

Kulin Ferenc

Arany János lírai énjének identitásáról

■ Kezdjük azzal: mi is az *identitás*? A akadémiai értelmező szótár végtelenül egyszerű magyarázattal szolgál. Idézem: „Az önmagunkkal való azonosság vagy valamely csoporttal való azonosulás élménye.” A definíció akkor lett volna helyes, ha a *vagy* helyett az *és* szót tartalmazná. Hogy az önmagunkkal való azonosság érzése mennyire problematikus lehet „valamely csoporttal való azonosulás” nélkül, arról a pedagógusok, a pszichológusok és a pszichiáterek tudnak igazán elgondolkodtató érveket sorolni, de figyelemre méltó a szociológusok tapasztalata is. George A. Akerlof,¹ a Nobel-díjas társadalomtudós az amerikai középosztály önszemléletében tapasztalt meglepő változást a XX. század második felében. Ugyanazon populáción belül végzett vizsgálatai szerint ennek a társadalmi rétegnek a tagjai arra a kérdésre, hogy mit tartanak leginkább meghatározónak a saját énképükben és a közösségükhöz való viszonyukban, a hatvanas években az első három ismérvként még a nyelvi/etnikai, a nemi és a vallási, azaz a „természet adta” és a spirituális közösségekhez való tartozásukat jelölték meg, negyed századdal később az első helyre pedig a vagyoni/szociális helyzetükre való utalás került.

Joggal vetődhet fel a kérdés: mi köze lehet egy társadalomtörténeti diagnózisnak tanulmányom tárgyához: egy XIX. századi magyar költőnek az emberről, az Istenről, a világot mozgató titokzatos erőkről és a megismerés lehetőségeiről vallott felfogásához. A válasz „első hallásra” meglepő lehet, de az alább következő érvek ismeretében talán mégis megfontolandó. Abból az előfeltevésből indulok ki, hogy az a látszólag ártalmatlan („értéksemleges”) tudattörténeti jelenség – az *identitástudat* szerkezetének radikális átalakulása –, amelyet a neves amerikai tudós ismert fel, szoros, okozati összefüggésben van annak a közösségnek a kulturális örökségével, amelyben végbemegy ez a folyamat.

Az amerikai tudós honfitársai nem gondolták, hogy a nyugati civilizáció legfejlettebb régiójában is bekövet-

kezhet, amire az öreg kontinens írói, művészei, filozófusai több mint két évszázad óta figyelmeztetik kortársaikat, nevezetesen arra, hogy ők is ki vannak téve az egyéni és a kollektív identitástudat megroppanásának.² Sőt, még nagyobb mértékben is, mint az európaiak, aminek alighanem az az oka, hogy nemcsak földrajzi értelemben, hanem kulturálisan is maguk mögött hagyták Európát. Miként látni fogjuk, annak nem csupán a korszerűtlenné vált egykori jogi, politikai intézményeitől szabadultak meg, hanem szellemi aranytartalékát: az individuum és a közösség évezredes kölcsönhatásának spirituális tapasztalatát sem vitték magukkal. Kudarcukat csak súlyosbította, hogy az egyértelmű válságtüneteket egy féktelen dinamikájú civilizációs fejlődés szükségszerű és elhanyagolható velejárójának tekintették, s előbb a korlátlan individuum ideáljához, majd annak csődje után az *én*, a *személy* autonómiájának leértékelődéséhez gyártottak ideológiát. Azt a társadalomtörténeti folyamatot próbálták/próbálják pozitív fejleményként értelmezni, amelyben elődeik a modernizáció legsúlyosabb kockázatát látták. Tárgyunk szempontjából mindegy is, hogy hol, mikor, hogyan nevezték ezt a jelenséget: elidegenedésnek, a tömegember, az „akárki” uralomra jutásának, a társadalom atomizálódásának, „identitáscserének”, vagy éppen a személyiség disszeminációjának, mert mindegyik esetben a kultúra válságát, az emberi minőség romlását jelenti.

Miben is különbözik az egyéni identitásnak az amerikai szociológus által vázolt – s ma már a Nyugat egészére jellemző – modellje az európai kultúra klasszikus embereszményétől? Nos, kétségtelen, hogy a másokkal való összehasonlítás során módosulhat az egyén önértéktudata, de nyilvánvaló az is, hogy az éntudat minőségének a személyiségen belül működő fokmérője is van. S ha van lényeges különbség az identitástudat szerkezetében a modern kor korai szakasza (ide sorolom Arany Jánost és nemzedékét!) és a mi korunk

között, az éppen ennek a személyiségen belüli viszonyítási pontnak egy külső értékrend felé való elmozdulásában figyelhető meg.

