

MÉDIUMOK, TÖRTÉNETEK, HASZNÁLATOK

Különnyomat:

S. Varga Pál (2012). Ellenséges istenek Bábele – A romantikus „új mitológia” alakulása Vörösmarty lírájában. In: Pusztai Bertalan (szerk.). *Médiумok, történetek, használatok – Ünnepi tanulmánykötet a 60 éves Szajbély Mihály tiszteletére* (pp. 128-139). Szeged: Szegedi Tudományegyetem Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék.

© a szerzők, 2012.

Minden jog fenntartva. Bármilyen másolás, sokszorosítás, illetve adatfeldolgozó rendszerben való tárolás a kiadó előzetes írásbeli hozzájárulásához van kötve.

© szerkesztők, 2012.

Szegedi Tudományegyetem
Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék

Ellenséges istenek Bábele

A romantikus „új mitológia” alakulása Vörösmarty lírájában

Az alábbi vázlatot nem egyszerűen Szajbély Mihály (2000, 64–79) kitűnő írásának továbbgondolhatósága ihlette – de az az önkritikai késztetés is, amely újraolvasásakor támadt bennem. Minthogy annak idején a mitológia és a nemzeti eposz viszonyáról szólva a nemzeti irodalom hagyományközösségi paradigmáját tartottam elsősorban szem előtt, nem volt kellő affinitásom a *Zalán futása* – Toldy Ferenc által dicsért, s a koraromantika mítoszfelfogását követő – mitologizálása iránt. Holott már akkor olvasható volt a nevezett írás, amely nem egyszerűen a koraromantikus mitológia-felfogás következetes érvényesítését és elismerését állapítja meg a *Zalán futása*, illetve az azt kanonizáló Toldy Ferenc esetében – pontosan meghatározva annak körülményeit is, hogyan fejlődött ki később a nemzeti mítoszzal szembeni hagyományközösségi elvárás –, de Vörösmarty romantikájának egyik, ha nem éppen leglényegibb vonására világít rá.

Szajbély koncepcióját Stettner Görgynek egy Kazinczyhoz írt levele kapcsán összegzi. Stettner azt vélelmezi a *Zalán futása* kapcsán, hogy „»[a] czéhbeli kritikusok aligha lesznek vele megelégedve, mert ő Homért és Ossiánt tanulván, magának mind a’ kettőtől független nemzeti maniert teremtett«. Amit itt Stettner észrevesz és elégedetten nyugtáz – állapítja meg Szajbély (2000, 77–78) –, az [...] nem más, mint a Herder által megfogalmazott eljárás megvalósulása, a mitológia heurisztikus használata: a költő támaszkodhat régi korok mítoszaira, de azt saját korának szellemében kell újjáteremtenie.”

Ami pedig Toldyt illeti, „miközben [...] magától értetődő természetességgel engedett helyet a fantáziának, az egyéni mitológia-teremtésnek, minden bizonnyal eszébe sem jutott, hogy az eredeti nemzeti maradványok felkutatását és a hozzájuk való ragaszkodást kérje számon Vörösmartyn. Nem jutott eszébe, mert a húszas években még a teremtést tartotta az egyedül kor-szerű eljárásnak. Véleményét vitatni éppen a kor tendenciáinak ismeretében ma sem látszik célszerűnek – még akkor sem, ha Vörösmarty tolla nyomán végül nem született meg az [a] *nagyra kiterjedendő romános epopoeia*, amelynek készültéről éppen Toldy tudósított az *Aesztetikai levelekben*.”

Nos, a „nagyra kiterjedendő romános epopoeia” valóban nem született meg (Gere 2007, 137–152), sőt, Vörösmarty egyszer s mindenkorra felhagyott a nemzeti eposz programjával¹ – ez azonban nem jelenti, hogy egyúttal a (kora)

¹ „Vörösmartyt összesen öt évig (1822–1829) foglalkoztatta a nemzeti eposz megírásának szándéka” (Gere 2007, 150).

romantikus szellemű mitológiateremtéssel is végleg felhagyott volna; ez a poétikai elv később is feltűnik – Vörösmarty *lírájában*. Eddig tudtommal csak Gere Zsolt (2001, 178) utalt erre az összefüggésre, amikor azt állapította meg, hogy „[a]z *Előszó* és *A vén cigány* biblikus nyelve [...] inkább a húszas évek második felének (főleg az epikai művekben megteremtett) poétikai törekvéseihez kapcsolódik”; igaz, a kört alighanem ennél valamivel tágabbra – az 1840-es évek lírájára – lehet kiterjeszteni.

