban felfedezett, kevésbé látványos forráscsoportját a különböző műfajokhoz fűződő címlap-illusztrációk alkotják. Ezekkel az illusztrációkkal önállóan foglalkoztak többek között a természettudományi és közjogi művekben, a mese- és prédikációgyűjteményekben, a retorikai traktátusokban és a *Bibliothèque bleue* kiadványaiban. A kor irodalmi alkotásai közül a címlapmetszetek fontos szerepet játszottak például Friedrich Spee *Güldenes Tugend-Buchj*ának és *Trutz-Nachtigalj*ának kiadványaiban, Grimmelshausen több művének, így mindenekelőtt a *Simplicissimus* elterjedésében és Abraham a Sancta Clara *Mercks Wienn* című prédikációjának népszerűségében. A vizsgálatok közös tanulsága, hogy a címlap-illusztráció mint a keretszövegek programatikussága része összetett szemantikai együttesként értelmezhető, amely fontos szerepet tölt be a szerző-mű-kiadó-olvasó közti kapcsolatokban, s differenciált funkciói révén nem elhanyagolható tényezője lehet a művek hatástörténetének.

Ez a felismerés is ösztönözhetette a bochumi egyetemen 1990-ben elfogadott disszertáció szerzőjét arra, hogy munkája középpontjába a kora újkori historiográfiai irodalomban megjelent címlap-illusztrációk meghatározott csoportját állítsa. A kínáló lehetőségek közül Marion Kintzinger azt választotta, hogy egy páratlan történeti könyvtár, a wolfenbütteli Herzog August Bibliothek „Historica” állományában és kapcsolódó részeiben fellelhető művek címlap-illusztrációit vizsgálja. Mivel a hagyományos címleírasi gyakorlat miatt egy ilyen típusú munka nem alapulhat bibliográfiákon és katalógusokon, a könyvtár korábbi igazgatójának nagyvonalú raktárhasználati engedélye tette lehetővé a megfelelő állományrészek helyszíni tanulmányozását és a

nagyrészt korabeli tematikus csoportosításban őrzött kötetek darabonkénti kézbevétele. A wolfenbütteli gyűjtemény története önmagában is garantálja a feltárt anyag reprezentativitását. A forrásfeltárás során Kintzinger több mint 35 000 kötetet tekintett át, s ezekből került ki az a kb. 340, Kronosz és/vagy Históriai ábrázoló címlap-illusztráció, amely a munka alapjául szolgált, s amelyek közül mintegy kétszázak a fényképét a kötet is tartalmazza. A forrásanyag körülhatárolását megnehezítette, hogy a korabeli historiográfiaértelmezés miatt nem mindig vonható meg élesen a határok az érintkező műfajok között. Másfelől a címlap-illusztrációt a szerző gyűjtőfogalomként értelmezte, s a tulajdonképpeni díszcímlapok és címlapelőzések mellett bevonta a vizsgálatba azokat az ábrázolásokat – így pl. a kiadói szignetteket – is, amelyek a címlapon vagy a címlap után és a mű előtt kaptak helyet. Az értelmezésben hasznosított további források közül megemlíthetők Cesare Ripa *Iconologia*ja különböző kiadásainak História-leírásai, az emblematika, az asztrológia, a színjátkság és a különféle ünnepi reprezentációk História-ábrázolásai, valamint az adott művek bevezető szövegei.

Módszerét tekintve a munka meghatározott forráscsoport alapján végzett, tematikus ikonográfiai vizsgálat, amely azonban túllép a szűkebb értelemben vett ikonográfiai, ikonológiai célkitűzésen, amennyiben művészet- és könyvtörténeti, továbbá irodalomszociológiai és historiográfiai szempontokkal egészül ki. A História- és Kronosz-ikonográfiát Kintzinger a kora újkori történeti gondolkodás és időértelmezés forrásoként kezeli. Erre az ad lehetőséget, hogy a két szimbolikus alak ábrázolásmódjának, a lapok motívumállományának és kompozíciójának változása jelzi a közlési szándékok többretegűségét, a historiográfiai érdeklődés koncepcionális módosulását és felvilágosítást ad az olvasóközönségről. Az elemzés fő lépései minden grafikai lap esetében a következők: 1. a figurák ábrázolási és jelentéshagyományának feltárása, 2. az adott mű és a cípellusztráció kapcsolatának rögzítése, 3. a kép jelentéstegeinek és -módosulásainak meghatározása a mindenkor történeti és képzőművészeti kontextus figyelembevételével.

História és Kronosz ikonográfiájának egyik alapvető különbsége Kintzinger szerint abban

ragadható meg, hogy míg Kronosz csak ritkán keveredik más megszemélyesített alakokkal, így pl. Occasioval, História ikonográfiája kevésbé rögzített, s jóval nyitottabb a szimbiózisra más allegóriákkal. Az idő jellegzetes allegóriája a XVI. században a kaszát és homokórát tartó, kecskelábú Kronosz, akit ekkor többnyire önmagában ábrázoltak. Ezt követően önállósága fokozatosan megszűnt, a História szolgájaként vagy segítőjeként jelent meg, s a Kronosz hátán író História volt a leggyakoribb képtípus. A XVII. század utolsó harmadában egy új ábrázolási mód tűnt föl: Kronoszt ekkor többnyire a kronológia segédtudományának megszemélyesítőjeként ábrázolták, s a História munkájának forrásait szimbolizáló antik maradványok helyét a többi segédtudomány szimbólumai vették át. A XVIII. században a komplex ikonográfia egyszerűsödött, a művészi igény csökkent, s Kronosz alakja gyakran pusztán díszítő elemmé alakult át. Emellett História a XVI. század utolsó harmadától nagy számban tűnt fel Prudentia, Victoria és Veritas allegóriáinak társaságában, s a História–Kronosz–Veritas és a História–Kronosz–Fama figurációk egészen a XVIII. századig fennmaradtak. História ugyanakkor viszonylag ritkán kapcsolódott össze különféle vallási szimbólumokkal.

A disszertáció negyedik fejezete az egyik legjelentősebb XVII. századi német periodika, a Mattheus Merian által kiadott híres *Theatrum Europaeum* 21 kötetének díszcímlap-sorozatát elemzi. A historia litteraria szempontjából sem közömbös kortörténeti mű illusztrációs anyaga a képi elemek változásának tanulmányozása mellett jó lehetőséget kínál a lapok előállítás körülményeinek, a szerző, a kiadó és a metsző szerepének, továbbá a befogadói elvárások figyelembe vételének vizsgálatára. A döntően polgári közönségnek szánt sorozat gazdagon illusztrált címlapjai, a szignifikáns idő- és történelemszimbólumok pontosan jelzik a folyamatot, melynek során a tényeket előtérbe állító kortörténetírás nagymértékben hozzájárult a korszak historiográfiájában érvényes retorikai ideál háttérbe szorításához. Az ötödik fejezet a képszerűket, az ábrázolt alakok és a használati kontextus elemzése alapján a történetírás funkcióit állítja középpontba, melyek közül a tanítás, az érény növelése és a fennálló társadalmi rend

stabilizálása emelkedik ki. A díszcímlapokon megjelenő funkciómeghatározások alapján az utolsó fejezetben Kintzinger nyomon követi a különböző historiográfiai műfajok elkülönülését, s az eddignél jobban láthatóvá teszi a humanista, az enciklopédikus és a kritikai történeti gondolkodás alakulásának és módszertani fejlődésének ösztönzőit, szerkezetét, területi és időbeli sajátosságait. A lapok bemutatják a történelem alaptudománnyá válásának folyamatát és a nemzetről mint a történelem alanyáról vallott elképzelésnek a kialakulását, s világosan jelzik a mecénások és a befogadók feltételezett elvárási horizontját, a befogadói kör folyamatos bővülését és abban az egyes társadalmi rétegek szerepét.

Az elmondottak csupán kiragadott szempontjai egy olyan komplex összehasonlító elemzésnek, amely az irodalomtörténész számára is tanulságos bemutatását adja a képi toposzokban való gondolkodás eddig feltáratlan mechanizmusainak. Túl a História-ikonográfia és a történeti gondolkodás kapcsolatára vonatkozó elmélyült fejtegetéseken, az irodalomtörténészt ez a vizsgálat egyrészt azért érdekelheti, mert a történelemfogalomnak és a történelem alanyáról vallott koncepciónak a História-ikonográfia tükrében itt megrajzolt változása egyik alapfeltétele volt a modern irodalomtörténet kialakulásának. Másfelől mivel a XVI–XVIII. századi historiográfiai művek jelentős része irodalmi, retorikai teljesítményként is értékelhető, az irodalomtörténet számára sem közömbös, hogy a korszak történeti irodalma milyen képi retorikai szerkezetek kíséretében jutott el az olvasóhoz. Az időtematika kiemelkedő jelentősége a korszak költészetében és drámairodalmában ugyanúgy ismert, mint az emberi történelem egészének történetfilozófiai ihletésű epikus és drámai feldolgozásai, valamint a történelem hasznáról szóló, széles körben használt exemplumok és toposzok, az irodalom és a historiográfia műfajaiban megjelenő történelem- és időtudat összehasonlító vizsgálata azonban még csak a kezdeteknél tart. A kötet végül ráirányítja a figyelmet a könyvillusztráció irodalom- és művészettörténeti kutatásának meglehetősen elhanyagolt területére, s ezzel hozzájárul az irodalom és a képzőművészet kapcsolatrendszerének vizsgálatában ma még nagyrészt hiányzó elméleti, módszertani alapok megerősítéséhez.