Lássuk ezért előbb annak a kulturális környezetnek a szerepét, amelybe Arany János és nemzedéke beleszületett. A költőt illetően most nem azokról a konkrét életrajzi tényekről kívánok szólni, amelyekből kirajzolódik a vallásos világgépnek és morálnak a magyar protestantizmuson belül is elkülönülő, sajátosan nagyszalontai változata, hiszen életrajzírói sokat írtak a kálvinista puritanizmus szellemi légkörének a gyermek és az ifjú Aranyra gyakorolt hatásáról. Inkább azokra az eszmehatásokra figyelek, amelyekkel részint iskolai tanulmányai, részint önművelése során találkozott. A kor legnagyobb hatású erkölcsbölcseletét és emberfogalmát három klasszikus: Schiller, Kant és a mi Kölcséynk megfogalmazásában idézem.

Schiller mondja: „minden ember mint egyén diszpozíciója és rendeltetése szerint egy tiszta eszményi embert hord magában, s létezésének nagy feladata, hogy minden változása közepett összhangban maradjon annak változatlan egységével.”³

Emlékeztet ez a tétel Kant antropológiájára is, amely szerint a *homo phaenomenon* megkülönböztetendő a *homo noumenontól*, azaz az egyént éppígy-létén, jelenvalóságán túl potenciális képességei is jellemzik, más szóval az ember nemcsak az, ami, hanem az is, amivé válhat, válhatott volna. Következésképpen az individuum, a személy identitását nemcsak az határozza meg, hogy mennyire tud alkalmazkodni kulturális és szociális létfeltételeihez, hanem az is, hogy azok korlátain belül, s ha kell, azokkal szemben képes-e működtetni saját céltudatos individualitását: a *homo noumenont*, a *lényegi* embert.

A klasszikus német filozófia két kiemelkedő alakjától idézett gondolatok kiegészítésre szorulnak. Tudnunk kell, hogy Schiller csak az *esztétikai nevelés* révén vélte megvalósíthatónak az eszményi embert,⁴ Kant *homo noumenonja* pedig értelmezhetetlen morálfilozófiájának alapfogalmai⁵ nélkül. Egyikőjük sem az önmegvalósítás gátlástalan individuumára gondolt tehát, hanem az emberi képességeknek a kultúra értékeszményei által szabályozott minőségére. Azért kell ezt hangsúlyoznunk, mert az ő hatásukat a magyar bölcseleti kultúrába integráló Kölcséy – tudatosan szembefordulva az individuum autonómiájának felvilágosult-liberális értelmezésével – már ezt a konzervatív szabadságesszmét adja tovább és egészíti ki a vallás személyiségformáló szerepének hangsúlyozásával. Lássuk hát a *Himnusz* költőjének antropológiáját! „A religió tulajdonképpen nem az értelemnek tárgya. Van bennünk bizonyos érzelem, melyet religiói

érzelemnek nevezhetnénk, mely szintűgy, mint a szépek érzete különböző emberekben különböző mértékkel található. Egyben kifejtji magát, másban ki nem fejtve, vagy éppen elnyomatva vagyon. Azt hiszem, hogy a vallástalan úgy áll ezen tekintetben a vallásoshoz képest, mint a poétai szellem nélkül született grammatikus a maga Homérjához vagy Virgilhez. Az tehát, ami a vallástalannak felvilágosodásul tulajdonítatik, épen (sic!) úgy csonkaság; mint csonkaság a szépet érezni, nem tudni.”⁶ Irodalom- és eszmetörténeti stúdiumaim során jutottam a felismerésre, hogy Arany János életműve, s kiváltképpen gondolati lírája közvetlenül ehhez a világnézeti örökséghez kapcsolódik, s ezért műveinek poétikai/esztétikai értelmezése sem mellőzheti e szemléletmód értékszempontjait és fogalmi rendszerét.⁷ Közelítsünk tehát a tárgyunkhoz klasszikusaink felől!

Három olyan emberfogalomra tekinthetünk vissza, amelyik önmagán *belül* birtokolja önzonosságának, identitásának lehetőségeit: az eszményi vagy a lényegi embert, illetőleg az Istenre, a transzcendensre irányuló „religiói érzelmeket”. Vessük össze ezeket néhány olyan szubjektumfilozófiai tézissel, amelynek meghatározó szerepe volt ideológiákkal a közelmúlt évtizedek irodalomtudományi irányzataiban, természetesen az Aranyfilológiában is.