Ha a kései versek mitologizáló eljárásának előzményeit Vörösmarty *lírájában* keressük, leginkább Martinkó András (1977, 172–221) koncepciója szolgálhat kiindulásul, amely a *Földi menny* című vers címadó motívumában jelölte meg Vörösmarty költői szemléletének alapját („Mennyet kell a földön is keresni, Mennyet, a föld úgyis elveszendő, Elveszendők, akik rajta élnek”). Martinkó abból indult ki, hogy az emberi lét korlátozottságával Vörösmarty a „földi menny” képzetét szegezte szembe – a mulandó élet olyan megnyilvánulásait, amelyekben a menny, az isteni végtelen tükröződik; az ilyen, örökkévalóságot hordozó mulandóságok közül a fiatal Vörösmarty számára legfontosabb a lány, a szerelem: „Eljön a lány ifju kellemében, És eget hoz tiszta kék szemében”. Talán az 1970-es évek koraromantikával szembeni gyanakvó beállítódása lehet az oka, hogy Martinkó nem tájékozódott ebbe az irányba, holott amit leír, lényegileg rokon a koraromantika szemléletével, amely a költészetet úgy határozta meg, mint a végtelen megjelenítését a végesben; Schelling (1983, 394) megfogalmazása szerint: „a véges módon ábrázolt végtelen a szépség”. Vörösmarty „földi menny”-ének vallási-filozófiai háttérében a koraromantika általános (nemcsak a műalkotásra vonatkozó) pars-pro-toto-szemlélete áll; Friedrich Schlegel nem csupán a költészet alapját képező *allegória*, hanem minden véges individualitás vonatkozásában állapította meg, hogy „az individuum egy végtelen szubsztancia képe”². A koraromantikának ez a szinekdochés szemlélete vallási eredetű: valójában nem is egyéb, mint Schleiermacher vallásdefiníciójának átfordítása a költészetre Safranski 2010, 151); Schleiermacher szerint „a vallás nem más, mint hogy minden egyedit az egész részének tekintünk, és minden korlátozottat a végtelen valamilyen képének fogunk fel” (Schleiermacher 2000, 34). Valójában az „új mitológia” iránti igény is ebből a szemléletből fakad: az új mitológiának a végtelenről alkotott véges „képek” összességéként kell létrejönnie, amelynek megalkotója az „egyetlen költőnek tekintett emberi nem” (Schelling 1983, 404). A szinekdochés világkép és a mitológia viszonyában már Hölderlinnél sajátos módosulás figyelhető meg: Hölderlin számára nem *minden* véges létező hordozza a világ isteni lényegét, csupán bizonyos kiemelkedő momentumok (például bizonyos tájak) s az élet bizonyos kiemelkedő pillanatai, amelyek kiválnak a szürkéségből, az élet mindennapiságából (Safranski 2010, 166). Ez a beállítódás

2 1800/1801 téli szemeszterében Jénában tartott előadása a transzcendentálfilozófiáról, idézi Manfred Frank (1997, 931). (ford. SVP).

Vörösmarty „földi menny”-eszméjének is alapja; Martinkó valójában e kiemelkedő momentumokat veszi sorra tanulmányában, élükön a női szépséggel, amely mint individualitás zavartalanul idézi föl a mennyet, a végtelen isteni univerzumot. (A *Földi menny* című versben nyilvánvaló e szinekdochés elv érvényesülése, amennyiben a lány „tisztá kék szeme” az égtől kapja színét.)

A véges szinekdochés vonatkoztatása a végtelenre akkor mozdul el Vörösmartynál a mitologikus szemlélet felé, amikor az önmagán túlmutató véges létező szerepébe a *nemzet* lép (lásd az „istenképű nemzet”-ről mondottakat Martinkónál [1977, 215]).

Ha azt firtatjuk, miben különböznek a korai epika és a kései líra mitologizáló eljárásai, azt látjuk, hogy a lírikus Vörösmarty szakít a *Zalánban* követett módszerrel – ideértve a párszi dualizmusnak vagy a „magyarok istené”-nek felidézését –, s egyéni költői invencióját közismert antik és bibliai mitológémák deformálásában és egyéni továbbírásában érvényesíti.

Ennek magyarázatára először is abban az ellenmondásban találunk, amellyel nemcsak Vörösmarty szembesült, de már az „új mitológia” elkötelezettjei is, Hölderlintől Novalisig és Schellingtől Friedrich Schlegelig. Ez az ellentmondás abban állt, hogy a mitológiához közösség kell; a tisztán egyéni invencióból táplálkozó, egyéni nyelvi teljesítményként megalkotott mitológiának nincs esélye arra, hogy ugyanúgy kollektív személeti keretet biztosítson a modern kor számára, mint az ókorban a görögöké. Valójában ez volt az a felismerés, amely a népiesség teoretikusait a saját mitologikus hagyomány felelevenítésére és (ugyancsak invenciózus) továbbfejlesztésére sarkallta.³ Vörösmarty azonban mindvégig olyan irodalomfogalom keretei közt mozgott, amely az irodalmat a magas kultúra részeként határozza meg; olyan mitológiában kellett gondolkodnia, amely ennek az irodalomnak a közönsége számára – hogy úgy mondjuk – kéznél van. Ha egy – a magas irodalmiság keretei közt igencsak népszerű – Gyöngyösi István biztos számíthatott arra, hogy olvasóközönsége zavartalanul megérti mitologikus allúzióit, erre a bázisra még Vörösmarty is nyugodtan támaszkodhatott. Ezért mondhatott le a keletről kölcsönzött/kitalált mitológiáról, s vethette latba fantáziáját annak érdekében, hogy a magas kultúrában ismert mitológémákat az egyedi tapasztalathoz alakítsa. (Nota bene, nem az antik mitológia használata vagy kerülése minősíti önmagában, hogy egy költő klasszikus vagy romantikus előfeltevéseket követ, hanem az a mód, ahogyan ezt a mitológiát felhasználja.) Vörösmarty valójában még előnyben is volt a népiesség képviselőihez képest, akik Kölcseytől Erdélyin, Arany Jánoson át Gyulaiig folyvást arra voltak kénytelenek panaszkodni, hogy a saját (népi) mitológia valójában elveszett (mindjárt Kölcsey