TÜSKÉS GÁBOR

Brigitte Weiske: Gesta Romanorum. I. Untersuchungen zu Konzeption und Überlieferung. Bd. II. Texte, Verzeichnisse. Tübingen, Max Niemeyer Verlag 1992. 215, 189. /Fortuna Vitrea 4./

Az egyik legnépszerűbb késő középkori exemplumgyűjtemény, a *Gesta Romanorum* keletkezéstörténete, szövegállománya és hagyományozódása több mint száz éve foglalkoztatja a filológiai, az irodalomtörténeti és a folklorisztikai kutatókat. A gyűjtemény átfogó értelmezése a tisztázatlan kérdések sokasága miatt Hermann Oesterley alapvető vizsgálatait óta lényegében máig hiányzik. Mint ismert, a legnehezebb problémákat a homályos keletkezéstörténet, a GR és a korabeli gyűjtemények viszonya, a kiterjedt szöveghagyomány, az összeállítás állandóan módosuló szerkezete, valamint az exemplumok és magyarázatok variabilitásának eltérő mértéke jelentik. Új lökést adott a kutatásnak Walter Röhl 1988-ban megjelent tanulmánya, amely hosszú idő óta először foglalkozott behatóan a latin GR hagyományozódásával.

Röhl tanulmánya mellett Brigitte Weiske munkáját a Fortuna Vitrea sorozat egyik szerkesztője, Burghart Wachinger ösztönözte elsősorban. A tübingeni egyetemen 1990-ben elfogadott doktori értekezés első része a hagyományozódás, a származás és a datálás megoldatlan kérdéseit tárgyalja, miközben nyomon követi a gyűjtemény bővülését, megállapítja a tematikus párhuzamokat, kapcsolatot keres más exemplumgyűjteményekkel, s a latin kéziratok mellett behatóan foglalkozik a német szöveghagyománnyal. A második rész kísérletet tesz a gyűjtemény alapjául szolgáló értelmezési rendszer meghatározására. Itt olyan kérdésekre keres választ, hogy a GR mennyiben fogható fel egységes gyűjteményként, mi jellemzi a magyarázatok értelmezési technikáját, milyen az elbeszélő és az értelmező részek viszonya, s állást foglal a keletkezést meghatározó eszmei háttér, a szerzőség és a szándékolt recepció sokat vitatott kérdéseiben. Az első kötet függelékében 68 alaptörténet regesztája segíti a tájékozódást. A második kötet négy jól kiválasztott szöveg változatait közli párhuzamosan, s ezzel igazolja a kéziratcsoportok módosított osztályozását és az értelmezési rendszert érintő következtetéseket.

Weiske kiindulópontja az a megállapítás, hogy amennyire az Oesterley-féle kiadás segítette a kutatást, legalább annyira akadályozta is a GR eredeti formájának és koncepciójának megállapítását. Ezért a fő gondot arra fordítja, hogy a kontinentális hagyományra összpontosítva felülvizsgálja a kéziratok korábbi csoportosítási kísérleteit, meghatározza az archetipikusnak tekinthető szövegállományt, s az elbeszélő és értelmező részek összefüggései alapján, konkrét szövegek összehasonlító elemzésével megvilágítsa a gyűjtemény alapjául szolgáló elképzelést. Röll megfigyeléseire építve Weiske megerősíti az Oesterley által létrehozott első és második nagy kéziratcsalád önálló hagyományozódását, a másodiknál azonban – alapos kritikai okfejtéssel – kapcsolódásokat mutat ki az eddig külön kezelt z és J jelzésű csoportokkal.

A hagyományozódás során megfigyelhető sajátosságok közül érdemes kiemelni az összetett szövegstruktúrák redukcióját, a másodlagos bővítéseket, az egy gyűjteményen belül található elbeszélőváltásokat és kontaminációkat, melyekhez gyakran különböző értelmezés kapcsolódik. Weiske hangsúlyozza, a GR nem zárt korpusz, hanem nyitott rendszer, amely azonos vagy hasonló elbeszélő konstellációk változatos feldolgozásával, a különböző elbeszélő minták variálásával és a tartalmilag változatlanul átvett szövegek adott minta alapján történt átértelmezésével jött létre. A gyűjtemény meghatározó vonását Weiske az exemplumok allegorizáló értelmezésében látja, mivel ez hozza létre a szövegek összetartozását. Erre alapozza a meggyőzőnek tűnő következtetést, hogy a GR nem mint szövegkorpusz, hanem mint gyűjtemény-típus ragadható meg elsősorban. A GR jelentős integratív erejével kapcsolatos megfigyelést támasztja alá a különféle korabeli gyűjteményekkel végzett összevetés, melyek közül a *Tractatus de historiis Romanorum*, Hugo von Trimberg *Solsequiuma*, Robert Holcot *Moralitates*, Petrus Alfonsi *Disciplina Clericalis*, Jacobus de Cessolis *Solacium ludi scacorum*, valamint a *Barlám és Jozafát-történet* érdemel említést. Nem kevésbé figyelemre méltó Weiske munkájának az a része, melyben a szövegek válogatása, sorrendje, száma és az eltérő intenciók körülmények vizsgálata alapján megkísérli hozzárendelni a német nyelvű GR változatokat a latin kézirat-csoportokhoz.

A GR értelmezési rendszerét vizsgálva a történeteket Weiske az exemplum funkción túlnyúló, irodalmi szövegekként értelmezi. Fő sajátosságuk a funkcionális elbeszélési mód, melynek következtében az egyes szövegek önálló jelentésük mellett a gyűjtemény egészére is vonatkoznak. Az egyes elbeszélés és a gyűjtemény szoros kölcsönhatását jelzi, hogy az allegorizáló értelmezés rendszerint csupán az alapot adja a történetek sajátos teológiai szempontokat követő argumentatív alkalmazásához. A magyarázatok visszatérő sajátossága az elbeszélő részletek funkcionális felhasználása, az allegorizálás és a moralizáció szoros kölcsönhatása, valamint hogy az allegorizálás többnyire a Krisztus megváltó tetteivel való összehasonlításban és az ember kiválasztottságának hangsúlyozásában teljeseedik ki. Gyakran megfigyelhető, hogy ugyanaz a kép a kontextustól függően eltérő, sőt ellentétes jelentést hordoz, de vannak azonos értelmezési minták, amelyek számos változatban jelennek meg a magyarázatokban. Az értelmezések összessége Weiske szerint határozott üdvtörténeti felfogást tükröz, szoros összefüggésben a késő középkori teológia és spiritualitás bünbánat-, kegyelem- és megigazulás-koncepciójával. A legfontosabb sajátosság, hogy a GR felfogásában a kegyelemnek meg kell előznie az emberi jócselekedeteket, ami ellentétben áll például Duns Scotus felfogásával. Weiske számos tartalmi és motívikus párhuzamot tud kimutatni a GR és Assisi Szent Ferenc *Opusculája* között, s a szerzőség sokat vitatott kérdésében egy ismeretlen angol ferences összeállító mellett foglal állást. A munka befejező részében nyomós érveket sorol fel amellest, hogy az összeállítást a prédikációban való közvetlen felhasználás mellett konverzusok, laikus testvérek, novíciusok és jövendő prédikátorok magányos olvasására is szánták.

Összegezve megállapítható, a disszertáció számos új kutatási eredményt közöl, melyek minden bizonnyal jelentősen ösztönözni fogják a *Gesta Romanorum*mal kapcsolatos nemzetközi vizsgálatokat. Magyar vonatkozásban érdemes felidézni, hogy Katona Lajos tervezett monográfiája a *Gestáról* sajnos nem készült el, jegyzetei azonban megvannak, s azóta Timár Kálmán, V. Kovács Sándor, Dömötör Ákos és mások kutatásai nyomán több részvizsgálat született a témában. Ennek következtében a gyűjtemény széles

körü hatása a magyar irodalomra és a népköltészetre általában ismert. A közvetlen források, átvételek és tipológiai egyezések tisztázása érdekében azonban szükség lenne a magyarországi latin *Gesta*-kéziratok, a teljes és részleges fordítások minél teljesebb számbavételére, forrásainak meghatározására és a szövegek hatástörténetének körvonalazására. Ez egy, a Haller-féle fordítás modern kritikai edícióját is magában foglaló párhuzamos szövegkiadásnak lenne feladata.

TÜSKÉS GÁBOR

Ton Anbeek: Het donkere hart. Romantische obsessies in de moderne Nederlandstalige literatuur. Amsterdam University Press, 1996. 214.

Ton Anbeek, a modern németalföldi irodalom egyik legavatottabb ismerője új könyvében a modern holland próza romantikus vonulatát teszi vizsgálódása tárgyává. A könyv három nagyobb fejezetre (*Az ártatlanság; Az éjszakai oldal; A bánat szerelmesei*), azokon belül pedig több kisebb egységre (pl. *A gyermek; Örögi élvezet; Az új hit*) oszlik.

A könyv mottója egy Huizinga-idézet: „Általában nem is vagyunk tudatában, hogy – még az ún. realizmusban is – minden egyes motívum, legyen bár egy lapon vagy negyven, már egy a valóságból a romantikus képzelet által kikristályosított témát képvisel.” (*Cultuurhistorische verkenningen*.) A könyv a Huizinga-idézet szellemében, annak igazságát bizonyítandó, azt mutatja be, hogy egymástól nagyon távoli világlátású, korú és beállítottságú modern holland és flamand írók munkáiban egyaránt fellelhetők romantikus elemek, klisék (pl. a romantika sátáni vonulata Teirlincknél és Wolkersnél). Anbeek tétele szerint a modern holland és flamand szerzők általában nincsenek tudatában az általuk használt romantikus kliséknek, ahogy a mai kor embere se tudja, hány-szor hagyatkozik rájuk. Anbeek hangsúlyozza, könyve mennyire személyes indíttatású: az irodalomtörténetés egyszer s mindenkorra tisztázní szeretné volna a maga számára, mikor és miért használ romantikus képzeteket.