1. Saussure *strukturalista* nyelvfilozófiájának a szubjektumra vonatkozó tételét így foglalja össze a filozófiatörténész Kelemen János: „Mindazok az eszközök, amelyek segítségével a szubjektum kifejezi, kommunikálja, sőt létrehozza belső tartalmait, túl vannak az ellenőrzésén. Bár nyelvünk különböző szintű szabályai feltárhatók, leírhatók, megismerhetők – erre szolgál a nyelvészet –, ezeket beszéd közben legtöbbször mégsem tudatosan alkalmazzuk. Sőt a szubjektumnak egyáltalán nem kell ismernie a szabályokat ahhoz, hogy segítségükkel kommunikálni tudjon. Kissé kiélezve azt lehet mondani, hogy nem a szubjektumnak van nyelve, hanem a *szubjektum maga a nyelv*. Ahogyan Roland Barthes ki is mondja: »A nyelv nem állítmánya egy szubjektumnak, amely kifejezhetetlen, vagy amelynek kifejezését szolgálja; a nyelv a szubjektum.«”⁸

2. „A *dekonstrukció* önértelmezése azt a képet sugallja, hogy egyik oldalon van a maga szubjektum-fogalmával az egész »logo- és fonocentrikus« nyugati filozófia, melynek végső konzekvenciáit is levonó utolsó nagy képviselője Husserl, a másik oldalon pedig a dekonstrukció áll, mely a nyugati filozófia fogalmait, ideértve a szubjektum és az ego fogalmát, sorban lebontja magának a nyugati filozófiának a talaján.”⁹

3. Megkérdőjelezi a tartalmas önazonosság lehetőségét az interszubbjektivitás filozófiájának legtekintélyesebb képviselője: Merleau-Ponty is. Az egyébként igen szuggesztív gondolatmenete szerint az ember sem a testi érzékelésben, sem a nyelvi kommunikációban nem lehet azonos önmagával. Mint ahogyan „[...] az érzékelő az érzékeltben soha nem ragadhatja meg önmagát, mint az érzékelés változatlanul maradó alanyát”¹⁰ a beszédből sem fejthető meg pontosan a beszélő intenciója. Miután mindig más is vagy többet mondunk, mint amit mondani szándékoztunk, a beszéd során értelem-többlet teremődik. „Ezt az értelem-többletet, miközben a mi interszubbjektív cselekvésünk során jön létre, nem uraljuk.”¹¹

Nem azért bírálhatók ezek az okfejtések, mintha nem volnának következtetések a saját gondolatrendszerükön belül, vagy nem járultak volna hozzá a nyelv, a szubjektum, a tudat fogalmának a korábbiaknál differenciáltabb értelmezéséhez. Azért érezhetjük őket problematikusnak, mert amikor a modern/posztmodern szubjektumfogalmak kizárólag vagy elsősorban a nyelvhez való viszonyukban körvonalazódnak, kilúgozódnak belőlük mindazon szemléleti tartalmak, amelyek a klasszikus és a premodern antropológiák fentebb vázolt örökségében lelhetők fel. Nem kap helyet bennük sem a schilleri–fichte eszményi ember, sem Kant homo noumenonja s az attól elválaszthatatlan personalitas moralis, vagyis az a feltételezés, hogy a személyiség nem értelmezhető erkölcsi ítélőképessége nélkül; s végül kimarad belőlük az a pszichikai faktor, amit Kőlcsey „religiói érzelem”-nek nevezett. A humán tárgyak közép- és felsőfokú oktatásában csakúgy, mint az irodalom- és művészetkritikában az említett bölcséleti irányzatoknak napjainkban is meghatározó szerepük van, jóllehet filozófiatörténeti pozíciójuk már évtizedekkel ezelőtt megrendült. Ezúttal csupán két olyan opponensükre utalok, akik az antikeresztény bölcséleti kultúra felszámolásának legkockázatosabb következményeire figyelmeztettek. Hogy a kanti hagyományt nem lehet meghaladottnak tekinteni, azt a XX. századi nyugati filozófia több kiválósága is felismerte. Paul Ricoeur „rávilágított arra, hogy a személyazonosságának van egy redukálhatatlan etikai, normatív dimenziója”,¹² Lévinas pedig „egy olyan dimenziót tárt fel, amit sem a hagyományos nyelvfilozófia, sem a dialógusfilozófia, de még beszédaktus-elmélet sem tudott megpillantani: a nyelv etikai természetét.”¹³ (Kétségtelen, hogy Lévinas is szembekerül Kanttal, amikor a szubjektumon kívülről, a nyelvből származtatja a morális értékeket, ám az ő nyelvfogalmának etikai természete mégis jobban egyeztethető a königsbergi bölcs „erkölcsi

törvényével”, mint a posztmodern nyelvfilozófiák értéksemleges világgépével.)