3 Miközben az érdeklődés az egyetemes mitológia herderi és koraromantikus képzetéről a modern nemzet alakulásának közegeiben a nemzeti mitológia felé fordult, „a (nemzeti) mitológiával szemben való elvárások is alapvetően megváltoztak: teremts helyett a régi minél hitelesebb (identikusabb) rekonstrukciója vált követelménnyé.” (Szajbély 2000, 73)

úgy ítélte meg – az ilyen irányú német törekvésekről szólva –, hogy a saját nemzeti mitológia, a hagyományozás megszakadása miatt, olyidegenné vált, mint „Perunak és Mexikónak régiségei” [Kölcsey 1960, 505]). A paradoxon lényegére már Herder is felfigyelt, amikor azt állapította, hogy az északi germán mitológia emlékei „nem tekinthetők a németek közvetlen mitológiai hagyományának” (Szajbely 2000, 71), Hegel pedig a probléma lényegét világította meg, amikor a germán mitológiához fordul Klopstockot bírálta; Hegel arra a paradoxonra is felhívta a figyelmet, hogy a görög–római mitológia ismerősebb a mai embernek, mint a feledésbe merült saját (Hegel, 1980, 278).⁴

A váltás azonban nemcsak kívülről, a befogadói közeg kulturális kondicionáltsága felől közelíthető meg. A keresztény mitológia bekapcsolása a szinkretista mitológiába már a *Délsziget*ben megfigyelhető, s ez – a hun-magyar mitológia későbbi elhagyásával együtt – összefügg azzal, hogy (mint arra Gere Zsolt [2007, 147] rámutatott) a mitikus „előidő”-t követően a magyarság keresztény hitre tért, s ezzel történetébe és hagyományába is beleíródott a keresztény gondviselés; egyáltalán, sorsa a Biblia mitikus struktúráiban vált elgondolhatóvá. Mutatis mutandis ez vonatkozik az antik mitológiára is, amennyiben a magyarság egy olyan európai univerzum lakójává vált, amelynek különböző nyelvei számára a keresztény kultúra mellett az antik hagyomány kínál közös értelemsémákat. A *Délsziget* abból a szempontból is átmenetet képez a Vörösmarty-líra mitológiájához, hogy „Istene Hadadúrban (...) bünteti a harcos, a teremtés leigázására, meghódítására irányuló gesztusokat, s a »tűrés, remény« keresztény fogalmaival indítja útjára Attila fiát” (Gere 2007, 148). A Vörösmarty-líra mögött meghúzódó antropológiai dualizmus eszerint a magyarság pogány és keresztény korszakának ellentétéből ered – s ez a struktúra íródik felül a bűn keresztény s a hübrisz görög toposzával. (Jegyezzük meg: az ember istenülési vágyának elítélését az a Schleiermacher fogalmazta meg először egyfajta antik-keresztény szinkretista mitológia nyelvén, aki a teremtő univerzum és az ember rész–egész viszonyának tételével megalapozó szerepet játszott a romantika poétikájának, illetve mítoszfelfogásának létrejöttében.)⁵ *Ebben az értelemben az*

4 „Klopstockot a hazafiasra törekvő ösztöne sarkallta arra, hogy a skandináv isteneket állítsa a görög mitológia helyébe; azonban Wotan, a Walhalla és Freia puszta nevek maradtak, amelyek mégkevésbé tartoznak képzeletünkhöz és beszélnek kedélyünkhöz, mint Jupiter és az Olympos” (Hegel 19802, 278).

5 Mint mondja, a gondolkodást és a tettet („spekuláció”-t és „praxis”-t) csak a vallás óvhatja meg attól, hogy az ember elbizza magát; „Spekulációt és praxist akarni vallás nélkül vakmerő önteltség és arcátlan ellenségesség az istennel szemben, nem más ez, mint Prométheusz szentségtelen szelleme, aki gyáván ellopta azt, amit nyugodt biztonsággal követelhetett és elvárhatott volna. Csak egyvalamit lopott az ember: végtelenségének és Istenhez való hasonlatosságának érzetét, s ez, mint jogtalanul szerzett tulajdon, nem gyarapodhat számára, ha nincs tisztában korlátaival is, egész lényének esetlegességével, egész létének a mérhetetlen univerzumban való zajtalan eltűnésével. Maguk az istenek is kezdettől fogva büntették ezt a vétket.” (Schleiermacher 2000,

antik–bibliai mitológia is nemzetinek tekinthető. Egyetemesnek és nemzetinek ez a viszonya ráadásul kölcsönösnek bizonyul: az aktuális tapasztalatokhoz igazított európai mitológiakincsnek köszönhető, hogy a nemzeti létben (legyen az akár a magyar, akár a lengyel) megnyíló tapasztalat mitologizáló leírása általános érvényűnek bizonyul.