Jelentkezésekor, a múlt század elején a romantika csak igen szerény visszhangra talált Hollandiában. A mai holland szerzők munkái mégis tele vannak romantikus elemekkel. Ha

ezekben konkrét olvasmányélmények köszönnek vissza, a modern írók akkor se XIX. századi holland romantikusok munkáihoz nyúltak vissza (bár, mint Anbeek hangsúlyozza, ott is fellelhetők volna, amit kerestek), hanem Poe-hoz vagy Kleisthez. (Ha valami, ez sokat elárul a holland fejlődés természetéről; kár, hogy Anbeek ezt nem kommentálja.) Ezeket az elemeket azonban többnyire „romantikus” képzeletük közvetlenül az életből kristályosította ki”.

Anbeek viszonya is ebből adódik a romantikus hagyományhoz: ismereteit mindenekelőtt segédkönyvekből és szöveggyűjteményekből meríti; a könyvet díszítő képek, melyekre a könyv szövege többször is utal, azok a festmények és rajzok, amelyek a romantikát összefoglaló munkákat mindig is kiegészítik stb. Mindezzel azonban Anbeek nemcsak azt sugallja, hogy a modern holland és flamand írók viszonya is ilyen az írott hagyományhoz, hanem azt is, hogy a romantikus szerzők is (akiket hajlamos egy kalap alá venni) ártatlan, „alvajáró módon” alkotnak volna, így vonták volna ki romantikus képzeleteiket a valóságból (mindkét feltételezést két-ségesnek tartom).

A könyv üzenete: *Nincs új a nap alatt, kijózanító; a kérdés mégis az, hasonló belátás mondjuk egy amerikai szerzőt is olyan melankóliával töltene-e el, mint a könyv holland szerzőjét, vagyis a magát a józan és szkeptikus huszadik század végi értelmiségi szerepébe stilizáló Anbeek nem tartozik-e maga is a romantikának.* Aligha véletlen, hogy könyve végén arra kéri olvasóját, válasszon meg egy több kérdésből álló tesztet, amely akár a „Romantikus-e Ön?” címet is viselhetné (pl. „Vajon a minden előzetes cél és terv nélküli utazás-e az igazi?”, „Ugye egy kis elvetemültség csak érdekesebbé teszi az embert?”, „Ön szerint a beteljesületlen szerelem érdekesebb, mint a házasság, a maga előre kiszámítható következményeivel?” stb.), amivel maga is a romantikus iróniát gyakorolja: nem lehet eldönteni, tényleg az ellenkezőjét sugallja-e gesztusával.

Azonban Anbeek nemcsak a romantikus iróniának adósa, hanem az alkotás olyasfajta romantikus felfogásának is, amilyen Huizingaé. Könyvében viszonylag sokat idéz a holland történetésztől. Ezenkívül hosszán elemzi G. Komrij híres Huizinga-beszédét is, amelyben nem néhez felfedeznie a vallás helyét átvevő művészet

romantikus elképzelését (G. KOMRIJ: *Over de noodzaak van tuirnieren. Amsterdam, 1991.*). Munkájában Komrij „új” istenérvet alkotott: a művész számára „a teremtés elképzelhetetlen teremtő nélkül. Törekednie-e művész a tökéletességre, ha nem létezne a tökéletesség ideája? Valahol lennie kell valakinek, egy idális tükörben, aki a Tökéletességre törekszik – valakinek, akinek ő, a művész a földi szimbóluma.” „A hitetlen költő – pusztán az alkotásban bízva – egy magasabbrendű létezés mellett tanúskodik” – írja Anbeek, igazolva a Huizinga-motóban foglaltakat.

BALOGH TAMÁS

Ivan Čolović: *Jedno s Drugim*. Damad, Novi Pazar, Visio Mundi 1995. 126. /Mak 9./

Ivan Čolović, az ezredvég mindennapjait alakító jelenségek kulturális eredetét és társadalmi funkcióját fáradhatatlan szorgalommal kutató és értelmező irodalmár-etnológus legújabb, 1995-ben megjelent kötete a szerzőnek a közelmúltban a volt Jugoszlávia-szerte szét-szórva közreadott kisebb munkáit gyűjti egybe, melyek eredményesen segíthetik az egyegy adott témakört összefoglaló, nagyobb lélegzetű tanulmánykötetek értelmezését is – gondolok itt elsősorban az 1985-ben kiadott *Divlja književnost (Elvadult irodalom)*, az 1988-as *Vreme znakova (A jelek ideje)* és az 1990-es keltezésű *Erotizam i književnost (Erotika az irodalomban)* című kötetekre. Ugyanakkor a mindmáig legnépszerűbb, bár az olvasót az irodalom kutatási területétől távolabb eső, ingoványosabb talajra, a médiapolitika és az etnosz viszonyát kutató, kevésbé járt ösvényre csalogó, magyarul *Háborús kupleráj*nak fordított, s az 1993-as első megjelenése óta több kiadást megért *Bordel ratnika* befogadása is gazdagodhat e könyvecske forgatása által.

A kötet magyar nyelvre csak kissé körülnyesen átültethető címe (a *Jedno s drugim* kifejezés talán *Egyfélék a másfélékeknek* lehetne a szó szerinti hűséget szem előtt tartva fordítani, ha ez nem hangzana magyarul túlságosan is mesterkéltnek, ezért én szerencsésebbnek vélem, ha az *A szerbség és a MÁSSág*, nem annyira szöveghű, de témáit inkább szemléltető címmel kerülhetne forgalomba a magyar társadalomtudományos nyilvánosság virtuális eszmetőzsdéjén) a beve-

zetű sorokban kérdésként vetődik fel, s ezzel rögtön a balkáni népek sorsát alakító legfőbb problémacsoportra mutat rá: egymással vagy a másik/a mások nélkül szándékoznak jövőjüket alakítani a múltban oly sokszor azonos sorsban osztozó népek?

A könyv irodalomtudományi szempontból legizgalmasabb fejezete a bolgár származású, de franciául író Tzvetan Todorovval készített párizsi interjú, mely 1988-ban a zágrábi *Okoban* jelent meg először, s *A falakon áthaloló ember* címet viseli. A Kelet és a Nyugat között az emberek többsége által már-már magától értetődőnek gondolt kulturális szakadék konstruktív megszüntetését talán semmi sem példázta jobban, mint a Balkánról elszármazott, s többnyire francia nyelvre váltó szerzők munkássága. Hogy Todorov és Kristeva új lendületet adott az amúgyis felszálló ágban lévő francia strukturalizmusnak, s közben, szinte a teljes feledés homályából, előásta az orosz formalista iskolát, az ma már közhely az irodalomtudományban, de a folyamat maga már korántsem annyira ismert irodalmi nyilvánosságunk előtt. Az általuk megdöntött tabuk, a kulturális és nyelvi hagyományok hermetizmusának gondolatrabságán való sikeres felülemelkedés körülményeiről jó néhány aktualitásából máig mit sem vesztő, hasznosan kamatoztatható adalékot tudhatunk meg.

A második, *Transparentna politika (Kirakatpolitika)* címmel közzétett interjú a szerző tudományos szocializációjáról ad képet. Barthes, Bataille és természetesen Lévi-Strauss neve és munkái alkotják a mérföldköveket azon az úton, melynek megtétele nélkül ma nem olvashatnánk Čolović tollából azokat az értő és szellemesen érvelő fejtegetéseket, melyek hiányában igazán értelmezni és az őket meghatározó, történő hagyomány, kultúrtörténeti terében elhelyezni sem lennének képesek a jugoszláv utódállamokban zajló események paraliterális természetű koreográfiáját. Tartok tőle, hogy ma Zágrábban – bár még tíz év sem telt el a nyilatkozat *Danasban* való közlése óta – már senki sem merné megkockáztatni a nemzeti mítoszok és álmitoszok származástörténetét is firtató írás újraközlését.

A kötet tartalmaz még jónéhány könyvrecenziót, illetve egy-egy, adott alkalomra készült

méltatást, melyek a szerző által fontosnak gondolt művek újraértelmezésére hívják fel a figyelmet, vagy kevésbé ismert, kortárs alkotóknak kívánnak segíteni az érvényesülésben, ám mégsem ezek olvasása teszi forgatását igazán hasznossá.

A *Božanstvo (Istenségek)* fejezetcím alatt azonban két olyan, konferenciára készült tanulmány – *Az etnológia és a vallás (Etnologija i religija)*, illetve *A politika imaginárius volta és a valláshoz való viszonya (Politički imaginarijum i religija)* – is szerepel e válogatásban, melyek helyet biztosítanak írójuk számára a nemzetközi tudományos közéletben. Az első célközönségét inkább az ex-jugoszláv – de nyugodtan mondhatjuk, hogy a teljes kelet-közép-európai-térség jelenti, hiszen ez a társadalomtudományos gondolkodásnak a vallás, a hit és a szekularizált tudat kérdéskörével foglalkozó irányzatainak önálló szaktudománnyá való érlelődését követi nyomon, s ad képet az etnológia, az etnográfia, a kulturális és a szociális antropológia kialakulásáról. A második egy franciaországi tanácskozársra készült, s az előzőben taglalt elméleti keretben kísérli meg elhelyezni a délszláv népek történelmivé dagadt vitáját. Megtudhatjuk belőle, hogy tulajdonképpen e térségben sem megy végbe más ezekben a vérgőzös években, mint a kollektív identitás több-kevesebb „sikerrel” eddig már az egész világon lezajlott vagy éppen most eszkalálódó profanizálódása, ahol a vallás történelmi szerepét különböző ideológiák próbálják meg átvenni. És az ehhez felhasznált kliséknek, az irodalmi emlékezet által megőrzött szóbeli vagy akár írásossá vált, felelevenített vagy teremtett tradícióinak nem kis szerep jutott.