Ennyi szubjektumfilozófiai „bevezetés” talán elegendő ahhoz, hogy annak tanulságait egy irodalmi mű, jelesül Arany János *Dante* című ódája elemzése során hasznosítani próbáljam. Nyilvánvalóan a vallásos líra körébe tartozó versről van szó, de nem elég, ha csak a költő „religiói érzelmei”-nek megnyilatkozásaként értelmezzük. Lényegi különbség van tudniillik a vallásos élményre/világszemléletre *reflektáló* költészet és a hit-tapasztalat által *ihletett* líra között, és Arany azon költőink sorába tartozik, akiknek életművében éles határvonal választja el egymástól a vallásos líra e két válfaját. Az előbbi verstípus árnyaltabbá teheti a költő önarcképét, s még oktató/nevelő célzatú is lehet,¹⁴ de semmit nem árul el arról az éntudatban lejátszódó *eseményről*, amely mindennemű érzéki tapasztalatot kiiktató, maga mögött hagyó katartikus élményben nyilatkozik meg.¹⁵ Arany vallási tárgyú versei is két kategóriába sorolhatók tehát, s a *Dante* című ódában ez utóbbi karakterjegyeire ismerhetünk.

Lássuk magát a verset!

Dante

*Állottam vizének mélységei felett,
Sima volt a fölszín, de sötét, mint árnyék;
Alig mozzantá meg a rózsalevelet,
Mint rengéskor a föld, csak alig hullámlék.
Acéltiszta tükre visszaverte híven
A külső világot – engem is: az embert;
De örvényeibe nem hatott le a szem,
Melyeket csupán ő – talán ő sem – ismert.*

*Csodálatos szellem! egy a mérhetetlen
Éggel, amely benne tükrödzik alattam!
Egy csak a föntségben és a terjedetben
És mivel mindenik oly megfoghatatlan.
Az ember... a költő (mily bitang ez a név!)
Hitvány koszorúját, reszketvén, elejti
És, mintha lábait szentegyházba tenné,
Imádva borul le, mert az Istent sejtí. –*

*E mélység fölött az értelem mér-ónja,
Mint könnyű pehelyszál, fönnekad, föllebben:
De a lélek érzi, hogy az örvény vonja,
S a gondolat elvész csodás sejtelemben.
Nem-ismert világnak érezi nyomását,
Rettegő örömmel elragadja kéje,
A leviathánnak hallja hánykodását...
Az Ur lelke terült a víznek föléje.*

Lehet-é e szellem az istenség része?
 Hiszen az istenség egy és oszthatatlan;
 Avagy lehet-é, hogy halandó szem nézze
 A szellemvilágot, teljes öntudatban?
 Évezred hanyatlik, évezred kel újra,
 Míg egy földi álom e világba téved,
 Hogy a hitlen ember imádni tanulja
 A köd oszlopában rejülő Istenséget.

(1852)

Abban a ritkán kínálkozó helyzetben vagyunk, hogy Arany versének kritikátörténeti helye viszonylag könnyen bemérhető. Rendelkezésünkre áll egy igényes tanulmány, amely megbízhatóan összegezi és értékeli a költemény – mondjuk így: – „klasszikus” recepcióját, és van egy új keletű interpretáció, amely a posztmodern irodalomtudomány – számomra problematikus – fogalmaival és szemléletével közelít a műhöz. Az előbbi Horváth Károlytól származik,¹⁶ az utóbbit Eisemann György írta.¹⁷ Arany verse tehát egyszerre kínál alkalmat egy műalkotás-értelmezés történeti folyamatának áttekintésére: az én, a személyiség, a *szubjektum* fogalmak kusza és ellentmondásoktól feszülő világnézeti háttérnek megvilágítására, s persze – nem utolsósorban – a költészet, a filozófia és a vallás viszonyának Arany János általi értelmezésére.

A vers recepciótörténetének tanúsága szerint, ha az olvasó csak a szépség birodalmának határáig tudja követni a vers gondolati ívét, maga a költő, a lírai én eltűnik a szeme elől. Kardos Tibor „a költő váteszi kiváltságának fellelkesülését” érzi a vers soraiban,¹⁸ és politikai jelentést tulajdonít a műnek,¹⁹ Szauder József „hitlen-hívő” költeményének nevezi a Dante-ódát; Keresztury Dezső szerint „túl sok benne a feladatszerűség, az egyházas közhely”,²⁰ Arany lírájának egyik legérzékenyebb elemzője, Szörényi László úgy látja, hogy „A vallásos-esztétikai megrendülés történetfilozófiai-messianisztikus zárlatba torkollik”,²¹ Horváth Károly Németh G. Bélával ért egyet, aki szerint „egy-egy magatartás-lehetőséggel való vívódás folyamata az ő verse. Keresésfolyamat és nem eredményrögzítés. [...] „Arany lírája az illúziótlan szembenézés és az eszményhez való ragaszkodó keresés következménye.”²² Horváth Károly Arany ódájának legfőbb értékét vitatja el, amikor így ítélik: Arany zárásai (értsd: verszárlatai) – gyakran – lényegében egzisztenciális választások, egy sokszor bizonytalan létszemléletnek egy akarati létértelmezéssel való túlhaladásai vagy túlhaladási kísérletei [...] ilyen zárlatú mű a *Dante*.²³

Értsd: ennek a versnek a lírai énje csupán a költői mesterség fogásait alkalmazza, amikor egy érzelem csúcsra járatásának kompozíciós követelményét teljesíti, de semmiképp nem tévesztendő össze az életrajzi énnel: az örökké vívódó, bizonytalan létszemléletű művészszel, a valóságos Arany Jánossal.