Vörösmarty lírai mitológiája tehát kerüli mind a keleti, mind a (vélelmezett) magyar mitológia elemeit; alapvetően görög–római és bibliai mitológémákat használ, ezeket kombinálja szinkreitista módon, s deformálja és fejleszti tovább önkényesen. Ez az önkény azonban nem a szubjektivitás önkénye; Vörösmarty lírája (mint Barta megfigyelte) nagyjából *nem szubjektív élményköltészet* (Barta 1976, 418); alapjában egy egzisztenciális hangoltság áll, amelynek a beszélő inkább médiuma, semmint forrása.⁶ Az élmények – legyenek azok személyesek vagy történelmi – csupán alkalmi kiváltói, felidézői a mindennapi tapasztalás számára nem hozzáférhető mélységnek, olyasfajta kiemelt pillanatok, amelyekben Hölderlin az istenek jelenlétét érzékelt. A mitologizálás olyan költői beszéd, amely ezt az – alkalom által megnyitott – mélységet engedi szóhoz jutni. A költő, akit a lét mélységeiből előtörő erők elemi módon megérintenek, az ilyen tapasztalatokat verbalizáló mitikus narratívák repertoárjából válogatva próbálja meg emberi nyelven elmondhatóvá tenni azt, amit átél. A mitológia tehát – akárcsak Hölderlin esetében – Vörösmarty számára is valóságstapasztalat, „az észlelés szerve”.⁷ A mitikus nyelvhasználat azért töltheti be ezt a funkciót, mert a mítosz a hasonlóságot és érintkezést (közelséget) azonosságként kezeli (Barta 1976, 420); ha tehát a trópus retorikai/esztétikai használatának alapja „az ontológiai nemazonosság és a szemantikai azonosság közötti feszültség” (Szörényi – Szabó 1997, 132), a mitikus használatból ez az ontológiai különbségtétel hiányzik. A trópus még akkor is a tapasztalatot kiváltó valóság feltárulása, amikor a megfelelés formálisan a hasonlat alakját ölti; a „mint” („Egyszerre őszült az meg, mint az isten...”) nem a hasonlítás önkényességét jelzi, hanem a tapasztalat lényegét hordozó mitikus alapstruktúra hozzárendelését a hasonlattal jellemzett jelenséghez.

Az antik–bibliai mitologizálás felbukkanása együtt jár az emberkép bizonyos változásával: az ember negatív meghatározottságai közül nem a mulandóság lesz a döntő, hanem az, hogy az emberben egyszerre jelenlévő véges és végtelen mozzanat immár nem kiegészítő, hanem kizáró viszonyba kerül egymással.

32). (Schleiermacher vallásfelfogásának a koraromantikára gyakorolt hatásáról lásd Safranski 2010, 151–153.)

6 A költemény alapját jelentő hangoltságon „nem egy tovaszálló érzelmi meghatározottságot értünk, amely csupán kísérője a mondásnak; az alaphangoltság nyitja meg a világot, amely a költő szavában a lét bélyegét veszi magára.” (Heidegger 1980, 79.)

7 „A mitikus fantázia az észlelés szerve nála. Csak általa tárul fel és értelmeződik valóságosként az élet” (Safranski 2010, 164). (ford. SVP.)

Az embernek az a szándéka, hogy áttörje végessége korlátait, vagy önmagában bűnös, vagy lehetetlen, mert végessége visszarántja szűk körébe.

A mulandó ember méltóságának és nagyravágyásának schlegeli romantikus paradoxona („énünk tulajdonképpeni ellentmondása, hogy egyszerre érezzük magunkat végesnek és végtelennek” [Frank 1977, 938]) a *Csongor és Tünde* Éj-monológjában tűnik fel; a mitologizálás működése szempontjából azonban nem maga ez a romantikus antropológia a lényeges, hanem az, hogy az emberi nagyratörés egymást kizáró értelmezéseket kap.

Ez az összefüggés a mitologizálásnak egy rejtett, ám lényegi sajátosságára hívja fel a figyelmet. Vörösmarty szuverén módon bánik az általa megválasztott mitológiai képzetekkel, azonban a felhasznált narratív struktúráknak saját jelentésképző potenciáljuk van; nem arról van szó, hogy (a költő által deformált változatban) pontosan megfelelnek a tapasztalatnak, hanem arról, hogy (a deformálás ellenére) meghatározzák az értelemadást, amikor a beszélő elbizonytalanodik tapasztalatának értelme felől. Ez a jelenség már a *Gondolatok a könyvtárban* című vers Bábel-képében megfigyelhető; amikor az emberi szellem produktumaiból építendő torony felidézi Bábel történetét, ahhoz mindjárt a bűn bibliai képzete társul – Bábel építőit az „olyanokká lesztek, mint Isten” kísértése vezérli. A bibliai narratíva a legnemesebb emberi törekvésekre írja rá a bűnösnek kijáró ítéletet, s a beszélő elfogadja ezt az értelmezést. Ezért ítéli meg úgy, hogy a mennybe benézni – istenülni – vágyó embert csak az önkorlátozás tarthatja vissza bűnétől/hübrisztől s mentheti meg ennek következményeitől. Ez a korlátozás jut kifejezésre a vers zárlatában – tegyük egy nemzet sorsát „oly magasra mint lehet”; hasonló ehhez *A merengőhöz* tanúsága, amely szerint a szerelmesre is veszedelmet hoz, ha „kétes távolban” keresi boldogságát; „Kit gög, mohó vágy s fény el nem varázsolt, *Földön honát* csak olyan lelheté”.