A közelmúlt eseményei érthető módon ráirányították az ún. művelt világ figyelmét az egykori Jugoszláviára. Nem könnyű azonban nyitottá válni a sajátunktól eltérő tradícióval rendelkező másság magunkhoz engedése számára. A háború kétség kívül kedvez az ideológiakritikai konjunktúrának, ám hogy a délszláv térség elméleti szerzői szépirodalmi problémák fejtegetése helyett inkább paraliterális kérdésekkel kénytelenek foglalkozni, az a legkevésbé az ő számlájukra írható.

PAPP TIBOR

Kókay György: A könyvkereskedelem Magyarországon. Budapest, Balassi Kiadó 1997. 155.

Nehezen feloldhatóknak tűnik az az ellentmondás, ami a hazai könyvtörténeti kutatások gazdagsága és egy, a hazai könyvkereskedelem és -forgalmazás történetét összefoglaló mű hiánya között tapasztalható. A jelen kötet egyes fejezeteihez kapcsolódó jegyzetekből is kitűnik, hogy milyen széles körű és színvonalas, nagy ismeretanyagot feltáró részkiutatók folytak e témában, miként a könyvkiadás vagy a hazai olvasóközönség eredményeinek felmérése területén is, mégsem készültek el az irodalmi élet és az irodalmi recepció történetének vizsgálatát olyanra segítő szintézisek. Korábban talán a „segédtudománynak” tekintett irodalomszociológia megbecsülésének elmaradása, ma pedig inkább az áldozatos, a nehézségektől vissza nem riadó kutatók hiánya, valamint a könyvkiadás nehézségei gátolják az efféle munkák elkészültét.

A fentiekből következik, hogy örömmel nyugtázzuk a magyarországi könyvkereskedelem történetének feldolgozását, ugyanakkor sajnálkozva, hogy a nagy anyagismerettel rendelkező szerző, a könyvtudomány ismert szakembere megelégedett az ugyan fontos, terjedelmében azonban visszafogott szintézissel.

Kókay György az ezeresztendő magyar könyvkultúra történetét foglalja össze a kezdetektől, a középkortól az 1989-es változásokig. Az idő múlásával nő a könyvek száma és ezzel összefüggésben az egyes fejezetek terjedelme. A nyomtatott művek jelentősége és szerepe a társadalom szélesebb köreiben a felvilágosodás megindulásával, a „lesekabinétek”, majd a reformkorban a polgárosuló életmód egyes intézményeinek (pl. az olvasóegyletek, a kaszinók, a „körök” stb.) megjelenésével vált igazán érezhetővé.

A kötet fejezetei követik a történeti fejlődést. Képet kapunk arról is, milyen nehezen bontakozott ki a hazai kulturális központtá vált pesti, de a magyar könyvkereskedés is. Szerepet játszott ebben Pest vármegye tanácsának szűkebb-létsége éppúgy, mint a már engedéllyel rendelkezők irigysége. A magyarországi könyvkereskedelem helyzetét a XIX. század első évtizedeiben bonyolította, hogy a könyvek terjesztői: kiadói és eladói a magyarországi némettség sorai-

ből kerültek ki vagy német bevándorlók voltak. Így az a paradox helyzet állt elő, hogy a könyvek gondozói nem tudták elolvasni az épp általuk népszerűsítendő könyveket. Mégsem ebből adódtak a nehézségek. Tudjuk ugyanis, hogy míg Heckenast Gusztávot a magyar irodalom és a magyar írók iránti ellenszenvéért marasztalták el, addig az ugyancsak német Geibelt vagy Emichet irodalmunk pártolásáért dícsérték. Az említett körülmények játszottak viszont szerepet abban, hogy a magyarországi könyvkiadók ez időben neves ausztriai és német szerzők műveit jelentették meg, ezen működésükkel kerültek be a német és az ausztriai könyvkiadás történetébe. Hartleben adta ki – többek közt J. von Hammer-Purgstall történeti és irodalmi műveit, Heckenast pedig pl. Adalbert Stifter kiadója volt, mint arról a kötet a hazai könyvkiadás XIX. század elejének kapcsolatait bemutató fejezete szól.

A magyarországi könyvterjesztés történetének hasznos összefoglalását kapta kézbe az olvasó. Abban a reményben tesszük le a kötetet, hogy a szerző legközelebb a téma bővebb kidolgozásával jelentkezik, amelybe mindazt beleépítheti, amelyről ez alkalommal a terjedelmi lehetőségek adta korlátok miatt épp csak jelzésszerűen szólhatott.

T. ERDÉLYI ILONA

Mélusine N° XV. Ombre Portée: Le surréalisme en Hongrie. Cahiers du Centre de Recherche sur le surréalisme. Paris, L'Age d'Homme 1995. 349.

A Mélusine a III. számú párizsi egyetemen (Université de la Sorbonne Nouvelle) működő Szürrealista Kutatóközpont időszakos kiadványa, az illusztris sorozat XV. kötete melynek sorozatszerkesztője Henri Béhar professzor, a magyarországi szürrealizmust állítja reflektorfénybe. A kötet összeállítója Georges Baal, aki több évtizede fáradozik a magyar avantgárd és elsősorban a szürrealizmus nemzetközi megismertetéséért; ő fordította franciára többek között Déry Tibor *Óriáscsecsemőjét* (*Le Bébé géant*. 1983.), és az ő nevéhez fűződik egy három részes francia–magyar avantgárd konferenciasorozat (Párizs 1987 és 1992, illetve Budapest 1989.) megszervezése is a francia Országos Kutatási Köz-

pont (CNRS) és az MTA közötti együttműködési egyezmény keretében.

Georges Baal oldott hangvételű bevezetője rámutat a magyar szürrealizmus specifikus vonásaira, röviden utal a magyar irodalom történelmi hátterére, és kiemeli a legjelesebb alkotókat: Illyést, Déryt, Kassákot, József Attilát és Németh Andort. Baal érdekes különvéleményt jelent be Illyés „Sub specie aeternitatis” című írásával kapcsolatban, melyet ő nem Illyés szürrealista manifesztumának, hanem egy Lautréamont-hatást tükröző szürrealista költeménynek tart. Bár az írás első részének (A türelmetlen költő vallomása) elméleti jellege vitathatatlan (ez az, amit Baal egyáltalán nem ismer el), a Lautréamont-hatás lehetőségét nem lehet kizárni. Baal a továbbiakban a magyar avantgárd festészet és színház franciaországi megismertetésére tett kísérletekről ír, melyekben ő maga is tevékeny szerepet játszott, például az 1992-es Nemes Endre kiállítás megrendezésével a Centre Georges Pompidou-ban.

A Mélusine-szám anyagának összeállításánál Georges Baal-nak két végletől kellett óvakodnia: egyrészt a túlzott ökümenizmustól, mely a szürrealizmus ürügyén minden előzményt, parallelizmust vagy távoli rokont bevonna a bemutatandók közé, másrészt pedig a szürrealizmus olyan túl szigorú meghatározásától, mely a „tisztá” szürrealizmus keresésével néhány szerző néhány alkotására szűkítené le a korpuszt. Baalnak az első csapdát nem sikerült teljesen elkerülnie, hiszen közül például őt expresszionista verset a *Ma* 1916–1918 közötti számaiból, viszont nem is próbálja ezeket szürrealista előzményként „eladni”: bekerülésüket az az igyekezet indokolja, hogy többet mutasson a magyarországi avantgárd terméből. A másik veszélyt, a túlzott purizmust Baal – sikeresen – úgy kerüli el, hogy, teljes joggal, a legfontosabb és legjellegzetesebb szürrealista írások mellett (például ILLYÉS: *Sub specie aeternitatis*; DÉRY: *Ebredjetek fel!*; NÉMETH ANDOR: *Eurydice útja az alvilág felé*) olyan írásokat (például NÉMETH: *Kommentár*) is közöl, melyek az „új költészetre”, vagyis az egymás mellett élő magyarországi avantgárdokra, sőt a modernségre is általában vonatkoznak, és nem csupán a szürrealizmusra.

Szellemes és lefordíthatatlan című cikkében (*L'infortune du surréalisme en Hongrie*) Marc

Martin a szürrealizmus magyarországi fogadtatásának „balszerencséjéről” értekezik. Cikkének nagy része a mozgalom legjelentősebb dokumentumának tartott *Dokumentum* című folyóirat születésének, rövid életének és utóéletének történetét ismerteti. Martin rámutat, hogy a lapnak nem volt több vagy jobb kapcsolata a francia szürrealizmussal, mint a többi nemzetközi avantgárrdal, utal a magyar szürrealizmusból hiányzó jegyekre (pl. az erotika), s meghonosodásának kudarcát azzal (is) magyarázza, hogy a magyar irodalomban a szürrealizmusnak nem voltak olyan előfutárai, mint a franciában Sade, Lautréamont vagy Jarry. Martin cikkének érdekessége, hogy bőségesen idéz a folyóiratot érő, különböző oldalról érkező kritikákból, s ezáltal rávilágít arra az irodalmi és társadalmi háttérre, melyben a *Dokumentum* nem tudott tartósan polgárjogot nyerni.