Nem azért van vitám ezekkel az értelmezésekkel, mint ha nem igazolnák vissza Arany versében a *vallásos tematika* jelenlétét, hanem mert nem ismerik fel, hogy a mű *ihlete is* vallásos létszemléletből fakad, s hogy Arany „religiói érzelmei”-nek legegényibb, legszemélyesebb jegyeit viseli magán. A *Dantét* – remekmű-minőségének tulajdoníthatóan – megkülönböztetett figyelemben részesítették, de egyetlen elemzője sem figyelt fel arra, hogy a vers művészi értékének a titka egy különös élménytípusban: a vallásos és az esztétikai érzelmek egyidejű és egymást erősítő (*szinergikus*) hatásában keresendő. A költeménynek lehet tisztán esztétikai olvasata is, de különös hatása az esztétikum szférájában megragadhatatlan transzcendencia-élményben: a személyes hit-tapasztalatban rejlik.

Horváth Károly *Dante*-tanulmánya egy egész korszak – a marxista irodalomtörténet-írás korszaka – szemléleti korlátainak lebontására vállalkozott, de Arany költői én-jéhez ezzel a kritikai attitűddel sem jutott közelebb. Annak illusztrálásaként, hogy az irodalomtudomány újabb irányzatai hogyan igazítanak a saját fogalomkészletük-höz egy vallásos ihletésű műalkotást, Eisemann György elemzéséből²⁴ idézek egy részletet: „Mi a helyzet a *Dante* versben a lírai énnel, amelynek vizsgálata minden verselemzésben kulcsfontosságú; mi a helyzet a költő figurájával, aki eredetileg a dantei szellem mélységeiről akart beszélni, de rájött, hogy nem tehet mást, mint hogy az egyik jelet behelyettesíti a másikkal. Rájött, hogy a beszéd nem metafizikai entitásokat ragad meg, hanem öntörvényűen mozog, saját nyelvi vonzatait követi. Nem a külvilág teremti a nyelvet, hanem a nyelv teremt egy világot. Nem leképezi a valóságot, hanem konstituálja a valóságot, az úgynevezett valóságot, az úgynevezett tapasztalatot. Mint a víztükör az eget.” Jeles kollégám kiváló elemzése ezen a ponton tágra nyitja a kaput egy posztmodern nyelvfilozófia doktrínái előtt, s ezzel le is mond arról, hogy a vallás és a művészet fentebb említett *szinergikus* hatását vizsgálja. Így folytatja elemzését: „Akit vonzanak, az az én már nem önmagát jelöli, hanem azt jelöli, aki őt vonzza. Ez a mozzanat a romantika modernizációjának egyik legfontosabb összetevője, ugyanis akár teljes identitáscsere is létrejöhet, a beszélő annak jelvé válik, ami vonzza. Önmagát nyelvi feltételezett-ségében ismeri fel. Ennek nagyon jellemző meghatáro-

zását adja Hölderlin sokat idézett sora, miszerint »csak jel vagyunk, jelentés nélkül«. Később pedig azt mondja – tudniillik Hölderlin –, hogy »beszélgetés vagyunk.«.²⁵ Eltekintve attól, hogy a jelentés nélküli jellé váló én, az objektum és a szubjektum „szétválaszthatatlan egysége” (ez is Hölderlin!) nem a modern költészet, hanem a XVIII. század végén születő romantika programja,²⁶ ez a program semmiképpen nem kényszeríti a költői ént „identitáscserére”. Az „identitáscsere” fogalmának használatával a szerző egy olyan posztmodern társadalom-, kultúra- és tudománytörténeti paradigmába vetíti bele a *Dante* szerzőjének lírai énjét, amely éppen az Arany névvel is fémjelvezhető költészeti hagyománytól való éles elhatárolódásával definiálható. Kollégánk értelmezésében „Ennek a paradigmának a tipikus megnyilvánulása Heideggernek az a sokat idézett mondata, miszerint a nyelv beszél, s az ember csak annyiban beszél, amennyiben megfelel a nyelvnek. Úgy vélem, hogy ez az a horizont, amelyen Arany János lírája újra felfedezhető, történetileg újraolvasható, újra megszólaltatható, és amelyen Arany János újra hozzánk szóló költőként olvasható.”²⁷