Bármennyire lelkesül is tehát az *Előszó* beszélője az emberüdvért fáradó kéz és szellem, ész és szív munkájáért, tudomásul kell vennie, hogy a „földi menny” megvalósításán fáradozó, önmagát megváltani akaró emberiség ambíciója az antik/bibliai mitológia narratívájának megvilágításában bűn, hübrisz, amelyért szörnyű büntetés jár; „a legsúlyosabb bűn, ha az ember megfelelkezik teremtményi voltáról” (Rác 1995, 39). A pusztulás tapasztalata és a mitologikus narratíva azonban végképp összeegyeztethetlenné válik; az egységes narratíva különálló képekre esik szét, s e széttartást szemantikai inkongruenciák fokozzák (Kappanyos 2007, 347–349). A fáradozásai beteljesülésének ünnepére készülő, méltóságteljes emberből előbb az értelmetlen pusztítás áldozata, majd félig isteni, félig állati természetű, borzasztó lény lesz; az őt megteremtő, önmagával meghasonló isten az emberrel ellenséges istenekkel áll szemben, akiknek haragja ismeretlen eredetű; a Vész kitörését egy köznyelvi szólásforma indokolja (vihar előtti csend) – s a sort a fiait elpusztító, önmagát szánalmasan piperező „vén

kacér”, a föld – korábbiakkal semmilyen szemantikai kapcsolatba nem vonható – képe zárja.⁸

Az apokaliptikus méreteket öltő pusztítás képei magát az apokaliptikus narratívát is szétvetik – a mítosz deformálása annak lényegét törli: új ég és új föld születése helyett a látszólagos újjászületés ironikus képe következik. A mítoszi kauzalitásnak ez a lerombolása visszamenőleg magát a kiinduló helyzetet is kétségessé teszi; a vers olvastán már abban sem lehetünk biztosak, hogy a pusztítás az önmagát üdvözíteni akaró emberiség büntetéseként volna értelmezhető – mint ahogy az „értelmes áldozat” (Aranytól, Jókaitól később igencsak kiaknázott) toposzát is lerombolja. S nemcsak az oksági összefüggések bomlanak fel vagy hiányoznak, de a „félíg isten, félíg állat” antropológiai képletét sem lehet visszaolvasni az ember kezdeti képébe.

Az *Előszó* valóban „a kozmikus tragédia romantikus látomása”; a látomás mitikus verbalizálhatósága szempontjából azonban végzetesnek bizonyul, hogy költője „a végleges értéktelítődés keresztény sorrendjét megfordította” (Szegedy-Maszák 1980, 189). Ezzel ugyanis a vers felszabadítja a mítoszi narratívák egymást kizáró értelemsémáit, és a mondhatatlanság közegébe jut; ahogyan Ráczy István György a romantikus költő egzisztenciális hangoltságára utalva megfogalmazta, „a lét túlcsoordul az emberalkotta kategóriákon, nem fér bele a tradíció által kanonizált narratívák egyikébe sem” (Ráczy 1995, 469). Ismételjük: Vörösmarty lírája nem szubjektív élményköltészet, vagyis a mondhatatlanság nem azért fenyegeti, mert az individuális feloldódik a nyelv tipizáló működésében (*individuum est ineffabile*), hanem azért, mert a lét mélységeiből eredő tapasztalat mindenfajta (nyelvi) racionalizálásnak ellenáll.⁹

Bármennyire jelenti is tehát a nyelv – a maga mitikus és köznapi narratíváival – a tapasztalás előzetesség-struktúráját, a tapasztalat „kiköveteli a magáét”; ha nem elégíti ki a nyelvi reprezentáció, amelynek maga adott irányt a nyelvi hagyomány deformálásával, érvényre juttatja ellenállását, s akár össze is zavarja a nyelvet – vagy új meg új reprezentációs kísérletekre készíti a tapasztaló Ént. Az egzisztenciának ezért a beavatkozásáért az Én akár az integritását biztosító értelem elvesztésével is fizethet.¹⁰

8 Megjegyzem, a „vén kacér” képe önmagában koherens; megítélésem szerint Kappanyos András túlhajtja a vers szemantikai töréseire vonatkozó, egyébként meggyőző érvelését, amikor férfias vonásokat is azonosít leírásában (Kappanyos 2007, 349).

9 Ennyiben módosítanám Zentai Mária lényeglátó elemzését, amely szerint Vörösmarty „a közös nyelv zsarnoksága”-val szemben „a szélsőségesen egyéni nyelvhasználat lehetőségét”-t teremti meg (Zentai 2001, 88).

10 Külön fejezetet igényelne annak vizsgálata, milyen mitologizálás jellemzi Petőfi Sándor líráját s hogyan jut el a mondhatóság határáig a *Szörnyű idő...* című vers írásakor, ennek taglalásáa azonban jelen keretek közt nincs lehetőség.