Éppúgy, mint Baal, Martin is különösen Illyés Gyulával kapcsolatban vitatkozik a magyar irodalomtörténetekkel. Figyelmeztet arra, hogy a magyarok túlbecsülik Illyés kapcsolatait a francia szürrealistákkal, hiszen jószerével csak Crevellé volt igazán jóban, aki el is látogatott Magyarországra. De példája, mellyel ezt bizonyítja, nem szerencsés. Martin leírja, hogy Illyés ott volt 1924 októberében, amikor Breton klánja az Anatole France elleni pamfletet megszövegezte, de nem beszélt velük, beérte azzal, hogy külső megfigyelőként szemlélje őket, s a következő sorokat idézi a *Hunok Párizsban*ból: „Valaki feléjük hajított egy csomó ópiumos cigarettát, egy kis doboz High Life-ot, amelyben csak tíz darab van”. Elkapták, mint a csibék a magot; úgy látszik, csak ezt akarták; húzódtak vissza”. Martin a második mondat fordítását hímnemű személyes névmással kezdi: „Ils se ruèrent dessus comme poulets sur le grain; ils semblaient ne voir que ça...” Csakhogy nem Bretonék kapták el a cigarettát (furcsa is lett volna az adott helyzetben), hanem két kis prostituált, mert a magyar eredetiben az előző mondat így szólt: „A kis prostituált megint bedugta ennaláló arcát. Mögötte még egy arc tűnt fel, éppoly fiatal, éppoly címtáblaszerűen kiszínezett. Valaki feléjük hajított... stb.” E fordításbeli félreértéstől eltekintve sincs igaza Martinnek, hogy egy

regényes önéletrajzot hoz fel bizonyítékként, hiszen a kávéházbeli jelenet nyilvánvalóan nem egészen úgy zajlott le, ahogyan Illyés leírja, és még ha teljesen úgy lett volna is, nem lehet meglepő, hogy nem saját esetleges hozzászólását, hanem Aragon, Breton és Eluard pamfletjének felolvasását örököltette meg. Martin és Baal egyébként azt is vitatja, hogy Illyésre jelentős hatással lett volna Paul Eluard.

Martin egyrészt sajnálkozik azon, hogy a könyvtárakban a szürrealizmus címszó alatt nem találja a magyar szürrealizmus nyomát, (nem úgy, mint például a cseh szürrealizmusát, melyet bőségesen és hivalkodóan dokumentáltak az érdekeltek), másrészt viszont maga is kicsinyíti jelentőségét, amikor egyes, egyébként vitathatatlan tényeket a kelletnél jobban hangsúlyoz. Ilyen az említett epizód: senki sem gondolhatja komolyan, hogy Illyés egyenrangú szereplője lehetett volna az „Egy hulla” létrehozásának. A magyar irodalomtörténet szempontjából mégis számon tartjuk Illyés párizsi kapcsolatait, mert ritka eset, hogy egy magyar költő jelen lehetett (vagy akár csak asszisztált) egy nagy mozgalom születésénél. Másrészt Vas Istvánra hivatkozva Martin azt állítja, hogy a *Dokumentumban* közölt elvi deklarációknak gyökeresen ellentmondanak az ugyanazoktól a szerzőktől közölt versek, ami azért túlzás: ellentmond ennek például a Baal által szürrealista költeménynek tartott Illyés-írás is. Martin tanulmánya mindemellett igen jó munka, mely helyenként új megvilágításba helyezi a magyar szürrealizmus történetét a *Dokumentum*tól az Európai Iskola megszüntetéséig.

A *Mélusine* magyar kötetének antológiája elméleti szövegeket és szépirodalmi szemelvényeket tartalmaz. Teljes dokumentációt kapunk Déry Tibor *A homokóra madarai* című „triológus”-áról: Déry szövegén kívül Sinkó Ervin és Pap József hozzászólását, majd Déry válaszát is olvashatjuk. A Déry-szöveg körüli vita megértéséhez Tverdota György tanulmánya ad segítséget. Az antológia elméleti részében olvashatók még Illyés Gyula, Németh Andor és Kassák Lajos fejtegetései az „új költészet”-ről. Nem kevésbé érdekesek az irodalmi szemelvények sem: itt is elsősorban

Illyés, Déry és Németh Andor írásait találjuk. A „Textes littéraires” fejezet további része viszont nem szépirodalmi írásokat, hanem magyar művészettörténetesek és színházi szakemberek cikkeit tartalmazza: ez az érthetetlen besorolás megtéveszti az olvasót. Igen hasznos viszont a vázlatos történelmi kronológia, a magyar avantgárd mozgalmak rövid története és a fontosabb szerzők életrajza.

Nagy érdeme Georges Baalnak, hogy a magyar szürrealizmus klasszikus szövegeit francia nyelven hozzáférhetővé tette a külföldi kutatás számára. A *Mélusine* XV. száma jó szolgálatot tesz a magyar kultúrának és irodalomnak: összefoglalóival és szövegközléseivel hozzájárul ahhoz, hogy a magyar szürrealizmus korpusza elnyerje a méltó helyét a nemzetközi szürrealizmus palettáján.

KARAFIÁTH JUDIT

Giuseppe Cassone: *Lettere a Margit* (1906–1910). *La storia d’amore epistolare fra il traduttore siciliano di Petőfi e la giovane intellettuale ungherese Margit Hirsch, a cura e con prefazione di Roberto Ruspanti*. Messina, Rubettino Editore 1994. 663.

Roberto Ruspanti az Udinei Egyetem docente, a magyar nyelv és irodalom tanára, fáradhatatlanul tevékenykedik, hogy a magyar irodalmat és kultúrát az olasz olvasók minél szélesebb körében népszerűsítse. 1991-ben jelent meg Petőfi-kötete (*Petőfi, l’inconfondibile magiaro*) mellett a XIX. századi Szicília és Magyarország irodalmi kapcsolatait feldolgozó munkája (*Sicilia e Ungheria, un amore corrisposto. Echi letterari della presenza magiara in Sicilia nell’ Ottocento*). 1994-ben három kötettel jelentkezett: az első kettőben versfordítóként szerzett tapasztalatait hasznosította Ady Endre és Kassák Lajos művét bemutatva. A harmadik egy eddig teljesen ismeretlen irodalmi levelezéssel ismertette meg az olasz olvasókat. Az 1843-ban, a szicíliai Siracusa tartomány egyik kis falujában született Giuseppe Cassone és a nála majd negyven évvel fiatalabb pesti Hirsch Margit négy éven keresztül folytatott levelezését adta ki. Ezzel tett utólag eleget Cassone és Hirsch Margit szándékának; ez

utóbbi 1941-ben bekövetkezett halála előtt az olasz államnak ajándékozta a szicíliai író leveleit.

A levelezés művelődés- és mentalitástörténeti szempontból is értékes, még inkább azonban Cassone fordítói tevékenysége okán. Számos Petőfi verset fordított, elsőként és máig is élvezhetően ő készítette el a *János vitéz* teljes fordítását. Petőfi versei mellett elsősorban a német irodalom (Heine, August von Platen stb.) állt érdeklődése előterében, de Musset-től és Puskin-tól (*Anyegin*) is fordított. Levelezésük 1906-ban kezdődött, amikor a *Cipruslombok, a Szerellem gyönyegei* és az *Apostol* olasz nyelvű kötetei megjelentek. A fiatal magyar lányban feltámadt az érdeklődés a fordító személye iránt, akit levelével megkeresett. Ezután bontakozott ki közöttük előbb a Petőfi iránt érzett közös lelkesedés nyomán a baráti kapcsolat, majd egymás jobb megismerésén keresztül az a mély érzelem, amely az író-fordító haláláig, 1910-ig tartott. Személyes találkozásra soha nem került sor: Cassone lába egy fiatalkori, akkor nem gyógyítható betegség miatt megbénult és ezért élete végéig karosszékhöz volt kötve. A „Margheritá”-val folytatott levelezés nagy erőt adott ahhoz, hogy élete utolsó éveinek egyre kínzóbb fájdalmait elviselje.

A levelezés megvilágítja Cassone magyarországi fordítói kapcsolatait, valamint a Petőfi-kiadások hazai, elsősorban fiúmei visszhangját, amelyekről Margit beszámolt. A levelek felidéznek a műhelymunka egyes mozzanatait, az íróknak a magyar nyelv jobb megismerése érdekében feltett kérdéseit és kétségeit. Ízléstörténeti szempontból tanulságosak azok a művek és verseskötetek, amelyekről Margit beszámolt, illetve amelyeket az olasz íróknak küldött, hogy fordításukra ösztönözze őt.

Hasznosak azok a bevezető tanulmányok, amelyekben a kiadó a kötet élén bemutatja Giuseppe Cassone-t, környezetét, valamint szellemi tájékozódását, élete alakulását és jelentőségét az itáliai Petőfi-recepcióban. Ruspanti nagy beleérző képességéről vall az az írása, amelyben a levélírók érzelmeinek kibontakozását és mélységét méltatja. Bizonyos, hogy az elsősorban a lelki és életrajzi motívumok, kuriózumok iránt érdeklődő olasz olvasók figyelmét sikerült a levelezés gondos kiadásával felkelteni a magyar kultúra fordítója, népszerűsítője, Giuseppe Cassone és romantikus szerelme, Hirsch Margit iránt.

