

József Takáts

Módszertani berek

Írások az irodalomtörténet-írásról







ABSTRACT

Takáts, József

The Grove of Methodology. Writings on Literary Historiography

Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2006, 164 p.

(Jyväskylä Studies in Humanities,

ISSN 1459-4331; 65)

ISBN 951-39-2665-6

English summary

Diss.

My text consists of two major parts: first deals with the various theoretical and methodological issues as well as the possibilities of interdisciplinarity in literary historiography; and second comprises 'case studies', which have been written on some questions of the history of XIXth century Hungarian literature.

Literary scholars are usually categorized either as literary theorists or literary historians; the two kinds of activity are connected with somewhat different standards, discourses and research attitudes. The whole of the dissertation deals far more with theoretical questions than works of literary history generally do, while it aims to consider these questions close to the matter, within the context of historians' practice.

The studies of the first part deal with the questions and possibilities of the literary historiography from interdisciplinary point of view. They present an „anthropological” literary historiographical practice that sets out from the anthropological initiatives of the interpretative anthropology of Clifford Geertz and the methodology of the 'rhetorical turn', and it regards the sociolinguistics or „the ethnography of speaking” as its own linguistics. The fourth paper intends to show what fundamental presuppositions, ways of fiction-making, metaphors, character models, determinants guide the works of literary history.

The second part contains four case studies. The first analyses attempts to interpret some much-interpreted key concepts of the criticism of János Arany in a new way, and therefore it tries to put these concepts into a synchronic non-literal contexts (e. g. contexts of contemporary law, linguistics and politics). Second chapter - that interprets a text about tourism - attempts to connect rhetorical analysis and socio-historical contextualisation, and exemplifying the linking of internalist and externalist ways of interpreting literary texts. Third deals with questions of the possible rhetorical patterns of a previously less-investigated genre, the memorial speech, and with possible connections between literary canonization and the canonization of certain behaviors and the assertion of certain moral standards. In fourth chapter by using the findings of Hungarian art history, I try to put the mass of historically themed literary texts of the second half of XIXth century into a context that allows for an effective interpretation of these works, e.g., revealing their specific reading contract.

Keywords: literary history, cultural anthropology, sociolinguistics, rhetorical analysis, XIXth century Hungarian literature.

Author's adress

Takáts József
University of Jyväskylä
Department of Hungarian Studies
takats.jozsef@freemail.hu

Supervisor

Professor Tuomo Lahdelma
University of Jyväskylä
Department of Hungarian Studies

Reviewers

Professor Deréky Pál
Universität Wien
Institut für EVSL der Universität Wien
Austria

Professor Szilágyi Márton
Eötvös Loránd University Budapest
Department of History of the 18-19th Century
Hungarian Literature
Hungary

Opponent

Professor Szilágyi Márton

TARTALOMJEGYZÉK

ABSTRACT

BEVEZETÉS KÉT KITÉRŐVEL	7
I INTERDISZCIPLINÁRIS TALÁLKOZÁSOK: ELMÉLETI DILEMMÁK	21
Antropológiai látásmód és irodalomtörténet-írás	23
Társasnyelvészet és irodalomtörténet-írás.....	39
A kultusz kutatás és az új elméletek.....	53
Az irodalomtörténet-írás retorikus elemzése	66
II INTERDISZCIPLINÁRIS TALÁLKOZÁSOK: ESETTANULMÁNYOK KOMMENTÁROKKAL	81
Arany János szokásjogi gondolkodása	83
Módszertani kommentár.....	103
A turizmus retorikus azonosítása	105
Módszertani kommentár.....	114
Gyulai, emlékbeszéd, kanonizáció.....	116
Módszertani kommentár.....	129
A historizmus kontextusa.....	131
BEFEJEZÉS: AZ ELSŐDLEGES KONTEXTUS FONTOSSÁGA.....	139
A szövegek technikai adatai.....	148
SUMMARY.....	149
VÁLOGATOTT BIBLIOGRÁFIA	152

BEVEZETÉS KÉT KITÉRŐVEL

A következő oldalakon három szövegfajtaát talál az olvasó. Egyrészt az irodalomtörténet-írás némely módszertani kérdéseit taglaló tanulmányokat, másrészt irodalomtörténeti dolgozatokat, amelyeket „esettanulmányoknak” nevezek, harmadrészt rövid kommentárokat, amelyek az egyes esettanulmányokhoz kapcsolódó módszertani kérdésekre igyekeznek irányítani a figyelmet, ugyanis e történeti dolgozatok éppúgy és éppen annyira módszertani dilemmák körül forognak, mint a teoretikusabb jellegűek. E fejezetek tétjét inkább nevezem módszertaninak, mintsem elméletinek. Nem általában „a” megértésről, „az” olvasásról, „az” irodalmiságról teszek bennük megállapításokat; szövegeim teoretikus kérdései egy történész *gyakorlatának* kérdései. Úgy látom, hogy az irodalomtörténet-írást tárgyaló olyan normatív elméleti fejtegetések, amelyek nem ténylegesen létező történészi gyakorlatok interpretációiból nőnek ki vagy nem törekszenek a tényleges gyakorlatokhoz legalább illeszkedni, gyakran terméketlenek. E fejezetek fejtegetéseinek tágabb elméleti kereteként azt mondanám, hogy a történeti vizsgálódás olyan gyakorlat, amelyhez – emberi gyakorlataink döntő többségéhez hasonlóan – eleve, többé-kevésbé reflektálatlanul hozzátartozik egy ismeretelméleti álláspont, a realizmusnak valamilyen változata.¹ Úgy is fogalmazhatnék, hogy aki valamely gyakorlatban részt vesz, az egyben valamely ismeretelméletben is benne áll.

Az itt előkerülő teoretikus kérdések egy főként XIX. századi magyar irodalommal foglalkozó történész gyakorlatának kérdései, s nem tudom, vajon ráismerne-e bennük önnön gyakorlata elméletinek nevezhető kérdéseire például egy régi magyaros vagy a közelmúlt irodalmával foglalkozó kutató.

¹ Saját gyakorlatom olyasfajta állásponthez illeszkedik leginkább, amit Hilary Putnam „belső realizmus”-nak nevezett. Eszerint a tényekre és megismerhetőségükre vonatkozó kérdés mindig egy adott fogalmi sémán, nyelvi közegen belül értelmes. Amint Putnam írja, „a belső realizmus lényege az, hogy az igazság nem megy túl a használaton”. Javaslata az igazság megfelelés-elméletének realizmusa és a „minden csak nyelvi” antirealizmusa közti alternatíva. Lásd: Hilary Putnam: *Reprezentáció és valóság*. Ford.: Imre Anna. Budapest, Osiris – Gond, 2000. 192-197.

Azt feltételezem, hogy az ő gyakorlatukból kinövő teoretikus kérdések némiképp – vagy nagyon – mások. Bár időnként hajlamosak vagyunk arra, hogy egységesítő leírást adjunk „az irodalomtörténész” tevékenységéről – vagy éppen ez áll érdekünkben –, valójában e szó sokféle, egymástól többé-kevésbé eltérő gyakorlatot, normát és hagyományt takar. Más eljárások és formák számítanak meggyőzőnek például a régi magyaros szakmán belül, mint a XX. század irodalma kutatásában. Mivel egy kezünkön meg tudjuk számolni a magyar irodalomtudomány historiográfiájával vagy tudásszociológiájával foglalkozó színvonalas tanulmányokat, az említett sokféleségről nem lehet pontos képünk. E bevezetésben azonban engem nem „az irodalomtörténész” tevékenysége érdekel általában, s nem is e tevékenységek sokfélesége, hanem saját történeti gyakorlatom elméletinek nevezhető meggyőződései. Polányi Mihály, a *Személyes tudás* egy mondatát² parafrázálva az alábbi módszertani elmélkedések feladata az, hogy felszínre hozzák, és mint sajátomat jóváhagyják azokat a meggyőződéseket, amelyek történeti gyakorlatomban vezetnek vagy belőle következnek.

Bár manapság sokan nem vagy alig tesznek különbséget irodalomtudomány, irodalomtörténet-írás és irodalomkritika között, én ezeket külön beszédfajtáknak tekintem Roland Barthes réges-régi, *Kritika és igazság* című tanulmányát követve, amelyben arra figyelmeztetett, hogy nem szabad összetéveszteni e beszédfajtákat, mert más a tárgyuk (én inkább úgy fogalmaznék: mások a kérdéseik) és mások az eljárásaik.³ Az irodalomtudománynak „nem ez és ez az értelem, hanem... a mű értelmeinek sokasága” (mondjuk úgy: értelmezhetőségének feltételei és lehetőségei) a tárgya, a kritika viszont nyíltan a mű *egy* különleges értelme mellett teszi le a voksot, az irodalomtörténet-írás pedig arra keres választ, miért fogadták el valaha a műnek ezt vagy azt az értelmét. E különbségtevés alapján hajlok arra, hogy nem csak a kritikát szükséges némiképp eltolni az irodalomtudománytól – amint arról korábban már írtam,⁴ Barthes-nál szélesebb értelemben használva a kritika fogalmát –, hanem az irodalomtörténet-írást is.

Mivel pedig úgy vélem – mint a következő fejezetekben még többször visszatérek rá –, hogy a „miért fogadták el valaha a műnek ezt vagy azt a jelentését” kérdésre nem lehetséges jó választ adni, ha belül maradunk az irodalmi szövegek tanulmányozásának körén, ezért nem is egyszerűen az irodalomtörténet-írás az, aminek a módszertani kérdéseivel foglalkozom. Úgy gondolom, ahogyan Peter Burke írta *Az olasz reneszánsz* című könyve bevezetőjében: ma nehezen tartható fenn a 'művészettörténész' vagy az 'irodalomtudós' tudományos identitása – „ma már mindannyian művelődéstörténészek vagyunk”,⁵ vagy legalábbis azok kéne hogy legyünk. Ez a magyarázata disszertációm interdiszciplináris törekvéseinek.

² Polányi Mihály: *Személyes tudás. Úton egy posztkritikai filozófiához*. Budapest, Atlantisz, 1994. II. 43.

³ Roland Barthes: *Kritika és igazság*. In: uő.: *Válogatott írások*. Budapest, Európa, é.n. 223., 224.

⁴ Takáts József: *A kritikus mint kritikus*. Jelenkor, 1996/1, 67-74.

⁵ Peter Burke: *Az olasz reneszánsz*. Ford.: Bérczes Tibor. Budapest, Osiris, 1999. 13.

A disszertáció utolsó harmadában közölt esettanulmányok egy részét, bár éppúgy *módszertani kísérlet*-jellegűek, miként a többiek, nem tekintem történetieknek a fenti, barthes-i értelemben, hiszen valójában egy-egy szöveg vagy szövegcsoporthoz egy-egy erős értelmezése mellett is érvelnek. Ám e barthes-i értelemben vett kritikai célok történetiekkel kapcsolódnak bennük össze: olyan kontextusbaállításokkal dolgozom e tanulmányokban, amelyek egykori megírási, olvasási, nyelvhasználati konvenciók feltárásán keresztül jutnak el értelmezési javaslataikhoz. Régi irodalmi szövegek mai erős értelmezései, olvasási javaslatai nagyon gyakran „modernné olvasások” – amely olvasási módról a későbbiekben még részletesebben írok –, s e vonásuk valószínűleg hatékonyságuk vagy érdekességük egyik biztosítéka is. Hasonló célú tanulmányaimban minimalizálni próbáltam a „modernné olvasás” eljárásait.

A módszertan fogalmához esetemben nem társul a szigorú tudományosságnak semmiféle – sem objektivista, sem textualista – eszméje. A módszertan itt nem szabályok lefektetését jelenti, hanem fejtegetéseimnek a „hogyan kell csinálni?” kérdése köré rendeződését. A módszertani érdeklődés röviden azt jelenti, hogy egyszerre érdeklődöm a „téma” – mondjuk Arany János némely kritikai fogalmának egykori jelentése – iránt, s azon előfeltevések, eljárások, kontextusok, elbeszéléstípusok stb. iránt, amiket használok vagy használhatnék e „téma” írásbeli megkonstruálása során. Szövegfajtatól függ, mennyire kifejtett módon vagy burkoltan van jelen ez az érdeklődés a résztanulmányokban.

A résztanulmányokban – összhangban módszertani relativizmusommal – többféle módszertani ajánlatot vizsgállok meg vagy próbálok ki. Vannak módszertani ajánlatok, amelyek rendkívül erős perspektívát foglalnak magukban, annak minden előnyével és hátrányával: ilyen például a rendszerelméleti megközelítés, a kultusz kutatás vagy a műfaj történeti monográfia. Azok az előfeltevések és eljárások, amelyek hozzá tartoznak ezen ajánlatokhoz, nagyban különböznek és részben összeegyeztethetetlenek. Ugyanakkor ezen ajánlatok termékenynek bizonyultak és színvonalas művekhez vezettek (amint persze színvonalatlanokhoz is). Metaforikusan fogalmazva, e különböző erős perspektívákba behelyezkedve mást és mást láthatunk. E többletet, ami egy-egy ilyen módszertani ajánlat eredménye lehet, fontosabbnak vélem, mint az ajánlatok elméleti megalapozottságának ellentmondásmentességét. Nemcsak a végső megalapozhatóság iránti szkepszis miatt gondolom ezt, hanem azért is, mert úgy látom, sikeresnek bizonyuló irodalomtörténeti módszertani javaslatcsomagok gyakran gyenge elméleti lábakon állnak, ugyanakkor nagy elméleti kidolgozottságú javaslatcsomagok bizonyulnak terméketlennek a gyakorlati irodalomtörténet-írásban. Kinyilvánított elméleti vagy módszertani elvek és irodalomértelmezői gyakorlat egyébként is gyakran állnak ironikus viszonyban egymással, könnyen lehet, hogy az én esetemben is.

Mindez azonban nem jelenti azt, hogy ne volnának határozott preferenciáim. Igyekszem például elkerülni azokat az elméleti javaslatokat, amelyek az irodalmiság vagy az irodalom valamilyen meghatározása köré

épülnek. Követve a *Filozófiai vizsgálódások* 66. paragrafusát,⁶ úgy gondolom, abból hogy különféle jelenségeket egy névvel jelölünk, nem következik, hogy e jelenségeket vissza lehet vagy kell vezetni egy közös jegyre. „A kultusz kutatás és az új elméletek” című fejezetben részletesebben is kitérek majd e kérdésre. Igyekszem továbbá írásaimat érvelésközpontúvá tenni, mert úgy látom, az a fogalomközpontúság, amely a filozófiát követve⁷ az irodalomtudományban is meghonosodott, itt is esszencialista módon túlterhelte és fetisiztikussá teszi a fogalomhasználatokat, gyakran meddővé teszi a tudományágon belüli vitatkozást, továbbá megnehezíti a kultúra más területeivel való kommunikációt. Általánosságban kontextualistának nevezném az álláspontomat, a következő értelemben: „az irodalmi művet mint cselekvési folyamatokba ágyazott, *használt*, ágensek, intézmények, konvenciók körülvetve (sőt, azok teremtetten) tárgyat vizsgálom”.⁸

Azon történeti megközelítésnek, amely mellett e disszertáció résztanulmányai többségében érvelek, alapvető jellemzője, hogy a múltat nem a jelen múltjának tekinti, hanem – Emilio Betti félmondatát némileg megváltoztatva – a múlt egy darabjának önmagában befejezett értelemét próbálja kideríteni.⁹ Mivel a mai magyar irodalomtudományi dolgozatok hivatkozásai gyakran az elméleti és csoportelköteleződés kinyilvánításai is egyben, érdemes talán leszögezmem, hogy e Bettire hivatkozás (miként korábban a Barthes-ra, Albertre stb. hivatkozás), bár előkészít egy későbbi gondolatmenetet, nem jelent módszertani elköteleződést, csupán azt, hogy ezen egy kérdésben többé-kevésbé egyetértek a hivatkozott fejtegetéssel. Módszertani erőfeszítéseim jórésze arra irányul, hogy ideiglenesen elvágjam a vizsgált múltbeli szövegeket vagy cselekvéseket a „következményektől”, „jövőjüktől”, pontosabban attól, amit a későbbi értelmezők annak szoktak tekinteni. Ezért irányul figyelmem a szinkrón kontextusokra (ami gyakran, de nem mindig a szövegek elsődleges kontextusa: lásd erről „Az elsődleges kontextus fontossága” című fejezetet) és a szinkrón kontextus szereplőinek önleírásaira, s azokra a nyelvi megnyilvánulásokra, amelyekkel kifejtett vagy kifejtetlen módon önnön gyakorlataikat értelmezték vagy értelmezheték. E törekvés antropológiai ihletése, gondolom, első látásra is nyilvánvaló. Mivel e kifejezést: „antropológia”, többféle, egymástól erősen eltérő értelemben használják a magyarországi irodalomtudomány keretein belül is, talán nem árt megjegyezmem, hogy az én szóhasználatomban kulturális antropológiáról van szó, még pontosabban az interpretatív antropológia és a retorikus fordulat utáni

⁶ Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*. Ford.: Neumer Katalin. Budapest, Atlantisz, 1992. 57-58.

⁷ Lásd erről Hans Albert tanulmányának megfelelő részletét: *A totális ész mítosza*. In: Papp Zsolt (szerk.): *Tény, érték, ideológia. A pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Budapest, Gondolat, 1976. 388-389.

⁸ Kálmán C. György: *Te rongyos (elm)élet!* Budapest, Balassi, 1998. 182. A szerzótől részletesebben a kontextualizmusról: *Az irodalom mint beszédaktus*. Budapest, Akadémiai, 1990. 112. skk.

⁹ Emilio Betti: *A hermeneutika mint a szellemtudományok általános módszertana*. Ford.: Bonyhai Gábor. Athenaeum, I. kötet (1992), 2. füzet, 34.

kulturális antropológia látásmódjáról, s nem a filozófiai antropológia valamely hagyományáról.

A fenti két bekezdésben példaként elsorolt preferenciák ugyan működnek a disszertáció résztanulmányainak többségében, vannak azonban olyan darabok is benne, amelyeket nem lehet e preferenciákkal jellemezni. Esetükben, ilyen vagy olyan okból, másféle eljárásokat részesítettem előnyben. Az esettanulmányokat éppen azért kísérik kommentárok, hogy magyarázatot adjak erre. Az elsorolt preferenciákat nem elméleti tételeknek tekintem, amelyeket igazolnom kellene – bár a disszertáció különböző pontjain található hosszabb-rövidebb érvelések, amelyek ilyen szerepet is betölthetnek –, s amelyeket minden írásomban (sőt, mások írásaiban is) érvényesíteni kellene, inkább a történeti gyakorlatom során kialakult meggyőződésem körébe tartoznak.¹⁰ Amikor azonban egy-egy tanulmányban működtetem őket, inkább hipotézisként viselkednek, kiinduló opcióként. Nem az a kérdés tehát, hogy önmagukban, elméleti állításként igazak-e (bár ez is érdekes és fontos kérdés lehet), hanem az, hogy milyen eredményekhez vezetnek az illető tanulmányban.

Első kitérő: a történeti vizsgálódás itt használt fogalmáról

Ha arra a hétköznapi kérdésre, hogy mivel foglalkozom, azt a választ adom, hogy *történeti vizsgálódással*, az jelentheti egyrészt, hogy valaminek a történetével foglalkozom, tehát egy diakronikus sorral, s jelentheti azt is, hogy *egy* régebbi szituációval, cselekvéssel vagy szöveggel. Amikor az alábbiakban történeti megértésről vagy vizsgálódásról beszélek, általában a második értelemben használom e kifejezéseket. Ha azonban a fenti kérdésre úgy válaszolok, hogy *irodalomtörténettel* foglalkozom, akkor beszélgetőpartnerem majdnem biztosan az elsőként említett értelemben érti: diakronikus sorral (például művek, szerzők vagy korszakok sorával), amely egészen a jelenig ér. A következő bekezdésekben igyekszem megindokolni, miért szeretném szétválasztani a „történeti” kifejezés kétféle értelmét, s miért a második érdekel inkább.

Amint arról másutt már írtam,¹¹ szerintem érdemes megkülönböztetni a mai irodalomtörténeti szövegek két fajtáját: a *történeti vizsgálódásokat*, amelyek arra kíváncsiak, milyen konvenciók határozták meg egykor az alkotást és az irodalmi szövegek használatát, s milyen értelmet tulajdonítottak és tulajdoníthattak a szövegeknek vagy a velük kapcsolatos cselekvéseknek egy-egy szinkron kontextusban, illetve a *kanonikus vizsgálódásokat*, amelyek azt kérdezik, hogy a szövegek milyen szerepet játszottak/játszanak a magyar

¹⁰ Arról, hogyan működnek a meggyőződések az irodalomtörténet-írásban, egy korábbi bírálatomban írtam: *Kérdéseim és kétségeim*. (Németh G. Béla: *Kérdések és kételyek*). Budapesti Könyvszemle, 1996/1, 69-73.

¹¹ Takáts József: *A kivétel (Márton László: Az áhítatos embergép)*. Jelenkor, 2000/7-8, 809., 815-816.

irodalmi kánon alakulásában, s e kánon és alakulástörténete hogyan befolyásolja a jelen irodalmának lehetőségeit. A kanonikus vizsgálódásoknak inkább kritikai, mintsem történeti céljai vannak, bár lehet történeti összetevőjük. Ugyanis az irodalomtörténészek alapvető társadalmi feladatai – egy, a tágabb közösség szempontjából fontosnak minősülő, lassan változó szöveghalmaznak és jelentéseinek a szűkítése, bővítése, gondozása, elérhetővé és viszonylag könnyen befogadhatóvá tétele, elfogadottságának elősegítése, részben a társadalom életébe való beleszövése, s az ezen munka keretét adó intézmények folytonosságának biztosítása – döntően nem a történeti vizsgálódáshoz, hanem kanonikus célokhoz kötődnek (ez már Toldy Ferenc idejében is így volt, s eszemben sincs átfogóan bírálni), vagy úgy is mondhatnám, történeti vizsgálódásaik általában – tudva vagy tudatlanul – kanonikus célokhoz igazodnak, s eljárásaik hozzáidomulnak e feladatokhoz.

Én viszont a „történeti” fogalmát olyan értelemben szeretném használni e bevezetésben, amely többé-kevésbé megfelel a korábban idézett barthes-i szóhasználatnak, némi konvencionalista kiegészítéssel. A „Bevezető”-höz csatolandó második kitérőben majd e kiegészítéssel foglalkozom: azt próbálom világossá tenni, mit értek konvencionalista megközelítésmód alatt. Az első kitérő további passzusaiiban viszont meg szeretném magyarázni, miért különböztetem meg saját gyakorlatomban a történeti vizsgálódást a diakronikus irodalomtörténeti gyakorlattól. E magyarázat érdekében röviden összefoglalom Hans-Georg Gadamer és Emilio Betti régi hermeneutikai vitájának azon szeletét, amely az *Igazság és módszer* II. rész, II. 2. c) „A jogi hermeneutika példaszzerű jelentősége” című alfejezetében foglaltakat tárgyalta, azon belül is a jogászai és a jogtörténeti megértés kérdését. Mivel a két gondolkodó vitájának legfontosabb szövegei magyarul is hozzáférhetőek,¹² továbbá rendelkezésünkre áll a vitának több remek összefoglalása is,¹³ nem ismertetem a vita történetét és részleteit (bár némely részéhez fűzök majd kisebb megjegyzéseket), csak mondott szeletét.

Azért érdemes Gadamerre kitérnem, mert a historista, tudományos történeti megértéssel szemben megfogalmazott szuggesztív bírálatának némely vonása az általam elfoglalt álláspontra is illik. Bár, mint talán már kiderült, nem objektivista célok vezérelnek, s objektivista módszereszmény felvázolására sem teszek kísérletet (e ponton sokkal közelebb állok Gadamer, mint Betti érveléséhez), a történeti tudat – ennek terméke az *Igazság és módszer* szerint a tudományos történeti megértés – gadameri leírásával jórészt az én

¹² Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Ford.: Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat, 1984. Lásd különösen a II. rész, II. 2. c) fejezetet: 229-240., és a „Hermeneutika és historizmus” című fejezet Bettivel vitázó részét: 351. skk.; Emilio Betti: *A hermeneutika mint a szellemtudományok általános módszertana*. Ford.: Bonyhai Gábor. Athenaeum, I. kötet (1992), 2. füzet, 3-52.; uő.: *Az értelmezés általános elméletéről*. Ford.: Péter Orsolya és Bódig Mátyás. In: Szabó Miklós és Varga Csaba (szerk.): *Jog és nyelv*. Budapest, 2000. 195-215.

¹³ Kelemen János: *Az olasz hermeneutika Crocétól Ecóig*. Budapest, Kávé, 1998. Betti-fejezete: 52-73.; Vö.: Bacsó Bélának a könyvről írott recenziójával: *Hermeneutika olasz ízesítéssel*. Holmi, 1999/5, 674.; Karácsony András: *Megjegyzések a jogi hermeneutikáról*. In: uő.: *Jogfilozófia és társadalomelmélet*. Budapest, Pallas Stúdió – Attraktor, 2000. 99-126., különösen: 107-112.

álláspontomat is jellemezni lehet. A történeti tudat távolságot vagy szakadékot lát múlt és jelen között, s megértő munkája arra irányul, hogy a múltat (például múltbeli szöveget vagy cselekvést), amely ma már nem magától értetődő, annak sajátos mércéi, kontextusa alapján értse meg, mintegy rekonstruálva e kontextust, méghozzá a jelen szempontjainak zárójelbe tételével.¹⁴ Ezzel szemben Gadamer legfőbb érve az,¹⁵ hogy e historista tervezetből kimaradt a történész történetiségének tudomásulvétele. Mivel e sorokban éppen saját gyakorlatom előfeltevéseiről igyekszem számot adni, talán nem kell külön hangsúlyoznom, hogy komolyan veszem Gadamer intelmét. Mindazonáltal nem gondolom, hogy a színvonalas vagy termékeny történeti munkák elkerülhetetlen velejárója a kifejtett önreflexió. Színvonalas vagy színvonalatlan munkák készülhetnek a történész önnön történetiségének/előfeltevéseinek feltárásával vagy nélküle. Kétségesnek tartom azt is, képes lehet-e egyáltalán valaki számot adni önnön történetiségéről. Az írása viszont számot ad róla. Gadamer érvére talán saját rendszerén belüli választ is lehet adni. A történész történeti feltételezettsége számbavételének reflektív vagy reflektálatlan munkáját eszerint eljövendő értelmezők végzik el.

Az *Igazság és módszer* inkább fogyatékosnak, mint lehetetlennek tekinti a tudományos történeti megértést. Némely szövegrészében épphogy a történeti megértés lehetőségessége vagy sikeressége aggasztja a szerzőt: azt írja például, hogy a történeti tudat, amely kireflektálja magát a hagyományból, megsemmisíti ezzel a hagyomány igaz értelmét.¹⁶ Gadamer azért tekinti fogyatékosnak a tudományos történeti megértést, mert nem hermeneutikai a szó régebbi, a történeti tudat előtti, illetve újabb, Heidegger után visszanyert értelmében. A hermeneutikai ezen értelme az alkalmazásban, az applikációban ragadható meg,¹⁷ ez a mozzanat hiányzik Gadamer szerint a történeti tudat működéséből. „Valaha teljesen magától értetődőnek számított, hogy a hermeneutika feladata a szöveg értelmének hozzáidomítása ahhoz a konkrét szituációhoz, amelyben a szöveget értelmezik.” – olvashatjuk.¹⁸ Az alkalmazás mint jelenre-vonatkoztatás, mint a szöveg igazságának érvényesítése a megértő életösszefüggésében, hiányzik a tudományos történeti megértésből.

A XIX. és XX. századi szellemtudományok, legalábbis Magyarországon, ismereteim szerint nem egészen úgy működtek, mint ahogy Gadamer műve sugallja, legfeljebb néhány metodológus próbált meg az *Igazság és módszer* által

¹⁴ Gadamer, i.m. 234. „Hiszen a modern tudomány tudományossága épp abban áll, hogy objektiválja a hagyományt, s az interpretáló jelenének a megértésre gyakorolt bármiféle befolyását módszeresen kiküszöböli.”

¹⁵ Ezt emeli ki Fehér M. István összefoglalása is: *Hermeneutikai tanulmányok I.* Budapest, L'Harmattan, 2001. 23.

¹⁶ Gadamer, i.m. 253.

¹⁷ Az applikáció 18. századi és gadameri fogalmáról lásd Kisbali László kiváló tanulmányait: *A filológia bosszúja, avagy Gadamer esete a pietista hermeneutikával.* In: Balázs Mihály – Font Zsuzsa – Keserű Gizella – Ötvös Péter (szerk.): *Művelődési törekvések a korai újkorban. Tanulmányok Keserű Bálint tiszteletére.* Szeged, JATE Régi magyar irodalom tanszék, 1997. 263-279., s még inkább: *A filológia bosszúja II.* Holmi, 1999/7, 920-943., illetve ez utóbbi szöveg terjedelmesebb, *Applicatio applicationis* című kéziratát, melyet annak idején a szerző bocsátott rendelkezésemre; köszönet érte.

¹⁸ Gadamer, i.m. 218.

bemutatott historista tervezet mellett érvelni. Épp ellenkezőleg, a jelen zárójelezése helyett annak szempontjait érvényesítették reflektáltan vagy reflektálatlanul: a jelen szituációjához való alkalmazás jellemezte őket.¹⁹ Disszertációm „Az irodalomtörténet-írás retorikus elemzése” című fejezete erről is tanúskodhat. Egy – számomra – döntő kérdésben azonban nincs különbség e történészek és Gadamer szempontjai közt: a múltra ők is úgy tekintettek, mint a jelen múltjára, folytonosságot láttak múlt és jelen között, s ugyanazt a „mi”-t rendelték hozzá a múlt egyes darabjaihoz, mint a jelenhez.²⁰ A vita Gadamer és Betti közt e kérdést is érintette: múlt és jelen viszonyának kérdését, s azt, hogy az igazi történeti megértésnek a megértés szituációjához alkalmazás része kell legyen-e vagy sem.

Gadamer érvelésében a jogi hermeneutika azért lett „példaszerű”, mert benne látható legjobban, hogy az alkalmazás része a megértésnek, hogy a törvényszöveg jogászai megértése egyben a jelen szituációhoz idomítása is a törvényszövegnek: a megértés jelenre-vonatkoztatottan megy végbe. Betti viszont – tömören összefoglalva – azt állította, hogy e jellemzés igaz ugyan a gyakorló jogászra, aki olyan törvényszöveget értelmez, majd alkalmaz, ami hatályban van, ám egyáltalán nem érvényes a jogtörténészre, aki olyan jogi szövegeket értelmez, amelyeknek nincs jelenbeli érvényük vagy következményük. Az alkalmazás mozzanata a történeti megértéshez nem kapcsolódik hozzá. Betti szerint Gadamer összemosta a jogalkalmazó jogász és a jogtörténész helyzetét,²¹ s tévesen az utóbbira is kiterjesztette az előbbinek az alapjellemezőjét: a jelenre vonatkoztatott múlttanulmányozást. Valójában a történeti megértés Betti szerint egészen más célt tűz maga elé: „Célja az, hogy kiderítse a múlt egy darabjának önmagában befejezett értelmét.” Itt a „jelenre való áthelyezésről szó sincs”.²² Az ilyesfajta áthelyezés, átültetés éppenhogy történetietlen hozzáállást jelent, amelyben eltűnik a múlt mássága.²³

Betti számos további ponton bírálta az *Igazság és módszer* koncepcióját, illetve általában a heideggerizáló hermeneutikát – ez azonban engem most nem érdekel. Számomra elfogadható a jelenre-vonatkoztatás gadameri szempontjának Betti-féle bírálata, s nem fogadható el az a leírás, amit Gadamer ad a történész feladatáról: „meg kell határoznia egy folyamat történeti jelentését saját történeti öntudatának egészében”.²⁴ Mindez, mint már említettem, nem jelenti azt, hogy általában azonosulni tudnék Betti álláspontjával: például négy

¹⁹ Érdemes ebből a szempontból felidézni Pierre Nora híressé vált emlékezet-történelem fogalompárját, elutasítását az emlékezetet tönkretévő történettudománnyal vagy történeti szemlélettel szemben, amely Gadamer elutasításának közeli rokona, s rokonszenvét a történettudomány azon periódusa iránt, amelyben még a nemzeti közösség emlékezetének munkása volt a történettudomány. Lásd: Pierre Nora: *Emlékezet és történelem között*. Ford.: K. Horváth Zsolt. Aetas, 1999/3, 142-157.

²⁰ Gadamer, i.m. 230. „A történeti megismerés csak úgy lehetséges, hogy a múltat minden esetben a jellel való kontinuitásában látjuk...”

²¹ Betti, 1992. 31.

²² uo. 34.

²³ Vö. Kelemen, i.m. 65.

²⁴ Gadamer, i.m. 238. Lásd még: „a hagyományegész egysége a történész igazi hermeneutikai tárgya” (i.m. 239.).

hermeneutikai kánonjának egyikét sem tartom maradéktalanul elfogadhatónak. Számomra az a fontos inkább, hogy Betti leírása a történeti értelmezésről nagyjából megfelel annak, amit e kitérő második bekezdésében történeti vizsgálódásnak neveztem, míg az a leírás, amit a jogi hermeneutika-alfejezetben Gadamer adott a jogászai alkalmazó-megértésről, erősen emlékeztet arra, amit ugyanott kanonikus vizsgálódásnak neveztem. Innen nézve talán már érthető az is, miért neveztem „kanonikus”-nak: e vizsgálódásfajta normatív szövegekkel foglalkozik vagy normatív szövegek teremtette értelmező keretben foglalkozik szövegekkel (még ha ezek nem is oly módon normatívok, mint a Szentírás vagy a hatályos törvényszövegek), márpedig a normatív szövegekhez hozzátartozik az alkalmazás mozzanata. A történeti vizsgálódás ugyanazon szövegeket nem normatív módon kezeli. Úgy gondolom tehát, hogy az *Igazság és módszer* ide vágó passzusai roppant inspiratívak lehetnek kritikai, kanonikus célokat követő irodalomértelmezők számára, ám kevésbé nyújtanak támaszt annak, akit történeti kíváncsiság hajt. Talán nem véletlen, hogy a gadameri hermeneutika magyarországi recepciója sok kritikai-kanonikus célú, és kevés történeti célú szöveghez vezetett.

Második kitérő: a konvencionalista szemléletről

A konvencionálisizmus az én szótáramban a történeti vizsgálódás pontosabb megnevezése. Amellett, gondolom, nem kell különösebben érvelni, hogy minden művészet konvenciózus jellegű. Amint Northrop Frye írta, a konvenciók azok a kötőanyagok, amelyek összekötik az egyes irodalmi műveket.²⁵ Konvenciók – bevett szokások – szabályozzák a művek készítését éppúgy, mint használatukat, beleértve olvasásukat is. A konvenciózusság azt is jelenti, hogy valójában sosem egy szövegre irányul az olvasásunk vagy tanulmányozásunk, hanem többre, s rajtuk keresztül különböző konvenciókra is. Az irodalom más értelemben is konvenciózus: szerző és olvasó közti megegyezést igényel. Wittgenstein egy példáját idézve: „Az összhangzattan szabályai, mondhatni, kifejezték, hogy az emberek milyen akkordfűzéseket akartak hallani – kívánságaik ezekben a szabályokban kristályosodtak ki...”²⁶ A konvenciókhoz, úgy látszik, nemcsak művek tartoznak, hanem emberek közösségei is. Amit Wittgenstein az esztétikai kifejezések megértéséről mond, az a konvenciókra is igaz: „Ahhoz, hogy világosan lássunk az esztétikai kifejezések kérdésében, életmódokat kell leírni.”²⁷ Ha a konvenciókat vagy azok egy időben-helyen működő halmazait nyelvjátékoknak tekinthetjük, rájuk is igaz, hogy „a nyelvjátékhoz egy egész kultúra hozzátartozik”.²⁸

²⁵ Northrop Frye: *A kritika anatómiája*. Ford.: Szili József. Budapest, Helikon, 1998. 88.

²⁶ Ludwig Wittgenstein: *Előadások az esztétikáról*. Ford.: Mekis Péter. Debrecen, Latin Betűk, 1998. 14.

²⁷ uo. 22.

²⁸ uo. 18.

Az alábbiakban nem foglalkozom azzal, mit jelent általában a befogadás számára a művek konvenciózussága, csak azzal, mit jelent a történeti vizsgálódás számára. Ugyanígy nem kötöm össze az itt előadottakat a 'konvencionális' nyelvészetben használatos fogalmával, s nem térek ki azokra a magyar irodalomtudományos szövegekre sem, amelyek konvencionalistáknak nevezhetők.²⁹ Két szöveget fogok felidézni, egy művészettörténetit és egy tudományfilozófiát. Az előbbi igazi konvencionalista munka; felidézem majd egy kommentárját is, amely elhelyezi a mai tudományos gyakorlatok körében. Az utóbbi nagyszabású módszertani javaslat a társadalomtudományok számára, ide értve a történeti tudományokat is; ez alkalmat ad arra, hogy visszatérjek az előző bekezdés fejtegetéséhez és Wittgenstein késői filozófiájához.

(Első példa) Michael Baxandall magyarul *Reneszánsz szemlélet – reneszánsz festészet* címmel megjelent könyvének azon részében, amelyben az arcmozgás, a gesztusok, a kézmozdulatok korabeli itáliai 'szótárát' tárgyalja, egy Pinturicchio-képről – miután részletesen leírta – azt jegyzi meg, hogy „olyan nyelvet beszél, amit csak félig-meddig értünk”.³⁰ Könyve tucatnyi olyan konvenciót tár fel, amelyek „a mi kultúránk szemszögéből nézve” láthatatlanok vagy ha láthatók, érthetetlenek, s félig-meddig érthetővé csak a történeti magyarázat teheti őket. E konvenciók lokálisak: térben és időben behatárolhatók. Némelyik firenzei konvenció nemcsak a mi számunkra idegen, egy korabeli milánói számára is az lehetett.

Valamennyi konvenció működése kimutat vagy túlnyúlik a festészet körén. Csak egyetlen példa: ahhoz, hogy megértsük, mit jelent a festményeken a képből kifelé, a nézőre tekintő alak konvenciója, tudnunk kell, mi volt a szerepe az utcai színjátékokban a festainolóknak.³¹ A könyv címe angolul *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy*. A magyar cím azért rosszabb, mert – a szöveggel ellentétben – a „reneszánsz” kifejezést állítja az olvasói figyelem középpontjába, s nem hívja fel a figyelmet arra, miként az angol cím, hogy festészet és társadalmi gyakorlat összjátékának, együttesének tanulmányozása e munka célja. Baxandall nem egyszerűen néhány konvenciót akar feltárni, hanem ezáltal rekonstruálni szeretné azt a szemszöveget, látásmódot, ahogyan ezen egykori közösségek tagjai tekinthettek a festményekre. Arról akar minél többet megtudni, mit láthattak ők, a korabeliek és helybeliek, amikor Botticelli *Primaverájára* néztek. Ha nem vagyunk tisztában egy konvencióval, például azzal, hogy milyen jelentései voltak a kéztartásoknak, akkor nem fogjuk megfelelően érteni Vénusznak a kéztartását e Botticelli-képen, s ezért félreértjük

²⁹ Másutt beszéltem már arról (*Interdiszciplináris találkozások*. Tiszatáj, 2000/1, 47.), s a zárófejezetben még visszatérek rá, hogy volt a magyar irodalomtudománynak egy, a későbbi fejlemények által elfedett „konvencionalista pillanata”, amelyből számomra több szöveg is fontos, például Horváth Iván Balassi-könyvének teoretikus zárófejezete vagy az általam ismert legkésőbbi ilyen szöveg, Bojtár Endre *Az irodalmi mű értéke és értékelése* című munkája: In: Szili József (szerk.): *A strukturalizmus után*. Budapest, Akadémiai, 1992. 13-56.

³⁰ Michael Baxandall: *Reneszánsz szemlélet – reneszánsz festészet*. Ford.: Falvay Mihály. Budapest, Corvina, 1986. 67.

³¹ uo. 81.

a festményt.³² Baxandall kifejtetlen, ám végig érvényesített alaptétele az, hogy vannak „az adott festmény szempontjából releváns értelmező készségek”,³³ s aki ezekkel nem rendelkezik, az nem értheti jól a festményt.

Baxandall, mint látható, nem volt módszertani relativista, s azt gondolta, hogy mindazon értelmező készségek, amikre szüksége lehet az értelmezőnek, az egykori körülhatárolt térben és időben található meg. Könyvének teoretikus szempontból legérdekesebb gondolatmenetében azt állítja, hogy a festmény, amit ma látunk, *csak a fele* annak a valaminek, ami a művészettörténelem érdeklődésének tárgya. „A festmény Bellini és a közönség együttműködésének eredménye: *Krisztus színeváltozásának* 15. századi élménye a falon elhelyezett alakzat és a közönség megjelenítő tevékenységének együtthatásából jön létre – és itt egy olyan közönséggel kell számolnunk, amelynek gondolkodása merőben eltér a miénktől.”³⁴ A festményt így egy kultúra kiegészítésének tekinthetjük. Nem arról van szó, amit mondani szokás, hogy minden festmény (vagy szöveg) része egy kultúrának, hanem hogy komplementere: csak vele együtt az, ami. Baxandall szerint a festmény jó megértése csak komplementerével, a konvencionálisan hozzá tartozó lokális kultúrával együtt lehetséges.

Clifford Geertz Baxandall-értelmezése *A művészet mint kulturális rendszer* című tanulmányában található. Árása három részből áll, egy teoretikus jellegű tétel-részből és két hosszabb példából; ezek közül az egyik ismerteti és kommentálja Baxandall könyvét. A tétel-rész a művészet két alapvető mai megközelítésmódját állítja szembe egymással: az uralkodó szólam egy technikai jellegű diszkurzus, olyan szaknyelvvvel, amelynek elvont terminusai alkalmasak bármely időszakban vagy kultúrában készült műalkotások belső összefüggéseinek elemzésére. A másik megközelítésmód hívei viszont „a közös erővel fenntartott tapasztalatmintáknak a kontextusán belül igyekeznek elhelyezni a művészetet”, a többi társadalmi tevékenység sorában, belefűzve „egy-egy sajátos életminta szövetébe”.³⁵ Baxandall könyve ez utóbbinak a példája: „szemléletmódja pontosan megegyezik az általam propagálttal”, írja róla Geertz.³⁶

Baxandall könyvének és Geertz cikkének erős konvencionálisnak nekem tűzésnek tűnik; persze, rendkívül inspiratív tűzésnek. A konvencionális történeti vizsgálódás és a geertziánus kulturális antropológia kapcsolatával részletesebben foglalkozom a disszertáció „Antropológiai látásmód és irodalomtörténet-írás” című tanulmányában. Az idézett szerzők erős konvencionálisnak ellenpéldaként azt mondanám, hogy egy XIX. századi elbeszélés értelmezésében sokat segíthet a narratológia szótárának a használata, holott ez olyan értelmezői készség, amely nem volt megtalálható az akkori tér-időben. A narratológia vagy általában az alaktani elemzés ugyan technikai

³² uo. 78-79.

³³ uo. 41.

³⁴ uo. 54.

³⁵ Clifford Geertz: *A művészet mint kulturális rendszer*. Ford.: Sajó Tamás. In: uő.: *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. Budapest, Századvég, 1994. 241.

³⁶ uo. 248.

jellegű diszkurzus, ám történetek kísérletek arra, hogy az ilyesféle elemzések hozadékát egybekapcsolják 'a közösen fenntartott tapasztalattal minták kontextusában tanulmányozott művészet' elemzésével.³⁷

(*Második példa*) Mint ismeretes, Peter Winch *A társadalomtudomány eszméje és viszonya a filozófiához* című könyvében két eltérő elméleti hagyományból, a wittgensteiniből és Max Weber megértő szociológiájából próbálta összeállítani módszertani javaslatát. Kísérletét, mely nagy hatásúnak bizonyult, egyesek sikeresnek, mások elhibázottnak tartják³⁸ – ezzel én nem foglalkozom. A weberi összetevő könnyebben átlátható: a megértő szociológia szerint bármely megnyilvánulás megértése csak azon szándékolt, szubjektív értelem megértésével együtt mehet végbe, amelyet a cselekvő hozzákapcsolt cselekvéséhez.³⁹ Winch talán félreértelmezte Webert, miként Erdélyi Ágnes írta, mindenesetre átalakította tételét. A társadalomtudománynak eszerint azon fogalmakon keresztül kell megértenie a társadalmi megnyilvánulásokat, amelyeket a résztvevők használnak önnön tevékenységük magyarázatára. Nem a cselekvő szándékolt, szubjektív értelmét kell tehát megérteni, mint Weber javasolta, hanem cselekvésének társas-nyelvi kontextus adta értelmét.

Winch érvelése inentől kezdve már nem követhető wittgensteiniánus előfeltevéseinek számbavétele nélkül. Miért ilyen fontosak a résztvevők fogalmai? Winch láthatóan úgy vélte, hogy a késői Wittgenstein, a *Filozófiai vizsgálódások* nézeteiből valamiféle társas-nyelvi-konstruktivista álláspont következik.⁴⁰ A jelentés használatelméletének és a szabálykövetés elvének együttese azt vonja maga után, hogy az emberi cselekvés (beleértve a nyelvhasználat formáit is) társas módon elsajátított (betanult) szabályok, szokások követését jelenti, s ha meg akarjuk tudni e cselekvések jelentését, a szabályokat kell feltárnunk hozzá. Ezek megértése pedig Winch szerint nem lehet valamifajta külsődleges leírás vagy mélyebb okokra való visszavezetés,⁴¹ mivel e szabályok csak attól azok, amik, hogy a cselekvők, a résztvevők kimondva vagy kimondatlanul annak tartják őket. A szabályok megértése csak belülről lehetséges: azon fogalmakon keresztül, amelyeket a résztvevők használnak. E fogalmak nem járulékosak vagy esetlegesek, hanem azon életforma létrehozói, konstituálói, amely életforma értelmet biztosít a keretei közt végbemenő cselekvésnek. „A világ számunkra akként *van*, amiként

³⁷ Lásd például a kulturális narratológia magyar nyelvű recepcióját, illetve gyakorlatát Abádi Nagy Zoltánnál (*A szépprózai narratíva kulturalizációja*. Filológiai Közlöny, 2002/1-2, 46-56.), illetve Thomka Beátánál (*Beszél egy hang*. Budapest, Kijárat, 2001.).

³⁸ Lásd a magyar kiadás kitűnő előszavát Erdélyi Ágnestől: *Megértő társadalomtudomány – angolszász módra*. In: Peter Winch: *A társadalomtudomány eszméje és viszonya a filozófiához*. Ford.: E. Bártfai László. Budapest, Akadémiai, 1988. 7-21.; Vö. Orthmayr Imre bírálataival: *Az eszméiben élő társadalom*. Budapesti Könyvszemle, 1989/1, 35-42.; Jürgen Habermas: *A társadalomtudományok logikája*. Budapest, Atlantisz, 1994. 186. skk., különösen 198-200.

³⁹ Max Weber: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai*. 1. Ford.: Erdélyi Ágnes. Budapest, Közgazdasági és Jogi, 1987. 38. skk.

⁴⁰ Arról, hogy Wittgenstein késői filozófiája a mai szociális konstruktivista pszichológiai irányzatok egyik inspirálója lásd: Pléh Csaba: *A szabály fogalma Wittgenstein munkáiban és a mai pszicholingvisztika*. Kellék, 15-16 (2000), 81-100.; Bodor Péter: *Konstruktívizmus a pszichológiában*. Budapesti Könyvszemle, 2002/1, 67-74.

⁴¹ Winch, i.m. 41.

fogalmainkban kibomlik előttünk.” – írja Winch,⁴² s e fogalmak azon csoportélet függvényei, amibe tartoznak.⁴³ Nyelvi képződmények vagy vélekedések tanulmányozása nem választható el a társadalom tanulmányozásától: „nyelvünk és társadalmi viszonyaink egyazon érme két oldala. Ha egy szó jelentését megmagyarázzuk, használatát írjuk le, használatának leírása pedig arra a társadalmi érintkezésmódra terjed ki, amelyben használatos.”⁴⁴ E tételnek a nyelvészetre vonatkozó értelmével majd a „Társasnyelvészet és irodalomtörténet-írás” című fejezetben igyekszem szembenézni.

Winch álláspontjából konvencionalista gyakorlat következik: „Troilus Cressida iránt tanúsított viselkedése, ahogy Chaucer ábrázolja, csak az udvari szerelem konvencióinak kontextusában érthető. Troilus megértésének előfeltétele e konvenciók megértése, mivel cselekedeteinek jelentését ezek adják meg.”⁴⁵ A hivatásos irodalomértelmezők – akik többségének képzése olyan közegben ment végbe, amelyben a hivatásos interpretáció nem összekapcsolja, hanem elválasztja az elbeszélést és az emberi életet⁴⁶ – itt persze felkiálthatnak, hogy Winch hibázik: összekeveri egy irodalmi mű ábrázolási konvencióit a társadalmi konvenciókkal. Csakhogy Winch példája éppen arra jó, hogy rávilágítson: a műfaji, ábrázolási – egyáltalán, az irodalminak nevezhető – konvenciók maguk is társadalmiak, használatuk be van közéjük ágyazódva, s jelentésük csak azokon keresztül érhető el. Amikor Winch kapcsán azt mondjuk, hogy a cselekvéseket nem külsődlegesen leírni, hanem belülről megérteni kell, annak semmi köze ahhoz a filozófiai-módszertani javaslatához, amely a megértést a lelki behelyezkedéssel kötötte össze. Ha Winch szövegéhez szorosán ragaszkodunk, akkor azon konvencióknak, használati kontextusoknak, tágabban életformáknak a résztvevők fogalmain keresztül történő feltárását jelenti, amelybe megértendő cselekvéseik beletartoztak. Ha kissé ellépünk Winch szövegétől, fogalmazhatunk úgy is – többé-kevésbé Arthur C. Dantót követve –, hogy a *Verstehen* eszméjéből nem a ’másikba való azonosuló behelyezkedés’ javaslata (s az ennek feltételein vagy lehetetlenségén való töprengés) a fontos, hanem az „ágens nézőpontja” iránti érdeklődés.⁴⁷ Az a történeti vizsgálódás, amely mellett e disszertáció több résztanulmányában is érvelek, kitüntetett figyelmet szentel az „ágens nézőpontjának”, melyet döntően társas jellegűnek tekint, s úgy véli, hogy e nézőpont a résztvevők jelhasználata konvencióinak feltárásán keresztül érhető el leginkább.

⁴² uo. 35.

⁴³ uo. 56. Az erről írtak párhuzamosak Karl Mannheim *Ideológia és utópia* című művének megfelelő passzusaival: Budapest, Atlantisz, 1996. 32.

⁴⁴ Winch, i.m. 117.

⁴⁵ uo. 85.

⁴⁶ Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában*. Ford.: Bíróné Kaszás Éva. Budapest, Osiris, 1999. 304.

⁴⁷ Arthur C. Danto: *Az analitikus történetfilozófia hanyatlása és bukása*. Ford.: Beck András. In: Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 4. A történelem poétikája*. Budapest, Kijárat, 2000. 103-104.

I

INTERDISZCIPLINÁRIS TALÁLKOZÁSOK:

ELMÉLETI DILEMMÁK

ANTROPOLÓGIAI LÁTÁSMÓD ÉS IRODALOMTÖRTÉNET-ÍRÁS

Paul Rabinow 1984-ből származó ironikus megjegyzése szerint⁴⁸ a történet-tudományban éppen azokban az években fedezték fel a kulturális antropológiát, elsősorban Clifford Geertz írásait, amikor a kulturális antropológián belül felerősödött Geertz megkérdőjelezése a dekonstruktív irodalomelmélet felé fordulás jegyében,⁴⁹ amely elméletet pedig épp akkor fedezték fel a kulturális antropológiában, amikor az elkezdett kiszorulni az irodalom tanszékekről az angolszász egyetemeken. Amennyire meg tudom ítélni, mind a társadalomtörténet-írás találkozása a kulturális antropológiával, mind az utóbbié a retorikus olvasással, mind a dekonstruktív elmélet helyére/mellé az irodalom és antropológiai tanszékekre egy időben benyomuló, a kulturális hatalom kérdéseit középpontba helyező különféle elméletek – Rabinow iróniájától függetlenül – új témákhoz, módszertani eljárásokhoz, meggyőződésekhez vezettek, s a tudományágak, amelyekben e találkozások lejátszódtak, a korábinál érdekesebbé váltak. Az alábbi rész tanulmányban azt szeretném megvizsgálni, hogy e találkozásokból, új témákból, eljárásokból milyen tanulságok adódhatnak az irodalomtörténet-írás számára.

Vannak olyan területei az irodalomtörténet-írásnak, ahol kézenfekvő, hogy szükség van valamiféle antropológiai perspektívára. Aki a népiességet tanulmányozza, annak egy akkulturációs jelenséggel is szembe kell néznie: a népköltészeti gyűjtemények XIX. századi összeállítását, az anyag válogatását és részbeni átírását⁵⁰ akkulturációs szándék, a paraszti kultúra átalakításának,

⁴⁸ Paul Rabinow: *Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology*. In: James Clifford – George E. Marcus (eds.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press, 1986. 241-242. (a továbbiakban: *Writing Culture*)

⁴⁹ Amerikai egyetemi közegben a dekonstruktív elmélet elsősorban a Paul de Man-féle retorikus olvasást jelenti. Lásd erről: John Guillory: *Az irodalom az elmélet után: Paul de Man tanulsága*. In: Rohonyi Zoltán (szerk.): *Irodalmi kánonok és kanonizáció*. Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium, 2001. 241-276.

⁵⁰ „Tényszerű adatokkal bizonyítható, hogy már a legkorábbi néprajzi gyűjtésekkel együtt megindult például a magyar folklór anyagának a magaskultúra esztétikai

lecserélésének szándéka hatotta át.⁵¹ Az irodalmi kultuszok kutatói valójában különböző közösségek szimbólumhasználatait, közös cselekvéseit vizsgálják; a hazai kultuszkutatók közül Dávidházi Péterre jelentős hatással is volt Victor Turner szimbolikus-rituális antropológiája. Annak a nemzeti szimbólumok létrejöttével foglalkozó interdiszciplináris kutatásnak, amely Hofer Tamás vezetésével folyt,⁵² XIX. százados irodalomtörténész tagja is lehetett volna, hiszen e szimbólumok egyik nagy termelőágazata az irodalom volt. Ez utóbbi kérdéssel „A historizmus kontextusa” című fejezetben foglalkozom majd.

További területek sorolása helyett itt általánosan szeretnék arról beszélni, mit jelenthet az antropológiai látásmód az irodalomtörténet-írásban. Valójában négy nagy, egymással bonyolult kapcsolatban s vitában álló paradigmából származnak azok a módszertani javaslatok, melyeket összefűzök, s amelyek így összefűzve nyilvánvalóan sokkal inkább hasonlítanak az én meggyőződéseimre és kutatási kérdésfeltevéseimre, mint arra a közegre, amelyekből valók. A négy közeg Geertz interpretatív antropológiája (s annak bírálatai); az ennek ihlető hatására kialakult német történeti antropológia, amelyből elsősorban Hans Medickre fogok hivatkozni, valamint a „geertzizmust” maga mögött hagyó mikrotörténetírás, főként Jacques Revel elméleti cikkével; a kulturális antropológia textualista-retorikus fordulataként emlegetett *Writing Culture* című kötet, mindenekelőtt James Clifforddal; s végül az az – előbbivel párhuzamosan kiépült – antropológiai érdeklődési irány, amelynek középpontjába a hatalom kérdése kerül; ez esetben Sherry Ortnerre fogok leginkább hivatkozni. E négy paradigmát el lehet beszélni egyetlen (két ágú) narratívában is, ez azonban inkább egy tudománytörténész dolga lehetne.

Az antropológiai látásmód az irodalomtörténet-írásban először is az elidegenítés módszertani eljárását jelenti.⁵³ Annak előfeltételezését, hogy a szöveg, amelyet olvasunk, egy másik kultúrából származik, amely idegen számunkra, s jelentős és nem problémamentes erőfeszítés szükséges ahhoz, hogy megértsük. Az irodalomtörténészre is igaz lehet Hofer Tamás azon jellemzése, amelyben az antropológus és a történész feladatát hasonlította össze: „A távoli törzs tagjai közt terepmunkát végző antropológust a »radikális másság« átélése, (...) a »kulturális sokk« élménye készíti arra, hogy a saját kultúrájából adódó magyarázatokat, értékeléseket zárójelbe téve próbálja meg rögzíteni (...) az idegen kultúra belső logikáját, fogalom- és értékrendszerét. Az antropológusnak ez a feladata hasonló a történészéhez, aki időben távoli társadalmak másságát, kulturális logikáját kívánja megragadni.”⁵⁴ A történeti

elvein alapuló szelektálása és kanonizálása...” Lásd: Niedermüller Péter: *Paraszti kultúra, városi kultúra, nemzeti kultúra: antropológiai megjegyzések*. Janus, VI. 1. 80.

⁵¹ Milbacher Róbert: „...földben állasz mély gyökökkel...” *A magyar irodalmi népiesség genezisének akkulturációs módszere és póriás hagyományának vázlata*. Budapest, Osiris, 2000. 25-58.

⁵² Hofer Tamás (szerk.): *Magyarok Kelet és Nyugat között*. Néprajzi Értesítő, 1995.

⁵³ Vö.: Hans Medick: *„Misszionáriusok a csónakban?” Néprajzi megismerésmódok kihívása a társadalomtörténettel szemben*. In: Vári András (vál.): *Misszionáriusok a csónakban. Antropológiai módszerek a társadalomtörténetben*. Budapest, Akadémiai, 1988. 77. (a továbbiakban: Vári, 1988)

⁵⁴ Hofer Tamás: *Bevezetés*. In: Hofer Tamás (szerk.): *Történeti antropológia*. Budapest, 1984. 11-12. (a továbbiakban: Hofer, 1984) E kötet elméleti tanulmánya Klaniczay

antropológia híveinek azon kritikája, hogy a történészek hajlamosak ismerősként pillantani vizsgálatuk tárgyára, mivel azt feltételezik, hogy a múltbeli jelenségek összefüggnek a jelenbeliekkel, a múltban található a jelen gyökerei, egyáltalán: a múlt *a jelen múltja*, bizonyára az irodalomtörténészek többségére is igaz.⁵⁵ Az antropológiának, a történettudománynak és az irodalomtörténet-írásnak természetesen nagyon hasonlóak az elméleti hagyományai: nemcsak az antropológia volt eredetileg evolucionista, s tekintette a vad törzseket a társadalmi fejlődés egy korábbi stádiumának, mely fejlődés a „mi” civilizációkhoz vezet, az irodalomtörténet-írás hasonlóan evolucionista módon gondolta el az irodalom fejlődését, akként rendezve el egy-egy időszak, csoport vagy életmű szövegeit, hogy melyek kapcsolódnak az irodalmi fejlődés előrevivő vagy hátramutató irányaihoz, aszerint gondolva el egy-egy szerző vagy szöveg jelentőségét, hogy az előkészít-e valamilyen később beteljesülő irányt vagy sem. Egy-egy szöveg vagy szöveghalmaz az irodalmi evolúció elbeszélésében nyerhette el önnön értelmét: minden múltbeli esemény a rákövetkező jelen felől értelmeződött. Persze nem egyetlen ilyen elbeszéléséma érvényesült az irodalomtörténet-írásban, hanem ezzel együtt például a Zeitgeist-felfogás is (megint csak hasonlóan az antropológiához és a történettudományhoz), miszerint „a korszellem minden fontosabb intézményen [itt: szövegen] nyomot hagy”;⁵⁶ a szövegek/szerzők a Zeitgeisthez képest is elrendezhetőek voltak: némelyik reprezentálta a korszellemet, némelyiken alig „hagyott nyomot”. Mindezen kérdésekről részletesen „Az irodalomtörténet-írás retorikus elemzése” című rész tanulmányban írok.

Nemcsak az antropológia tekintette tudományága végcéljának „az emberi természet” megértését vagy az emberi társadalomra általánosan jellemző törvények leírását,⁵⁷ a történettudomány számára éppígy *megalapozó* kérdésnek tűnt, hogy mik „a történelem” hajtóerői, a történelmi események determinánsai, s az irodalomtudomány számára is mindig újra felbukkanó kérdés, hogy miben áll a különböző szövegek „irodalmisága”. Az evolucionista séma és a megalapozó kérdés meglepő módon ugyanazon előfeltevésen nyugszik: azon a hiten, hogy a vizsgált, hihetetlenül sokféle társadalmi jelenség vagy szöveg *egy összefüggésbe* tartozik. Bár gyanakodhatunk, hogy ezt az összefüggést (például két, időben egymástól nagyon távol lévő és nagyon különböző életforma vagy szöveg összefüggését) tulajdonképpen az a perspektíva teremti meg, amely az adott tudományágé, most nem ez az ellenvetés a lényeges számomra, hanem az a feltevés, hogy mind az evolucionista séma, mind a megalapozó kérdés elhomályosítja a vizsgálható események és szövegek különbözőségeit. Az az

Gábortól máig az egyik legjobb összefoglaló magyarul az irányzatról. Későbbi kiadása: *Történeti antropológia*. In: Klaniczay Gábor: *A civilizáció peremén*. Budapest, Magvető, 1990. 88-112.

⁵⁵ A történészi „ismerőség” éles kritikája Q. Skinnernél: *Jelentés és megértés az eszmetörténetben*. In: Horkay Hörcher Ferenc (szerk.): *A koramodern politikai eszmetörténet cambridge-i látképe*. Pécs, Tanulmány, 1997. 27.

⁵⁶ Antropológia és történettudomány közös elméleti örökségéről, többek között a Zeitgeist-felfogásról is: Natalie Z. Davis: *Antropológia és történettudomány a nyolcvasas években*. Világtörténet, 1984/2, 19.

⁵⁷ Vö.: Edmund Leach: *Szociálanropológia*. Budapest, Osiris, 1996. 25-26.

antropológiai látásmód, amely mellett érvelni szeretnék, éppen a történelmi jelenségek (szövegek) eltérései, idegensége iránt érzékeny.

Másodszor az antropológiai látásmód elsősorban nem egyéni, hanem közösségi teljesítményeknek látja az irodalmi szövegeket, s mindazokat a cselekvéseket, amelyek e szövegek elkészítéséhez vagy használásához kapcsolódnak. Clifford Geertz számtalan írásában hangoztatja, hogy az emberi gondolkodást „nyilvános és – legalábbis alapvetően – nem egyéni tevékenységnek tekinti”,⁵⁸ hanem közösséginek, időnként wittgensteiniánus passzusokkal is alátámasztva ezt a kijelentést, mint például híres, *Sűrű leírás* című esszéjében.⁵⁹ Ilyen álláspont mellett természetesen nemcsak Wittgensteinre támaszkodva lehet érvelni, hanem a tudásszociológia hagyománya, a megismerés társas konstruktivista pszichológiai elméletei vagy a szociolingvisztika felől is.⁶⁰ Én disszertációmban az utóbbi lehetőséggel élek a „Társasnyelvészet és irodalomtörténet-írás” című résztanulmányban. Geertz némely fejtegetésében, mint az alább idézendőben is, kifejezetten determinisztikusnak tűnik egyéni gondolkodás és közösségi kultúra viszonya: „a kultúra nem a konkrét magatartási minták – szokások, eljárások, hagyományok, életmódok – összességként vizsgálható jobban, miként azt nagyjából mostanáig tették, hanem ellenőrzési mechanizmusok – tervek, előírások, szabályok, utasítások (amit a számítógépes szakemberek programoknak neveznek) – készleteként, melyek a magatartás irányítására szolgálnak. Második gondolatom, hogy pontosan az ember az az állat, amely a legreménytelenebbül függ az ilyen örökölt, rajta kívülálló ellenőrző mechanizmusoktól, kulturális programoktól, amelyek szabályozás alatt tartják a viselkedését.”⁶¹

Geertz sok bírálója éppen azt utasította el az antropológia interpretatív fordulatából, amit e rövid részletben olvashatunk. Ernst Gellner például arra a feltevésre, hogy a konceptuális kényszerek (a kultúra ellenőrzési mechanizmusai), s nem a fizikai és gazdasági kényszerek teszik olyanná a társadalmat, amilyen, azt válaszolta, hogy ez csupán idealizmus új csomagolásban. Edmund Leach szerint Geertz azt feltételezi, hogy egy adott társadalom egyben egy adott kultúrát jelent, s e kultúrát éppen ezért homogénnek képzei el. E fejezet gondolatmenete szempontjából azok a Geertz-bírálatok érdekeseek most leginkább, amelyek a mikrotörténetírás teoretikusaitól származnak. Bernard Lepetit így foglalta össze Geertz elméleti javaslatát: „A

⁵⁸ Clifford Geertz: *Az ideológia mint kulturális rendszer*. In: uő.: *Az értelmezés hatalma*. Budapest, Osiris, 1994. 43. (a továbbiakban: Geertz, 1994)

⁵⁹ uő.: *Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez*. In: Vári, 1988, 30-31.

⁶⁰ Vö.: Karl Mannheim: *Ideológia és utópia*. Budapest, Atlantisz, 1996. 11-12., 32., 40. stb.; egy áttekintés a tudásszociológiai nézőpontról: Salat Levente: *Tudásszociológiai szempontok az ismeretrendszerek elkötelezettségének kérdéséhez*. In: Salat Levente (szerk.): *Tény és való*. Kolozsvár, 1989. 16-59.; a megismerés társas konstruktivista lélektani elméleteiről: Bodor Péter: *Az éteren túl: a megismerés társas konstruktivista felfogása*. Replika, 26, 1997. június, 105-119.; a szociolingvisztikáról: Sándor Klára: *Szociolingvisztikai alapismeretek*. In: uő. (szerk.): *Nyelv, nyelvi jogok, oktatás. Tanulmányok a társasnyelvészet tanításához*. Szeged, JGYF, 2001. 7-48.

⁶¹ Clifford Geertz: *A kultúra fogalmának hatása az ember fogalmára*. *Kultúra és közösség*, 1988/4, 68.

kultúrát közösen értelmezett szimbólumok világaként határozza meg, egy nyelvhez hasonlítja, melynek szavai és struktúrái megszabják minden lehetséges beszédmegnyilvánulás keretét.” A kutatónak eszerint az a feladata, akár antropológus, akár történész, hogy „rekonstruálja a cselekvők nyelvét, akik az egyes adott helyzetekben ennek korlátai közt fejezhetik csak ki magukat”.⁶² Lepetit számára, akárcsak a mikrotörténetírás más teoretikusai számára is, az volt elfogadhatatlan, hogy Geertz kultúrája homogén és determinisztikus.⁶³ Ezzel szemben a mikrotörténetírás hívei szerint egyrészt az egyes megnyilvánulások (legyenek azok cselekedetek vagy szövegek, esetleg szöveggel végrehajtott cselekedetek) általában heterogén kulturális közegben mennek végbe, többféle kontextusban értelmezhetők, s hogy milyenben, az attól is függ, hogy az értelmező milyen kontextust rendel hozzá az adott megnyilvánuláshoz. Másrészt az egyén nem „az örökölt kulturális programoktól legreménytelenebbül függő állat”, aki viselkedésével nem tesz mást, mint értelmezi ezeket a kulturális programokat, hanem aktív, bonyolult interakciós kapcsolati hálóban élő lény, aki folyamatosan stratégiákat dolgoz ki s vet el a számára lehetséges „korlátozott racionalitás” alapján (miként egy piaci szereplő), felhasználva, átírva, elhallgatva a „konceptuális kényszereket”. Aktivitása pedig elsősorban világkonstruálást jelent: minden egyén maga konstruálta világban él.⁶⁴ A mikrotörténetírás egyénközpontúsága mintha a mentalitástörténet személytelenségének fordítottja volna.

Talán világos az eddig leírtakból is, hogy e vitában a felek (Geertz versus mikrotörténetírás) némiképp eltérően gondolkodnak arról, hogy az egyéni gondolkodás vagy világkonstruálás mennyire társas tevékenység valójában. Ez a kérdés példa lehet arra is, hogy a módszertani dilemmák gyakran alapvető meggyőződéseket érintenek. Geertz egyik esszéjében azzal foglalkozik, hogy a társadalomtudósok mikor milyen hasonlatot találtak alkalmasnak arra, hogy leírják vele a társadalom működését. Míg korábban a gépezet vagy az élő szervezet működésével tartották analógnak a társadalomét, manapság inkább szöveggé, drámaként vagy játékként írják le a társadalmi szereplők viselkedését. Akik, mint például Victor Turner, drámaként írják le a szereplők megnyilvánulásait, jóval erősebben hangsúlyozzák e megnyilvánulások közösségi meghatározottságát, mint azok, akik a játékanalógiát használják – a mikrotörténetírás modellje ez utóbbihoz kapcsolható. Bizonyára nem véletlen, hogy a mikrotörténetírás programjának megfogalmazása időben egybeesett a racionális döntések elméletének hódító évtizedével. A racionális döntések elmélete számára a társadalmi viselkedések leírásának paradigmátikus példáját – mint Jon Elster írja – a fogyasztói magatartás jelentette, vagy tágabban értve, a piaci szereplők haszonmaximalizálásra törekvő viselkedése. Elster magabiztos

⁶² Bernard Lepetit: *Építészet, földrajz, történelem. A lépték használatai*. Aetas, 1995/4, 146.