Az *Előszót* azonban nem a nyelvvesztés tapasztalatának tudatosítása követi; legalábbis *A vén cigány* a (mitikus) nyelv visszaszerzésének kísérleteként olvasható. A versben a „sírva vigadás” közönséges élethelyzete rövid úton az egzisztenciális tapasztalat megszólaltatásának közegévé válik – mint ahogyan az aktuális történelmi esemény (ezúttal a krími háború) hatása is ebbe a tapasztalatba íródik bele (akárcsak korábban a lengyel események – *Az emberek* – vagy a magyar szabadságharc leverése – *Előszó*), utóbbinak a zárlat alakulása szempontjából is van jelentősége.¹¹ A beszélő már a második strófában gnómius megfogalmazását adja az egyetemes veszteségnek („odalett az emberek vetése”), s a zenészt ennek kifejezésére szólítja fel („Tanulj dalt a zengő zivatartól”). A pusztító erők feltárulása a fokozódó mámor hatására hallucinációkat vált ki a beszélőből, ez azonban nem szabadítja fel a nyelvet, ellenkezőleg; a tapasztalat és a nyelv szétválásával szembeesíti őt. Az a versszak, amelyben a tapasztalat legnagyobb erővel tör a kifejezés felé, csupán a rendelkezésre álló, egymással összeegyeztethetetlen toposzokat sorolja, anélkül, hogy a beszélő képes volna választani közülük: „Kié volt ez az elfojtott sohajtás, Mi üvölt, sír e vad rohanatban, Ki dörömböl az ég boltozatján, Mi zokog mint malom a pokolban, Hulló angyal, tört szív, örült lélek, Vert hadak vagy vakmerő remények?”

Ez a nyelvvesztés mélypontja; a beszélő azonban visszafordul a nyelv felé – a következő versszakban *feltételes módban* ugyan, de *választ* a mitikus narratívák repertoárjából. A paradox antropológiai tapasztalathoz Káin és Prométheusz – a (bibliai) bűnös és az (antik) hőrosz – ikerfiguráját rendeli hozzá („Mint ha újra hallanók a pusztán A lázadt ember vad keserveit, Gyilkos testvér botja zuhanását, S az első árvák sirbeszédeit, A keselynek szárnya csattogását, Prometheusznak halhatatlan kinját”). Noé bárkájának toposzát aztán, amely feloldja az antropológiai paradoxont, már nem kíséri a tapasztalat verbalizálhatóságával kapcsolatos kétely; a pusztító vihar e toposz keretébe kerülve a megtisztulás elemeként jelenik meg, a bárka pedig egy új világ metonímiájaként. A vers ezzel az *Előszó* destruktív elbeszélésének menetét fordítja meg (a Biblia szempontjából: vissza), s az elbeszélés *végén* bekövetkező „ünnep” megjövendöléséhez érkezik el. Az ünnep kozmikus szituációját végső soron meg lehet feleltetni annak a pontnak is, amely a *Gondolatok a könyvtárban* Babel-epizódjának csúcspontját képezi; valójában azonban nem az a kérdés, vajon az újra beköszöntő „ünnep” hol helyezkedik el a kozmikus körforgásban. A lényeg az, hogy a beszélőnek sikerült a káosz, a nihil uralma alól felszabadító nyelvet visszahódítani, s ezáltal – egy mámoros pillanat erejéig – értelmet adni a pusztulásnak.

¹¹ Életrajzi-referenciális dimenzióban mozogva erre utalt Gyulai Pál, amikor azt írta, hogy Vörösmarty „A vén cigány-t az orosz–török háború kiütésekor írta, mely európaivá gyuladott, s melyről azt hitte, hogy befolyással lesz Magyarország sorsára” (Gyulai 1989, 1127).

A herderi-koraromantikus eredetű, szinkretista gyökerű, egyedítő mítoszalkotás az egzisztenciális tapasztalat nyelvi kifejezhetőségének határa felé közelítette a magyar költészetet. A mitikus narratívák – sőt, általában az időbeli tapasztalatok értelmezésére kínáló narratív sémák – használhatóságával szembeni kétely alighanem jellegzetes későromantikus tapasztalat. Vörösmarty kései versei mellett jó példája lehet ennek Arany János 1850 februárjában írt, *Évek, ti még jövendő évek...* című verse, amely azért is kínálkozik párhuzamként, mert rokon tapasztalatból született, mint az *Előszó* vagy *A vén cigány*; a vers az 1849-es kataklizma előterében egyéni sorsként tematizálja a megindokolhatatlan veszteséget. Arany verse nem (illetve: csak zárlatában) emelkedik mitikus magaslatokba, eljárása azonban tekinthető a romantikus mitológiateremtés kései verziójának, amennyiben a repertoárból választott narratívák egyedi átalakítása által keresi a tapasztalat verbalizálásának lehetőségét; ahogyan Németh G. Béla jellemezte e „romantikától távolodó” verset, az nem egyéb, mint „a kérdés s a reá próbálgatott, feltételesnek tekintett feleletek egyikének határozott vállalása” (Németh 1987, 70).

Önmagában későromantikus vonás, hogy a verset nem az epifánia valami kivételes alkalma, hanem igencsak köznapi tapasztalat ihleti: a beszélőt a korai öszülés készletű lírai reflexióra. A reflexiót nem is az értelem keresése, hanem az ellenszegülés váltja ki; a beszélő a számonkérés – pénzügyi világból vett, vagyis megint csak köznapi – narratíváját rendeli az idő előtti öregedés tapasztalatához.¹²

Nem evvel tartoztok ti nékem:
Kaján elődötök, a *mult*,
Adós maradt sok szép örömmel,
Míg szerfölött is oszta bút;
Ennek kamatját, jó *reményül*,
Fizessétek le most nekem;
Ki tudja, úgyszólván én azt,
Hogy a tőkét fölvehetem?