T. E. I.

Ungheria 1956. La cultura si interroga. La rivoluzione patriottica e democratica d'Ungheria nello specchio di letteratura, storia, pubblicistica, politica, diplomazia, economia, arte a cura di Roberto Ruspanti. Messina, Rubbettino Editore 1996. 429.

Az Udinei Egyetem docense gyűjtötte egybe a magyarországi forradalomra emlékező, elemző, 1993. november 4-e és 6-a között Udinében az ottani egyetem és a Centro Interuniversitario per gli Studi Ungheresi in Italia közös rendezésében tartott konferencián elhangzott ünnepi köszöntőket, előadásokat.

A „convegno” előadóinak, miként a két rendező intézménynek sem az volt a célja, hogy egy-egy részletkérdés aprólékos elemzésében vesszenek el, inkább az, hogy a tragikus, a társadalom és a kultúra életét nagy mértékben befolyásoló történelmi eseményeket a kor kiemelkedő alakjainak írásaiban, beszédeiben vagy egyéb megnyilatkozásaiban elevenítsék fel, illetve napjaink jelentős tudósainak vagy alkotóinak emlékeit, elemzéseit, ítéleteit jelenítsék meg – egy-egy téma köré csoportosítva.

A konferencia – miként az annak anyagát összefoglaló kötet – az olasz közönség tájékoztatását, eligazítását szolgálja, ezért a megvitatott témák között olyan motívumok is szerepeltek, amelyek a magyar olvasók előtt jól ismertek. Így pl. a történelmi események előzményei a „keleti tömb” országaiban, a szovjet dokumentumok, a Nagy Imre-kormány tevékenysége, a november 4-e utáni események és nemzetközi visszhangjuk stb. A következő kérdéskör: a kultúra neves hazai és külföldi művelőinek akkori állásfoglalá-

sa, a „disszidensek” és a hazai áldozatok sorsa. Újdonsággal szolgál a magyar olvasó számára is Réti György írása, amely két Fiumében született politikus pályáját világítja meg röviden, elsősorban azok 1956-hoz kapcsolódó tanulságait. Leo Valiani 1909-ben, Kádár János 1912-ben született. Mindketten baloldali gondolkodásúak voltak: Valiani élesen szembefordult Mussolinival. 1936-ban emigrált Itáliából és 1945-ben az olasz felszabadítási harcok egyik kimagasló alakja, az olasz köztársaság kikiáltásának élharcosa. Később újságíróként, majd történészként dolgozott. Kádár János életének alakulása, valamint 1956-os szerepe ismeretes. Valiani 1956-ot a „harmadik magyar forradalomnak” nevezte, indulatosan cáfolta azokat a vádakot, amelyekkel Nagy Imrét és mártírtársait Magyarországon illették és világosan elemezte az adott történelmi és földrajzi viszonyok között kirobbant forradalom elbukásának okait. Igaz ugyan, hogy a „kádárizmus” ismertebb lett, de a „valianizmus” máig él! – így fejezte be cikkét Réti György.

A magyar olvasó számára kevésbé ismert tényt világít meg a kötet harmadik fejezete, amely a külföldi, elsősorban az olasz és a lengyel visszhangot mutatja be a sajtóban és a szépirodalomban.

A konferencia 1993-ban sok tanulsággal járt mind az olasz, mind a magyar olvasó számára, mert a témát a maga teljességében, összetettségében igyekezett vizsgálni. Az előadások összegyűjtését és kiadását ezért hasznosnak tartjuk és üdvözljük, mert alkalmas az ország és történelme iránti érdeklődés felkeltésére, elmélyítésére.

T. I.

BEÉRKEZETT KÖNYVEK 1997

- „Azok a szép (?) napok.” Tanulmányok a Monarchia irodalmáról. Szerk. *Fried István*. Szeged, JATE Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék 1996. 571.
- Barokk színház – barokk dráma. Az 1994. évi egri *Iskoladráma és barokk* című konferencia előadásai. Szerk. *Pintér Mária Zsuzsanna*. Debrecen, *Ethnics* kiadás 1997. 212.
- BERSIER, GABRIELLE: Goethes Rätselparodie der Romantik. Eine neue Lesart der „Wahlverwandschaften”. Tübingen, Max Niemeyer Verlag 1997. 217.
- HOMI K. BHABHA: The Location of Culture. London & New York, Routledge 1994. 285.
- BRENNER, PETER J.: Neue deutsche Literaturgeschichte. Vom „Ackermann” zu Günter Grass. Tübingen, Max Niemeyer Verlag GmbH & Co. KG. 1996. 379.
- CAMERON, ALAN: Callimachos and his Critics. Princeton, N. J. Princeton University Press 1995. 534.
- CARTER, C. ALLEN: Kenneth Burke and the Scapegoat Process. Norman and London, University of Oklahoma Press 1996. 169.
- Confessions of the Critics. Ed. by *Aram Veaser*. New York–London, Routledge 1996. 281.
- VAN DÜLMEN, RICHARD: Kultur und Alltag in der frühen Neuzeit. Das Haus und seine Menschen. München, Verlag H. Beck 1995. 316.
- Die Erfindung der Liebe. Berühmte Zeugnisse aus drei Jahrtausende vorgestellt von *Claudia Schmölders*. München, Verlag C. Beck 1996. 315.
- Essays on Aristotle’s Rhetoric. Ed. by *Amélie Oksenberg-Rorty*. Berkeley–Los Angeles–London, University of California Press 1996. 440.
- Europäische Sozietätsbewegung und demokratische Tradition. Bd. I. Hrsg. von *Klaus Garber–Heinz Wismann*, unter Mitwirkung von *Winfried Siebers*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag 1996. 947.
- Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch. Bd. 14. 1996. Rückblick und Perspektiven. Hrsg. im Auftrag der Gesellschaft für Exilforschung von *Claus-Dieter Krohn–Erwin Rotermond–Lutz Winckler–Wulf Koepke*. München, edition text + kritik 1996. 231.
- Die Fruchtbringende Gesellschaft unter Herzog August von Sachsen-Weissenfels. Reihe II. Abteilung C: Halle, Bd. 1.–2. Hrsg. *Martin Bircher–Andreas Herz*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, in Kommission, Im Auftrag der Herzog August Bibliothek 1997. 464., 361.

- GORETTY JÓZSEF: Idézet, próza és mítosz Fjodor Szologub két regényében. *Studia Litteraria*, Tomus XXXIV. Szerk. *Bitskey István–Tamás Alajos*. Debrecen, 1995. 155.
- HERMANN-HUWE, JASMIN: „Pathologie und Passion“ in Goethes Roman *Die Leiden des jungen Werther*. Frankfurt/Main – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien, Peter Lang 1997. 216.
- JAOUËN, FRANÇOISE: De l’art de plaire en petits morceaux. Pascal, La Rochefoucauld, La Bruyère. Paris, Presses Universitaires de Vincennes 1996.
- KISS, ATTILA: The Semiotics of Revenge: Antónia Szabari: Demand, Desire and Drive. *Papers in English and American Studies, Acta Universitatis Szegediensis de Attila József Nominata*, Szeged, József Attila Tudományegyetem 1995.
- KOSS, GERHARD: Namenforschung. Eine Einführung in die Onomastik. 2. Auflage. Tübingen, Max Niemeyer Verlag 1996. 134.
- LÓKÓS ISTVÁN: Zrínyi Eposzának horvát epikai előzményei. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó 1997. 233. Csokonai Könyvtár 10.
- LENAU, NIKOLAUS: Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Bd. I. Gedichte 1828–1834. Bd. II: Neuere Gedichte und lyrische Nachlese. Hrsg. von *Antal Mádl*. Wien, Deuticke – Klett-Cotta 1995. 619., 1995. 916.
- Mélusine. Cahiers du Centre de Recherche sur le Surréalisme No XV. Ombre Portée. Le surréalisme en Hongrie. Paris, L’Age d’Homme 1995. 362.
- Lesebuch der ungarischen Avantgardeliteratur (1915–1930) olvasókönyve. Budapest, Argumentum Kiadó. In Kommission bei Böhlau Verlag, Wien–Köln–Weimar, 1996. 612.
- MILWARD, PETER S. J.: A Challenge to G. S. Lewis. London, Associated University Press 1995. 138.
- Moderne Literatur in Grundbegriffen. Hrsg. von *Dieter Borchmeyer–Viktor Zme-gač*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag GmbH & Co. KG. 1994. 471.
- MÜLLER, PETER P.: Central European Playwrights within and without the Absurd. Pécs, JPTE TK Kiadói Iroda 1996. 114.
- PÉCZELY JÓZSEF: Henriás (1792). Sajtó alá rendezte *Vörös Imre*. Budapest, Balassi Kiadó 1996. 282.
- POST-ALITY: Marxism and Postmodernism. Ed. by *Mas’ud Zavartadeh–Teresa L. Ebert–Donald Morton*. Washington, Maitsonneuve Press 1995. 334.
- PROUST, MARCEL: *Écrire sans fin*. Textes réunis et présentés par *Rainer Warning–Jean Milly*. Paris, CNRS Éditions 1996. 215.
- Redirections in Critical Theory. Truth, Self, Action, History. Ed. by *Bernard McGuirk*. London–New York, Routledge 1994. 274.
- SCHWEIKLE, GÜNTHER: Minnesang in neuerer Sicht. Stuttgart, Verlag Metzler 1994. 459.
- TOMIŠ, KAROL: Szlovák tükörben. Tanulmányok a szlovák–magyar irodalmi kapcsolatok tárgyköréből. Budapest, Regio 1997. 90.