A visszájára fordítom ezt a logikát, s azt állítom, hogy a modern/posztmodern líra megértésében is sokat segítené, ha – megőrizve és továbbfejlesztve a nyelvi/poétikai szempontú elemzések és esztétikai filozófiák vitathatatlan eredményeit – több figyelmet fordítanánk a nyelv és a műstruktúra által sokszor elfedett, sokszor szándékosan rejtőzködő lírai énre, s újra és újra mérlegre tennénk azt a *sejtés*ünket, amely szerint minden műalkotás centrumában egy, a saját identitását felmutató vagy annak biztosítékait kereső emberi szubjektum áll. S ha feltételeznénk, hogy a csúcsművek, s közöttük a vallásos élmény alanya nem metamorfózis, nem alteregója, hanem egy magasrendű állapota a lírai ének. Olyan állapota, amelyet az egyén kontemplatív attitűdje, valamint a fenséges, a *numinózus* iránti kifinomult fogékonysága teremthet meg.

A továbbiakban ennek a *sejtés*nek az igazolására teszünk kísérletet. Abból indulok ki, hogy Arany verse – számos bibliai allúziója ellenére – nem értelmezhető sem a zsidó, sem a keresztény hitvilágon belül, mint ahogyan egyetlen sora sem utal a többi világvallás transzcendencia-képzeire sem. Arany itt a vallásos élmény legegységesebb tartalmait formálja versé oly módon, hogy két, egymással ellentétes – archetipikus – lelki beállítódást ütköztet.²⁸ Az egyik a szorongó ember *készenléte* a létezés megrendítően titokzatos, teljesen soha meg nem ismerhető, csak „*csodás sejtelenben*” megragadható, ám gyakran fenyegető Rendjének elfogadására; a másik a világhoz hittel, bizalommal forduló lélek *meditatív/kontemplatív*

attitűdje. Arany versében a „nem ismert világ nyomása”, a „rettegő öröm”, „leviathán hánykodása” (sic!) a „kísérteties borzongást” okozó démoni erők utalnak. Ám – mert e *hallható* démoni erőknek az elszabadulásától megóvjá az Isten jelenlétét *sejtető* mérhetetlen *Ég látványa* – a költemény modalitását végül is „E mélység fölött” álló költő kontemplatív attitűdje határozza meg.

Az előbbinek – a numinózus fogalmának megteremtésével – Rudolf Otto adott nevet,²⁹ a másiknak – a nyugati kultúrából (a középkor után) már-már kiveszni látszó *szellemi attitűd*nek – a jelentőségét Jung ismerte fel.³⁰ Rudolf Otto a *fenséges* esztétikai kategóriájához hasonlítja a numinózust, hangsúlyozza azonban, hogy ez utóbbi a valláshoz tartozik, márpedig „a vallásos érzések nem esztétikaiak.”³¹ A szerző arra figyelmeztet, hogy „az erős vallásos érzelmi megrendültség legalsó rétegét”, amelyben megjelenik „a *mysterium tremendum*, a rettentő titok érzete”, nem csak az „elmélyült áhítat lebegő, nyugodt hangulata” jellemzi, mert előtörhetnek a lélekből az érzések „vad és démoni formái”, s azok lesüllyedhetnek „a szinte kísérteties borzongásig és irtózásig.” A kontempláló ember abban a *hit*ben teremt distanciát az értelem által feldolgozhatatlan létélményekkel, létállapotokkal szemben, hogy magárahagyottságában, fenyegetettségében is megóvhatja éntudata épségét, szubjektuma autonómiáját.

Rudolf Otto és Jung fogalmai régóta körbejárt, mégis mindmáig megoldatlan kérdések elé állítják az esztétika tudományát. Az első kérdés az, hogy mit tartunk fontosabbnak: az esztétikum autonómiájának a felvilágosodás korától uralkodó eszméje melletti rendíthetetlen kiállást, avagy részvételt egy olyan diskurzusban, amely a kölcsönös megértés, egy közös nevező megtalálásának lehetőségét feltételezi a pozitív tudományok és a teológia művelői között? Konkrétabban: olyan eszmecelemekre gondolok, amelyeknek résztvevői jól tudják, hogy érvrendszerük világnézeti előfeltevéseinek ellentéte soha nem szüntethető meg, de azt is belátják, hogy mindig van tanulnivalójuk egymástól. Ezért nem a saját álláspontjuk igazolását, hanem partnerük érvrendszerének megismerését tekintik céljuknak. A tudós esztéta tehát elfogadja, hogy „A szépben nemcsak erkölcsi, hanem egyfajta vallási sík is feltárul”,³² a teológus pedig belátja például a *Biblia* esztétikai elemzésének jogosultságát.