A befektető és az adós narratívája azzal biztatja a beszélőt, hogy ő van kezdeményező szerepben – felülbíráhatja a korai öregedés rá nézve kedvezőtlen fejleményét. A beszélőnek azonban be kell látnia, hogy a múlt idővel szemben nem adatik meg neki a tisztességes üzletmenet szabályait számon kérő adós pozíciója („És nékem e földön teherből, Bánatból rész jutott elég: Azzal fölérő boldogságot Hiába is reménylenék”). Ez a felismerés arra készíti, hogy narratívát váltson; korai öregedésére ezúttal a betakarítás „forgatókönyve” révén keres magyarázatot. Ez a narratíva ugyanúgy köznyelvi eredetű, mint ahogyan a hitelező/adós narratívája

¹² Külön elemzés tárgya lehetne persze, hogyan kap metafizikai távlatot egy ilyen narratíva a kálvinista „üdvüzzet”-gyakorlatban („Az élet üdve úgyszólván egy üzlet menetéhez hasonlított” [Weber 1982, 175].)

bontakozott ki az első versszak köznyelvi metaforájából („előlegezni”) – vagy ahogyan Vörösmarty *Előszó*­jában a Vész kitörése következett a vihar előtti csendre; az ősz szemantikai kétértelműsége kínálja fel az őszülő haj és a beérő gabona azonosítását („hogy [a télnek] meg ne essék szíve rajtam, Ha jókor meglep a halál, Azért kell, mint az ősz kalásznak, Megé­rnem a sarló alá”). Amellett, hogy ez a metaforikus narratíva csökkenti az „ontológiai nem-azonosság és a szemantikai azonosság feszültségét”, nemcsak magyarázatot, de egyben vigaszt is kínál, s a vigasznak már van – ha nem is közvetlenül mitikus, de univerzális kontextusa: az egyén elmúlását a nagy kozmikus ciklusba írja bele (a *Sejtele­m* című kései epigramma aztán explicité is teszi a vetés–aratás narratívájának bibliai hátterét: „Életem hatvanhatodik évébe’ Köt engemet a jó Isten kévébe, Betakarít régi rakott csűr­ébe, Vet helyemre más gabonát cserébe.”¹³). Az ősz korai beköszönte lehet éppen váratlan, de a természet nagy rendjét nem bontja meg.

A magyarázat azonban, bármennyire vigasztaló, nem elégti ki a beszélőt; a továbbiakból az derül ki, hogy ez a narratíva sem fedi le az ősz hajszálak látványa mögött húzó­dó egzisztenciális tapasztalatot. Az utolsó versszak ugyanis abszurd létélménynek ad hangot (Arany kapott is érte a fejére, a kiengesztelés normáját szigorúan érvényesítő Erdélyi Jánostól) – olyan­nak, amely csak értékmegsemmisítő ellentmondások által verbalizálható: az erény bűnnek, a veszteség e bűnös erény jutalmának minősül – vigasztalásul pedig mások, a beszélőnél is különbek (értelmetlen) szenvedése szolgál. Ennek a tapasztalatnak a *sorskerék* (önkéntesen) deformált mitikus toposza felel meg, amelyik nem egyszerűen a körforgás képe – ez akár vigasztaló is lehetne (beszélőnk, aki imént az évszakok ciklusában keresett vigaszt, bizonyosan nem mondaná, amit a „föl és alá” élményére reflektáló beszélő Petőfi *Világosságot!* című versében, hogy ti. „Irtóztató, irtóztató!”). A sorskerék teherként hurcolja a porszemnyi embert, hogy aztán ledobja magáról – a semmibe, a bármiféle értelem, bármiféle léttörvény érvényességi körén kívül eső káoszba. A vers utolsó szava nem az abszurd lét sztoikus vállalását (Németh 1987, 81.), hanem magát az abszurd léttapasztalatot fogalmazza meg „epigrammatikus tömörséggel”. A versnek azonban itt valóban el kell némulnia, mert arról, ami ezután következik, a nyelv nem tud számot adni.

A koraromantikus mitológiateremtés később megtalálta későromantikus lerombolóját is, Vajda János személyében. A *kárhozat helyén* című vers (1872) – amint azt Eisemann György (2007) kitűnő elemzése megmutatta – a mitizáló romantikus beszédmód lerombolása. Ha a romantikus Én tapasztalata a kárhozat mitikus narratívájában nyeri el kifejezését, a narratíva egyetemes kiterjesztésének pillanatában („Üres a végtelen mindenség, Ki van rabolva a világ!”) a beszélő kilép önmagából, a romantikus monológot a szív fellengésének – egy szubjektív

13 Részletes elemzését lásd Dávidházi 2009.; Dávidházi nemcsak a bibliai, de az antik mitológiai aspektusokra is tekintettel van.

hangulat önkényes, ráadásul idegen hangot követő kifejeződésének – minősíti, s a kárhozat-narratívába Európa elrablásának antik mitológiai toptszát keverve, ironikusan kifordítja a vers végén. Vajda alighanem az *Alfréd regénye* című verses regényében ment a legmesszebbre a romantikus mitológia lebontása terén, amely az apokaliptikus narratívát transzformálja parodisztikusan.¹⁴

Szajbély Mihály dolgozata konklúziójaként úgy ítéli meg, hogy Weöres Sándor „nevet a végén” a romantikus mítoszteremtés történetének – az a Weöres, aki „szórakoztatni akart sajátos mitológiateremtésen alapuló költészetével” (Szajbély 2000, 79). Bizonyára így van – magam azonban úgy vélem, egyszer majd még azzal is számot kell vetni, hogyan volt képes Ady Endre költészete a megszüntetve megőrzés gesztusával újraaktualizálni Vörösmarty koraromantikus gyökerű, egzisztenciális megérintettségéből táplálkozó mitológiáját – még ha Ady költészetének e vonását a nagy posztmodern buzgalom közepette manapság nem is illik emlegetni.