⁶³ A történeti antropológia és mikrotörténetírás irányzatait áttekintő tanulmányában további Geertz-kritikákat is idéz Gyáni Gábor: *A mindennapi élet mint kutatási probléma*. In: uő.: *Az utca és a szalon. Társadalmi térhasználat Budapesten, 1870-1940*. Budapest, Új Mandátum, 1998. 11-22.

⁶⁴ Lepetit, i.m. 147.; Jacques Revel: *A mikroszintű vizsgálat és a társadalmi jelenségek konstruálása*. Aetas, 1996/4, 217-237.; továbbá Szijártó M. István áttekintő tanulmánya: *Mi a mikrotörténelem?* Aetas, 1996/4, 157-182.

szövegében azt olvashatjuk, hogy ebből az elméleti kiindulópontból lehetővé válik az emberi viselkedés általános elméletének megalkotása, például *Az elveszett paradicsom* megírása is értelmezhetővé válik a racionális döntések elmélete modelljével.⁶⁵ Ez utóbbi felől persze egy irodalomértelmezőnek lehetnek kételyei, mint ahogy az is kérdés, nem kellene-e a piaci magatartásokat és a piacon kitermelődő tudást jellegzetesen társas konstrukciónak tekinteni, de engem itt természetesen nem a racionális döntések elméletének lehetséges bírálata érdekel, sokkal inkább az a kritika, amelyet ez az elmélet megfogalmazott a korábbi szociológiai nézetekkel szemben, mivel ez hasonló ahhoz a bírálathoz, amellyel a mikrotörténetírás hívei elrugaszkodtak a „geertizmustól”. Eszerint a megelőző szociológiai elméletek hajlamosak voltak arra, hogy a nagy társadalmi erők bábujaiként képzeljék el az egyént, megvonva tőle a szándékolt cselekvés mozzanatát, „míg a társadalmi struktúrákat a szándékos viselkedés vonásával ruházták fel, noha ezek valójában semmiféle saját intencióval nem rendelkeznek”.⁶⁶ Hans Medick vagy Lepetit hasonló módon érvelt az egyéni tapasztalat elsődlegessége védelmében.

De mit jelent Geertznél az egyén aktivitása? Ha a kultúrára úgy tekintünk, mint szimbólumok rendszerére, amely rendszer keretül szolgál minden megnyilvánulás (cselekedetek és szövegek) számára, akkor a megfigyelő feladata az lesz, hogy a megnyilvánulásokból visszakövetkeztessen a rendszerre, hiszen az egyes megnyilvánulások csak e rendszeren belül értelmezhetők. Bár ezt az alapfeltételezést is sok bírálat érte, most nem ezekkel, hanem Geertz javaslatával foglalkozunk, amit Hofer Tamás röviden így foglalt össze: „a vizsgált társadalom tagjai minden cselekedetükkel, kijelentésükkel saját magukat és kultúrájukat interpretálják, az antropológus pedig ezen öninterpretációk interpretálása révén megismerheti a mélyebben fekvő, rendszerszerű összefüggéseket”.⁶⁷ Geertz nagy felfedezése ez az egyszerű mondat: minden kulturális/társadalmi megnyilvánulás interpretatív-öninterpretatív jellegű (is), s az antropológusnak egy interpretációt kell interpretálnia. E mondat, mint például Hans Medick tanulmánya is bizonyítja, revelatív erejű volt számos történész számára a 80-as évek eleje táján. Az irodalomtörténészek talán azért törődtek kevésbé vele, mert Geertz éppen azt hangsúlyozta, hogy ő azt szeretné, ha az antropológusok valami olyasmit csinálnának, ami leginkább az irodalomkritikusok munkájához hasonlít. De vajon úgy tekint-e vizsgált szövegeire az irodalomtörténet-írás, mint amelyek azon kultúra „szövegét” interpretálják, amelynek részei?

Noha a meggyőződésem azokéhoz áll közel, akik az emberi gondolkodás, megismerés vagy világfelépítés közösségi jellegét hangsúlyozzák, pontosabban ezen álláspont gyenge változatához, egyáltalán nem gondolom azt, hogy ezen álláspont erős változata vagy egy következetes módszertani individualizmus nem vezethet érdekes és termékeny értelmezésekhez az irodalomtörténet-írásban. Egy értelmezés érdekessége vagy hatékonysága nem feltétlenül függ

⁶⁵ Jon Elster: *Racionális döntések*. Replika, 1991/4, 56.

⁶⁶ Róna-Tas Ákos: *A racionális döntések elmélete a szociológiában*. Replika, 1991/4, 42.

⁶⁷ Hofer, 1984. 12.

attól a módszertani vagy meggyőződésbeli állásponttól, amely működik benne. Bizonyára nagyon érdekes lenne arról a szimbolikus rendszerről olvasni tanulmányt, amelyben a XIX. század közepének magyar irodalma elhelyezkedett, mint ahogy érdekes lehet egy olyan tanulmány is, amely azokra az egyéni stratégiákra figyel, amelyek egy XIX. század közepi magyar író interakcióiból feltárhatók. Az utóbbira példát is tudok mondani: Margócsy István *Petőfi és az irodalmi gépezet* című tanulmánya piaci szereplőként írja le Petőfit, akinek versírását keresleti-kínálati viszonyok határozták meg, s aki rendkívül tudatosan alakította ki piaci stratégiáját és marketingjét.⁶⁸ Bár az a módszertani javaslat, ami mellett itt érvelni szeretnék, távol áll Margócsy eljárásától (ahogy egy szimbolikus rendszer rekonstrukciójától is), ez a szememben semmit nem von le tanulmányának súlyából.

Az antropológiai látásmód (harmadszor) ragaszkodik ahhoz, hogy a különböző megnyilvánulásokat, legyenek azok cselekvések vagy szövegek, a „benszülöttek szemszögéből” kell értelmezni, azt „kell megállapítanunk, mit jelentenek azon cselekvők számára, akiknek a cselekedetei”.⁶⁹ Talán azt is lehetne mondani, hogy ez az antropológia sajátos kérdése: erre kíváncsi, s ezen a kíváncsiságon nem változtat az, hogy mennyire tartjuk nehéznek vagy akár lehetetlennek „a benszülöttek szemszögéből” történő leírást. Geertz teljesebb megfogalmazása így hangzik: „Az interpretatív magyarázat... arra fordítja figyelmét, hogy mit jelentenek az intézmények, cselekedetek, képzetek, kijelentések, alkalmak, szokások, azaz a társadalomtudományok szokásos vizsgálati tárgyai azok számára, akikhez tartoznak ezek az intézmények, cselekedetek”.⁷⁰ Később belebocsátkozunk abba a bírálóba, amely szerint Geertz tényleges etnográfiai leírásai nemhogy a „benszülöttek szemszögét” érvényesítenék, ellenkezőleg, felszámolják azt, előbb azonban arról írnék, miért volt nagy hatással egyes történészekre Geertz e törekvése. A „benszülöttek szemszögének” hangsúlyozása olyan kritikai pozíciót tett lehetővé a történettudományon belül például Hans Medick vagy Richard van Dülmen számára, amely pozíció érdekes lehet az irodalomtörténet-írás számára is.

Medick alapvető tanulmányának az az alcíme, hogy „Néprajzi megismerésmódok kihívása a társadalomtörténettel szemben”. A szerző szerint ez a kihívás elsősorban azt jelenti, hogy geertziánus pozícióból nézve tarthatatlannak tűnik a történettudományt uraló „centrisztikus történelmi látásmód”, „amely arra törekszik, hogy a történelmi eseményeket mindig...[valamilyen] nagy változásnak a nézőpontjából rendezze el a történelmi történés peremére, illetve centrumába”.⁷¹ Így az egyes események olyan óriásfogalmakhoz képest rendeződnek el a történelmi leírásban, mint a modernizáció, az iparosodás vagy a nemzetállam létrejötte. Medick szerint ezek az „egyetemes irányultságú, mindenre alkalmas” óriásfogalmak elfedik a társadalmi jelenségek különbözőségét, s úgy viselkednek a leírásokban, mint a

⁶⁸ Margócsy István: *Petőfi és az irodalmi gépezet*. 2000, 1998/11, 52-61.

⁶⁹ Clifford Geertz: *Sűrű leírás*. In: Vári, 1988, 54.

⁷⁰ uő.: *Elmosódott műfajok: a társadalmi gondolkodás átalakulása*. In: Geertz, 1994. 270.

⁷¹ Medick, i.m. 64.

történelem kvázi-szubjektumai.⁷² Attól tartok, analóg módon nyugodtan beszélhetünk az irodalomtörténet-írásban uralkodó „centrisztikus látásmódról” is; a mi óriásfogalmaink, például korszakelnevezéseink vagy stílusirányzataink, szintén az irodalom történetének cselekvőiként jelennek meg sok-sok szövegben: mint ágensek, s nem mint alakzatok. Persze, a történés feltételezett, elbeszélhetetlen káoszából a fogalmak révén lesz elbeszélhető történet: e fogalmak nem „megragadják” vagy „leírják” a történetet (ami volt), hanem létrehozzák; ők a lehetséges történetek feltételei.⁷³ A nem „centrisztikus látásmód” egyszerűen másfajta történeteket tenne lehetővé: mást látnánk.

De hogyan lehet érvényesíteni leírásainkban a „benszülöttek szemszögét”? A *Sűrű leírás* javaslata szerint a kultúrákat saját konstrukcióikkal kell leírni, továbbá „azokat a megfogalmazásokat kell használnunk, amelyekkel ők határozzák meg, hogy mi történik velük”. Ez a javaslat megint csak a tudásszociológiából lehet ismerős: az *Ideológia és utópiában* is szerepel az a norma, hogy a szociológiai leírásnak azokat a modelleket és fogalmakat kell használnia, amelyeket a társadalmi szereplők is használnak saját tevékenységük magyarázatakor. Ezzel hozható összefüggésbe, miért gyanakszanak az antropológiai ihletésű történészek a funkcionalista leírásokra vagy az „egyetemes irányultságú és mindenre alkalmas kategóriák és elméletek alkalmazására”, mint Medick írja – Richard van Dülmentől ennél szélsőségesebb passzusokat is lehetne idézni.⁷⁴ Az antropológia történetében az általános elméletekkel szembeni szkepszis gyakran visszatér: Louis Dumont Mausstól idézi azt az 1901-es mondatot, hogy az általános elméletek csak a tények lehetőségét magyarázhatják meg, nem magukat a tényeket;⁷⁵ Geertz a *Sűrű leírás*ban utasította el az általános elméleteket, egy „alacsonyan lebegő”, a konkrét esetekhez kapcsolódó elmélet, s az ennek megfelelő műfaj, az esszé mellett érvelve.⁷⁶ Ugyanő 80-as évek végi írásaiban pedig már egyre inkább azt hangsúlyozza,⁷⁷ hogy az etnográfianak két összetevője van: legalább annyira regény, mint amennyire laboratóriumi beszámoló – s ebben semmi nézeteltérés nincs közte és Edmund Leach között.⁷⁸

Azt a bírálatot, hogy a tudományos leírások/értelmezések eltüntetik a kérdést, hogy „mit jelentenek a cselekedetek a cselekvők számára”, sokszorosára erősítette az a textualista-retorikus megközelítés, amit elsősorban James Clifford nevéhez szokás kötni. Clifford nem terepgyakorlatok anyagát dolgozza fel, hanem etnográfiai írásokat: mint mondani szokás, az ő benszülöttei, akiket vizsgál, nem marokkóiak vagy balinézek, hanem az

⁷² uo. 75.

⁷³ Rohonyi Zoltán: *A posztkantianus tapasztalati helyzet és a költői beszédnemek*. In: uő.: „Úgy állj meg itt, pusztán”. Közelítés XIX. századi irodalmunkhoz. Budapest, Balassi, 1996. 78. Lásd Koselleck-idézetét és kommentárját.

⁷⁴ Medick, i.m. 65.; Richard van Dülmen: *A történeti antropológia a német társadalomtörténetírásban*. In: Vári András (szerk.): *A német társadalomtörténet új útjai*. Budapest, 1990. 100.

⁷⁵ Louis Dumont: *Tanulmányok az individualizmusról*. Pécs, Tanulmány, 1998. 150. „Marcel Mauss: egy leendő tudomány” című fejezetében.

⁷⁶ Clifford Geertz: *Sűrű leírás*. In: Vári, 1988, 51-52.

⁷⁷ uő.: *Jelen lenni: az antropológia és az írás helyszíne*. In: Geertz, 1994. 357.

⁷⁸ Edmund Leach, i.m. 44-46.

etnográfusok törzsének tagjai. A textualista-retorikus megközelítés azt hangsúlyozza, hogy az etnográfiai tanulmány – írás, fikció, amivel csak még erősebb hangsúly esik az antropológiai látásmód negyedik összetevőjére, miszerint az antropológus munkája voltaképpen a fordító munkájával vethető egybe: a „mi” kultúránk nyelvére fordítja le az „ő” kultúrájuk nyelvét. Ez a metafora többféleképpen is érthető: egyrészt a közvetítő szerepét ruházza az antropológusra, másrészt arra mutat rá, hogy az antropológus nem a valóságról számol be, hanem egy nyelvet fordít le egy másikra. Az antropológia két nyelv találkozásának a közege. Amit olyan elemzők vizsgálnak, mint Clifford vagy Vincent Crapanzano, az etnográfiai írások tág értelemben vett retorikusságát – hogyan jön létre a szöveg autoritása, milyen transzcendens történetek alapozzák meg a bennszülöttekről elmondott történetek megértését, hogyan működnek a metaforák a szövegekben –, már *Sűrű leírás* előre jelezte azzal, hogy az antropológiát konstrukciókról szóló konstrukciónak nevezte, s arról értekezett, hogy miben is áll egy-egy antropológiai leírás meggyőző ereje. Ezek a kérdésfeltevések nagyjából párhuzamosak Hayden White-éival, aki a történetírás által használt fikcionalizálási módokat elemezte.⁷⁹ S amennyire az etnográfiát vagy a történetírást írásnak, fikciónak kell tekinteni, annyira az irodalomtörténet-írást is: azokat a fikcionalizálási módokat, transzcendens történeteket stb., amelyeket Clifford vagy White vizsgált, azokban a XIX. századi magyar irodalomról szóló feldolgozásokban is meg lehet vizsgálni, amelyek máig dolgoznak bennünk minden szöveg értelmezésekor – „Az irodalomtörténet-írás retorikus elemzése” című rész tanulmányban erre tettem kísérletet.

Az *etnográfiai allegóriáról* író Clifford azt állítja, hogy tulajdonképpen minden etnográfiai leírás allegorikus, s azok a transzcendens jelentések, amelyek alapján allegorikusnak nevezhetjük őket, nem az egyszerű leíráson *felüliek*, nem hozzáadott értelmezések, sokkal inkább a leírás értelmének a feltételei.⁸⁰ Vincent Crapanzanónak a *Writing Culture* című kötetben olvasható elemzése pedig azt mutatja ki például Geertz híres bali kakasviadal-leírásáról, hogy abban a leírt esemény szereplői valamennyien arctalanok és egyformák (a baliak nem egyének – a baliak baliak), az esemény maga pedig metaforává válik Geertz szövegében. A Crapanzano által vizsgált etnográfiai írásokban az eseményeknek egy hozzájuk képest transzcendens történet ad értelmet, egy transzcendens történet teszi lehetővé, hogy érthetővé és elbeszélhetővé váljék a megfigyelt esemény.⁸¹ Azt hiszem, senkit sem lepne meg, ha kimutatható lenne, hogy a XIX. századi magyar irodalomról szóló értelmezések is allegorikusak, s különböző transzcendens történetek teszik lehetővé az elbeszélésüket és megértésüket.

⁷⁹ Hayden White: *A történelmi szöveg mint irodalmi alkotás*. In: uő.: *A történelem terhe*. Budapest, Osiris-Gond, 1997. 68-102.

⁸⁰ James Clifford: *Az etnográfiai allegóriáról*. In: *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Vál.: N. Kovács Tímea. Szerk.: Thomka Beáta. Budapest, Kijárat, 1999. 151-179.

⁸¹ Vincent Crapanzano: *Hermész dilemmája: a szubverzió álcázása az etnográfiai leírásban*. Helikon, 1999/4, 514-539.

Crapanzano elemzésének azonban van egy további lehetséges következménye, amelyre az antropológiának a hatalom kérdései iránt érdeklődő irányzatai érzékenyek különösen. Eszerint az etnográfiai írások többségében az etnológiai diszkurzus elfedi, elhallgattatja az „őslakosok diszkurzusát”. Radikálisan kiélezve a problémát, úgy tűnik, nem a fordítás a megfelelő metaforája az antropológus tevékenységének, hanem a gyarmatosítás; nem az „ő kultúrájuk” nyelvéről a „mi” kultúránk nyelvére fordítás zajlik le az etnográfusok írásaiban, hanem inkább az „ő kultúrájuknak” az elhallgattatása azáltal, hogy a „mi kultúránk” rendszerének terjeszkedéseként konstruálja meg az etnográfiai írás az „ő kultúrájukat”, az elfedett „őslakos diszkurzus” helyére írva be azt. A 90-es évek egyik nagy etnológiai vitájában, a Cook kapitány halálának értelmezése körül kirobbant Sahlins–Obeyesekere-vitában éppen ez az érvelés uralkodott az egyik oldalon: Obeyesekere szerint amikor Sahlins azt hangsúlyozza, hogy a hawaiiak tőlünk teljesen idegen kultúrában éltek, s a cselekedeteiket a saját kulturális rendszerükön belül kell értelmezni, akkor valójában öntudatlanul nem tesz mást, mint olyan szemléletet tulajdonít nekik, amely jellegzetesen európai termék, megkonstruálja az „őshonosokat” s ezzel elhallgattatja „valódi hangjukat”. Geertznek a vitáról írott cikke érdekesen számol be arról, milyen válaszok születtek az antropológiában az utóbbi években erre a súlyos, bizonyos értelemben tudományág egészét megrázkódtató kérdésre.⁸²

Ha az irodalomtörténet-írásból tesszük fel ugyanezt a kérdést (elfedi-e az irodalomtörténet diszkurzusa az „őslakosok” diszkurzusát?), talán nem tűnik annyira morális és politikai kérdésnek, mint az antropológiában. A német történeti antropológusok 80-as évek elejei bírálata a centrisztikus, általános kategóriákkal és elméletekkel dolgozó történettudományról meglehetősen hasonló kérdéseket tett fel. Azokat az antropológusokat azonban, akik – olyan, az irodalomtudománnyal foglalkozók számára is ismerős francia tudósok ösztönzésére, mint Bourdieu és Foucault – a hatalom kérdései felé fordultak, elsősorban nem az etnográfiai „fordítás” problémája érdekelte, hanem a kultúra olyan fogalma ragadta meg a képzeletüket, amellyel Geertz kapcsán már találkoztunk: eszerint a kultúra ellenőrzési mechanizmusok készlete, amely a viselkedés szabályozására szolgál. Azt a valóságot, amelyet az egyén felépít magának, „tetőtől talpig a kultúra szervezi meg”, mint Sherry Ortner írja. A „cselekvést legmélyebben és legrendszeresebben azokon a módokon lehet befolyásolni, melyeken keresztül a kultúra ellenőrzi a cselekvők számára adott világot, korlátozza fogalmi eszközeiket és érzelmi repertoárjukat.”⁸³ A kultúra tanulmányozója tehát arra kíváncsi, miként működik a kultúra hatalma avagy a hatalom a kultúrában: milyen nyelvi, érzelmi vagy viselkedésbeli lehetőségeket zár ki, milyeneket részesít előnyben, s ezt hogyan teszi. Ha elfogadjuk, hogy a kultúra ilyesfajta szerepet is betölt, akkor valami hasonlót kell gondolnunk az irodalomról is. Az irodalmi szövegek

⁸² Clifford Geertz: *Kultúrák háborúja*. Budapesti Könyvszemle, 1996/3, 304-308.

⁸³ Sherry Ortner: *Az antropológia elmélete a hatvanas évektől*. In: Hofer Tamás – Niedermüller Péter (szerk.): *Nemzeti kultúrák antropológiai nézetben*. Budapest, 1988. 69.

jórésze is elvégzi a „valóság megszervezését”, az olvasók „fogalmi eszközeinek és érzelmi repertoárjának” bővítését, megerősítését vagy szűkítését. Hogyan végzi ezt a munkát? Ez teljes egészében az irodalomtörténész kérdése is kell hogy legyen.

Az antropológiai látásmód itt elsorolt négy eleméből (hogy másik, idegen kultúrához tartozóként pillantsunk a vizsgált szövegekre; hogy elsősorban közösségi teljesítménynek tekintjük azokat; hogy kíváncsiságunk arra irányuljon, mit jelentettek a szöveggel kapcsolatos cselekvések a cselekvők számára; s végül hogy „fordításunk” során tudományágunk diszkurzusa engedje szóhoz jutni e cselekvők hangját) – melyeket igyekeztem úgy elbeszélni, hogy nyilvánvalóvá váljanak a hozzájuk kapcsolódó, esetleg őket aláásó különböző versengő nézetek is – abban az esetben, ha az irodalomtörténet-írásban kívánnánk vele dolgozni, következik egy ötödik elem is: a nem-esztétikai perspektíva igénye. Röviden azt lehetne mondani, hogy e látásmód nemcsak nem kizárólagosan szövegközpontú, mivel azokra a cselekvésekre figyel (beleértve az olvasást is), amelyek a szöveghez kapcsolódnak, hanem a szövegeket is (beleértve az irodalomtörténeti munkákat is) kulturális cselekvésnek tekinti. A nem-esztétikai perspektíva fontosságára James Clifford egy gondolatmenetére támaszkodva szeretnék rámutatni. A *törzsi és a modern* című írásában Clifford egyebek mellett arról is ír, hogy a XX. században két dolog történhet a törzsi tárgyakkal: kisebb részük primitív művészetnek minősül, s bekerül valamelyik művészeti múzeum anyagába vagy a művészeti piac vérkeringésébe, nagyobb részük viszont etnográfiai múzeumokban vagy azok raktáraiban halmozódik fel, mint egy törzsi kultúra dokumentuma. A tárgyak ezáltal két különböző, intézményesen is elválasztott diszkurzusba kerülnek. Az esztétikai diszkurzusba és a művészeti gyűjteményekbe a tárgyak úgy kerülnek be, hogy egyben kizáródik eredeti kulturális kontextusuk, sőt úgy tűnik, e kulturális kontextus ismerete nemcsak nem szükséges, de nem is kívánatos az esztétikai értékelés számára; ahogy Clifford fogalmaz: „a kulturális kontextus figyelmen kívül hagyása szinte előfeltétele a művészi megítélésnek. A tárgyaknak ebben a rendszerében a törzsi tárgy elszakad az eredeti miliőtől, hogy egy másikban, a művészet... világában szabadon mozoghasson.”⁸⁴

Clifford számára ebből mindenféle érdekes következtetések adódnak – ezekkel most nem foglalkozom. Az én kérdésem a következő: vajon nem ugyanez játszódik-e le XIX. századi magyar irodalmi szövegekkel is? Mondjuk három százalékuk bekerül a maga Modern Művészetek Múzeumának kiállítótermeibe, míg kilencvenhét százalékuk eltűnik a raktár mélyén. Az előbbieket „irodalomként olvassuk”, esztétikai értékeket tulajdonítunk nekik, a módot, ahogyan beszélünk róluk, irodalomértelmezésnek lehet nevezni. Az utóbbiakról viszont másféle diszkurzusban beszélünk, a művelődéstörténetében: e szövegek fontosságát az adja, hogy egy valaha volt életmód dokumentumai. Ahogyan egyes törzsi tárgyak átkerülhetnek egyik helyről, diszkurzusból a másikba, ez egyes szövegekkel is megtörténhet,

⁸⁴ James Clifford: *A törzsi és a modern*. Café Babel, 1994/4, 75.

mindez azonban nem változtat a két terület, az esztétikai és az antropológiai (itt: művelődéstörténeti) szembenállásán. Ha igaza van Cliffordnak abban, hogy az esztétikai értékelésnek bizonyos értelemben előfeltétele a kulturális kontextus figyelmen kívül hagyása, akkor annak, aki antropológiai látásmódot szeretne érvényesíteni a szövegekkel kapcsolatban, fel kell függesztenie az esztétikait. Clifford elbeszélése azonban arról is szól, hogy mi történik a nem-nyugati tárgyakkal, ha nyugati kontextusba kerülnek. Az esztétikai területén a Nyugat beemeli saját reprezentatív terébe, asszimilálja a nem-nyugati tárgyakat, s egyben „elhallgattatja” saját hangjukat, az antropológia területén viszont *konstruál* számukra egy „saját” teret, amely persze nem a sajátjuk, hanem sokkal inkább a Nyugat reprezentatív terének valamilyen kiegészítő része: mindenesetre olyan tér, amely értelmét csak a Nyugat terével együtt nyerheti el. Ez utóbbi megjegyzés bizonyára az antropológiai irodalomtörténet-írás területére is érvényes analogikusan.

Jó antropológusok és jó irodalomtörténészek természetesen már hosszú ideje tisztában vannak azzal, hogy a munkájuk: konstruálás, hogy nincs kontextus perspektíva nélkül, nincs történeti eset elbeszélés nélkül. Bár voltak és vannak olyan antropológiai irányzatok, amelyek kemény tudományként képzelik el önmagukat, az általam eddig emlegetett kultúr- vagy szociálanropológusok inkább arra hajlanak, hogy a regényírással rokonítsák saját tevékenységüket. A mikrotörténetírás nemcsak a nagy struktúráktól, általános fogalmaktól, nagy trendektől és a funkcionista megközelítéstől fordult el az egyéni világfelépítés és stratégiák vizsgálata felé, tehát nemcsak léptéket változtatott. Azzal, hogy elvetette azt az „evidenciát, mely szerint létezne egy egységes, egynemű kontextus, amelyen belül – s amelynek függvényében – hoznák meg döntéseiket a társadalmi élet szereplői”, tehát az egyes cselekedeteket, textusokat e kontextusból kiindulva tudjuk értelmezni, s helyette azt hangsúlyozza, hogy a cselekvéseknek, textusoknak többszörös kontextusa van, s az értelmezés művelete nem más, mint egy kontextus hozzárendelése az adott cselekvéshez vagy textushoz⁸⁵ – nos, ezzel láthatóvá tette azt, aki elvégzi a hozzárendelést, s láthatóvá tette a hozzárendelés eljárásait, nyelvi technikáit is. Bizonyára ennek is köszönhető, hogy a mikrotörténetírás egyben egy új írásmód felé fordulást is hozott a történettudományban. Jacques Revel az új írásmód jellemzése kapcsán arról ír, hogy a történelemírásban mindig is nagy volt a hajlam arra, „hogy a klasszikus regényformához igazodjék, ahol a szervező-szerző mindent tud a szereplőkről, szándékaikról, cselekedeteikről és sorsukról, s korlátlanul uralkodik fölöttük. (...) A regény azonban már régóta nem az, ami volt: Proust, Musil vagy Joyce óta állandóan új meg új formákkal kísérletezik. Némi késéssel ugyanez következik be a történelemírásban is...”⁸⁶ Olyan munkákra hivatkozva, mint például Le Roy Ladurie *Montaillou* című falumonográfiája, amely a mikrotörténetírás egyik – a teoretikus szövegeket megelőző – klasszikus műve,

⁸⁵ Jacques Revel, i.m. 227.

⁸⁶ uo. 234-235.

valóban meggyőzően lehet érvelni Revel új írásmódot bejelentő passzusai mellett.

Az itt leírt, az antropológiai látásmódot középpontba helyező módszertani javaslatnak az lehet a haszna, hogy értelmezni lehet vele meglévő, XIX. századdal foglalkozó kutatási irányokat, bírálni lehet vagy újra lehet gondolni azokat a módszertani nézeteket, amelyek két, az utóbbi másfél évtizedben rendkívül hatásos kutatási irányhoz, a kultusztörténet-írásához és a kritikai normák vizsgálatát szem előtt tartó kritikátörténethez kapcsolódtak. Az előbbi kutatási iránnyal „A kultuszkutatás és az új elméletek” című résztanulmányban részletesebben foglalkozom majd. Mostani megjegyzéseim eléggé sommásak lesznek, s annyiban igazságtalanok is, hogy inkább a kifejtett módszertani elvekre, mint a tényleges történeti feltárásokra vonatkoznak, melyek pedig gyakran eltértek a kifejtett elvektől. A korai kultusztörténeti tanulmányok gyakran hangoztatták, hogy a kritikai vagy irodalomtörténeti írások kijelentéseit szét lehet választani kultikusakra és kritikaiakra, s míg az utóbbiak a racionális ellenőrizhetőség területéhez tartoznak, az előbbiek valamilyen kvázi-vallásos tevékenységhez.⁸⁷ Csakhogy a racionálisan ellenőrizhető kritikai kijelentések éppúgy hitekkel kapcsolódnak össze, mint a kultikusak. Az utóbbinak a nyelvi formulái és az általuk előírt viselkedési minták éppúgy részei azon kulturális készletnek, amelyet a kortársak használhattak, mint az előbbinek a formulái és mintái. Nem az a kérdés, hogy számunkra mi tűnik kritikainak vagy kultikusnak az akkori kijelentések közül, hanem hogy a szövegek korabeli használói számára létezett-e egyáltalán ilyen megkülönböztetés, s hogyan szövődtek össze azok a formulák és minták, amelyeket mi hajlamosak volnánk elkülöníteni. Attól tartok, egy ilyen elkülönítés nem tesz jót – geertziánus zsargont használva – a szövegek öninterpretatív dimenziója feltárásának, s annak sem, hogy megtudjuk, „mit jelentettek a cselekvők”, a „benszülettek” számára ezek a kijelentések, pontosabban a velük végrehajtott cselekedetek.

Ugyanígy problematikus különválasztani irodalmi viták értelmezésekor a kritikai normákat és a személyeskedő támadásokat, s eltekinteni az utóbbiak interpretációjától. A személyeskedésekben is valamifajta normák működnek, s a kritikai normaképzés éppúgy retorikus műveletek sorából áll, mint az ellenfél szövegbeli létrehozása. A viták elemzésének éppen az az egyik legfontosabb kérdése, hogy a szereplők számára milyen nyelvi lehetőségek állnak rendelkezésre saját szövegbeli autoritásuk, illetve az ellenfél megkonstruálására, továbbá a vita tárgyának meghatározására, s mennyiben tudják, s minek az árán, saját verziójukat elfogadtatni/ráerőszakolni a többi szereplőre. Arról pedig, hogy mit jelentett a „benszülettek” számára a vita, legalább annyit megtudhatunk a személyeskedésekből, mint a kimondott vagy kimondatlan normákból.

⁸⁷ Egy példa: Margócsy István: *A magyar irodalom kultikus megközelítései. Irodalomtörténeti Közlemények*, 1990/3, 288-312.

A kritikátörténeti kutatást legerőteljesebben befolyásoló módszertani szöveggel, Dávidházi Péterével⁸⁸ szemben – röviden összefoglalva – az lehet a kifogásunk, hogy a kritikában túlzottan egyéni világvéleményformálást és önmeghatározást lát, s túlzottan ellenőrzött cselekvésként állítja elénk a kritikai normák egyéni használatát. Antropológiai perspektívából inkább azt kellene hangsúlyozni, hogy a kritikai normák jellegzetesen közösségi teljesítmények, többé-kevésbé életformához kötöttek, egy részük explicit norma, más részük kimondatlan és a beszélők számára sem látható, továbbá egy-egy szövegben gyakran egymással konfliktusban álló normák érvényesülnek, s ez megint csak sokszor láthatatlan a beszélő számára, azaz a normakészletről csak konfliktuózus leírást lehet adni. A kritikában végbemenő egyéni önmeghatározás is preformált kulturálisan (közösségileg). Ez a módszertani kritika azonban semmit sem von le a kultusz- és kritikátörténeti kutatások érdemeiből, inkább abban reménykedem, hogy új lendületet adhat nekik (ha egyáltalán szükségük van erre).

Mint Jacques Revel rámutat, a mikrotörténetírás például az életrajz műfajának újrafelfedezését és átalakulását is jelenti. Jellemzése, miszerint „a történész nem elégedhet meg azzal, hogy magáévá teszi az általa tanulmányozott szereplő nyelvezetét, hanem...[fel kell tárnia] a plurális és plasztikus társadalmi identitások kialakításának munkáját, amely versengést, szolidaritást vagy szövetséget kifejező kapcsolatok sűrű hálóján keresztül valósul meg”,⁸⁹ remekül illik Dávidházi Péter Toldy Ferencről szóló azon példaszerű tanulmányaira,⁹⁰ amelyek hősének identitáskialakításával foglalkoznak. A mikrotörténet felől nézve nemcsak nagy írók vagy kritikusok identitásmunkáját, világfelépítését és kapcsolati hálóját fontos feltárni – egy olvasóé, hivatásos irodalmi ünnepség-rendezőé vagy jelentéktelen helyi költőé éppoly fontos és érdekes lehet. A filológia haláláról szóló forradalmi kijelentésekkel ellentétben úgy vélem, például az ilyen mikrotörténeti perspektívával dolgozó filológiai munkának nagy lehetőségei vannak. Ugyancsak lehet tanulmányozni mikrotörténeti megközelítéssel egyes befogadási szituációkat vagy irodalmi eseményeket is. Nemcsak egy középkori csatáról lehet olyan könyvet írni, amely azt tekinti át, hogy a különféle beszámolók és feldolgozások hogyan konstruálták meg a csatát, hanem sokat tárgyalt irodalmi eseményekről is, mint mondjuk Kazinczy pesti találkozása Kisfaludy Károllyal.

A hatalomközpontú megközelítés érvényesítését XIX. századi szövegekkel kapcsolatban megkönnyítheti az, hogy a kortársak valami hasonlót gondoltak, mint amit Sherry Ortner-től idéztem, azaz hogy „a kultúra [tehát az irodalom is]

⁸⁸ Dávidházi Péter: *Hunyt mesterünk. Arany János kritikusi öröksége*. Budapest, Argumentum, 1992. 22-39. „A kritika mentalitástörténeti jelentősége” című alfejezet.

⁸⁹ Revel, i.m. 225.

⁹⁰ Dávidházi Péter: *Az apai név öröksége: Toldy Ferenc és a nemzeti hagyomány önmeghatározása*. 2000, 1996/8, 45-50., uő.: *Egy szerzői név kiválasztása a reformkorban. Irodalomtörténeti Közlemények*, 1997/1-2, 123-129., uő.: *„Iszonyodnám enmagam előtt”*. Holmi, 1995/3, 4, 513-525. A szerző e tanulmányai utóbb beépültek *Egy nemzeti tudomány születése. Toldy Ferenc és a magyar irodalomtörténet* című könyvébe (Budapest, Akadémiai – Universitas, 2004.).

ellenőrzi a cselekvők számára adott világot, korlátozza fogalmi eszközeiket és érzelmi repertoárjukat”; például Greguss Ágost hasonló kijelentéseket tett az írók lelkeken való hatalmáról. A XIX. századi hagyománytermelés és nemzetkonstruálás, melynek egyik jelentős ágazata az irodalom volt, vagy a népköltészet megkonstruálása az „őshonosok hangjának” elhallgattatása révén, olyan kutatási területek, amelyeken szembetűnő a kulturális hatalom kérdésének megkerülhetetlensége. De olyan kérdések, hogyan építi fel a világot egy irodalmi szöveg, hogyan rendezi el a társadalmi, etnikai és nemi szerepeket, milyen kommunikációs módokat részesít előnyben, s milyeneket igyekszik kizárni, konkrét szövegértelmezésekben is termékenyek lehetnek. Nemcsak az irányregényeket lehet úgy olvasni, hogy azok a jó, illetve a rossz arisztokrata, polgárleány, gazda, alispán stb. viselkedésének, beszédének, „érzelmi repertoárjának” megformálását végzik el, hanem a XIX. századi elbeszélő szövegek nagy részét is. Ez a néhány példa talán valószínűsíti, hogy az antropológiai perspektíva inspiratív lehet a XIX. századi irodalomkutatás számára is.

Általam is nagyra becsült amerikai irodalomkritikusok, mint Harold Bloom vagy Frank Kermode, nagy gyanúval kezelik azokat az elemzési módszereket, amelyek más tudományágakból – például a pszichológiából, szociológiából vagy antropológiából – érkeznek az irodalomértelmezésbe, mivel általában a kulturális baloldal politikai eszméivel és aktivitásával kapcsolódnak össze, úgy lépve fel, mint amelyek fel kívánják váltani a korábbi esztétikai, eurocentrikus, kánonvédő, s ezzel az uralkodó társadalmi csoportok érdekeit érvényesítő irodalomértelmezést. Az én törekvésem nem analóg, legfeljebb párhuzamos ezekkel a politizáló irányzatokkal. Irodalmi szövegek kapcsán egészen másféle kérdések is feltehetőek, mint amelyeket antropológiai nézőpontból fontosnak lehet tartani. Ha például valaki arra kíváncsi, hogyan került be a kánonba egy szöveg, miért maradt benne vagy miért hullott ki, akkor másféle megközelítésmóddal érdemes dolgoznia. Ha valaki azzal próbálkozik, hogy újra olvashatóvá tegyen – valamilyen újfajta olvasási stratégiát javasolva – olyan XIX. századi szövegeket, amelyeket ma inkább történeti dokumentumnak vagy didaktikus műnek látunk, mintsem esztétikai élvezetet nyújtó irodalomnak, jórészt másfajta eljárásokat kell alkalmaznia, például narratológiaiakat vagy az olvasás során érvényesülő konvenciók konfliktusának elemzését. Egy kánonvizsgálat vagy egy új olvasási stratégia javaslata is tudna támaszkodni az antropológiai jellegű irodalomtörténet-írás elemzéseire, de a kérdései mégiscsak mások.

Elképzelhető, hogy egy kultúrantropológus azt mondaná, olyan antropológiai látásmód, amelyet itt felvázoltam, ténylegesen nem létezik. Valaha Peel miniszterelnöknek mondták azt a toryk, volt párttársai az angol parlamentben, hogy amíg a whigek fürödtek, ő ellopta a ruháik nagyrészét, s újabban azokat viseli. E metaforát használva azt mondhatom, én bizonyára csak azokat a ruhadarabokat loptam el a fürdőző antropológusoktól, amelyekre szükségem volt. Alapjaiban geertzianus kulturális antropológia ez, amit több

szempontból is módosított és kibővített a történeti antropológia, a mikrotörténetírás, a retorikus és a hatalomközpontú megközelítés. Az ilyen *módszertani* fejtegetések – szemben az *elméletekkel* (amelyek alatt itt olyan irodalomtudósok teljesítményeit értem, mint például Ingarden, Jausz vagy de Man, s nem azokat az amerikai eredetű leleplező teóriákat, amelyekre korábban már céloztam) – általában nem impozáns építmények, amelyek akkor is megragadóak, ha nem tudjuk elfogadni őket. A módszertani fejtegetések elvi alapjai gyakran konfúznak vagy legalábbis tisztázatlanul hagyottak, túlzottan gyakorlat-orientáltak ahhoz, hogy elidőzhessenek kibontatlan kiindulópontjaiknál. A fentiek ráadásul nem készítenek elő semmiféle konkrét, részletező metodológiát – erősen szkeptikus is vagyok ezekkel kapcsolatban. Sherry Ortner jegyzi meg idézett tanulmányában: „az állítás, hogy a társadalom és a történelem az emberi tevékenység terméke, igaz, de csak bizonyos ironikus értelemben. Ritkán terméke annak, amit az embereknek szándékukban állt tenni.” Azt hiszem, módszertanok és irodalomtörténészi (vagy akár -kritikusi) gyakorlatok között is hasonlóan ironikus a viszony.

TÁRSASNYELVÉSZET ÉS IRODALOMTÖRTÉNET-ÍRÁS

Negyedszázaddal vagy inkább három évtizeddel ezelőtt a humán tudományok számára – így az irodalomtudomány, s benne sok magyar szakember számára is – még módszertani mintaképnek számított a nyelvészet (pontosabban az akkoriban a nyelvészettel azonosított strukturalista, majd chomskyánus nyelvtudomány), ma viszont csak elvétve találhatunk nyelvészeti hivatkozásokat irodalomtudományi szövegekben. Azon bölcsészkar irodalomtudomány PhD-programjában, amelynek oktatója vagyok, a hallgatók Saussure-t, Chomskyt, Jakobson-t, talán Austint olvasnak, ám csak véletlenszerűen hallanak kognitív nyelvészetről vagy William Labovról. Még talán George Lakoffnak (és munkatársainak) a metaforákkal kapcsolatos munkái a legismertebbek a hazai irodalomtudósok körében a jelen nyelvészetéből. A *Literatura* című irodalomelméleti folyóirat igyekezett ugyan az elmúlt évtizedben – főként Bezeczky Gábor, Kertész András és Tolcsvai Nagy Gábor révén – nyelvészeti dolgozatokat is közölni, ám ezek, ha jól figyeltem, alig voltak hatással a többi, irodalommal foglalkozó szerző munkáira.

Lehetséges, hogy az inspiráló hazai közvetítő közeg hiánya is magyarázza az irodalomtudósok nyelvészeti iránti érdektelenségét. Tolcsvai Nagy egy több évvel ezelőtti kritikájában, amelyben az első önálló magyar kognitív nyelvészeti művet üdvözölte, így írt a magyar nyelvtudomány művelőinek közösségéről: „jó része még a generatív grammatikát se dolgozta föl tisztességesen”.⁹¹ Más szakmához tartozóként nem tudom, igaza volt-e a szerzőnek e keserű megállapítással. Könnyen lehet, hogy a jelen nyelvészete hiányos hazai befogadásának okai között szerepet játszik a nyelvtudomány egymástól többé-kevésbé elkülönülő rész tudományokra bomlása és a közöttük megnehezülő kommunikáció is. Kiefer Ferencnek néhány évvel ezelőtt össze kellett foglalnia a *Literatura* számára a nyelvtudomány jelenbeli helyzetét,⁹² s cikkét azzal

⁹¹ Tolcsvai Nagy Gábor: *Szilágyi N. Sándor: Hogyan teremtsünk világot?* Magyar Nyelv, 1997/2, 241. (A továbbiakban: Tolcsvai Nagy, 1997)

⁹² Kiefer Ferenc: *A nyelvtudomány jelene és múltja*. *Literatura*, 1999/1, 3-16.

kezde, hogy ilyen összefoglalást nem nagyon lehet adni, mert az egyes nyelvtudományi részdiszciplínák túl nagy távolságra kerültek egymástól, egy fonológus általában nem tudja, mi zajlik a neurolingvisztikában, a nyelvészociológusok legfeljebb ha hallottak arról, hogy mik a legújabb eredményei a kognitív szemantikának.

Mivel nyelvtudományi tájékozottságom szerény és véletlenszerű (akárcsak szakmabeli társaim többségéé), eszemben sincs nyelvészeti problémákat tárgyalni az alábbiakban, mindössze egyetlen kérdés megválaszolása érdekelt. E kérdést (kétszeresen) Bevezeky Gábor tette föl *Fish kontra Jakobson* című kiváló tanulmányában: „igaz-e az, hogy az irodalomtudomány, bármilyen legyen is, előfeltételez valamilyen nyelvészetet, s hogy ezen a nyelvészetten csak következetlenség árán léphet túl? Igaz-e az, hogy mindenféle nyelvészet megelőlegez valamilyen irodalomtudományt, még akkor is, ha ez teljességgel kifejtetlen marad?”⁹³ Bevezeky fejtegetéseivel igennel válaszolt e kettős kérdésre. Ha tehát minden irodalomtudományi javaslat vagy gyakorlat előfeltételez valamilyen nyelvészetet, akkor a kérdésem az, hogy milyen nyelvészetet előfeltételez saját irodalomtörténeti beállítottságom, például az „Antropológiai látásmód és irodalomtörténet-írás” című résztanulmányban kifejtett javaslatcsomag.⁹⁴ Olyan nyelvészetet kell keresnem, amely a nyelvet társadalmi kontextusában vizsgálja, az írott szöveget nem különíti el a beszéléstől, s nyelvleírásában tekintettel van a nyelvhasználók öninterpretációira.

Amit most röviden és saját céljaim szerint összefoglalok, unalmasnak és leegyszerűsítőnek tűnhet nyelvészek számára, ám talán érdekes lehet másoknak. Ronald Wardhaugh *Szociolingvisztika* című könyvéről írott bírálatát Bevezeky e mondattal kezdte: „A nyelvtudomány egyik fontos és érdekes választóvonalala az ún. elméleti nyelvészet és a szociolingvisztika között húzódik.”⁹⁵ Más cikkeit is olvasva (hivatkozni fogok még rájuk) nekem úgy tűnik, ezt nem csupán az egyik, de a legfontosabb választóvonalnak tartja. Az elméleti nyelvészetet (e hagyományt vagy paradigmát mások rendszernyelvészetnek nevezik) és a szociolingvisztikát Bevezeky szerint döntően a nyelv homogenitásáról, illetve heterogenitásáról vallott alapfelfogás választja el. Az előbbieket feltételeznek egy homogén nyelvet és egy ideális beszélőt, akinek nyelvi kompetenciája magában foglalja a nyelv használatának

⁹³ Bevezeky Gábor: *Fish kontra Jakobson*. *Literatura*, 1996/3, 361. (A továbbiakban: Bevezeky, Lit, 1996)

⁹⁴ *Antropológia és irodalomtörténet-írás* című tanulmányom megjelenését (Budapesti Könyvszemle, 1999/1) követően Kisbali László elküldte nekem – figyelmességét ez úton is köszönöm – a Konstanzi Egyetem *Literatur und anthropologie* című 1995-ös, Gerhard v. Graevesen és Gottfried Seebass nevével megjelent több éves interdiszciplináris kutatási programját. E program hívta fel a figyelmemet arra, hogy az antropológizáló irodalomtörténet-írás lehetőségeiről írtakat ki kell egészítenem egy nyelvészeti résszel. Mint később látható lesz, két hazai szerző, Bevezeky Gábor és Sándor Klára munkáinak inspiráló hatása nélkül se képzelhető el jelen tanulmányom gondolatmenete.

⁹⁵ uő.: *Bábeli nyelvészet*. (Ronald Wardhaugh: *Szociolingvisztika*.) Budapesti Könyvszemle, 1996/4, 436. (A továbbiakban: Bevezeky, BUKSZ, 1996) E gondolatmenete jóval bővebben kifejtve: *Egyformaság és sokféleség a nyelvben és a nyelvészetben*. *Literatura*, 2001/2-3, 154-174. (A továbbiakban: Bevezeky, 2001)

összes lehetőségét, s vizsgálódásaik az ekként elgondolt nyelvre, beszélőre, nyelvi kompetenciára irányulnak, az utóbbiak viszont heterogénnek látják az egyes nyelveket (nyelvváltozatok együttesének), a beszélőket pedig e heterogén nyelv kódváltogató használóinak, ezért kutatásaik olyan tényleges beszélőközösségekre irányulnak, amelyek többnyelvűek is lehetnek, de mindenesetre nyelvváltozatokat használók. E rövid jellemzésből, amely félig Bezeczkyt követte, ám kissé el is tért tőle, nemcsak a szemléleti különbség látható, hanem a módszerbeli is: a szociolingvisztika empirikus kutatásokat folytat, és általánosításainak a szintje sosem éri el az elméleti nyelvészekéit.

Arról viták folynak, milyen kutatási ágazatok tartoznak a szociolingvisztika címszó alá – ezzel a témával én nem foglalkozom,⁹⁶ részben gyakorlatias okokból, részben mert elfogadom Sándor Klára érvelését, miszerint a szociolingvisztika (vagy ahogy újabban nevezi: a társasnyelvészet) nem kutatási területek vagy irányzatok gyűjtőneve, hanem szemléletmód, amely a nyelvtudományban uralkodónak számító rendszernyelvészeti szemlélet alternatívája.⁹⁷ A társas szemléletű nyelvészet – az ő megfogalmazásában – nemcsak a gondolatok és érzelmek közlését tekinti a nyelv kommunikatív funkciójának, hanem az identitásjelzést is: „minden egyes nyelvi formának társas jelentése is van (egy-egy nyelvi forma használata elárulja a beszélő hovatartozását, szerepvállalását)”.⁹⁸ A társas jelentés középpontba állítása szorosan összetartozik más alapelvekkel, a nyelv társadalmi beágyazottságának, a nyelv heterogén voltának és a nyelvi változás állandóságának tételével. Aki még emlékszik homályosan arra, amit Ferdinand Saussure-től és a nyomában járó nyelvészettől tanult, annak számára már világossá válhatott, hogy ezek a társasnyelvészeti elvek alapjaiban kérdőjelezik meg a nem szociális jellegű nyelvészetet. A szociolingvisták jórésze azt mondja, hogy „egy aszociális nyelvészet nemigen ér semmit”.⁹⁹

A hazai szociolingvisták közül tudtommal Sándor Klára érdeklődik leginkább elméleti kérdések iránt: hosszas fejtegetést közölt például a saussure-iánus paradigma válságáról,¹⁰⁰ választ próbált találni arra, miért nincs önálló elmélete a szociolingvisztikának, milyen nyelvtudományi hagyományokhoz kapcsolódhatna s milyen társtudományi párhuzamai vannak.¹⁰¹ Az alábbiakban röviden belebonyolódok e három témába, néha követve kalauzom intelmeit, néha kiegészítve azokat. (1) Saussure szociolingvista kritikája, ha jól látom,

⁹⁶ Lásd erről például: Peter Trudgill: *Bevezetés a nyelv és társadalom tanulmányozásába*. Ford.: Sándor Klára. Szeged, JGYF, 1997. 74-75.; Bezeczky, BUKSZ, 1996. 437.; Pléh Csaba: *Kiss Jenő: Társadalom és nyelvhasználat*. Magyar Nyelv, 1997/1, 84-85.

⁹⁷ Sándor Klára: *Szociolingvisztikai alapismeretek*. In: Galgóczi László (szerk.): *Nyelvtan, nyelvhasználat, kommunikáció*. Szeged, JGYF, 1999. 142. (A továbbiakban: Sándor, 1999) Későbbi kiadása: Sándor Klára (szerk.): *Nyelv, nyelvi jogok, oktatás. Tanulmányok a társasnyelvészet tanításához*. Szeged, JGYF, 2001. 7-48.

⁹⁸ uo. 146.

⁹⁹ Ronald Wardhaugh: *Szociolingvisztika*. Ford.: Pap Mária. Budapest, Osiris – Századvég, 1995. 12.

¹⁰⁰ Sándor Klára: *Amiért a szinkrón elemzés foszladozik*. In: uő. (szerk.): *Nyelvi változó – nyelvi változás*. Szeged, JGYF, 1998. 57-84. (A továbbiakban: Sándor, 1998)

¹⁰¹ Uő.: *A megtalált paradigma – avagy mire jó a tudománytörténet (Békés Vera: A hiányzó paradigma)*. Magyar Filozófiai Szemle, 1999/4-5, 595-606. (A továbbiakban: Sándor, MFSz)

részben megismétli a *Marxizmus és nyelofilozófia* című 20-as évekbeli, Nyugat-Európában csak 1977 után ismertté vált orosz mű Saussure-bírálatát.¹⁰² E munka Mihail Bahtyin vityebszki körében készült, szerzője talán egészen, talán részben Bahtyin volt, talán V. Ny. Volosinov, akinek neve alatt megjelent.¹⁰³ E bírálat szerint amit Saussure *langue*-nak, nyelvnek nevez, ténylegesen nem létezik, pusztán absztrakció: „az eleven nyelvhasználat folyamán gyakorlatilag egyáltalán nem normatívan azonos nyelvi formák absztrakt rendszerével, hanem az adott nyelvi forma lehetséges alkalmazási kontextusainak összességéeként felfogott nyelvbeszéddel van dolga” a beszélőknek.¹⁰⁴ A szociolingvista kritika pedig úgy fogalmazott, hogy *langue* és *parole* saussure-i szétválasztása tarthatatlan, a saussure-i értelemben vett *langue* nyelvtudományi célokra elképzelt absztrakció, s pontosabb azt mondani, hogy nyelv ilyen értelemben nincs, csak beszélés van.¹⁰⁵

A *Marxizmus és nyelofilozófia* a saussure-iánus nyelvészet nagy tévedésének tartja továbbá, hogy a *parole*-t egyéni, nem pedig közösségi jelenségnek tekinti; hogy nem vesz tudomást arról, hogy a beszélő számára a nyelvi forma mindig valamilyen ideológiai kontextusban él; s eltekint attól, hogy a nyelv szakadatlanul változik.¹⁰⁶ A mű francia kiadása egykorú magyar recensensének igaza volt, amikor a Bahtyin-Volosinov-művet Dell Hymes nézeteivel vetette össze.¹⁰⁷ A *Marxizmus és nyelofilozófia* azzal is foglalkozott, mi következik a szóbeli és írásbeli megnyilatkozások (ide értve az irodalmiakat is) tanulmányozására nézve a saussure-ivel itt szembeállított nyelvészetből, mely javaslatok kiegészítik a 20-as évek végének egy másik Volosinov neve alatt megjelent, idehaza jóval ismertebb Bahtyin-műben (*A szó az életben és a költészetben*) foglaltakat. E javaslatokhoz később térek vissza.

(2) A szociolingvisztikának nemcsak azért nincs sajátos önálló elmélete – bár „Sociolinguistic Theory” című könyvek szoktak megjelenni –, mert e kifejezés több, egymástól eltérő kutatási gyakorlat gyűjtőneve, hanem azért sem, mert jellegzetesen empirikus nyelvészet, amelynek a középpontjában inkább a megfigyelés és gyűjtés módszertani előírásai állnak (a legnevezetesebbek William Labov módszertani szabályai), mint a nyelvről teendő általános kijelentések. Sándor Klára ugyan azt írja, hogy a társas szemléletű nyelvészek nem nagyon érdeklődnek önnön szemléletük hagyományai iránt, ez azonban csak részben igaz. Dell Hymes például leghíresebb, *A beszélés néprajza* című tanulmányában, mielőtt belekezdett az általa javasolt fogalmak és módszerek ismertetésébe, hangsúlyosan hivatkozott nézetei előzményeiként Bronislaw Malinowski *Coral Gardens and Their Magic*

¹⁰² Bahtyin-Volosinov: *Marxizmus és nyelofilozófia*. Ford.: Könczöl Csaba és Orosz István. In: Mihail Bahtyin: *A beszéd és a valóság*. Budapest, Gondolat, 1986. 202-228.

¹⁰³ A Volosinov-művek szerzőségének kérdéséről lásd *A beszéd és a valóság* utószavát, továbbá: Gránicz István: *Hermeneutika az orosz századelőn, utána és ma*. Helikon 1997/3, 171-176.

¹⁰⁴ Bahtyin-Volosinov, i.m. 222.

¹⁰⁵ Összefoglalóan lásd: Sándor, 1998. 59.

¹⁰⁶ Bahtyin-Volosinov, i.m. 213., 223., 217.

¹⁰⁷ Orosz István: *Mikhail Bakhtine: Le marxisme et la philosophie de langue*. Helikon, 1978/1-2, 234.

című könyvére, John R. Firthre, s a „jelentés egyenlő a használattal” maxima felidézésével Wittgenstein kései filozófiájára.¹⁰⁸

Malinowski „szituációs kontextus”-fogalma (röviden: beszéd, nyelv csak szituációs kontextusban létezik, a használatot körbevevő cselekvések értelmező kontextusában, tehát ugyanazon szó jelentése más-más kontextusban eltérő) különböző módon ugyan, de egyként inspirálójává vált a nyelvtudomány 1960-as évekbeli pragmatikai fordulata két kulcsfigurájának, Dell Hymes-nak és John Austinnak, a beszélés néprajzának és a beszédett-elméletnek.¹⁰⁹ „A beszéd itt [a trobriand-szigetekiekénél] egyenlő a gesztussal és a cselekvéssel – írta Malinowski. – Funkciója nem a gondolatok kifejezése vagy eszmék közlése, hanem az egybehangolt tevékenység egyik része. Ha az ember leírja az ott kiejtett szavakat és szöveggént kezeli őket, kiszakítva a cselekvés és a szituáció összefüggéseiből, a szavak értelmüket veszítik. Ahhoz, hogy a hangok jelentését rekonstruálni tudjuk, szükség van arra, hogy leírjuk az emberek mozdulatait, megismerkedjünk egybehangolt tevékenységük céljával ugyanúgy, mint társadalmi környezetükkel.”¹¹⁰

Malinowski „szituációs kontextus” fogalmában vagy e soraiban nem nehéz párhuzamokat találni a jelentés használatelméletének wittgensteini elvével vagy a nyelvjáték fogalmával.¹¹¹ Nem árt talán felidézni – ezúttal Anthony Kenny összefoglalásában –, milyen állítások kapcsolódnak a *Filozófiai vizsgálódások* e két kulcsfogalmához: „A szavak, húzta alá Wittgenstein, nem érthetőek meg nem-nyelvi emberi tevékenységek összefüggésén kívül, melyeknek hálójába a nyelvhasználat is bele van szőve: a szavak és a hozzájuk tartozó viselkedésbeli környezetük együtt alkotja a nyelvjátékot. (...) Valójában a szavak jelentésének megértéséhez az őket tartalmazó nyelvjáték tanulmányozásán keresztül vezet az út. Azt kell megvizsgálni, hogy az adott szó a nyelvhasználók közös cselekedeteiben milyen szerepet kap.”¹¹² Röviden: a nyelvhasználat társas mivolta és tevékenységekbe ágyazottsága az a közös elv, amelyre Dell Hymes hivatkozott Malinowskira és a részben őt követő Firthre és Wittgensteinre utalva.

Pierre Bourdieu nem volt nyelvész, tudományos szótára élesen elüt a szociolingvisták fogalmaitól, ám nyelvészettel foglalkozó tanulmányai a saussure-i paradigma bírálatában és a nyelvhasználat társadalmi beágyazottságának hangsúlyozásában párhuzamosak az eddig ismertetett

¹⁰⁸ Dell Hymes: *A beszélés néprajza*. Ford.: Pléh Csaba. In: Pap Mária – Szépe György (szerk.): *Társadalom és nyelv. Szociolingvisztikai írások*. Budapest, Gondolat, 1975. 97., 99., 102. (A továbbiakban: Hymes, 1975)

¹⁰⁹ Robert Henry Robins így ír erről (*A nyelvészet rövid története*. Budapest, 1999. 259.): „Annak, amit manapság pragmatikán értünk, nagy része Malinowski és más antropológiai nyelvészek – valamint a nyelvi jelentés széles körű tanulmányozásának olyan korai bajnokai, mint J. R. Firth – gondolatainak felélesztésén alapul.” A pragmatikai fordulat harmadik nagy alakja, Halliday, Firth londoni iskolájához tartozott – akárcsak Robins.

¹¹⁰ Idézi: Korponay Béla: *John R. Firth és a brit nyelvészeti iskola*. In: *Általános nyelvészeti tanulmányok*. XIII. Budapest, 1981. 107.

¹¹¹ Ez persze Wittgenstein-kutatóknak is feltűnt: Neumer Katalin: *Határutak. Ludwig Wittgenstein késői filozófiájáról*. Budapest, MTA Filozófiai Intézet, 1991. 18., 55.

¹¹² Anthony Kenny: *Wittgenstein*. Harmondsworth, The Penguin Press, 1973. 19. (A részletet Jónás Csaba fordításában közlöm.)

társasnyelvészeti nézetekkel. Joshua Fishman az 1990-es évek elején tette szóvá, e tudományos terület negyedszázados karrierje után, hogy a szociolingvisztika még mindig túlzottan nyelvészeti, s nem eléggé szociológia. Talán ennek az igénynek is szerepe lehetett abban – a fent említett párhuzamokon túl –, hogy Bourdieu fogalmai megjelentek a szociolingvisztikában, főként olyan kutatásokban, amelyek kiemelten figyelnek a nyelvvel kapcsolatos hatalmi kérdésekre. Mary Buchholz 90-es évek végén írt tanulmányaiban azt javasolta, hogy a szociolingvisták váltsák fel szakmájuk központi kategóriáját, a beszélőközösséget egy bourdieu-i fogalommal, a gyakorlatközösséggel, mivel ez alkalmasabb olyan vizsgálódások számára, amelyek az identitás, a hatalom vagy a nemek kérdésével, az ezekkel kapcsolatos egyéni stratégiákkal foglalkoznak.¹¹³ Bourdieu tehát nem volt szociolingvista, mégis van köze a szociolingvisztikához. S *A beszédtevékenység gazdaságtana* című 1978-as tanulmánya Labov munkái mellett hivatkozott a kicsivel korábban kiadott francia nyelvű Bahtyin–Volosinov-könyvre is.¹¹⁴

Az kérdés, hogy az 1920-30-as évek (Malinowski, Bahtyin–Volosinov, Wittgenstein) elé vissza lehet-e menni a társas szemléletű nyelvészeti hagyományait keresve. Bevezeky Gábor egy tanulmánya szerint a heterogenitás–homogenitás választóvonal már a XIX. század vége óta megosztja a nyelvtudományt, s bár mindig a homogén nyelv hívei jelentették a nyelvészeti főáramát, már száz éve is volt kutató, aki heterogénnek tartotta nemcsak a nyelveket, de a dialektusokat is.¹¹⁵ Sándor Klára egy kritikájában pedig azt írta, hogy a szociolingvisztika a humboldtiánus nyelvfelfogás „valódi örököse”, amely „nem tud róla, hogy az”.¹¹⁶ Ebben én nem vagyok biztos. Mint ismeretes, Chomsky a generatív grammatikát tartotta Wilhelm von Humboldt valódi örökösének, a német filozófus több tudós ismerője szerint joggal;¹¹⁷ a nyelvi relativitás tézisének tárgyalói általában ugyanazon Humboldt-értekezés passzusaira szoktak rámutatni a tézis első megfogalmazásaiként, mint amire Chomsky is hivatkozott; s a kognitív nyelvészetről szóló irodalomban is esik szó humboldti párhuzamokról. A túl sok örökösnek oka lehet, amit Bahtyin–Volosinov írt: Humboldt gondolatrendszere kiterjedt és ellentmondásos, „ezért egymástól igen távol álló irányzatok is hivatkozhatnak rá”.¹¹⁸ S oka lehet az a narratív funkció is, amit Humboldt betölt a nyelvtudomány történetének nagy elbeszéléseiben.

¹¹³ Mary Buchholz: „*Minek legyenek normális?*” *Nyelvi és identitásgyakorlatok külön lányok közösségében*. Replika 45-46 (2001. november), 191-198.

¹¹⁴ Pierre Bourdieu: *A beszédtevékenység gazdaságtana*. Műhely. A Tömegkommunikációs Kutatóközpont kiadványa), IX. évf., 26. szám (1978)

¹¹⁵ Bevezeky, 2001. 158., 155.

¹¹⁶ Sándor, MFSz, 596.

¹¹⁷ Például: Kelemen János: *A nyelvfilozófia rövid története Platónról Humboldtig*. Budapest, Áron, 2000. 102.

¹¹⁸ Bahtyin–Volosinov, i.m. 199. *A beszéd műfajai* című tanulmányban Bahtyin Humboldtól éppen olyan alapállítást idéz, amelyet inkább a privát-nyelvi, mint a társas szemlélethez lehet kötni.

A társasnyelvészet meghatározásához talán egyszerre van szükség „nem-privát-nyelvi” szemléletre,¹¹⁹ empirikus beállítódásra és a heterogenitás elismerésére. Dell Hymes legismertebb fogalma, a kommunikatív kompetencia¹²⁰ (illetve ennek teoretikus következményei) mintha tartalmazná mindezeket. Mint ismeretes, e fogalmat Chomsky nyelvi kompetencia fogalmának ellenpárjaként vezették be, s arra hívja fel a figyelmet, hogy nem elegendő egy nyelv nyelvtanának és szókincsének az ismerete – az adott társadalomban való használati módjait is ismerni kell ahhoz, hogy a beszélés sikeres legyen. Legegyszerűbb C. O. Frake *Hogyan kell szubanuniul italt kérni?* című állandó antológiadarab tanulmányára hivatkozni, amely néhány oldalon összefoglalja, hogy a nyelvtanilag helyes italkérő mondat ismeretén túl mi mindent kell még tudni a szubanuniak tárgyi környezetéről, italfajtáik fogyasztási módjairól, céljairól és kulturális jelentéseiről, a velük összefonódó kommunikációs helyzetek lehetséges helyszíneiről, eseménysoráról és szerepeiről, hallgatás és megszólalás rendjéről stb. ahhoz, hogy italhoz juthasson köztük valaki.¹²¹ A magamfajta irodalomtörténész mindenestre hasonlóan érezheti magát régi szövegeket olvasva, mint az a külföldi, aki többé-kevésbé megtanulta a szubanuni nyelvtant és szókincsét, ám nem ismeri ki magát teljesen a nyelvhasználat, azaz a jelentés körében.

(3) Sándor Klára már idézett cikkében lajstromozta azt is, milyen „természetes kapcsolatai” (idézőjel tőle) vannak a társtudományokban a társasnyelvészetnek.¹²² Engem most csak a lista első pontja érdekel: az irodalomtudományon belül Bahtyin a „természetes kapcsolat”. Bevezeky hasonló véleményen van, s még élesebben fogalmaz: „Hogy a nyelvi heterogeneitásnak mi a jelentősége az irodalomban, azt szinte kizárólag Bahtyin írásaiból tudjuk.”¹²³ Milyen irodalomtudomány következik a 20-as évek végi Bahtyin-Volosinov-művek társasnyelvészeti szemléletéből? Mindenekelőtt olyan, amely az ideológiákkal foglalkozó tudomány része.¹²⁴ Továbbá olyan, amely az irodalmat a társadalom életébe ágyazottnak látja, a költői mű szövegét pedig az élet szövegétől körülvettnek, abból származónak, s szociális értékelések hatalmas tárházának.¹²⁵ A szó az életben és a költészetben legfőbb vitapartnerének az elkülönült műalkotásokat vizsgáló formalizmust megalapozó nyelvészetet tartja, mely a nyelvet mint jelek absztrakt rendszerét elkülöníti a társadalmi használatától. A mindennapi beszéd szavainak

¹¹⁹ Vö. Sándor, MFSz, 602. „A Békés Vera által javasolt paradigmatis választóvonal, a privát-nyelv – nem-privát-nyelv opozíció kulcsot adhat a szociolingvisztika önazonosításához...”

¹²⁰ Dell Hymes: *Kommunikatív kompetencia*. In: Horányi Özséb (szerk.): *Kommunikáció*. Budapest, 1978. 333-356.

¹²¹ C. O. Frake: *Hogyan kell szubanuniul italt kérni?* In: Pléh Csaba – Síklaki István – Terestyéni Tamás (szerk.): *Nyelv – kommunikáció – cselekvés*. Budapest, Osiris, 1977. 496-501.

¹²² Sándor, MFSz, 603.

¹²³ Bevezeky Gábor: *Metafora és elbeszélés*. *Literatura*, 1992/1, 15.

¹²⁴ Pavel Medvegyev: *Az irodalomtudomány aktuális feladatai*. *Helikon*, 1978/1-2, 34. A Helikon által közölt könyvfejezet szerzőjének részben vagy egészében Bahtyint tartják.

¹²⁵ Mihail Bahtyin: *A szó az életben és a költészetben*. Azonos című kötetében: Ford.: Könczöl Csaba. Budapest, Európa, 1985. 34.

entimémikus szerkezetéről és az intenció szociális lényegéről írtak, ha némiképp alacsonyabb fokozaton is, igazak a költői mű megértése esetében is: „az intonáció teljes jelentését [illetve itt: a költői mű szavainak teljes jelentését] ugyanis csak abban az esetben foghatjuk fel, ha kapcsolódni tudunk az adott szociális csoport hozzágondolt értékítéleteihez...”¹²⁶ E tanulmány utolsó harmada (főként VI. része) gyakorlati értelmezési útmutatást is ad azok számára, akik elfogadják a „szociológiai poétika” bahtyini-volosinovi javaslatát.

A *Marxizmus és nyelvfilozófia* ugyanúgy elutasítja „a műalkotásnak a nyelvrendszer szempontjából való megközelítését”, s azt az irodalomtudományt, amely „elmerül a megnyilatkozás belterületén kitapintható immanens összefüggések vizsgálatában”, s nem foglalkozik a megnyilatkozás „külpolitikájával”.¹²⁷ Ez utóbbi megfogalmazás ismerős lehet a Bahtyint nem ismerő Paul de Man-olvasóknak is a *Szemiológia és retorika* című tanulmányból, s nyilvánvalóan szembenáll „az irodalom külpolitikája” iránt érdeklődő irodalomtudományt gúnyosan-idegenkedve emlegető de Man ajánlatával.¹²⁸ A Bahtyin-Volosinov-szöveg kontextualista ajánlatát két idézettel próbálom jellemezni: „Minden megnyilatkozás – így a zárt írásbeli megnyilatkozás is – valamire válaszol, és meghatározott válaszra állítódik be. Mindössze egy láncszem a beszédmegnyilvánulások egységes folyamatában. Az összes írott emlék elődök munkáját folytatja, velük polemizál, aktív, válaszoló megértésre vár, mintegy előlegzi a választ stb. Reálisan soha nem különíthető el” az ideológiai szféra egységétől.¹²⁹

Eszerint az egyes megnyilatkozásokat azon ideológiai környezetben kell megérteni, amely „kérdésüket” magában foglalta. A 'kérdés és válasz logikája' 20-as évek végi bahtyini változatának kevés köze van az *Igazság és módszer*ből ismert változathoz. Az olyasfajta kontextualista megértést, amit a *Marxizmus és nyelvfilozófia* javasol, Gadamer az igazi megértésnél jóval kevesebbre tartotta: az szerinte csak a valahai „előfeltételek megértése”.¹³⁰ Bahtyin viszont éppen ilyesmire törekedett: „A befejezett monologikus megnyilatkozás voltaképpen absztrakció. A szó konkretizálásának egyedüli útja, ha eredeti életkörnyezetének reális történelmi kontextusába ágyazzuk bele. Az elszigetelt monologikus megnyilatkozásról mintegy le vannak szaggatva azok a szálak, amelyek az állandó keletkezés-változás konkrét folyamatával összefűzik.”¹³¹ Minden megnyilatkozást elsősorban saját ideológiai közegében kell megérteni (az irodalmi formát például az irodalmiban),¹³² ám ezen túl közvetlen, nem verbális, társadalmi alkalomhoz vagy cselekvésekhez kötött élethelyzetében

¹²⁶ uo. 24.