Ne feledjük: a szépség szakrális eredetét állító és tagadó művészetfogalmak szembenállása az ókortól napjainkig végigkíséri az esztétikai gondolkodás történetét, ám önmagában egyikük sem állta ki az idők próbáját. A modern kor művészete kétségtelenül kitört ugyan a vallást szolgáló szerepköréből, de éppen a leg-

radikálisabb szekularizáló törekvések „termelték újra” a szakralitás iránti igényt. A művészet (szekuláris) autonómiájának Winckelmann által megalkotott elméleti konstrukcióját a *művészetvallás*³³ avatta kultúratörténeti tényezővé, a romantikát követő korszakot pedig nemcsak a modern „izmusok” dinamikája jellemzi, hanem Matthew Arnold jóslata is. Eszerint „a vallás és a filozófia feladatát nagyrészt a költészet fogja átvenni, s az emberiség mindinkább rá fog ébredni, hogy a költészethez kell fordulnia, ha élete értelmezésére, vigasztalására, megtartó erőre vágyik”.³⁴ (Mi más jelentene ez, mint a szakralitás kiűzhetetlenségét a vallás „béklyóitól” szabadulni akaró világból?)

A második kérdés így hangzik: vajon a filozófiai diszciplínák – ismeretelmélet, etika, antropológia, vallászociológia stb. – legújabb kori állapota segíti-e vagy gátolja a fentebb szóba hozott diskurzus kibontakozását? Akár igen, akár nem: vajon kizárólag elméleti/világnézeti problémával állunk-e szemben, avagy – ahogyan ezt a legkülönbözőbb kultúrák története és a saját történelmi tapasztalatunk is tanúsítja – a tudomány és a vallás intézményeinek (érdek)ellentéteivel is?

Az első, tehát a „mit tartunk fontosabbnak?” kérdést illetően csak szándéknyilatkozatokat tehetünk, a másodikra csak a saját tapasztalatainkra támaszkodva adhatunk feleletet. A „saját tapasztalat” érvényességét természetesen nem a pro és kontra érvek mennyiségi aránya, hanem – Polányi Mihály szavaival – az igazságaink melletti elköteleződésünk hitelessége minősíti.

Polányi ismeretelméletét is bevonna most már e diskurzusba, próbáljunk még többet megtudni annak a tudatállapotnak, a természetéről, amelyet Arany a *sejtés*, a *csodás sejtetem* szavakkal fejez ki, s amelyet fentebb a *meditatív/kontemplatív attitűd*del hoztam összefüggésbe.

Karl Rahner szerint³⁵ „A keresztény misztika különbséget tesz a pszichikai igyekezet által megvalósított szemlélődés (contemplatio) és az Isten által belénk »öntött« szemlélődés között...” Azt a lényeges különbséget, amit Rahner a teológia nyelvén állapít meg a szemlélődés kétfajta módozatára figyelve, a heurisztikus élmény fogalmát használó pszichológia is ismeri. Ám hogy nem pusztán hasonlóság, hanem – olykor – azonosság (egybeesés) is jellemezheti a vallásos hit által motivált és a – rációra is támaszkodó – esztétikai szemlélődés viszonyát, azzal sem a teológia, sem a pszichológia nem foglalkozik. Nemcsak a tapasztalás kétféle módja, hanem kétfajta világnézet is szemben áll itt egymással, a közöttük feszülő távolság mégis áthidalható. A tudományfilozófus Polányi Mihály szerint „a megértés képességébe vetett