Felhasznált irodalom

- Barta János (1976). A romantikus Vörösmarty. In: Barta János *Klasszikusok nyomában* (pp. 416–435). Budapest: Akadémiai K.
- Dávidházi Péter (2009). Sejtelem, avagy a költészet vigasza. *Holmi, 2009 október*, pp. 1326–1347.
- Eisemann György (2007). Átmenet vagy fordulat? 1876 Vajda János: Újabb költemények In: Szegedy-Maszák Mihály–Veres András (szerk.) *A magyar irodalom története II. 1800-tól 1919-ig* (pp. 540–547). Budapest: Gondolat.
- Frank, Manfred (1997). „Unendliche Annäherung”. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt a. M.
- Gere Zsolt (2001). „Meglehet, köztársasága volnánk anyagi lényeknek”. Vörösmarty történet-filozófiai felfogásának néhány jellemzőjéről In: Takáts József (szerk.) *Vörösmarty és a romantika* (pp. 171–178). Pécs – Budapest: Művészetek Háza – Országos Színház-történeti Múzeum és Intézet.
- Gere Zsolt (2007). Nemzettörténet és mitológia határpontján – 1825 Vörösmarty Mihály: Zalán futása In: Szegedy-Maszák Mihály–Veres András (szerk.), *A magyar irodalom története, II., 1800-tól 1919-ig* (pp. 137–152). Budapest: Gondolat.
- Gyulai Pál (1989). Vörösmarty életrajza In: *Gyulai Pál válogatott művei* (pp. 909–1130). (a válogatás és a szöveggondozás Kovács Kálmán, a jegyzete ifj. Kovács Kálmán munkája.) Budapest: Szépirodalmi.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1980). *Estztikai előadások, Első kötet.* (ford. Zoltai Dénes.) Budapest: Akadémiai K.

¹⁴ Lásd erről Tamás 1994.

- Heidegger, Martin (1980). Hölderlins Hymnen „Germanien und „Der Rhein“ In: *M. H. Gesamtausgabe, II. Abteilung, Vorlesungen 1923–1944, Band 39.*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- Kappanyos András (2007). Egy romantikus főmű késedelmes kanonizációja. – 1853–54 (?) Vörösmarty Mihály: Előszó In: Szegedy-Maszák Mihály–Veres András (szerk.) *A magyar irodalom története II. 1800-tól 1919-ig* (pp. 341–354). Budapest: Gondolat.
- Kölcsey Ferenc (1960). Nemzeti hagyományok. In: Szauder József–Szauder Józsefné (szerk.) *Kölcsey Ferenc Összes Művei.I.* (pp. 490–593). Budapest: Szépirodalmi.
- Martinkó András (1977). A „földi menny” eszméje Vörösmarty életművében In: Martinkó András *Teremtő idők* (pp. 172–221). Budapest: Szépirodalmi K.
- Németh G. Béla (1987). Távolodás a romantikától egy összetettebb személyesség jegyében (Arany János: Évek, ti még jövőendő évek..., Elegiko-óda, meditáló vers, epigrammatikus zárással) In: Németh G. Béla *Hosszmetszetek és keresztmetszetek* (pp. 64–81). Budapest: Szépirodalmi K.
- Rác István György (1995). Apokalipszis most (Vörösmarty Mihály: Előszó). In: Bitskey István–Tamás Attila (szerk.) *Egy évszázad vonzásában (Tanulmányok Nagy Miklós tiszteletére)*, Studia Litteraria, Tomus XXXIII. (pp. 33–49).
- Safranski, Rüdiger (2010). *Romantik. Eine deutsche Affäre*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Schelling, F. W. J. (1983). *A transzcendentális idealizmus rendszere.* (ford. Endreffy Zoltán) Budapest: Gondolat.
- Schleiermacher, Friedrich D. E. (2000). *A vallásról.* (ford. Gál Zoltán.) Budapest Osiris.
- Szajbély Mihály(2000). *Délsziget északi fényben.* Herder, az új mitológia és Vörösmarty, *Tiszatáj, 2000/december, 64–79.*
- Szegedy-Maszák Mihály (1980). A kozmikus tragédia romantikus látomása In: Szegedy-Maszák Mihály *Világkép és stílus* (pp. 182–220). Budapest: Magvető.
- Szörényi László–Szabó Zoltán (1997). *Kis magyar retorika.* Budapest: Helikon.
- Tamás Attila (1994). A stílusváltás egy megoldatlan változata (Vajda János Alfréd regénye című műve, és a magyar romantika néhány problémája). In: *Uő. Értékeremtők nyomában* (pp. 222–231). Debrecen: Csokonai.
- Weber, Max (1982). *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme.* (fordította: Gelléri András et al.) Budapest: Gondolat.
- Zentai Mária (2001) Az íbisz legfeketébb tolla. A nyelv hitelvesztésének nyomai Vörösmarty költészetében In: Takáts József (szerk.) *Vörösmarty és a romantika* (pp. 73–88). Pécs – Budapest: Művészetek Háza – Országos Színháztörténeti Múzeum és Intézet.