¹²⁷ Bahtyin-Volosinov, i.m. 234.

¹²⁸ Paul de Man: *Szemiológia és retorika*. Ford.: Orsós László Jakab. In: Bacsó Béla (szerk.): *Szöveg és interpretáció*. h.n. [Budapest], Cserépfalvi, é.n. 115. – Menyhért Anna alapos tanulmányban vetette össze Bahtyin és de Man dialogikusságra vonatkozó nézeteit: *Dialógus, ideológia, perszonalifikáció. Bahtyin/Volosinov és Paul de Man*. In: uő.: *Az olvasó alibije*. Budapest, Kijárat, 2002. 179-277.

¹²⁹ Bahtyin-Volosinov, i.m. 226.

¹³⁰ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Ford.: Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat, 1984. 262.

¹³¹ Bahtyin-Volosinov, i.m. 233.

¹³² uo. 235.

is.¹³³ Mivel a megnyilatkozások (ide értve a művészieket és tudományosakat is) befogadása a köznapi ideológia nyelvén megy végbe, ez is kontextusa a megnyilatkozásoknak. A köznapi ideológia olyan reflektálatlan és rendszertelen elegy, „amely értelmileg minden tettünket, cselekedetünket és »tudatos« állapotunkat körülöleli”.¹³⁴ S mivel a megnyilatkozás – nyelvi, válaszoló-válaszra beálló jellege, köznapi ideológiától körülölelt mivolta miatt – nem egyéni, hanem társadalmi jelenség, tanulmányozása a közvetlen társadalmi szituáció és a tágabb társadalmi közeg tanulmányozását is kell hogy jelentse.¹³⁵

Bahtyin-Volosinov fejtegetése persze az itt előadottnál kevésbé egyenes vonalú és inkább nyelvészeti központú. Mindenesetre úgy látom, az irodalmi műalkotásról írva főként arra irányult a figyelme, hogy ne elszigeteltnek vagy elszigetelhetőnek láttassa, hanem az összes többi nyelvi megnyilatkozáshoz hasonlóan társadalmi jellegűnek, amely mindig „kölcönhatásba lép és energiáit kicseréli a kommunikáció más formáival.”¹³⁶ Ha már e néhány, a 20-as évek végi Bahtyin-Volosinov-szövegeket tárgyaló passzusban kétszer is kitértem arra, milyen későbbi irodalomelméleti álláspontokkal ütközik a bahtyini ajánlat, az iménti idézet kapcsán érdemes talán megjegyezni, hogy milyen későbbi álláspontokhoz hasonlít. Leginkább Clifford Geertz *A művészet mint kulturális rendszer* című (a „Bevezetés”-ben már röviden tárgyalt) tanulmányához, amely szintén kétféle megközelítésmódot állít szembe, a műalkotások belső és egymás közti viszonyait feltárni kívánó technikai jellegű diszkurzust, illetve amely a többi társadalmi tevékenység sorában, közösségi kontextusában igyekszik elhelyezni a műalkotásokat, s amely „a művészet sajátos energiáit az emberi tapasztalatok általános dinamikájával hozza összefüggésbe”.¹³⁷

Bezeczky Gábor, aki tanulmányok sorában tárta fel a nyelvi homogenitás elve köré kiépült nyelvtudományi főáram hagyományát, már idézett *Fish kontra Jakobson* című cikkében arra is kitért, milyen irodalomtudományi következményei vannak vagy lehetnek a nyelvi homogenitás tételének. Az általa leírtak felével egyetértek, a másik felével nem. Kezdem az utóbbival. Nem tűnik meggyőzőnek az az állítása, hogy ha elfogadjuk a nyelv homogenitását, egyben úgy is döntöttünk, hogy az irodalmi műveknek csak egy helyes értelmezése lehetséges.¹³⁸ Ahhoz, hogy eljussunk egy ilyen konklúzióig, még további előfeltevések volnának szükségesek. Ugyanez a helyzet állításának párjával: a heterogenitás elfogadásából sem következik eleve az az álláspont, hogy valójában „az irodalmi mű az értelmező saját nyelvének a terméke”. Például Bahtyin a nyelvi heterogenitásból indult ki és nem jutott el ilyen álláspontig.

¹³³ uo. 257.

¹³⁴ uo. 251.

¹³⁵ uo. 245.

¹³⁶ Bahtyin, i.m. 15.

¹³⁷ Clifford Geertz: *A művészet mint kulturális rendszer*. Ford.: Sajó Tamás. In: uő.: *Az értelmezés hatalma*. Budapest, Századvég, 1994. 241.

¹³⁸ Bezeczky, 1996. 371.

Sokkal meggyőzőbb Bezeckynek az a feltevése, hogy a nyelvi homogenitás elve és az irodalomnak mint nyelvi deviációnak az elgondolása összefügg. Cikkének tengelyében Roman Jakobson irodalomfogalma (az irodalom eltérés a normál nyelvtől; olyan nyelvhasználati mód, amelyet a nyelv poétikai funkciója határoz meg, szemben a normál nyelvhasználatot uraló kommunikatív funkcióval) és Stanley Fish általi bírálata áll. Bár az *eltéréselemélet* elsősorban a strukturalizmussal köthető össze, Bezecky írásának zárlatában arra utal, hogy a jakobsoniánus nyelvészet úgy múlt ki, hogy előfeltevései „nem kapták meg az őket megillető kritikát”, ezért előfordulhat, hogy az újabb és újabb irodalomtudományos elképzelések, az elmaradt kritika következményeként, megismétlik „a strukturalizmus kezdetleges és rafinált hibáit”¹³⁹ – gondolom, az eltéréseleméletet is.

Két példát hoznék arra, hogy nem-strukturalista teóriákban is működik eltéréselemélet. Az alábbi, ezerszer idézett Paul de Man-passzus a *Blindness and Insight* című kötetből származik: „a nyelvre vonatkozó azon kijelentést, mely szerint a jel és a jelentés sohasem eshet egybe, magától értetődőnek tekintjük az irodalmi nyelv esetében. Az irodalom, a hétköznapi nyelvvel ellentétben, ennek tudomásulvételével kezdődik; ez az egyetlen olyan nyelvi forma, mely mentes a közvetlen kifejezés téveszméjétől.”¹⁴⁰ A jakobsoni ihletés, azt hiszem, első látásra feltűnik. John Guillory hosszú fejtegetéseket szánt annak igazolására, hogy a de Man retorikus olvasása mögötti meghatározó problematika az irodalom definíciójának az elérése, s „az irodalmiság meghatározásában de Man a hagyományos jakobsoni megfogalmazást követi”.¹⁴¹ Bezecky egy pécsi előadásában éppen de Man és Wolfgang Iser említette olyan ma is hatásos teoretikusokként, akiknek elméletében strukturalista nyomok vannak. Mivel a mai hazai elméleti közegben a strukturalista kifejezést (amint például a pozitívizmust, a filológiát, a mimetikust vagy az eszmetörténetet is) néha szitokszóként is szokás alkalmazni, gyorsan leszögezem, hogy ez a lehető legtávolabb áll tőlem (s amennyire meg tudom ítélni, Bezeckytől is); sőt úgy vélem, túl sok mindent felejtettünk el a strukturalizmusból.

Másik példám bonyolultabb, s talán tanulságosabb eset. Az alábbi idézet Gadamer-től származik, kései szövegéből, bár emlékeim szerint nem lenne nehéz fellelni hasonló szövegrészeket korábbról sem: „A mindnyájunk által beszélt nyelv a beszéd aktusa során valamiképp megtestesül. Ám csak a költői nyelvben nyerhet ez a megtestesülés állandóságot. Beszéd közben mindig túllépünk a beszéd hangzásán, s arra figyelünk, amit a másikkal közölni szeretnénk, vagy amit nekünk közölnék. Miként lehetséges, hogy a költői nyelvben maga a nyelv »ölt testet« és tesz szert saját súlyra? (...) A szavak értelme és a nyelv zenei hangzása a költői szóban annyira szorosan

¹³⁹ uo. 372.

¹⁴⁰ Paul de Man: *Blindness and Insight*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983. 17. (A részletet Beck András fordításában közlöm.)

¹⁴¹ John Guillory: *Irodalom az elmélet után*. Ford.: Hárs György Péter. In: Rohonyi Zoltán (szerk.): *Irodalmi kánon és kanonizáció*. Budapest, Láthatatlan Kollégium – Osiris, 2001. 251.

összefonódik...” stb.¹⁴² E mondatokon éppúgy átüt nyelv és beszéd, kommunikatív és poétikai nyelvhasználat elválasztása, s az irodalomnak/költészetnek mint a nyelv igazi, teljes megvalósulásának elképzelése, amelyhez képest a hétköznapi beszéd hiányos vagy illuzórikus, miként de Man fentebb idézett mondatain. Gadamer szóhasználata szakrális intonációjával különbözik de Manétól, rámutatva arra, hogy az eltéréseleméletnek masszívabb kulturális mintái is lehetnek, mint a nyelvi homogenitás elképzelése.

Az eltéréselemélet nyelvészeti ihletésű bírálata ismereteim szerint az 1970-es évektől erősödött fel az irodalomtudományban. Két idézet Mary Louis Pratt 1977-es *Toward a Speech Act Theory of Literary Discourse* című könyvéből rámutathat a nyelvészet pragmatikai fordulatának lehetséges irodalomtudományi következményeire: „a nyelvészet talán most először képes olyan leírást adni az irodalom nyelvéről, amely megfelel a szövegek kontextuális vizsgálata által támasztott igényeknek, s mely ugyanakkor áthidalja irodalom és nem irodalom, poétika és nyelvészet szakadékát.” E szakadék áthidalása értelmetlenné teszi a „költői nyelv tévhitét”, azt a strukturalista elképzelést, hogy az irodalmiságot a szöveg formális jellemzőiben kell keresni. „A kontextuális nyelvészet szerint az irodalmiság, illetve a költőiség nem az üzenetben, hanem a hallgatónak és a közönségnek az irodalmi beszédhelyzetre jellemző beállítottságában rejlik. E nézetnek sokkal nagyobb magyarázó ereje van, mint annak, amely felszólít, hogy a »költészet forrását« tekintsük úgy, mint ami »a nyelv morfológiai és mondattani szerkezetében« rejtőzik (Jakobson).”¹⁴³

Az 1970-es évek eleje-közepe táján nem Pratt volt az egyetlen, aki úgy vélte, a beszédaktus-modell lehet a nyelvelmélettel szembeállított *nyelvhasználatelmélet* középpontja,¹⁴⁴ s felépíthető rá egy újfajta irodalomelmélet is.¹⁴⁵ A beszédaktus-elmélet 1980-as évekbeli hazai irodalomelméleti befogadása viszont már eleve szkeptikus volt, elég, ha az irányzatot bemutató Helikon-összeállítás szerkezetére és az összeállító Kálmán C. György kijelentéseire gondolunk,¹⁴⁶ s valóban, tudtommal a következő két évtizedben egyetlen teoretikus munka vagy elemzés sem született magyarul, amely a beszédaktus-elméletre épült volna.¹⁴⁷ Talán a túlzott formalizálási szándék, a speciális

¹⁴² Hans-Georg Gadamer: *Goethe és Mozart – az opera problémája*. Ford.: Nemes Péter. 2000, 2000/2, 51.

¹⁴³ Mary Louis Pratt: *A használat nyelvészete*. Ford.: Bezeczkzy Gábor. Helikon, 1983/2, 164., 167.

¹⁴⁴ Lásd például: Dell Hymes: *Foundations in Sociolinguistics*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1974. 202.

¹⁴⁵ Erről bőszéggel tájékoztat Kálmán C. György könyve: *Az irodalom mint beszédaktus*. Budapest, Akadémiai, 1990.

¹⁴⁶ Pratt könyvéről írott recenziójában például így fogalmazott: „önmagában a beszédaktus-elmélet nem lehet elegendő egy irodalomelmélet felépítéséhez”. Helikon, 1983/2, 244.

¹⁴⁷ Két kivételt ismerek az utóbbi évekből: Nagy Imre drámatörténeti elemzéseit, amelyek szociolektusok viszonyaként írják le XVIII. század végi drámai művek szereplőinek egymáshoz való viszonyait, s a nyelvi viszonyok dinamikájára vezetnek vissza a dramaturgiai fejleményeket (lásd például *Tempefői- vagy Joas-elemzését: Ágától Bánkig. A dramaturgia nyelve és a nyelv dramaturgiája*. Pécs, Pannónia Könyvek,

szakzsargon, az elmélet vezető teoretikusainak az elmefilozófia felé fordulása vagy a kontinentális gondolkodási mintáktól való különbözőség okozta, hogy a beszédaktus-elmélet – amennyire meg tudom ítélni – nem váltotta be a hozzá fűzött 1970-es évekbeli reményeket. Kérdés, hogy vele együtt feledésbe merül-e a lehetőség, hogy a pragmatikai fordulat nyelvészete másfajta irodalomtudományt alapozhat meg, mint a strukturalista.

A nyelv társas szemlélete révén persze elsősorban az ún. hétköznapi nyelvhasználatot láthatjuk másként, mint korábban. Kiderülhet például, hogy a beszéd milyenségére való nagy fokú figyelem a hétköznapi beszélőket is jellemzi. Bourdieu leír egy béarni falusi öregasszonyt, aki néhány percen belül szót váltva négy beszélgetőpartnerével – egy béarni illetőségű városi nővel, egy faluról elkerült asszonnyal, egy városi tisztviselővel és egy faluról elszármazott munkással – három különböző nyelvváltozatot használt: a „vidéki franciát”, a béarni nyelvet és a „helyes” franciát.¹⁴⁸ A szociolingvisztikában e jelenséget kódváltogatásnak nevezik. Általában minden felnőtt beszélő több nyelvváltozatot (esetleg több nyelvet), azaz kódot beszél, más-más fajta identitásokat tud velük hangsúlyozni, más-más fajta közösségekhez tartozását tudja segítségükkel kinyilvánítani, az egyes kódokhoz más-más célok és viselkedési minták rendelődhetnek. Eltérő helyzetekben egy-egy kód vagy kódkészlet értékesnek vagy értéktelennek is bizonyulhat, hatalommal ruházhatja fel a beszélőt vagy ellenkezőleg, alávetettnek mutathatja. Egyesek szerint a nyelvi relativitás tézisének érvényességét a nyelvváltozatokra is ki lehet terjeszteni:¹⁴⁹ a különböző nyelvváltozatok különböző világokat építenek fel. S mivel általában minden felnőtt beszélő több kódot tud használni, beszélés közben – metaforikusan szólva – világok határait tudja átlépni. A Bourdieu példájában szereplő béarni öregasszony határátlépéseit például partnereinek egy része tudhatta követni, más része nem.

Vélhetjük úgy, mint annak idején Richard Ohmann, hogy az irodalmi művek beszédaktusok mimézisei: színlelt beszédaktusokból állnak össze,¹⁵⁰ vagy úgy, mint Mihail Bahtyin, aki *A beszéd műfajai* című tanulmányában írta, hogy az olyan összetett beszédműfajok, mint az irodalmi művek, az egyszerű, a közvetlen beszédérintkezésből származó beszédműfajok sokaságát olvasztják magukba történetük során,¹⁵¹ a társasnyelvészeti felfogás szerint az irodalmi beszélés mindenképpen olyan heterogén nyelvvel és nyelvhasználattal folytonos, amilyenek az előző bekezdésben láthattuk. Tegyük fel, hogy egy regényben az alábbi párbeszédet olvassuk:

„Hítt engem, édesapám? – kérdi a lányka.
Nem híttalak én, kislányom. De hát gyere be!
Haragszik, édesapám?
Nem haragszom én, kislányom.”

2001. 111-135., 177-201.), illetve Bene Sándor teoretikus munkáját: *Szövegaktus. Irodalomtörténeti Közlemények*, 2003/6, 628-702.

¹⁴⁸ Bourdieu, i.m. 19-20.

¹⁴⁹ Lásd: Bezeczy, 1996. 437.

¹⁵⁰ Kálmán, i.m. 51. skk.

¹⁵¹ Mihail Bahtyin: *A beszéd műfajai*. Ford.: Könczöl Csaba. In: uő.: *A beszéd és a valóság*. i.k. 361-362.

E szövegrészletet (amely Jókai Mór *Rab Ráby* című regényéből való)¹⁵² körülveszi – az irodalmin kívül – egy beszélt nyelvi univerzum is: társadalom, amelyben az apa és leánya közti beszédérinkezésnek különféle beszédmintái élnek, a magázás-tegezés használatának változatai eltérően osztják el a beszélők között a hatalmat, a bizalmat, a tiszteletet vagy a társadalmi távolságot, s a „hívott/hítt” nyelvi változatoknak is eltérő a társas jelentése. Ha kicsiny cserét hajtunk végre a szövegen: „Hívott engem, édesapám? Nem híttalak én, kislányom.”, azzal megváltoztatjuk a két szereplő egymáshoz való viszonyát és párbeszédük jelentését. A tegezés–magázás viszonyait viszont valószínűleg nem tudjuk megcserélni az idézetben, s nem azért, mert a párbeszédre vonatkozó regénykonvenciók nem engedik, hanem mert nehéz elképzelnünk olyan társadalmat, amelyben a tegezés és a magázás ellenkező értelmű, mint az általunk ismertekben. A tegezés–magázás ugyanis, akár csak a „hívott/hítt” változatok – ahogy Bahtyin mondaná – társadalmi értékeléseket hordoznak.

Ahhoz, hogy többé-kevésbé helyesen ítéljük meg e beszédelemeket, azt kell tudnunk, kiknek a számára milyen jelentése lehetett magázásnak–tegezésnek vagy a „hítt” változat használatának a regény készítése idején, azaz a nyelv társadalomtörténetéről kell hogy ismereteink legyenek. Peter Burke a „the social history of language” kutatási irányt kezdeményező javaslatát négy, bevallottan a szociolingvisztikából származó alaptétel köré építette: „1. Különböző társadalmi csoportok különböző nyelvváltozatokat használnak. 2. Ugyanazon emberek különböző szituációkban különböző nyelvváltozatokat alkalmaznak. 3. A nyelv visszatükrözi a társadalmat (kultúrát), amelyben beszélnek. 4. A nyelv alakítja a társadalmat (kultúrát), amelyben beszélnek.”¹⁵³ Az első két ponthoz tartozó társasnyelvészeti érvekről már esett szó e tanulmányban, most röviden a két utóbbi pontra térek ki. Burke sok-sok példája közül néhány az irodalomból származik. Lássuk az egyiket, amely azt is megvilágíthatja számunkra, hogyan képzei el a szerző „a nyelv társadalomtörténetét”. „Turgenyev *Füst* című regényét olvasva felfedezhetünk valamit a XIX. századi Oroszország társadalmi átalakulásából, amelyben Litvinov anyja – a vidéki nemesség tagja – magázni kezdi a szolgálkat a hagyományos tegezés helyett, mert ezt hiszi haladónak és nyugatiasnak, mint ahogy váratlanul bepillantunk a nemek közötti kapcsolatokba, ha azt olvassuk, hogy Szonja, Tolsztoj felesége félt letegezni a férjét a nászéjszakájukon.”¹⁵⁴

Az iránt persze akkor is lehetnek kétségeink, hogy egy regény nyelve milyen módon tükrözi vissza a társadalmat (a kultúrát), amelyben készítették, ha nem vagyunk az irodalom autonomista hívei. Franco Moretti néhány éve a XIX. századi európai regényírást áttekintő munkájában átértékelte Bahtyinnak a regény soknyelvűségéről szóló nézeteit: „Általában a regény nem ösztönzi a

¹⁵² Azért választottam e részletet, mert már használták társasnyelvészeti közegben: a Wardhaugh-könyv kiváló magyar példaanyagában: Wardhaugh, i.m. 239. A magyar példaanyag összeállítója Kontra Miklós és Pléh Csaba volt.

¹⁵³ Peter Burke: *Introduction*. In: Peter Burke, Roy Porter (eds.): *The Social History of Language*. Cambridge University Press, 1987. 3-4.

¹⁵⁴ uo. 12.

társadalmi többhangúságot (amint Bahtyin szeretné), inkább csökkenti (amint azt próbáltam megmutatni *The Way of the World* és *Modern Epic* című munkáimban). Az orosz eszmeregény tagadhatatlan többszólamúsága kivétele, s nem szabálya a regény fejlődésének..."¹⁵⁵ Moretti a regényt a nemzet-hez/nemzetállamhoz tartozó szimbolikus formaként mutatja be, amely éppúgy egységesíteni igyekezett a társadalom soknyelvűségét, mint maga a nemzetállam. Bár nem közvetlenül a regénynyelvről, hanem a társadalom regénybeli megkonstruálásáról, némiképp hasonló következtetésekre jutott Jókai-könyvében Fábri Anna, aki szerint Jókai kortárs témájú regényei valóságlegigázó jellegűek: arra törekedtek, hogy „felülírják” a tényleges társadalmi kapcsolatokat és gyakorlatokat.¹⁵⁶ Moretti és Fábri érvelései szerint a regények inkább cselekszenek saját társadalmukban, s nem egyszerűen visszatükrözik azt.

Ugyanakkor ahhoz, hogy a *Rab Ráby* vagy a *Füst* tegezésének-magázásának (s persze megszólításainak, párbeszédbeli szóátvételeinek, az elbeszélői vagy szereplői szólamok eltérő kódjainak, kódváltásainak stb.) társas jelentését helyesen ítéljük meg, egyrészt hasonló társas helyzetek ugyanazon kultúrából származó nyelvi anyagára van szükségünk – utópista megfogalmazásban: azt kellene tudni, mit lehetett mondani/tenni az illető nyelven/használati szituációban (elsősorban az irodalom intézményes keretében, ám nem csak ott) –, másrészt figyelembe kell vennünk azon „bennszülött” kategóriákat, osztályozási módokat, ahogyan az illető kultúra tagjai megnevezték és értelmezték társadalmuk és nyelvük releváns szituációit és elemeit.¹⁵⁷ Társas jelentést csak azon csoport fogalmi keretében vagy önleírásain keresztül lehet biztonságosan megközelíteni, amelyhez tartozik. Az irodalmi szövegek történeti vizsgálata eszerint ugyanazon kultúra/társadalom nem irodalmi szövegeinek történeti vizsgálatát is igényli: „a nyelv társadalomtörténetébe” – vagy ahogyan inkább nevezni kellene, hiszen leginkább a Dell Hymes-féle „beszélés néprajza” és „a kommunikáció néprajza”¹⁵⁸ hatását mutatja –, a beszélés társadalomtörténetébe való visszahelyezésüket.

¹⁵⁵ Franco Moretti: *Atlas of the European Novel, 1800-1900*. London, Verso, 1998. 45.

¹⁵⁶ Fábri Anna: *Jókai-Magyarország*. Budapest, Skíz, 1991. 27. A szerzőnő módszertani szempontból is érdekes munkájának sajnos értetlen vagy érdektelen szakmai fogadtatása volt.

¹⁵⁷ Hymes, 1975. 112.

¹⁵⁸ Dell Hymes: *A nyelv és a társadalmi élet kölcsönhatásának vizsgálata*. In: Pléh – Síklaki – Terestyéni, i.m. 458-495.

A KULTUSZKUTATÁS ÉS AZ ÚJ ELMÉLETEK

Az 1989-et követő „elméleti Bumm” számos elméleti irányzatot ismertetett meg Magyarországon az irodalomtudományon belül is. Egy részük nagy összegű támogatásokhoz jutott és intézményes befolyásra tett szert, más részük csak egy Helikon-számig jutott el, s nem keltett különösebb érdeklődést a szakmában, néhány irányzatnak pedig csak a híre érkezett meg a hazai egyetemekre. A recepció természetes módon sajátos hazai változatokat hozott létre, melyek lényeges pontokon térnek el a Nyugat-Európában vagy Amerikában honos változatoktól. A recepcióesztétika hazai változata például inkább kanonikus és kritikai ambíciókkal párosult, mint történetiekkel, s a „társadalmi gyakorlat feltételhorizontja” feltárásának „feladatával”¹⁵⁹ alig foglalkozott; a dekonstrukció de Man-féle változata – mint azt Bókay Antal megjegyezte *Az esztétikai ideológia* utószavában¹⁶⁰ – valamiféle formalista módszerpótlékként működik a hazai recepcióban; az alkalmazott dekonstrukció erősen politikai beállítottságú irányzatai pedig jórészt politikumuk nélkül jutnak át a magyar szellemi közegbe. A recepció általában kiszakította az irányzatok alapszövegeit azokból a vitaszituációkból, amely meghatározta őket. Rendkívül jellemző például, hogy amikor a Helikon annak idején ismertette a Derrida-Searle-vitát, eszébe se jutott Searle írását is leközölni, s ugyanígy járt el a *Testes könyv* a Said-Ricoeur-vita vagy a Fish-Abrams-vita esetében. A recepciónak ez az egyoldalúsága és döntően apologetikus beállítottsága mélyen jellemző a magyarországi befogadásra.

Mivel a hazai fogadtatást az „elméleti Bumm” keretei határozták meg, a különféle irányzatok egymásra torlódva jelentek meg a szellemi piacon: nem maradt idő egymáshoz való viszonyuk tisztázására. E kijelentés alól talán csak a hermeneutika-dekonstrukció-viszony sokszor körbejárt kérdése kivétel. A 90-es évtized közepe óta sorra jelennek meg a hazai piacon olyan baloldali, nagyon gyakran a marxizmus által is inspirált elemző gyakorlatok, mint a kritikai kultúrakutatás (cultural studies), az újhistorizmus vagy a posztkoloniális

¹⁵⁹ Hans Robert Jauss: *Horizontszerkezet és dialogicitás*. Ford.: Kulcsár-Szabó Zoltán. In: uő.: *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika*. Bp., Osiris, 1997. 313.

¹⁶⁰ Bókay Antal: *Paul de Man és az amerikai irodalomtudományi dekonstrukció*. In: *Paul de Man: Esztétikai ideológia*. Bp., Janus/Osiris, 2000. 216.

olvasás. A magyar recepció mindeddig nem nézett szembe azzal sem, milyen lehet a viszonya ezen elméleteknek a hazai marxista tradícióhoz és az általa meghatározott irodalomtudományi hagyatékhoz. Végül azt kell még megjegyezni, hogy az új irányzatok hazai ismertetése időnként – Mészáros Sándor remek kifejezésével élve – a „lépéstartás!” tornatanári retorikáját idézte, amely irodalomelmélet és irodalomtörténet-írás szakembereinek egymáshoz való viszonyát úgy képzelte el, hogy az előbbiek a korszerű nyugati tudományos eredmények hazai megismertetői, míg az utóbbiak feladata ezek megtanulása és alkalmazása. Ez az elképzelés azonban túlzottan alábecsüli a hazai irodalomelmélettel foglalkozók szellemi lehetőségeit és képességeit, tévesen ítéli meg elmélet és történetírás egymáshoz való viszonyát, s kissé avult elgondolásai vannak az irodalomtörténet-írás mai gyakorlatairól.¹⁶¹ Amikor tehát írásomban azt igyekszem végiggondolni, mennyiben változott meg az irodalmi kultusz kutatás tudományos kontextusa az elmúlt másfél évtizedben, mit tanulhatna el az újabb irányzatoktól s miben kellene konfrontálódnia velük, akkor mi sem áll távolabb tőlem, mint a „lépéstartás” retorikájának a használata.

Mivel a kultusz kutatás olyan értelmezői gyakorlat, amely nemcsak a szövegeket és olvasásukat tekinti az irodalom világához tartozóknak, hanem szerzői image-eket, tárgyakat, cselekvéssorokat s a kulturális fogyasztás számos más formáját is – mindazt tehát, amit Paul de Man idegenkedve vagy megvetően az irodalom külpolitikájának nevezett –, azon irányzatokhoz áll közel, amelyek az irodalom társadalmi beágyazottságát hangsúlyozzák.¹⁶² A kultusz kutatás középpontjában egy analogikusan képzett elvont modell áll – eszerint az irodalmi kultusz a vallási kultusszal analóg, mintegy kvázi-vallási jelenség (mint Dávidházi Péter írta: „legtöbbjük a vallási élet istentiszteleti módozatainak leszármazottja”)¹⁶³ –, mely analógia kezdettől fogva alapvetően meghatározta a kultusz kutatás perspektíváját és fogalomkészletét. Ugyanakkor már a kutatási szempont egyik első bírálata, Fodor Gézáé – mely épp oly kiváló volt, mint e szempont „elsősülöttje”, Dávidházi könyve – hangsúlyozta, hogy nem látja tarthatónak a kultuszok endogén leírását, a mentalitás és történeti kontextus „zárójelzését”,¹⁶⁴ s valóban, a kultusz kutatás későbbi gyakorlata interdiszciplinárisan nyitottnak bizonyult, s más társadalmi cselekvésektől

¹⁶¹ Vö.: Hász-Fehér Katalin: *Az ángoly kert és a kínai enciklopédia*. Budapesti Könyvszemle, 2002/2, 153. Erről a problémáról másutt is írtam: *A Kulcsár Szabó-iskola és a „kulturális fordulat”*. Jelenkor, 2004/11, 1165-1177.

¹⁶² A kultusz kutatás önreflexív irodalma jelentősen megnövekedett e tanulmány első közlése (2002) óta: Tverdota György: *Egy pillantás a magyar kultusz kutatásra*. Literatura, 2004/2, 199-207.; Gyáni Gábor: *Válaszúton a kultusz kutatás*. Literatura, 2004/2, 208-218.; Szolláth Dávid: *A kultusz kutatás két tendenciája*. Budapesti Könyvszemle, 2004/3; Lakner Lajos: *Irodalmi kultusz, történetiség, aktualitás. A kultusz kutatás útjain*. In: Kalla Zsuzsa – Takáts József – Tverdota György (szerk.): *Kultusz, mű, identitás. Kultusztörténeti tanulmányok 4*. Budapest, Petőfi Irodalmi Múzeum, 2005. 11-30.; Rákai Orsolya: *Kultusz, paradoxon, endoxa. Megjegyzések az irodalmi kultuszok elméleti problémáihoz*. In: uo. 31-45.

¹⁶³ Dávidházi Péter: *„Isten másodsülöttje”*. *A magyar Shakespeare-kultusz természetrajza*. Bp., Gondolat, 1989. 28.

¹⁶⁴ Fodor Géza: *Egy irodalomkutatási szempont elsősülöttje*. Irodalomtörténeti Közlemények, 1991/2, 207.

befolyásoltként, körbevettként tárgyalta az irodalmi kultuszokat. Kérdés persze, vajon a kultusz kutatás irodalomtörténet-írása az *irodalom* történetét írja-e meg vagy ellenkezőleg, éppen az irodalomról mint irodalomról nincs is mondanivalója. Úgy vélem, a kultusz kutatás szemszögéből nézve e kérdésnek nincs sok értelme. A kérdés olyan perspektívát foglal magában, miszerint az irodalom esszenciálisan meghatározható valami volna – mondjuk például az által, hogy a nyelv költői funkciója és kommunikatív funkciója közül az irodalmi szövegekben az előbbi a domináns, vagy az által, hogy az irodalom nyelvének mindig tudomása van önnön nyelviségéről, s ez különbözteti meg a nem irodalmi szövegektől. Bármi is legyen a véleményünk az ilyesfajta elméleti álláspontokról, azt kell mondanunk, hogy a kultusz kutatás perspektívájából nézve az irodalomnak nem esszenciális, hanem institucionalista leírása lehetséges csupán.

Talán pontosabb, ha azt mondjuk, hogy a kultusz kutatás felől nézve az irodalomtörténet az irodalom társadalomtörténetét jelenti, amelynek – Peter Burke megfogalmazását követve – nincs is különösebb szüksége az „irodalom”, s főként nincs az „irodalmisság” fogalmára.¹⁶⁵ A kultusz kutatóra is érvényes Burke kijelentése a társas-használatelvű megközelítésmód interdiszciplináris jellegéről, miszerint ma már nehezen tartható a „művészettörténész” vagy az „irodalomtudós” társadalmilag konstruált identitása – valamennyien művelődéstörténészek vagyunk.¹⁶⁶ Hasonlóan foglal állást *Literary Theory* című könyvében Terry Eagleton. Miután bevezető fejezetében sorra veszi – szkeptikus megjegyzések kíséretében – az „irodalom” vagy „irodalmisság” fogalmának meghatározására törő szokásos állításokat, közli irodalomelméletének olvasóival: „Ha mostantól kezdve az »irodalom« vagy »irodalmi« kifejezést használom, »láthatatlan törlésjel« alá helyezve értendő.”¹⁶⁷ A hazai irodalomtudományban Kecskeméti Gábor élt ilyesféle javaslattal, amikor az irodalomtörténész alapvető kérdését, amely még Horváth Iván konvencionalista megfogalmazásában így hangzott: „kik mikor mit tekintettek irodalomnak?”, ekként fogalmazta át: „kik mikor mit tekintettek micsodának?”¹⁶⁸ Ha jól látom, Kecskeméti olyasmire céloz, mint Burke: az irodalomtörténésznek nincs különösebb szüksége „az irodalom” (esszencialista) fogalmára, főként ha olyan időszak szövegeivel foglalkozik, amelynek szereplői nem ismerték e fogalmat.

A kultuszvizsgálatok alapvető analogikus modelljét háromféle alapozó magyarázattal láthatjuk el. Az első – filozófiai antropológiai vagy lélektani kiindulású – magyarázat szerint az ember eredendő szakralitás iránti igényeit

¹⁶⁵ Peter Burke: *A művészet társadalomtörténete vagy a képek története*. Budapesti Könyvszemle, 1991/4, 464.

¹⁶⁶ Uő.: *Az olasz reneszánsz*. Bp., Osiris, 1999. 13.

¹⁶⁷ Terry Eagleton: *A fenomenológiától a pszichoanalízisig*. Ford.: Szili József. Bp., Helikon, 2000. 17.

¹⁶⁸ Kecskeméti Gábor: *Prédikáció, retorika, irodalomtörténet*. Bp., Universitas, 1998. 242. – A Kecskeméti által kidolgozott történeti kommunikációelmélet a kultusz kutatásra is volt némi hatással, legalábbis Porkoláb Tibor munkásságára: „Nagyjainknak pantheonja épül”. *Közösségi emlékezet, panteonizáció, emlékbeszéd*. Budapest, Anonymus, 2005.

kereshetjük a kultuszok mögött, melyek a szekularizáció időszakában már nem vagy nemcsak a tényleges vallások által behatárolt terepen jelentkeznek, hanem más területeken is, például olyan kvázi-vallásos viszonyulásokban, amelyek bizonyos embereket egy-egy ideológiához, politikushoz vagy művészhez kötnek. A második magyarázat középpontjában a nyelvi leszármazás tétele áll: eszerint a nem-vallási jellegű kultuszok nyelve és szokásrendje a vallási kultuszok leszármazottja, az előbbieken is fellelhetjük az utóbbiakra jellemző profán-szagrális dichotómiát, s e kultikus nyelv kvázi-vallásos viszonyulást termel. E két magyarázat össze is kapcsolódhat, el is válhat egymástól. A harmadik lehetséges magyarázat szerint a nem-vallási jellegű kultuszok egy tiszteletfajta kifejezésére szolgálnak, amely nem egyszerűen egy személyre (vagy személyekre) irányul, hanem e személy alkotásának, tettének, életének vagy életformájának egy közösség által elfogadott jelentésére. E tiszteletfajta az emberi világ hierarchikus elképzeléséhez kötődik: nem önmagával egyenrangúként tekint a tisztelet tárgyára, hanem mint példaszerűre, magasabb rendűre. A tisztelet kifejezésekor a közösség kulturális emlékezete lép működésbe, olyan nyelvi-viselkedési készleteket, „szótárakat” mozgósítva, amelyek a kulturális emlékezet szerint valaha döntően szagrálisak voltak. Az első két magyarázatot a nem-vallási kultuszok erős (tartalmi), a harmadikat gyenge (keret jellegű) analogikus magyarázatának nevezhetjük.

Az erős magyarázatok érvényesülése esetén fennáll a veszélye annak, hogy a kultuszkutató túlzottan ismerősnek tekinti a szeme elé kerülő jelenségeket.¹⁶⁹ Az elvont analogikus modell egyként kultikusnak tekinthet 1815-ös és 1997-es eseteket, orosz- és magyarországiakat, művelt professzionális csoportokét és alsó néposztályba tartozókat, anélkül hogy feltenné a kérdést, ugyanazt jelenti-e a „kultikus” mindezekben az esetekben? Már Max Weber felhívta arra a figyelmet vallásszociológiai írásaiban, hogy ugyanazon vallást mennyire eltérő módon élik meg az eltérő társadalmi csoportba tartozó emberek, sőt, egy radikálisabb szociális konstruktivista azt is állíthatná, hogy nem is „ugyanazt” a vallást éli meg két különböző csoportba tartozó ember, hiszen eltérő világot épít fel a „megélés” során az egyik, illetve másik csoport. Ugyanilyen értelemben különböznek egymástól a kultuszok is. A kultuszkutatók gyakran – az ismerősség pillantásától vezérelve – kevésbé érdeklődnek a kultuszban résztvevők céljai, hitei és identitása iránt, hiszen az erős analogikus modell ezek jórésztét megelőlegezi. A résztvevők terveinek és vélekedéseinek értelmezése nélkül túlzottan hasonlítani fognak egymásra a különféle kultuszleírások. Természetesen ellenpéldákra is rá lehet mutatni: Dávidházi Péter nagyszerű mikrotörténeti és lélektani jellegű elemzése Toldy Ferenc szerzői nevének kiválasztásáról vagy Kazinczyhoz való viszonyáról éppen főszereplőjének stratégiáit és identitásának kérdéseit vizsgálta meg.¹⁷⁰

¹⁶⁹ Az ismerősség veszélyéről a történetírásban lásd: Quentin Skinner: *Jelentés és megértés az eszmetörténetben*. In: Horkay Hörcher Ferenc (szerk.): *A koramodern politikai eszmetörténet cambridge-i látképe*. Pécs, Tanulmány, 1997. 27.

¹⁷⁰ Dávidházi Péter: *Egy szerzői név kiválasztása a reformkorban*. Irodalomtörténeti Közlemények, 1997/1-2, 123-129.; uő.: *„Iszonyodnám enmagam előtt”*. Egy írói Oidipusz-komplexum drámája. In: Kalla Zsuzsa (szerk.): *Kegyelet és irodalom. Kultusztörténeti*

Az „Antropológiai látásmód és irodalomtörténet-írás” című résztanulmányban már írtam arról – most csak utalnék rá –, hogy az ismerősség irodalomtörténeti pillantásának ellenszere a történeti antropológiából ismert elidegenítő eljárás lehet: tekintsünk azzal a módszertani előfeltevéssel vizsgált anyagunkra, hogy idegen kultúrából származik. Az elidegenítés módszertani lépése Michel Foucault-nál is megtalálható,¹⁷¹ s ugyanő nemcsak emiatt, de diszkurzuselemzése miatt is kézenfekvő elméleti kerete lehetne a kultusz kutatásnak, amely végül is elsősorban egy „konkrét tevékenységi mezőhöz hozzárendelhető sajátos nyelvhasználati mód”-dal foglalkozik, amelyet „a tevékenységi mezőre sajátosan jellemző szabályok szerveznek”,¹⁷² ugyanakkor e nyelvhasználati módot nagyobb diszkurzusok ellenőrző-osztályozó rendszerének is tekinthetjük. A diszkurzuselemzés a diszkurzusok működésének szabályszerűségeire, s a szabályszerűségeket meghatározó lehetőségfeltételekre kíváncsi, arra a mögöttes rendre, amely megszabja, mi gondolható el vagy mi mondható egyáltalán a vizsgált tevékenységi mezőn. Mint Foucault több bírálója is megjegyezte, elemzése szinte semmiféle helyet nem hagy az elemzett diszkurzív alakzatokat használók önleírásainak. A kulturális antropológia Clifford Geertz-féle perspektívája – mely a történeti antropológia legfontosabb ihletője volt – viszont éppen az önleírásokra kíváncsi: arra, hogyan interpretálják önnön cselekedeteikkel (és beszédcselekedeteikkel) a használt kulturális kódokat a cselekvők, s egyben hogyan interpretálják ugyanezzel önnön cselekvésüket is.¹⁷³ Az elidegenítés módszertani eljárása is mást jelent Foucault, illetve az antropológikus szemlélet felől nézve. Foucault genealógiája, bár használja ezt az eljárást a múlt tanulmányozásában, végül is a jelenre kíváncsi, a jelen tudattalanjára – nem véletlenül nevezte történeti tevékenységét „a jelen diagnózisának”.¹⁷⁴ A történeti antropológiában e módszertani lépés ellenben a jelen perspektívájának elhalványítására irányul, függetlenül attól, mennyire tartjuk ezt megvalósíthatónak. Elvileg a kultusz kutatás mindkét javaslatból erőt meríthet.

A kultusztörténeti nagyon erős értelmezői perspektíva, s ebből előnyök és hátrányok egyaránt származnak. Ha elolvassuk például Tverdota György

tanulmányok. Bp., 1997. 189-216. Utóbb e két tanulmány beépült a szerző *Egy nemzeti tudomány születése. Toldy Ferenc és a magyar irodalomtörténet* című könyvébe (Budapest, Akadémiai – Universitas, 2004.).

¹⁷¹ Foucault archeológiájában a történeti fogásként is értett diszkontinuitás alapvetően fontos, lásd: Michel Foucault: *A tudás archeológiája*. Ford.: Romhányi Török Gábor. Kalligram, 1994/2, 18-29.

¹⁷² Foucault hazai befogadása több évtizedes történet: Józsa Péter itt idézett dis[z]kurzus-meghatározását Erős Ferencnek, a *Mi a szerző?* fordítójának jegyzetéből vettem: *Világosság*, 1981/7, melléklet, 26. Újabb, kiegészített magyar kiadása: Michel Foucault: *Nyelv a végtelenhez*. Vál.: Sutyák Tibor. Debrecen, Latin Betűk, 2000. 119-145.

¹⁷³ Lásd például: Clifford Geertz: *Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez*. In: Vári András (vál.): *Misszionáriusok a csónakban. Antropológiai módszerek a társadalomtörténetben*. Bp., Akadémiai, 1988. 54.

¹⁷⁴ Lásd erről a kérdésről Takács Ádám kiváló tanulmányát: *Michel Foucault és a történelem tapasztalata*. Századvég, 1998. Tél, 143-166. A szerző amellet érvel, hogy a genealógiai módszer elkerüli a prezentizmus veszélyét. Bár jóval kevésbé vagyok tájékozott akár Foucault, akár a róla szóló szakirodalom szövegeiben, mint a szerző, nekem ez iránt vannak kételyeim.

remek és alapos könyvét a József Attila-kultusz születéséről,¹⁷⁵ amely sok-sok szerző sok-sok idézetét tartalmazza, az egyes neveket szinte el is felejtjük, s csak a valamennyiük szövegéből feltárt *beszédmódra* emlékszünk: a költő és a külvilág szembeállításának, a passióként elmesélt életrajznak, a nélkülözés- és el nem ismertség-mítosznak s a többi hasonló kultikus elemnek az állandóan visszatérő nyelvi formáira. A kultusztörténeti perspektíva, mivel éppen erre a közös nyelvre kíváncsi, homogenizál. Tverdota könyvét olvasva azt tapasztaljuk, hogy a kultusz egyberendező logikája – az elemzések igazi főszereplőjeként – meghaladja, vagy egyenesen termeli a rivális értelmezői csoportok vagy egyének szándékait és értékeléseit. Ha a kultusztörténetet kiegészítjük az egyéni és csoportstratégiákra irányuló aprólékos figyelemmel (akár úgy, ahogyan a mikrotörténelem kutatói teszik,¹⁷⁶ akár úgy, mint mezőleírásaiban Pierre Bourdieu),¹⁷⁷ visszanyerhetjük talán, amit el kell veszítenünk az erős, homogenizáló perspektíva következtében.

A kultuszkutatás jelentős erényének látom, hogy elmozdítja az irodalomtörténet-írást önnön kanonikus területei felől a nem-kanonikusok felé, legyenek azok az irodalom kevésbé vizsgált használati módjai, helyi jelentőségű szereplői vagy egyes, aprólékosan sosem vizsgált eseményei, melyeknek dinamikájáról semmit sem tudunk. Ady önformálásáról sok minden kiderül abból, hogyan készültek fényképei, s mire használta őket;¹⁷⁸ Juhász Gyula helyi kultuszának működése rávilágíthat az akkori magyar irodalom kulturális topográfiájának némely fontos következményére;¹⁷⁹ az Ady halála utáni napnak egyetlen helyszínre (a halottas ágy szobájára) figyelő vizsgálata sokat elmondhat azon világ szociokulturális mozgásairól, amelyben a költő utolsó heteiben élt.¹⁸⁰ Ezen nem-kanonikus területek vizsgálata gyakran vagy majdnem mindig átvezeti az irodalomtörténetet valamely más tudományág területére, általában többre is. Ami kultuszkutatásnak indult az imént felidézett

¹⁷⁵ Tverdota György: *A komor feltámadás titka. A József Attila-kultusz születése*. Bp., Pannonica, 1998. Róla írott rövid recenzióm: *Élet és irodalom*, XLIII. évf., 47. szám, 17. (1999. november 26.)

¹⁷⁶ „Antropológiai látásmód és irodalomtörténet-írás” című résztanulmányomban már idéztem fontos magyar nyelvű szövegeket a mikrotörténetírásról. További átfogó dolgozatok: Giovanni Levi: *A mikrotörténelemről*. In: Sebők Marcell (szerk.): *Történeti antropológia*. Bp., Replika-könyvek, 2000. 127-146.; Hans Medick: *Mikrotörténelem*. In: Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák IV*. Bp., Kijárat, 2001. 53-63., valamint a Századvég című folyóirat 1999. téli számának három tanulmánya.

¹⁷⁷ Bourdieu-nek már jó ideje több mezőelméleti tanulmánya olvasható magyarul is. Ezek közül az irodalomtörténetészek számára az *Alapelvek a kulturális alkotások szociológiájához* című elméleti-módszertani összefoglalás lehet a legérdekesebb: In: Wessely Anna (szerk.): *A kultúra szociológiája*. Bp., Láthatatlan Kollégium–Osiris, 1998. 174-185. A gyenge fordítás ellenére a *Martin Heidegger politikai ontológiája* című kötetkéből megtudhatjuk, hogyan írja le egy konkrét társadalmi mező mozgásait Bourdieu: Bp., Jászöveg Műhely, 1998.

¹⁷⁸ Kovács Ida: *A fénykép mint dokumentum és/vagy ereklye*. In: Kalla Zsuzsa (szerk.): *Tények és legendák, tárgyak és ereklyék*. Bp., 1994. 26-29.

¹⁷⁹ Lengyel András: *Kultikus beállítódás és irodalomszociológiai funkciók. Az 1923-as szegedi Juhász Gyula-jubileum néhány tanulsága*. In: Kalla Zsuzsa (szerk.): *Az irodalom ünnepei*. Bp., Petőfi Irodalmi Múzeum, 2001. 231-236.

¹⁸⁰ W. Somogyi Ágnes: *Képzőművészek Ady Endre halottas ágyánál*. In: Láng József (szerk.): *Tegnapok és holnapok árján*. Bp., 1977. 361-416.

tanulmányokban, az önformálás, a kulturális topográfia és a szociokulturális dinamika vizsgálatához érkezett el.

A kultusz kutatás továbbá korábban nem ismert szelíden ironikus irodalomtörténeti beszédhez is vezethet, például Porkoláb Tibor munkáiban vezetett is – melyek közül az irodalmi remeték elszaporodásáról szóló historiográfiai esszéjét¹⁸¹ emelném ki –, de ugyanezen szelíd iróniát véltem felfedezni Kalla Zsuzsa kiállításrendezésében is („A körömkéfétől a babérkoszorúig”, Petőfi Irodalmi Múzeum, 1990). A kultusz kutatás hozzászólt a múzeum válságáról és megújulásáról szóló elmúlt évtizedbeli hazai irodalomhoz is, elsősorban Lakner Lajos tanulmányai által.¹⁸² Hatással volt továbbá az elmúlt évtized magyar irodalmára (s ezt nem sok irodalomtörténeti irány mondhatja el magáról), például a József Attila öregkori verseit közreadó kötet, a Tsúszó Sándor-oeuvre vagy a Sárkányfű Petőfi-száma, úgy gondolom, magán viseli ennek a nyomát, mint ahogy azon tisztelet formái is, amellyel mai nagy írói felé fordul a hazai kulturális elit. Természetesen ennél is nagyobb hatással volt a kultusz kutatás az irodalomtörténet-írás – és az irodalomkritika – nyelvhasználatára, ellenőrizhetőbbé és reflektáltabbá téve kijelentéseit. Az olyan művek, mint Margócsy István Petőfi-könyve,¹⁸³ amely előbb a Petőfiről szóló diszkurzust elemzi, s lebontásának korlátaira is rámutat, s csak utána kezd hozzá „Petőfi” diszkurzív felépítéséhez, felkelthetik a szakma historiográfiai érdeklődését is, s annak vizsgálatához vezethet, hogy milyen fikcionalizálási módok, kulcsmetaforák, a korszakolás milyen retorikái hozták létre azt az irodalomtörténeti teret és időt, amelyben és amellyel valamennyien dolgozunk.

Arra, hogy a kultusz kutatás az irodalomnak mint irodalomnak az érzékeléséről is sokat tud mondani, Tverdota György már idézett könyvének azon részét hoznám példának, amely a kései József Attila-verseknek a kultuszban játszott szerepét elemzi, s arra a következtetésre vezetheti olvasóját, hogy amikor e verseket egy régebbi vagy mai befogadó az életmű legjavának vagy ahhoz tartozónak látja, akkor érzékelésében-értékelésében valójában a kultusz sajátos logikája érvényesül. Még határozottabban a kultusznak az irodalmi érzékelésben játszott teremtő szerepét emeli ki Margócsy említett könyvének „A Petőfi-kultusz határtalansága” fejezete. E fejezet nemcsak azt hangsúlyozza, hogy a kultikus jelleg „a tudományos irodalomtörténeti módszertannak is” szerves alkotóeleme, amitől nem nagyon lehet megszabadulni, hanem egyenesen azt állítja, hogy „az irodalmi kultusz általában... az irodalomhoz való viszonyának egyik legfontosabb, kiküszöbölhetetlen, porából állandóan megélemedő fönixként funkcionáló demiurgoszává vált”.¹⁸⁴ Hasonló pánkultikus álláspontot foglalt el Margócsy könyvéről írott kiváló bírálatában Milbacher Róbert is, bár az ő fejtegetése nem

¹⁸¹ Porkoláb Tibor: *A Parnasszus remetéi. Egy virulens toposzról*. Új Holnap, 1998. május, 49-54.

¹⁸² Lakner Lajos: „...csodás színeváltozás...” *Irodalom és múzeum*. In: Takáts József (szerk.): *Az irodalmi kultusz kutatás kézikönyve*. Budapest, Kijárat, 2003. 301-317.

¹⁸³ Margócsy István: *Petőfi Sándor. Kísérlet*. Bp., Korona, 1999.

¹⁸⁴ Uo. 15.

az irodalom érzékelésével, hanem a róla szóló beszéddel foglalkozik: „az irodalomról való beszéd retorikai sémái alapvetően... szakrális nyelvhasználati formák szekularizált (ám nem mindenképpen profán!) változatai, s így már minden kultikus intenciót megelőzően eleve kultikus jellegűek, ennyiben tehát az irodalom(kritika) nyelve már önmagában kultikusnak minősíthető.”¹⁸⁵

Bár azt hiszem, mindkét utóbb idézett szerző alábecsüli az irodalomról való beszélés nyelvi lehetőségeit és tényleges sokhangúságát, s egy pillanatra mintha eltekintenének attól, hogy a „kultikus” mást és mást jelenthet különféle szituációkban, mégis nagyon érdekes, ahogyan rámutatnak a kultikus beszédmód folytonosságára és erejére. Pánkultikus álláspontjuk Northrop Frye tételére emlékeztet, mintegy kiegészítő párja annak. Mint ismeretes, Frye számos művében kifejtette, hogy alapvető nyelvi-formai *folytonosságot* lát a Biblia és a nyugat-európai irodalmak közt, ezek úgy viszonyulnak egymáshoz, mint mikrokozmosz a makrokozmoszhoz: a biblikus (s kisebb részben a görög) mitológia máig befolyásolja, alakítja, rendszerezi az irodalom alkotásait.¹⁸⁶ A pánkultikus álláspont valami hasonlót állít az irodalomról való beszédről. Az vitathatatlan, hogy az egykori szakrális nyelvi készletek leszármazottjának látott kultikus beszédmód kultúránk leghatékonyabb nyelvi készleteinek egyike, s hatékonyságát éppen folytonosságának köszönheti. Amit azonban ma kultikus szótárnak tartunk, történeti képződmény, s eredetére nézve heterogénnek bizonyul, ha a Peter Burke által kezdeményezett antropologizáló kutatási iránynak, a nyelv társadalomtörténetének a perspektívájából nézzük.¹⁸⁷ Tóth Orsolya egy tanulmánya például kimutatta, hogy amikor Toldy Ferenc szövegeiben arról olvasunk, hogy valamely költő rendelkezett a jövőbe látás képességével, hogy hatása „villanyfolyamként” terjedt szét a nemzetben, s két nagy ember közt „titokszerű kölcsönhatás” állt fenn, akkor az irodalomtörténész szerző „olyan nyelvet beszél, amely legitim módon része a korabeli tudományos diskurzusnak”.¹⁸⁸ E „nyelv” nem egykori szakrális készletekből, hanem az orvos- és természettudományos szaknyelvből származik, bár mi, mai olvasói, hajlamosak volnánk kultikus kijelentéseket látni bennük, mivel e tudományos nyelv és a bázisát adó elméletek számunkra már ismeretlenek vagy nem tudományosak.

A kultusz kutatás furcsa utat járt be két évtized alatt: első szövegeiben alapvető fontosságú volt a kultikus beállítottságnak és nyelvhasználatnak, illetve ellenfogalmának, a „kritikai”-nak éles, általában hierarchikus megkülönböztetése – az analogikus modell mellett a „kritikai” mint ellenfogalom jelöli ki mindmáig a kultusz kutatás perspektíváját –, amelyhez az a remény vagy akarat is társult, hogy az irodalomról való beszéd (de legalábbis az erről folyó szakszerű beszéd) maga mögött hagyhatja kultikus szakaszát, s

¹⁸⁵ Milbacher Róbert: *Egy sikeres kísérlet tanulságairól és várható következményeiről*. Margócsy István: Petőfi Sándor. Kísérlet. Jelenkor, 2000/12, 1262.

¹⁸⁶ Lásd például: Northrop Frye: *Az Ige hatalma*. Bp., Európa, 1997. 8., 10.

¹⁸⁷ Peter Burke: *Introduction*. In: Peter Burke – Roy Porter (ed.): *The social history of language*. Cambridge University Press, 1987. 1-20.

¹⁸⁸ Tóth Orsolya: „Titokszerű kölcsönhatás”. Toldy, Vörösmarty és a magnetizmus. In: Takáts József (szerk.): *Vörösmarty és a romantika*. Pécs, 2001. 136.

kritikaivá, azaz racionálissá, tárgyszerűvé, ellenőrizhetővé válik. Az utóbbi években viszont inkább a kultikusság kiiktathatlanságáról beszélnek a kutatók. Ugyanakkor a kultikus-kritikai fogalompár maradt, csak jelentősége csökkent. Az „Antropológiai látásmód” című rész tanulmányban röviden már bíráltam e fogalompárnak a kultuszkutatásbeli értelmét, most inkább azt vizsgálom meg, milyen kulturális logika működhetett e fogalompár bevezetésekor. Az iménti Frye-bekezdés felől nézve például az irodalomról szóló (szakszerű) beszéd remélt kritikaivá válása a folytonosság megszakítását jelentette volna, pontosabban, ha Frye-nak igaza van, akkor egyben az irodalomértelmezésnek az irodalom folytonosságától való elszakítását is. Lehetséges, hogy úgy is le lehetne írni – luhmannianus módon – a kultuszkutatás „kritikai” vállalkozását, mint egy társadalmi részrendszer differenciálódásának (a szomszédos részrendszerektől való eltávolodásának) egy szakaszát.

Ahhoz, hogy másfelől is láthassuk a kultikus-kritikai fogalompárt, érdemes talán egy pillanatra elidőzni a szekularizáció kategóriájánál, amely – mint láthattuk – döntő fontosságú fogalma a „kultikus” legerjedtebb meghatározásának. A szekularizáció legelemibb szinten az időfelfogás változsfolyamatát jelenti: míg valaha az emberek olyan világban éltek, amelyben megkülönböztették a szekuláris (evilági, mindennapi) és spirituális időt (az örökkévalóság idejét), s úgy vélték, hogy egyes társadalmi gyakorlatok (beleértve a nyelvhasználatot is) és intézmények kötődnek az örökkévalóság idejéhez, míg mások lényegében szekulárisak, addig a modernitás társadalmi (egyre inkább) már csak egyféle, homogén, lineárisan előrehaladó, szimultán, szekuláris időben élnek. Charles Taylor szekularizációról szóló tanulmányában az előbbi társadalmakat hierarchikus, közvetett hozzáférésű társadalmaknak nevezi, míg az utóbbiakat horizontális, közvetlen hozzáférésűeknek. E különbségtétel arra vonatkozik, hogy az előbbieken az egyes ember közvetítő intézményeken keresztül kapcsolódott nagy egészekhez (például egyházközségén keresztül az egyházához, a misén vagy a papnak mint közvetítőnek történő gyónáson keresztül az Istenhez), míg az utóbbiakban úgy gondoljuk, hogy az egyén közvetlenül, közvetítő intézmények nélkül állhat kapcsolatban e nagy egészekkel (például állampolgárként az állammal). „A modernitás egyebek között társadalmi képzeletünket is forradalmasította: a közvetítés e formáit a perifériára számúzta és elterjesztette a közvetlen hozzáférés képzeit” – írja Taylor.¹⁸⁹ Különbségtételei felől nézve a kultikus-kritikai fogalompárt, azt mondhatjuk, hogy a kultusz egy hierarchikusan elképzelt világ közvetítő intézményének látszik, amely a magasabb rendű időhöz tartozik, beékelődve a szekuláris időbe, a „kritikai” törekvésben pedig a szekularizáció kulturális logikája működik, amely homogénné tenné az időt, horizontálissá a társadalmat, s a kultuszt mint közvetítő intézményt a perifériára számúzná.

¹⁸⁹ Charles Taylor: *A szekularizáció változatai*. Ford.: Kappanyos András. 2000, 1995. május, 9.

A kultuszok eszerint – struktúrájukban hasonlóan, mint a „lieu de mémoire”-ok Pierre Nora híres írásában, amelyre még visszatérek – a nem-modern nyomai a modern társadalomban, a szakrális nyomai a nem-szakrális világban, ám nem érintetlen, hanem a modern gyakorlatok által kisajátított nyomai, amelyek ugyanakkor mégis őriznek valamit a nem-modernből, a hierarchikus világból, a szakralitásból. A kultuszkutatók közül a kultusznak ilyesfajta szemlélete, azt hiszem, Dávidházi Péter munkáit jellemezte leginkább. Az ő megfogalmazásai néha Victor Turner *communitas*-elméletét idézik fel: „az irodalmi kultuszok történetében gyakran megfigyelhetjük, hogy felekezeti és társadalmi senki földjeként kínálnak közös szertartási alkalmat olyanok számára, akiket a társadalmi rend egyébként elkülönít egymástól”.¹⁹⁰ A rítusokat elemző Turner, aki a társadalmi kapcsolatok két alaptípusát, a társadalom strukturált, szabályozott világát, illetve a *communitas*nak a rítus során létrejövő, általában időleges, spontán, nem-strukturált közösségét megkülönböztetve úgy jellemzi a rítusokat, hogy azokban felfüggesztődnek a társadalom szabályai, s a *communitas* feltör a struktúra résein, egyrészt felmutatva az emberi közösség szerveződésének egy utópikus lehetőségét, másrészt viszont (lezárultával) megerősítve a struktúrát.¹⁹¹ Dávidházi, például az iménti idézetben, hasonló *communitas*ként látta a kultuszok „senki földjét”, amely időlegesen kikerül a társadalmi rend szabályai alól. Talán mondanom se kell, ez a szemlélet, dacára annak, hogy hangsúlyozza a kultusznak a struktúra fenntartásában betöltött szerepét, feszültségben áll az olyan foucault-iánus pillantással, amely társadalmi fegyelmező intézménynek látja a kultuszokat.

Bár a kritikai kultúrakutatás (*cultural studies*) elsősorban kortárs jelenségekkel foglalkozik,¹⁹² s nem történetiekkel, perspektívájának némely eleme érdekes lehet a kultusz kutatás számára is. Akárcsak a kulturális antropológusok, a kritikai kultúrakutatók is a kultúra tág fogalmával dolgoznak, amelyben a magaskultúra csak egy a társadalomban felismerhető kulturális rendszerek közül, még hozzá olyan rendszer, amelynek társadalmi funkciója, kiterjedése, a többi rész-kultúrához való viszonya nagyon sokat változott az elmúlt kétszáz évben. Mivel a kultuszkutatók többnyire magaskultúrához tartozó jelenségeket vizsgálnak, még hozzá gyakran olyan társadalmi pillanatokot, amelyekben a magaskultúra termékei nem a magaskultúrához tartozó térben működnek, érdemes számot vetniük ezzel a változással. Figyelemre méltó lehet az is, hogy a kritikai kultúrakutatók

¹⁹⁰ Dávidházi Péter: „*Iszonyodnám enmagam előtt*”. Egy írói Oidipusz-komplexum drámája. In: Kalla Zsuzsa (szerk.): *Kegyelet és irodalom. Kultusztörténeti tanulmányok*. Bp., 1997. 207.

¹⁹¹ Victor Turner: *Liminalitás és communitas*. In: Zentai Violetta (szerk.): *Politikai antropológia*. Bp., Láthatatlan Kollégium – Osiris, 1997. 51-63. E tanulmánygyűjteménynek több szövege is érintkezik a kultusz kutatás problémáival, különösen Paul Connertoné: *Megemlékezési szertartások*. Uo. 64-82.

¹⁹² Simon During: *A kritikai kultúrakutatás történetéről*. Replika, 17-18. 1995. június, 157-180. – A kultusz kutatás kortárs jelenségekre, a mai szegmentált társadalmak identitásainak tanulmányozására való kiterjesztéséről lásd: Tuomo Lahdelma: *A kultusz kutatás kihívásairól*. *Literatura*, 2004/2, 251-256.

konfliktuózus terepnek látják a kultúrát, érdekek és életformák állandó küzdelme színterének. A kultuszkutatók leírásai ennél jóval szelídebbek. Csakhogy – mondjuk foucault-iánus nézőpontból tekintve¹⁹³ –, például a XIX. század második felében, a kultuszok társadalmi fegyelmező intézménynek is látszhatnak, kommunikációs csatornának, amelyen keresztül a kulturális elit „megszelídíteni” és homogenizálni igyekszik (akárcsak sok más intézményen keresztül) a társadalmat. A kultuszok a társadalom világának alapvető tagolását érintik: a teret, az időt, a hatalmat, az identitást, s azt is mondhatjuk róluk, hogy kimondatlan céljuk a kultuszokba bevont egyéb társadalmi csoportok akkulturációja és egy másik kultúrával való ellátása volt (és – bár enyhébben – maradt). A kultuszkutatásnak, a kritikai kultúrakutatás felől nézve legalábbis, sokkal többet kellene foglalkoznia a hatalom kérdéseivel, a kultúra politikai jellegével. Ugyancsak nem ártana néhány feminista kérdésfelvetés befogadása sem. Elgondolkodtató, hogy többet tudunk a kultikus események tárgyairól, mint arról, milyen szerepeket szabtak ki a nők számára, s hogyan értelmezhető a férfi- és nőszerepek egymáshoz való viszonya a kultuszokban. Érdekes lenne tudni azt is, milyenek voltak más magyarországi etnikumok elitcsoportjainak kultikus eseményei és szövegei ugyanabban az időszakban, amelynek magyar kultuszairól már sokat tudunk.

Pierre Nora *Emlékezet és történelem között* című esszéje, mely a *Les lieu de mémoire* című könyvsorozat első kötetének előszavaként jelent meg első ízben,¹⁹⁴ élesen szembeállítja az emlékezet és a történelem(írás) fogalmát. Az előbbi közösséghez kötöttnek, spontánul időszerűsítőnek nevezi, amely a jelent öntudatlanul egybemossa az ősök idejével, míg az utóbbi mindenkire és senkire sem tartozó, reflektív, elemző és kritikai szellemtől áthatott. „A történelem középpontjában egy, a spontán emlékezetet romboló, kritikus szellem dolgozik.” – írja. Nem kétséges, hogy Nora felől nézve a kultikus-kritikai fogalompár utóbbi tagja a történelemhez tartozik: romboló szellem – a kultusztörténet-írásról szóló historiográfiai tanulmány pedig még inkább az. A kultuszok viszont „lieu de mémoire”-ok: annyiban különböznek az emlékezettől (röviden összefoglalva), hogy akaratlagosak, s nem egy emlékeztársadalom jelenségei, hanem szakrális „helyek” egy nem-szakrális világban. Az „emlékezet helyei” köztes pozíciót foglalnak el az így felfogott emlékezet és történelem között – akárcsak a kultuszok. Nora felől nézve a kultuszok részei egy nagyobb halmaznak, egy-egy közösség „lieu de mémoire”-

¹⁹³ Ezúttal a hatalom mikrofizikájáról szóló Foucault-passzusokra gondolok, például a *Felügyelet és büntetés* sokat idézett részében. E részlet jobb magyar fordítása Klaniczay Gábortól, a műről és fordításáról szóló bírálata függelékeként: Budapesti Könyvszemle, 1991/1, 34. A *szexualitás történetében* is olvasható egy hosszabb eszmefuttatás a hatalom kérdéséről: Bp., Atlantisz, 1996. 94-99. Ugyanígy a már hivatkozott *Nyelv a végtelenhez* című válogatásban is: *A hatalom mikrofizikája*. I.m. 307-330.

¹⁹⁴ *Aetas*, 1999/3, 142-157. Lásd továbbá K. Horváth Zsolt ismertetését Nora vállalkozásának fogadtatásáról: *Az eltűnt emlékezet nyomában. Pierre Nora és a történelmi emlékezetkutatás francia látképe*. Uo. 132-141. Kiváló írásával egy ponton nem értek egyet: én egyáltalán nem látom Nora koncepcióját a posztmodern gondolkodáshoz hasonlónak.

jai rendszertelen rendszerének, vizsgálhatók tehát e nagyobb halmaz egészéhez és más részeihez viszonyítva is.

A kultuszkutatók számára különösen érdekes lehet Nora írásának azon állítása, miszerint volt egy időszaka a francia társadalomnak, amikor a történelem(írás) még nem „romboló szellemként” működött benne, hanem a nemzet mint emlékezetközösség egyik létrehozójaként. Ez az időszak – Nora szerint 1827 és 1933 között – nagyjából megfelel annak a periódusnak, amelyre a magyar irodalom történetében a kultusz kutatás figyelme kiterjed. Magyarországon a Hofer Tamás és munkatársai által rendezett „Magyarok Kelet és Nyugat között” című Néprajzi Múzeumbeli 1994-es kiállítást ihlette Nora koncepciója és grandiózus kötetei; a kiállításhoz kapcsolódó kutatások eredményei önálló tanulmánykötetben is megjelentek.¹⁹⁵ Hofer szerint a kiállítás úgy akarta bemutatni a magyar nemzeti jelképtár különféle elemeit, hogy láthatóvá váljék a kisajátítások játéka, hogy e jelképek – mondjuk Attila hun király alakja vagy a kopjafa – nem rendelkeznek stabil jelentéssel és használati szabályokkal, hanem a megújuló – politikai, kereskedelmi vagy használati tárgyakon történő – kisajátítások során folytonosan elmozdulnak, használat- és jelentésváltozatokat hoznak létre, más és más területeket kapcsolva be a jelentésképzésbe.¹⁹⁶ Ha meg akarjuk mondani, hogy a nemzeti jelképtár valamely eleme mit jelent, használatának, kisajátításainak történetére kell rámutatnunk. Hofer elgondolása tehát egyrészt az egyes jelképek állandó elmozdulásaira hívja fel a figyelmünket, másrészt arra, hogy a jelképek összessége rendszerszerű, bár folytonosan bővülő, szűkülő, változó halmaz.