VON DER VOGELWEIDE, WALTHER: Leichlider – Sangsprüche. Hrsg. von *Cristoph Cormeau*. Berlin – New York, Walter de Gruyter 1996. 343.

Zyklische Kompositionsformen in Georg Trakls Dichtung. Szegeder Symposion. Hrsg. von *Károly Csúri*. Tübingen, Niemeyer 1996. 299.

ZSÉLYI FERENC: A másik szöveg. Szeged, Jatepress 1994. 154.

TARTALOM

A lehetséges világok poétikája

TANULMÁNYOK

BERNÁTH ÁRPÁD: A lehetséges világok poétikai elméletének szellemi gyökerei	377
NELSON GOODMAN: Szavak, művek, világok (Fordította: Fogarasi György)	394
SAUL A. KRIPKE: Névadás és szükségszerűség (Fordította: Wappel Mónika)	410
MAX J. CRESSWELL: A világszituáció (Fordította: Szabó Erzsébet)	426
JOHANN JAKOB BREITINGER: Kritikai költészet. 3. fejezet: A természet utánzásáról (Fordította: Bombitz Attila)	437
THOMAS G. PAVEL: Kiszögellő világok (Fordította: Medgyes Tamás)	448

SZEMLE

HORVÁTH MÁRTA: A lehetséges világok elméletének szemiotikai, szövegnyelvészeti és világszemantikai alapjai Tomás Albaladejonál	475
SZILVÁSSY ORSOLYA: A lehetséges világok Umberto Eco szemiotikájában	481
MEDGYES TAMÁS: A Style című folyóiratról	489
VECSEY ZOLTÁN: A Philosophical Studies (New York, Kluwer Academic Publishers) – és a lehetséges világok	497
WAPPEL MÓNIKA: A narratívák elmélete Marie-Laure Ryan értelmezésében	502

BIBLIOGRÁFIA	513
--------------	-----

KÖNYVEK

RUTH RONEN: Possible worlds in literary theory (<i>Bernáth Árpád</i>)	521
JÜRGEN H. PETERSEN: Fiktionalität und Ästhetik: eine Philosophie der Dichtung (<i>Gergő Veronika</i>)	523

- LAURI SEPPÄNEN: Meister Eckeharts Konzeption der Sprachbedeutung: sprachliche Weltschöpfung und Tiefenstruktur in der mittelalterlichen Scholastik und Mystik (*Ráfi Dénes*) 527
- FÉLIX MARTÍNEZ-BONATI: Fictive Discourse and the Structures of Literature. A Phenomenological Approach. Ford. *Philip W. Silver* (P. Balogh Andrea) 532
- *
- SZILI JÓZSEF: Arany hogy istenül. Az Arany-líra posztmodernsége (*Kecskés András*) 534
- ȘTEFAN OLTEAN: Ficțiunea, lumile postibile și discursul indirect liber (*Szabó Zoltán*) 540
- CLAUDIA SCHMÖLDERS: Die Erfindung der Liebe. Berühmte Zeugnisse aus Jahrtausenden (*Katona Gábor*) 541
- MARTIN L. WEST: Studies in Aeschylus (*Bolonyai Gábor*) 542
- UTE ECKER: Grabmal und Epigramm. Studien zur frühgriechischen Sepulkraldichtung (*Bolonyai Gábor*) 543
- ALAN CAMERON: Callimachus and His Critics (*Karsai György*) 544
- AULES PERSIUS FLACCUS: Satiren. Hrsg., übersetzt, kommentiert von *Walter Kissel* (*Bolonyai Gábor*) 547
- THOMAS GOULD: The Ancient Quarrel Between Poetry and Philosophy (*Bolonyai Gábor*) 548
- WOLFGANG BERNARD: Spätantike Dichtungstheorien. Untersuchungen zu Proklos, Herakleitos and Plutarch (*Bolonyai Gábor*) 549
- GÜNTHER SCHWEIKLE: Minnesang in neuer Sicht (*Lőkös Péter*) 551
- BITSKEY ISTVÁN: Hungáriából Rómába. A római Collegium Germanicum Hungaricum és a magyarországi barokk művelődés; ISTVÁN BITSKEY: Il Collegio Germanico-Ungarico di Roma. Contributo alla storia della cultura ungherese in etate barocca (*Hargittay Emil*) 552
- RICHARD VAN DÜLMEN: Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit. I. Das Haus und seine Menschen 16–18. Jahrhundert (*Bitskey István*) 553
- FRANÇOISE JAOUËN: De l'art de plaire en petits morceaux (*Varga László*) 555
- ANDREAS GARDT: Sprachreflexion in Barock und Frühaufklärung (Entwürfe von Böhme bis Leibniz) (*Balogh Endre*) 556
- THORSTEN UNGER: Handeln im Drama. Theorie und Praxis bei J. Chr. Gottsched – J. M. R. Lenz (*Kurdi Imre*) 556
- JÁSZAY MAGDA: A kereszténység védőbástyája olasz szemmel. Olasz kortárs írók a XV–XVIII. századi Magyarországról (*T. Erdélyi Ilona*) 558
- MARION KINTZINGER: Chronos und Historia, Studien zur Titelblattikonographie historiographischer Werke vom 16. bis zum 18. Jahrhundert (*Tüskés Gábor*) 559

BRIGITTE WEISKE: Gesta Romanorum. I. Untersuchungen zu Konzeption und Überlieferung Bd. II. Texte, Verzeichnisse (<i>Tüskés Gábor</i>)	561
TON ANBEEK: Het donkere hart. Romantische obsessies in de moderne Nederlandstalige literatuur (<i>Balogh Tamás</i>)	563
IVAN ČOLOVIĆ: Jedno s Drugim (<i>Papp p Tibor</i>)	564
KÓKAY GYÖRGY: A könyvkereskedelem Magyarországon (T. Erdélyi Ilona)	565
Mélusine N° XV. Ombre Portée: Le surréalisme en Hongrie. Cahiers du Centre de Recherche sur le surréalisme (<i>Karafiáth Judit</i>)	566
GIUSEPPE CASSONE: Lettere a Margit (1906–1910). La storia d'amore epistolare fra il traduttore siciliano di Petőfi e la giovane intellettuale ungherese Margit Hirsch, a cura e con prefazione di <i>Roberto Ruspanti</i> (T. E. I.)	568
Ungheria 1956. La cultura si interroga. La rivoluzione patriottica e democratica d'Ungheria nello specchio di letteratura, storia, pubblicistica, politica, diplomazia, economia, arte a cura di <i>Roberto Ruspanti</i> (T. I.)	569

BEÉRKEZETT KÖNYVEK 1997.

INHALT

Die Theorie der möglichen Welten in der Poetik

ABHANDLUNGEN

ÁRPÁD BERNÁTH: Die geistigen Wurzeln einer Theorie der möglichen Welten in der Poetik	377
NELSON GOODMAN: Worte, Werke, Welten (Übersetzt von <i>György Fogarasi</i>)	394
SAUL A. KRIPKE: Name und Notwendigkeit. Auszüge (Übersetzt von <i>Mónika Wappel</i>)	410
MAX J. CRESSWELL: Die Weltsituation (Übersetzt von <i>Erzsébet Szabó</i>)	426
JOHANN JACOB BREITINGER: Von der Nachahmung der Natur (Übersetzt von <i>Attila Bombitz</i>)	437
THOMAS PAVEL: Vorspringende Welten (Übersetzt von <i>Tamás Medgyes</i>)	448

RUNDSCHAU

MÁRTA HORVÁTH: Die semiotischen, textlinguistischen und weltsemantischen Grundlagen der Theorie der möglichen Welten bei Tomás Albalajedo	475
ORSOLYA SZILVÁSSY: Die möglichen Welten in der Semiotik von Umberto Eco	481
TAMÁS MEDGYES: Mögliche Welten in den thematischen Heften der Zeitschrift <i>Style</i>	489
ZOLTÁN VECSEY: Der Philosophical Studies (New York, Kluwer Academic Publishers) – und die mögliche Welten	497
MÓNIKA WAPPEL: Theorie des Narrativen in der Interpretation von Marie-Laure Ryan	497

BIBLIOGRAPHIE

Literaturverzeichnis zur Einführung und eine Auswahlbibliographie zur Theorie der möglichen Welten in der Poetik, der Linguistik und der Philosophie (Zusammengestellt von <i>Attila Bombitz</i>)	513
--	-----

BÜCHER

EINGETROFFENE BÜCHER 1997

SUMMARY

Possible Worlds in Poetics

STUDIES

ÁRPÁD BERNÁTH: The theory of possible worlds in the poetics and its origins	377
NELSON GOODMAN: Words, Works, Worlds (Translated by <i>György Fogarasi</i>)	394
SAUL A. KRIPKE: Naming and Necessity (Translated by <i>Mónika Wappel</i>)	410
MAX J. CRESSWELL: The World Situation (Translated by <i>Erzsébet Szabó</i>)	426
JOHANN JACOB BREITINGER: On the Mimesis of Nature (Translated by <i>Attila Bombitz</i>)	437
THOMAS PAVEL: Salient Worlds (Translated by <i>Tamás Medgyes</i>)	448

REVIEW

MÁRTA HORVÁTH: Semiotic, Text-Linguistic and World-Semiotic Bases of the Theory of Possible Worlds in Tomás Albalajedo	475
ORSOLYA SZILVÁSSY: Possible Worlds in Umberto Eco's Semiotics	481
TAMÁS MEDGYES: Possible Worlds in the Thematic Issues of Style	489
ZOLTÁN VECSEY: A Philosophical Studies	497
MÓNIKA WAPPEL: The Theory of Narratives in Marie-Laure Ryan's Interpretation	502

BIBLIOGRAPHY

References and asserted bibliography of the poetical, logical and linguistic theories of possible worlds (Made by <i>Attila Bombitz</i>)	513
---	-----

BOOKS

BOOKS RECEIVED

HELIKON
IRODALOMTUDOMÁNYI SZEMLE

1955–1962 vegyes tartalmú számok

1963.