Bizonyára sok irodalmi kultusz része – vagy valaha része volt – ennek az elképzelt (s a társadalom különféle generációi, csoportjai által nyilvánvalóan másként és másként elképzelt) nemzeti jelképtárnak, más kultuszok viszont nem. Az irodalmi kultuszok gyakorta használják mint rendelkezésre álló készletet e nemzeti jelképtárat. A Petőfi-kultusznak bizonyára azért nagyobbak a társadalmi esélyei, mint mondjuk Juhász Gyula kultuszának, mert jó néhány nemzeti jelkép nagyon erősen kötődik Petőfi alakjához. Minden okuk megvan tehát a kultuszkutatóknak arra, hogy alaposan megvizsgálják az általuk kutatott egyedi jelenségek kapcsolódási módjait ezen elképzelt nemzeti jelképtárhoz,¹⁹⁷ s ugyanilyen inspiratív lehet számukra Hofer kiállítási módszere is, amely kisajátítások játékaként mutatta be a jelképeket. Érdekes volna feltenni azt a kérdést is, rendszerszerű-e (vagy rendszerszerű volt-e) az irodalmi kultuszok halmaza? Ismereteim szerint mindeddig egyedül Tverdota

¹⁹⁵ Hofer Tamás (szerk.): „Magyarok Kelet és Nyugat között”. Néprajzi Értesítő, 1995.

¹⁹⁶ Hofer Tamás: *Kiállíthatók-e a magyar „emlékezet helyei”?* Budapesti Könyvszemle, 1994/4, 465-470.

¹⁹⁷ A kultuszokkal kapcsolatos vizsgálódásaim az elmúlt években éppen ebbe az irányba fordultak: *A tér és az idő nemzetiesítése és az irodalmi kultuszok*. Regio, 2004/3, 71-81. Megjelent még: Kalla Zsuzsa – Takáts József – Tverdota György (szerk.): *Kultusz, mű, identitás. Kultusztörténeti tanulmányok 4.* Budapest, Petőfi Irodalmi Múzeum, 2005. 46-55.; *A nemzeti kultúra megalkotása és a kultuszok*. In: György Péter – Kiss Barbara – Monok István (szerk.): *Kulturális örökség – társadalmi képzelet*. Budapest, OSZK – Akadémiai, 2005. 25-29. Ugyancsak a nacionalizmus mint kultúra felé fordulást ajánlotta a kultusz kutatás figyelmébe legutóbb Gyáni Gábor: *Válaszúton a kultusz kutatás*. Literatura, 2004/2, 217.

György már többször hivatkozott könyvének panteonizáció-alfejzete próbált e kérdésre választ adni. A részletesebb válaszhoz összehasonlító vizsgálatokra volna szükség, s bár különös módon ilyenekkel a kultusz kutatásban eddig nem nagyon találkozhattunk, gondolom, előbb-utóbb elérkezik ennek az ideje is.

Nem hinném, hogy arra kellene törekednünk, hogy a fenti bekezdésekben tárgyalt különféle elméleti javaslatokat és szótárakat szintézisben egyesítsük; ez nem is volna lehetséges. Nora koncepciója például nem érzékeny a hatalom kérdésére, mások viszont hangsúlyozzák, hogy a megemlékezési szertartásokban a résztvevők között gyakran egyenlőtlenül oszlik el a hatalom. Bernard Lepetit-nek az 1960-as, 70-es évek francia történetírására tett megállapítása Foucault elemzéseire valószínűleg éppúgy igaz, mint például a mentalitástörténetre: nem vették komolyan a történelem szereplőit. A mikrotörténet-írás viszont éppen a szereplők stratégiái iránt érdeklődik. Turner communitas-tézise felől nézve a kultuszok az emberi kapcsolatok időleges-utópikus formájának tűnhetnek, a kritikai kultúrakutatás látószögéből társadalmi fegyelmező intézményeknek. E különböző megközelítésmódok tehát nem összeegyeztethetők. Inkább eltérő tudományos perspektíváknak érdemes tekinteni őket, amelyek mást és mást „látnak” ugyanazon anyagot vizsgálva, s amelyekkel ki tudjuk egészíteni irodalomtörténeti, kultusz kutatói gyakorlatunkat.

AZ IRODALOMTÖRTÉNET-ÍRÁS RETORIKUS ELEMZÉSE

Az irodalomtörténészek sokat foglalkoznak elődeik szövegeivel, hiszen tudományos munkáik meggyőző erejének alapvető eleme a szakirodalom teljes körű ismeretének a megjelenítése. Azonban a közgazdaságtani írások retorikusságát elemző Donald McCloskey emlegette „retorikai négyes”-ből¹⁹⁸ csak kettővel szoktunk törődni, a tényekkel és a logikával (vagyis az állításokkal és az érvekkel), a négyes másik két tagjával, a metaforával és az elbeszéléssel alig. Az irodalomtörténészi érdeklődés féloldalassága nem csupán e tudományág sajátja. McCloskey írja a közgazdaságtanról, hogy az 1950-es évek óta e tudományban úgy érzik, sikerült kiküszöbölniük a valahai „irodalmias” összetevőket, s a „tényekre és logikára” korlátozni a tudomány beszédmódját. A szerző szerint ez illúzió volt és kudarcokhoz vezetett. Úgy gondolom, ilyesfajta, az „irodalmi” összetevő minimalizálására törekvő mozgás folyamatosan zajlik a humántudományokban, mint ahogy időnként ezzel ellentétes irányú mozgás is. Wolf Lepenies-nek a szociológia történetéről adott leírása¹⁹⁹ többé-kevésbé az irodalomtörténet-írásra is igaz: nemcsak a szociológia ingadozott a törvénykereső tudományos módszerek és a szépirodalmi forma között, hanem az irodalomtörténet-írás is.

Ahogy az etnográfus autoritásának legfontosabb eleme hagyományosan annak elhitése volt, hogy ott volt a terepen, amit leírt, azt látta, hallotta,²⁰⁰ ugyanígy az irodalomtörténész munkája csak akkor bizonyulhat meggyőzőnek, ha lehetőség szerint minden ténnyel tisztában van, ami vizsgálatával kapcsolatban állhat. Milbacher Róbert egy kiváló kritikájában így jellemezte „az ellenőrizhetőség, az igaz-hamis... kódoltság, a releváns-nem releváns kontextus fogalmaiból felépülő tudományos diskurzus”-t: „Ennek a szigorú

¹⁹⁸ Donald McCloskey: *A gazdasági szakértelem retorikája*. Szociológiai Figyelő, 1997/1-2, 167-174.

¹⁹⁹ Wolf Lepenies: *Irodalom és tudomány közt. A szociológia születése*. Szociológiai Figyelő, 2001/1-2, 53. E szöveg a szerző *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft* (München, Hanser, 1985.) című könyvének előszava.

²⁰⁰ Vö. Clifford Geertz: *Jelen lenni: az antropológia és az írás helyszíne*. In: uő.: *Az értelmezés hatalma*. Budapest, Századvég, 1994. 352-368.

tudományként felfogott irodalomtörténet-írásnak egyik rejtett előfeltevése szerint a tudományos mű maga nem szöveggként, hanem egy hosszú kutatási folyamat eredményének dokumentációjaként funkcionál. Ez annyit tesz, hogy a mű szerzője, aki nem is igazán szerző, hanem az adatok, tények kikényszerítő igazságának közvetítője, egyszerű lejegyző funkcióban, ...uralni tudja az általa használt nyelvet, és az olvasó számára egyértelmű üzenetként képes továbbítani a felfedezett... igazságot.”²⁰¹ Az irodalomtörténész abszolút nézőpontja egyként látja a vizsgált teljes anyagot, a szakirodalmat, s mindkettőnek a világán kívül áll. Továbbá – teszem hozzá már én – az irodalomtörténészi művek beszélője általában láthatatlan, aki tartózkodik mind a feltűnő stílustól, mind a személyesség nyomaitól, mind az önreflexiótól, hiszen ezek láthatóvá tennék, s egyedinek, esetlegesnek és időbelinek láttatnák mondandóját.

Ha komolyan vesszük McCloskey retorikai négyesét, akkor a közgazdászok és az irodalomtörténészek szövegeit *írásnak* fogjuk látni: retorikai teljesítményeknek, nyelvi konstrukcióknak. „A közgazdász költő, csak nem tud róla.” – írta némi iróniával McCloskey,²⁰² s ugyanezt elmondhatjuk az irodalomtörténészről is. Ahogyan Clifford Geertz rámutatott, milyen szóképekre és hasonlatokra épülnek a társadalomtudományi elméletek;²⁰³ ahogyan Vincent Crapanzano megvizsgálta, melyek a meggyőzőerő előfeltételei az etnográfusok szövegeiben, s hogyan alkotják meg autoritásukat;²⁰⁴ ahogyan Edward M. Bruner elemezte, milyen uralkodó narratívák határozták meg évtizedeken át az amerikai indiánokról szóló tudományos beszédet;²⁰⁵ ahogyan Donald McCloskey áttekintette, milyen szerepet játszanak az elbeszélések és a metaforák a közgazdaságtani érvelésben;²⁰⁶ ahogyan Hayden White leírta a történetírásban lehetséges fikcionalizálási módokat;²⁰⁷ ahogyan Márkus György a természettudományi szövegek retorikusságáról írt;²⁰⁸ ahogyan Bruno Latour kutatja, milyen társas viselkedés és hitek jellemzik a modern tudományt²⁰⁹ – ugyanúgy érdemes feltenni a kérdést, vajon mi tesz vagy tett meggyőzővé egyes irodalomtörténészi állításokat, milyen szerepet játszanak bennük a metaforák, hogyan alkotják meg beszélőjük autoritását, milyen

²⁰¹ Milbacher Róbert: *Szilágyi Márton: Kármán József és Pajor Gáspár Urániája*. Budapesti Könyvszemle, 2001/2, 180-181.

²⁰² McCloskey, i.m. 170.

²⁰³ Clifford Geertz: *Elmosódott műfajok: a társadalmi gondolkodás átalakulása*. In: Geertz, i.m. 268-285.

²⁰⁴ Vincent Crapanzano: *Hermész dilemmája: a szubverzió álcázása az etnográfiai leírásban*. Helikon, 1999/4, 514-539.

²⁰⁵ Edward M. Bruner: *Az etnográfia mint narratíva*. In: *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Vál.: N. Kovács Tímea. Sorozatszerk.: Thomka Beáta. Budapest, Kijárat, 1999. 181-196.

²⁰⁶ Donald McCloskey: *The Rhetoric of Economics*. Madison, The University of Wisconsin Press, 1985.

²⁰⁷ Hayden White: *A történelmi szöveg mint irodalmi alkotás*. In: uő.: *A történelem terhe*. Budapest, Osiris – Gond, 1997. 68-102. (A továbbiakban: White, 1997); uő.: *A történelem poétikája*. Aetas, 2001/1, 134-164. (Az utóbbi szöveg a *Metahistory* első fejezetének fordítása.)

²⁰⁸ Márkus György: *Miért nincs hermeneutikája a természettudományoknak?* In: uő.: *Kultúra és modernitás*. Budapest, T-Twins – Lukács Archívum, 1992. 275-355.

²⁰⁹ Bruno Latour: *Sohasem voltunk modernekek. Szimmetrikus antropológiai tanulmány*. Budapest, Osiris – Gond, 1999.

cselekményesítési módok határozzák meg őket stb. Az irodalomtörténészt szerzőnek kell tekintenünk, írónak, aki – James Clifford *Writing Culture*-kötetbeli bevezetőjének tételmondatát parafrázálva²¹⁰ – nem egyszerűen *leírja*, sokkal inkább alkotja, *kitalálja* az általa tárgyalt kulturális közeget.

Aki például – mint én – a XIX. század második fele magyar irodalmával foglalkozik, nem semleges, értelmezetlen és rendezetlen terepen dolgozik, hanem nagyon is rendezett, értelmezett, érzelmekkel zsúfolt területen. E terep alapvetően befolyásolja azt, ahogyan olvasom az ezen időszakban készített alkotásokat, s amilyen értelmezéseket előállítok róluk. Van kumulatív fejlődés a társadalom- vagy humántudományokban, így az irodalomtörténet-írásban is: a perspektívák felhalmozása. Az újabb és újabb értelmezések újabb és újabb perspektívákat tesznek lehetővé a későbbi megfigyelő számára.²¹¹ E perspektívák némelyike bizonyára döntően befolyásolja a látószögemet, mások kevésbé. Így vagy úgy, mindenképpen jó tudnom, hogyan rendezték el a teret, az időt, a szereplőket, az előteret, a háttérrel stb. azon a terepen, amit tanulmányozok.

Öt szöveget vizsgálok meg az alábbiakban (bár különböző kitérőkben továbbiakat is érinteni fogok), amelyek megítélésem szerint a XIX. század utolsó harmada – XX. század legeleje magyar irodalmáról szóló legbefolyásosabb szövegek vagy legalábbis azok közé tartoztak: Horváth János 1921-es *Aranytól Adyig* című röpiratát,²¹² Schöpflin Aladár *A magyar irodalom története a XX. században* című könyvének ezen időszakkal foglalkozó fejezeteit,²¹³ Németh László *A Nyugat elődei* című 1932-es esszéjét,²¹⁴ Rónay György *Petőfi és Ady között* című munkáját²¹⁵ és a Komlós Aladár által írott Spenót-fejezeteket.²¹⁶ E munkákat összeköti az az előfeltevés, hogy az általuk vizsgált anyag egyetlen értelem alá rendezhető: egyetlen fejlődéstörténeti elbeszélésbe foglalható, a vizsgált egyedi jelenségek értelmét a fejlődéstörténetben elfoglalt helyük biztosítja. Az egyedi jelenségek visszavezetendők valami náluknál lényegibbre: a fejlődés logikájára, a korszellemre, társadalmi determinánsokra vagy a faj/nemzet karakterére. Az irodalomtörténeti magyarázat két alapvető – egymással összekapcsolódó – eljárása a fejlődéstörténeti elbeszélés és az értelemadó determinánsra való visszavezetés.

François Furet *Gondoljuk újra a francia forradalmat* című művének egy szellemes passzusában megkülönbözteti a még véget nem ért, illetve a már

²¹⁰ A bevezető rövidített magyar változata: James Clifford: *Bevezetés: Részleges igazságok*. Helikon, 1999/4, 499. Vö.: White, 1997. 70.

²¹¹ Márton László: *Vénusz falra mászik*. In: uő.: *Az áhítatos embergép*. Pécs, Jelenkor, 1999. 18-19.

²¹² Horváth János: *Aranytól Adyig. Irodalmunk és közönsége*. H.n. [Budapest], Pallas, é.n. [1921] 59 lap. (A továbbiakban: Horváth, 1921)

²¹³ Schöpflin Aladár: *A magyar irodalom története a XX. században*. Budapest, 1937. 5-103.

²¹⁴ Németh László: *A Nyugat elődei*. In: uő.: *Az én katedrám*. Budapest, Szépirodalmi, 1983. 659-689.

²¹⁵ Rónay György: *Petőfi és Ady között. 1849-1899*. Budapest, Magvető, 1981.

²¹⁶ *A magyar irodalom története*. IV. kötet (1849-1905) Szerk.: Sötér István. Budapest, Akadémiai, 1965.

befejeződött történelmet: a múltnak azon darabját, amely „képes kiváltani a történészben és olvasóiban az... azonosulás olyan képességét, amelyre nem hatott a múlt idő”, s azon részeit, amelyek azonosulást már nem, csak megismerő érdeklődést váltanak ki belőlünk.²¹⁷ Az itt tárgyalandó öt szöveg, bár különböző mértékben, a múlt meghatározott részeivel való azonosulás terméke, s olvasóiból is azonosulást kíván kiváltani. A historista normát – Isten minden korszakhoz egyformán közel van – parafrázálva azt mondhatom, hogy e szövegek szerzőihez az általuk tárgyalt jelenségek egyáltalán nem egyformán álltak közel. Emellett az egyes cselekvők szándékainál és önértelmezéseinél jóval fontosabbnak tartották a nagy folyamatokat, amelyek determinálják az egyesek cselekvéseit és műveik lehetséges értelmét. Feladatuknak e nagy folyamatok leírását tekintették, s nem az egyes szereplők és tevékenységük megértését. Horváth írásának például alig vannak valós szereplői, elbeszéléseinek cselekvéseit különféle kollektív individuumok hajtják végre: a magyar nemzet vagy faj, a konzervatív tábor, a zsidóság stb. A Spenót is kollektív individuumokat rendel a valós szereplők fölé: például irányzatokat vagy egyszerűen a személyként megjelenített magyar irodalmat. Mind az öt műben – talán Németh esszéjét kivéve – nagy szerepet játszanak a társadalmi determinánsok. Az elbeszélte értelemadó történet valójában egy determináló társadalmi történet jele. Horváth füzetében a Nyugat irodalmára a végső magyarázat az, hogy a Nyugat „a művelt zsidóság ízlésbeli és politikai ösztöneinek és törekvéseinek a... szervezete”²¹⁸ volt; Schöpflin áttekintésében Arany költészete egy társadalmi réteg világnézetének és életformájának a par excellence kifejeződése.²¹⁹ Ezzel szoros összefüggésben mind az öt irodalomtörténeti munka politikai írás, igényt tartottak arra, hogy olvasóik akként is olvassák őket.

Bár abból, amit Hayden White írt a cselekményesítésről, több elemet nem tudok elfogadni²²⁰ – például úgy látom, alaptalanul tételezi fel, hogy a történetírói cselekményesítést a tények értelmetlen, jelentéstelen halmaza előzi meg; szerintem túlzottan egyéninek, akaratlagosnak és racionálisnak tünteti fel a cselekményesítés aktusát; elhanyagolja a befogadás feltételeinek a számbavételét stb. –, s ortodox frye-iánus sem vagyok, hogy úgy véljem, minden fikció alapjelentését mítoszok határozzák meg, mégis, e tétel gyenge változata szerintem is nagy magyarázó erővel rendelkezik. Amit White arról ír, hogy a történeti elbeszélés megértése voltaképpen annak a cselekményesítési módnak az azonosítását jelenti, amely működik benne, s amely a történeti szöveg állításainak és tényeinek értelmező keretét adja, továbbá, hogy a tények kiválogatása alá van rendelve ennek a narratív értelmező keretnek²²¹ – ezt

²¹⁷ François Furet: *Gondoljuk újra a francia forradalmat*. Pécs, Tanulmány, 1994. 15.

²¹⁸ Horváth, 1921. 45.

²¹⁹ Schöpflin, i.m. 16.

²²⁰ Röviden azt mondhatom, a White-Carr-, illetve a White-Ricoeur-vitában az utóbbi szerzők érvelését tartom elfogadhatónak. Lásd: David Carr: *A történelem realitása*. In: *Narratívák 3*. 69-73., illetve Paul Ricoeur: *Történelem és retorika*. In: *Narratívák 4. A történelem poétikája*. Szerk.: Thomka Beáta. Budapest, Kijarat, 2001. 11-24. Vö.: Thomka Beáta: *Narratológia*. In: uő: *Beszél egy hang*. Budapest, Kijarat, 2001. 185-190.

²²¹ H. White, 1997. 78., 86.

termékeny ötletnek látom. Rónay könyve például két párhuzamos cselekményesítési módot használ: egy hanyatlástörténetet és egy „Krisztus eljövetele”-típusú történetet mond el (Hayden White azt mondaná, hogy egy szatírát és egy románcot). Egyrészt azt akarja elmesélni, hogy a XIX. század közepének népiessége hogyan merevült dogmatizmusba, hogyan vált epigonizmussá, másrészt azt, „hogyan csuszamlik költészetünk Ady felé, hogyan készül Ady az időben”.²²² A párhuzamos cselekményesítési mód alapvetően meghatározza a történeti anyag elrendezését – kettévágja a szövegkorpuszt, egymástól elválasztja a két részt, s másfajta determinánsokat rendel hozzájuk. Rónay arra törekszik, hogy Ady költészetét szükségszerű, objektív fejlődési folyamat végpontjának láttassa – s e törekvésével feszültségben áll Adyt övező kultikus nyelve –, ám az az objektív folyamat, „ötven év lassú fejlődése”, amely Adyt „készítette elő”,²²³ csak a szövegkorpusz egyik felében fejtette ki hatását, a másik felében nem.

Rónay könyve, illetve Németh László esszéje példázhatja, hogyan határozza meg a cselekményesítési mód a tények kiválogatását. Egy „Krisztus eljövetele”-típusú elbeszéléshez szükség van előfutárookra, lehetőleg többre is, akiknek tárgyalását teljes egészében vagy döntően a narratívátípus perspektívája határozza meg: az látszik belőlük – Vajdából, Reviczkyból, Komjáthyból, Szentessyből, Makai Emilből stb. –, amit úgy lehet interpretálni, hogy az „már” Ady felé mutat.²²⁴ Bár Németh László esszéjének perspektívája éppúgy a Nyugathoz rögzített, mint Rónayé, s *A Nyugat elődeinek* cselekményesítési módját White szintén románcnak nevezhetné, e szöveg elbeszélésében nincs „előfutár” szerepkör. Az esszé cselekményszerkezete, mint ismeretes, arra a feltevésre épül, hogy a Nyugat nagyjai (Ady, Móricz, Babits, Kosztolányi) egy korábbi időszak egyes íróinak (Vajda, Tolnai, Péterfy, Ambrus) újramegjelenései. Ugyanazon szerepkörökben előbb a második négyes, később az első négyes tagjai működtek. Minden szerepkörhöz csak két szerző tartozik, ezért azon listából, amit Rónaynál elsoroltam, itt Vajdán kívül alig kerülnek elő más nevek, s aki előkerül – például Reviczky és Komjáthy –, nagyon rosszul jár. Míg Rónay elbeszélésében Ady megjelenése a modern irodalom kezdőpontja, Némethében inkább egy korábbi szakasz összefoglaló végpontja. Olyasfajta kijelentéseivel, hogy ‘Vajda az alfa, Ady az omega’,²²⁵ Németh a Nyugattól előrébb tolt a modern irodalom kezdőpontját – e törekvését később sok-sok irodalomtörténész követte.

Akik hanyatlástörténetként cselekményesítik a XIX. század utolsó harmadának irodalmát, azok általában kiürítik a tárgyalt évtizedeket. Így járt el Horváth is 1921-es füzetében, s így például Németh G. Béla 1964-es Spenótkritikájában: „Az irodalmilag »üres« hetvenes években az [ortológia és a

²²² Rónay, i.m. 8.

²²³ uo. 332.

²²⁴ A legjellegzetesebb megfogalmazás Szentessy Gyula lírájának jellemzése, „aki jobb darabjaiban szerencsésen illusztrálja a költői stílus lassú mozgását Vajdától Ady felé”. (uo. 329.)

²²⁵ Németh László, i.m. 664.

népszínmű] helyettesítették a valódi irodalmat.”²²⁶ Csak emlékeztetőül: az 1870-es évek terméke az Őszikék-ciklus, a *Toldi szerelme*, *A délibábok hőse*, a *Romhányi*, az *Álmok álmodója*, *Az arany ember* – többségében olyan művek, amelyekről a szerző nagy megbecsüléssel és hozzáértéssel írt más műveiben. Nem az tehát az idézett mondat magyarázata, hogy a szerző a fogalmazás hevében elfelejtkezett e művekről. Sokkal inkább az általa elbeszélte narratívának a következménye az évtized kiürítése, s az, hogy nem konkrét szövegek a lakói ennek az időtérnek, hanem egy nyelvészeti irányzat és egy műfaj.

Valamennyi általam kiválasztott szöveg „korváltásként” értelmezi a tárgyalt időszakot, méghozzá „éjszaka-nappal” típusú váltásként (Tzvetan Todorov réges-régi kifejezését használva), amelyben két, egymástól mindenben eltérő vagy egyenesen ellentétes jellegű „korszak” váltja egymást. A „korszak” valójában az irodalomtörténeti narratívák főszereplője, amely gyakran a Történelem cselekvő-gondolkodó-érző óriásszjektumaként viselkedik a szövegekben, de legalábbis erős perspektívát jelöl ki minden tény, szereplő, cselekvés értelmezése számára. Ugyan egyetértek Peter Burke-vel abban, hogy a megszemélyesítés alakzatát lehetőleg el kell kerülnie a történetésznek,²²⁷ a korszak fogalmának használatában mégsem ez az érdekes, hanem főként homogenizáló ereje. Az irodalomtörténetesek korszak- vagy szakaszfogalmai sosem vonatkoznak az adott időintervallum és tér minden jelenségére, sokkal inkább a válogatás erős perspektívái ezek – foucault-iánus nyelvjárásban úgy is fogalmazhatnánk, hogy a kizárás diszkurzív eljárásai –, melyekből a jelenségek óriási mennyisége nem látható vagy jelentéktelennek tűnő. A korszak a centrisztikus történeti látásmód – melyről valaha Hans Medick írt remek sorokat²²⁸ – jellegzetes fogalma, akárcsak az időbeli elrendezés olyan formái, mint a szakaszolás, a kezdő- és a végpont. Arról már írtam röviden az „Antropológiai látásmód és irodalomtörténet-írás” című rész tanulmányban, hogy hasonló centrisztikus rendezőfogalmak az irodalomtörténet-írásban a stílusirányzatok nevei is.

A Zeitgeist-fogalom közös öröksége a humán tudományoknak,²²⁹ olyan rendezőelv, amely más rendezőelvekkel, például a fejlődéstörténeti sémával (X. költészete előkészítette Z. líráját; X. művei már a romantika jegyeit mutatják stb.), az „írói fejlődés” képzetének alkalmazásával (*Az elveszett alkotmányban* már látszanak a *Toldi* bizonyos vonásai), az irodalom kifejezéselvű felfogásával (ennek van nemzetkarakterológiai, szociologizáló és pszichologizáló változata is) összekapcsolódva hosszú időn keresztül meghatározta az irodalommal kapcsolatos profi és nem-profí olvasói előfeltevéseket, s részben még ma is meghatározza. A korszak fogalmának az előfeltevése szerint az egy időben és térben létező egyedi jelenségeket összeköti vagy még inkább meghatározza

²²⁶ Németh G. Béla: *A magyar irodalom története. 1849-1905.* In: uő.: *Küllő és kerék.* Budapest, Magvető, 1981. 458.

²²⁷ Peter Burke: *Az eseménytörténet és az elbeszélés felélesztése.* In: *Narratívák* 4. 39.

²²⁸ Hans Medick: „Misszionáriusok a csónakban?” *Néprajzi megismerésmódok kihívása a társadalomtörténettel szemben.* in: Vári András (vál.): *Misszionáriusok a csónakban. Antropológiai módszerek a társadalomtörténetben.* Budapest, Akadémiai, 1988. 64., 75.

²²⁹ Natalie Zemon Davis: *Antropológia és történettudomány a nyolcvanas években.* Világtörténet, 1984/2, 19.

valami közös szellemiség. Komlós Aladár 1927-es, *Az új magyar líráról* szóló könyve legelején egyenesen azt állítja, hogy az egyes időszakokban elkészült költeményeknek nem is egyedi elkészítőik, a költők a valódi szerzői, hanem maga a Korszak, amely valamennyiük szövegén keresztül megnyilvánul.²³⁰ Mint látható, e tétel egy módszertani eljárás (az egyedi költeményekben az időhöz kötött közöset kereső eljárás) visszájára fordított, ontologizáló mása.

Valamennyi itt tárgyalt irodalomtörténeti szöveg „korváltásként” értelmezi a tárgyalt időszakot, ezért roppant fontos számukra a korváltás kronológiai elhelyezése. Horváth kettős elbeszélése azt hangsúlyozza, hogy nem ugyanazon folyamatosság két szakasza a „nemzeti klasszicizmus”, illetve a Nyugat irodalma, hanem két külön folyamat. Az előbbinek Gyulai visszavonulásával, majd halálával lett vége („megszakadt élő folytonossága”), az utóbbi Adyval kezdődött (mint oly sok más irodalomtörténeti szövegben, Ady szerzői neve itt sem foglalja magában az *Új versek* előtti szövegeket), ami kronológiailag 1900-1910 közé helyezi a „korváltást”. Schöpflin ellenben szakaszolásával eltolta egymástól az Arany- és az Ady-féle irodalmat: az előbbi 1849–1867 közé helyezte, s beiktatott a kettő közé egy átmeneti korszakot. Ő ugyanis a fejlődésnek másféle képzetével dolgozott, mint Horváth: képszerűen szinuszgörbével volna ábrázolható, amelyben a hullámvonal fenti, tetőponthoz vezető szakaszát lenti szakasz követi, majd azt ismét felfelé, újabb tetőpont felé ívelő és így tovább. Schöpflin elbeszélésében az Arany- illetve az Ady-költészet ilyen (egyenrangú) tetőpont: a kettő közötti átmeneti kornak viszont szerinte szükségszerű velejárója volt az irodalmi színvonalhanyatlás.²³¹ Németh törekvése, mint majd még részletezem, arra irányult, hogy előretolja néhány évtizeddel az új irodalom kezdőpontját, az 1870-es évek tájára.

Kulcsár-Szabó Zoltán „a korszak retorikájáról” írott tanulmányának egyik példajaként már utalt arra, milyen következménye lehet az irodalomtörténeti munkákban a korszakhatárok eltolásának az egyes írói életművek értelmezésére és értékelésére nézve.²³² Ugyanilyen érdekes kérdés, mi lehet a magyarázata annak, hogy számos későbbi irodalomtörténeti életművet is jellemez a modernség korszakhatára előretolásának törekvése. Magyarázhatja ezt az a feltevés, hogy a XIX. század utolsó harmadának irodalmát modernista „szemüvegen” keresztül látjuk, de még inkább a „modernné olvasás” öntudatlan vagy tudatos gyakorlata. Hozok egy példát arra, mit értek „modernné olvasás” alatt. Asbóth János *Álmok álmodója* című regénye azon kevés XIX. századi irodalmi szövegek egyike, amelyek az elmúlt két évtizedben váltak kanonikus darabbá. Úgy vélem, ebben nagy szerepet játszott, hogy működtethető vele kapcsolatban a „modernné olvasás”. Értelmezői előszeretettel ismertek fel a regényben olyan poétikai eljárásokat vagy stilisztikai rétegeket, amelyeket modernista irányzatokhoz, leginkább a

²³⁰ Komlós Aladár: *Az új magyar líra*. Budapest, Pantheon, é.n. 5. („minden korszak egy-egy gigászi költőnek tekinthető”)

²³¹ Schöpflin, i.m. 29.

²³² Kulcsár-Szabó Zoltán: *A „korszak” retorikája*. Literatura, 1996/2, 136.

szimbolizmusához szokás kötni,²³³ s nemigen tették fel a kérdést, vajon a szerző számára egyáltalán a lehetőségek terébe tartoztak-e ezek az alakításformák. Az értelmezők „modernné olvasásának” legnagyobb gátja a mű zárata, melyet általában didaktikusnak, leegyszerűsítően szentenciózusnak és a korábbi cselekményhez képest következetlennek tartanak. Asbóth művét e hiba dacára szokás nagyra értékelni. Az értelmezők többsége nem érdeklődött az iránt, hogy amit ő hibának lát, illeszkedik-e egykorú konvenciókhoz, s hasonló elképzelései voltak-e a szerzőnek a regényzárlat funkciójáról, mint kései olvasóinak.²³⁴ E példa rámutathat arra, hogy az irodalomtörténeti munkákat gyakran inkább kanonikus célok vezérlik, mintsem történetiek, s a „modernné olvasás” gyakorlata hatékony értelmezésekhez vezethet, amelyek mai olvasók számára „olvashatóvá” tesznek régebbi konvenciók szerint készített irodalmi szövegeket.

Szilágyi Márton annak idején kiváló cikket közölt az irodalomtörténet-írásban érvényesülő kritikusi beállítódásról, Toldy Ferenc egykori és Kulcsár Szabó Ernő mai irodalomtörténet-írói gyakorlatát elemezve. A már Toldynál látható „ősmintát” így jellemezte: „a közelmúltból a jelenbe vezető irodalmi folyamat ábrázolásakor genezisében kritikai feladatról, a jelenkori értékek legitimációjáról kell beszélnünk”.²³⁵ Ilyesfajta beállítódás akkor is működhet irodalomtörténeti munkákban, ha a tárgyalt múltbeli szöveg halmazt az irodalomtörténész semmiféle kapcsolatba nem hozza a jelenkori irodalommal. Az irodalomtörténeti szövegekben hasonló kritikai normák működnek, mint a bírálatokban: a nemzeti lényegkifejezés vagy a korszerűség és az ezzel összekapcsolt ‘Európával való lépéstartás’ kritikai normája alapvetően meghatározta az általam tárgyalt öt szerző képzeletét is. Ez utóbbi normapár máig a leghatékonyabbak közé tartozik: a XIX. század második feléről szóló szakirodalom utóbbi évtizedekbeli legnagyobb hatású szerzőjének, Németh G. Bélának a munkáiban éppúgy alapszabvány,²³⁶ mint például Kulcsár Szabó már említett, az 1945 utáni magyar irodalmat áttekintő könyvében.²³⁷ A norma-feltárást középpontba állító kritikátörténet-írás gyakorlata a XIX. század vizsgálatában jelentős teljesítményekhez vezetett az elmúlt másfél évtizedben; különös módon XX. századi anyagon tudtommal nem alkalmazták, holott akár kortárs kritikusi és irodalomtörténeti szövegek elemzésében is érdekes eredményeket hozhatna.

²³³ Bori Imre monográfiafejezetének végkövetkeztetése Asbóth művéről: „a szimbolizmus benne kap először formát” (*A magyar irodalom modern irányjai I.* Újvidék, Forum, 1985. 155.). Pozsvai Györgyi elemzése szerint e regény „a századvégi esztétizmus nyitányát képező szöveg”, s egyes jellemzői „a szimbolista művészi törekvések sorába helyezi a művet” (*Visszanézó tükrökben. Az Álmodók álmodója ezredvégi olvasata.* Budapest, Argumentum, 1998. 7., 121.).

²³⁴ Vö.: Takáts József: *A kötelesség-eszme regénye* (Asbóth János: *Álmodók álmodója*). Holmi, 1996/8, 1123-1134.

²³⁵ Szilágyi Márton: *Irodalomtörténet és kritika*. In: uő.: *Kritikai berek*. Budapest, JAK – Balassi, 1995. 12.

²³⁶ Vö.: Takáts József: *Kérdéseim és kétségeim* (Németh G. Béla: *Kérdések és kételyek*). Budapesti Könyvszemle, 1996/1, 71.

²³⁷ Szilágyi, i.m. 13.

Az irodalomtörténészek – mivel fikciójukat korábbi fikciókra építve, azokat értelmezve alakítják ki²³⁸ – gyakran, tudatosan vagy öntudatlanul, szereplőik egykori perspektíváihoz igazítják történelmi perspektívájukat. Horváth tanulmánya például Jókairól Gyulai Pál valahai tanulmányainak látószögéből ír; Rónay György azzal is igyekszik meggyőzővé tenni állításait, hogy hosszan idéz egy korabeli „elfogulatlan szemlélő”-től, Asbóth Jánostól²³⁹ – aki természetesen korabeli vitafél volt, s nem „elfogulatlan szemlélő”. Rónay modernista elbeszélésének több pontján különféle jelenségeket hasonló perspektívából ítél meg, mint valaha Gyulai, anélkül hogy ezt jelölne – nem is jelölheti, hiszen munkája részben arra a tételre épül, hogy Gyulai és köre a kiegyezés után már nem értette a társadalmi változásokat, a kor új jelenségeit. Mégis, amikor például azt fejtegeti, hogy a sajtó káros befolyással volt az irodalomra, s hogyan alakított át egyes műfajokat, például az ódát, vagy amikor Kiss József bűnügyi balladáinak tragikumfelfogásáról ír,²⁴⁰ perspektívája Gyulai egykori látószögéhez hasonlít. Németh László viszont, hogy másfajta perspektíva is rendelkezésére álljon a XIX. század utolsó harmada irodalmának megpillantására, mint a Gyulaié, egy ellen-Gyulai megalkotásához látott hozzá, amit későbbi évtizedekben irodalomtörténészek folytattak: Zilahy Károly művének beemelése a látható irodalmi szövegek körébe e törekvés jegyében ment végbe, meghatározva egyben életművének értelmezési lehetőségeit is.

Az irodalomtörténészek kritikai normáikat gyakran jelenítik meg úgy szövegükben, hogy kiválasztanak egy szereplőt, művet vagy csoportot, amely reprezentálja a korszerűséget vagy a nemzeti lényegét, s hozzá(juk) képest rendezik el elbeszéléseikben – megint csak centrisztikusan – a többi művet vagy szereplőt. Horváth tanulmányában a „nemzeti klasszicizmus” „nagy hagyományához” való viszony az alapvető osztályozó szempont.²⁴¹ Ugyanakkor ez az osztályozó szempont már Horváth művében is egyben az új irodalomhoz való viszonyt is jelenti. A későbbi értelmezések többségét ugyanezen alapvető – felcserélhető pozitív és negatív félből álló – osztályozó szempont működteti, még ha bennük a korszerűséget megtestesítő új irodalomhoz való viszony válik is döntő fontosságúvá. Schöpflin fejtegetései, melyekben az új irodalom bizonyos jellemzőit fedezte fel a „konzervatív tábor” egyes szerzőinél (például Vargha Gyulánál vagy Tormay Cecile-nél),²⁴² egyszerre mutatják az osztályozó szempont erejét és a gyengítésére tett szerzői kísérletet.

²³⁸ Akárcsak a történészek: Gyáni Gábor: *Miről szól a történelem? Posztmodern kihívás a történetírásban*. In: uő.: *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*. Budapest, Napvilág, 2000. 17. Hazai irodalomértelmezők mostanában túlhangsúlyozzák a jelen irodalmának a múlt irodalma értelmezésére tett hatását, s általában a jelen érdekeinek vagy perspektívájának a múlt történelmi leírásában játszott teremtő szerepét. Gyáni hivatkozott fejtegetései viszont arra figyelmeztetnek, milyen nagymértékben „ki van szolgáltatva” a történész előtte járt kollégái interpretációinak, illetve múltbeli forrásainak, amelyek maguk is interpretációk.

²³⁹ Rónay, i.m. 110.

²⁴⁰ uo. 119., 122.

²⁴¹ Horváth János: *A magyar irodalom fejlődéstörténete*. Budapest, Akadémiai, 1976. 355. (A továbbiakban: Horváth, 1976)

²⁴² Schöpflin, i.m. 95., 212.

„Arany János és Gyulai Pál a magyar irodalmi tudat már-már évezredek fejlődésének legtisztább és legteljesebb megtestesítői. Ott állanak ketten a fejlődés tetején...”²⁴³ E mondatok szerepelhetnének Horváth János 1921-es tanulmányában is, valójában egykorúan írt *Fejlődéstörténetéből* valók. Az *Aranytól Adyig* cím szerzői nevei szinekdoché-jellegűen nevezik meg a kétfajta irodalmat, melynek ők a legjelentősebb költői, a szöveg azonban úgy értelmezi át a műcímet, hogy nem tekinthetjük egyenrangúnak az egymás után írt két nevet, sőt még az is kérdés, hogy egyneműek-e: Arany nevében a magyar irodalom fejlődése egészének értelme sűrűsödött össze (akárcsak a „nemzeti” vagy „magyar klasszicizmus” kulcsfogalmában), míg Adyéban csupán egy korszak irodalma, amely talán nem is része e fejlődéstörténetnek, hanem azon kívül álló jelenség. A „nemzeti klasszicizmus” alapvető problémájának az tűnik, hogy egyszerre történeti és normatív fogalom: szakasza a fejlődésnek, ám nem egyenrangú a többi szakasszal, mert az előzőek összefoglalója és beteljesítője, s a rákövetkezők normája. Úgy tűnhet, hogy Horváth fejlődéstörténeti alpnarratívája nem engedi meg a tetőpont (a „nemzeti klasszicizmus”) utáni fejlődést, s szinte „előírja” a hanyatlást. Mielőtt rövid magyarázattal látnám el a „nemzeti klasszicizmus” fogalmát, meg kell jegyezni, hogy az *Aranytól Adyig* könyvecskéiben más narratívafajták vagy előelméletek is működnek, amelyek korrigálják a fejlődéstörténeti alapmodell hatását: ilyen például a hatás-ellenhatás logikájának irodalomtörténeti érvényesülését tartalmazó előelmélet, valamint az irodalmi változásokat szociologizáló magyarázattal ellátó ízléstörténeti szempont.

A „nemzeti klasszicizmus”, mint ismeretes, nem stílustörténeti jelentésű fogalom. Megértéséhez szerencsés tudni, hogy egy nyelvfejlődésre vonatkozó, retorikai keretben megfogalmazódott teória alapozza meg. Ha például fellelőzzük Bitnitz Lajos *A magyar nyelvbeli előadás tudománya* című könyvének a remekíróról, azaz a klasszikusról szóló részét,²⁴⁴ megtudhatjuk belőle, hogy remekművek egy-egy nyelv fejlődésének csak azon szakaszában készülhetnek, amikor a nyelv már átment a kiművelődés és finomodás megfelelő szakaszain és stabilizálódott a használata: e stabilizálódás éppen a költészetben megy végbe, azon művekben, amelyek ekkortól fogva e nyelv klasszikus alkotásainak tekinthetők, olyan nyelvi mintaképeknek, amelyek e nyelv lehetőségeinek legmagasabb szintjét érték el. Az így értett klasszikus korszak fogalma tehát valóban egyszerre történeti és normatív, akár – a latin nyelv esetében – Ciceróról van szó, akár Arany Jánosról, ám elvileg nem zárja le az irodalom további fejlődése előtt az utat. Horváth fogalomhasználatának az az alapkérdése, nem töltődött-e föl túlzottan nemzetjellemtani tartalommal ez az egybefüggően nyelv- és költészetfejlődési teória?

Horváth 1921-es munkájában a két, egymástól nagyon eltérő korszak egymásra következésének magyarázatát két, egymástól nagyon eltérő faj törekvéseiben, s egymáshoz viszonyított helyzetük alapvető megváltozásában vélte fölfedezni. Szövegét az első oldalaktól kezdve háborús metaforák lepik el:

²⁴³ Horváth, 1976. 70.

²⁴⁴ Bitnitz Lajos: *A magyar nyelvbeli előadás tudománya*. Pest, 1827. 208-210.

ellenséges táborokról, ostromról, frontvonalakról stb. olvashatunk. E metaforák lehetővé tennének másfajta megalapozó tragikus narratívát is, például a testvérharcét, a „visszavonás”-ét, amelynek nagy hagyománya van a magyar politikai beszélés történetében is,²⁴⁵ az *Aranytól Adyig* mi-ők opozíciója azonban nem nemzeten belüli kettősség, hanem két faj közötti. Az alapnarratíva a „fajok harca”, még ha a nacionáldarwinista szókészletnek²⁴⁶ nincs is döntő jelentősége a szöveg nyelvezetében. Tanulságos összevetni Horváth művével Schöpflin 1916-os Vargha Gyula-bírálatát, amely ugyancsak beszél ellentétről, ám másfajta alapnarratívát használva: generációk, illetve egymás mellett élő determináns társadalmi rétegek ellentétéként „viszi színre” a kortárs irodalmat.²⁴⁷ Erősen konfliktuózus helyzetek szövegbeli felépítésére tehát 1920 táján többféle narratívafajta állt az értekezők rendelkezésére.

Az *Aranytól Adyig* elbeszélése kollektív individuum főszereplőinek, a két fajnak, a magyarnak és a zsidónak a tulajdonságai egymást kizáró ellentétpárokban vannak megfogalmazva; a dichotóm szerkezet a metaforák elrendezésén is látható: a „mi” (magyarok) oldalára kerülnek az egészséggel és értelemmel, az „ők” (zsidók) oldalára pedig a betegséggel és ösztönökkel kapcsolatos szavak. Ennél is érdekesebb, hogy a szöveg odaértett olvasója sokkal kidolgozottabb, mint a másik négy munkáé: magyar fajú, a konzervatív kulturális elitbe tartozó férfi – akárcsak a beszélő. A beszélő autoritásában döntő szerepe van annak – lásd például a Kemény-idézetek beleszövését saját szövegébe –, hogy önmagát a „nemzeti klasszicizmus” örököseként mutatja meg. Valójában az *Aranytól Adyig* szövege a nemzetfogalom faji átértelmezésében döntően eltért a XIX. századi „nagy hagyomány” nacionáldarwinizmus előtti nyelvétől és előfeltevéseitől. Ellenpéldaként Beöthy Zsolt *Kistükrére* utalok. Ha valaki csak a nyitó és záró bekezdéseket ismerné e műből, s a közbeeső fejezeteket nem, abból a tételmondatból, hogy ‘valamennyiünk vérében van egy csepp a volgai lovas véréből’, helyesen következtetne arra, hogy nemzetjellemteni keretben megírt munkával van dolga, amely a magyar irodalmat a magyar nemzeti jellem vagy lényeg kifejeződésének tekinti, ám tévedne, ha arra gondolna, hogy e történetben bizonyára csak kétes hely juthat az etnikailag nem magyar származású magyar nyelvű íróknak, mondjuk Petőfinek. Ha fellapozzuk a Petőfi-fejezetet, ott azt találjuk, hogy az ő költészete a magyar jellem kifejeződésének egyik csúcspontja. A *Kistükör* nacionalista beszédét paradigmaticus különbség választja el az *Aranytól Adyig* beszédétől.²⁴⁸

²⁴⁵ Lásd például: Mezei Márta: *Történetiszemlélet a magyar felvilágosodás irodalmában*. Budapest, Akadémiai, 1958. 61-76.

²⁴⁶ A nacionáldarwinizmusról lásd: Németh G. Béla: *Létharc és nemzetiség*. A szerző azonos című kötetében: Budapest, Magvető, 1976. 7-41. Különösen: 31. skk.

²⁴⁷ Schöpflin Aladár: *Vargha Gyula*. In: uő.: *Válogatott tanulmányok*. Budapest, Szépirodalmi, 1967. 310-324. Különösen: 323.

²⁴⁸ Dávidházi Péter tanulmányom e részéhez írt megjegyzéseiben rámutatott, hogy Horváth másik 1920-as évek elejei művére, Petőfi-monográfiájára, nem igaz fenti állításom: *Egy nemzeti tudomány születése. Toldy Ferenc és a magyar irodalomtörténet*. Budapest, Akadémiai – Universitas, 2004. 907. Ugyanazon szerzők közel egyidejű szövegei időnként eltérő politikai nyelveket beszélnek: Takáts József: *Politikai*

Schöpflin *A magyar irodalom története a XX. században* című könyvének szóban forgó fejezeteiben meglepő módon sokkal nagyobb a társadalmi magyarázatok szerepe, mint a marxista Spenótban. Az irodalmi változások mögött okként társadalmi változások állnak (például az iparosodás és kapitalizálódás), a kettő közti közvetítő közeg pedig a társadalom vezető csoportjának/csoportjainak világnézete. Arany költészete például eszerint az 1867 előtti magyar vezető réteg élethelyzetének, s egyben világszemléletének kifejeződése: az irodalmi teljesítmény egy társadalmi csoport világnézetének folyománya, s egyben dokumentuma. A társadalmi determináns nemcsak a megvalósult, hanem a hiányzó teljesítményeket is magyarázza: Mikszáth azért nem emelkedhetett magasabbra, mert korából és társadalmi csoportjából hiányoztak ehhez a kellő feltételek.²⁴⁹ Mint már utaltam rá, Schöpflinnél az egyes írók irodalmi teljesítményét nemcsak társadalmi hovatartozásuk határozta meg, hanem az is, hogy a fejlődés mely szakaszában alkottak: átmeneti korban alacsony az irodalom színvonala.

Amikor azonban elérkezik elbeszélésével a Nyugat indulásához, kicseréli az addig alkalmazott magyarázó modellt. A Nyugat irodalma immár nem egy társadalmi réteg, hanem egy nemzedék világnézetével magyarázható. A magyarázó modell megváltoztatása teszi lehetővé a szerző számára, hogy a Nyugat irodalmát eloldja diszkurzusbeli társadalmi vagy faji determinánsától, a zsidó polgárságtól. Az új irodalom semmilyen osztályhoz nem kötődött, hangsúlyozta Schöpflin, s nem valamilyen kollektívum érzületét vagy világszemléletét fejezte ki – mint a korábbi irodalom –, hanem az egyes írók egyéni érzéseit és szemléletét. Ekként az általa áttekintett magyar irodalomtörténet legfontosabb cezúrája a Nyugathoz rendelődött, de teljesen más értelemben, mint Horváthnál: a korábbi irodalom kollektív jellege helyett az új irodalom individuális lett, a korábbi közösségi világnézetek kifejeződéseként tartotta érdemesnek olvasni, az újat egyéni önkifejezéseként. E döntő változást szociológiai magyarázattal is ellátta: a kapitalizálódás társadalmi hatásaként fölbomlott a korábbi homogén társadalmi világnézet, s a helyébe heterogenitás lépett. Az új irodalom tehát *egészként* e heterogén világnézeti közeg kifejeződése volt.

Németh László esszéjének már a címe is az értékelő perspektíva rögzítettsége mellett tanúskodik, különös ellentétben a szöveg szándékolt üzenetével, amely éppen azt hangsúlyozza, hogy „a Nyugat úgy viszonylik elődeihez, mint a cinquecento a quattrocentóhoz, nem forradalom, hanem a forradalom gyümölcse.”²⁵⁰ A szöveg alaptétele, mint már említettem, hogy a modern irodalom második hullámának, a Nyugatnak a főbb alakjai az első hullám fő alakjainak újramegjelenései. Nem Németh szövege az első, amely a Nyugatot betetőzőként, s nem kezdetként látta: például ez volt Schöpflin

beszédmódok a magyar 19. század elején. (A keret) Irodalomtörténeti Közlemények, 1998/5-6, 668-686.

²⁴⁹ Schöpflin Aladár: *A magyar irodalom története a XX. században*. Id. kiadás, 47.

²⁵⁰ Németh László, i.m. 689.

Aladárnak a kettészakadt irodalom-vitában kifejtett álláspontja is.²⁵¹ Németh esszéjének újdonsága az újramegjelenés-narratíva, melynek érdekében úgy kellett megformálnia az első hullám alakjait, hogy hasonlítsanak a második hullám férfiakra, pontosabban azokra az interpretációkra, amelyek e férfiokról a szöveg készítése idején forgalomban voltak. A Vajda-Ady-viszony esetében alaposan kidolgozott diszkurzusra támaszkodhatott, csak át kellett helyeznie a súlypontot Vajdára, ám a diszkurzus árulkodó nyoma itt is megmaradt: „már a *Sirámkokban* Ady hangján” szólal meg Vajda lírája, írja.²⁵² A *Nyugat elődei* éppúgy Ady felől látja Vajdát, mint e diszkurzus más beszélői (mint például Schöpflin vagy Rónay). A (nem sok sikerrel) átalakított Vajda-Ady-diszkurzus mintájára hozta létre a szerző a szövegbeli Tolnai-Móricz vagy a Péterfy-Babits viszonyt: itt nem vagy alig volt mire támaszkodnia.

Németh – miként később Rónay is – jelentősen módosítja Horváthhoz vagy Schöpflinhez képest az időbeli elrendezést azzal, hogy más csúcspontot jelöl ki a XIX. században, mint a korábbi értekezők tettek: itt Petőfi, s nem Arany a modern irodalmat megelőző csúcspont. Némethnek ez az eljárása arra figyelmeztethet bennünket, hogy az irodalomtörténeti munkákban szereplő szerzői nevek nem pusztán értelmezett, szelektált, hierarchizált formában működő szöveghalmazokat jelölnek, hanem ideologémákat is magukban sűrítenek: életformamintákat, politikai tartalmakat, elbeszéléseket, érzelmi viszonyulási lehetőségeket stb., akárcsak a történelmi szövegek olyan nevei és dátumai – narratív abbreviatúrái –, mint „Mohács”, „március 15-e” vagy „Deák Ferenc”.²⁵³ Mivel Németh esszéjében az irodalmi alkotások és szerzők megítélésének döntő – nem ábrázolás-, hanem kultúrkritikai – normája, hogy „korával szembe mert[-e] nézni” mű és alkotó vagy sem, történetének csúcspontjaira olyan szerzői neveket helyez – Petőfit és Adyt –, amelyek magukban foglalják a korrallal való hősiesség szembenézését és szembeszegülését narratíváit és viselkedésmintáit. Németh értékelését az 1867 utáni magyar irodalomról nagyban meghatározta az 1867 utáni magyar politikáról kialakított elképzelése. Ha a kiegyezés utáni időszakot a „hazugság” korának látjuk, mint Németh, akkor könnyebben elfogadjuk irodalomtörténeti elbeszélését és értékelését is, ha nem, akkor valószínűleg nehezebben lesznek elfogadhatók számunkra az utóbbiak is. Az irodalomtörténeti elbeszélések elfogadhatósága vagy meggyőző ereje nagyban függ attól, elfogadhatóak-e számunkra a hozzájuk kapcsolt történelmi elbeszélések vagy ideologémák.

A Spenót-fejezetek kapcsán egyetlen kérdésre térek ki: a fejlődés képzetére. „Ma már látnivaló – olvashatjuk –, hogy Vajda az elhalónak döntőgetője, s a csírázó újnak erősítője, táplálója volt.”²⁵⁴ E mondat először is arra utal, hogy az irodalmi jelenségek értelmezése alapvetően két pólushoz

²⁵¹ Schöpflin Aladár: *A kettészakadt magyar irodalom*. In: uő.: *Válogatott tanulmányok*. Id. kiadás, 156-164. Különösen: 159.

²⁵² Németh, i.m. 666.

²⁵³ A narratív abbreviatúra fogalmáról Jörn Rüsen nyomán, összefoglalóan: Niedermüller Péter: *A nacionalizmus kulturális logikája a posztiszocializmusban*. Századvég, 2000/tavaszi, 16. szám, 106-107.

²⁵⁴ *A magyar irodalom története*. IV. 624.

viszonyítva mehet végbe, a régi irodalomhoz és az újhoz, melyek nem egyenrangú pólusok: az előbbihez kötődően alig van esély jelentős alkotás létrehozására, az utóbbihoz kötődés önmagában is értékessé teszi az alkotásokat. Az irodalmi művek értékelésének ilyesfajta időbeli képzeteivel mai értelmezők munkáiban is találkozhatunk, ha például művek „visszatekintő” vagy „előrettekintő” jellemzőiről olvasunk. Komlós Aladár fenti mondatának organikus metaforái elhaló, illetve növekvő fának láttatják a régi és új irodalmat, azt sugallva, hogy a leírt folyamat természetihez hasonló jelenség. A mondat alanya, Vajda, nem beletartozik a folyamatba, hanem viszonyt alakít ki hozzá: az irodalmi folyamat dinamikája meghaladja az egyes cselekvőket. Az irodalmi szereplőről beszélve az elemzői figyelem nem egyes szövegeikre, hanem az ezekben megtestesülő költői (és politikai) magatartásra irányul. A mondat első szavai pedig amellet tanúskodnak, hogy a beszélő az irodalmi művek megítélése legitim perspektívájának a jelent tartja: a valaha készült szövegek értelme helyesen későbbi látószögből, leginkább a „ma” látószögből állapítható meg.

Hozok egy másik példát arra, mennyire önálló a fejlődés logikája és értelme az egyes irodalmi szereplőkhöz és szövegeikhez képest. „Irodalmunk tehát, ha előre akart jutni, idővel el kellett válnia Reviczkytól. Egy fontos szakaszon azonban ő mutatta előre az utat.”²⁵⁵ Az „irodalmunk” többes szám első személyének retorikus hatására ezúttal nem térek ki. Érdekesebb ennél a megszemélyesítés: irodalmunk – miként egy személy – utat tesz meg, amelynek céljáról nem értesülünk, csak a belső készletéről, amely előre vinné vagy viszi őt. Az irodalomtörténet-írás tárgya e mondatok szerint ennek az „irodalomszemélynek” az úton való előrehaladása. Ezt az utat vonalszerűen tudjuk elképzelni, amelyen előre- vagy hátramozgás, illetve megállás lehetséges csupán. Az egyes irodalmi szereplők értelmezése és értékelése elsősorban attól függ, milyen a pozíciójuk ezen az úton az „irodalomszemély” pozíciójához képest. Reviczky működésének értelmét az adja, hogy egy szakaszon utat mutatott „irodalmunknak”. Ideális szerző az volna, aki teljes pályája során „előtte jár” saját irodalmának. E pioneer-modellt hasonlíthatjuk az avantgarde mozgalmak vagy a baloldali politikai hagyomány képzeteihez, ám a történelemről, az időről és a haladásról már a XIX. század első felében sok hazai szerzőnek hasonló elgondolásai voltak.

Clifford Geertz-nek igaza lehet abban, hogy a humántudományok – ez esetben az etnográfia – nagy művei túlélnek önnön implicit ismeretelméletük vagy módszertanuk elavulását. Már jó ideje senki sem hiszi azt a „résztvevő megfigyelésről”, mint valaha Malinowski, mégis ő maradt az etnográfusok etnográfusa – írta Geertz.²⁵⁶ Ugyanez irodalomtörténészek munkáira is érvényesnek látszik. Az itt tárgyalt művek máig hatékony szuggesztív erejét nem az általuk mozgatott tényanyag mennyiségében vagy objektivitásában kereshetjük, sokkal inkább retorikus elrendezettségük következményeiben.

²⁵⁵ uo. 638.

²⁵⁶ Clifford Geertz: *Jelen lenni...* Id. kiadás, 354.

Remélem, olvasóim számára kiderült, hogy nem egyszerűen hibának, hanem konstitutív vonásnak látom az irodalomtörténeti szövegekben a centrisztikus látásmód eljárásait, a társadalmi determinánsokra rámutató magyarázó modelleket vagy a fejlődéstörténeti logika alkalmazását. Ez még akkor is igaz, ha saját történetírói gyakorlatomban kerülni igyekszem őket.

II

INTERDISZCIPLINÁRIS TALÁLKOZÁSOK: ESETTANULMÁNYOK KOMMENTÁROKKAL

ARANY JÁNOS SZOKÁSJOGI GONDOLKODÁSA

Az alábbi tanulmányban arra teszek kísérletet, hogy kimutassak az 1850-es évek második felében és az 1860-as évek legelején Arany János által írott némely értekező szövegben egy társas gondolkodási mintázatot, s rámutassak e mintázat életformabeli és kulturális beágyazottságára. Ha az újhistorizmus híve volnék, azt mondanám, hogy társadalmi energiával szeretném feltölteni Arany ezen irodalomkritikai szövegeit.²⁵⁷ Az irodalomtörténeti munkák általában sajátos irodalomtörténeti térbe és időbe helyezik az általuk vizsgált műveket: diszciplináris látószögű kanonikus térbe és diakronikus sorba. Eltűntetik mellőlük az őket valaha körbevett írásművek 98%-át, vagy mert más tudományág tárgyának számítanak, vagy mert nem kanonikusak, s nincs is szükség rájuk a kanonikus szövegek értelmének vagy jelentőségének megvilágításához;²⁵⁸ s eltűntetik valaha volt idejüket is, történelmi vagy irodalomtörténeti múlttal és jövővel látva el őket. Eltérve ettől a gyakorlattól, e tanulmányban olyan magyarázó kontextusokat illeszték Arany szövegeihez, amelyekkel más tudományágak szoktak foglalkozni: elsősorban a jogtörténet, a jogtudománytörténet és a nyelvészettörténet. A jogi, jogelméleti, nyelvészeti, verselméleti stb. szövegekben, amelyek így közrefogják Arany kritikai írásait, hasonló gondolkodási mintákat, előfeltevéseket és metaforákat találunk: az irodalomról szóló szövegekben ugyanazok a kulturális minták és gyakorlatok

²⁵⁷ E mondat Stephen Greenblatt *A társadalmi energia áramlása* című tanulmányára utal (In: *Testes könyv I.* Szerk.: Kovács Sándor s.k. – Kiss Atilla Attila – Odorics Ferenc. Szeged, Ictus – JPTE Irodalomelméleti Csoport, 1996. 355-372.). Bár azt hiszem, nálunk az újhistorizmus programja nem jelent akkora újdonságot, mint amelyet angolszász tudományos közegben jelentett, s e program némely vonásával egyáltalán nem rokonszenvezem (például a történész politikai elkötelezettségének érvényesítése vizsgálódásaiban), azon törekvéseivel azonban teljesen egyetértek, amelyekkel megkérdőjelezi az „irodalmi” és a másféle szövegek, kulturális gyakorlatok közti határokat, s „az autonóm irodalomtörténet diakronikus szövegét a kulturális rendszer szinkronikus szövegével” kívánja helyettesíteni (még ha a „rendszer” kifejezést nem is használnám). Az utóbbi idézet lelőhelye: Louis A. Montrose: *A reneszánsz mint hivatás. A kultúra poétikája és politikája*. Helikon, 1998/2, 113.

²⁵⁸ „Antropológiai látásmód és irodalomtörténet-írás” című résztanulmányomban részletesebben írtam arról – James Clifford egy cikkéből kiindulva –, hogy az irodalomtörténet esztétikai szemlélete hogyan utalja a „raktárba” a kanonikus műveket körbeölelő egykori szöveghalmazt.

működnek, mint a többiben. Ha meg akarjuk érteni ezeket az együttállásokat, holisztikusabb látószögre van szükségünk, mint az irodalomtörténeté vagy általában az irodalomtudományé.

(Az „eposzelmélet”) Mint ismeretes, Arany János több értekező prózai művében is kifejtette nézeteit az eposz keletkezéséről, s e néhány, bekezdésnyi szövegrész – melyet azóta már oly sok irodalomtörténeti munka idézett – némiképp eltér egymástól. Míg például a *Zandirhám*-bírálatban nagy jelentőségű az „eposzi hitel” és a „népi tudalom” fogalma, addig a közel azonos időben készült *Zrínyi és Tasso* „Első és legnagyobb inventor a nép...” kezdetű szakaszában (AJÖM, X. 334.) e fogalmak nem fordulnak elő. Abból, hogy e két fogalmat Arany először saját epikus gyakorlatának értelmezésekor használta (együtt elsőként a Gyulai Pálnak írott 1855-ös önéletrajzi levélben: „én az eposzt mondára, a nép tudalmában is élő mondára szeretem alapítani, a légből kapott eposzok iránt ellenszenvvel viseltetem, hiányozván azokból az, amit én eposzi hitelnek nevezek.”),²⁵⁹ s az epikai költészet keletkezéséről szóló leginkább általános passzusokban, például az 1861-es *Eredeti népmesék* első két szakaszában (amely a szerző ide vágó nézeteinek legklasszikusabb kifejtése) nem találjuk őket, arra következtethetünk, hogy inkább a saját vagy kortárs eposzalkotás lehetőségeiről írva használta őket, a hajdani eposzkeletkezésről írva nem.

Különös módon a kortárs nyilvánosság nem Arany, hanem Gyulai értekezéséből ismerhette meg azokat a nézeteket, amelyeket ma Aranynak tulajdonítunk. Gyulai 1855-ös *Szépirodalmi szemléje* II. részében hosszan, jelöletlenül idézte Arany eposzal kapcsolatos elveit,²⁶⁰ melyeket a költő 1854. január 21-i hozzá írott levelében fejtegetett. Közvetve Gyulai 1854. szeptember 6-i Aranyhoz írott levelének alábbi részlete is megerősítheti, hogy a *Szépirodalmi szemle* eposzról szóló részét egy közös vállalkozás darabjának, egyéni változatának kell tekintenünk. E sorok írásakor Gyulai már leszerződött a *Szemle* publikálására, s a leendő III. részt tervezgette: „Hallottam, hogy Te is szándékoztál róla [ti. Tompa Mihály költeményeiről] írni. Ha irtál küld hozzám, Szilágyi kiadja, s megfizeti és neved sem lesz szükséges kitenned. Ha nem akarsz írni, ird meg nekem legalább eszméidet róla, bizonyosan jobbak lesznek, mint az enyéim s használhatnám.”²⁶¹ Bár Quentin Skinnernek igaza volt, amikor gúnyosan megrótt a történészeket, akik olyan elméleteket fedeznek fel az általuk tanulmányozott szerzők műveiben, melyeket azok sosem fejtettek ki elméletként,²⁶² ez esetben a fentebb említett Arany-passzusok hatástörténete

²⁵⁹ Arany János: *Önéletrajzi levél Gyulai Pálhoz*. In: Arany János: *Válogatott prózai művei*. Budapest, Magyar Helikon, 1968. 998.

²⁶⁰ Gyulai Pál: *Szépirodalmi szemle*. In: Gyulai Pál: *Kritikai dolgozatok 1854-1861*. Budapest, MTA, 1908. Különösen: 88-105. Az említett Arany-levelet jelöletlenül a 90. oldalon idézi. Vö.: *Arany János leveleskönyve*. Vál., szerk.: Sáfrán Györgyi. Budapest, Gondolat, 1982. 221.

²⁶¹ *Gyulai Pál levelezése 1843-tól 1867-ig*. Sajtó alá rendezte Somogyi Sándor. Budapest, Akadémiai, 1961. 195.

²⁶² Quentin Skinner: *Jelentés és megértés az eszmetörténetben*. In: Horváth Ferenc (szerk.): *A koramodern politikai eszmetörténet cambridge-i látképe*. Pécs, Tanulmány, 1997. 11. skk.

mégis lehetővé tesz valami ilyesmit: Szász Károly *A világirodalom nagy époszai* című két kötetes monográfiájának bevezetésében elméletszerűen is összefoglalta az Arany-szövegekből ismert eposzra vonatkozó nézeteket.²⁶³

A *Zandirhám*-bírálat nemcsak kétféle eposzt állít egymással szembe (AJÖM, XI. 10-12.), az itt Vörösmarty kiséposzaival példázott „légből kapott”-at, az egyéni fantázia által létrehozottat, illetve a „népi tudalomból” építkezőt, hanem egyben kétféle befogadási módot is. Míg az előbbit csak kevesek, a műveltek képesek élvezni, s nem képes a nép „vérévé válni”, addig az utóbbi képes erre. Míg az előbbit az írásbeliség világán belüli megalkotás és befogadás jellemzi („Könyvből írták, könyvbe”, a *Régi dán balladák* című Arany-bírálat egy ide vágó mondatát idézve; AJÖM, XI. 22.), s nem érintkezik a szóbeliséggel, addig az utóbbi a szóbeliség világából emelkedik ki – hajdan, például az *Illász* paradigmikusnak tekintett esetében, szóbeli alkotásként, ma írásbeliként – és vissza is tér oda. Nem egyszerűen az egyéni teremtőerővel szembeni általános szkepszis magyarázza Arany nézetét, nem is csupán halott írás és élő beszélés herderiánus szembeállítása,²⁶⁴ hanem műfajelméleti megfontolások is: az eposz olyan műfaj, amelyben nemigen van tere az egyéni leleménynek, annál több a közös hagyománynak; a *Zrínyi és Tasso* egy állítása szerint az eposz a műfaji rend egyik szélső esete.²⁶⁵ Akár azt is állíthatnám, hogy mai fogalmaink szerint Arany – és Gyulai – az eposzt nem is irodalmi alkotásnak tekintette, inkább olyasminek, mint Eric Havelock a homéroszi költeményeket: „törzsi enciklopédiáknak”,²⁶⁶ melyeknek nem irodalmi értelemben kell hatniuk, például nem egyéni befogadóra és nem olvasás során, hanem a szóbeliség közösségi világában.

Az eposz műfaji rendszerbeli helyét nagymértékben befolyásolta, hogy népköltészeti műfajnak számított. Arany értelmezői közösségéből Gyulai Pál 1862-es *Két ó-székely ballada* című előadása foglalkozott a legrészletesebben e műfaji osztályozási elvvel. Eszerint a költészet (mai fogalmunkkal: szépirodalom) műfajai alapvetően eltérnek egymástól aszerint, hogy előfordulnak-e a népköltészetben vagy sem. Azon műfajok esetében (ilyen például az eposz, a ballada, a mese, a dal), amelyek előfordulnak, a műfaj

²⁶³ Szász Károly: *A világirodalom nagy époszai*. Budapest, Révai, é.n. I. 1-14. Szász könyve 1881-82-ben jelent meg. A szerző az 1860-as évek eleje óta foglalkozott e témával, s mint 1862-es *Két épész* című tanulmányának első fejezetei mutatják, ekkori nézetei még jelentősen eltértek az 1881-es bevezetésben kifejtettektől: *Két épész. Aesthetikai és irodalomtörténeti tanulmány*. Budapesti Szemle, XVI. kötet, LIII. füzet (1862), 233-240. (A továbbiakban: Szász, 1862)

²⁶⁴ Neumer Katalin: *Gondolkodás, beszéd, írás*. Budapest, Kávé, 1998. 33-35.

²⁶⁵ „valamely költő előtt annál szűkebb tere nyílik e részben az inventiónak, minél kevésbé ölelheti föl az esetlegest, a mindennapit, minél inkább tisztán emberi alapra útasítja őt a költeményfaj, melyben dolgozik.” (AJÖM, X. 333.) Az eposz éppen ilyen költeményfaj.

²⁶⁶ Eric A. Havelock: *A görög igazságosság-fogalom: homéroszi árnyékvonalaitól a platóni főszerepéig*. In: *Szóbeliség és írásbeliség. A kommunikációs technológiák története Homérosztól Heideggerig*. Szerk.: Nyíri Kristóf és Szécsi Gábor. Budapest, Áron, 1999. 58. „A Homérosznak tulajdonított tanítások nem irodalmiak vagy esztétikaiak, hanem társadalmi és gyakorlati hasznúak. Tartalmuk elsősorban technológiai: gyakorlati útmutatások a hadviselés..., továbbá az állampolgári szokások, az erkölcsök és a vallás területére.” (uo. 62.)

követendő mintadarabjai népköltészeti, s nem műköltészeti alkotások, ugyanis a népköltészet ugyanazon nemben tökéletesebb alkotásokra képes, mint az egyes költők.²⁶⁷ Ugyanígy látta Arany is: *A magyar népdal az irodalomban* című 1861-es, befejezetlenül maradt tanulmányában írta, hogy a népköltészet legjobb teljesítményeit a műköltés még seholy sem haladta túl, s példának eposzokat hozott (AJÖM, XI. 386.). A népköltészet alkotásmódja következtében hoz létre remekebb műveket, mint a műköltés: Arany többször leírta, miként görgetik tökéletesen simára, kerekre, mint víz a követ,²⁶⁸ a népköltészet alkotásait a szájról szájra adók nemzedékei sok-sok évszázad alatt. A szóbeliség világa tökéletesebb alkotás létrehozására képes, mint az írásbeliségé – erről a legegyszerűbb sorok az *Eredeti népmesék* elején olvashatók. E nézet magyarázatot adhat részben arra is, miért tekintette Arany az epikai költészetet magasabbrendűnek, mint a lírait. A hajdanival (mondjuk Homérosszal) ellentétben a kései eposzalkotó már írásbeli alkotást hoz létre, ám műve mégis közösségi jellegű: a szóbeliség közösségi világából gyűjti össze azokat a hagyományokat, melyekből eposzát összeállítja. A *Zandirhám*-bírálat szerint már Vergilius is ilyen gyűjtő-eposzíró volt, az *Eredeti népmesék* fejtegetése a jó mesegyűjtőről pedig analogikusan a gyűjtő-eposzíróra is érvényesnek tűnik.

A szóbeliség világába visszatérő eposzt a befogadás során a közösség ellenőrzi, alakítja, s főként dönt továbbadásáról vagy elfelejtéséről. E gondolatmenet nemcsak az *Eredeti népmesék* második szakaszában lelhető fel, bár ott a legkifejtettebb: az ellenőrző-továbbadó közösségi befogadásról az *Iliász* kapcsán szó esik a *Zandirhám*-bírálatban is, a *Régi dán balladák* végén (AJÖM, XI. 24.), a *Szépirodalmi szemlében* és Szász említett bevezetésében is, s nemcsak a hajdani eposzra érvényes, hanem a kortárs próbálkozásokra is: a „vérré válás” normáját nemcsak az *Iliászra*, hanem Vörösmarty „légből kapott” kiséposzaira is alkalmazza a szerző a *Zandirhám*-bírálatban. A „népi tudalom” fogalmának értelme tehát Arany (és Gyulai) eposzról kialakított elképzelésében előíró jellegű és hatásközpontú, mint a retorikai jellegű gondolkodás fogalmi általában: azért kell a „népi tudalomra” építeni az írott eposzt, hogy képes legyen visszatérni a szóbeliségbe, hogy a „népi tudalom” visszafogadja az

²⁶⁷ Gyulai Pál: *Két ó-székelly ballada*. In: *Gyulai Pál kritikai dolgozatainak újabb gyűjteménye. 1850-1904*. Budapest, MTA, 1927. 103-108. – S. Varga Pál az utóbbi években több tanulmányban is részletesen és invenciózusan foglalkozott a „népi tudalom” fogalom értelmezhetőségével. Arany értekező prózájának legutóbbi, debreceni kiadásához írott kiváló utószavában van másfél oldalnyi rész, amelyet vitatnék. S. Varga itt azt vélelmezi, hogy Arany problematikusnak találta a korabeli magyar drámát és prózai regényt, mert e műfajok nem álltak kapcsolatban a néphagyománnyal. Úgy gondolom, S. Varga nem vette kellően figyelembe, hogy Arany és értelmezői közössége számára a műfaji rendszer a népköltészet-műköltészet kettősség mentén újrendeződött, s az általa tárgyalt műfajokra nem vonatkoztatták közvetlenül a népiesség normáit. Ez a magyarázata Arany azon mondatának, amit S. Varga is idéz: „Regény, novella, népiessége igen mondva csinált dolog.” S. Varga Pál: *A nemzeti költészet programja*. In: Arany János: *Tanulmányok és kritikák*. Vál., szerk., az utószót írta: S. Varga Pál. Debrecen, 1998. 507-516. A vitatott gondolatmenet az 514-515. oldalon olvasható.

²⁶⁸ Arról, hogy a népköltészetrel kapcsolatos emlegetett „kerekdedség” valójában egy klasszicista norma érvényesítése, lásd: Korompay H. János: *A „jellemzetes” irodalom jegyében. Az 1840-es évek irodalomkritikai gondolkodása*. Budapest, Akadémiai-Universitas, 1998. 228. Vö. uo. 203.

ellenőrző-döntő közösségi befogadás során. Természetesen tovább lehetne részletezni és finomítani az itt adott értelmezést,²⁶⁹ engem azonban egyelőre csak az utóbbi elem érdekel, a közösségi befogadás ellenőrző jellege, pontosabban az a kérdés, hogyan kerül a *consuetudo derogat legi* jogi elve az irodalomkritikába?

(A szokásjog) A törvényrontó szokás elve a római jogból származik, bármely római jogi tankönyv első oldalain megtalálhatjuk a hivatkozást, hogy Salvius Iulianusnál és Ulpianusnál olvashatók róla a kanonikus passzusok (Digesta, 1.3.32.1., illetve D. 11.1.1.1.); innen került Werbőczy István szokásjogösszefoglalásába, a *Hármaskönyv*be, s onnan a későbbi századok hazai jogtudományi vitáiba, melyekben kérdésessé tették vagy megerősítették a hazai szokásjog derogatórius erejét.²⁷⁰ Mint Beck Salamon írta egy cikkében, „szokásjog akkor is van, ha a törvény egyenesen eltiltja”.²⁷¹ Jogszokások – egy-egy közösség hosszabb időn át ismétlődő, általában reflektálatlan, magukban kifejtetlen jogszabályokat hordozó cselekvéssorai – mindig körbeveszik és befolyásolják az írott törvények érvényesülését. Szokásjoginak nem egyszerűen azt a jogi világot nevezem, amelyben a szokás elismert jogforrásnak számít,²⁷² hanem amelyben a legerősebb, esetleg egyedüli jogforrásnak tekintik. Grosschmid Béni *Magánjogi előadások* című nagy könyve, a témáról szóló magyar nyelvű irodalom klasszikus műve szerint mai jogfelfogásunk felől alig lehet megérteni a *Hármaskönyvet*, azt a régi jogi világot, amit összefoglalt, s amelyet azután évszázadokon át áthatott. A mai felfogás szerint ugyanis a törvényhozó írott törvénye kijelentésének pillanatától jognak számít, míg a *Hármaskönyv* szerint a törvény csak akkor válik joggá, ha általmegy a valóságba, ha szokásjoggá válik.²⁷³

A közösség általi befogadásán, a közösség gyakorlataiban megmutatkozó elfogadásán múlik tehát, hogy joggá válik-e az írott törvény. E befogadás gyakran észrevétlenül módosítja, kiigazítja a törvényt – ezért is hasonlítja Grosschmid a törvényrontó szokást a csizmasarok kopásához.²⁷⁴ Beck említett cikke szerint a szokásjog derogatórius ereje a mai jogfelfogás jogi

²⁶⁹ Ritoók Zsigmond a Homérosz-kép változásairól szóló tanulmányában kiválóan összefoglalta Arany eposzfelfogását és egyben Homérosz-értelmezését is: „*Könyv, amelybe ezrek álma tévedt...*” Irodalomtörténet, 1989/3, 444-446. (A továbbiakban: Ritoók, 1989)

²⁷⁰ Kérészy Zoltán: *A jogszokás derogatórius erejének kérdése a magyar jogi irodalomban*. Szeged, 1935.

²⁷¹ Beck Salamon: *Peschka Vilmos: Jogforrás és jogalkotás*. Állam- és jogtudomány, 1966/3, 484. (A továbbiakban: Beck, 1966) E roppant érdekes cikk a szokásjogról írva grosschmidianus álláspontot védelmezett a szocialista jogtudomány kellős közepén. Sok évvel későbbi válaszában így értelmezte a recenzeált szerző is: Peschka Vilmos: *A többértelmű szokásjog*. In: *Emlékkönyv Beck Salamon születésének 100. évfordulójára*. Szerk.: Németh János és Vékás Lajos. Budapest, 1985. 135. Mint anekdotikus önéletrajzi feljegyzéseiből tudhatjuk, Becket már fél évszázaddal korábban, ügyvédi vizsgáján azzal fogadta egyik bírálója: „hát te vagy az a híres Grosschmidianus”. Dr. Beck Salamon: *Öreg jogász tövistermése*. Budapest, 1969. 35.

²⁷² Bár Grosschmid Béni meghatározásának ez felelne meg: *Magánjogi előadások. Jogszabálytan*. Budapest, 1905. 224. A szokásjogról írva elsősorban e könyvről támaszkodom.

²⁷³ uo. 739-740.

²⁷⁴ uo. 427.

környezetében is működik: egyik példája az 1921. tv. által bevezetett botbüntetés, amelyet a bíróságok egyszer sem szabtak ki.²⁷⁵ Ez esetben a törvényhozó jogszabálya nem vált joggá az életben, elsorvadt a bírósági gyakorlat következtében. A szokásjogi gondolkodás által meghatározott világban még inkább így van ez. Az én alábbi fejtegetéseim szempontjából mindegy, elfogadjuk-e Grossschmid *Hármaskönyv*-értelmezését vagy sem, ami fontos, hogy e tanulmányban szokásjogi gondolkodás – „ezen a miénktől oly sajátosan elütő eszmekör”²⁷⁶ – alatt olyan jogfelfogást értek, melynek a szokásjog áll a „tengelyében”, s mely a szokás általi befogadást tekinti az írott törvény joggá válása, „hatályosulása” feltételének. Úgy látom, ez ugyanaz a gondolkodási mintázat, mint amely Aranyinak az eposzbefogadásról szóló passzusaiban működik.

(*A habitus*) Mivel „még egy valódi párhuzamosságnak sem örülünk, ha nem tudjuk elképzelni, hogyan jött létre”,²⁷⁷ a továbbiakban kétféle magyarázatot szeretnék adni arra, miként kerülhetett e gondolkodási mintázat Arany irodalomkritikai szövegeibe. Az első magyarázat a habitus fogalmára épül. Bár e fogalom mai társadalomtudományi használata Pierre Bourdieu hatásának köszönhető, Erwin Panofskytól ered, aki a gótikus építészet megoldásainak magyarázatát egy habitusban – cselekedeteket szabályozó gondolkodási szokások egy rendszerében – vélte megpillantani, melyet a skolasztikus szellemű oktatás vésett bele mindazok észjárásába, akik résztvevői voltak valamilyen szerepben e kulturális vállalkozásnak.²⁷⁸ A habitus – immár Bourdieu-nél – észlelési, gondolkodási, ítéletalkotási, értékelési sémák társadalmilag felépült és némileg mindig átépülő rendszere, amely öntudatlanul és alkalmazkodva az újabb és újabb társadalmi helyzetekhez, vezérli az egyén cselekvéseit és stratégiáit.²⁷⁹ Jellegzetesen strukturalista fogalom, s bár egyes értelmezői rugalmasnak mondják, mások arra utalnak, mennyire gépszerűnek tételezi az embert. Jellemző, hogy amikor Bourdieu-nek egy interjúban röviden választ kellett adnia a kérdésre, mik is azok a habitusok, így válaszolt: „Ezek programfajták, informatikai értelemben...”²⁸⁰ – méghozzá olyan programfajták, amelyeket a társadalom formált meg.

Bourdieu rendszerében a mező fogalmával összefüggésben tárul fel igazán a habitus-fogalom jelentősége. Minden író az irodalmi mező objektíven létező lehetőségeinek terét (témákat, formai megoldásokat, szerzői identitásokat, múltkonstrukciókat stb.) figyelembe véve, azokhoz képest építi fel alkotói elképzeléseit, ám hogy mely lehetőségeket hogyan észleli, az „a habitusába rögződött észlelési és értékelési kategóriák” függvénye.²⁸¹ Bourdieu fogalma

²⁷⁵ Beck, 1966. 481.

²⁷⁶ Grossschmid, i.m. 406.

²⁷⁷ Erwin Panofsky mondását idézi: Wessely Anna: *A tudásszociológia mint interpretáció-elmélet*. Janus, I.3. (1986. ősz), 34.

²⁷⁸ A habitus fogalmáról Panofskynál és Bourdieu-nél: Wessely, i.m. 33-35.

²⁷⁹ Pierre Bourdieu: *A gyakorlati észjárás. A társadalmi cselekvés elméletéről*. Budapest, Napvilág, 2002. 18-19.; Vö. Sven Reichardt: *Bourdieu történészeknek? Kultúrszociológiai kínálat a társadalomtörténet számára*. Korall, 2001/3-4, 233-246.

²⁸⁰ Idézi: Kemény István: *Pierre Bourdieu*. Educatio, 1995/4, 756.

²⁸¹ Bourdieu, i.m. 59.

arra is alkalmas, hogy a művészeti alkotások készítése vagy megítélése során követett egyéni stratégiákat ugyanazon értelmezői keretben magyarázzuk, mint ugyanezen egyén (és más kortársai) élete más területein követett stratégiáit vagy gyakorlatait. A habitus fogalmának irodalomtörténeti használata újra értelmet kölcsönözhet az olyasfajta adatgyűjtéseknek, melyeket ma már csak kultikus eredetűeknek tudunk látni. Első magyarázatom szerint tehát szokásjogi habitusának önkéntelen működése állította elő Arany irodalomkritikai szövegeiben a fent leírt gondolkodási mintázatot. A habitus fogalmát használva társas és a mindennapi gyakorlatokra is támaszkodó alapozással láthatjuk el a kritikátörténeti fogalmakat – Dávidházi Péter is hasonlóképpen járt el, bár elméletileg inkább a mentalitástörténet-írásra emlékeztető módon, amikor Arany-könyvében az „eposzi hitel” fogalmát kapcsolatba hozta a szerző református mivoltával.²⁸²

(*A jogi világ*) Azt főlegesen volna bizonygatni, hogy Arany olyan világban élt, melyet áthatott a szokásjogi gondolkodás,²⁸³ az ő esetében azonban, egyrészt családtörténeti okokból, melyekre mindjárt kitérek, másrészt foglalkozása miatt, különösen így volt. 1840 és 1848 között mint Szalonta másodjegyzője jogszolgáltatónak dolgozott, a másodjegyzői feladatok ugyanis főként bírói teendőkből álltak.²⁸⁴ A bíraskodás többnyire „sommás eljárást” jelentett, mint a városi és úriszéki bíraskodásban általában, azaz szóbeli eljárást, amelyről végül írásbeli feljegyzés készült. Mint a jogtörténeti szakirodalomból tudható, a „sommás eljárás” maga is szokásjogi jelenség volt.²⁸⁵ Móczár József idézi Szalonta történetéről írva a *Nagyszalonta Városának jogai rövid vázlatban* című munkát; ha jól értem a hivatkozását,²⁸⁶ akkor ez az írásmű Aranytól származik, noha nincs nyoma a kritikai kiadás *Hivatali iratok* című kötetében (úgy vettem észre, a jegyzetanyagban sem). Ha felhasználhattam volna e szöveget, valószínűleg sokkal többet tudnék arról a jogi környezetről és szemléletmódról, amelyben Arany évekig élt. Néhány eset összefoglalása azonban lehetővé teszi így is, hogy e jogi világ szokásjogi jellegét megértsük.

Az első eset a család nemességének kérdése: mint ismeretes, volt ugyan nemesi oklevelük, ám azt az udvari kamara nem ismerte el. Ennek ellenére Szalontán nemesnek tekintették a családot, az is annak tekintette magát, meghatározva társadalmi respektusukat és kötelességeiket (például hozzájárultak a hajdonikális per költségeihez). A helyi szokás tehát ez esetben erősebbnek bizonyult a felsőbb törvényes hatóság döntésénél. Arany

²⁸² Dávidházi Péter: *Hunyt mesterünk. Arany János kritikusi öröksége*. Budapest, Argumentum, 1992. 183.

²⁸³ Vö. Péter László: *Ország és királya a hatvanhetes kiegyezésben*. In: uő.: *Az Elbától keletre*. Budapest, Osiris, 1998. 225. Évekkel ezelőtt e tanulmány hívta fel a figyelmemet a szokásjogi gondolkodás fontosságára a XIX. század tanulmányozásában.

²⁸⁴ „e hivatalában magasabb értelemben vett jogszolgáltatási, az az bírói funkciót végezhetett”; „foglalkozása leginkább bírói teendőkből állott”. Rozvány György: *Arany János életéből*. In: Sáfán Györgyi: *Arany János és Rozvány Erzsébet*. Budapest, 1960. 150-151.

²⁸⁵ Kállay István: *Tripartitum a helyi joggyakorlatban*. Jogtudományi Közlemények, 1991. november, 209.

²⁸⁶ Dr. Móczár József: *Szalonta története*. In: *Nagyszalonta 1606-1906*. Szerk.: Dr. Móczár József. Nagyszalonta, 1906. 62.

irodalomkritikai fogalmait játékosan felhasználva azt mondhatjuk, hogy bár a felsőbb hatóság nem adott „történeti hitelt” a család nemességének, mivel a „népi tudalom” nemesnek ismerte (el) őket, nemességük „eposzi hitellel” mindenképpen rendelkezett. A második eset a hadnagyi széké. Arany nemcsak a városnak, hanem egyidejűleg a hadnagyi széknek is jegyzője volt Szalontán, ahol két *communitas* élt egymás mellett, a nemesek és az újabb lakosok (nem nemesek) *communitasa*; az előbbieket a hadnagyi szék, az utóbbiak a városi bíró és tanács joghatósága alá tartoztak.²⁸⁷ A már hivatkozott Móczár-szerkesztette könyv ekként mutatta be a hadnagyi szék fennállásának jogszerűségét: „Noha a magyar királyi Helytartótanács 1817. május 13. és aug. 2-án kelt leiratában a hadnagyi székek működését megsemmisítette, mindazáltal az lábra kapván a megyében, a mi városunkban is, az akkori megyebeli kormány erővel felállította.”²⁸⁸ A helyi hatóság ez esetben is a helyi szokásnak megfelelően járt el, semmibe véve a leiratokat. A harmadik eset az 1847-es szalontai bíróválasztás ügye. Arany írta azt a másodalispánhoz címzett levelet, amelyben arra kéri a várost a vármegyét, hogy avatkozzon be az uradalommal az azévi bíróválasztás miatt kialakult vitájába. A levél szerint a város „közönségének” „gyakorlat-szentesített jogai” (AJÖM, XIII. 49.) sérültek azzal, hogy az uradalmi bírójelölés eltért a korábbi évek menetétől. A levél nem írt szabályra hivatkozik, ilyen bizonyára nem volt vagy ha mégis, akkor már rég felülbíráltta a sokéves gyakorlat, amelyben – ismétlődése és elfogadottsága folytán – íratlan törvényt látott Szalonta „közönsége”. Mindhárom eset olyan jogi világra mutat, amelyben a szokás elsődleges, s a fennálló intézmények és joggyakorlatok érvényessége és továbbélése szempontjából döntő jelentőséget tulajdonítanak közösségi elfogadásuknak.

Vajon a szokásjog korabeli forgalomban lévő hazai jogtudományi interpretációiban fellelhető-e az a gondolkodási mintázat, amit az eposzról szóló Arany-passzusokban és általában a szokásjogi gondolkodásban felfedezni véltem? Arany jogi végzettség nélkül látta el bírói szerepét. Voinovich Géza monográfiájából tudjuk, hogy miután 1840 tavaszán másodjegyzővé választották, „Kövi latin könyvéből megtanulta a magánjogot”.²⁸⁹ Kövy Sándor magánjoga (*Elementa jurisprudentiae Hungaricae*) azonban, gyakorlati célú munka lévén, miként a korabeli hasonló könyvek is, nem tartalmazott jogkeletkezési narratívákat; bár a kútfők felsorolásában természetesen fontos helyen állt a szokás mint íratlan törvény, szó esett e részben törvényt magyarázó erejéről, a törvénytől és az azon kívüli törvényerejű szokások keletkezéséről, a törvény ellen vetett tartós szokás erejéről stb.,²⁹⁰ alig különbözve a

²⁸⁷ Szendrey István: *A bihari hajdúk pere a hajdúszabadságért*. Debrecen, é.n. [1958] 36.

²⁸⁸ Móczár, i.m. 65.

²⁸⁹ Voinovich Géza: *Arany János életrajza 1817-1849*. Budapest, MTA, 1929. 59.

²⁹⁰ Az én kezemben a „magyar Kövy” ötödik kiadása járt: Fogarasi János: *Magyar közpolgári törvénytudomány elemei. Kövy Sándor után*. Pest, 1845. A korszak egyik jogász szaktekintélye, Tóth Lőrinc szerint Fogarasi „a magyar kiadást az eredetinel sokkal világosabbá, biztosabbá, használhatóbbá és becsesebbé tette, a nélkül azonban, hogy a szerző alapelveitől és nézeteitől bármiben eltávozzék.” Tóth Lőrinc: *Emlékezés az alsóviszti Fogarasi János r. tag fölött*. Budapest, MTA, 1879. 27. Remélem, így van.

Hármaskönyv prológusának ide vágó részeitől (Prol. 10-12. tit.). A Kövynél található szokásjog-interpretáció nem tartalmazza azt a gondolkodási mintázatot, ami Arany eposzkeletkezés-elképzelését meghatározza, s ez elmondható Frank Ignác könyvéről is (*A közigazság törvénye Magyarhonban*), melyet a régi magánjog olyan összefoglalásának tartanak a szakirodalomban Eckhart Ferenc nyomán, ami „úgyszólván feleslegessé teszi mindannak ismeretét és áttanulmányozását, amit előtte írtak”.

(*A jogkeletkezési elmélet*) Volt azonban korabeli jogkeletkezési elmélet, amely szokásjogértelmezés, feltűnően hasonlít Arany eposzkeletkezési nézeteihez, s ráadásul ezen elmélet egyik kulcsfogalma a „Bewusstseyn des Volkes”, amit az 1840-es, 1850-es években – Fogarasi János német-magyar szótára szerint – népi öntudatnak, népi tudatnak vagy népi tudalomnak fordíthattak leginkább a kortársak. Carl Friedrich von Savigny *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* című könyvecskéje a jogelmélet egyik legtöbbet hivatkozott műve. Legtöbbet hivatkozott, néhány oldalnyi második fejezetében („Entstehung des positiven Rechts”) így foglalja össze álláspontját: „minden jog oly módon keletkezik, amit az uralkodó, nem egészen helyes nyelvhasználat *szokásjognak* nevez, azaz a jog előbb az erkölcs és a néphit, utóbb a jogszolgáltatás által jön létre, mindenütt belső, csendesen ható erők, nem pedig egy törvényalkotó önkénye által.”²⁹¹ A joga sajátlagosan tartozik hozzá minden néphez, szerves összefüggésben áll – akárcsak a nyelv – a nép lényegével és jellemével, s valójában „a nép közös tudatából” ered („der eigentliche Sitz des Rechts das gemeinsame Bewusstseyn des Volkes sey”).²⁹² A jogászoknak az a feladatuk, hogy „napvilágra segítsék és tisztán megőrizzék” a nép közös jogi meggyőződését. Így az írott törvények a legjobb esetben észrevétlen folytatásai a nép tényleges gyakorlatainak. Egy szóval, a jogkeletkezési elméletben ugyanazt a gondolkodási mintázatot vélem megpillantani, mint Arany eposzkeletkezéséről szóló bekezdéseiben. Kis táblázattal ábrázolva – hommage à structuralisme – e mintázat a következő:

népi tudalom szóbeliség	→	írott eposz	→	a népi tudalom visszafogadja az eposzt
a nép közös tudata	→	írott törvények	→	visszasimulásuk a nép életébe

(*A Savigny-recepció*) Kicsi az esélye annak, hogy Arany Savignyt olvasott volna. Könyvtárának Nagyszalontára ajándékozott nyolcszáz darabja között egyetlen jogtudományi mű sem szerepelt.²⁹³ Sajnos, kevésbé lehet az általam ismert hazai jogtudomány-történetre támaszkodni, ha azt szeretném megtudni, milyen mélységű és kiterjedésű volt Savigny hazai ismerete. A legmeggyőzőbb ilyen jellegű munka szerint Savigny jogkeletkezési elmélete 1863-ig nincs jelen a hazai

²⁹¹ Carl Friedrich von Savigny: *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*. Dritte Auflage. Heidelberg, 1840. 14.

²⁹² uo. 11.

²⁹³ Debreczeni István: *Arany János könyvtára*. Magyar Könyvszemle, 1967/2, 191.

jogtudományban.²⁹⁴ A római jogász Hoffmann Pál 1863-es akadémiai székfoglalójáról mások is tudnak, azonban gyakran még a címét is tévesen idézik.²⁹⁵ Azért nevezem Pólay Elemér munkáját a legmeggyőzőbbnek, mert hihetően cáfolta a feltevést, miszerint Frank Ignácnak, az 1849 előtti évtizedek legtekintélyesebb magyar jogtudósának műveire a történeti jogiskola hatott volna.²⁹⁶ A szakirodalom sok darabja hajlamos minden olyan 1840 utáni jogi munkát kapcsolatba hozni a történeti jogiskolával, amelyben az ősi alkotmányt vagy a régi magyar törvényeket védelmezik. Bár Pólay füzete már elég régen megjelent, a szakirodalom egyes darabjai közel húsz évvel később is úgy írnak Frankról, mint a „történeti jogi iskola adaptálójáról”.²⁹⁷ Frank magyar nyelvű főművében (*A közigazság törvénye Magyarhonban*) azonban nyoma sincs savignyánus eszmefuttatásoknak; a szokás elsőbbségéről szóló gondolatokat legfeljebb a művet záró „Vég- és védszó” című nyelvészeti tanulmányban találhatunk,²⁹⁸ az azt megelőző, a hazai magánjogot tárgyaló kötetekben nem. Volt Savignynak magas színvonalú magyar recepciója az 1830-as, 1840-es években, ám nem Frank művében kell keresni. E recepció legkiválóbb darabja Szász Károly (a világirodalom nagy époszairól író szerző apja) 1836-os akadémiai székfoglalója, *A szerzett törvények eredeti kútfejáról*.²⁹⁹ Újabb kori közreadói megjegyezték, hogy „még a magyar nyelvű szakirodalomban sincs nyoma annak, hogy e művel érdemben valaha is foglalkoztak volna”,³⁰⁰ s a helyzet tudtommal azóta se sokat változott. Mindazonáltal a közreadók tévedtek, amikor Austinnal és Bülowval (sőt, Visinszkijjel!) állították párhuzamba Szász nézeteit: megfelelőbb kontextus lett volna Savigny. Ha felfigyeltek volna Kemény Zsigmond Szász-émlékbeszédének azon részletére, amelyben felidézte az egykori mesterével Savigny nézetei felett folytatott vitáikat,³⁰¹ könnyebb dolguk lett volna.

²⁹⁴ Pólay Elemér: *A pandektisztika és hatása a magyar magánjog tudományára*. Szeged, 1976. 114.

²⁹⁵ Tévesen idézte Hoffmann székfoglalójának címét Pólay (i.m. 114.) és Horváth Pál is: *Tudománytörténeti és módszertani kérdések a jogtörténet köréből*. Budapest, Közgazdasági és Jogi, 1974. 248. A cím helyesen nem: *A jog lényege*, hanem *A jog lénye*. (Bevezetés a jogtanulmányba). Pest, 1864. Hoffmannról lásd: Hamza Gábor: *Hoffmann Pál*. In: *Magyar jogtudósok*. I. Szerk.: Hamza Gábor. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 1999. 51-60., különösen: 55.

²⁹⁶ Pólay, i.m. 91-109. A „történeti jogiskola” korabeli kifejezés, lásd például: Pauler Tivadar: *Jog és államtudományok encyklopaediája*. Pest, Emich, 1851. 202. Pólay szerint Frank megítélésében Pauler 1850-es emlékbeszéde volt a szakirodalom nagy félrevezetője. Ebben igaza lehet, ám hozzá kell tenni, hogy Pauler nem azt állította, hogy a történeti jogiskola hatása alatt írta Frank a műveit, hanem azt, hogy hosszas tanulmányozás után a bölcsészeti (konkrétan: hegelianus) jogtan és a történeti jogiskola vitájában az utóbbinak az elveit fogadta el. Lásd: *Pauler Tivadar emlékbeszéde Frank Ignác felett*. Új Magyar Múzeum, I. folyam (1850-1), II. kötet, CCCXI.

²⁹⁷ Peschka Vilmos: *Horváth Pál: Frank Ignác*. Állam- és jogtudomány, 1993/3-4, 285. A főszövegbeli mondat az ismertetett könyvecskére is igaz.

²⁹⁸ Frank Ignác: *A közigazság törvénye Magyarhonban*. II. rész, II. darab. Buda, 1847., különösen: 837-841.

²⁹⁹ Magyar Tudós Társaság Évkönyve, III. (1837)

³⁰⁰ *Szász Károly*. Bev., vál. és jegyzetelte: Kiss Géza és Turnowsky Sándor. Bukarest, 1955. 63. (A továbbiakban: Szász, 1955)

³⁰¹ Kemény Zsigmond: *Idősb Szász Károly*. In: uő.: *Sorsok és vonzások*. Budapest, Szépirodalmi, 1970. 337.

Szász Nagyenyeden tanított törvénytudományt. Székfoglalójában három jogi kútfőt különböztetett meg, a magánjogi tankönyvek eljárásától jelentősen eltérve: az írott törvényeket, a törvény erejű, főként a bírói ítéleteken keresztül létrejövő szokást, hozzátéve, hogy „az írott törvény is főként a szokás vezető árkában folyva hat ki ránk”, s harmadikként mindkettő szülőanyját mint végső forrást: a jogról, a helyesről alkotott nézetek összességét a nemzet köztudatában: „Ez az önként értetődő jog és tartozási eszmék egyeteme, mely a nemzet köztudatjában életművi módon él, fejlődik, melynek egyes képzetei az idő és alkalmasság szerint az írott s szokási törvények alakjába idomulnak át...”³⁰² Nemcsak a nemzeti köztudatban élő „törvényes [értsd: jogi] fogalmak” mint a jog végső forrása tézis mutat savignyánus hatásra, hanem a törvényhozásról való felfogása is – éppúgy elutasította, részben hasonló érvekkel, az ideális jogi kódex eszméjét, mint Savigny tette a *Vom Berufban* –, a törvényhozóról alkotott képe is (aki mindössze „kikiáltója” a társadalom „erkölcsi organizmusá által önként fejlett törvényi eszméknek”),³⁰³ s a jogfejlődés három szakaszáról adott leírását is össze lehet vetni a *Vom Beruf* hasonlóan három szakaszos, ám a Szászétól némiképp eltérő elbeszélésével. Szász jogfejlődés-elbeszélésében az első szakaszban, a gyermeki korban – hasonlóan Savigny narratívájához – a reflexió nélküli köztudat az egyedüli jogforrás; az ifjúkorban a bírói ítélkezés által létrejövő, szájhagyomány útján fenntartott szokás; végül a harmadik szakasz akkor kezdődik el, mikor a szokásokat összegyűjtik s könyvbe foglalják: e szakaszra már az írott törvények jellemzőek. Akárcsak Savigny, Szász is hangsúlyozza, hogy „a nemzet köztudatában élő törvényes nézetek” „a fejlődés életművi [értsd: organikus] munkája által” észrevétlenül alakulnak át előbb szokásokká, majd írott törvényekké.³⁰⁴

Nemcsak Szász, hanem tanítványa, Kemény Zsigmond is tett közzé savignyánus fejtegetéseket. Első jelentős politikai cikke, a Szalay László *Codificatio* tanulmányára³⁰⁵ válaszul írott *A kodifikáció és történelmi iskolák* című (1842) munkájában a kodifikáció ellen Savigny érveit vette elő, s ellentétben mesterével, név szerint, már a címben is hivatkozott a történelmi jogiskolára. Cikkének a jogkeletkezést és a törvények közösség általi elfogadását tárgyaló részét idézem röviden: „a törvény kútfeje: a nép öntudatában rejlő kötelességről fogalmak; próbaköve: a végrehajtás lehetősége”. A jó törvény a nép „szívveréből és eszéből, azaz szokásaiból forr” stb.³⁰⁶ Ahol Szász a „nemzet köztudatja” kifejezést használta, ott Kemény a „nép öntudatát”-t vagy mint a *Még egy szó a forradalom után* egy teoretikus jelentőségű részletében, „öntudalommal bíró nép”-et („A társadalom organikus élet, maga az

³⁰² Szász, 1955. 106.

³⁰³ uo. 113.

³⁰⁴ uo. 106-108.

³⁰⁵ Savigny (a *Vom Beruf*) elveinek általam ismert első ismertetése magyarul, hosszas fordításrészlettel: Szalay László: *Codificatio*. In: uő.: *Publicistai dolgozatok*. Budapest, Közgazdasági és Jogi, 1988. (Reprint, Heckenast, 1847.) I. 36-40.

³⁰⁶ Kemény Zsigmond: *A kodifikáció és történelmi iskolák*. In: uő.: *Korkívánatok. Publicisztikai írások 1837-1846*. Bp., 1983. 18-31.

öntudalommal bíró nép...” stb.),³⁰⁷ a római jogász Hoffmann Pál egyértelműen Savignyt követő székfoglalójában a „nemzeti tudat”-ot és „nemzeti köztudat”-ot.³⁰⁸ Ugyanezen kifejezésekkel nem jogi szövegekben is találkozhatunk ekkoriban,³⁰⁹ ami arra mutathat, hogy a „nép öntudata” / „nemzeti köztudat” / „népi tudalom” nemcsak a „törvényes nézeteket” foglalta magában, hanem mást is – akárcsak a *Vom Beruf* szóhasználatában. Például Szász Károly *Két épész* című tanulmányában ezt olvashatjuk: „Az épész, mondavilágával, mely a nép tudalmában kész kosmogoniát, theo- és mythológiát ad... stb.”³¹⁰

Az 1850-es évekbeli Savigny-recepcióról már többet tud a jogtudomány történetírása, főként Wenzel Gusztáv írásaira hivatkozva, bár a szakirodalom ez esetben gyakran olyan Wenzel-oldalakra utal, ahol semlegesen, lexikonszócikk-szerűen említi csupán a német jogtudózt.³¹¹ A nem hivatkozott Wenzel-szövegek közül a Kitionich Jánosról tartott akadémiai előadása nem is a „minden jogéletnek történetileg legelső alapja a szokás volt”-féle tételszerű mondatai, inkább azon fejtegetése miatt érdekes, amellyel igazolni igyekszik, hogy bár Magyarországon nincs önálló jogtudósrrend, mint Németországban, mégis a jogélet fejlődésében hosszú idő óta működik „egy doctrinalis elem”, mely a bírói ítélkezésen keresztül közvetve hat a jog „kiképzésére”.³¹² E fejtegetés Savignynek a jogtudósi jogfejlesztésről írott gondolataihoz állnak közel. Meglepő módon szintén nem hivatkozott (nem feltárt) szöveg Wenzel 1861-es Savigny-émlékbeszéde, miként a német jogtudózt két évvel korábban akadémiai külső tagnak javasló tagajánlások sem. Nem szokás a szakirodalomban Récsi Emil akadémiai székfoglaló előadását sem emlegetni,³¹³ holott ez volt az 1850-es évek általam ismert legfontosabb szövege Savigny jogfejlődéelméletének recepciója szempontjából. Mindenesetre Savigny jogkeletkezési-jogfejlődési elméletének volt színvonalas hazai recepciója az 1830-as, 1840-es, 1850-es években. S elgondolkodtató a Wenzel akadémiai emlékbeszédét összefoglalva ismertető és részleteit közlő Csengery Antalnak a megjegyzése: „Alig van olvasóink közt, ki ne tudná Savigny nevezetes vitáját Thibaut heidelbergi jogtanárral...”³¹⁴ A szerző úgy ítélte meg, e tárgyat – a két

³⁰⁷ Kemény Zsigmond: *Még egy szó a forradalom után*. Pest, Heckenast, 1851. 40.

³⁰⁸ Hoffmann Pál, i.m. 20., 44. Vö.: Pólay, i.m. 114.

³⁰⁹ Két példa: „általánosb néptudat” Ipolyi Arnold *Magyar mythológiájában* (Pest, 1854. 173.), „nemzeti öntudat” Csengery Antal *A hősköltevényekről általában* című cikkében (Déliab, 1853. III. 13. 327.).

³¹⁰ Szász, 1862. 236.

³¹¹ Horváth, i.m. 243. skk.

³¹² Wenzel Gusztáv előadása Kitionich János jogtudósról. Új Magyar Múzeum, II. folyam (1851-2), II. köt., 16., 17.

³¹³ Récsi Emil: *A jogtudományról mint jogtételek forrásáról*. Magyar Akadémiai Értesítő, 1859. II. kötet, 837-855. A szerző nemcsak azt hangsúlyozta, hogy a jog keletkezésének elsődleges módja a szokásjog, hogy a jogfejlődés nemzeti keretben megy végbe, hogy a szokásjog „el nem különözve” él együtt az egyéb nemzeti szokásokkal és erkölccsel, hanem azt is, hogy a jogfejlődés egy kései pontján a nemzet jogi öntudata már a jogászkarban összpontosul. – A hazai marxista szakirodalomban Savigny jogfejlődéelméletéből a jogtudósi jogfejlesztést hangsúlyozza: Hamza Gábor – Sajó András: *Savigny a jogtudomány fejlődésének keresztútján*. Állam- és jogtudomány, 1980/1, 85.

³¹⁴ Cs. A.: *Magyar Tud. Akademia. 1861. October – December*. Budapesti Szemle, 1861. 13. kötet, 366.

jogtudós negyven évvel korábbi vitáját a kodifikációról³¹⁵ – többé-kevésbé minden művelt ember ismeri.

(Az *előelmélet*) Mai fogalmaink szerint ugyan a jog és költészet egymástól nagyon távoli területek, ezekben az évtizedekben azonban még nem így vélekedtek róluk. A *Vom Beruf* egyik legtöbbször idézett helye szerint a jog, a nyelv, az alkotmány és az erkölcsök sajátlagosan és egymástól elválaszthatatlanul tartoznak hozzá az egyes népekhez: „e jelenségek nem elkülönülten léteznek, ezek csak egy nép egyes erői és tevékenységei, amelyek a természetben elválaszthatatlanul összefonódnak és csak a mi szemléletünkben jelennek meg különös sajátosságokként. Ami az egészhez fűzi őket, az a nép közös meggyőződése...”³¹⁶ A Savigny-ról szóló szakirodalomból tudható, hogy későbbi műveiben a római jogból származó „a nép közös meggyőződése” (*gemeinsame Überzeugung des Volkes*), illetve a „nép öntudata” (*Bewusstseyn des Volkes*) fogalmát, amely a szemléletünkben elkülönülő területeket összefűzi, felváltotta e funkcióban – vagy még inkább: megalapozta – a népszellem (*Volksgeist*) fogalma.³¹⁷ E fogalom felől nézve az egyes népek joga, nyelve, népköltészete, mitológiája stb. sajátlagos népszellemének egy-egy megnyilvánulási formája. A jog és a költészet egy töről fakad a népben, vélte például Jacob Grimm, s ismeretes Savigny nagy hatása a Grimm-fivérek nyelvészetre, mitológiakutatására és jogszokásgyűjtésére.³¹⁸ Jacob Grimm számára – aki a XIX. század közepi hazai nyelvészetre, hitregetanra, népköltészeti gyűjtésre, majd a XX. század elejei népi jogszokásgyűjtésre nagy, ám egyes résztanulmányok ellenére sem eléggé feltárt hatással volt – e területek folyamatosan egymásba érőknek látszottak, nem elkülönülteknek.

Valószínűleg Arany és értelmezői közössége sem látta egymástól nagyon távoli területnek a jogot és a költészetet. Arany 1861-es Millien-bírálatának alábbi részlete azon költészetet jellemzi, mely a népköltésztől tanul: „ha fölveszi, tovább fejtje a megszokott formákat, a mintegy anyatéjjel beszítt népi és nemzeti dallamokat, akkor a fejlődés természetes törvényének hódol, mely épen úgy kizárja az ugrást, oktroyozást a művészetben, mint a politikában, és tiszteli, alapúl fogadja a történeti hagyományokat.” (AJÖM, XI. 176.) E passzus ugyanazon szabály alá vonja a költészetet és a jogot (hiszen ez esetben, mint az oktroyozás kifejezés is mutatja, a jogról van szó), s olyasféle konzervatív hitvallás, amelyet Arany a nyelvfejlődés kérdéséről írva is tett ezekben az években. A Koszorú szerkesztői glosszáiban többször is a *conservatio* hívének nevezte magát, méghozzá az első, 1863-as glosszában jellegzetesen jogi érveléssel: „valamint régebben az ujtás, úgy most a conservatio a feladata minden nyelve mellett buzgó magyarnak. Tehát ne hagyjuk a nyelv történeti jogait.” (AJÖM, XII. 127.)

A Millien-bírálat egyébként az országbírói értekezlet évében jelent meg; Arany fenti politikai megjegyzését akár ehhez fűzött kommentárnak is

³¹⁵ A vita elemzése magyarul a marxista szakirodalomban: Peschka Vilmos: *Thibaut és Savigny vitája*. Állam- és jogtudomány, 1974/3, 353-380.

³¹⁶ Savigny, i.m. 8.

³¹⁷ Vö.: Pólay, i.m. 33., 47.

³¹⁸ Giuseppe Cocchiara: *Az európai folklór története*. Budapest, 1962. 231.

tekinthetjük. Az értekezleten ugyanis Tóth Lőrinc egyik hozzászólásában szóvá tette, hogy az oktroyzás az egyik legtöbbet használt és leggyűlöltebb szava a tanácskozásnak és közvéleménybeli fogadtatásának. E hozzászólás arra is példa lehet, hogy a jogi és irodalomkritikai szóhasználatok nem álltak túl messze egymástól akkoriban. Tóth az 1843-ban kidolgozott büntetőjogi kódex bevezetése mellett érvelt, mely annak idején nem vált törvénnyé, így az ellene szóló egyik legerősebb érv az lehetett, hogy oktroyzás lenne életbe léptetését javasolni. Tóth viszont azt állította, hogy nem lenne az, hiszen e kódex „a nemzet legjobb fiai által a nemzet megbízásából dolgoztattatott ki, s így mondhatni, hogy a nemzet testéből és véréből nőtt ki”.³¹⁹ Úgy tűnik, ugyanazon organicista norma érvényesül Arany és Gyulai kritikájában, mint Tóth törvénymegítélésében: az igazi eposz a „népi tudalomból” eredve vissza is tér oda, a nép „vérvé válva”; a jó törvény a nemzet „véreből” keletkezett. Erdélyi János a *Népdalok és mondák* kötet 1846-os előfizetési felhívásában fogalmazott úgy, hogy ami e könyvben benne lesz, az „a nép véréből származott”.³²⁰ Ugyanez a metafora Arany nyelvészeti cikkeiben is előfordul: például arról írva, hogy a nyelvszokás gyakran nem fogadta be az idegen nyelvi elemeket, így azok „nem váltak vérré” (AJÖM, XI. 226.).

Arany jogról, nyelvről és költészetéről tett fenti megjegyzéseiben ugyanazon előelmélet működik. Eszerint a nép/nemzet, illetve joga, nyelve, költészete organikus képződmény (a *Visszatekintés*ben például Arany fához hasonlította a nyelvet, felidézve ezzel a horatiusi *Ars poetica* sokezer nyelvészeti értekezésben hivatkozott sorait is); e formák mindegyikében ugyanazon népszellem nyilvánul meg; a jog, a nyelv, a népköltészet, a zene, a tánc a nép tagjai számára nem megtanulandó, hanem természetesen hozzájuk tartozó, „anyatéjjel beszített” dolgok. Egyértelműen így fogalmaz *A magyar népdal az irodalomban* című 1861-es tanulmánydarab: a dalformák, akár a nyelv, a zene, a tánc, a nép lelkének nyilatkozásai (AJÖM, XI. 387.); az *Eredeti népmesék* pedig az eposzról és a népmeséről beszél a népszellem epikai nyilatkozásaiaként (AJÖM, XI. 328.). Hozok egy példát arra, hogy e vélekedéssel Arany nem állt egyedül akkoriban. Fogarasi János 1860-as hangsúly-tanulmányában egyetértéssel idézte a híres nyelvtudós, Heyse egy mondatát: „Azt mondja egy helyütt Heyse, főntebbi munkájában: a népszellem minden egyes külön nyilatkozataiban, például nyelvében, zenéjében összhangzás uralkodik.” A magyar nyelvész-jogász e tanulmánybeli célkitűzése ennek megfelelően az volt, hogy igazolja, „a zenénkben és nyelvünkben uralkodó szellem tökéletes azonosságát”.³²¹ Fogarasi már 1840-es évekbeli munkáiban is e kapcsolatot kereste, s nézetei erősen hatottak Erdélyi és Arany verselméleti gondolkodására is.³²² Ezen előelmélettel van összefüggésben Aranynak (és Gyulainak) az a tétele is, hogy a hexameter s

³¹⁹ Az országbírói értekezlet a törvénykezés tárgyában. Közli Ráth György. Pest, 1861. II. 62.

³²⁰ Erdélyi János: *Előfizetési felhívás*. In: *Erdélyi János válogatott művei*. Budapest, Szépirodalmi, 1986. 66. (A továbbiakban: Erdélyi, 1986)

³²¹ Fogarasi János: *Hangsúly vagy is nyomtétel a magyar nyelvben*. Akadémiai Értesítő. A Nyelv- és Széptudományi Osztály közlönye. Pest, 1860. I. 105., 106.

³²² Kecskés András: *A magyar verselméleti gondolkodás története. A kezdetektől 1898-ig*. Budapest, Akadémiai, 1991. 209. skk.

a hozzá hasonló antik versformák mindig idegenek maradnak a magyar fül számára, az ilyen versformában írott eposzokat már versformájuk is megakadályozza abban, hogy a nép befogadja őket.³²³

(*Arany nyelvésze*) Legnagyobb igényű nyelvészeti tanulmányában, a *Visszatekintésben* is használta Arany az „oktroirozni” kifejezést, amikor a nyelvtudós által oktrojált olyan nyelvészeti törvényekről írt, melyek nem vesznek tudomást az élő nép tényleges beszédéről. A *Visszatekintésben* az élő (nép)nyelv szokása a kánon, melyet semmilyen szempontból nem lehet felülbírálni: se tudományos (AJÖM, XI. 243.), se esztétikai szempontból (AJÖM, XI. 253.), se a régi nyelvmelékek felől (AJÖM, XI. 244.). Épp ellenkezőleg: mind a költészeti nyelvhasználatnak, mind a régi nyelvmelékekben található nyelvhasználatnak, mind a nyelvtudós törvénymegállapításainak felülbírálója, kritikusa az élő népnyelv szokása.³²⁴ Az utóbbi esetről például az igeidők kapcsán ezt olvashatjuk: „nyelvészeink csak most vesződnek e törvények föltalálásával, ellenkező, egymást lerontó teóriákat állítanak fel; a népnyelv pedig sem egyiket, sem másikat el nem ismeri.” (AJÖM, XI. 252.) Az élő népnyelv használata – vagy másképp: az élő nyelvszokás – hasonló viszonyban van a nyelvészeti törvényekkel, mint a szokásjog a jogi törvényekkel.

Arany e kijelentésekkel évtizedes nyelvészeti vitákhoz szólott hozzá. Azon normája, miszerint a költő nyelvalakításának az élő nyelv szokásához kell igazodnia (AJÖM, XI. 230.), Kazinczy Ferencnek az 1817-es Beregszászi-recenzióban kifejtett álláspontjával áll szemben;³²⁵ a régi nyelvmelékek nyelvhasználatának kritikusaként emlegetett élő népnyelv Révai Miklós egykori álláspontját is vitatja.³²⁶ A nyelvészettörténeti szakirodalom gyakran emlegeti, hogy Versegly Ferenc Révaival szemben a nyelvszokásra hivatkozott mint végső elvre. Ha alaposan elolvassuk mondjuk *A tiszta magyarságot* (1805), felfigyelhetünk rá, hogy a szöveg jogi terminológiája nem kapcsolódik össze szokásjogi érveléssel. Verseglynél a nyelvszokás nem folyton alakuló-változó, hanem tudományosan megállapítható, időtlenül érvényes szabályszerűség, többé-kevésbé az analogia megállapítható szabálya. Ezért Verseglyről írva Margócsy Istvánnal értek egyet: mindenestül racionalista gondolkodás az övé.³²⁷ Leginkább az alábbi részlet árulkodó e szempontból: „Ha egy dialektus az analogiához tartya magát, a többiek pedig vele ellenkeznek, akkor ahhoz kell ragaszkodnunk, mely az analogiát, úgymint az egész nemzetnek közönséges

³²³ Arany János: *Irányok*. In: AJÖM, XI. 163.; Gyulai Pál, 1908. 93.

³²⁴ Hasonlóan mutatja be nyelvészeti szabályok és népnyelvi szóhasználat egymáshoz való viszonyát Arany nyelvészeti cikkeiben Dávidházi Péter: *Életteli csemeték vagy korcs fattyúk? A nyelvvédelem alapkérdése Arany János és a Nyelvőr vitájában*. In: *A két Arany. Összehasonlító tanulmányok*. Szerk.: Korompay H. János. Budapest, Universitas, 2002. 80-97. Köszönöm a szerzőnek, hogy tanulmányának nyomdai levonatát még megjelenése előtt elküldte nekem.

³²⁵ Vö.: Ruzsiczky Éva: *Kazinczy és a „nyelvszokás”*. Magyar Nyelvőr, 1957/1, 1-7.

³²⁶ Vö.: Melich János: *Révai Miklós nyelvtudománya*. Budapest, 1908. 42 p.

³²⁷ Margócsy István: *A Révai-Versegly-vita eszme- és kultúrtörténeti vonatkozásai*. In: *Klasszika és romantika között*. Szerk.: Kulin Ferenc és Margócsy István. Budapest, Szépirodalmi, 1990. 26-34., különösen: 30. Margócsy szerint e racionalizmus, a nyelvi rendszer változatlanlanságának feltevése ugyanúgy jellemezte Révait is: *Mit jelent a nyelv számára a történelem?* Irodalomtörténet, 1986. 357-364.

szokását követi.”³²⁸ A közönséges (értsd: a nemzet körében általános) szokás megállapításának tehát nem az a módja, hogy megvizsgáljuk, hogyan beszélnek a dialektusok mindegyikében vagy többségében; közönséges szokássá nyilvánítható akár egyetlen dialektus nyelvszokása is az összes többivel szemben, ha az analogia tudományosan megállapított törvényének megfelel. Úgy gondolom, Verseghy nyelvszokás-fogalmának nincs semmi köze Aranyéhoz. Betolakodó lévén a nyelvészettörténet köreiből, csak bátortalanul említem meg, hogy meglepő módon Arany nyelvszokás-fogalma Frank Ignác már hivatkozott „Vég- és védszó” című nyelvészeti értekezésének élő szokásról írott gondolatmenetéhez áll közel, különösen azon részeihez, melyekben a jogtudós az élő szokás elsőbbsége mellett érvelt a régiség nyelvhasználatával, illetve az összehasonlító nyelvtudomány eredményeivel szemben.³²⁹

A *Visszatekintés* állást foglalt korabeli nyelvészeti vitákban is. A nyelvészettörténeti szakirodalomból csak keveset lehet megtudni arról, milyen volt e viták dinamikája, intézményi környezete és lehetséges pozíciói. Az 1850-es évek közepe előtti néhány évtized (a Gyarmathy Sámuel és a Hunfalvy közti időszak) a nyelvészettörténetben „légüres tér”-nek számít.³³⁰ Békés Vera kiváló könyvfejezetet írt arról, milyen tudománytörténeti okai lehetnek az ürességnek.³³¹ Arany nyelvészeti nézeteinek éppen ezen időszak nyelvészete lehetne a kontextusa.³³² A nyelvészettörténet-írás némiképp üdvtörténeti jellegű „nagy elbeszélése” szerint ekkoriban vált (újra) tudománnyá a hazai nyelvészet, Hunfalvy Pál kezdeményezései nyomán, elköteleződve az összehasonlító történeti módszer és a finnugor rokonság tétele mellett. A *Visszatekintés*ben Arany semmit sem írt e módszerről, illetve tételről, ám az általa itt kívánatosnak tartott nyelvészet nem összehasonlító; mint ahogy nem foglalt állást a spekulatív, nyelvfilozófiai nyelvészetet övező vitában sem, bár azzal, hogy megrovóan írt az etimologizálás túlsúlyáról a nyelvészetben, Czuczor Gergely és Fogarasi szógyökkereső gyakorlatától is elhatárolta a saját álláspontját. Mindazonáltal úgy vélem, paradigmatiság különbség az új tudományos nyelvészettől választotta el Arany nézeteit.

Békés Vera romantikusnak nevezi azt a tudományos paradigmát, amely az 1810-es évek végétől vált túlnyomóvá a nyelvről való hazai gondolkodásban, az 1850-es években került szembe egy új, rivális tudományos gondolkodásmóddal, a Hunfalvy képviselte pozitivizmussal, s az 1870-es évekre elvesztette erejét és tudományos pozícióit az új paradigmával szemben.³³³ Könyvében az 1850-es

³²⁸ Verseghy Ferenc: *A tiszta magyarság*. In: *Pennaháborúk. Nyelvi és irodalmi viták 1781-1826*. Szerk.: Szalai Anna. Budapest, Szépirodalmi, 1980. 225.

³²⁹ Frank, i.m. 837-838.

³³⁰ Hegedűs József: *Rendhagyó magyar nyelvhasználat-történet*. II. Magyar Nyelv, 1998/4, 387.

³³¹ Békés Vera: *A hiányzó paradigma*. Debrecen, Latin Betűk, 1997. 103-173.

³³² Alapos, részletes, ám kontextus nélküli ismertetése Arany nyelvészeti nézeteinek: Ferenczy Géza: *Arany János, nyelvünk bűvára és művelője*. Magyar Nyelvőr, 81 (1957), 387-402., 82 (1958), 1-13, 133-148.

³³³ Egy kortárs megfigyelő, Erdélyi János nem egészen így írta le a Fogarasi-Czuczor-féle bölcsészeti, illetve Hunfalvy rokonkutató-történeti iskolájának vetélkedését 1854-es Czuczor-bírálatában. Ő úgy látta, hogy a bölcsészeti iskola az 1830-as években jelent csak meg, mindvégig kisebbségben maradt riválisával szemben, s Hunfalvy

évekbeli nagy nyelvészeti vitákból idézi a romantikus Czuczor Hunfalvy ellen írott cikkét, melynek egyik mondata magába sűríti a vitát, s a belefoglalt állítások mentén el lehet rendezni a rivális paradigmákat: „a nyelvelemzésben és értelmezésben nem elég csupán az anyaggal és idommal foglalkozni; mert *van a nyelvben felsőbb és eredetibb valami*, mi az anyagnak életet és alakot ad, 's ez maga az alapértelem, ennek teremtője pedig az emberi szellem.”³³⁴ A *Visszatekintés*nek a nyelvre használt organicista metaforái vagy a nyelvszellem működésére tett utalásai (AJÖM, XI. 254.) arra mutatnak, hogy szerzője is úgy vélhette, „van a nyelvben felsőbb és eredetibb valami, mi az anyagnak életet és alakot ad”, még ha nem is kívánt oly módon ezen „alapértelem” nyomába eredni, mint azt a szónyomozók tették.

A *Visszatekintés* egyik legérdekesebb része a szerző elképzelése a kívánatos nyelvészetről, melyet szembeállított az a priori megállapított nyelvészeti törvényeket oktroizáló nyelvtudománnyal. Leírása elgondolkodtatóan hasonlít ahhoz, ahogyan a hagyományokat összegyűjtő eposzköltőről, illetve a népmesegyűjtőről írt a *Zandirhám*-bírálatban, illetve az *Eredeti népmesék*ben. A nyelvészetnek eszerint az élő népi nyelv szokás összegyűjtése az alapvető feladata (AJÖM, XI. 243.), mivel a nyelvi törvényeket csak ezekből lehet megállapítani (AJÖM, XI. 257.). A nyelvhasználatban megnyilvánuló törvények a nyelv szellemében gyökereznek (AJÖM, XI. 251.), e nyelvszellem leginkább a triviális példákban mutatkozik meg (AJÖM, XI. 254.). Akárcsak az ugyanezen évben írott *Eredeti népmesék*ben, a *Visszatekintés*ben is felbukkan a szóbeliség-írásbeliség kérdésköre. A nyelvészetnek még azelőtt kellene „az ép élő nyelv szólásbeli kincsét” összegyűjtenie, mielőtt „az irodalom lávája azt is el nem borítja” (AJÖM, XI. 225.). E kijelentés arra utal, hogy a szerző szerint a romlatlan nyelvérzék a szóbeliség világában működik, s az írásbeliség terjedésével fokozatosan eltűnik.³³⁵ Arany nyelvről való gondolkodásában egymással feszültségben lévő beszédmódokra lelhetünk. Egyfelől nyelvromlásról beszélt (mely Varróra visszavezethető régi diszkurzus a nyelvészetben),³³⁶ másfelől az élő nyelv szokást mint végső elvet emlegette. E két elv vagy beszédmód feszültsége talán akkor oldható fel, ha „élő nyelv” alatt olyan nyelvhasználatot értünk, amit még nem vagy alig befolyásolt az írásbeliség. Mindenesetre a *Visszatekintés*ben jelen lévőnek látszik a már ismerős gondolkodási mintázat:

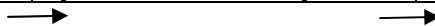
iránya a hazai nyelvtudomány fősodrának folytatása. Erdélyi János: *Czuczor Gergely*. In: Erdélyi János: *Irodalmi tanulmányok és pályaképek*. S. a. r.: T. Erdélyi Ilona. Budapest, Akadémiai, 1991. 176.

³³⁴ Békés, i.m. 169.

³³⁵ Párhuzamos gondolatmenetet a korabeli nyelvészeti irodalomban is találhatunk. Ballagi Móricz tanulmánya szerint is nyelvromlást okozott az írás: a magyar nyelv, amikor írásra fogták, „az idegen hangjelzés által elkorcsosított, az írásnyelv pedig visszahatott a nép nyelvére”. *A magyar szónyomozás és az összehasonlító nyelvészet*. Akadémiai Értesítő, 1855. 596. A nyelv írásbeliség előtti állapotát tekintette eszményinek Erdélyi is, lásd: Korompay, i.m. 255.

³³⁶ Melich, i.m. 31-32.

a szóbeliség nyelvérzéke: a nyelvszokás	a gyűjtő nyelvészet: nyelvészeti törvények	a felülbíráló nyelvszokás
--------------------------------------------	-----------------------------------------------	---------------------------



(*Iliász-értelmezések*) Utoljára maradt a legkézenfekvőbb kérdés: nem a korabeli eposzról szóló irodalomból került-e Arany írásaiba e gondolkodási mintázat? Németh G. Béla a kritikai kiadásban az *Eredeti népmesék* ezen, idézetként közölt mondatához: „A valódi eposzt nem írják, az valamely nép közös költeménye.”, a következő jegyzetet fűzte: „ez tulajdonképpen a Wolf–Lachmann-féle eposzkeletkezési teória summája” (AJÖM, XI. 767.). E lakonikus jegyzetet érdemes kissé kiegészíteni. Az 1839 és 1861 között az eposzról, főként annak keletkezéséről megjelent, általam ismert jelentős magyar nyelvű fejtegetések (Schedelé, Erdélyié, Csengeryé, Hunfalvyé, Gyulaié, Aranyéi)³³⁷ valamennyien közösségi alkotásnak látták az eposzt, amely sajátlagosan tartozik egy néphez/nemzethez. Valamennyien éles különbséget tettek nép- és műköltészet között, s az eposzt népköltészetnek tartották, melynek jellegzetességeit a szóbeliség körülményei alakították ki, a szájhagyományozás gyakorlata, énekes nemzetségek sora. Továbbá esszenciális műfajnak látták az eposzt, amely a nép minden „erőit és tevékenységeit” magában foglalja, amelyben nem válnak el egymástól olyan területek, mint történelem, vallás és költészet, ahogy magában a népköltészetben sem. Erdélyi herderiánus népköltészet-jellemzése – „összessége volt minden szellemi nyilatkozásnak, honnan vevé a nép törvényét, vallását, történeteit s erkölcsstudományát” – majdnem szó szerint megegyezik Gyulai Pál eposzmeghatározásával.³³⁸

F. A. Wolf és Karl Lachmann iskolájának jellegadó elmélete „a költő nélkül teremtődő, kiskölteményekből nagy egységbe »gyűjtött« eposzok feltevése”³³⁹ volt, melynek következménye Homérosznak mint nagy alkotónak a „feloldása” sok kis alkotóban vagy a görög népben. Az 1839-1861 közti magyar nyelvű szövegek szerzői közül Hunfalvy Pál volt leginkább wolfiánus: 1853-ban egy újonnan megjelent *Iliász*-fordítás elé írott hosszú bevezető tanulmányában akkurátusan összefoglalta a Homéroszról szóló szakirodalmat, azon véleményhez csatlakozva, miszerint alig hihető Homérosz személyisége, s a „homérosz” szó eredetileg köznévi lehetett.³⁴⁰ Arany eposzról szóló passzusai általában nem foglalkozott az *Iliász* egységének wolfiánus-

³³⁷ Schedel Ferenc: *Eposi és drámai kor. Drámai literaturánk jelen állapotjáról. Szontagh Gusztáv ellen. Figyelmező*, 1839. 21. szám; Erdélyi János: *Vörösmarty Mihály Minden Munkái*. In: Erdélyi János: *Irodalmi tanulmányok és pályaképek*. S. a. r.: T. Erdélyi Ilona. Budapest, Akadémiai, 1991. 42-47.; Csengery, i.m.; Hunfalvy Pál: *Bévezetés*. In: *Homérosz Iliása. Ford.*: Szabó István. Pest, 1853. I-LXVII. (A továbbiakban: Hunfalvy/Homéros); Csengery Antal: *Homér. (Homérosz Iliása. Fordította Szabó István)*. In: *Csengery Antal összegyűjtött művei*. V. Budapest, 1884. 321-325.; Hunfalvy Pál: *Kalevala*. Szépirodalmi Lapok, 1853. 10. szám, 147-149.; Gyulai, 1908. 88-105.; Erdélyi János: *Czuczor Gergely*. In: Erdélyi János: *Irodalmi tanulmányok és pályaképek*. S. a. r.: T. Erdélyi Ilona. Budapest, Akadémiai, 1991. 173-174.

³³⁸ Erdélyi János: *Népköltészetéről*. In: Erdélyi, 1986. 48.; Gyulai, 1908. 89. Erdélyi 1842-es székfoglaló előadásának herderiánus vonásairól lásd: Pukánszky Béla: *Herder hazánkban*. Budapest, 1918. 52-53.

³³⁹ Marót Károly: *Homeros*. Budapest, 1948. 52., 53.

³⁴⁰ Hunfalvy/Homéros, LXII.

lachmannianus alapkérdésével, vagy ha mégis, akkor ellenkezően nyilatkozott: a „homéri művek egysége, s maga Homér is mint szerző megállhat” (AJÖM, XII. 136-137.); Homéroszt a hagyományt összefoglaló lángész költőnek tekintette, azaz – korabeli kifejezéssel – inkább „unitáriusnak” nevezhetjük az álláspontját, mint wolfiánusnak.³⁴¹ Ritoók Zsigmond egyik kiváló tanulmányában azt írta, Arany eposzfelfogásától a szálak visszafelé Herderhez és a – talán Hugh Blair közvetítette – skót XVIII. századi Homérosz-értelmezőkhöz vezetnek.³⁴²

Az 1855 előtt megjelent cikkekben (Schedelében, Erdélyiében, Csengeryében, Hunfalvyéiban) majdnem minden elem megtalálható, amelyből Arany fejtegetései összeállnak,³⁴³ egyetlen kivétellel: a „népi tudalom” vagy a közösség visszafogadó-ellenőrző-felülbíráló szerepéről csak Aranynál (és Gyulainál) esik szó. Mivel – minden strukturalizmusa dacára – Arany nem olvashatta Jakobson és Bogatirev hetven évvel későbbi tanulmányát a népköltészetben és a nyelvben érvényesülő közösségi „preventív cenzúráról” és „szentesítésről”,³⁴⁴ s mivel az eposzokról szóló szakirodalomban ez az elv nem játszott komoly szerepet,³⁴⁵ azt föltételezem, hogy Aranynak az eposzról kialakított „elméletébe” analóg módon került ez az elem, talán a savignyánus jogkeletkezési teória recepciójából³⁴⁶ vagy még inkább saját szokásjogi habitusa folyományaként.

Ritoók Zsigmond egyetlen szerzőt említ *A görög énekmondók* című könyvében, Marót Károlyt, aki Jakobsonék cikkétől függetlenül beszélt az

³⁴¹ Voltak korabeli unitáriusok, akik – szemben Arannyal – a homéroszi eposzokat nem tekintették népköltészetnek. Télyf János az *Iliászról* mint műkölteményről írt, Lachmann-nal és Hunfalvyval vitázva: *Az Iliás szerzőjének egységéről*. Akadémiai Értesítő. A Nyelv- és Széptudományi Osztályok Közlönye, 1864. III. köt., II. szám, 129-172., különösen: 144. (A szerző neve más publikációinál valamivel gyakrabban fordul elő Télyf Ivánként.)

³⁴² Ritoók, 1989. 447.

³⁴³ Hagyományosan – Arany egy levélrészletére alapozva – Csengery *A hőskölteményről általában* című cikkét szokás az Arany eposzfelfogásához legközelebb állónak tekinteni (rendkívül alapos összevetésük: Ritoók, 1989. 442-443.); én úgy vélem, Erdélyi 1854-es Czuczor-bírálatát mellé lehet állítani.

³⁴⁴ R. Jakobson – P. Bogatirev: *A folklór sajátos alkotásmódja*. In: Roman Jakobson: *Hang – jel – vers*. Budapest, 1969. 333. Jakobsonék saját nézeteiket mint a romantikusok nézeteinek folytatását mutatták be. A népköltészet romantikus értelmezéséről adott tömör – részben elfogadó, részben elutasító – jellemzésük nagyjából Aranyra is igaz. (uo. 338. skk.)

³⁴⁵ Ritoók Zsigmond legalábbis a Jakobson-Bogatirev szerzőpárhoz köti ennek az elvnek a megjelenését a színhagyományozó költészet szakirodalmában: *A görög énekmondók*. Budapest, Akadémiai, 1973. 60. (A továbbiakban: Ritoók, 1973) Egy későbbi tanulmánya szerint az „előadó és hallgató kölcsönhatását” a szóbeli költészetben egy 1885-ös munka vizsgálta először. Ritoók, 1989. 447.

³⁴⁶ Tudtommal Németh G. Béla az egyetlen irodalomtörténész, aki hangsúlyozni szokta a történeti jogiskola hazai hatását, főként általánosságban és politikai esztétikai szövegek környezetben, Beöthy Zsolt esztétikai főműve kapcsán azonban konkrétan és egyértelműen: „...A tragikumnak koncepciót adó vezérgondolata (és célja) azonos a jogtörténeti iskola központi tételével (és céljával).” *A magyar irodalom története. 1849-1905.* (Szerk.: Sótér István. Bp., 1963.). In: Németh G. Béla: *Küllő és kerék. Tanulmányok*. Budapest, Magvető, 1981. 459. Korszakmonográfiájában e „vezérgondolatról” (a közmeggyőződésről) írva nem fogalmazott ilyen határozottan: *A magyar irodalomkritikai gondolkodás a pozitivizmus korában*. Budapest, Akadémiai, 1981. 203.

eposzokról írva a közösség ellenőrző szerepéről. Ha belelapozunk Marót *Az epepeia helye a hősi epikában* című könyvébe, láthatjuk, hogy rendszeresen, bár nem túl lelkesen, hivatkozott Szász Károly époszkönyvére, s használta Arany fogalmait, az „eposzi hitelt”, a „közvagyon”, a „pánpoétikus környezetet”, s epepeia-meghatározása teljesen megfelelt az Aranyénak.³⁴⁷ Marót normatív szemlélete valójában egyetlen epepeiót ismert, az *Iliászt*. Amikor amellet érvelt, miért csak az *Iliász* felel meg a meghatározásnak, s a *Niebelung-ének*, illetve a *Kalevala* miért nem, akkor egyebek közt arra hivatkozott, hogy az *Iliász* Homéroszt követően is „folytatta közösségi életét”, rögtön elfogadott népi hagyománykincs lett, míg a másik kettőt nem ismerte vagy nem fogadta el saját népe és saját énekmondók.³⁴⁸ Az epepeióának a közösségi visszafogadás éppúgy kritériuma Marót, mint Arany szemében. Ritoók azt írta *A görög énekmondók* bevezetésében, hogy amit a XVIII. század végének kutatói tudtak az eposz szóbeli áthagyományozódásának módjáról, azt a későbbi korok (a XIX. század második, a XX. első fele) félretették, s csak „a közelmúltban fedezték fel újra, az elődökről részben mit sem tudva”.³⁴⁹ Ha Marót némileg kivételnek számított e téren, az részben talán annak volt köszönhető, hogy Arany Jánoson (és értelmezői közösségén, főként Gyulain és Száson) keresztül kapcsolódott a korábbi, XVIII. század végi, XIX. század elejei tudáshoz.³⁵⁰

³⁴⁷ Marót Károly: *Az epepeia helye a hősi epikában*. Budapest, Akadémiai, 1964. 23-25.

³⁴⁸ uo. 34-36.