1. sz. A komplex összehasonlító kutatások elvi kérdései
2. sz. Nemzetközi Összehasonlító Konferencia (Bp. 1962.)
3. sz. Amerikai prózairodalom
4. sz. Viták a realizmusról

1964.

1. sz. Az összehasonlító irodalomtudomány nemzetközi szemléje
- 2–3. sz. A kelet-európai avantgárd
4. sz. Shakespeare-évforduló (vegyes szám)

1965.

1. sz. Mai világirodalmi mozgalmak és irányok
2. sz. A szocialista realizmus kérdéseiről
3. sz. Nacionalizmus és kozmopolitizmus; eredetiség – utánzás – hatás fogalmai
(Az AILC IV. Kongresszusa – Fribourg, 1964. – előadásaiból)
4. sz. A kelet-európai összehasonlító irodalomtörténet kérdései

1966.

- 1–2. sz. Irányzatok és csoportok az 1920–30-as évek szovjet irodalmában
3. sz. Eszmék és művek a modern polgári irodalomban
4. sz. Irodalom és szociológia

1967.

1. sz. Irodalom és folklór
2. sz. Pártosság, elkötelezettség, elkötelezetlenség
- 3–4. sz. A szovjet irodalomtudomány legújabb eredményeiből

1968.

1. sz. A strukturalizmusról
2. sz. Az irodalmi irányzatok mint nemzetközi jelenségek
(Az AILC V. Kongresszusa – Belgrád, 1967. – anyagából)
- 3–4. sz. Az irodalom és a társzművészetek

1969.

1. sz. Kelet-európai irodalmak a századfordulón
2. sz. Művészet–tömegkultúra–irodalom
- 3–4. sz. A számítógépek és a humán tudományok (vegyes szám)

1970.

1. sz. A Fekete-Afrika irodalmáról
2. sz. Irodalom és összehasonlító módszer (vegyes szám)
- 3–4. sz. Modern stilsztika

1971.

1. sz. Irodalom és társadalom (AILC VI. Kongresszus. Bordeaux, 1970.)
2. sz. Irodalomelméleti viták Franciaországban
- 3–4. sz. A közép-európai humanizmus kérdései (Sopron, 1971.)

1972.

1. sz. Science fiction (a műfaj esztétikai és poétikai kérdései)
2. sz. Klasszikusaink és Európa
- 3–4. sz. A szocialista országok irodalmának másfél évtizede

- 1973.
- 1. sz. Műelemzés és műfajelmélet (vegyes szám)
 - 2 – 3. sz. Irodalomtudomány és szemiotika
 - 4. sz. A XVIII. század és a felvilágosodás irodalma
- 1974.
- 1. sz. Az AILC VII. Kongresszusa (Montreal, 1973.) anyagából
 - 2. sz. Az elsüllyedt kultúrák irodalma
 - 3 – 4. sz. Modern poétika
- 1975.
- 1. sz. Irodalom, világirodalom, nemzeti irodalom
 - 2. sz. Az újabb Délkelet-Európa kutatások
 - 3 – 4. sz. Az európai romantika
- 1976.
- 1. sz. Szubkultúra és Underground
 - 2 – 3. sz. Irodalom és irodalomtörténet Ausztriában
 - 4. sz. Tudomány-e az irodalomtudomány?
- 1977.
- 1. sz. A retorika újjászületése
 - 2. sz. A fejlődő országok irodalmáról (AILC VIII., Bp. 1976.)
 - 3. sz. Irodalomelmélet-összehasonlító irodalom (Az AILC IX. Kongresszusa)
 - 4. sz. A budai Egyetemi Nyomda (1777–1848) konferencia anyaga
- 1978.
- 1 – 2. sz. Kutatási irányok a 20-as évek szovjet irodalomtudományában
 - 3. sz. Érték és társadalom
 - 4. sz. Világirodalomtörténet
- 1979.
- 1 – 2. sz. Az ázsiai népek irodalma
 - 3. sz. A jugoszláv népek irodalma
 - 4. sz. Az egyéni és a kollektív a nyelvben és az irodalomban (FILLM XIV. Kongresszus. 1978. Aix-en-Provence)
- 1980.
- 1 – 2. sz. Recepciókutatás és befogadásesztétika
 - 3 – 4. sz. Az orosz szimbolizmus
- 1981.
- 1. sz. Az irodalom klasszikus modelljei – Az irodalom és a társművészetek – A regény fejlődése
 - 2 – 3. sz. Régi és új hermeneutika
 - 4. sz. Irodalom és felvilágosodás
- 1982.
- 1. sz. A Vormärz irodalom és néhány magyar vonatkozása
 - 2 – 3. sz. Új kutatási irányok a szovjet irodalomtudományban
 - 4. sz. Művelődéstörténet és Kelet-Európa
- 1983.
- 1. sz. Az AILC X. Kongresszusa
 - 2. sz. Irodalomelmélet és beszédaktus-elmélet
 - 3 – 4. sz. Irányzatok a mai francia irodalomtudományban

- 1984.
1. sz. Polémiák a francia forradalom előtt
 - 2 – 4. sz. Svájc népeinek irodalma – svájci irodalom?
- 1985.
1. sz. FILLM kongresszus – A polonisztika Magyarországon
 - 2 – 4. sz. Olasz irodalomtudomány
- 1986.
- 1 – 2. sz. A fordítás távlatai
 - 3 – 4. sz. Színhagyomány és irodalom a mai Afrikában
- 1987.
- 1 – 3. sz. Posztmodernizmus az amerikai költészetben
 4. sz. Hlebnyikov és az orosz avantgárd
- 1988.
- 1 – 2. sz. A kanadai irodalom
 - 3 – 4. sz. A modern stilisztika
- 1989.
1. sz. Az empirikus irodalomtudomány elmélete
 2. sz. Felvilágosodás és nemzeti tudat
(A budapesti Nemzetközi Felvilágosodás Kongresszus anyagából)
 - 3 – 4. sz. A modern textológia
- 1990.
1. sz. A mai nemzetközi folklorisztika
 - 2 – 3. sz. Irodalom és pszichoanalízis
 4. sz. A jelentésteremtő metafora
- 1991.
- 1 – 2. sz. A biedermeier kora – nálunk és Európában
 - 3 – 4. sz. Hagyomány és modernizáció a mai kínai kultúrában
- 1992.
1. sz. A frankofon irodalmak sajátosságai
 2. sz. Profizmus az irodalomtudományban
 - 3 – 4. sz. A Név hatalma
- 1993.
1. sz. A konstruktivista irodalomtudomány
 - 2 – 3. sz. Elsikkasztott orosz irodalom
 4. sz. A mai lengyel irodalomtudomány
- 1994.
- 1 – 2. sz. Az amerikai dekonstrukció
 3. sz. A kortárs olasz irodalom
 4. sz. Feminista nézőpont az irodalomtudományban
- 1995.
- 1 – 2. sz. Posztszemiotika
 3. sz. A stílus diszkurzív elmélete
 4. sz. Rendszerelvű irodalomtudomány
- 1996.
- 1 – 2. sz. Intertextualitás
 3. sz. Újraegyesült Németország – egységes német irodalom?
 4. sz. A posztkoloniális művelődéstudomány

1997.

- 1 – 2. sz. A félmúlt klasszikusai
3. sz. Hermeneutika az orosz századelőn

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest XIII., Lehel u. 10/A. közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a HELIR 219-98-632 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható az Akadémiai Kiadó *Stúdium* (1368 Budapest, Váci utca 22., tel.: 118-5881), a *Magiszter* (1052 Budapest, Városház utca 1., tel.: 138-2440) könyvesboltjaiban, az *Írók Boltjában* (1061 Budapest, Andrássy út 45.), a *Századvég* Könyvklubjában és könyvesboltjában (1053 Budapest, Veres Pálné u. 4-6., tel./fax: 201-0384), a *Szöveg BT*-nél (7625 Pécs, Kiss J. út 8., tel.: 72-327-622), a *Sziget Könyvesboltban* (4010 Debrecen, KLTE, tel.: 316-666), végül az Argumentum Kiadónál (1085 Budapest, Mária u. 46., tel./fax: 133-5709), ahol a folyóirat korábbi számai is beszerezhetők.

Előfizetési díj 1997-re: 1000 Ft

Egy szám ára: 250 Ft

A kiadásért felel az Argumentum Kiadó igazgatója

Szedte az Argumentum Kft.

Tördelte: Markó Sándorné

Budapest, 1997

Terjedelem: 18,95 A/5 ív

A fedél és a tipográfia Benkő Anna munkája

Nyomta az Argumentum Kiadó Nyomdaüzeme

Felelős vezető: Roznai Zoltán

ISSN 0017 – 999X



Ára: 250 Ft
Előfizetés egy évre: 1000 Ft

A

ARGUMENTUM KIADÓ