³⁴⁹ Ritoók, 1973. 12-13. Hasonlóan fogalmazott már többször hivatkozott 1989-es tanulmányában is, amikor arra hívta fel a figyelmet, hogy a Homérosz-értelmezések történetében Aranytól nemcsak visszafelé, hanem előrefelé is vezetnek szálak, Milram Parry kutatásai felé, amelyek döntő hatással voltak a XX. század második felének Homérosz- és szóbeliség-interpretációira. Ritoók, 1989. 447.

³⁵⁰ Lásd erről Horváth Iván okfejtését: *A három verselmélet*. In: Szili József (szerk.): *A strukturalizmus után*. Budapest, Akadémiai, 1992. 65.

Módszertani kommentár „A turizmus retorikus azonosítása” című esettanulmányhoz

„Az irodalomtörténet-írás retorikus elemzése” című résztanulmányból is kitűnhetett, hogy a XX. századi irodalomtörténet-írás erősen kötődött a „szociológiai visszavezetés” eljárásához, amely csak egy a bevett visszavezetési eljárások sorában, az életrajzi, lélektani, nemzetkarakterológiai stb. reduktív származásmagyarázatok között. Az alábbi esettanulmány „szociológiai visszavezetés” helyett úgy próbál rámutatni irodalmi termékek és társas tevékenységformák összeszövődöttségére, hogy egy szöveg értelmezése kapcsán két, egymástól távol álló eljárást kapcsol össze: retorikus elemzést és társadalomtörténeti leírást, méghozzá oly módon, hogy az utóbbit az előbbi eredményeinek ellenőrzőjeként alkalmazza.

Néhány évvel ezelőtt Bodor Péter egy pszichológiai tanulmányban azt a csípős megjegyzést tette, hogy jó volna, ha pszichológusok és filozófusok kommunikálni tudnának egymással, azaz nem csupán egymás negyven évvel ezelőtti eredményeire támaszkodnának. Attól tartok, más humán tudományok művelőivel is előfordul, hogy egy másik tudományágnak csak több évtizeddel ezelőtti nézeteit ismerik. Az irodalomtörténészek többségének bizonyára nincs korszerű társadalomtörténeti tudása, a társadalomtörténészek pedig bizonyára hajlamosak arra, hogy az általuk tanulmányozott szövegeket dokumentumnak lássák, adatlelőhelyeknek, valamely eset vagy mentalitás lenyomatainak, s eltekintsenek a szövegek szerkezetétől, nyelvük metaforikusságától, műfaji konvencióiktól stb., mindattól, amit *retorikusságnak* nevezhetünk. Ugyanakkor vannak irodalomtörténészek, akik tájékozottak a mai társadalomtörténet-írás terén, s tanulságait beépítik munkáikba (például Jászberényi József vagy Szilágyi Márton),³⁵¹ s vannak diszkurzusfeltárást végző, a dokumentumok szövegszerűségének kérdéseit tárgyaló társadalomtörténészek (például Gyáni Gábor vagy K. Horváth Zsolt).³⁵² Esettanulmányom az ő munkáik teremtette tudományközi térbe tartozik elsősorban.

Szóhasználatomban különbséget teszek – döntően praktikus szempontok miatt – retorikai és retorikus elemzés, illetve a szövegek retorikája és retorikussága között. A „retorikai” azt a változatos, de egységben látható hagyományt jelenti, amely Arisztoteléstől a XIX. századig alapvetően meghatározta a nyilvános kommunikáció rendjét és tudáskészletét az európai kultúrában, a „retorikus” viszont a szövegeknek olyan szerkezeti, megformáltságbeli vonásait jelenti, amelyekhez főként a retorika összeomlása után a különböző humán tudományokban kialakult elemzési technikák vagy

³⁵¹ Jászberényi József: *A nyelv, a valóság és a tények átértékelődése*. Korall, 5-6. (2001. ősz-tél), 163-185.; Szilágyi Márton: *Lisznyai Kálmán. Egy 19. századi írói életpálya társadalomtörténeti tanulságai*. Budapest, Argumentum, 2001.

³⁵² Gyáni Gábor: *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*. Budapest, Napvilág, 2000.; K. Horváth Zsolt: *A lehetséges emlékezésektől a lehetséges történelmekig: az 1848-49-es emlékezések történeti képe és olvasói dilemmái*. In: Hudi József – Tóth G. Péter (szerk.): *Emlékezet, kultusz, történelem*. Veszprém, Laczkó Dezső Múzeum, 1999. 7-17.

szempontok révén tudunk hozzáférni.³⁵³ Retorikáról disszertációmban a „Gyulai, emlékbeszéd, kanonizáció” című rész tanulmányban esik szó, retorikus elemzésre itt, e dolgozatban kerül sor. A retorikai elemzés konvencionalista jellegű, a retorikus általában nem. Az előbbi azon kompetenciával foglalkozik, amely a szöveg készítéséhez vagy egykori befogadásához kötődött, az utóbbi gyakran valamilyen prezentista olvasás velejárója, s feltevéseket fogalmaz meg arról, milyen hatásokat válthat ki a vizsgált szöveg megformáltságának egésze vagy egyes vonásai.

Retorikus elemzés és társadalomtörténeti leírás finom összekapcsolása lehetővé teheti, hogy egy szöveg egyedi beszédéből kihalljuk a társadalmi csoportok hangját. Esettanulmányom tehát olyasmire vállalkozik, amire a kritikai kultúrakutatás vagy más, a hatalom kérdését középpontba állító irányzat tanulmányai szoktak vállalkozni, jórészt az őket jellemző meggyőződések és eljárások nélkül. Karl Mannheim közel nyolcvan éve úgy érvelt az *Ideológia és utópiában* (s rokonaival gyakran találkozhatunk olyan irodalomtudományi szövegekben is, amelyek számára a politikai elkötelezettség kérdése döntő fontosságú), hogy a megértés függvénye a kutató értékeléseinek és elköteleződésének, például „annyira képes meglátni a társadalmi feszültségek... jelentőségét, amennyire értékelő módon (ellenfélként vagy szövetségesként) részt vesz az alsóbb rétegek felemelkedéséért folytatott küzdelmében...”³⁵⁴ Én nem látok ilyen összefüggést. Elkötelezettség vagy annak hiánya éppúgy vezethet 'vaksághoz', mint 'látáshoz' egy adott kutatási területen. E szöveg abban tér még el a disszertáció többi esettanulmányától, hogy közülük talán a legartisztikusabb: a megszerkesztés és a megírás mikéntje, azt hiszem, itt a legszembeötlőbb – retorikus elemzésről lévén szó, talán érthető módon.

³⁵³ E megkülönböztetés részben Bender és Wellbery tanulmányát követi, amelynek második, a retorikusság visszatérésével foglalkozó részét ugyanakkor nem tartom elfogadhatónak, itt most nem részletezhető okok miatt. John Bender – David E. Wellbery: *Retorikusság: a retorika modern kori visszatérése*. In: Szabó Márton, Kiss Balázs, Boda Zsolt (szerk.): *Szövegváltozatok a politikára*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó – Universitas, 2000. 289-320.

³⁵⁴ Karl Mannheim: *Ideológia és utópia*. Ford.: Mezei I. György. Budapest, Atlantisz, 1996. 59.

A TURIZMUS RETORIKUS AZONOSÍTÁSA

A szöveg, mellyel az alábbi elemzés foglalkozik, irodalomkritika, szerzője Arany László, tárgya Ágai Adolf *Porzó tárczalevelei* című 1877-ben kiadott könyve, megjelenésének helye a Budapesti Szemle.³⁵⁵ Arany László, aki kettejük közül az ismertebb szereplő, a Földhitelintézet köztisztviselője (egy évvel később már igazgatója), Ágai Adolf pedig a kiegyezés utáni korszak egyik legkiválóbb újságírója – a „Porzó” csak egyike volt híres álneveinek. Két kötetes tárcagyűjteményének közel fele útítárca. A történet megértéséhez előrebocsátom még, hogy politikai pártállásuk azonos, kormánypártiak, mindketten tagjai az akkori szabadelvű elitnek. Ezt azért kell hangsúlyozni, mert ugyan a szóban forgó szöveg irodalomkritika, amely elsősorban műfaji kérdésekkel foglalkozik, ám olyan kultúrából származó irodalomkritika, amelyben az irodalom fontosabb kérdései egyben politikai kérdéseknek is számítottak, a polisz, a politikai közösség értékeivel, működésével és fennmaradásával kapcsolatos kérdéseknek. A Budapesti Szemle a kulturális elit legtekintélyesebb folyóirata a korszakban. A későbbi fejtegetésekhez talán még azt kell előrebocsátanom, hogy Arany családja nemesnek tartotta magát, de nemességüket hivatalosan nem erősítették meg (erről részletesebben írtam az „Arany János szokásjogi gondolkodása” című résztanulmányban), Ágai pedig bevándorolt zsidó családból származott, s bár nem kitért, a későbbi értelmezők szemében gyakran a sikeres zsidó asszimiláció példája volt az ő karrierje.³⁵⁶

Előbb Arany bírálatának azon részéről beszélnék röviden, amely megelőzi a tanulmányom mellékleteként közölt szövegrészt, méghozzá elsősorban a bírálat retorikus szerkezetéről. Aranynak a tárcára vonatkozó általános ítéletei ezen új műfajnak a megjelenését és értelmét egy társadalmi változáshoz, továbbá egy társadalmi csoporthoz, s egyben egy új kulturális minta kialakulásához kapcsolta. Mielőtt azonban elért fejtegetésében ehhez a ponthoz, a tárca jellemzőit vette sorra, mintha az lett volna bírálatának legfontosabb

³⁵⁵ A bírálat szövegét az alábbi kiadásból idézem: Arany László *összes művei*. II. *Arany László tanulmányai*. Első rész. Közreboicsátja Gyulai Pál. Budapest, Franklin, 1901. 357-367.

³⁵⁶ Például: Komlós Aladár: *Magyar-zsidó szellemtörténet a reformkortól a Holocaustig*. Budapest, Múlt és Jövő, 1997. II. 170.

kérdése, hogy joggal tekinthetjük-e a tárcát az irodalom részének? A szöveg sajátos olvasási stratégiát alakít ki. A tárcát *valaminek* az ellentétéként látjuk, ám e valamiről nem kapunk pozitív leírást. E valamit – amit talán az irodalommal kapcsolatos általános elvárásoknak nevezhetnénk – úgy tudjuk felépíteni az olvasás során, hogy egyrészt a tárcának a negatív jellemzését pozitívba fordítjuk át: például ha azt olvassuk, hogy a tárcát *nem* jellemzi „a gondolatok mélyebb háttere, az iróniának termékenyítő erkölcsi magva”, akkor ebből, s tíz más hasonló megjegyzésből arra következtethetünk, hogy az irodalmat pedig éppen *ez* jellemzi. Másrészt úgy tudjuk felépíteni, hogy a tárca pozitív jellemvonásainak a negatívjait rendeljük hozzá az irodalomhoz, például ha azt olvassuk a tárcáról, hogy olyan esetleges tárgyakkal foglalkozik, amelyek egy nap múltán elvesztik fontosságukat, vagy hogy a tárca mindössze szórakoztatni akar, akkor arra juthatunk, hogy az irodalmat ennek épp az ellenkezője jellemzi. Azért kell a szövegnek az olvasást előíró struktúrájáról beszélni röviden, mert az ellentétbe állítás/kiegészítés itt leírt retorikus szerkezete ugyanígy működik a szöveg azon részében is, ahol arról a kulturális mintáról esik szó, amelynek a keretébe egyként beletartozik a tárca műfaja és a turizmus.

Talán nem egyszerűsítem le túlzottan Arany gondolatmenetét, ha ezúttal a tárca műfajának négy fontos jellemzőjét emelem ki: egyrészt az időhöz való viszonyát, amit a szerző a tiszavirág metaforájával – vagy e gyakran visszatérő jelzővel: alkalmi – érzékeltet; másrészt a műfaj célját, azaz hogy mindenekelőtt szórakoztatni akar; harmadrészt közönségét, akik elsősorban nők; negyedrészt pedig perspektíváját, amely magánélményekhez kötött. A fent leírt retorikus szerkezet értelmében a tárcával ellentétbe állított *valami*hez (az irodalomhoz) tehát az időbeli tartósság, az *utile* célelve, a férfi olvasó és a közösségi élmény perspektívája köthető.

Az irodalomtudománynak több évtizedes közhelye, hogy a műfajok valójában szokásrendszerek, arra azonban nehezen tudunk válaszolni, hogyan is illeszkednek egy-egy társadalom többi szokásrendszere közé? Talán azok a kutatók tették e kérdés megválaszolásához a legbátrabb lépéseket, akik vagy a beszédaktus-elmélet, vagy a rendszerelmélet hívei. Az előbbieket az egyes irodalmi kifejezésformákat a társadalmi beszédműveletek utánzásainak vagy folytatásainak tekintik, az utóbbiak a társadalmi rendszer egy sajátos funkciót betöltő részrendszereként tekintenek az irodalomra. Ha jól olvasom Arany László fejtegetéseit, ő mindkét választ érdekesnek találta volna. A tárca műfaját egy társadalmi csoport belső kommunikációjával, szokásaival és érdekeivel hozta kapcsolatba bírálatában. E társadalmi csoportról szociológiai értelemben azt tudjuk meg a szövegből, hogy fővárosi, a közelmúltban lezajlott társadalmi átalakulás terméke, s jövedelme a kereskedelemből és iparból származik. Ez esetben a társadalmi átalakulás nemcsak azt jelenti, hogy gyorsan jelentős vagyonok halmozódtak fel e társadalmi csoport kezében, hanem azt is, hogy megváltozott a kultúra elsajátításának a szerkezete („a művészetek közhasználatát megkönnyítő intézményekről”, „népszerűvé vált tudományról”

és „tömegesebben termelő művészetekről” ír Arany).³⁵⁷ E társadalmi csoport elvárásaihoz, kulturális viselkedéséhez kapcsolja a szerző a tárca műfaját, ám leírásában viselkedésük leginkább szimbolikus, vagy mondjuk így, önértelmező mozzanata a turizmus. Idézem az erről szóló sorokat: „útaznak oda, a hova utazni közdivat; szégyenlenék, ha meg nem fordultak volna ez vagy amaz előkelő fürdőben s nem ismernék Schweiz ez s ez finom hoteljét; ismernek Európából kívül s belül annyit és addig, a meddig Baedeker nyomán kényelmesen eljuthatni; jártak a Rigin és a Louvre gyűjteményeiben, sőt talán a Vezuvon s az Uffizikben is”.

Azt lehetne mondani, hogy ez a kissé gúnyos passzus azon pillanat dokumentuma, amikor az utazás átadja a helyét a turizmusnak. A turizmusról szóló történeti diszkurzusnak mintha szüksége volna utazás és turizmus ellentétpárjára. A két fogalom e diszkurzusban furcsa viszonyban áll egymással: logikailag a turizmus a fölérendelt fogalom, az utazás ennek csupán ellenpólusa vagy ellenfogalma, amelynek diszkurzusbeli használata hozzá van igazítva a turizmus jelentéséhez, ugyanakkor az utazás számít értékesebb társadalmi viselkedésformának. Turizmus alatt általában szervezett csoportos utazást értünk, amely egy gazdasági ágazat rendszerében bonyolódik le – a turizmus fogyasztás. Ha ellenfogalmát, az utazást említjük, olyasmire gondolunk, mint a Grand Tour: itt az utazás az egyén nevelődésének része, felkészülés az élet későbbi szakaszára és önmegismerés egyszerre, finom egyensúly dulce és utile között, ahogy Ernst Gombrich fogalmazott. Meg kell itt jegyezni, hogy Arany bírálata nem használja a turizmus kifejezést, ellenben Porzó turistának nevezte magát – például rögtön útítárca-ciklusa első darabjának első mondataiban –, s reflektált is arra, hogy az ő utazásai a turizmusipar keretei között zajlottak. Egy példa (*A Svajczból*): „A külföld természeti szépségeit csak üvegre festve és fokozott, az idényre alkalmazott árfolyamokban kínálják az idegennek. A schaffhauseni vizesést csak épen a laufeni hotelnek e célra külön épített erkélyeiről lehet legjobban áttekinteni s a felkelő napot a Rigi tetején azon sátorból, melybe extrafizetés nélkül lépni nem szabad.”³⁵⁸ Egy másik tárcáját (*Böngészetek I. A Misi bácsi esete*) pedig akár a nemesi nevelődési utazások paródiájaként is olvashatjuk.³⁵⁹

Ha jól sejtem, Konrad Köstlin, aki nagy gyanúval kezeli az imént említett diszkurzus turizmuskritikáját, Arany László idézett soraiban a kevesek utazása és a tömeges turizmus váltásának dokumentumát látná: „Az utazás egészen addig problémamentes volt – s ráadásul még önértelmezési mintaként is szolgált –, amíg kizárólag az elithez tartozók utazgattak egymás társaságában. (...) Csupán az [18]70-es években, az utazás tömegessé válását követően lesz gyanús maga az utazás is. Nem nélkülöz bizonyos pikantériát az a tény, hogy a modern turizmuskritika alaphangja nem más, mint a tömegek utazásának –

³⁵⁷ Nem Arany az egyetlen korabeli szerző, aki a műtárgyak tömegtermeléséről mint a korabeli középosztályi fogyasztás velejárójáról értekezik. Lásd például: Láng Lajos: *A társadalmi deficit*. Budapest, Közgazdasági és Jogi, 1986. [Az 1881-es kiadás reprintje.] 65.

³⁵⁸ Ágai Adolf: *Porzó tárca-levelei*. Budapest, Athenaeum, 1877. I. 108.

³⁵⁹ uo. I. 297.

vagyis az exkluzivitás elvesztésének, az utazás demokratizálódásának – kritikája.”³⁶⁰ Köstlin bizonyára egyetértene Arannyal abban, hogy ezen új, fővárosi társadalmi csoport vagy osztály divatkövető utazása önértelmező viselkedés, ám Arany szövegéből egy másik osztály hangját hallaná ki. De milyen osztályét?

Arany ugyan ellentétbe állítja ezen új társadalmi csoport kulturális viselkedését a „régiszerűbb művelt körökével”, ám míg az előbbit hosszan jellemzi, az utóbbiról alig valamit ír. Ennek az lehet a magyarázata, hogy a szöveg odaértett olvasója épp e régi szabású művelt körök tagja, amint a szöveg odaértett szerzője is az: szükségtelen a jellemzése; ez az ismeret az olvasói kompetencia része. A szöveg beszélője és műfaja éppen olyan, csak homályban hagyott viszonyban van odaértett olvasójával, mint a Porzó-tárcák beszélője és műfaja az Arany által leírt társadalmi csoporttal. Ha igazam van az ellentétbe állítás/kiegészítés retorikus szerkezetét illetően, akkor annak, hogy Arany László írása Ágait az új, fővárosi társadalmi csoport reprezentánsának tekinti, az a kimondatlan következménye, hogy a bírálat odaértett szerzőjét egy másik társadalmi csoport reprezentánsának kell tekintenünk. Úgy tűnik, Köstlinnek lenne igaza: Arany szövegéből egy másik osztály beszél.

Azért mondhatjuk, hogy Arany leírásában az új, fővárosi, jövedelmét a kereskedelemből és iparból felhalmozó társadalmi csoport legjellemzőbb szimbolikus cselekvése a turizmus, mert a csoport megnevezése éppen erre a cselekvésre vonatkozik: *genus migrans*, vándorló törzs vagy vándorló faj. Aki azonban tudja, hogy e társadalmi csoport túlnyomórészt zsidó származású volt, továbbá tudja, hogy Ágai Adolf, akit a szerző e csoport reprezentánsának tekint, szintén zsidó származású, annak számára a *genus migrans* elnevezés mást is jelenthet. A turizmust mint egy adott csoport kulturális viselkedését a szöveg kifejtett módon a gyors társadalmi átalakulással, elsősorban a hirtelen vagyonfelhalmozódás és a műveltség felszínessége közötti aszimmetriával magyarázza. Kifejtetlenül azonban a *genus migrans* metafora két további magyarázati lehetőséget is megnyit. Az egyik éppúgy szociológiai, mint a kifejtett magyarázat. A *genus migrans* metafora felidézi azt a konzervatív politikai beszédmódot, amely a modern társadalmak két vezető osztályát, a földbirtokos, illetve a nagypolgári osztályt a tulajdontípusok szerint ábrázolta: míg a földbirtokosokat tulajdontípusuk a haza földjéhez köti, a nagypolgári osztály tulajdontípusa mobil, tőkét bárhol be tudják fektetni, e mobil tőke kozmopolita.³⁶¹ A turizmust eszerint ez utóbbi tulajdontípus meghatározta mentalitás egyik formájaként értelmezhetnénk. A másik magyarázati lehetőséget inkább etnikumkarakterológiainak nevezhetjük, mint szociológiainak: eszerint a turizmus a zsidó faj karaktere által meghatározott kulturális viselkedés.

³⁶⁰ Konrad Köstlin: *Utazás, régiók, modernség*. Café Babel, 1996/4, 120.

³⁶¹ Lásd például Kemény Zsigmondnál: *Élet és irodalom*. Budapest, Szépirodalmi, 1971. 148. Szabó Miklós a XIX. század végének jellegzetes konzervatív érvei közt sorolja fel: *Új vonások a századforduló magyar konzervatív politikai gondolkodásában*. In: uó.: *Politikai kultúra Magyarországon 1896-1986*. Budapest, Medvetánc, 123.

Még egyszer hangsúlyozom, hogy explicit módon nem szerepelnek a szövegben ezek a magyarázati lehetőségek, csupán a *genus migrans* metafora nyitja meg őket. Ha azonban már megnyitotta, akkor, úgy tűnik, választ tudunk adni a kérdésre, milyen osztálynak a hangját halljuk Arany szövegében. Gyáni Gábor utóbbi években írott tanulmányai hívták fel arra a figyelmet,³⁶² hogy a XIX. század harmadik harmadában végbement társadalmi átalakulás magyarázatára kialakult egy máig hatékony társadalomtörténeti diszkurzus, amelyben egymás kiegészítőjeként összekapcsolódik a zsidókérdés és a dzsentriprobléma értelmezése. E diszkurzus közvetlen forrása az 1880-as évek dzsentri-vitáiban lelhető fel,³⁶³ s később hasonlóan működik olyan nagy hatású szövegekben, mint például Szekfű Gyula *Három nemzedéke*, Erdei Ferenc kettős társadalomszerkezetre vonatkozó elmélete vagy Hanák Péter középosztálytanulmányai. Arany László szövege e társadalomtörténeti diszkurzus kialakulása szempontjából is érdekes lehet. E diszkurzusban a „nagy átalakulás”, a kapitalizmus társadalmi ágense a zsidó polgárság,³⁶⁴ míg ezzel összefüggő párhuzamos folyamatként a birtokos középosztály, amely *nem* kapcsolódott be a „nagy átalakulásba”, hanyatlásnak indult, elvesztette birtokait és beáramlott az állami hivatalokba. A korszak társadalmának középosztálya két élesen elváló társadalmi funkciójú és származású összetevőből áll: a döntő többségében zsidó származású gazdasági polgárságból (*Wirtschaftsbürgertum*) és a dzsentroid mentalitású, többségében hivatalnok középosztályból, amely később nem dzsentriként, hanem úri középosztályként nevezte meg magát.

Az utóbbi években nemcsak Gyáni diszkurzuselemzése, hanem empirikus társadalomtörténeti kutatások is megkérdőjelezték, átalakították az imént felvázolt képet – ezeket kiválóan foglalja össze Kövér György nemrégiben megjelent társadalomtörténeti összegzése.³⁶⁵ Például a hazai zsidó népesség többségét jelentő ortodoxok nemigen vettek részt e „nagy átalakulásban”;³⁶⁶ az állami és megyei tisztviselőknek mindössze harmadát lehet dzsentrinek nevezni, többségük többgenerációs, jórészt nemesi eredetű hivatalnokcsaládból származott, s mentalitásuk inkább polgárinak nevezhető, mint dzsentroidnak;³⁶⁷ bár az ipar és kereskedelem területén a zsidó származásúak felülreprezentáltak voltak, nem lehet ezen tevékenységi formákat kizárólag hozzájuk kötni; létezett ugyan az úri és polgári életforma és viselkedésmód

³⁶² Elsősorban: Gyáni Gábor: *Polgárság és középosztály a diskurzusok tükrében. Századvég, 1997/tél, 30-45.*

³⁶³ Legvilágosabban kifejtve Láng Lajos idézett munkájában: i.m. 55-73.

³⁶⁴ A diszkurzus nyoma például Szekfű Gyulánál: „A kapitalizmus hirtelen fellendüléséhez, az industrializmus és pénzüzet szédületes kifejlődéséhez a zsidóság szolgáltatta az agyvelőt és embert” – „az új kapitalizmusban a magyarság nemcsak tőkével nem, de vezető szellemmel, ipari és kereskedelmi munkával sem vett részt.” Idézi Gyáni Gábor: *Polgárosodás mint zsidó identitás. (Karády Viktor: Zsidóság, polgárosodás, asszimiláció)* Budapesti Könyvszemle, 1997/3, 267. Gyáni e bírálatában Karádytól hoz mai példákat a diszkurzus működésére.

³⁶⁵ Gyáni Gábor – Kövér György: *Magyarország társadalomtörténete a reformkortól a második világháborúig.* Budapest, Osiris, 1998. 13-165. lásd különösen: 149.

³⁶⁶ Gyáni, Budapesti Könyvszemle, 1997/3, 269.

³⁶⁷ uo. 271.

megkülönböztetése a korszakban, ám ténylegesen ezek közeledtek egymáshoz.³⁶⁸ Azt azonban, ha jól látom, továbbra is hangsúlyozzák a társadalomtörténészek, hogy a korabeli társadalom „mély gyökerű történeti művelődési tömbökre” tagolódott, s e tömbökre tagoltság döntő társadalomfejlődési tényező volt.³⁶⁹ Visszatérve e hosszabb kitérő után Arany László szövegéhez, úgy vélem, hogy a szövegben két „mély gyökerű történeti művelődési tömb” szembesül egymással, s a hang, amely beszél, a köztisztviselői középosztály hangja.

Van azonban egy pont, ahol Arany társadalmi csoport-jellemzése nem illeszkedik a társadalomtörténet-írás narratívájához. Arno Mayer könyvének egyik fejezetcíme szerint a XIX. század „nagy átalakulásának” egyik alapvető társadalomtörténeti folyamatában „a burzsoázia behódol”: a mélyrehatóan átalakuló társadalmakban a domináns osztály ugyanaz marad, mint korábban, a földbirtokos és közhivatalnok nemesség, s a burzsoázia alkalmazkodik e domináns osztályhoz, utánozza: be szeretne épülni.³⁷⁰ Egyetlen mondatos kitérőként megjegyzem, hogy a turizmust ebben a társadalomtörténeti keretben társadalmi utánzásként is lehet értelmezni. Bár Arno Mayer máshol a két osztály kölcsönös utánzásáról ír, ez nem érinti az alkalmazkodás-tézis érvényességét.³⁷¹ Magyar történészekről hasonló passzusokat lehetne idézni a zsidó származású burzsoázia „behódolásáról” és kulturális hasonulásáról.³⁷² Arany László fejtegetései a strukturális asszimiláció kérdését nem érintik, a kulturális hasonulásét azonban igen: ő másféle kulturális hasonulási folyamatról számol be, mint a társadalomtörténészek. Az ő szövegének új társadalmi csoportja nem a „régisabású művelt körök” kulturális mintájához hasonul, hanem a hasonlóan iparból és kereskedelemből vagyonossá vált bécsi körök kulturális mintájához, amely internacionális minta (lásd például: „éltökmódja és lakások *comme il faut* berendezésével is bizonyítani európai műveltségök finomságát”). Lehetséges, hogy ez a kortárs megfigyelés árnyalhatja az asszimiláció akkulturációs előfeltételeivel kapcsolatos leírásokat, de az is lehetséges, hogy e „megfigyelésben” egyszerűen csak azon konzervatív politikai beszédmód logikája működik, amelyet fentebb már röviden jellemeztem.

³⁶⁸ E következtetést lásd Kövér György társadalomtörténetének egyik alfejezete végén: i.m. 127.

³⁶⁹ Az idézett szavak Tóth Zoltán tanulmányából valók: *A rendi norma és a „keresztény polgárisodás”*. Századvég, 1991/2-3, 131.: „újkori rendiségünk mély gyökerű, történeti művelődési tömbökre tagolt társadalmat hagyott örökül polgári fejlődésünkre”.

³⁷⁰ Minderről Porzó tárcáiban is olvashatunk, például a *Bécsből* címűben, amely egy játékonysági estélyről tudósít, melyen egyként részt vettek arisztokraták és zsidó „financierek”: „A bécsi milliomosok erősen dolgoznak, hogy e diffúziója a rangnak és vagyonnak mentől előbb jöhessen létre...” Lásd: Ágai, i.m. I. 305., valamint 313. Ha jól látom, az utazási szokások terén Porzó nem tesz különbséget e két társadalmi csoport között. Nála egyszerűen a „művelt osztályok” utaznak.

³⁷¹ Arno J. Mayer: *Az uralkodó osztályok Európában (A burzsoázia behódol)*. in: „Változás és folytonosság”. *Tanulmányok Európa XIX. századi társadalmáról*. Vál. és szerk.: Gyáni Gábor. Debrecen, KLTE, 1992. 14.

³⁷² Például: Péter László: *Az arisztokrácia, a dzsentri és a parlamenti tradíció a XIX. századi Magyarországon*. in: *Túlélők: Elitek és társadalmi változás az újkori Európában*. Vál.: Kontler László. Budapest, Atlantisz, 1993. 202.

Én inkább az utóbbit gondolom. Ennek az az oka, hogy úgy látom, Arany szövegének az új társadalmi csoport szokásairól szóló részében is működik a fentebb elemzett ellentételező-kiegészítő olvasói stratégiát előhívó retorikus szerkezet. A *genus migrans* metafora éppúgy ezt a stratégiát hívja elő, mint a „régis szabású művelt körök” társadalmi viselkedése leírásának elmaradása. Egyetlen szó sem esik a szövegben például arról, milyenek voltak e „körök” utazási szokásai; ennek talán ugyanaz a magyarázata, amit már korábban említettem: a szöveg odaértett olvasója is e „körökből” való, neki erre az ismeretre nincs szüksége. Nekünk azonban szükségünk volna rá. Kétféle megoldást választhatunk, az egyik szövegimmanens, a másik nem. Nézzük az előbbi megoldást! A tárcát és a turizmust egyként az új társadalmi csoport reprezentációjaként kezeli a szöveg, s jellemzésük valóban hasonló is (például egyként esetlegesek, felszínesek és divatkövetők). Ha elfogadjuk, hogy a szövegben működik az említett szimmetrikus-ellentételező-kiegészítő retorikus szerkezet, akkor a „régis szabású körök” utazását azokkal a vonásokkal jellemezhetjük, mint a bírálat első felében jellemzett tárca ellentétét, *amihez képest* jellemezte a szöveg beszélője a tárcát. Ezek a következők voltak: időbeli tartósság, az *utile* célelve, a férfi olvasó és a közösségi élmény perspektívája.

A másik megoldás, annak történeti rekonstrukciója, hogy az utazásnak milyen volt a magától értetődő ideális modellje a köztisztviselő középosztály számára, sokkal bonyolultabb eljárás, nagy szövegbázison végzett kutatást igényelne. Egyetlen szaktanulmányt sem ismerek, amire támaszkodni tudnék. Úgyhogy amit most röviden előadok, ellenőrizetlen feltételezés, amelynek csupán heurisztikus erejére számíthatok. Kiválasztottam egy jelentős és nem lebecsülhető hatású XIX. század eleji szöveget, gróf Teleki László *Buzgó esdeklését*, amelyben található néhány oldalnyi utazási útmutató is;³⁷³ erre támaszkodva rekonstruálok egy olyan kulturális mintát, amelyben az utazás másféle fogalma érvényesült, mint az Arany leírta új társadalmi csoport turizmusában. Mindenekelőtt azt kell leszögezni, hogy az utazási útmutató a nemzet pallérozódásának nagyszabású tárgyalásába illeszkedik bele. Első pontja így szól: „Minden utazni menő embernek elébb a maga Országát tökéletesen kell esmérni, hogy ennél fogva azt a megútazandó Országokkal voltaképpen összehasonlíthassa, és mind két részről a jobb, vagy rosszabb módokat, rendeléseket és szokásokat illendőleg megítélhesse...” A második pontban azt olvashatjuk, hogy a „hasznos utazónak a megjárandó Országot” „minden Classisaiban, nemeiben, rendeiben, foglalatosságaiban, munkáiban, élete folytatásában, gyarapodásában... megesmérni” kell. Az utazásnak tehát közösségi perspektívája van, haszonelvű tanulmányútnak lehetne nevezni, amelynek origója mindig a saját ország: az utazás értelmét az adja, hogy az utazó későbbi életében felhasználja az utazás tapasztalatait. A további pontokból az is világossá válik, hogy az utazó csupa olyan tevékenységi formát kell hogy tanulmányozzon külföldön, amelyek férfi tevékenységek. Összefoglalva: e kulturális minta utazását az utazási tapasztalat időbeli

³⁷³ A magyar nyelv élemezéséről buzgó esdeklései Gróf Teleki Lászlónak. Pest, 1806. 122-124.

tartósságával, az utile céljával, férfi utazóval és a politikai közösség (a nemzet) perspektívájával jellemezhetjük.

Melléklet*

S azon alak, a kit az író így önmagában elének állít, jóformán új jelenség a magyar irodalomban. Voltak az előtt is régi szabású epikureusaink; akadt az irodalomban a gourmandkodásnak is képviselője; a fürdői élvezetek, kirándulási élmények leírásainak bővében voltunk régóta. De mindez vagy csak szórványosan jelent meg, vagy még a régi szabású világba tartozott. Az a légkör, a melyben Porzó legszívesebben mozog, újabb, modernebb. Nemcsak az irodalom terén, hanem a magyar társadalomban is meglehetősen új világ az. A gőz és villany mai korszaka, könnyű világforgalmával, iparának ezernyi leleményével, a művészetek közhasználatát megkönnyítő intézményeivel, váratlanul gyorsan szakadt fejünkre s vitt véghez fővárosunkban egy társadalmi átalakulást. Gyorsan keletkezett egy sereg új igény, mely a fortélyos kényelem, finomított életmód, kikeresett élvezetek után áhítozik. Gyorsan támadtak új társadalmi szokások és divatok. Megváltozott a közfelfogás az iránt, hogy mi a kelléke egy művelt embernek s e kellékek megszerzése megkönnyítettett, mert a közfelfogás több oldalú csiszoltságot követel ugyan, mint egykor a régi szűkebb művelt körökben követeltek, de kevésbé válogató az alaposság tekintetében. A fővárosi kereskedelem, gyárak és ipar föllendülése sokaknak megszerezte a szükséges anyagi jóllétet s teremtett számos – hogy is mondjuk – *átlag gentlemant és ladyt*, a kik testtel-lélekkel élnek és megkívánják mindazt, a mit a gőz és villany, ipar és technika, népszerűvé vált tudomány és tömegesebben termelő művészetek, kényelmül és élvezetül kínálnak. Igen természetes azonban, hogy mindebben kevésbé az egyéni ízlés és az önálló ítélet, mint a divat vezeti őket, mely leginkább Bécs hasonló köreitől nyeri irányát. Zenében festészetben, színészetben lelkesülnek azért, mi divatba bírt jönni; utaznak oda, a hova utazni közdivat; szégyenlenék, ha meg nem fordúltak volna ez vagy amaz előkelő fürdőben s nem ismernék Schweiz ez s ez finom hoteljét; ismernek Európán kívül s belül annyit és addig, a meddig Baedeker nyomán kényelmesen eljuthatni; jártak a Riggin és a Louvre gyűjteményeiben, sőt talán a Vezuvon és az Uffizikben is; lapozgatták amott a gletscherek geológiáját emitt a műtörténelmet; élményeiket szeretik aztán itthon kicserélni s ha lehet, élők-módja és lakásuk *comme il faut* berendezésével is bizonyítani európai műveltségök finomságát. A hírlap-olvasás, kivált a tárczairodalom és a népszerű könyvek, annyira megkönnyítették ez általános színvonal elérését, hogy iskolát nem végzett s rendszeresen semmit sem tanult emberek is pompásan elrejtetik e hiányukat – kivált egymás előtt.

* Arany László: *Porzó tárczalevelei*. Írta: Ágai Adolf. in: Arany László összes művei. II. *Arany László tanulmányai*. Első rész. Közrebocsátja Gyulai Pál. Bp., Franklin, 1901. 364-366.

Im ez áradat tetején lebeg Porzó tárczáinak *egyik* jelentékeny része. Ő is eljut mindenüvé, a hova ez áradat siet; bemutatja magát mint e *genus migrans* egy eleven példányát; ismeri ízlésöket, divatjokat s néha hódol neki, máskor irányt jelöl előtte, olykor ki is gúnyolja. Kétségkívül inkább fölöttük, mint velök halad.

Módszertani kommentár a „Gyulai, emlékbeszéd, kanonizáció” című esettanulmányhoz

E szöveg kapcsán vissza kell utalnom a „Bevezető” azon részére, ahol Michael Baxandall konvencionista gyakorlatát tárgyaltam. A szerző egyik legalapvetőbb retorikus eljárása *Reneszánsz szemlélet – reneszánsz festészet* című könyvében, mely eljárást én is követtem e tanulmányomban (a többiben nem vagy kevésbé), hogy újra és újra felhívja az olvasó figyelmét arra a kulturális távolságra, ami elválasztja őt a vizsgált anyagtól. Egy helyen például arról ír, milyen jelentéseket és értékeket tulajdonítottak a XV. századi itáliai festők és megrendelőik az egyes színárnyalatoknak, majd hozzáteszi, hogy „a mi kultúránk szemszögéből már értelmezhetetlen” a színárnyalatok közti különbségtevés is. Baxandall tanulmányának ambíciója az volt, hogy a különféle konvenciók feltárása révén azon lokális kultúrának a szemszögét rekonstruálja, amelyben és amelynek a vizsgált festmények készültek. A „Bevezető”-ben írtam arról is, hogy Clifford Geertz saját antropológiai módszertanára ismert rá Baxandall törekvésében. Bár sokkal kevésbé „sűrű leírással”, hasonló az én szövegem ambíciója is: nem egy személy nézeteinek, hanem a társas tudás bizonyos körének a megragadása volt a célom.

Egyben igyekeztem komolyan venni, minden elméleti hivatkozás nélkül is, hogy az irodalmi műfajokat társadalmi intézményeknek kell tekintenünk – ezzel kapcsolatos kérdéseket a „Társasnyelvészet és irodalomtörténet-írás” című résztanulmányomban tárgyaltam. Az emlékbeszédnek legalább két alapvető jellegzetessége – egyrészt hogy ma már jó ideje nem művelt műfaj, másrészt hogy általában közösségi cselekvéssorba ágyazott volt – különösen élesen hívja fel a figyelmünket arra, hogy e műfaj kapcsán azon közösségekről vagy lokális kultúrákról is beszélünk kell, amelyekben működött. Némi geertz-iánus biztatásra a műfajra vagy egyes darabjaira úgy is tekinthetünk, mint azon lokális kultúra öninterpretáló interpretációira, amelyben készültek. Anélkül, hogy akár az – „Antropológiai látásmód”-ban ismertetett – elidegenítés eljárására, akár a ’lokális kultúra mint az egyes kulturális megnyilvánulások értelmező kerete’ antropologizáló elvére hivatkoztam volna, döntően ezen módszertani készítéseket követtem. A különféle kontextusbaállítások (erről általánosságban „A historizmus kontextusa” című résztanulmány kommentárjában írtam) szándékaim szerint a dolgozatban alárendeltek ezen kettős készítésnek.

Három, egymástól eltérő domináns kontextusbaállítási módozatot emelnék ki a tanulmányból. Az emlékbeszéd (illetve inkább a benne és általa követett kulturális gyakorlat) az első módozatban retorikai beszédfajtájának, valamint a közelálló műfajok némely retorikai előírásának vagy alapelvének a kontextusába került; a másodikban a szövegekben működő kevert szótár különböző rétegeinek szétszalazásával a költészetről való gondolkodás eltérő beszédeinek kontextusába; a harmadikban pedig – jelölt, nem hallgatolagos kontextusbaállítással – egy erős filozófiai gondolatmenet kontextusába. E

módozatoknak nemcsak absztrakciós szintjük különbözik, hanem dolgozatbeli funkciójuk is. Az első, konvenciófeltáró módozat főként a műfajnak, a beszélőnek, a követett gyakorlatnak a klasszikus tradícióhoz való kapcsolódásait emelte ki, nem is csak „a mi világunktól” való távolságát hangsúlyozva ezzel, hanem az irodalomtörténet-írás modernizáló szemszögének bírálatát is.

A második módozat – szintén jelöletlen – inspirálója Alasdair MacIntyre *Az erény nyomában* című könyvének alaptétele volt, mely szerint a morálfilozófia klasszikus tradíciójának az újkorban bekövetkezett elvetése után töredékesen ránk maradt a szótára, ám azon előfeltevések, kontextus nélkül, amelyben valaha funkcionált. A számtalan későbbi betoldás olyan erkölcsi nyelvezetet alakított ki, amely „a múltunk különböző részeiből származó, egymáshoz rosszul illeszkedő fogalmak” és érvelések egyvelege. E cikkben azt feltételeztem, hogy valami hasonló történt a költészettel foglalkozó nyelvezettel kb. ugyanakkor, mint a morálfilozófiaival, s ezért Gyulai ide tartozó fejtegetéseit mint „a múltunk különböző részeiből származó, egymáshoz rosszul illeszkedő fogalmak” együttesét igyekeztem láttatni. A másik nagy kommunikatívus gondolkodónak, Charles Taylornak a gondolatmenete – a harmadik módozat – olyan kontextusba helyezi Gyulai emlékbeszédeit, amely jóval túlmegegy a magyar irodalom történetének a kontextusán, amelyben szerzőnket értelmezni szokás.

GYULAI, EMLÉKBESZÉD, KANONIZÁCIÓ*

Riedl Frigyes 1911-es Gyulai Pálról szóló emlékbeszédét azzal a gondolattal kezdte, milyen nehéz egy embert felidézni azok számára, akik nem ismerték. „Alig ismerjük önmagunkat – mondja Riedl –, oly sok ösztön, vágy, szenvedély leselkedik önnön lelkünkben a tudat küszöbe alatt, az öntudatlan rejtelmes, félhomályos birodalmában. Ha önmagunkat sem ismerjük, mily nehéz mást ismerni és jellemezni!”³⁷⁴ Számunkra az a szótár, amelyet Riedl használt az egyénről szólva, teljesen otthonos. Mi is így képzeljük el az embert: nagy és szinte megismerhetetlen belső mélységgel rendelkezőnek. Azt szeretném tanulmányomban igazolni, hogy Gyulai Pál – például emlékbeszédeiben – nem így képzelte el az egyént, Riedl szótára össze nem illő azzal a fogalmi világgal, amelyben Gyulai élt. Szerző és hőse több évtizeden keresztül voltak kortársak és közeli ismerősök, s mégis, úgy tűnik, eltérő fogalmi világok lakói voltak. Riedl a fent idézett sorok után szótárt váltott, mondhatnám azt is, átváltott Gyulai (vagy az emlékbeszéd műfaja?) nyelvére, s azzal folytatta, hogy Gyulai tevékenysége és művei abból érthetők meg, amilyen jellem, erkölcsi egyéniség volt. Akár a műfaj szokásrendszeréhez, akár hősének fogalmi világához igazodott is a szónok, szótárváltása indítja el az én nyomozásomat Gyulai fogalmi világa után.

Gyulai emlékbeszédei a műfaj kanonikusként kezelt darabjai voltak. Például Riedl *Rhetorikájában*, amely az egyes műfajok ismertetése után megnevezi, mely művek a műfaj legjobb magyar nyelvű példányai, az emlékbeszédeknél Kölcsey, Eötvös és Gyulai a kanonikus szerző, utóbbtól két művet emelt ki, az Eötvösről és az Aranyról szóló emlékbeszédeket,³⁷⁵ s a könyv az előbbinek részleteit is közli a példaként felhozott szemelvények

* E tanulmány első írott változata az általam szerkesztett *A magyar irodalmi kánon a XIX. században* című tanulmánykötetben jelent meg (Budapest, Kijárat, 2000. 163-176.). E változathoz Kisbali László hosszas, alapos bírálatot fűzött, melyért köszönettel tartozom, s melynek hatására a szöveget több ponton kiegészítettem vagy éppen lerövidítettem, még ha koncepcióján – bírálóm intése ellenére – nem is nagyon változtattam.

³⁷⁴ Riedl Frigyes: *Gyulai Pál*. Budapest, Franklin, 1911. 3.

³⁷⁵ Riedl Frigyes: *Rhetorika és rhetorikai olvasókönyv*. (6. kiadás) Budapest, 1905. 42.

között. Jan Assmann azt állítja *A kulturális emlékezet* című könyvében, hogy az egy-egy műfaj modelljévé vált klasszikus műveknek a két legfontosabb jellemzője a formai szigor és a kapcsolódásra való alkalmasság, s ez utóbbi, kevésbé világos tulajdonságot értelmezve lábjegyzetben hozzáfűzi, hogy például Haydn op. 33-as vonósnégyesei, melyek a műfaj modelladó darabjai, „valóságos kompozícióművészeti traktátusok”.³⁷⁶ Ha Assmannak igaza van, akkor Riedl biztos kézzel választott: az Eötvös-emlékbeszéd a formát, szerkezetet tekintve Gyulai legszigorúbb ilyen műfajú szövege (ez például nem mondható el az Arany-emlékbeszédéről), s bevezető, tétel- valamint befejező részében olyan fejtegetésekre találunk, amelyek a műfaj értelmére is vonatkozó reflexiók.

Ezzel foglalkozó szakirodalom híján nem könnyű megmondani, milyen műfaji mintái lehettek a magyar emlékbeszédnek azon túl, hogy a magasztaló beszéd retorikai szabályaihoz igazodtak.³⁷⁷ A dicsérő beszéddel kapcsolatos általános tanácsok³⁷⁸ – például az, hogy ki kell emelni azon tetteket, amelyeket a dicsérendő személy elsőként vitt végbe embertársai közül; vagy az, hogy az egyénhez tartozó külső javakat, más néven a véletlen javait, például a gazdagságot vagy a befolyást, nem önmagukért kell említeni, hanem csak azon erényes tettek miatt, amelyeket általuk hajtottak végre – az emlékbeszédekben is érvényesültek. Lehetséges, hogy az *éloge académique* francia hagyománya is befolyásolta a XIX. századi magyar emlékbeszédírókat, ám lehetséges az is, hogy nem.³⁷⁹ Fontanelle híres, Newtonról tartott emlékbeszéde annyiban emlékeztet például a Gyulaiéira, hogy erénykatalógust ad, ám magyar kollégája beszédeihez képest pusztán fecsegésnek hat, ahogyan tudatja hallgatóival-olvasóival egyénítő információit: hogy pontosan mennyi ingó vagyont hagyott hátra Newton, hogy nem vesztette el egy fogát sem élete során, hogy élete utolsó éveiben pocakot eresztett, s hogy személy szerint kik tartották a koporsófedelét.

Szóba jöhető minták az antik klasszikusok által írt életrajzok is.³⁸⁰ Budai Ézsaiás tankönyve szerint két példája van a „tökéletes biographiának, melyhez fogható több nincs”: Cornelius Nepos *Atticusa*, s másodikként Tacitus

³⁷⁶ Jan Assmann: *A kulturális emlékezet*. Budapest, Atlantisz, 1999. 108.

³⁷⁷ A műfajról a legjobb tanulmányt Porkoláb Tibor írta: *A panteonizáció műfajai: az emlékbeszéd és az emlékkóda*. In: uő.: „Nagyjainknak pantheonja épül”. *Közösségi emlékezet, panteonizáció, emlékbeszéd*. Budapest, Anonymus, 2005. 110-168. Különösen tanulmányának azon részei fontosak, amelyekben a műfaj intézményi beágyazottságáról, illetve multimedialitásáról ír (135-137.). Könyve előszavában elvégzendő feladatként ír a műfaj előzményeinek és mintáinak tanulmányozásáról (7-8.).

³⁷⁸ Vö. Quint. Inst. 3, 4, 12-16; 3, 7. [M. Fabius Quintilianus: *Szónoklattan*. Budapest, Franklin, 1913.]

³⁷⁹ Porkoláb Tibor a francia akadémiai dicsszónoklat hazai recepciójában, valamint az életírás és a gyászbeszéd műfajában véli fellelhetőnek a magyar emlékbeszéd előzményeit, részben tanulmányom első írott változatát követve, részben kiegészítve: Porkoláb, i.m. 7-8.

³⁸⁰ Erre Jankovits László hívta fel a figyelmemet „Kánonképződés a XIX. századi magyar irodalomban” című pécsi konferencián (2000. január 22.) tartott azonos tárgyú előadásom vitájában.

Agricolája.³⁸¹ E két életrajz jelentősen különbözik. Az *Atticus* olyan egyén életformájának védelmezése, aki nem vett részt a közügyekben, s ezért erényeinek többsége nem politikai, hanem egyéni jellegű (például az önmaga elveihez és barátaihoz való hűség, a műveltség, jó befektető mivolta), az *Agricolában* viszont olyan hőssel ismerkedünk meg, aki életét, tevékenységét alárendelte közösségének, s olyan elbeszélésmóddal, amely ezen hős életrajzát a közösség (Róma) nagyobb történetének részeként adja elő. Gyulai emlékbeszédeinek többségében hasonló hősökkel és elbeszélésmóddal találkozunk, mint az *Agricoláé*. Az egyének élete és teljesítményei, akikről emlékbeszédei szólnak, nem önmagukban állók és értelmezendők, hanem beletartoznak valami náluknál fontosabba (s értelmüket is ebben nyerik el): egy-egy közösség (testület vagy nemzet) vagy egy-egy eszme történetébe.

Az Eötvös-emlékbeszéd azért is tekinthető a műfaj kanonikus darabjának, mert ideális a tárgya: egy szép élet. „Egy szép, egy egész életet látunk befejezve: az ifjúság merész álmát, melyet az értett kor megvalósított.” (82-83.)³⁸² Ugyanis az emlékbeszédíró tekintete nem hősének egy-egy tetteire vagy művére, esetleg ezek sorára, hanem életére mint egészre irányul. XIX. századi emlékbeszédekben gyakran olvashatunk egy-egy mondatot/bekezdést arról, milyen lélektani helyzetben érte a hőst a halál, mert a halál az a pont, ahonnan megítélhető a leélt élet jelentése és szépsége. Gyulai Toldy-emlékbeszédéből például megtudhatjuk, hogy az idős szerző utolsó idejében Révai életét tárgyaló munkáján dolgozott. „E munka közben íróasztalánál érte a halál.” (93.) Nem csupán a közösségért végzett munkában eltelt élet jellegzetes végpontja ez, hiszen e halállal nyer Toldy élete kerekded formát: miként kezdte pályáját – Révai hatása alatt –, akként is zárta. Úgy tűnik, az elrendezettség normája (a történeteknek legyen kezdete, közepe és befejezése), melynek a klasszikus tradíció szerint meg kell felelniük a költészeti alkotásoknak, érvényes az emberi életre is. Cicero *A kötelességekről* szóló művében például így ír: „Cselekedeteinkben tartsunk olyan sorrendet, hogy életünkben ugyanúgy minden a helyén és egymással összhangban legyen, akár egy arányosan megszerkesztett szónoki beszédben.”³⁸³ Az elrendezettségnek, helyénvalóságnak és összhangnak ugyanazon szabályai érvényesülnek a szép életben, mint a szép beszédben. Ezért az emlékbeszéd ideális tárgya a szép élet.

Mindez nem jelenti azt, hogy Gyulai emlékbeszédei életrajzi jelleműek lennének. 1868-ban *Eötvös emlékbeszédeiről* írott bírálatában határozottan elvetette az életrajzi vázlatokat adó emlékbeszédírást, szembeállítva vele Eötvös gyakorlatát: „Tudja, hogy a szónoknak csak annyit kell beolvasztania az életrajzból, mennyit a beszéd formája megbír, sőt ez sem mindig szükséges, főddolog a szónoklattá vált jellemrajz vagy egy nagy eszmének, célnak kultusza, melynek az illető bajnoka volt. Kazinczy fölött mondott beszédében Eötvös

³⁸¹ Budai Ézsaiás: *Régi tudós világ históriája*. Debrecen, 1802. 522.

³⁸² Gyulai emlékbeszédeinek idézett vagy hivatkozott részleteire szövegközi, zárójelben megadott oldalszámokkal utalok e tanulmányban: Gyulai Pál: *Emlékbeszédek*. I. (Harmadik, bővített kiadás) Budapest, Franklin, 1914.

³⁸³ Marcus Tullius Cicero *válogatott művei*. Budapest, Európa, 1974. 303.

mellőz majd minden életrajzi adatot...”³⁸⁴ – s ezért bírálója nem róta meg. Ugyanakkor saját szónoki gyakorlatában nem követte Eötvös Kazinczy-émlékbeszédének mintáját. Az 1868-as bírálat megfogalmazásával a négy évvel későbbi Eötvösről szóló emlékbeszédben is találkozunk: „ha elhunyt nagyjaink emlékének áldozunk, a veszteség érzete észrevétlen azon eszmék cultusába olvad, melyeknek az elhunyt bajnoka volt s a bánat felhőit mintegy megaranyozza a nemzeti dicsőség fénye. A hála és lelkesedés órája ez is, mely szintén enyhít és fölemel, s e szószékre lépve érzem, hatása alatt állok.” (52.) Az emlékbeszédnek az volna tehát a feladata, hogy enyhítse hallgatóiban az egyes ember halála miatt érzett fájdalmat, s átalakítsa, beolvassza ezt az érzést valamely eszme kultuszába (mely eszmének az elhunyt egyén a képviselője volt), fölemelő hatást érve el ezáltal hallgatóiban.

Ahhoz, hogy megértsük, miért utasíthatta el Gyulai az életrajzi jellemű emlékbeszédet, röviden összefoglalom, milyen retorikai szabályokat fogalmaztak meg 1820 körül – az emlékbeszéd magyar hagyományának kialakulása előtti másfél évtizedben – két olyan műfaj kapcsán, melyeket az emlékbeszédnek további lehetséges mintáinak tekintek. A halotti beszédekről írva Horváth János *Az ékesszóllás a koporsóknál* című könyvét követem, a karakterfestésről (jellemrajzról) beszélve Bitnitz Lajos *A magyar nyelvobéli előadás tudománya* című kiváló munkáját. Az előbbi, az emlékbeszédhez hasonlóan, a dicsérőnek vagy bemutatónak nevezett beszédfajtához, utóbbi a történetíráshoz tartozott retorikai besorolása szerint. Horváth könyvéből mindössze azt szeretném kiemelni, amit a halotti beszédek tárgyáról ír: „az Isteni kijelentéssel tökéletesen egyező gondolkodása, érzése, cselekvése módja az elhunytaknak”.³⁸⁵ Nem az elhunyt életrajza a beszéd tárgya tehát, hanem életének csak azon válogatott részletei, amelyek alkalmasak arra, hogy meghatározott eszméket és viselkedésmódokat szemléltessenek: az elhunyt erényeit. Mindez persze a bemutató beszédre – amely beszédfajtába a halotti beszéd is tartozik – általánosan is érvényes. Bár Quintilianus vitatja *Szónoklattanában* (3,4,16.), hogy a dicsérő beszéd tárgya kizárólagosan az erkölcsi jó lenne, Arisztotelész *Rétorikájából* az derül ki (I,9), hogy a bemutató vagy dicsérő beszéd az erényekkel foglalkozik. A halotti beszéd és az emlékbeszéd műfaja közt persze nemcsak hasonlóságok, hanem különbségek is vannak. Míg az előbbiben a szónoknak a szomorúság indulatát kell felkeltenie hallgatóságában, az utóbbi akár – legalábbis egyes részeiben – tréfás hanghordozású is lehet, mint például Gyulai Szigligeti Edéről mondott beszéde.

Bitnitz retorikájában nagyon hasonló sorokat olvashatunk a karakterfestésről, mint amit a halotti beszédek tárgyáról Horváth írt: „Az életírástól szorosabb értelemben megkülönböztetett karakterfestés sajátja abban áll, hogy az valamely vezérideát veszen alapul, mellyet a személy előadott élete által érzékenyen megbizonyít.” „Az ily karakterfestésben a személy azon tetteit, mellyek a vezérideával nincsenek szorosan összekapcsolva, ha talán fontosok és kedvesek volnának is, nem szabad

³⁸⁴ Gyulai Pál *kritikai dolgozatainak újabb gyűjteménye*. Budapest, MTA, 1927. 259.

³⁸⁵ Horváth János: *Ékesszóllás a koporsóknál*. Wespzprém, 1816. 6.

felhordani, mert általok a formának belső egysége megzavartatnék.”³⁸⁶ A fenti Horváth- és Bitnitz-idézetek azt sugallhatják, hogy formai, s a műfajok céljából következő okai vannak annak, hogy nem a mai fogalmaink szerinti életrajz elmondására épült a halotti beszéd, illetve a jellemrajz (s később az emlékbeszéd is), hanem az egyén élettényeinek bizonyos eszmék szerinti kiválogatására. Azonban összekapcsolódott ezzel egy másféle, nyomósabb ok is. Ami egy életrajzban egyéni, az a leginkább esetleges, földi benne, a legkevésbé értékes része az emberi életnek. Némely szónoklatában tárgyalja ugyan Gyulai az ilyen értelemben vett életrajzot, például a Pákh Albertről szólóban, akinek betegségeiről és szenvedéseiről is értesülünk, ám ez az emlékbeszéd éppen arról szól, miként igyekezett Pákh legyőzni életének ezen esetlegességeit. Ugyanezen okból nem képzelhetők el Gyulai emlékbeszédeiben olyan egyénítő információk, amilyeneket fentebb Fontanelle-től idéztem.

Az eddigi gondolatmenettel elsősorban az emlékbeszéd műfajának – persze, különösen Gyulai emlékbeszédeinek – klasszikus jellege mellett kívántam érvelni, szemben Fenyő István némely munkáival, melyek e műfaj romantikus eredete mellett foglaltak állást.³⁸⁷ Úgy vélem, nem szerencsés individualizmust felfedezni az emlékbeszédben. E műfajban általában egy adott közösség képviselője beszél magának a közösségnek a közösség egy elhunyt tagjáról. Gyulai Csengery Antal-emlékbeszédének bevezető része éppen azt tárgyalja, hogy e műfajban nem magánemberként, hanem a testület képviselőjeként kell beszélnie a szónoknak (193.). S nemcsak a szónok képviselője valami őt meghaladó dolognak, ugyanez a helyzet magával a közösséggel és egykori tagjával is. A Gyulai-emlékbeszédek közössége például, az Akadémia vagy a Kisfaludy-Társaság testülete, voltaképpen a magyar irodalom nagyobb közösségét képviseli, a magyar irodalom pedig a nemzetnek a képviselője e cselekvéssor keretein belül. A testület elhunyt tagja pedig – mint már korábban láthattuk – általában egy-egy eszme képviselőjeként jelent meg az emlékbeszédek szövegében.

Gyulai egyébként sem egyéni teljesítmények sorának látta az irodalmat, hanem tágabb értelemben a nemzet megnyilatkozásának, szűkebb értelemben pedig az írók együttes teljesítményének. Például a Szigligeti- és a Kriza-emlékbeszéd szerint e szerzők egyéni irodalmi munkássága azáltal nyeri el értelmét, hogy beépül a magyar irodalom fejlődésébe. Amennyire meg tudom ítélni, Gyulai e műfajba tartozó munkáiban négyféle kanonizációs eljárást különböztethetünk meg. Először is kanonizál kritikai alapnormákat, mivel kanonikus írói teljesítményekkel hitelesíti őket: ilyen például a norma, miszerint a nagy alkotó kifejezi korát s egyszersmind fájának szellemét; ilyen az írói alkat és műfaj összeillő voltának normája vagy például az Anteusz-norma. Az utóbbinak egyik megfogalmazása, a Szigligeti-emlékbeszédéből, így hangzik: „Történelmünkben, társadalmunkban annyi a földolgozandó kincs, a melyet senki sem fog méltón feldolgozni, ha mi magunk nem. Egész világ nem a mi

³⁸⁶ Bitnitz Lajos: *A magyar nyelvbéli előadás tudománya*. Pest, 1827. 264.

³⁸⁷ Például: Fenyő István: *Eötvös József, a szónok*. In: Eötvös József: *Arcképek és programok*. Budapest, Magyar Helikon, 1975. 9. skk.; Fenyő István: *Valóságábrázolás és eszményítés*. Budapest, Akadémiai, 1990. 47. skk.

birtokunk s Anteusként csak akkor vagyunk erősek, ha a földet, a haza földjét érintettük.” (158.) E norma – mint Arany-émlékbeszédbeli (256.) működése mutatja – elsősorban nem is a témaválasztásra, hanem a hagyományhoz való kapcsolódásra vonatkozik. Másodsorban kanonizál emlékbeszédeiben különböző műfaji alapelveket vagy eljárásokat: a Kemény-émlékbeszédben hosszan olvashatunk arról, hogyan kell jó történelmi regényt írni, milyen szabályokat kell betartani hozzá; a Kölcsey-émlékbeszéd egyik legfontosabb része pedig a kritikus és a kritika kánonjának megalkotása (295-297.).

Harmadsorban egyes műveket kanonizál emlékbeszédeiben. Nagyon gyakran találkozhatunk nála azzal a kifejezéssel valamely műről írva, hogy a magyar irodalomban „e nemben a legjobb” vagy „máig nem haladták meg”, s következik a műcím, például a *Liliomfi* vagy *A falu jegyzője*. Az előbbi kifejezés arra emlékeztethet bennünket, hogy Gyulai retorikai szemlélete számára a műfaji elrendezettség alapvető fontosságú volt, s az egyes teljesítményeket az illető műfaj keretein belül vélte megítélhetőnek és egyben összemérhetőnek. Az utóbbi kifejezés pedig arra, hogy az egyes alkotások kanonikusságát időlegesnek gondolta, s az irodalom mozgását az *aemulatio*hoz, a versengő példakövetés gondolatához hasonló módon képzelte el. Azért szükséges kijelölni, mely művek a legjobbak ez idő szerint magyarul egy-egy műfajban, hogy az írók a lehető legjobb alkotást kezeljék mintaként s egyben azt igyekezzenek felülmúlni. Vannak azonban olyan magyar művek is, amelyeknek kanonikussága nemcsak ez idő szerinti, hanem örök, például a *Toldi*-trilógia, melyet Gyulai „költészetünk örök dísének” mondott (278.).³⁸⁸ Az emlékbeszédekben nem találunk azzal kapcsolatos fejtegetést, hogy mi különbözteti meg az ilyen, történetiségből kiemelt műveket azoktól, amelyek ugyan jelenleg saját műfajuk legjobbjai (mint ahogy a *Liliomfi* a legjobb magyar bohózat), ám idővel minden bizonnyal elvesztik kanonikus helyüket, s 'visszatérnek' a történelmi fejlődés megfelelő pontjára. A *Liliomfi* szerzőjének, Szigligeti Edének életművéről így ír például Gyulai: „Színművei elavulhatnak, s a jövő kitérő, adja Isten, remekművei leszoríthatják őket a színpadról, de összes munkásságának nyoma élni fog fejlődésünkben...” (137.)

Bár mindig kétséges a bizonyító ereje az időben távoli, másféle beszédcselekvést végrehajtó, másféle vitaszituációkban részes szövegek felidézésének, emlékeztetnék arra, mennyire hasonló módon választotta el Gyulai a „klasszikus” státuszt az irodalom történelmi fejlődésében elfoglalt helytől Toldy Ferenc Virág-kiadásáról szóló 1863-as kis kritikájában. A kiadás „A magyar nemzet classzicus írói” sorozatban jelent meg, s Gyulai bírálatában örvend e megjelenésnek, hosszan idézi Toldy előszavát, mindössze azt fűzve hozzá, hogy Virág Benedek nem tartozik klasszikusaink sorába, még ha jeles író volt is. A Toldy-mondat, melyre Gyulai e megjegyzése válaszol, így hangzik: „Igenis: Virág költészetünk fejlődési láncolatában oly szem, melynek ismerete nélkül e fejlődés menetele csonka, érthetetlen; s klasszikusaink

³⁸⁸ Papp Ferenc idézi Gyulai 1879-es, hasonló tartalmú kijelentését a trilógiáról: „A trilógia költészetünknek mindig büszkesége lesz, s az ízlés változásai nem fogják eltüntetni.” Papp Ferenc: *Gyulai Pál*. II. Budapest, MTA, 1941. 479.

sorozatából, hogy az maholnap szerves egészet képezzen, ki nem maradhat. De az ő költeményei becse nemcsak históriai, hanem költői...”³⁸⁹ Ellenvetésében Gyulai szét kívánta választani a históriai és a költői jelentőséget, a fejlődés egy láncszemeként fontosnak elismerve, ám klasszikus példaként nem elfogadva Virág költői teljesítményét. Még egyértelműbben a klasszikus szerzők és művek időn kívüliségét és státuszuk változhatatlanságát hangsúlyozta szerzőnk 1857-es, Egressy Gáborral folytatott polémijában.³⁹⁰

Az emlékbeszédek negyedik említendő kanonizáló eljárása éppen a magyar irodalmi fejlődés periodizációjának kanonizálása, elsősorban az Arany-emlékbeszédben. E nagy hatású periodizáció (233-236.) teljes egészében a verses költészetten alapul, az elbeszélő próza semmiféle szerepet nem kapott benne. Ennek talán az lehet az oka, hogy Gyulai úgy vélte, a magyar költészet nyelve Vörösmarty óta „meg van állapítva”, míg a magyar prózáé nincsen. Újraalapított irodalomnak tekinti a magyar irodalmat: a XVIII. században megszűnt természetes fejlődése, írja a szerző; ez a korszak elvágja egymástól a XVI-XVII. századi és a XVIII. század végén újrakezdődő fejlődést. Az 1880 előtti száz évet két ötven éves nagy szakaszként beszéli el, amelyek tézis-antitézis jellegű viszonyban állnak egymással (művészi korszak – nemzeti korszak). Ugyanakkor e két ötven éves szakasz viszonya hierarchikus is: a második, az 1830 és 1880 közötti periódus nemcsak „visszahatás” az előzőre, de szintézis is: a teljes addigi magyar irodalmi fejlődés összefoglalása. E periodizációban természetesen Arany funkciója a legérdekesebb. „Arany utolsó nagy képviselője azon nemzeti iránynak, mely költészetünkben félszázad alatt teljes kifejlésre jutott.” (233.) Gyulai narratívájában Arany költészete az utóbbi ötven éves szakasznak, a kétszer ötven éves fejlődésnek, s azon túl a teljes magyar irodalmi fejlődésnek is a szintézise. Az ő költészetében nyeri el önnön értelmét a magyar irodalom fejlődése.

Fontos látnunk, hogy nem pusztán a periodizációban kapott szerepe teszi Gyulai emlékbeszédeiben a kánon központi szerzőjévé Aranyt, sokkal inkább az, hogy a szerző szerint az ő költészete fejezi ki leginkább nemzeti egyéniségünket. Az utolsó ötven éves szakasz másik két kanonikus költőjével, Vörösmartyval és Petőfivel összevetve úgy látja, „inkább megtestesül benne mindaz, mi fajunk szellemét és természetét *állandóan* jellemzi” (254.; kiemelés tőlem). Úgy gondolom, e kurzivált szócskában – azaz abban a feltevésben, hogy a magyar faj/nemzet szelleme és természete (legalábbis bizonyos mértékben) állandó – lelhetjük meg a magyarázatát annak, miért zárt a Gyulai elbeszélte fejlődéstörténet. Szerzőnk ugyanis, sok más kortársához hasonlóan, úgy hitte, hogy a nemzeti egyéniség elhalványulásának történeti korszakában él, s e hitnek megvoltak a maga kritikai következményei. Ha valaki egyszerre gondolja azt, hogy a – mondjuk így – modern társadalmi fejlődés hatására eltűnnek a nemzetek (többé-kevésbé állandó) jellemvonásai, s azt is, hogy a nagy irodalmi (és művészeti) alkotások a nemzetek jellemének kifejeződései

³⁸⁹ Gyulai, i.m. 182.

³⁹⁰ Gyulai Pál: *Bírálatok cikkek tanulmányok*. S. a. r.: Bisztray Gyula és Komlós Aladár. Budapest, Akadémiai, 1961. 181.

(mint ahogy Gyulai mondta például Arany-émlékbeszédében: 246.), akkor ebből arra a következtetésre juthat, hogy a modern fejlődés előrehaladtával egyre kisebb az esélye a nagy művek létrejöttének.

Mégis, mindannak ellenére, amit az előző bekezdésekben arról írtam, miféle irodalmi kanonizációs eljárásokat alkalmaz Gyulai, úgy látom, emlékbeszédeiben sokkal inkább életeszményt és jellemvonásokat kanonizál, mintsem irodalmi műveket. Első monográfiája, Papp Ferenc szerint Gyulai emlékbeszédei irodalomtörténeti jelleműek – én azt állítom, hogy erkölcsi jelleműek (a bemutató beszéd retorikai hagyományának megfelelően). Dávidházi Péter egy korai, 1972-es tanulmányában felhívta a figyelmet arra, hogy szerzőnk emlékbeszédeiben sztoikusra rajzolja Csengeryt, Aranyt és másokat; általában is az „írásaiban nagy erővel megnyilatkozó sztoikus embereszményről” írt, hozzátéve, hogy Gyulaié sajátos sztoicizmusváltozat: „Az egyén legyen érzékeny a nemzeti sors iránt, s legyen érzéketlen, legalábbis amennyire tud, önnön veszteségei iránt. Ez Gyulai sztoicizmusának tartalma.” „Nemzetközponitú gondolkodás és sztoicizmus szorosán összetartoznak nála, de nem egyforma rangúak: az utóbbi az előbbit szolgálja, mintegy lehetővé teszi.”³⁹¹ A politikai beszédmód-kutatásban a Dávidházi által említett összetartozást gyakran republikanizmusnak nevezik.³⁹² E perspektívából nézve az általa első számú példaként kiemelt Csengery-émlékbeszéd a ’milyen a jó polgár?’ kérdésre adott válasz, a jó polgár kánonjának megfogalmazása. Az emlékbeszéd hősénekei sztoikus erények (egyszerűség, kötelességérzet, a köz önzetlen szolgálata, a szenvedélyek kerülése, tartózkodás a tömegetől, a magánélet bajain való felülemelkedés stb.), ugyanakkor a kérdés, amely köré az egész szöveg épül, jellegzetesen republikánus.³⁹³

A republikánus „nyelvjárásban” nagy becse van a „köz”-zel kezdődő szövegszövegeknek, s kicsiny a „magán”-nal kezdődőeknek. A *patria*, a haza ügye mindig előbbre való, mint az egyes emberé, a politikai közösség érdeke háttérbe kell hogy szorítsa a magánérdeket. A republikanizmus eszménye az a polgár (értsd: állampolgár), aki a köz javát figyelembe véve él, magánjavait, ha arra a hazának szüksége van, a haza rendelkezésére bocsátja, sőt nemcsak javait, de életét is. Az eszményi polgárt római köztársasági erények jellemzik: egyszerű életmód, melyet főként a földműveléssel foglalkozás biztosíthat a birtokosnak vagy a haza katonai szolgálata, az ősök erkölcsi szokásainak követése, áldozatvállalás a közösség érdekében. Mint sok más emlékbeszéd, a Csengeryről szóló is megemlíti, hogyan halt meg hőse: „Karszékében, felöltözve halt meg, mint katona az őrhelyén.” (223.) E hasonlat nehezen volna érthető

³⁹¹ Dávidházi Péter: *Gyulai Pál történelemszemlélete*. Irodalomtörténeti Közlemények, 1972/5-6, 592., 588., 594., 595.

³⁹² A republikanizmusról átfogóan lásd: Quentin Skinner: *A szabadság és a honpolgárság két rivális hagyománya*. Világosság, 1995/6, 21-33.

³⁹³ Tanulmányom első írott változatának [*Gyulai, emlékbeszéd, kanonizáció*. In: Takáts József (szerk.): *A magyar irodalmi kánon a XIX. században*. Budapest, Kijarat, 2000. 163-176.] e részéhez Dávidházi Péter több bekezdésnyi megjegyzést fűzött (*Egy nemzeti tudomány születése. Toldy Ferenc és a magyar irodalomtörténet*. Budapest, Akadémiai – Universitas, 2004. 611-613.), amelynek hatására némiképp változtattam írásom érvelésén.

annak ismerete nélkül, hogy milyen életformákat/foglalkozásokat tekintettek erényesnek a republikanizmus alapszövegei. A tanulmányomban említett antik klasszikus szövegek egy része, például az *Agricola* és *A kötelességekről*, a republikánus politikai nyelvet beszélik, s közülük Cicero műve egyben a sztoicizmus hatástörténete szempontjából is a legfontosabb alkotás. Mint A. A. Long megjegyzi,³⁹⁴ kevés könyv rendelkezett akkora tekintéllyel a reneszánsztól a XIX. századig terjedő időszakban, mint *A kötelességekről*, amely egyszerre volt legfontosabb közvetítője a sztoikus filozófiának és a republikanizmusnak.³⁹⁵ Ugyanez az együttállás jellemzi Gyulai emlékbeszédeinek egy részét is: Csengery-emlékbeszédéről vagy Deák-emlékezéséről kis túlzással állíthatnám azt is, hogy azok Ciceróhoz írott kommentárok. Van ugyanakkor ellenpélda is: a Kemény-emlékbeszéd egy diszharmonikus életről és nem-sztoikus életvitelről számol be.

Emlékbeszédei azért is nevezhetők erkölcsi jelleműeknek, mert azon mozzanatok többsége is erkölcsi kérdésfeltevésekbe ágyazódik, amelyeket ma az irodalmi kanonizáció eljárásaiként különítünk el. Említettem, hogy a Kölcsey-emlékbeszéd néhány oldala a kritikus és a kritika kánonának megállapításaként értelmezhető. A szerző szerint a jó kritika erkölcsi vizsgálódás is: a valódi kritika, írja, „nem egyéb, mint pillantást vetni az író lelkébe, kitalálni jellemét” (296.), később pedig Cicerót idézi, miszerint „csak a jó ember lehet jó szónok”. Bár talán kevésbé nyilvánvaló, ez is jellegzetes sztoikus kijelentés: jó művész vagy jó kritikus egyaránt csak a bölcs, azaz erényes ember lehet.³⁹⁶ Ma már nem biztos, hogy felismerjük az egyes kritikai normák erkölcsi tartalmát. Gyulai bírálataiban (például Jókai-kritikaiban) gyakran hibáztatja az írókat, hogy regényükben nem a jellemekből következnek a cselekmények, s a cselekmények semmi befolyással nincsenek a jellemekre. Jellegzetes lélektani realista normaként szokás azonosítani ezt a jellem és cselekmény viszonyára vonatkozó szabályt, holott a jellemnek való megfelelésről Arisztotelész *Rétorikájában* is olvashatunk, *A kötelességekről*-ben pedig kifejtett formában is fellelhetjük: „Azt mondjuk, hogy a költők akkor tartják meg az illendőséget, mikor hőseiket jellemüknek megfelelően mozgatják és beszéltetik.”³⁹⁷ Mindkét műben az illőségről/illendőségről szóló részben találjuk az erről szóló mondatokat. A *Rétorika* inkább a hihetővé tétel, a valóságosság szempontjából tárgyalja a témát, Cicero viszont (*A kötelességekről*-ben is, *A szónokban* is) azt hangsúlyozza, hogy a költők által követett illendőség szabályai erkölcsi tartalmúak. E szabályok éppúgy érvényesek a költői alkotásokra, mint az emberek életvezetésére. Az illendőség szabályainak megfelelően alkotni, illetve élni azt jelenti, hogy a természet rendjének megfelelően alkotunk, illetve élünk. Ez tehát nem pusztán alkotástechnikai, hanem erkölcsi szabály.

³⁹⁴ A. A. Long: *Hellenisztikus filozófia*. Budapest, Osiris, 1998. 267.

³⁹⁵ A republikanizmus és a sztoicizmus erkölcsi szótárának azonosságáról és eltéréseiről lásd: Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában*. Budapest, Osiris, 1999. 317-318.

³⁹⁶ Maróth Miklós: *Néhány szó a sztoikus esztétikáról*. in: Havas László (szerk.): *Műalkotás – esztétikum – közönség az antikvitásban*. Debrecen, KLTE, é.n. 36.

³⁹⁷ Cicero, i.m. 289.

Gyulai (másokhoz hasonlóan) kevert szótárt használt, amikor egyik vagy másik szövegében arra a kérdésre kívánt válaszolni, hogy mi az irodalom/költészet értelme vagy funkciója – fogalmai vagy érvei feszültségben vannak egymással és eltérő történeti rétegekbe nyúlnak vissza. Az eszményítés vagy a lángész fogalma például a XVIII. századi esztétikai beszédmód tartozéka, még ha rá is tudunk mutatni antik szöveghelyekre, melyeknek értelmezéseiből kimunkálták őket; a tényleges érzelmek szükségességének hangsúlyozása, s a mesterkéltné érzelmek elítélése a lírai költészetben már Boileau *Költészettanában* is fellelhető norma; a műfajok törvényeinek követésére int Horatius *Ars poeticája* is; a kétféle közönség, a művelt kevesek és a tömeg megkülönböztetése Platón *Törvények* című művétől indult hagyományra támaszkodik stb. Amikor arról írt, hogy a (jó) költészet kifejezi saját korát, vagy hogy az egyes irodalmi (vagy általában művészeti) alkotások egy-egy faj/nemzet szellemét fejezik ki, tehát végső magyarázó elvük is a nemzeti szellem, olyan alapfeltevés-készletet vagy szótárt használt, amely a XVIII. század közepétől volt forgalomban.³⁹⁸ Amikor viszont a mérték, az összhang, az illőség, az elrendezettség elvére hivatkozott, akkor alapfeltevései azon klasszikus tradícióhoz kapcsolódtak, amit Wladyslaw Tatarkiewicz a szépség antikvitásban kidolgozott „nagy elméletének” nevezett.³⁹⁹

Gyulai több szövegében is kifejtette, hogy a költészet törvényei nem konvencionálisak, nem történeti fejlemények, hanem állandóak és természetiek. Kölcsey-émlékbeszédében – Kölcseynek tulajdonítva e nézetet – így írt: „a kritika nem az egyéni ízlés szeszélye vagy önkényesen felállított szabályok alkalmazása, hanem az emberi lélek természetéből folyó általános törvényeké, a melyek az idő változásai között is lényegökben ugyanazok maradnak.” (297.) Ugyanezt az állítást öt évvel korábbi, *A költészet lényegéről* című 1885-ös Kisfaludy-Társaságbeli elnöki megnyitói beszédében sajátjaként írta le – e beszéde a költészet és a kritika értelméről írt legrészletesebb fejtegetése. Ott ekként fogalmazott, bírálva a korabeli kritikai gyakorlatot: „Az elvek kritikáját az egyéni nézetek kritikája váltotta fel. Nem annyira a költői művészet főtörvényei alkalmazását vagy fejtegetését szemléljük szemben az új művekkel, mint inkább az egyéni tetszés, vagy nem tetszés kifejezését...”⁴⁰⁰ További érvelése szerint – röviden összefoglalva – a költészetnek és az esztétikának ugyanaz a tárgya, mindkettő ugyanazon anyag kutatásával foglalkozik: „az emberi lélek természetével”, az ember belső és külső világával, s az utóbbinak, a kritikának/műbölcséletnek amolyan verifikáló, ellenőrző-megerősítő-elvető szerep jut e közös vállalkozásban.

Egy értelmezője, Mitrovics Gyula úgy vélte, hogy Gyulainak az emberi lélek vizsgálatát középpontba állító érvelése a pszichológiai esztétika

³⁹⁸ Ernst Gombrich szerint Caylus gróf 1756-os *Receuil d'Antiquités* című műve II. kötetének bevezetője a mérföldkő ezen a téren: Ernst Gombrich: *A múzeum múltja, jelene és jövője*. Café Babel, 1994/4, 37. Az 1760-as évek táján jelentek meg vagy keletkeztek azok a német művek is, amelyeket „Nationalgeist” fogalmának karrierje kapcsán emlegetni szoktak.

³⁹⁹ Wladyslaw Tatarkiewicz: *Az esztétika alapfogalmai. Hat fogalom története*. Ford.: Sajó Sándor. Budapest, Kossuth, 2000. 97. skk.

⁴⁰⁰ Gyulai Pál: *Emlékbeszéd*. Budapest, Franklin, 1914. II. 220.

hagyományához kapcsolható.⁴⁰¹ Én nem vagyok ebben biztos. A művészetet az emberi lélek természetének utánzásaként jellemezte már Szókratész is Xenophónnál (*Emlékeim Szókratészről*, III, 10), a jó műalkotásoknak általános szabályokhoz igazodása pedig a „nagy elmélet” egyik alapvető eleme, amint Tatarkiewicz írja: „Évszázadokon keresztül fennálló meggyőződés volt, hogy a műalkotások csak annak köszönhetően szépek, hogy bizonyos szabályoknak felelnek meg, és csak az ész képes felfogni szépségüket. A klasszikusok azért beszéltek ritkán erről, mert az ember nem szokott arról beszélni, ami nyilvánvaló.”⁴⁰² Az előző bekezdés két Gyulai-idézetének kérdése pedig – mivel állítsuk szembe az új műveket a kritikában: a költészet törvényeivel vagy az egyéni tetszés/nem-tetszéssel – ugyan a lengyel szerző által az esztétika története kanti motívumának nevezett jellegzetes XVIII. századi kérdés, ám Gyulai válasza szembehelyezkedik e kanti motívummal, a tétellel, hogy „a szépségre vonatkozó minden ítélet egyedi”, s nem vezethető le általános kijelentésekből.⁴⁰³ Egyébként *A költészet lényegéről* legfontosabb fejtegetései – a fentebb idézettek is – Macaulay Byron-esszéjéből kerültek át az elnöki megnyitó szövegébe.⁴⁰⁴

Számtalan értekezés szól arról, hogy a XVIII. század közepe táján válságba került vagy elsüllyedt a művészet és a költészet értelmezésére szolgáló, antik szövegekre támaszkodó nagy magyarázategyüttes (nagyjából egy időben vagy kissé korábban, mint a retorikai hagyomány),⁴⁰⁵ amely különféle betoldásokkal és hézagokkal ugyan, de két évezreden keresztül volt Európában hatékony. M. H. Abrams leírása szerint ekkortól kezdve a korábbi miméziselvű, az olvasóra tett hatás kérdését alapvető fontosságúként kezelő, gyakorlatias költészetértelmezési paradigmát, mely a klasszikus tradícióban nyugodott, felváltotta egy másik (számunkra sokkal otthonosabb) paradigma, amelyben a költői alkotásokat a művész érzelmei vagy képzelőereje kifejeződéseként és autonóm, a művész által teremtett világokként értelmezték.⁴⁰⁶ Úgy látom, Gyulai ragaszkodott a klasszikus tradícióhoz vagy legalábbis azon szótár maradékához, amely a XIX. század második felében belőle rendelkezésére állt, s idegenkedett a költészet értelmezésének későbbi, M. H. Abrams által expresszív-romantikusnak nevezett paradigmájától. Legjobban azon szövegrészek tanúskodnak erről, amelyekben szembeállítja egymással azt a költészeti felfogást, mely szerint az egyén a világegyetem középpontja, s az ő fájdalmait és vágyait kell kifejezni, azon költői törekvéssel, amely összhangba akar kerülni a világgal, s a világban érvényesülő összhangot kívánja példázni.

⁴⁰¹ Mitrovics Gyula: *A magyar esztétikai irodalom története*. Debrecen–Budapest, 1928. 155., 159.

⁴⁰² Tatarkiewicz, i.m. 114.

⁴⁰³ uo. 110.

⁴⁰⁴ Vö.: Macaulay: *Irodalmi és történelmi tanulmányok*. I. Irók. Budapest, Révai, é.n., különösen: 97-98., 107-109.

⁴⁰⁵ John Bender – David E. Wellbery: *Retorikusság: a retorika modern kori visszatérése*. In: Szabó Márton, Kiss Balázs, Boda Zsolt (szerk.): *Szövegváltozatok a politikára*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó – Universitas, 2000. 291-305.

⁴⁰⁶ M. H. Abrams: *Addisontól Kantig: modern esztétika és az irányadó művészet*. Jelenkor, 1997/5, 501-520.

Ilyesfajta fejtegetést találhatunk már 1855-ös *Szépirodalmi szemléjében* is,⁴⁰⁷ de közel harminc évvel később írt Arany-émlékbeszédében is (262.). Gyulai szövegeiben ugyanis a költészet/irodalom – Hans Blumenberg kifejezését kölcsönvéve – a rajta kívüli, példaszzerű léthez illeszkedik (vagy ahhoz kellene hogy illeszkedjen), miként a XVIII. század előtti, döntően miméziselvű költészetértelmezésekben, míg a későbbi paradigma szerint a költészet lehetséges, autonóm világokat hoz létre.⁴⁰⁸

Peter Burke írta valahol, hogy egy kultúra megértéséhez a benne érvényes személyiségeszményen keresztül vezet az út. Fentebb Cicero példáján keresztül talán már láthatóvá vált, hogy a szövegalakítási előírások erkölcsi szabályokkal folytonosak, általában pedig azt mondhatom, hogy a retorikai hagyomány embereszményt is magában foglal: a jó szónok ismerve megfelelnek a jó polgár ismerveinek;⁴⁰⁹ miként a XVIII. századtól kezdődő esztétikai diszkurzus is jellemezhető úgy, mint az ember ekkor született új meghatározásának filozófiája.⁴¹⁰ Az irodalmi tárgyú XIX. századi emlékbeszéd olyan műfaj, amely mind a retorikához, mind az esztétikához (de legalábbis az irodalomhoz, amelyre ez az esztétika rátelepült), mind a hozzájuk kapcsolódó embereszményekhez és kultúrákhoz ki kellett hogy alakítson valamiféle értelmző viszonyt. Lezárásként erre szeretnék kitérni. Charles Taylor leírása a modern önmeghatározásról, illetve az erkölcsi források eredetének premodern és modern koncepciójáról,⁴¹¹ melyet most hozzárendelek Gyulai emlékbeszédek fogalmi világához, másfajta kategóriákat használ, mint amit eddig e tanulmányban használtam, vagy akár amiket Gyulai ismerhetett, ám talán segít megtalálni a kérdést, amelyre ezen emlékbeszéd *együttese* válaszolt. Taylor szerint a XVIII. század végére kialakult a személyes identitás új fogalma, amely a többiektől és a természettől elkülönültnek, önmeghatározónak és egyedi belső mélységgel rendelkezőnek láttatja az egyént, szemben a premodern emberrel, aki az értelemmel teli kozmosz részeként tekintett önmagára, s olyan életet igyekezett élni, amely összhangban van a kozmosz rendjével, mivel az erkölcsi források, amelyek a viselkedését és életvezetését meg kell hogy határozzák, az egyénen kívül vannak, a természetben érvényesülő rendben vagy az isteneknél. A modern identitás viszont nem kívül, az Istennel vagy az ideákkal való érintkezésben találja meg erkölcsi forrásait, hanem önmagán belül. A modern identitás akkor erős, ha hű önmagához, önnön eredetiségéhez és egyszerűségéhez, „belső parancsaihoz”. Míg a

⁴⁰⁷ Gyulai Pál: *Kritikai dolgozatok 1854–1861*. Budapest, MTA, 1908. 198. A *Szépirodalmi szemle* ezen passzusának „önmegalázódás” fogalmáról lásd: Dávidházi Péter: *Hunyti mesterünk. Arany János kritikusi öröksége*. Budapest, Argumentum, 1992. 80-81.

⁴⁰⁸ Hans Blumenberg: „A természet utánzása”. In: *Kép, fenomen, valóság*. Szerk.: Bacsó Béla. Budapest, Kijárat, 1997. 191-219.

⁴⁰⁹ Quentin Skinner: *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1996. 83.

⁴¹⁰ Odo Marquard: *A megvádolt és fölmentett ember a XVIII. század filozófiájában*. In: uő.: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Ford.: Mesterházi Miklós. Budapest, Atlantisz, 2001. 105.

⁴¹¹ Charles Taylor: *Humanizmus és modern identitás*. In: Krzysztof Michalski (szerk.): *A modern tudományok emberképe*. Budapest, Gondolat, 1988. 150-215.

premodern identitást „a minden ember számára való jó élet” keresése, addig a modern identitást „az én számomra való jó élet” keresése jellemzi.

Charles Taylor leírása felől nézve azt mondhatom, összefoglalva egyben eddigi gondolatmenetemet, hogy Gyulai emlékbeszédeinek hősei premodern identitással rendelkező egyének, sőt, az emlékbeszéd műfaja maga is, retorikai mintái révén, azon kultúrához kötődik, amelynek résztvevői premodern identitással rendelkeztek. Az emlékbeszédek beszélője pedig olyasvalaki, akinek – bár szintén ugyanezen kultúrához tartozóként viselkedik a szövegekben – már a modern identitás köré nőtt másik kultúra hatásával is számot kell vetnie. Mint ismeretes, a retorikai szabályok szerint a szónoki beszéd befejező része (összefoglaló jellegén túl) arra irányul, hogy kiváltva hallgatóságában a kívánt érzelmeket, arra hívja fel őket, cselekedjenek az elhangzott érveknek megfelelően. Úgy vélem, a Gyulai-emlékbeszédek arra hívják fel hallgatóikat, hogy ragaszkodjanak az erkölcsi források és a személyes identitás premodern elképzeléséhez, s azon kultúrához, amely ezen elképzelés köré épült.

Módszertani kommentár „A historizmus kontextusa” című esettanulmányhoz

Bár a disszertáció második felében közölt esettanulmányok között – mivel különböző módszertani lehetőségeket szerettem volna kipróbálni bennük – jelentős eltérések vannak, abban hasonlítanak egymásra, hogy valamennyi a „modernné olvasás” profi irodalomértelmezői eljárásaival szemben kíván alternatívát nyújtani. „Az irodalomtörténet-írás retorikus elemzése” egy részletében röviden már jellemeztem ezt az eljárást, a most következő szövegben is beszélni fogok róla, ezért e kommentárban nem tárgyalom.

Ellen-„modernné olvasás”-om ezúttal nem egy szöveg vagy szöveghalmaz elsődleges kontextusának rekonstruálására épül (mint például az „Arany János szokásjogi gondolkodása”-ban), hanem diszkurzív *kontextusbaállításra*. Mindenféle értelmezés kontextust igényel, ennyiben minden értelmező kontextust rendel hozzá értelmezendő szövegeihez, akár reflektál önnön eljárására, akár nem. Egy elsődleges kontextus rekonstruálása is kontextus-hozzárendelés, s a szövegekhez általában többfajta elsődleges kontextust lehet hozzárendelni. Mint az „Antropológiai látásmód” tanulmányból kiderülhetett, a mikrotörténetírás, különösen Jacques Revel elméleti szövegei figyelmeztettek arra, hogy minden eset kapcsán több lehetséges kontextussal kell számolni. Aki reflektál saját eljárására, talán gyakorlatának hipotéziselvűségére szeretne ezzel rámutatni: hozzárendelek egy kontextust egy szöveghez, mert azt feltételezem, hogy e hozzárendelés révén érdekes, új vagy a korábbiakat megbízhatóbbá tevő értelmezés készülhet, s írásom e feltevés sikeres vagy sikertelen igazolása. Azért neveztem diszkurzívnek az alábbi tanulmány kontextusbaállító eljárását, mert egy nagyobb irodalmi szövegcsoporthoz úgy hozok kapcsolatba másfajta szövegekkel, tárgyakkal és cselekvéssorokkal, hogy valójában az őket átfogóan tárgyaló diszkurzus (a historizmust tárgyaló diszkurzus) közegébe vonom be őket.

A kontextusbaállítás ez esetben *interdiszciplináris látószöveget* tesz kötelezővé: elsősorban a művészettörténet-írás, másodsorban a politikai eszmetörténet-írás perspektívájához való alkalmazkodást. Irodalomtörténészek hajlamosak a vizsgált szövegekben csak szöveget látni, s elfelejtik, hogy azokkal cselekedtek is. Olyan látószögből, amelyben kifejtetten az értelmezés legtagabb kerete a nemzeti kulturális homogenizáció gellneri feltevése, az egyes szobrok, költemények vagy festmények nem pusztán esztétikai teljesítménynek látszanak, hanem egy társadalom felépítése vagy fenntartása lépéseinek vagy egy-egy közösség önértelmezéseinek is. Számomra úgy tűnik, hogy a szövegek cselekvésnek tekintése a történeti vizsgálódást elvezeti az irodalomtudomány diszciplináris határain túlra, olyan tudományközi térbe, amelyben mindazon tudományágak játszanak szerepet, amelyek a kultúra tanulmányozásával foglalkoznak. Vannak tudósok, akik úgy vélik, hogy a humán tudományok utóbbi két évtizedben megfigyelhető átrendeződésének egyik alapvető tendenciája a kultúrával foglalkozó tudományágak elkülönülésének oldódása-

megszűnése. Robert Darnton, neves amerikai történész szerint például egyre inkább összekapcsolódnak a kultúra értelmezésével foglalkozó tudományok (az antropológia, a szociológia, a történelem, az irodalomtudomány és a filozófia egyes ágai), amelyek a kultúrát mint szimbolikus rendszert és mint társas tevékenységet próbálják megérteni, s egyben eltávolodnak az okoknak, törvényszerűségeknek vagy a kulturális jelenségeknek mint reprezentációknak a kutatásától. Egy ilyesfajta folyamatban lévő vagy vágyott egységesülés központi területe lehet a kulturális antropológia.

Mint minden szöveg, írásom is – jórészt hallgatólagosan – *polemikus jellegű*, s nemcsak a „modernné olvasás”-sal és az irodalomtudományi diszciplináris látószöggel szemben, hanem ez utóbbin belül a romantika fogalmának centrisztikus használatával szemben is. A centrisztikus történeti fogalmakról – Hans Medickre hivatkozva – írtam az „Antropológiai látásmód és irodalomtörténet-írás” című résztanulmányban, erre itt nem térek ki újra. A historizmus művészettörténeti diszkurzusának bemutatása azzal a haszonnal jár, hogy megismerhetünk egy szakterületet, ahol jóval kisebb és egyszerűbb szerepet tölt be a romantika fogalma, mint az irodalomtudományban, ahol gyakran fetisiztikus viszonyulásokat hív elő, talán mert az irodalomtudomány máig erősen (és genealogikusan) kötődik a romantikus paradigmához. A különbség egyrészt figyelmeztet arra, hogy e fogalom is csupán alakzat, nyelvi eszköz; másrészt arra, mennyire diszkurzusfüggő egy-egy állítás vagy koncepció; harmadrészt pedig arra, hogy a két diszciplináris terület eltérő normál gyakorlatai bizonyára nagy szerepet játszanak e különbség meglétében. Úgy látom, az egyik ilyen lényeges különbség az, hogy a műalkotások milyen nagyságú és szelekciójú bázisán szokás átfogó kijelentéseket megalapozni. Míg egy évtized magyar szobrásattörténetének kutatója átfogó kijelentéseit lehetőleg a teljes ismert anyagra alapozza, addig egy irodalomtudós általában csak a kanonikus helyzetű szövegek halmazára. A két tudományág művelői abban viszont hasonlítanak egymásra, hogy normatív fogalomhasználatuk alig vesz tudomást az általuk tanulmányozott szereplők fogalomhasználatáról.

A HISTORIZMUS KONTEXTUSA

A XIX. század második fele magyar irodalmának létezik egy mára olvashatatlaná vált nagy szöveghalmaza, emlékműveknek tűnő irodalmi művekkel: történeti tárgyú eposzok, mint a *Salamon*, történeti elbeszélő költemények, mint a *Ráskai Lea*, történeti példaanyagot használó buzdító költemények, mint *A hunok harca*,⁴¹² nemzeti hősök monológjai, mint a *Zrínyi Ilona keserve*, emlékbeszéd céljából készült költemények, mint a *Lorántfi Zsuzsánna emlékezete*. Valószínűleg ma már túlzottan nagy erőfeszítést kell tennünk ahhoz, hogy az ilyen típusú szövegeket irodalomként olvassuk. Ebben bizonyára közrejátszik az az olvasási mód is, melynek számára didaktikus és esztétikai, ideologikus és esztétikai külön tartományba tartozik. Míg elképzelhető, hogy Tompa Mihály költészetéből a *Bár még...* kezdetű költeményt vagy az *Estvét* irodalomként olvassuk és magyarazzuk,⁴¹³ addig a *Lorántfi Zsuzsánna emlékezete* esetében valószínűbb, hogy csak funkciójának: emlékműszerűségének a monológját érzékeljük. Az az eljárás, amelyet a modernség előtti szövegek olvasásakor gyakran alkalmazunk, a „modernné olvasás” gyakorlata, a *Bár még...* esetében működik, a *Zrínyi Ilona keserve* esetében nem.

A „modernné olvasás” nem pusztán naiv olvasási mód, hanem profi értelmezők eljárása is: a modernség kánonja előtti konvenciókhoz kötött művek olvashatóvá tételének (magyarázatának) talán leghatékonyabb eljárása. A tárgyalt időszakból leginkább azok a művek olvashatóak, amelyek beletartoznak egy kanonikus szerzői univerzumba, amely értelmezi őket, vagy amelyek „elregényesedtek”. Bahtyinnak a feltételezése, miszerint a modernitás időszakában minden műfaj „regényesedik”, illetve azon műfajok, amelyek „makacsul őrzik régi kanonikusságukat”, felbomlanak és stilizációként kezdenek hatni,⁴¹⁴ a XIX. század második felének magyar irodalmára is igaznak tűnik. Ugyanakkor ez a szöveghalmaz, miközben kiesni látszik az

⁴¹² Németh G. Béla meggyőzően érvelt amellett, hogy *A hunok harca* műfaja az adhortáció modernizált válfajának tekinthető: Németh G. Béla: *Arany László*. In: uő.: *Mű és személyiség*. Budapest, 1970. 112.

⁴¹³ *Az Estve* jelentőségére Szili József tanulmánya hívta fel a figyelmet: *Hogy tempóz Tompa?* Irodalomtörténet, 1995/4

⁴¹⁴ Mihail Bahtyin: *Az eposz és a regény*. Ford.: Hetesi István. *Literatura*, 1995/4, 333.

emlékezetünkéből, elképzelhető, hogy mégis nagyban befolyásolja azt, hogyan olvasunk XIX. századi szövegeket. Szegedy-Maszák Mihály hívta fel a figyelmet romantika-tanulmányának végén arra, hogy „a millenniumi kor jóformán teljesen hamis képet hagyott örökül” Berzsenyiről, Vörösmartyról, Petőfiről, Aranyról,⁴¹⁵ ami itt annyit jelent, hogy amilyen értelmezett formában e szerzők szövegei a millenniumi korban megjelentek, majd tovább hagyományozódtak, abban elhalványult romantikus mivoltuk. Azok az értelmezések, amelyekre Szegedy-Maszák céloz, például Beöthy Zsolt értekezései, *A magyar irodalom kistükre* vagy a *Romemlékek*, ugyanahhoz a szöveghalmazhoz tartoznak, mint a *Salamon* vagy *A hunok harca*.

Hajlamosak vagyunk arra, hogy reflektálatlanul kettéosszuk e szöveghalmaz műveit, s csupán az egyik, kisebbik részt olvassuk irodalomként, a másik, nagyobbik részt pedig a művelődés- vagy az eszmetörténet hatáskörébe utaljuk. Bizonyára egy tucatnyi ódát írtak időszakunkban Széchenyihez, mi ezek közül irodalomként egyet olvasunk, Aranyét, a többivel kapcsolatban fel sem vetődhetnek az esztétikai befogadással kapcsolatos kérdések. Míg a többi óda azoknak a jórészt ideológiai kérdéseknek a fényében nyerheti el csupán az értelmét, amelyek „alapjául szolgáltak” vagy amelyet „kifejeznek”, addig Arany ódáját éppen akkor tudjuk irodalomként olvasni, ha ezek az ideológiai kérdések elhomályosulnak az olvasatunkban.⁴¹⁶ Holott bizonyosak lehetünk abban, hogy Arany ódáját nagyon is hasonló elvárásokkal olvasták, mint a tucat többi darabját. Ha ezekre az elvárásokra vagyunk kíváncsiak (lehetünk másra is), elképzelhető, hogy Arany ódáját vissza kell helyezni a tucatba, s egyben a tucat többi darabját is meg kell próbálnunk irodalomnak látni, a kortársak használta irodalomfogalom értelmében.

A továbbiakban tehát erről a szöveghalmazról szeretnék beszélni, pontosabban e szöveghalmazt szeretném olyan kontextusba állítani, amelynek elég nagy a magyarázó ereje, ugyanakkor nem szünteti meg a távolságot, amely elválaszt bennünket e szövegektől. Egy adott szöveg vagy szövegcsoport többféle kontextusba állítható, többféle magyarázati mód vagy narratív séma rendelhető hozzá, például a „moderné olvasás” gyakorlata éppúgy kontextusba-állítás, miként egy olyan fejlődéstörténeti elbeszélés alkalmazása is az, mint Szegedy-Maszáké, aki úgy véli idézett tanulmányában, hogy a millenniumi kor értelmezései elvágják a romantikát a XX. századi modernségtől. A kontextus legtágabb kerete, amelybe e szövegeket mint kulturális cselekvéseket beillesztem – Ernst Gellner fogalomhasználatát követve⁴¹⁷ –, a kulturális homogenizálás: a homogén nemzeti kultúra

⁴¹⁵ Szegedy-Maszák Mihály: *A magyar irodalmi romantika sajátosságai*. In: uő.: *„Minta a szényegen”. A műértelmezés esélyei*. Budapest, 1995. 127.

⁴¹⁶ E kettéosztás emlékeztet arra az elrendeződésre, amelyre James Clifford utal: az ún. törzsi kultúrák tárgyai is, bekerülve a modern nyugati kultúra közegébe, kettéosztatnak, s míg egyik, kisebbik részük a magas művészet és az esztétikai érdeklődés körébe, másik, nagyobbik részük az etnográfia hatáskörébe kerül. James Clifford: *A törzsi és a modern*. Café Babel, 1994/4, 75.

⁴¹⁷ Ernst Gellner: *A nacionalizmus és a komplex társadalmak kohéziójának két formája*. In: *Eszmék a politikában: a nacionalizmus*. Szerk.: Bretter Zoltán – Deák Ágnes. Pécs, 1995. 198-199.

kialakításának munkája. E keretbe éppúgy beletartozik a nemzeti nyelv szókészlete teljes nagyszótárának összeállítása vagy a „nép” fogalmának megkonstruálása például a népköltészeti gyűjtemények válogatásai és átírásai révén,⁴¹⁸ mint a történelmi hagyományok termelése,⁴¹⁹ az a már szűkebb keret, amelyben a mi szöveghalmazunk is elhelyezhető. Még hozzá azon szobrok, festmények, épületek (korabeli értelmezett formái) között, amelyeket a művészettörténészek a historizmus fogalmával jelölnek meg.⁴²⁰

A historizmus fogalma különböző művészettörténeti elemzésekben mást és mást jelenthet. Szerb Antal, tudomásom szerint az egyetlen magyar irodalomtörténész, aki használta a historizmus fogalmát (Arany Jánosról, illetve Thaly Kálmán kuruc dalhamisításairól írva),⁴²¹ fogalomhasználatában Kurt Bauchra emlékeztet, akinek sokat idézett meghatározása szerint a historizmus „pozitívista irányban elfajzott romantika”. A romantika is historista volt, írja Szerb, ám Aranynak (és európai generációjának, Hebbelnek, Wagnernek, Tennysonnak) a nagy történelmi témák, a nemzet metafizikumát kifejező nagy legendák által lenyűgözött historizmusa már másmilyen: tudományosabb, aprólékosabb, realistább. Németh Lajos – sok évvel később – másképpen határozta meg romantika és historizmus viszonyát: a langue és parole fogalompárt felhasználva, s a művészeti stílust langue-nak tekintve (szabályok személy feletti rendszerének, konvencionális formamegoldások általánosan elfogadott grammatikájának), a romantikában azt a művészeti jelenséget láttatja, amely a langue-gal szemben a parole-nak, „az egyéni beszédaktusnak” ad elsőbbséget. A historizmus viszont eszerint „monumentális [s Németh szerint terméketlen] kísérlet a művészet langue jellegének megerősítésére, hiszen követendő példának a langue érvényű történeti stílusokat választotta.”⁴²²

Mind Bauch definíciója, mind Németh magyarázata úgy rendezi el romantika és historizmus viszonyát, hogy az utóbbi „sokban táplálkozott” az előbbiből. A historizmus fogalmának szakirodalmi karrierje azonban egy ettől eltérő felfogáshoz vezetett, amely szerint a historizmus átfogóbb fogalom, mint a romantika. Az én érdeklődésemet a historizmus kérdése iránt Tehel Péter egy tanulmánya keltette fel, amelyben az alábbiakat olvastam: „Ha a történelmi festészettel kapcsolatban azt kellett volna megírni bevezetésként, hogy az a maga korában igen nagyra tartott, de a festészet fejlődése szempontjából nem jelentékeny művek csoportja [nem mondható-e el ugyanez a mi szöveg-

⁴¹⁸ „Tényszerű adatokkal bizonyítható, hogy már a legkorábbi néprajzi gyűjtésekkel együtt megindult például a magyar folklór anyagának a magaskultúra esztétikai elvein alapuló szelektálása és kanonizálása...” Lásd: Niedermüller Péter: *Paraszti kultúra, városi kultúra, nemzeti kultúra: antropológiai megjegyzések*. Janus, VI. 1. 80.

⁴¹⁹ A hagyománytermelés fogalmáról és jelentőségéről: Eric Hobsbawm: *Tömeges hagyománytermelés: Európa 1870-1914*. In: *Hagyomány és hagyományalkotás*. Szerk.: Hofer Tamás – Niedermüller Péter. Budapest, 1987. 127-197.

⁴²⁰ Az eddigi legátfogóbb munka: Zádor Anna (szerk.): *A historizmus művészete Magyarországon*. Budapest, 1993.

⁴²¹ Szerb Antal: *Arany János és Európa*. In: uő.: *A varázsló eltöri pálcáját*. Budapest, 1978. 147-153., valamint: *A kuruckori költészet*. In: *Rákóczi emlékkönyv*. Budapest, 1935. II. kötet, 269-308.

⁴²² Németh Lajos: *A romantika mint a stíluspluralizmus nyitánya*. *Ars Hungarica*, 1987/1, 10-11.

halmazunk műveiről is? – T.J.], úgy a historizmus egészéről ennek épp a fordítottja állítható: a historizmus a 19. századnak nemcsak fő, de *a* művészeti korstílus... Még inkább: ez volt az első európai korstílus, amely túlhatolt Európa határain és a civilizáció világstílusává vált. (...) A historizmus európai formában jelenik meg Bostonban, Buenos Airesben, Sanghajban; Európában pedig csak az ő módján [sic!] lehetett a kultúrának tárgyi formát adni – első ízben *minden* társadalmi és geográfiai rétegben, falun, kis- és nagyvárosban, uralkodói-elnöki rezidenciában és munkáslakótelepeken... Ezt tanították a tanonciskolákban és az akadémiákon.”⁴²³ Tehel historista iroda-lomról is beszél: a historizmus „a tárgyi és írásos kultúra minden ágára kiterjed”. Nem azzal szeretném folytatni Tehel gondolatmenetét, hogy eszerint a mi szöveg-halmazunk művei historista stílusúak volnának. Csak azt állítom, hogy a historizmus kontextusába állítva őket lehetőség adódik hatékony magyarázatukra. Egy szövegnek inkább a beszédpozícióját nevezném historistának vagy azt a „szerződési javaslatot”, amit az olvasónak tesz. Tehel fejtegetésének az a legnagyobb távlatú állítása, hogy „minden társadalmi rétegben” és a kultúra „minden ágában” jelenlévő a historizmus, továbbá hogy egyszerre nagyon nemzeti és nagyon nemzetközi. A szerző külön hangsúlyozza, hogy milyen nagy mértékben viselik magukon a historizmus nyomát az olyan humán tudományok, mint a művészettörténet, a néprajz vagy az irodalomtörténet.

Minél többet összegyűjteni a múlt tényeiből, ésszerűen elrendezni őket, egy fejlődési sor elemeit látva bennük, amely a kezdetig nyúlik vissza s a jelenig tart. Egy ilyen fejlődési sor általában valamilyen már kezdetben adott lényeg kibomlása, a jelen pedig az a pillanat, ahonnan nézve feltárul a fejlődés értelme. A történelem végső kerete, amelyen belül elnyerheti minden esemény a maga jelentőségét, a nemzet. Az egyén (pl. egy szöveg beszélője vagy olvasója is) a fejlődési sornak és a nemzetnek egy eleme. A történelem elválik a mindennapok világtól, az értékes élet a történelemmel érintkező élet. Werner Hofmann arról szólva, hogyan vált szét élesen a XVIII. század utolsó harmadában a jelen és a múlt, s hogyan historizálódott mindkettő, Karl Löwithet idézi: „Csak a francia forradalom volt a hagyományok szétzúzásával olyan historizáló hatással a kortársak tudatára, hogy ettől fogva a jelent – ellentétben a teljes »eddigivel« – határozottan jelenkori történelemként és a jövőre tekintettel fogjuk fel.”⁴²⁴ Hofmann valójában kétfajta historizmus-fogalmat használ XIX. századi művészetről szóló könyvében: egyrészt a historizálódás (múlnak és jelennek, „történelemnek és életnek” éles szétválása) az alapja nemcsak a történelmi mintázatokhoz kötődő művészetnek, mondjuk a történelmi festészetnek, hanem az étellel foglalkozó művészetnek is, amely semmiféle történelmit nem közvetít.⁴²⁵ Másrészt, szűkebb értelemben a historizmus csak az előbbi hal-

⁴²³ Tehel Péter: *Történelmi festészet, historizmus és agnoszticisztikus agglomerációk*. In: *Sub Minervae nationis presidio* (Németh Lajos-emlékkönyv) Budapest, 1989. 113.

⁴²⁴ Werner Hofmann: *A földi Paradicsom. 19. századi motívumok és eszmék*. Ford.: Havas Lujza. Budapest, 1987. 34.

⁴²⁵ uo. 48.: „A történelmiségének tudatára ébredt európai művészet a 18. század végétől fogva az önkifejezés két fő útját választja: az egyik – Nietzsche szóhasználata szerint – a »históriába« vezet, a másik az »életbe«. A művészettörténeti folyamaton belül a művész is különálló élménybirodalomnak tekinti a jelent és a múltat. Fölötte

mazra vonatkozik: Hofmann szerint a historizmus „fő ismérve, hogy többre értékeli a történelmileg előzetesen már megformáltat a forma megtalálásának közvetlen aktusánál.” A historizmusnak „szüksége van egy régi stílus jótállására.” „A historizmus azt mondja, hogy a múltnak van igaza.”⁴²⁶ E szűkebb historizmus-fogalom magában foglalja már a klasszicizmust is. A fogalomnak stílustörténeti kategóriakénti karrierje pedig az újabb építészettörténeti szakirodalomban azt eredményezte, hogy a romantika a historizmus egy szakaszaként értelmeződik.⁴²⁷

Akármilyen értelemben használjuk azonban a fogalmat, fennáll a veszély, hogy úgy kezd viselkedni elemzésünkben, mint a történelem óriás ágense, amely „meghatározza a kor világképét”, „megnyilvánul” a különféle műalkotásokban, „harcban áll” más óriás ágensekkel stb., holott mindössze egy alakzat, amellyel szöveghalmazunkhoz hozzárendelünk egy kontextust. A kérdést tehát nem úgy kell feltennünk, hogy egy adott mű historista-e vagy sem, hanem úgy, milyen magyarázó erővel rendelkezik, ha egy adott művet a historizmus kontextusába helyezünk? Nem az a kérdés, hogy Liszt szimfónikus költeménye, a *Hunok csatája* historista mű-e, hanem hogy e kontextus hozzárendelésének van-e magyarázó ereje? A példánál maradva: Liszt levelezéséből kiderül, hogy Kaulbachal közös tervként fölmerült egy nagy sorozat, a világtörténelem nagy eseményeinek közös festészeti és zenei megjelenítése. A Kaulbach özvegyének küldött, éppen a *Hunnenschlacht*ot magyarázó 1857-es Liszt-levélből arra következtethetünk, hogy a terv csak a festő halála miatt maradt megvalósíthatatlan. Liszt azt fejtegeti levelében, miért tért el művében attól a koncepciótól, ahogyan Kaulbach értelmezte e történelmi eseményt. Ha jól látom, Liszt figyelme egyrészt arra irányult, hogy megragadja a konkrét történelmi esemény 'értelmét' a világtörténelem fejlődése szempontjából (mint a pogányság és kereszténység küzdelmét), másrészt arra, hogy ezt olyan zenei formák felhasználásával tegye, amelyek 'történelmileg hitelesek': ezért jelképezi a kereszténységet egy gregorián himnusz refrénje, s ezért a hun pogányságot egy magyaros dallam. Azt hiszem, e mű esetében a historista kontextusnak nagy magyarázó ereje lehet. Werner Hofmann azt írja a történelmi festészetről, hogy egyszerre két feladatot kellett megoldania: „jelképes emelkedettséget adni a történelmi eseménynek, s ugyanakkor a tényleges cselekményt is megjeleníteni – szimbólumnak és egyszersmind illusztrációnak lenni.”⁴²⁸ E kettős elvárás nemcsak Liszt imént említett törekvéseit magyarázhatja, hanem a mi szöveghalmazunk számos darabját is.

A *historizmus művészete Magyarországon* című kötet bevezető tanulmányában Németh Lajos is hangsúlyozza, hogy a historista művek allegorizáló jellegűek (amin itt a fogalom normál retorikai jelentése értendő), ugyanakkor igyekeznek eleget tenni a tudományos hitelesség követelményének

különös, hogy mindkettőjüknek közös alapja a historizmus világképe.” Ugyanez részletesebben: uo. 30.

⁴²⁶ uo. 52-53.

⁴²⁷ Komárik Dénes: *A historizmus problémája*. *Ars Hungarica*, 1992/1, 59-65.

⁴²⁸ W. Hofmann, i.m. 75.

is.⁴²⁹ Egy történeti elbeszélő költeménynek vagy történelmi festménynek egyrészt reprezentálnia kell a nemzeti jelleget, másrészt forrástanulmányokon kell alapulnia.⁴³⁰ Lehetséges, hogy a tudományos hitelesség elvárásának is köszönhetjük például azt a több tucat lábjegyzetet, melyeket Arany a *Buda halálához* fűzött. Miként a *Buda halála*, a historizmus számos alkotása is genealógiai jellegű, amint azt a művészettörténészek már régen megfigyelték:⁴³¹ a dolgok (például egy nemzet, egy mű, egy egyén) esszenciáját az eredetben, a leszármazásban találja meg.⁴³² Bár eltérő műfajba tartoznak, *A hunok harca* és Beöthy *Kistükre* egyaránt jellemezhető ezzel az állítással. A *Kistükört* olvasva egyenesen az lehet a benyomásunk, hogy az irodalomtörténet-írás a nemzeti sajátosságok kutatásával és reprezentálásával foglalkozó tudomány volt.

Dávidházi Péter egyik kiváló tanulmányában arra a következtetésre jutott, hogy azt a funkciót, amit a századközép kritikai elvárásai még az eposznak mint nemzeti nagyelbeszélésnek tulajdonítottak, a század végén már egy tudományos műfaj, a nemzeti irodalomtörténeti összefoglalás töltötte be: „A XIX. század második felének magyar literátorai szinte közmegegyezésként ragaszkodtak a reprezentatív nemzeti nagyelbeszélés *funkciójához*, de betöltőjével szemben szigorú régi és új követelményeket támasztottak... Olyan műfajra volt szükség, amely egyszerre transzcendens és világi, fenséges és okadatolható, eredetmonda és fejlődéstörténet.”⁴³³ A funkció betöltője a nemzeti irodalomtörténeti összefoglalás lett, illetve e műfaj és ezen elvárások csúcsteljesítménye, a *Kistükör*. Valóban, a *Kistükör*, Ernst Gombrich fogalomhasználatát követve, egyszerre szentély és múzeum. A historizmus időszaka a muzealizálódás korszaka is. A múzeum, amely már nem kincstár, hanem egyrészt raktár, minden megőrzésre érdemes múltbeli tárgy gyűjtőhelye, másrészt elrendezési mód, amely egy történelmi fejlődési sor számára válogatja ki és helyezi el e tárgyakat, ilyen vagy olyan nevelési szándéktól vezérelve.⁴³⁴ Nos, a *Kistükör* ebben az értelemben legalább annyira múzeum, mint szentély, vagy ha tetszik, olyan múzeum, amely szentély is egyben: mint Werner Hofmann is hangsúlyozza, a historizmusban a templom, a múzeum és az emlékmű eszmei tartalma kölcsönösen kicserélődik.⁴³⁵

Könnyen lehet azonban, hogy a XIX. század második felében nemcsak az irodalomtörténeti összefoglalás „eposzosodott el”, hanem számos mű vagy műfaj, szinte valamennyi művészeti ágban s néhány tudományágban is. Az egyes művek/műfajok „eposszá válni akarását” nemcsak kései, de egyidejű megfigyelő is észlelte: Péterfy Jenő Zichy Mihály egy hatalmas méretű

⁴²⁹ Németh Lajos: *A historizmusról. A historizmus mint művészettörténeti fogalom*. In: *A historizmus művészete Magyarországon*. Szerk.: Zádor Anna. Budapest, 1993. 18.

⁴³⁰ Dávidházi Péter idézi a Nádasdy-jutalom 1857-es kiírásának példáját, amely megköveteli az eposzoktól a forrástanulmányt: Dávidházi Péter: *A nemzeti nagyelbeszélés újjászületése*. Alföld, 1998/2, 66-67.

⁴³¹ Németh Lajos: *A historizmusról*. i.m. 17., 19.

⁴³² Szűcs Jenő szerint ugyanez jellemezte a XIX. században a magyar nemzeti tudatot: Szűcs Jenő: *Történeti „eredet”-kérdések és nemzeti tudat*. Valóság, 1985/3, 32.

⁴³³ Dávidházi Péter: *A nemzeti nagyelbeszélés újjászületése*. Alföld, 1998/2, 67.

⁴³⁴ Ernst Gombrich: *A múzeum múltja, jelene és jövője*. Ford.: Gázsity Milla. Café Babel, 1994/4, 33-45.

⁴³⁵ Werner Hofmann, i.m. 73.

allegorikus festményéről írt bírálatában, amely festmény különben történelemként értelmezve üdvtörténeti távlatba állította a jelen politikai eseményeit, így ír: „Eposzt akar festeni, és gyöngé, minden sorában akadozó értekezés válik belőle.”⁴³⁶ Keleti Gusztáv, aki ezen időszak vezető műkritikusa volt, írásaiban kritikai elvárásként szerepel a történelmi festészettel szemben, hogy eposszá tud-e válni vagy sem. Érdeemes közelebbről is megnézni azt a szövegrészt, ahol a millenniumi kiállítások festészeti anyagát értékelve felidézi Csók István *Báthory Erzsébet* című festményének kritikai fogadtatását. A bírálatok lesújtóak voltak: mivel a festmény nem a nemzeti történelem egy kimagasló eseményét örökíti meg, ezért „nem demonstrál semmi bizonyítani valót tehát”. Keleti elismeri a kritikák jogosságát, ám úgy véli, Csók festői tehetsége még „a nagy nemzeti éposz stylusába is beletanulhat” a későbbiekben.⁴³⁷ Mivel tanulmányának előző oldalain még Benczur Gyula *Budavár visszafoglalásáról* készített festményét dicséri a szerző, külön kiemelve, milyen lelkiismeretesen tanulmányozta a művész a történelmi anyagot, összefoglalva azt mondhatjuk, hogy a „nagy nemzeti époszhoz” a festészetben elsősorban ezek szerint egy kiemelkedő nemzeti történelmi esemény ábrázolása szükségeltetik, ami „demonstrál valami bizonyítani valót” a nemzetről (karakteréről vagy történelméről), továbbá alapos tanulmányozása a kornak – a nemzeti jelleg demonstrálása és a történelmi hitelesség.⁴³⁸

Jókai Mór saját tevékenységét értelmező szövegeiben olyan imázst igyekezett megformálni, amely az eposzköltő szerepének felel meg: ahogy a rhapszodosz összegyűjti a nép körében élő hagyománytöredékeket, hogy abból összeállítsa az eposzt, ugyanúgy alkot ő: „amerre járok az országban, jóakaróim mindenütt elém hozzák azokat a hagyományokat, történeteket, amik a vidékhez vannak kötve”, „úgy hogy mondhatnám, hogy az egész magyar nemzet együtt dolgozik velem.”⁴³⁹ Jókai öregkori önéletrajzában arról is ír, hogy még egy munkát szeretne befejezni: „Egy magyar »Nibelungen-éneken« dolgozom már évek óta... Árpád honalapításának történetét akarom költői tollal megírni, melyben egybeolvad a történelem a mondakörrel.”⁴⁴⁰ A nemzeti eposz szerepét betölteni kívánó regény⁴⁴¹ végül nem készült el; leginkább *Levente* című drámája mutatja, hogyan kívánta rekonstruálni az ősmagyarok világát Jókai. Egy néhány éve közzétett tanulmány szerint a *Levente* vált a Feszty

⁴³⁶ Péterfy Jenő: *A démon fegyverei. Zichy Mihály legújabb festménye*. In: P. J. válogatott művei. Budapest, 1983. 898.

⁴³⁷ Keleti Gusztáv: *A festészet és a szobrászat az 1896. évi ezredéves országos kiállításon*. Budapest, 1898. 23.

⁴³⁸ Keserü Katalin szerint a magyar festészetben az 1850-es évek végétől a nemzeti jelleg festészeti reprezentálását elsősorban a konkrét történelmi eseményekből elvont örök nemzeti tulajdonságok allegorizáló ábrázolása jelentette: Keserü Katalin: *A KÉPzőművészet szerepének érzékelése a nemzeti jelleg reprezentálásában*. In: *Forradalom után – kiegyezés előtt*. Szerk.: Németh G. Béla. Budapest, 1988. 216.

⁴³⁹ *Jókai a maga irodalmi munkásságáról*. In: Jókai Mór: *összes munkái*. Nemzeti kiadás, 100. kötet, Budapest, 1898. 121.

⁴⁴⁰ Jókai Mór: *Önéletírásom*. uo. 151.

⁴⁴¹ Szilágyi Mártontól tudjuk, hogy már Dugonics András is eposzi funkciót kívánt adni regényének, az *Etelkának*: *Dugonics András ismeretlen önéletrajza 1786-ból*. Irodalomtörténeti Közlemények, 1997/3-4, 394-399.

Árpád-féle *Magyarok bejövetele* körkép irodalmi programjává.⁴⁴² Történelmi festészet, regény, történelmi dráma, körkép: valamennyi esetében magyarázó ereje lehet annak, ha „eposzosodásról” beszélünk velük kapcsolatban. A *Beszterce ostromát* és az *Új Zrínyiászt* pedig, mely regényeket a historizmus paródiáinak is tekinthetjük, elsősorban az eposz, illetve az „eleposzosodott” történetírás beszédének paródiája mozgatja.⁴⁴³

Mielőtt röviden kifejténém, mit is érthetünk az „eposzosodás” fogalma alatt, hozok egy további művészettörténeti példát. Nagy Ildikó hívta fel a figyelmet a vizsgált időszak magyar szobrairól írva a következőkre: „A kor szobrászatának uralkodó műfaja az emlékmű. Nemcsak azért, mert ebből van a legtöbb, hanem azért, mert minden műfaj kötelezően »emlékművé«, emlékszerűvé akar válni.”⁴⁴⁴ Azt hiszem, amit „eposzosodásnak” neveztem, az nagyjából ugyanaz, mint amit Nagy Ildikó a különböző műfajok emlékművé válni akarásának nevez. A mi szövegghalmazunk írásainak a többsége ugyanúgy értelmezhető ezzel az állítással, mint a korszak szobrainak többsége. Szorosan bahtyini értelemben a „regényesedés” ellenfogalmaként az „eposzosodás” a következőket jelentheti: míg a regény soknyelvűséget, párbeszédszerűséget, az uralkodó irodalmiság parodikus kritikáját, a jelennel való megszakítatlan kontaktust jelenti,⁴⁴⁵ addig az eposz tárgya a nemzeti múlt: a kezdet, az elődök világa, amely elkülönül az énekmondó és a hallgató (narrátor és olvasó) világától. A múlt az értékek felsőfokát jelenti, s csak a hagyományon keresztül érhető el: „nem tesz lehetővé individuális-személyes nézőpontot és értékelést”. „Az eposzi világot csak áhítatosan elfogadni lehet...”⁴⁴⁶ Míg a regény a viszonylagosság világa, az eposzban ennek semmi helye. A két műfaj tehát egészen különböző (beszélő és) befogadó magatartást ír elő. Amikor azt mondom, hogy a historizmust beszédpozíciónak vagy olvasási módnak, esetleg *olvasási szerződésfajtának* tekintem, akkor az eposz és más „eposzosodott” XIX. századi művészeti és tudományos műfajok befogadói magatartást előíró vonásaira gondolok.

⁴⁴² Kovács Ákos: *Két körkép*. Budapest, 1998. 32.: „A Feszty-panorámának valójában nem volt egyetlen olyan fontos szcénája sem, amelyik nem a *Levente* illusztrációja lett volna.” A körkép már 1894-ben elkészült, míg a dráma csak 1897-ben. A *Levente* eposzi jellegét már Zsigmond Ferenc megemlégtette Jókai-könyvében: Zsigmond Ferenc: *Jókai*. Budapest, 1924. 269.

⁴⁴³ Vö.: Takáts József: *Mikszáth-szövegek relativizmusa*. Holmi, 1997/11, 1581-1590., illetve e tanulmány másik változatával: *Két Mikszáth-regény relativizmusa*. In: Mikszáth Kálmán: *Gavallérok – Beszterce ostroma*. Pécs, é.n. 285-304.

⁴⁴⁴ Nagy Ildikó: *A műfajok hierarchiája a historizmus szobrászatában*. In: Zádor Anna (szerk.): *A historizmus művészete Magyarországon*. Budapest, 1993. 111.

⁴⁴⁵ Ezt a vonást gyakran hangsúlyozták egyidejű megfigyelők is. Gyulai Pál így fogalmazott egy 1893-as beszédében a régi, kanonikus műfajok kiszorulásával kapcsolatban: „Ki ír ma eposzt vagy költői beszélyt mondai vagy történelmi alapon? Hisz már a balladákban is csak a jelenre szorítkozunk. A történelmi beszély, dráma, regény mindinkább kimegy a divatból. Inkább csak a jelennel foglalkozunk.” Gyulai Pál: *A történelmi elemről a költészetben*. In: uő.: *Emlékbeszéd*. II. Budapest, 1914. 309.

⁴⁴⁶ Bahtyin, i.m. 339., 340.

BEFEJEZÉS: AZ ELSŐDLEGES KONTEXTUS FONTOSSÁGA

E fejezetben egyrészt igyekszem összefoglalni (immár inkább esszéírói, mint szorosan tudományos modorban) azokat a hosszabb érveléseket, amelyeket a „Bevezető”-ben, illetve az I. rész teoretikus tanulmányaiban kifejtettem, a II. rész némely résztanulmányában pedig működtetni próbáltam, másrészt kiegészíteni másféle érvelésekkel, amelyekkel, úgy vélem, alá lehet támasztani az olyasféle történeti gyakorlatot, amilyen mellett e disszertációban kitartok. Érveket szeretnék ugyanis felhozni azon álláspont mellett, mely szerint a történeti érdeklődésnek elsősorban (ám nem kizárólag) a vizsgált szövegek elkészítésének kontextusáról kell valamit mondania. E kontextust nevezem jobb híján, merőben gyakorlatias okokból, elsődlegesnek. Nem gondolom, hogy másfajta irodalomértelmezői gyakorlat ne lehetne kellően alátámasztható vagy termékeny, mint ahogy azt sem gondolom, hogy ne lehetne ellenérveket találni ezen elsődlegesség ellen – én azonban ezekkel most nem foglalkozom, mint ahogy más, rivális álláspontok bemutatásával sem. Ugyanígy nem foglalkozom általában a kontextusbaállítás irodalomértelmezői eljárásaival sem – ezekről a disszertáció II. részében közölt módszertani kommentárokból esett már szó.

Azt állítom, hogy az irodalomtörténész, amikor egy szöveg vagy szövegcsoporthoz elsődleges kontextusával foglalkozik, nem egyszerűen ráhagyatkozik a „keletkezés mítoszára”, arra az előfeltevésre, hogy a szövegek megértésének legjobb útja keletkezésük körülményeinek megismerése, beleértve ebbe elsősorban a szerző lélek-, élet- és pályarajzát, a nemzeti történelem eseményeit, nemzedékének törekvéseit vagy osztályhovatartozását. Ez a magyarázatfajta, még ha ma úgy látjuk is (pontosabban a profi olvasók többsége már régebb óta így látja), hogy túl redukcionista válaszokkal szolgál, hosszú ideig volt működőképes az irodalomtörténet-írásban, s ma is működik nem profi olvasók gyakorlatában. „Az irodalomtörténet-írás retorikus elemzése” című fejezetben igyekeztem példákat hozni arra, hogyan működött e mítosz a XIX. század második feléről író irodalomtörténészek eljárásaiban. Bár szerintem is jól teszik a mai irodalomtörténészek, ha nem igazodnak a

„keletkezés mítoszához” és kidolgozott elbeszéléstípusaihoz, ám ez nem jelenti azt, hogy ne lenne elég okuk az elsődleges kontextusok vizsgálatára.

(A kiindulópont) Edward Said *A szöveg, a világ, a kritikus* című tanulmányában, amikor elutasította Paul Ricoeur teóriáját az irodalmi szövegek „elvilágtalanodásáról” és önállóságáról, egyben azt is sugallta, hogy a Ricoeur-éhez hasonló felfogáshoz az interpretáció határtalanságának véelme társul, míg az ő álláspontjához az értelmezés korlátozottságának belátása. Tömören úgy foglalnám össze vitájukat (némileg eltérve a magyar fordítás szóhasználatától), hogy míg Ricoeur amellett érvelt, hogy az élőbeszéddel szemben az irodalmi szövegek világra utalása és utaltsága felfüggesztődik vagy megszakad szövegszerőségük miatt („a szöveg valahogy a »levegőben van« a világon kívül vagy nélkül” – írta), s ‘elvilágtalanodásukat’ csak a mindenkori olvasás oldja föl, addig Said úgy vélte, hogy a szöveg világra utalása, körülményekhez kötöttsége, esetleges eseményjellege „mind egyggyé váltak a szöveggel, és eltörölhetetlen részét képezik jelentéshordozó és -termelő képességének”. Azért kezdem e vita felidézésével gondolatmenetemet, mert a következő érvfelsorolásnak (ha nem is mindegyik érvnek) ugyanaz az előfeltevése, mint Said álláspontjának: az irodalmi szövegeket nem választja el szakadék a világtól, a másféle szövegektől vagy a beszéléstől; akárcsak Said, én is folytonosnak, egymásba érőnek látom e területeket.

(A hatalom) Az irodalmi szövegek nem monologikus alkotások, általában konfliktuózus viszonyban állnak más (megelőző) művekkel vagy cselekvésekkel, s e viszonyok beépülnek a szövegekbe. Said egyenesen úgy fogalmazott, hogy „minden szöveg lényegében más szövegeket mozdít el, túr ki a helyéről”, s e mozgás nem az intertextuális univerzumban következik be, hanem a világban. Némi nietzscheánus hevülettel minden szöveget etnocentrizmusból és a hatalom akarásából eredeztet, arra figyelmezteti az irodalomértelmezőket, hogy a szövegekben bonyolult módon keveredik össze történelem és forma, s az olvasás nem két egyenlő fél demokratikus találkozása: a szövegben beszélő és a befogadó kapcsolata inkább emlékeztet gyarmatosító és gyarmatosított viszonyára. Akár túl erősnek érezzük Said tételeit, akár elfogadhatónak tartjuk őket, ha arra vagyunk kíváncsiak, hogy az irodalmi szövegek hogyan szervezik meg a valóságot, hogyan igyekeznek ellenőrizni vagy éppen kibővíteni egy közösség fogalmi vagy érzelmi repertoárját, ha tehát, röviden szólva, a szövegekben működő hatalomra vagyunk kíváncsiak, akkor éppen a világukban kell őket szemügyre vennünk, abban az elsődleges kontextusban, amelyre utalnak, amelynek körülményeit magukkal hordozzák, amelyben eseményjellegűen működtek.

(A viták) A cambridge-i eszmetörténészek – így Quentin Skinner is – módszertani eszme-futtatásaikban annak idején azt emelték ki, hogy a szövegeket úgy érthetjük meg, ha tudjuk, miféle vitához szóltak hozzá, akár kifejtetten, akár nehezen észrevehetően tették ezt. Minden szöveget, amelyet a kulturális alkotás körébe soroltak vagy sorolunk ma, egykori vitaszituációk résztvevőinek tarthatunk. Ahogyan Collingwood sokat idézett, önéletrajzából származó passzusában hiábavalónak nevezte egy kijelentés megértését, ha nem

tudjuk, milyen kérdésre válaszolt, ugyanígy nem érthetjük meg a szövegeket sem vitaszituációjuk, vagyis azon szövegkontextus rekonstrukciója nélkül, amely körbevette őket készítésük idején. Mivel a 'rekonstrukció' olyan kifejezés, amelyet a bölcsészkarokon jóideje csak nagy óvatossággal lehet kiejteni, kénytelen vagyok megjegyezni, hogy úgy vélem, semmiféle történeti kérdésre nem lehet rekonstruktív eljárások nélkül válaszolni, s ez éppúgy érvényes a „milyen volt tegnap a második gólod?” kérdés, mint a „mi magyarázza Arany János változtatásait a *Szigeti veszedelem* szövegén?” kérdés esetében. Felesleges és nem életszerű az a közhely, hogy „illúzió azt gondolni, hogy lehetséges a múlt rekonstruálása”. Ezt valamennyien tudjuk, mégis szakadatlanul rekonstruálunk.

Skinner - *Jelentés és megértés az eszmetörténetben* című nagyszerű módszertani tanulmányában, amelynek első, kritikai fele ma is lelkesedéssel tölt el, míg második felét, melyben a jelentést a szándék rekonstrukciójához köti, némi szkepszissel nézem - élesen elutasította azokat az értelmezéseket, amelyekben egy adott szöveg vagy esemény leírása egy későbbi kor fogalmaival történik. Mivel a szövegek vagy cselekedetek jelentésében alapvetőnek gondolta a kérdést, hogy az „mit jelenthetett a tett végrehajtója számára”, gyanakvó volt minden olyan leírással szemben, amely nem lehetett volna elgondolható a cselekvő számára. Skinner javaslata - mely számomra jóval fontosabb a *Jelentés és megértés*-tanulmányban, mint a jelentésnek a szándékhoz kötése - azokat a leírásokat tekinti történetinek, amelyek igazodnak a szereplők egyidejű lehetséges önleírásaihoz, ahhoz a nyelvi kontextushoz, amelyben a szereplők egykor éltek. A „történeti vizsgálódásnak” ilyesfajta fogalma mellett igyekeztem érvelni a disszertáció bevezetőjének első kitérőjében. E javaslat közel áll a kulturális antropológiát megalapozó kíváncsisághoz is: erről az „Antropológiai látásmód és irodalomtörténet-írás” című résztanulmányomban írtam részletesebben.

Vannak, akik szerint a történeti tudást épp az különbözteti meg előnyösen a vizsgált szereplők tudásától, hogy ő ismeri a szereplők tetteinek következményeit, mások szerint viszont - közjük tartozom én is - a 'jövőnek' a tudása inkább korlátozza a történész megértési lehetőségeit, bár igaz, öntudatát alaposan megnöveli. Lehetséges, hogy ha meg akarunk érteni egy cselekedetet, ideiglenesen el kell vágnunk a jövőjétől, s hasonló a helyzet a szövegek megértése esetében is. Talán Skinner ezért is hangsúlyozta egy-egy tett vagy szöveg jelentésének, illetve jelentőségének elválasztását. A jövő tudásáról való történeti lemondás szükséges lehet ahhoz, hogy perspektívánkat, amennyire lehetséges, hozzáigazítsuk az egykori szereplők perspektívájához.

(A mező) Pierre Bourdieu kis összefoglalásában, az *Alapelvek a kulturális alkotások szociológiájához* címűben elveti az externalista és internalista megközelítésmódok saussure-iánus elválasztását az irodalom- és társadalomtudományokban, azt hangsúlyozva, hogy a professzionális irodalomértelmezők internalista megközelítésmódja átemeli az alkotásokat készítésük-használatuk társadalmi teréből az önálló szövegek esztétikai terébe, míg a - főként marxista - externalisták osztályszempontú magyarázata rövidre

zárja és leegyszerűsíti az irodalmi művek értelmezését. Bourdieu úgy próbálja összeolvasztani e megközelítésmódokat, hogy homológiát feltételez a művek szerkezete és az irodalmi mező konfliktuózus viszonyai között. A mező fogalma, például művészi alkotások esetében, lehetőségteret is jelent, a művel való cselekvés módjainak, formálási módoknak, témáknak stb. lehetőségterét, amelyet minden szereplő habitusának és a mezőn elfoglalt pozíciójának szűrőjén át érzékel. Az alkotásokat a nem választott lehetőségek éppúgy jellemzik, mint a választottak – megértésükhöz ismernünk kell tehát a lehetőségek és pozíciók azon mezejét, amely kitermelte a mű létrejöttének megérthető feltételeit.

Bourdieu rendszerében minden társadalmi mező hasonló általános törvények szerint működik: *La Distinction* című művének egyik alapállítása az, hogy minden cselekvés, legyen az művészi alkotás, sportolás vagy szőnyegvásárlás, csak ugyanazon mező más cselekedeteihez való viszonyában értelmezhető. Egy középiskolai tanár szőnyegvásárlásának megkülönböztető jegyeibe diakritikusan beépülnek a felső vagy alsóbb osztályok tagjainak szőnyegvásárlási szokásai, s ugyanez történik szövegek készítése vagy felhasználása közben is. Egy-egy szőnyegvásárlás vagy szöveggészítés megértése tehát azon mező aktuális viszonyainak megértését előfeltételezi, amelyben végbementek – elsődleges kontextusuk a mező pozíció- és lehetőségtere. Mint a funkcionalista vagy rendszerelméletek általában, Bourdieu-é sem igyekszik perspektíváját hozzáigazítani a szereplők perspektíváihoz, leírásaiban kevésbé veszi figyelembe önleírásaikat, s a cselekvéseket vagy szövegeket inkább tekinti a mezők termékének, mint az ágensek sajátos teljesítményének. Ennyiben javaslata távol áll az általam elfogadott állásponttól. Ugyanakkor az elsődleges kontextus vizsgálata nélkül nem látja magyarázhatónak sem a cselekvéseket, sem a szövegeket.

(A konvenciók) Azok, akik konvencionalistának nevezhető álláspont hívei az irodalomtudományban – amint arról részletesebben írtam már a disszertáció bevezetőjének második kitérőjében –, úgy vélik, hogy az irodalmi szövegeket bizonyos szabályszerűségek szerint készítik és használják. Nem csupán írott szabályok ezek, hanem gyakran nehezen megragadható íratlanok is. A szöveget olyan játéknak is tekinthetjük, amelynek meg kell tanulni a szabályait ahhoz, hogy részt vehessünk benne. Ahhoz, hogy valaki, aki még sohasem látott futballmeccset, megértse ezt a játékot, nem elég elolvasnia a szabálykönyvet vagy megnéznie egyetlen vagy akár több mérkőzés felvételét, hanem ismernie kell például a játékvezetői szerepről forgalomban lévő vélekedéseket vagy azt a hagyományt is, amely a kapusnak és a mezőnyjátékosoknak egymáshoz való viszonyát szabályozza. Hasonló a helyzet az irodalmi szövegekkel is: helyes megértésükhöz meg kell tanulni a szabályaikat, s nemcsak – mondjuk – a retorikát, hanem annak aktuális társas használatát s az e használatot befolyásoló vélekedéseket is. Ráadásul az irodalmi készítményt befolyásoló-működtető konvenciók egybeérnek az egykori társadalmi gyakorlat más részeit szabályozó konvenciókkal: Carl Friedrich von Savigny-t idézve azt mondanám, hogy ezek az élet egészének nem elkülönült részei, hanem csak aspektusai,

melyeket a mi szemléletünk (tudományágunk perspektívája) utólag különít el egymástól. E szabályszerűségeket – melyek szövegkészítőket és egyidejű felhasználókat egyaránt áthatnak – nevezik konvencióknak: a műveknek e konvenciók az elsődleges kontextusai.

(Az interpretatív jelleg) Közel harminc évvel ezelőtt Clifford Geertz klasszikus, a bali kakasviadalról írott *Mély játék* című tanulmányában úgy értelmezte e helyi szokást, mint amelynek szerepe saját kultúrájában analóg a *Macbeth* szerepével a mi kultúránkban. Azzal, hogy művészeti formaként láttatta a kakasviadalt, az antropológus tevékenységét is átértelmezte, méghozzá az irodalmi szövegek értelmezőjének analógiájára. Most, harminc évvel később, könnyen lehet, hogy az irodalom azon tanulmányozóinak, akik – Geertz-hez hasonlóan – „a közös erővel fenntartott tapasztalatmintáknak a kontextusán belül igyekeznek elhelyezni a művészetet”, a *Mély játék* eljárásának fordítottját kell végrehajtaniuk, s a vizsgált irodalmi szövegekre úgy kell tekinteniük, mint közösségi szokásokra. Mivel az azóta eltelt időben újabb és újabb változatokat dolgozott ki az irodalomelmélet „a jelentés szférájának autonómmá tételére” (ahogy Bruno Latour fogalmazott), a Geertz-éhez hasonló nem irodalomtudományi tanulmányokból kell visszanyernie az irodalom olyan fogalmát, amely az „esztétikai hatást” „egy-egy sajátos életminta szövetébe belefűzve” értelmezi. (Az idézetek Geertz *A művészet mint kulturális rendszer* című tanulmányából származnak.)

Amellett, hogy arra tett javaslatot, hogy a kultúrát értelmezendő szövegnek tekintse az antropológus, a *Mély játék* több tudományágra kiterjedő hatásának másik tényezője az a gondolat volt, hogy a kultúra (kitüntetett) cselekvései interpretatív-öninterpretatív jellegűek: értelmezik azt a kultúrát, amelyben létrejöttek. Így tehát az antropológus, amikor egy közösség életét vizsgálja, valójában interpretációkról készít interpretációt. Hasonló módon az irodalmi szövegeket vagy a velük való cselekvéseket is tekinthetjük azon kultúrák értelmezéseinek, amelyben elkészítették vagy használják őket. Geertz-iánus szemmel nézve az interpretatív jelleg ezen cselekvések (szövegek) legsajátabb teljesítménye. A szövegeket mint interpretációkat nem érthetjük meg anélkül, hogy ne ismernénk alaposan azt a kultúrát, amelyet interpretálnak. Az elsődleges kontextus ez esetben tehát az a kultúra, melyet a vizsgált szöveg vagy a vele való cselekvés értelmez(ett). Az „Antropológiai látásmód és irodalomtörténet-írás” című résztanulmányban részletesebben írtam erről.

(A társas jelentés) Bevezeky Gábor vetette fel kiváló, *Fish kontra Jakobson* című tanulmányában – melyre többször is a „Társasnyelvészet és irodalomtörténet-írás” című résztanulmányban, amely nem más, mint e bevezeky bő kifejtése –, hogy minden irodalomtudományi szemlélet előfeltételez valamilyen nyelvészetet, s viszont: minden nyelvészet megelőlegez valamilyen irodalomtudományt. A szociállingvisztikának vagy magyarul társasnyelvészetnek nevezett nyelvészeti paradigma – amelynek tudtommal Bevezekyn kívül nem szenteltek túl sok figyelmet eddig a hazai irodalomelmélészek – alternatívája lehet annak a rendszernyelvészeti

paradigmának, amely a bölcsészkarokon ma forgalomban lévő irodalomelméletek többségének explicit vagy implicit nyelvészete. Ami e „rövidítésben” fontos a társasnyelvészet elméletéből, az a társas jelentésről alkotott elképzelés. Sándor Klára megfogalmazását idézem *Szociállinguisztikai alapismeretek* című összefoglaló tanulmányából: „Minden egyes nyelvi formának, legyen az szó, kifejezés vagy alaktani elem, szintaktikai szabály vagy hangzásbeli tulajdonság, van társas jelentése is: a nyelvközösség számára az adott nyelvi forma megmutatja azt is, hogy az a beszélő, aki a szóban forgó nyelvi formával él, milyen csoporthoz tartozik...” A társas jelentés identitásjelző és -létrehozó tehát, 'felépíteni' igyekszik a beszélőt, 'megépíteni' viszonyát a hallgatójával/olvasójával, s 'továbbépíteni' azt a nyelvközösséget, amelyben működik. A társas jelentés nem járulékos, hanem konstitutív eleme a beszélésnek, ha tehát eltekintünk egy szöveg közösségi beágyazottságától, csak elvethetjük a jelentését.

Valamennyiünk hétköznapi tapasztalata, hogy az emberek másként és másként beszélnek a templomban, a kocsmában vagy az ágyban, s másként teszik ugyanezt az eltérő társadalmi rétegbe, eltérő nemekhez, eltérő vallási közösséghez stb. tartozók. Ha fennmarad egy kultúrából egy szöveg, amelyről azt feltételezzük, hogy a templomban hangozhatott el vagy annak számára készült, ahhoz, hogy megértsük a társas jelentését, tudnunk kell(ene), hogyan beszélhetett ugyanezen szereplő a kocsmában és az ágyban, milyen beszédhelyzeteket tett lehetővé és zárt ki a templom, e beszédhelyzetek milyen beszédpozíciókat tettek lehetővé, milyen diszkurzusok voltak használatban stb. A társas jelentés ismeretének igénye az elsődleges kontextus vizsgálatát írja elő. Akár azt gondoljuk, hogy az irodalmi műfajok megfelelő beszélésműfajok utánzásai-átalakításai, akár nem, megértésükhöz nemcsak az intertextuális univerzum meghatározott részének ismeretére van szükség, hanem annak a beszélnyelvi univerzumnak az ismeretére is, amelyből szövegünk kiemelkedett. Ha elfogadjuk a nyelvi és a kommunikatív kompetencia szétválaszthatatlanságának tételét, hogy helyesen mondani-érteni egy mondatot azt jelenti, hogy helyesen – az adott kultúra számára elfogadhatóan – cselekszünk egy adott társas helyzetben, abból az is következik, hogy ugyanezen mondat kései, történelmi megértése ezen társas cselekvés rekonstrukcióját igényli, bármit gondoljunk is e törekvésünk sikeréről.

(A taxonómiák) Thomas Kuhn 1987-es Sherman-előadásában azt a példát kommentálva, hogy az ókori görögök számára „A Nap egy bolygó.” állítás egészen mást jelentett, mint a mi számunkra, úgy fogalmazott: „a két mondat [mármint a görög szájából, illetve a mi szánkából elhangzó mondat] azonos, a két kijelentés nem”, amit átfogalmazhatunk így is: a görög mondatát értjük, a kijelentését azonban nem. Ha azt akarjuk megérteni, hogy mit jelenthetett számára e kijelentés, nem egyszerűen azt kell tudnunk, mi volt a „bolygó” fogalom jelentésköre, ugyanis e fogalom jelentésével csak akkor lehetünk tisztában, ha ismerjük azt a lexikont, taxonómiát, amelynek része volt. Az egyes fogalmak jelentését a világ leírására, megkonstruálására használt taxonómiában elfoglalt helyük határozza meg. Az eltérő kultúrák eltérő taxonómiái másként

osztályozzák/építik fel a világot: az eltérő lexikonok használata azt jelenti, hogy használóik eltérő világokban élnek. Kuhn e kései előadásában is kitartott sokat vitatott (és sokak számára revelatív) összemérhetetlenségi tézise mellett, amely *A tudományos forradalmak szerkezete* című könyve óta végigkísérte pályáját. A történeti megértésnek a kései Kuhnnál körvonalazódó elképzeléséből az következik, hogy egy-egy szöveg megértése csak elsődleges kontextusuk megértése révén lehetséges, mely ez esetben a használt lexikon/taxonómia megértését jelenti. A történésznek (akár tudomány-, akár irodalomtörténész) vizsgált szövege minden mondatánál fel kell tennie magában a kérdést, vajon a kijelentést is érti-e vagy csak a mondatot? A miénktől eltérő taxonómia megértését Kuhn a nyelvtanuláshoz hasonlította: ahogyan egy tanfolyamon jól-rosszul elsajátítunk egy idegen nyelvet (használati szabályainak egy részével együtt, más része nélkül), ugyanígy tanulhatjuk meg az idegen lexikont. Analógiája lehetségesnek, ám korlátozottnak mutatja a történész megértési esélyeit.

(A forgatókönyvek) Egy pszichológiai hipotézis szerint fogalmaink, legalábbis egy részük, implicit forgatókönyveket tartalmaznak, állandóan ismétlődő cselekvéssorokra vonatkozó társas tudást sűrítenek magukba. Schank és Abelson sokat idézett munkájának egyik példájánál maradva, az étterem fogalma magában foglal egy cselekvéssort, szereplőkkel, a cselekvések oksági láncával, beszédhelyzetekkel stb. együtt, amely egy adott közösség felnőtt tagjainak többsége számára magától értetődő. Más szerzők e teóriát az érzelmekkel kapcsolatos fogalmakra is kiterjesztették: „A boldogság, félelem, vagy féltékenység kifejezések jelentésének ismerete nem más, mint az adott érzelem forgatókönyvének ismerete. E hipotézis szerint minden szónak a jelentése, vagyis amit a fogalom kifejez: forgatókönyv.” Fogalmakat érteni tehát azt jelenti: forgatókönyveket ismerni, s e forgatókönyvek az adott kultúrában ténylegesen lejátszódó cselekvéssorok, s a hozzájuk kapcsolódó vélekedések, elvárások, előfeltevések sűrítvényei. Az étterem fogalma például ötven évvel ezelőtt némileg másfajta forgatókönyvet tartalmazott, mint ma, s minden bizonnyal a boldogság fogalma is másfajta. Aki régebbi vagy más kultúrából származó szöveg fogalmait akarja érteni, annak tehát a szöveg elsődleges kontextusát alkotó világban rendszeresen lejátszódó cselekvéssorokat, s a hozzá kapcsolódó vélekedéseket stb. is ismernie kell.

(Befejezésül) Összefoglalva úgy vélem, hogy az irodalmi szövegek hatalomakarása, vitaszituációhoz tartozása, mezőhöz kötöttsége, konvenciózussága, interpretatív jellege, beszélésének társas jelentései, fogalmainak lexikonba illeszkedése és forgatókönyvszerű mivolta, bár különböző módon, rámutat az elsődleges kontextus (amely mindegyik esetben némileg mást jelent) tanulmányozásának értelmére az irodalomtörténeti gyakorlatban. Sokat idézik mostanában Stephen Greenblatt *A társadalmi energia áramlása* című tanulmányának első bekezdését mint az irodalomtörténeti érdeklődés allegóriáját: „Kezdetben arra vágytam, hogy a holtakkal beszéljek.” Bármilyen nagyszerűen fejezi is ki Greenblatt a történész törekvésének

paradoxonát és izgalmát, az én irodalomtörténeti tapasztalataimat vagy vágyaimat nem írja körül. Talán nem is az a probléma, hogy nem halljuk a holt szerzők hangját, s csak a mi hangunkon tudnak megszólalni, sokkal inkább az a mélységes csönd vagy azok a halk és véletlenszerű zajok, amelyek a holtak hangját kísérik. A holtak hangja mégiscsak elér hozzánk, de a hangoknak az az univerzuma, amely valaha körbeölelte e magányos hangokat, már nem vagy csak alig. Lionel Trilling kitűnő, *Az erkölcsök, a morál és a regény* című előadásának kifejezését használva, „az implikációk megörökíthetetlen zsongása” hiányzik a művek körül. Amikor az irodalomtörténész igyekszik fölépíteni az elsődleges kontextust a szövegek köré, arra tesz kísérletet, hogy újra hallhatóvá tegye az „implikációk döngicsélését”, legalább egy keveset belőlük, a sokféle szándék, hit, tevékenység és érzelem zaját, amely valaha a szöveget körbevette és érthetővé tette.

Hivatkozások

Edward Said *A szöveg, a világ, a kritikus* című tanulmánya a *Testes könyv* I. kötetében jelent meg: szerk.: Kiss Attila Atilla, Kovács Sándor s.k., Odorics Ferenc. Szeged, Ictus és JATE Irodalomelméleti Csoport, 1996. 307-331. Ford.: Novák György. --- Quentin Skinner *Jelentés és megértés az eszmetörténetben* című tanulmányát lásd *A koramodern politikai eszmetörténet cambridge-i látképe* című tanulmánygyűjteményben: szerk.: Horkay Hörcher Ferenc. Pécs, Tanulmány, 1997. 7-53. Ford.: Jónás Csaba. --- Collingwood *An Autobiography* című könyvéből a hivatkozott passzus Horkay Hörcher Ferenc fordításában, az imént hivatkozott kötet általa írott utószavában található: uo. 297. --- *Antropológia és irodalomtörténet-írás* című tanulmányomat a Budapesti Könyvszemle közölte: 1999/1, 38-47. --- Bourdieu *Alapelvek a kulturális alkotások szociológiájához* című összefoglalását lásd a Wessely Anna szerkesztette *A kultúra szociológiája* című kötetben: Budapest, Osiris - Láthatatlan Kollégium, „Szemeszter”, 1998. 174-185. --- A *La Distinction*-nak angol kiadása járt a kezemben: *Distinction. A social critique of the judgement of taste*. Cambridge, Harvard University Press, 1984. --- Horváth Iván Balassi-könyve: *Balassi költészete történeti poétikai megközelítésben*. Budapest, Akadémiai, 1982. --- Horváth Ivánra hivatkozás Kecskeméti Gábor könyvének zárófejezetében: *Prédikáció, retorika, irodalomtörténet. A magyar nyelvű halotti beszéd 17. században*. Budapest, Universitas, 1998. 242. --- Carl Friedrich von Savigny: *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*. Dritte Auflage. Heidelberg, 1840. 8. --- Geertz tanulmányai, a *Mély játék és A művészet mint kulturális rendszer* megtalálhatók a Niedermüller Péter által összeállított magyar Geertz-kötetben: *Az értelmezés hatalma*. Budapest, Századvég, 1994. 126-169., illetve: 241. --- A Bruno Latour-idézet származási helye: *Sohasem voltunk modernek. Szimmetrikus antropológiai tanulmány*. Ford.: Gecser Öttó. Budapest, Osiris, „Horror Metaphysicae”, 1999. 111. --- Bezeczký Gábor *Fish kontra Jakobson* című cikke a *Literatúrán* jelent meg: 1996/3, 361-373. Hivatkozott mondata a 361. oldalon olvasható. --- A Peter Burke-hivatkozás: *Introduction*. In: *The Social History of Language*. Ed. by Peter Burke and Roy Porter. Cambridge, Cambridge University Press, 1987. 1-20., különösen: 3. --- Sándor Klára *Szociolingvisztikai alapismeretek* című tanulmánya az általa szerkesztett *Nyelv, nyelvi jogok, oktatás* című kötetben jelent meg: JGYF Kiadó, 2001. 21. --- Thomas Kuhn Sherman-előadásairól másodkézből értesültem, a Replika Kuhn-összeállításának két tanulmányából: Fehér Márta: *A paradigmától a lexikonig... Thomas S. Kuhn harmincöt év után*, és Laki János: *Az úrhajósok, az etnográfus meg a történész. A „Könyv utáni” Kuhn*. Replika, 27 (1997), 29-36., 37-49. --- R. C. Schank és R. P. Abelson könyve, amely a forgatókönyv fogalmát bevetté tette a pszichológiában: *Scripts, plans, goals, and understanding*. NJ, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, 1977. --- Az érzelmek pszichológiáját tárgyaló szakmunka, melyet idéztem, James A. Russel cikke (*Kultúra, forgatókönyvek és az érzelem megértése*

gyermeknél), a Kónya Anikó szerkesztette *Az emlékezés ökológiai megközelítése* című tanulmánygyűjteményből: Budapest, Tankönyvkiadó, 1992. 427. --- Greenblatt A *társadalmi energia áramlása* című műve a *Testes könyv I.*-ben található: i.m. 355. Ford.: Bocsor Péter. --- Lionel Trillinget egyetlen magyar nyelvű kötetéből idéztem: *Művészet és neurózis*. Budapest, Európa, „Modern könyvtár”, 1979. 22. Ford.: Árokszállásy Zoltán.

A szövegek technikai adatai

A disszertáció rész tanulmányai önállóan is megjelentek az elmúlt években: a „Bevezető”-nek egy fejletlenebb változata *Az irodalomtörténet-írással kapcsolatos meggyőződéseimről* címmel az Irodalomtörténeti Közleményekben (2003/6, 729-741.); az „Antropológia látásmód és irodalomtörténet-írás” *Antropológia és irodalomtörténet-írás* címmel a Budapesti Könyvszemlében (1999/1, 38-47.); a „Társasnyelvészet és irodalomtörténet-írás” ugyanezen a címen ugyancsak a Budapesti Könyvszemlében (2002/4, 366-373); „A kultusz kutatás és az új elméletek” ugyanezen a címen a Holmiban (2002/12, 1534-1544.), majd *Az irodalmi kultusz kutatás kézikönyve* című kötetben (Bp., Kijarat, 2003. 289-299.); „Az irodalomtörténet-írás retorikus elemzése” *Megfigyelt megfigyelők* címen a *klasszikus – magyar – irodalom – történet* című tanulmánykötetben (Szerk.: Dajkó Pál – Labádi Gergely. Szeged, Tiszatáj, 2003. 9-29.), valamint *A narratív identitás kérdései a társadalomtudományokban* címet viselőben (Szerk.: Rákai Orsolya – Z. Kovács Zoltán. Budapest-Szeged, 2003. 134-155.); az „Arany János szokásjogi gondolkodása” ugyanezen a címen az Irodalomtörténeti Közleményekben (2002/3-4, 295-313); „A turizmus retorikus azonosítása” *Genus migrans: a turizmus kulturális azonosítása egy 1879-es szövegben* címmel a *Turizmus és kommunikáció* című kötetben (Tabula-könyvek 1. Magyar Néprajzi Múzeum – PTE BTK Kommunikáció Tanszék, 2000. 23-30.); „A historizmus kontextusa” *Irodalom és historizmus* címen a Tiszatájban (2000/1, 51-58.); a „Gyulai, emlékbeszéd, kanonizáció” azonos címmel az általam szerkesztett *A magyar irodalmi kánon a XIX. században* című tanulmánykötetben (Budapest, Kijarat, 2000. 163-176.); „Az elsődleges kontextus fontossága” *Nyolc érv az elsődleges kontextus mellett* címmel az Irodalomtörténeti Közleményekben (2001/3-4) jelent meg. Kiseb változtatásokat minden esetben végrehajtottam a szövegeken, néhány esetben pedig jelentősen átalakítottam őket.

SUMMARY

(The Structure) The dissertation consists of two major parts: the papers in the first part (I) deal with the various theoretical and methodological issues as well as the possibilities of interdisciplinarity in literary historiography; the second part (II) comprises 'case studies', which have been written on some questions of the history of 19th century Hungarian literature. Each 'case study' is followed by a short methodological commentary that tries to reveal the theoretical or methodological insights that shaped those writings. The two major parts of the dissertation, of theory and case studies, have been preceded and followed by an introduction and an afterword, respectively, which serve as self-reflexive, summarizing texts, just like 'The theses of dissertation' that accompany the dissertation itself.

Literary scholars are usually categorized either as literary theorists or literary historians; the two kinds of activity are connected with somewhat different standards, discourses and research attitudes. The whole of the dissertation deals far more with theoretical questions than works of literary history generally do, while it aims to consider these questions close to the matter, within the context of historians' practice. It doesn't attempt to reconcile the two kinds of paradigm (theorists' and historians') or to mediate between them, rather it attempts to develop a methodological version of the latter, mainly using two kinds of text.

(Introduction) The introduction aims to clarify what methodological question-raising in this dissertation means ('I am simultaneously interested in the subject and the narrateability of the subject'), what justifies its interdisciplinarity ('studying the former meanings/attributions of literary texts leads out of the study of literature'), what the notion of diachronic means here ('the preference of synchronic context to diachronic series') and what I mean by conventionalist approach ('seeking the local meaning'). This introduction allows me to account for the beliefs that have guided me in my working as a literary historian, and to invoke some significant thoughts that in a way influenced my own thought and practices.

(Part I Theory) This part comprises four papers. The first three deal with the various possible interdisciplinary relations of literary historiography in general as well as in connection with a specific direction of research; the fourth one observes the rhetoricality of literary historiography. The paper „The anthropological perspective and literary historiography” summarizes some of the major achievements cultural anthropology has had in the past decades, from Clifford Geertz's interpretative anthropology through the so-called rhetorical change to approaches centering on cultural power, and it also discusses the historic trends inspired by them, namely historic anthropology and micro-historiography, and so it draws up a research attitude – a non-homogenous cluster of questions, practices and theses – which it calls 'the anthropological perspective', then it attempts to explore what findings this perspective can produce by extending it to literary historiography. These findings are in part critical: they make it possi-

ble to revise some generally accepted practices and presuppositions of literary historiography; in part they are novel: they somewhat restructure the literary historian's field of interest, by directing the attention to e.g. the self-description or conceptual worlds of characters of the time. The paper „Sociolinguistics and literary historiography,' somewhat following the previous thought, studies what implicit linguistics might result from the anthropology-inspired practice of literary historiography (in the above sense); in a wider sense it finds this linguistics in sociolinguistics; in a narrower sense, in the 'ethnography of speaking'. This paper shortly discusses the proposals of literary theory which indeed have this kind of explicit or implicit linguistics: putting the emphasis mostly on the writings of Bahtin/Voloshinov and the interpretation of literature inspired by speech act theory. This paper also mentions why the concept of literature and the implicit linguistics of Hungary's until recently leading theoretical trends do not conform to the anthropology perspective presented here. „Cult research and the new theories" analyzes, in part critically, one of the most interesting research directions of the past 15 years of Hungary's literary historiography, the literary cult research, revealing the findings and limits of this trend, then it goes on to discuss what theoretical proposals (not only in literary theory) exist in today's university/theory market, by using which we can extend, deepen or theoretically solidify the practice and methodology of cult research. The theoretical interest in cult research is, according to this paper, attributed to its nature leading to an antiessentialist, institutionalist, interdisciplinary and ironic interpretative attitude. This research direction can be effectively extended to the use of literary texts by non-professional interpreters, issues of power and appropriation, and the historiography of literary historiography. The fourth paper „Observers observed" is simultaneously historiographic and rhetorical: it intends to show, by examining the rhetoricality of five major works of literary historiography narrating the Hungarian literature of the second half of 19th century, what fundamental presuppositions, ways of fiction-making, metaphors, character models, determinants etc. guide these works of literary history. This question is partly raised by interdisciplinary experiences: similar, successful studies of rhetoricality conducted in other human sciences (economics, cultural anthropology, historiography etc.), which the paper also discusses.

(Part II Case Studies) The paper „János Arany's thought of common law" attempts to interpret some of the authors' much-interpreted key concepts of criticism in a different way, and therefore it tries, on the one hand, to reveal the synchronic linguistic contexts (which are only partly of literary background, they are also present in contemporary law, linguistics and politics) in which these concepts were used; on the other hand, the author, his habit – in Bourdieu's sense – reflecting his manifestations: this latter notion is referred to in the section heading as the „thought of common law". In the respective parts, or digressions, of this extensive section I pay a detailed study to the Hungarian reception of Savigny's law generation theory, Arany's linguistic views and the contemporary arena, and also the views contained in the critical texts on epic in the mid-19th century Hungary. By closely interpreting a short text by László

Arany, a smaller section entitled „The rhetorical identification of tourism” attempts to connect rhetorical analysis and socio-historical contextualisation, thus completing the interdisciplinary view of the dissertation with a new discipline, and exemplifying the linking of internalist and externalist ways of interpreting literary texts. It seems that the contemporary opinion on a new genre – feuilleton – was deeply connected with contemporary opinions on the new ways of life, cultural practices and social groups, mainly the Jewish bourgeoisie. The paper „Gyulai, memorial speech, canonization” deals with the 19th century practice of a previously less-investigated genre and the questions of its possible rhetorical patterns, the conceptual world of an author and the thinking patterns working in his texts, and the nature of canonization in an especially canonization-prone genre. Thus Gyulai’s efforts in his memorial speeches toward literary canonization and the critical standards pervading in them are strongly related to the canonization of certain behaviors and the assertion of certain moral standards. The paper „Context of historicism” is another interdisciplinary attempt: by using the findings of Hungarian art history, I try to put the mass of historically themed literary texts of the second half of 19th century – which barely attract any aesthetic attention today – into a context that allows for an effective interpretation of these works, e.g., revealing their specific reading contract. I investigate by using a Bahtinian notion, ‘novelisation’ and its possible anti-notion ‘epicisation’ what tendencies and critical expectations can be observed in the practice and interpretation of art of the time.

(The closing) attempts to argue for a literary historian’s practice that is primarily concerned with the context of writing/publishing of literary texts. By doing it, one does not necessarily rely purely on the ‘myth of genesis,’ since further arguments can be cited for the study of ‘primary context’ from the fields of history of political ideas, sociology, cultural anthropology, philosophy of science etc. This section sums up eight such arguments, partly complementary, partly controversial, from different disciplines, connecting them with the possibilities of the literary historian. The closing paragraph states that such a contextualist effort is striving, as much as possible, to build around the lonely voice of texts we inherited from the past that noise of many intentions, beliefs, activities and emotions that once sensibly embraced them.

VÁLOGATOTT BIBLIOGRÁFIA

- Abádi Nagy Zoltán: A szépprózai narratíva kulturalizációja. *Filológiai Közlöny*, 2002/1-2, 46-56.
- Abrams, M. H.: Addisontól Kantig: modern esztétika és az irányadó művészet. Ford.: Mánfai Alice. *Jelenkor*, 1997/5, 501-520.
- Albert, Hans: A totális ész mítosza. In: Papp Zsolt (szerk.): *Tény, érték, ideológia. A pozitivizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Budapest, Gondolat, 1976. 369-419.
- Assmann, Jan: *A kulturális emlékezet*. Ford.: Hidas Zoltán. Budapest, Atlantisz, 1999.
- Bahtyin, Mihail: *A beszéd és a valóság*. Ford.: Orosz István, Könczöl Csaba. Budapest, Gondolat, 1986.
- Bahtyin, Mihail: *A szó az életben és a költészetben*. Ford.: Könczöl Csaba. Budapest, Európa, 1985.
- Bahtyin, Mihail: Az eposz és a regény. Ford.: Hetesi István. *Literatura*, 1995/4, 331-354.
- Barthes, Roland: Kritika és igazság. In: uő.: *Válogatott írások*. Budapest, Európa, é.n.
- Baxandall, Michael: *Reneszánsz szemlélet – reneszánsz festészet*. Ford.: Falvay Mihály. Budapest, Corvina, 1986.
- Beck Salamon: Peschka Vilmos: Jogforrás és jogalkotás. *Állam- és jogtudomány*, 1966/3, 480-487.
- Békés Vera: *A hiányzó paradigma*. Debrecen, Latin Betűk, 1997.
- Bender, John – Wellbery, David E.: Retorikusság: a retorika modern kori visszatérése. Ford.: Boda Zsolt. In: Szabó Márton, Kiss Balázs, Boda Zsolt (szerk.): *Szövegváltozatok a politikára*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó – Universitas, 2000. 289-320.
- Bene Sándor: Szövegaktus. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 2003/6, 628-702.
- Betti, Emilio: A hermeneutika mint a szellemtudományok általános módszertana. Ford.: Bonyhai Gábor. *Athenaeum*, I. kötet (1992), 2. füzet, 3-52.
- Betti, Emilio: Az értelmezés általános elméletéről. Ford.: Péter Orsolya és Bódig Mátyás. In: Szabó Miklós – Varga Csaba (szerk.): *Jog és nyelv*. Budapest, 2000. 195-215.
- Bezeczký Gábor: Bábeli nyelvészet. (Ronald Wardhaugh: Szociolingvisztika.) *Budapesti Könyvszemle*, 1996/4
- Bezeczký Gábor: Egyformaság és sokféleség a nyelvben és a nyelvészetben. *Literatura*, 2001/2-3, 154-174.
- Bezeczký Gábor: Fish kontra Jakobson. *Literatura*, 1996/3, 361-373.
- Bezeczký Gábor: Metafora és elbeszélés. *Literatura*, 1992/1, 3-25.
- Blumenberg, Hans: „A természet utánzása”. Ford.: V. Horváth Károly. In: Bacsó Béla (szerk.): *Kép, fenomén, valóság*. Budapest, Kijárat, 1997. 191-219.

- Bodor Péter: Az éteren túl: a megismerés társas konstruktivista felfogása. *Replika*, 26, 1997. június, 105-119.
- Bodor Péter: Konstruktivizmus a pszichológiában. *Budapesti Könyvszemle*, 2002/1, 67-74.
- Bojtár Endre: Az irodalmi mű értéke és értékelése. In: Szili József (szerk.): *A strukturalizmus után*. Budapest, Akadémiai, 1992. 13-56.
- Bókay Antal: Paul de Man és az amerikai irodalomtudományi dekonstrukció. In: Man, Paul de: *Esztétikai ideológia*. Budapest, Janus/Osiris, 2000. 215-235.
- Bori Imre: *A magyar irodalom modern irányai I*. Újvidék, Forum, 1985.
- Bourdieu, Pierre: *A beszédtevékenység gazdaságtana*. Műhely. A Tömegkommunikációs Kutatóközpont kiadványa, IX. évf., 26. szám (1978)
- Bourdieu, Pierre: *A gyakorlati észjárás. A társadalmi cselekvés elméletéről*. Ford.: Berkovits Balázs. Budapest, Napvilág, 2002.
- Bourdieu, Pierre: Alapelvek a kulturális alkotások szociológiájához. Ford.: Babarczy Eszter. In: Wessely Anna (szerk.): *A kultúra szociológiája*. Budapest, Láthatatlan Kollégium–Osiris, 1998. 174-185.
- Bourdieu, Pierre: *Distinction. A social critique of the judgement of taste*. Cambridge, Harvard University Press, 1984.
- Bourdieu, Pierre: *Martin Heidegger politikai ontológiája*. Budapest, Jószoveg Műhely, 1998.
- Bruner, Edward M.: Az etnográfia mint narratíva. Ford.: Vörös Miklós. In: N. Kovács Tímea (vál.): *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Budapest, Kijarat, 1999. 181-196.
- Burke, Peter: A művészet társadalomtörténete vagy a képek története. *Budapesti Könyvszemle*, 1991/4, 461-464.
- Burke, Peter: Az eseménytörténet és az elbeszélés felélesztése. Ford.: Kisantal Tamás. In: Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 4. A történelem poétikája*. Budapest, Kijarat, 2001. 37-52.
- Burke, Peter: *Az olasz reneszánsz*. Ford.: Bérczes Tibor. Budapest, Osiris, 1999.
- Burke, Peter: Introduction. In: Burke, Peter – Porter, Roy (ed.): *The Social History of Language*. Cambridge University Press, 1987. 1-20.
- Carr, David: A történelem realitása. Ford.: V. Horváth Károly. In: N. Kovács Tímea (vál.): *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Budapest, Kijarat, 1999. 69-73.
- Clifford, James: A törzsi és a modern. Ford.: Farkas Krisztina. *Café Babel*, 1994/4, 71-81.
- Clifford, James: Az etnográfiai allegóriáról. Ford.: Vörös Miklós. In: N. Kovács Tímea (vál.): *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Budapest, Kijarat, 1999. 151-179.
- Clifford, James – Marcus, George E. (eds.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press, 1986.
- Cocchiara, Giuseppe: *Az európai folklór története*. Budapest, 1962.
- Connerton, Paul: Megemlékezési szertartások. Ford.: Nagy László. In: Zentai Violetta (szerk.): *Politikai antropológia*. Budapest, Láthatatlan Kollégium – Osiris, 1997. 64-82.

- Crapanzano, Vincent: Hermész dilemmája: a szubverzió álcázása az etnográfiai leírásban. Ford.: Jakab András. *Helikon*, 1999/4, 514-539.
- Danto, Arthur C.: Az analitikus történetfilozófia hanyatlása és bukása. Ford.: Beck András. In: Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 4. A történelem poétikája*. Budapest, Kijárat, 2000. 95-110.
- Dávidházi Péter: „Isten másodszülöttje”. *A magyar Shakespeare-kultusz természetrajza*. Budapest, Gondolat, 1989.
- Dávidházi Péter: A nemzeti nagyelbeszélés újjászületése. *Alföld*, 1998/2, 61-77.
- Dávidházi Péter: *Egy nemzeti tudomány születése. Toldy Ferenc és a magyar irodalomtörténet*. Budapest, Akadémiai – Universitas, 2004.
- Dávidházi Péter: Életteli csemeték vagy korcs fattyúk? A nyelvvédelem alapkérdése Arany János és a Nyelvőr vitájában. In: Korompay H. János (szerk.): *A két Arany. Összehasonlító tanulmányok*. Budapest, Universitas, 2002. 80-97.
- Dávidházi Péter: Gyulai Pál történelemszemlélete. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 1972/5-6, 580-599.
- Dávidházi Péter: *Hunyt mesterünk. Arany János kritikus öröksége*. Budapest, Argumentum, 1992.
- Davis, Natalie Z.: Antropológia és történettudomány a nyolcvanas években. *Világtörténet*, 1984/2, 17-27.
- Dumont, Louis: *Tanulmányok az individualizmusról*. Ford.: Fogarassy Miklós. Pécs, Tanulmány, 1998.
- During, Simon: A kritikai kultúrakutatás történetéről. Ford.: Kiss Balázs. *Replika*, 17-18. 1995. június, 157-180.
- Dülmen, Richard van: A történeti antropológia a német társadalomtörténetírásban. In: Vári András (szerk.): *A német társadalomtörténet új útjai*. Budapest, 1990. 80-101.
- Eagleton, Terry: *A fenomenológiától a pszichoanalízisig*. Ford.: Szili József. Budapest, Helikon, 2000.
- Elster, Jon: Racionális döntések. Ford.: Szántó Zoltán. *Replika*, 1991/4, 49-57.
- Erdélyi Ágnes: Megértő társadalomtudomány – angolszász módra. In: Peter Winch: *A társadalomtudomány eszméje és viszonya a filozófiához*. Ford.: E. Bártfai László. Budapest, Akadémiai, 1988. 7-21.
- Fábri Anna: *Jókai–Magyarország*. Budapest, Skíz, 1991.
- Fehér M. István: *Hermeneutikai tanulmányok I.* Budapest, L'Harmattan, 2001.
- Fehér Márta: A paradigmától a lexikonig... Thomas S. Kuhn harmincöt év után. *Replika*, 27 (1997), 29-36.
- Fenyő István: Eötvös József, a szónok. In: Eötvös József: *Arcképek és programok*. Budapest, Magyar Helikon, 1975. 5-60.
- Fenyő István: *Valóságábrázolás és eszményítés*. Budapest, Akadémiai, 1990.
- Ferenczy Géza: Arany János, nyelvünk bűvára és művelője. *Magyar Nyelvőr*, 81 (1957), 387-402., 82 (1958), 1-13, 133-148.
- Fodor Géza: Egy irodalomkutatási szempont elsőszülöttje. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 1991/2, 200-214.
- Foucault, Michel: *A szexualitás története*. Budapest, Atlantisz, 1996.

- Foucault, Michel: A tudás archeológiája. Ford.: Romhányi Török Gábor. *Kalligram*, 1994/2, 18-29.
- Foucault, Michel: *Nyelv a végtelenhez*. Vál.: Sutyák Tibor. Debrecen, Latin Betűk, 2000.
- Frake, C. O.: Hogyan kell szubanuniul italt kérni? In: Pléh Csaba – Síklaki István – Terestyéni Tamás (szerk.): *Nyelv – kommunikáció – cselekvés*. Budapest, Osiris, 1997. 496-501.
- Frye, Northrop: *A kritika anatómiája*. Ford.: Szili József. Budapest, Helikon, 1998.
- Frye, Northrop: *Az Ige hatalma*. Budapest, Európa, 1997.
- Furet, François: *Gondoljuk újra a francia forradalmat*. Ford.: Hahner Péter. Pécs, Tanulmány, 1994.
- Gadamer, Hans-Georg: Goethe és Mozart – az opera problémája. Ford.: Nemes Péter. 2000, 2000/2, 50-59.
- Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlat*. Ford.: Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat, 1984.
- Geertz, Clifford: A kultúra fogalmának hatása az ember fogalmára. *Kultúra és közösség*, 1988/4, 67-75.
- Geertz, Clifford: *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. Vál.: Niedermüller Péter. Budapest, Századvég, 1994.
- Geertz, Clifford: Kultúrák háborúja. *Budapesti Könyvszemle*, 1996/3, 304-308.
- Gellner, Ernst: A nacionalizmus és a komplex társadalmak kohéziójának két formája. Ford.: Szanyi Imre. In: Bretter Zoltán – Deák Ágnes (szerk.): *Eszmék a politikában: a nacionalizmus*. Pécs, 1995. 188-212.
- Gombrich, Ernst: A múzeum múltja, jelene és jövője. Ford.: Gázsity Mila. *Café Babel*, 1994/4, 33-45.
- Gránicz István: Hermeneutika az orosz századelőn, utána és ma. *Helikon*, 1997/3, 171-176.
- Greenblatt, Stephen: A társadalmi energia áramlása. Ford.: Bocsor Péter. In: Kovács Sándor s.k. – Kiss Atilla Attila – Odorics Ferenc (szerk.): *Testes könyv I*. Szeged, Ictus – JPTE Irodalomelméleti Csoport, 1996. 355-372.
- Grosschmid Béni: *Magánjogi előadások. Jogszabálytan*. Budapest, 1905.
- Guillory, John: Az irodalom az elmélet után: Paul de Man tanulsága. Ford.: Hárs György Péter. In: Rohonyi Zoltán (szerk.): *Irodalmi kánonok és kanonizáció*. Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium, 2001. 241-276.
- Gyáni Gábor – Kövér György: *Magyarország társadalomtörténete a reformkortól a második világháborúig*. Budapest, Osiris, 1998.
- Gyáni Gábor: A mindennapi élet mint kutatási probléma. In: uő.: *Az utca és a szalon. Társadalmi térhasználat Budapesten, 1870-1940*. Budapest, Új Mandátum, 1998. 11-22.
- Gyáni Gábor: *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*. Budapest, Napvilág, 2000.
- Gyáni Gábor: Polgárosodás mint zsidó identitás. (Karády Viktor: Zsidóság, polgárosodás, asszimiláció) *Budapesti Könyvszemle*, 1997/3, 266-278.
- Gyáni Gábor: Polgárság és középosztály a diskurzusok tükrében. *Századvég*, 1997/tél, 30-45.

- Gyáni Gábor: Válaszúton a kultusz kutatás. *Literatura*, 2004/2, 208-218.
- Habermas, Jürgen: *A társadalomtudományok logikája*. Budapest, Atlantisz, 1994.
- Hamza Gábor – Sajó András: Savigny a jogtudomány fejlődésének keresztútján. *Állam- és jogtudomány*, 1980/1, 79-111.
- Hamza Gábor: Hoffmann Pál. In: uő. (szerk.): *Magyar jogtudósok. I.* Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 1999. 51-60.
- Hász-Fehér Katalin: Az ángoly kert és a kínai enciklopédia. *Budapesti Könyvszemle*, 2002/2, 146-155.
- Havelock, Eric A.: A görög igazságosság-fogalom: homéroszi árnyékvonalaitól a platóni főszerepéig. In: Nyíri Kristóf – Szécsi Gábor (szerk.): *Szóbeliség és írásbeliség. A kommunikációs technológiák története Homérosztól Heideggerig*. Budapest, Áron, 1999. 58.
- Hegedűs József: Rendhagyó magyar nyelvhasználat-történet. II. *Magyar Nyelv*, 1998/4, 385-397.
- Hobsbawm, Eric: Tömeges hagyománytermelés: Európa 1870-1914. In: Hofer Tamás – Niedermüller Péter (szerk.): *Hagyomány és hagyományalkotás*. Budapest, 1987. 127-197.
- Hofer Tamás (szerk.): „Magyarok Kelet és Nyugat között”. *Néprajzi Értesítő*, 1995.
- Hofer Tamás (szerk.): *Történeti antropológia*. Budapest, 1984.
- Hofer Tamás: Kiállíthatók-e a magyar „emlékezet helyei”? *Budapesti Könyvszemle*, 1994/4, 465-470.
- Hofmann, Werner: *A földi Paradicsom. 19. századi motívumok és eszmék*. Ford.: Havas Lujza. Budapest, 1987.
- Horváth Iván: A három verselmélet. In: Szili József (szerk.): *A strukturalizmus után*. Budapest, Akadémiai, 1992. 57-111.
- Horváth Iván: *Balassi költészete történeti poétikai megközelítésben*. Budapest, Akadémiai, 1982.
- K. Horváth Zsolt: A lehetséges emlékezésektől a lehetséges történelmekig: az 1848-49-es emlékezések történeti képe és olvasói dilemmái. In: Hudi József – Tóth G. Péter (szerk.): *Emlékezet, kultusz, történelem*. Veszprém, Laczkó Dezső Múzeum, 1999. 7-17.
- K. Horváth Zsolt: Az eltűnt emlékezet nyomában. Pierre Nora és a történeti emlékezetkutatás francia látképe. *Aetas*, 1999/3, 132-141.
- Hymes, Dell: A beszélés néprajza. Ford.: Pléh Csaba. In: Pap Mária – Szépe György (szerk.): *Társadalom és nyelv. Szociolingvisztikai írások*. Budapest, Gondolat, 1975.
- Hymes, Dell: A nyelv és a társadalmi élet kölcsönhatásának vizsgálata. In: Pléh Csaba – Síklaki István – Terestyéni Tamás (szerk.): *Nyelv – kommunikáció – cselekvés*. Budapest, Osiris, 1997. 458-495.
- Hymes, Dell: *Foundations in Sociolinguistics*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1974.
- Hymes, Dell: Kommunikatív kompetencia. In: Horányi Özséb (szerk.): *Kommunikáció*. Budapest, 1978. 333-356.

- Jakobson, R. – Bogatirev, P.: A folklór sajátos alkotásmódja. In: Roman Jakobson: *Hang – jel – vers*. Budapest, 1969. 329-346.
- Jászberényi József: A nyelv, a valóság és a tények átértékelődése. *Korall*, 5-6. (2001. ősz-tél), 163-185.
- Jauss, Hans Robert: *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika*. Budapest, Osiris, 1997.
- Kalla Zsuzsa (szerk.): *Kegyelet és irodalom. Kultusztörténeti tanulmányok*. Budapest, 1997.
- Kállay István: Tripartitum a helyi joggyakorlatban. *Jogtudományi Közlemények*, 1991. november
- Kálmán C. György: *Az irodalom mint beszédaktus*. Budapest, Akadémiai, 1990.
- Kálmán C. György: *Te rongyos (elm)élet!* Budapest, Balassi, 1998.
- Karácsony András: Megjegyzések a jogi hermeneutikáról. In: uő.: *Jogfilozófia és társadalomelmélet*. Budapest, Pallas Stúdió – Attraktor, 2000. 99-126.
- Kecskeméti Gábor: *Prédikáció, retorika, irodalomtörténet. A magyar nyelvű halotti beszéd 17. században*. Budapest, Universitas, 1998.
- Kecskés András: *A magyar verselméleti gondolkodás története. A kezdetektől 1898-ig*. Budapest, Akadémiai, 1991.
- Kelemen János: *A nyelofilozófia rövid története Platóntól Humboldtig*. Budapest, Áron, 2000.
- Kelemen János: *Az olasz hermeneutika Crocétól Ecóig*. Budapest, Kávé, 1998.
- Kenny, Anthony: *Wittgenstein*. Harmondsworth, The Penguin Press, 1973.
- Kérészy Zoltán: *A jogszokás derogatórius erejének kérdése a magyar jogi irodalomban*. Szeged, 1935.
- Keserű Katalin: A KÉPzőművészet szerepének érzékelése a nemzeti jelleg reprezentálásában. In: Németh G. Béla (szerk.): *Forradalom után – kiegyezés előtt*. Budapest, 1988. 215-233.
- Kiefer Ferenc: A nyelvtudomány jelene és múltja. *Literatura*, 1999/1, 3-16.
- Kisbali László: A filológia bosszúja II. *Holmi*, 1999/7, 920-943.
- Kisbali László: A filológia bosszúja, avagy Gadamer esete a pietista hermeneutikával. In: Balázs Mihály – Font Zsuzsa – Keserű Gizella – Ötvös Péter (szerk.): *Művelődési törekvések a korai újkorban. Tanulmányok Keserű Bálint tiszteletére*. Szeged, JATE Régi magyar irodalom tanszék, 1997. 263-279.
- Klaniczay Gábor: Történeti antropológia. In: uő.: *A civilizáció peremén*. Budapest, Magvető, 1990. 88-112.
- Komárik Dénes: A historizmus problémája. *Ars Hungarica*, 1992/1, 59-65.
- Komlós Aladár: *Magyar-zsidó szellem-történet a reformkortól a Holocaustig*. I-II. Budapest, Múlt és Jövő, 1997.
- Korompay H. János: A „jellemzetes” irodalom jegyében. *Az 1840-es évek irodalomkritikai gondolkodása*. Budapest, Akadémiai-Universitas, 1998.
- Kovács Ákos: *Két körkép*. Budapest, 1998.
- Kovács Ida: A fénykép mint dokumentum és/vagy ereklye. In: Kalla Zsuzsa (szerk.): *Tények és legendák, tárgyak és ereklyék*. Budapest, 1994. 26-29.
- N. Kovács Tímea (vál.): *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Budapest, Kijárat, 1999.

- Köstlin, Konrad: Utazás, régiók, modernség. *Café Babel*, 1996/4, 117-124.
- Kulcsár-Szabó Zoltán: A „korszak” retorikája. *Literatura*, 1996/2, 127-143.
- Lahdelma, Tuomo: A kultusz kutatás kihívásairól. *Literatura*, 2004/2, 251-256.
- Laki János: Az úrhajósok, az etnográfus meg a történész. A „Könyv utáni” Kuhn. *Replika*, 27 (1997) 37-49.
- Lakner Lajos: „...csodás színeváltozás...” Irodalom és múzeum. In: Takáts József (szerk.): *Az irodalmi kultusz kutatás kézikönyve*. Budapest, Kijarat, 2003. 301-317.
- Lakner Lajos: Irodalmi kultusz, történetiség, aktualitás. A kultusz kutatás útjain. In: Kalla Zsuzsa – Takáts József – Tverdota György (szerk.): *Kultusz, mű, identitás. Kultusztörténeti tanulmányok 4.* Budapest, Petőfi Irodalmi Múzeum, 2005. 11-30.
- Latour, Bruno: *Sohasem voltunk modernek. Szimmetrikus antropológiai tanulmány*. Ford.: Gecser Ottó. Budapest, Osiris, 1999.
- Leach, Edmund: *Szociálanropológia*. Ford.: Pusztai Anikó, Sajó Tamás. Budapest, Osiris, 1996.
- Lengyel András: Kultikus beállítódás és irodalom szociológiai funkciók. Az 1923-as szegedi Juhász Gyula-jubileum néhány tanulsága. In: Kalla Zsuzsa (szerk.): *Az irodalom ünnepei*. Budapest, Petőfi Irodalmi Múzeum, 2001. 231-236.
- Lepenies, Wolf: *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*. München, Hanser, 1985.
- Lepetit, Bernard: Építészet, földrajz, történelem. A lépték használatai. Ford.: Czoch Gábor. *Aetas*, 1995/4, 142-158.
- Levi, Giovanni: A mikrotörténelemről. Ford.: Sajó Tamás. In: Sebők Marcell (szerk.): *Történeti antropológia*. Budapest, Replika-könyvek, 2000. 127-146.
- Long, A. A.: *Hellenisztikus filozófia*. Ford.: Steiger Kornél. Budapest, Osiris, 1998.
- MacIntyre, Alasdair: *Az erény nyomában*. Ford.: Bíróné Kaszás Éva. Budapest, Osiris, 1999.
- Man, Paul de: *Blindness and Insight*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983.
- Man, Paul de: Szemiológia és retorika. Ford.: Orsós László Jakab. In: Bacsó Béla (szerk.): *Szöveg és interpretáció*. h.n. [Budapest], Cserépfalvi, é.n., 115-128.
- Mannheim, Karl: *Ideológia és utópia*. Ford.: Mezei I. György. Budapest, Atlantisz, 1996.
- Margócsy István: A magyar irodalom kultikus megközelítései. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 1990/3, 288-312.
- Margócsy István: A Révai-Verseghy-vita eszme- és kultúrtörténeti vonatkozásai. In: Kulin Ferenc és Margócsy István (szerk.): *Klasszika és romantika között*. Budapest, Szépirodalmi, 1990. 26-34.
- Margócsy István: Mit jelent a nyelv számára a történelem? *Irodalomtörténet*, 1986. 357-364.
- Margócsy István: *Petőfi Sándor. Kísérlet*. Budapest, Korona, 1999.

- Márkus György: Miért nincs hermeneutikája a természettudományoknak? In: uő.: *Kultúra és modernitás*. Budapest, T-Twins – Lukács Archívum, 1992. 275-355.
- Marót Károly: *Az eposzeia helye a hősi epikában*. Budapest, Akadémiai, 1964.
- Marót Károly: *Homeros*. Budapest, 1948.
- Maróth Miklós: Néhány szó a sztóikus esztétikáról. In: Havas László (szerk.): *Műalkotás – esztétikum – közönség az antikvitásban*. Debrecen, KLTE, é.n.
- Marquard, Odo: A megvádolt és fölmentett ember a XVIII. század filozófiájában. In: uő.: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Ford.: Mesterházi Miklós. Budapest, Atlantisz, 2001. 101-128.
- Márton László: Vénusz falra mászik. In: uő.: *Az áhítatos embergép*. Pécs, Jelenkor, 1999. 7-26.
- Mayer, Arno J.: Az uralkodó osztályok Európában (A burzsoázia behódol). In: Gyáni Gábor (vál., szerk.): *„Változás és folytonosság”*. Tanulmányok Európa XIX. századi társadalmáról. Debrecen, KLTE, 1992.
- McCloskey, Donald: A gazdasági szakértelem retorikája. *Szociológiai Figyelő*, 1997/1-2, 167-174.
- McCloskey, Donald: *The Rhetoric of Economics*. Madison, The University of Wisconsin Press, 1985.
- Medick, Hans: „Misszionáriusok a csónakban?” Néprajzi megismerésmódok kihívása a társadalomtörténettel szemben. Ford.: Berényi Gábor. In: Vári András (vál.): *Misszionáriusok a csónakban. Antropológiai módszerek a társadalomtörténetben*. Budapest, Akadémiai, 1988. 62-109.
- Medick, Hans: Mikrotörténelem. Ford.: V. Horváth Károly. In: Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák IV*. Budapest, Kijárat, 2001. 53-63.
- Medvegyev, Pavel: Az irodalomtudomány aktuális feladatai. *Helikon*, 1978/1-2, 34-46.
- Melich János: *Révai Miklós nyelvtudománya*. Budapest, 1908.
- Menyhért Anna: Dialógus, ideológia, perszonifikáció. Bahtyin/Volosinov és Paul de Man. In: uő.: *Az olvasó alibije*. Budapest, Kijárat, 2002. 179-277.
- Mezei Márta: *Történet szemlélet a magyar felvilágosodás irodalmában*. Budapest, Akadémiai, 1958.
- Milbacher Róbert: „...földben állasz mély gyökökkel...” A magyar irodalmi népiesség genezisének akkulturációs metódusa és póriás hagyományának vázlatja. Budapest, Osiris, 2000.
- Milbacher Róbert: Egy sikeres kísérlet tanulságairól és várható következményeiről. Margócsy István: Petőfi Sándor. Kísérlet. *Jelenkor*, 2000/12, 1260-1265.
- Milbacher Róbert: Szilágyi Márton: Kármán József és Pajor Gáspár Urániája. *Budapesti Könyvszemle*, 2001/2, 180-185.
- Mitrovics Gyula: *A magyar esztétikai irodalom története*. Debrecen–Budapest, 1928.
- Montrose, Louis A.: A reneszánsz mint hivatás. A kultúra poétikája és politikája. Ford.: Kiss Gábor Zoltán. *Helikon*, 1998/1-2, 110-132.
- Moretti, Franco: *Atlas of the European Novel, 1800-1900*. London, Verso, 1998.

- Nagy Ildikó: A műfajok hierarchiája a historizmus szobrászatában. In: Zádor Anna (szerk.): *A historizmus művészete Magyarországon*. Budapest, 1993.
- Nagy Imre: *Ágától Bánkig. A dramaturgia nyelve és a nyelv dramaturgiája*. Pécs, Pannónia Könyvek, 2001.
- Németh G. Béla: A magyar irodalom története. 1849-1905. In: uő.: *Küllő és kerék*. Budapest, Magvető, 1981.
- Németh G. Béla: *A magyar irodalomkritikai gondolkodás a pozitivizmus korában*. Budapest, Akadémiai, 1981.
- Németh G. Béla: Arany László. In: uő.: *Mű és személyiség*. Budapest, 1970. 42-166.
- Németh G. Béla: *Létharc és nemzetiség*. Budapest, Magvető, 1976.
- Németh Lajos: A historizmusról. A historizmus mint művészettörténeti fogalom. In: Zádor Anna (szerk.): *A historizmus művészete Magyarországon*. Budapest, 1993.
- Németh Lajos: A romantika mint a stíluspluralizmus nyitánya. *Ars Hungarica*, 1987/1
- Neumer Katalin: *Gondolkodás, beszéd, írás*. Budapest, Kávé, 1998.
- Neumer Katalin: *Határutak. Ludwig Wittgenstein késői filozófiájáról*. Budapest, MTA Filozófiai Intézet, 1991.
- Niedermüller Péter: A nacionalizmus kulturális logikája a poszt szocializmusban. *Századvég*, 2000/tavaszi, 16. szám, 106-107.
- Niedermüller Péter: Paraszti kultúra, városi kultúra, nemzeti kultúra: antropológiai megjegyzések. *Janus*, VI. 1. 75-86.
- Nora, Pierre: Emlékezet és történelem között. Ford.: K. Horváth Zsolt. *Aetas*, 1999/3, 142-157.
- Ortner, Sherry: Az antropológia elmélete a hatvanas évektől. In: Hofer Tamás – Niedermüller Péter (szerk.): *Nemzeti kultúrák antropológiai nézetben*. Budapest, 1988. 19-96.
- Papp Ferenc: *Gyulai Pál*. II. Budapest, MTA, 1941.
- Peschka Vilmos: A többértelmű szokásjog. In: Németh János – Vékás Lajos (szerk.): *Emlékkönyv Beck Salamon születésének 100. évfordulójára*. Budapest, 1985.
- Peschka Vilmos: Thibaut és Savigny vitája. *Állam- és jogtudomány*, 1974/3, 353-380.
- Péter László: Az arisztokrácia, a dzsentri és a parlamenti tradíció a XIX. századi Magyarországon. In: Kontler László (vál.): *Túlélők: Elitek és társadalmi változás az újkori Európában*. Budapest, Atlantisz, 1993.
- Péter László: Ország és királya a hatvanhetes kiegyezésben. In: uő.: *Az Elbától keletre*. Budapest, Osiris, 1998. 219-263.
- Pléh Csaba – Síklaki István – Terestyéni Tamás (szerk.): *Nyelv – kommunikáció – cselekvés*. Budapest, Osiris, 1997.
- Pléh Csaba: A szabály fogalma Wittgenstein munkáiban és a mai pszicholingvisztika. *Kellék*, 15-16 (2000), 81-100.
- Polányi Mihály: *Személyes tudás. Úton egy posztkritikai filozófiához*. I-II. Ford.: Papp Mária. Budapest, Atlantisz, 1994.

- Pólay Elemér: *A pandektisztika és hatása a magyar magánjog tudományára*. Szeged, 1976.
- Porkoláb Tibor: „Nagyjainknak pantheonja épül”. *Közösségi emlékezet, panteonizáció, emlékbeszéd*. Budapest, Anonymus, 2005.
- Porkoláb Tibor: A Parnasszus remetéi. Egy virulens toposzról. *Új Holnap*, 1998. május, 49-54.
- Pozsvai Györgyi: *Visszanéző tükörben. Az Álmodók álmodója ezredvégi olvasata*. Budapest, Argumentum, 1998.
- Pratt, Mary Louis: A használat nyelvészete. Ford.: Bezeczky Gábor. *Helikon*, 1983/2, 164-173.
- Pukánszky Béla: *Herder hazánkban*. Budapest, 1918.
- Putnam, Hilary: *Reprezentáció és valóság*. Ford.: Imre Anna. Budapest, Osiris – Gond, 2000.
- Rabinow, Paul: Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology. In: James Clifford – George E. Marcus (eds.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press, 1986. 234-261.
- Rákai Orsolya: Kultusz, paradoxon, endoxa. Megjegyzések az irodalmi kultuszok elméleti problémáihoz. In: Kalla Zsuzsa – Takáts József – Tverdota György (szerk.): *Kultusz, mű, identitás. Kultusztörténeti tanulmányok 4*. Budapest, Petőfi Irodalmi Múzeum, 2005. 31-45.
- Reichardt, Sven: Bourdieu történészeknek? Kultúrszociológiai kínálat a társadalomtörténet számára. *Korall*, 2001/3-4, 233-246.
- Revel, Jacques: A mikroszintű vizsgálat és a társadalmi jelenségek konstruálása. *Aetas*, 1996/4, 217-237.
- Ricoeur, Paul: *Történelem és retorika*. Ford.: Asztalos Éva, Somlyó Bálint. In: Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 4. A történelem poétikája*. Budapest, Kijárat, 2001. 11-24.
- Ritoók Zsigmond: „Könyv, amelybe ezrek álma tévedt...” *Irodalomtörténet*, 1989/3, 429-451.
- Ritoók Zsigmond: *A görög énekmondók*. Budapest, Akadémiai, 1973.
- Robins, Robert Henry: *A nyelvészet rövid története*. Ford.: Siptár Péter. Budapest, 1999.
- Rohonyi Zoltán (szerk.): *Irodalmi kánonok és kanonizáció*. Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium, 2001.
- Rohonyi Zoltán: A posztkantianus tapasztalati helyzet és a költői beszédnemek. In: uő.: *„Úgy állj meg itt, pusztán”*. Közelítés XIX. századi irodalmunkhoz. Budapest, Balassi, 1996. 76-87.
- Róna-Tas Ákos: A racionális döntések elmélete a szociológiában. *Replika*, 1991/4, 41-49.
- Russel, James A.: Kultúra, forgatókönyvek és az érzelem megértése gyermekeknél. In: Kónya Anikó (szerk.): *Az emlékezés ökológiai megközelítése*. Budapest, Tankönyvkiadó, 1992.
- Ruzsiczky Éva: Kazinczy és a „nyelv szokás”. *Magyar Nyelvőr*, 1957/1, 1-7.
- Sáfrán Györgyi: *Arany János és Rozvány Erzsébet*. Budapest, 1960.

- Said, Edward: A szöveg, a világ, a kritikus. Ford.: Novák György. In: Kiss Attila, Kovács Sándor s.k., Odorics Ferenc (szerk.): *Testes könyv I.* Szeged, Ictus és JATE Irodalomelméleti Csoport, 1996. 307-331.
- Salat Levente: Tudásszociológiai szempontok az ismeretrendszerek elkötelezettségének kérdéséhez. In: uő. (szerk.): *Tény és való.* Kolozsvár, 1989. 16-59.
- Sándor Klára: A megtalált paradigma – avagy mire jó a tudománytörténet (Békés Vera: A hiányzó paradigma). *Magyar Filozófiai Szemle*, 1999/4-5, 595-606.
- Sándor Klára: Amiért a szinkrón elemzés foszladozik. In: uő. (szerk.): *Nyelvi változó – nyelvi változás.* Szeged, JGYF, 1998. 57-84.
- Sándor Klára: Szociolingvisztikai alapismeretek. In: Sándor Klára (szerk.): *Nyelv, nyelvi jogok, oktatás. Tanulmányok a társasnyelvészet tanításához.* Szeged, JGYF, 2001. 7-48.
- Schank, R. C. – Abelson, R. P.: *Scripts, plans, goals, and understanding.* NJ, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, 1977.
- Skinner, Quentin: A szabadság és a honpolgárság két rivális hagyománya. *Világosság*, 1995/6, 21-33.
- Skinner, Quentin: Jelentés és megértés az eszmetörténetben. Ford.: Jónás Csaba. In: Horkay Hörcher Ferenc (szerk.): *A koramodern politikai eszmetörténet cambridge-i látképe.* Pécs, Tanulmány, 1997. 7-53.
- Szabó Miklós: Új vonások a századforduló magyar konzervatív politikai gondolkodásában. In: uő.: *Politikai kultúra Magyarországon 1896-1986.* Budapest, Medvetánc, é.n., 109-176.
- Szegedy-Maszák Mihály: A magyar irodalmi romantika sajátosságai. In: uő.: *„Minta a szőnyegen”. A műértelmezés esélyei.* Budapest, 1995.
- Szerb Antal: A kuruckori költészet. In: *Rákóczi emlékkönyv.* Budapest, 1935. II. kötet, 269-308.
- Szerb Antal: Arany János és Európa. In: uő.: *A varázsló eltöri pálcáját.* Budapest, 1978. 147-153.
- Szűjártó M. István: Mi a mikrotörténelem? *Aetas*, 1996/4, 157-182.
- Szilágyi Márton: Dugonics András ismeretlen önéletrajza 1786-ból. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 1997/3-4, 394-399.
- Szilágyi Márton: Irodalomtörténet és kritika. In: uő.: *Kritikai berek.* Budapest, JAK – Balassi, 1995. 9-25.
- Szilágyi Márton: *Lisznyai Kálmán. Egy 19. századi írói életpálya társadalomtörténeti tanulságai.* Budapest, Argumentum, 2001.
- Szili József: Hogy tempóz Tompa? *Irodalomtörténet*, 1995/4, 555-592.
- Szolláth Dávid: A kultusz kutatás két tendenciája. *Budapesti Könyvszemle*, 2004/3, 232-240.
- Szűcs Jenő: Történeti „eredet”-kérdések és nemzeti tudat. *Valóság*, 1985/3, 31-49.
- Takács Ádám: Michel Foucault és a történelem tapasztalata. *Századvég*, 1998. Tél, 143-166.

- Takáts József : A nemzeti kultúra megalkotása és a kultuszok. In: György Péter – Kiss Barbara – Monok István (szerk.): *Kulturális örökség – társadalmi képzelet*. Budapest, OSZK – Akadémiai, 2005. 25-29.
- Takáts József : A tér és az idő nemzetiesítése és az irodalmi kultuszok. *Regio*, 2004/3, 71-81.
- Takáts József: A kivétel (Márton László: Az áhítatos embergép). *Jelenkor*, 2000/7-8, 808-816.
- Takáts József: A kötelesség-eszme regénye (Asbóth János: Álmodó álmodója). *Holmi*, 1996/8, 1123-1134.
- Takáts József: A Kulcsár Szabó-iskola és a „kulturális fordulat”. *Jelenkor*, 2004/11, 1165-1177.
- Takáts József: Kérdéseim és kétségeim. (Németh G. Béla: Kérdések és kételyek). *Budapesti Könyvszemle*, 1996/1, 69-73.
- Takáts József: Politikai beszédmodok a magyar 19. század elején. (A keret) *Irodalomtörténeti Közlemények*, 1998/5-6, 668-686.
- Tatarkiewicz, Wladyslaw: *Az esztétika alapfogalmai. Hat fogalom története*. Ford.: Sajó Sándor. Budapest, Kossuth, 2000.
- Taylor, Charles: A szekularizáció változatai. Ford.: Kappanyos András. 2000, 1995/5, 7-14.
- Taylor, Charles: Humanizmus és modern identitás. In: Krzysztof Michalski (szerk.): *A modern tudományok emberképe*. Budapest, Gondolat, 1988. 150-215.
- Tehel Péter: Történelmi festészet, historizmus és agnoszticisztikus agglomerációk. In: *Sub Minervae nationis presidio*. Budapest, 1989.
- Thomka Beáta: *Beszél egy hang*. Budapest, Kijárat, 2001.
- Tóth Orsolya: „Titokszerep kölcsönhatás”. Toldy, Vörösmarty és a magnetizmus. In: Takáts József (szerk.): *Vörösmarty és a romantika*. Pécs, 2001. 129-138.
- Tóth Zoltán: A rendi norma és a „keresztyén polgárisodás”. *Századvég*, 1991/2-3, 75-131.
- Trilling, Lionel: *Művészet és neurózis*. Ford.: Árokszállásy Zoltán. Budapest, Európa, 1979. 112-137.
- Trudgill, Peter: *Bevezetés a nyelv és társadalom tanulmányozásába*. Ford.: Sándor Klára. Szeged, JGYF, 1997.
- Turner, Victor: Liminalitás és communitas. In: Zentai Violetta (szerk.): *Politikai antropológia*. Budapest, Láthatatlan Kollégium – Osiris, 1997. 51-63.
- Tverdota György: *A komor feltámadás titka. A József Attila-kultusz születése*. Budapest, Pannonica, 1998.
- Tverdota György: Egy pillantás a magyar kultusz kutatásra. *Literatura*, 2004/2, 199-207.
- S. Varga Pál: A nemzeti költészet programja. In: Arany János: *Tanulmányok és kritikák*. Vál., szerk., az utószót írta: S. Varga Pál. Debrecen, 1998. 507-516.
- Vári András (vál.): *Misszionáriusok a csónakban. Antropológiai módszerek a társadalomtörténetben*. Budapest, Akadémiai, 1988.
- Voinovich Géza: *Arany János életrajza 1817-1849*. Budapest, MTA, 1929.

- W. Somogyi Ágnes: Képzőművészek Ady Endre halottas ágyánál. In: Láng József (szerk.): *Tegnapok és holnapok árján*. Budapest, 1977. 361-416.
- Wardhaugh, Ronald: *Szociolingvisztika*. Ford.: Pap Mária. Budapest, Osiris – Századvég, 1995.
- Weber, Max: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai*. 1. Ford.: Erdélyi Ágnes. Budapest, Közgazdasági és Jogi, 1987.
- Wessely Anna: A tudásszociológia mint interpretáció-elmélet. *Janus*, I. 3. 1986. ősz, 11-35.
- White, Hayden: A történelem poétikája. Ford.: Kisantal Tamás és Szeberényi Gábor. *Aetas*, 2001/1, 134-164.
- White, Hayden: A történelmi szöveg mint irodalmi alkotás. Ford.: Heil Tamás. In: uő.: *A történelem terhe*. Budapest, Osiris-Gond, 1997. 68-102.
- Winch, Peter: *A társadalomtudomány eszméje és viszonya a filozófiához*. Ford.: E. Bártfai László. Budapest, Akadémiai, 1988.
- Wittgenstein, Ludwig: *Előadások az esztétikáról*. Ford.: Mekis Péter. Debrecen, Latin Betűk, 1998.
- Wittgenstein, Ludwig: *Filozófiai vizsgálódások*. Ford.: Neumer Katalin. Budapest, Atlantisz, 1992.
- Zádor Anna (szerk.): *A historizmus művészete Magyarországon*. Budapest, 1993.
- Zsigmond Ferenc: *Jókai*. Budapest, 1924.