hitünk [...] rokon azzal a dinamizmussal, mely minden emberi hit sajátja. [...] Nincs más út egy rejtett jelentés megközelítéséhez, mint rábízni magunkat a láthatatlan jelenlétének *sejtésére*. Csak ezen *sejtések* nyitnak utat a környezetünk feletti értelmi uralmunk kiterjesztéséhez és megőrzéséhez”.³⁶ Polányi nem hagy kétséget afelől, hogy amikor „minden emberi hitről” beszél, a mindenbe a vallásos hitet is beleérti.³⁷ Érveit a posztkeresztény racionalizmussal szemben vonultatja fel, s úgy látja, hogy törekvése, „ha szisztematikusan folytatjuk, végül lényegében ahhoz hasonlóan állíthatja helyre a meggyőződés és az ész egyensúlyát, ahogyan Szent Ágoston jelölte meg a keresztény racionalizmus hajnalán”.³⁸ Polányinak a középkorra tett megjegyzései tárgyunk nézőpontjából talán egyetlen kiegészítést érdemelnek. A keresztény teológia egyik kiemelkedő alakjára, a középkor egyik legjelentősebb misztikusára gondolok, aki figyelmünket érdemlő érzékenységgel különböztette meg a *gondolkodás*, a *meditáció* és a *kontempláció* fogalmát.³⁹ A skóciai származású, Párizsban tevékenykedő Szent-Viktor-i Richard⁴⁰ ezt írta: „[...] Ugyanazt a tárgyat másként kezeli a *gondolkodás*, másként a meditáció, és merőben másként a kontempláció. [...] A gondolkodás a földön csúszik, a meditáció jár és gyakran fut is. A kontempláció azonban mindent körülölpődös, és ha akar, a legnagyobb magasságokban lebeg. A gondolkodás nem kíván fáradságot, és nem hoz gyümölcsöt. A meditációban a fáradozás gyümölcsöt terem. A kontempláció fáradság nélkül jut a gyümölcsökhöz. A gondolkodás elkalandozás, a kontempláció *csodálkozás*.” Íme, egy XII. században élt misztikus általi – lélektani szempontú – leírása annak a megismerési folyamatnak, amelyet a XX. században Rahner szigorúan teológiai fogalmakkal ragadott meg, s amelyben Polányi Mihály ismerte fel a hit és az ész közös nevezőjét.

Abba a kíváncsi diskurzusba, amelyről fentebb beszéltem, a középkori teológus sajátos ismeretelméletét már csak azért is érdemes bevonni, mert általa a „vitatkozó felek” gondolkodásmódjának nemcsak meglepő hasonlóságai, de feloldhatatlan ellentétei is pontosabban ragadhatók meg, mint a világnézeti hitviták parttalan áradatában. Könnyen meggyőződhetünk erről, ha Arany „*csodás sejtelmét*” összevetjük Richard „*csodálkozásával*”.

A középkori teológus fejtegetéseit az Arany-vers egyes szavainak, sorainak, strófáinak kommentárjaiként is olvashatjuk. Richard szerint a kontempláció alanya „mintegy eszközt használ, s csupán homályosan, mintegy *tükröben* lát.”⁴¹ És mit mond Arany? „Acéltiszta *tükre* visszaverte híven / A külső világot – engem is: az embert; De örvényeibe nem hatott le a szem / Melyeket csupán

ő – talán ő sem – ismert.” Richard szerint a kontempláló ember „akkor emelkedik valójában az értelem fölé, amikor a lelkünk elménk fölemelésével látja azt, ami túlhaladja az emberi befogadóképesség határait. Értelem fölöttinek, de mégsem értelmén kívülinek kell tartanunk, mivel emberi értelmünk képtelen szembefordulni azzal, amit eszünk belátásának élességével látunk, sőt inkább könnyen megnyugszik benne és tanúskodásával közeledik hozzá.” Erről beszél Arany is: „E mélység fölött az értelem mér-ónja, / Mint könnyű pehelyszál, fönnakad, fölleben: / De a lélek érzi, hogy az örvény vonja, / S a gondolat elvész csodás sejtelemben. / Nem-ismert világ-nak érezi nyomását, / Rettegő örömmel elragadja kéje, / A leviathánnak hallja hánykodását... / Az Úr lelke terül a víznek föléje.”

Richard tehát Arany verséhez hasonlóan írja le a kontemplációnak azokat a módozatait, amelyek kezdetben anyagi, tárgyi mozzanatokhoz kötődnek, s amelyeknek alanya „mintegy eszközt használ”, ami által csupán „homályosan, mintegy tükörben lát”, de a továbbiakban nem vonhatunk párhuzamot a két szöveg között. A középkori teológus a kontempláció olyan fokozatáról is beszél, melynek eredményeként a „[...] legfenségesebb és legméltóbb csúcson azután *ujjong és tombol* a lélek, amikor az isteni fény ama kisugárzásából megismeri és szemléli mindazt, aminek az emberi értelem teljességgel ellentmond”.⁴² Nevezzük az „ujjongó és tomboló lélek” állapotát akár a misztikus révületének, akár vallásos rajongásnak vagy extázisnak, Arany János versében – s egész életművében – ennek már nem találjuk jelét. A teológus az átélés alanyának viselkedéséből (*ujjong, tombol*) következtethet olyan tudatállapotokra, amelyekről már csak a külső szemlélő alkothat képet, de a költő nem adhat számot olyan élményekről, amelyeknek az átélése közben nem volt egyszermind tudatos szemlélője is. A megismerő ének a saját lelki/tudati tartalmaira való éber reflexiója nélkül nem beszélhetünk esztétikai tapasztalatról. A *Dante*-óda különös szépsége és értéke éppen abból adódik, hogy költője képes az egymásra reflektáló – a hívő és a szemlélődő – tudattartalmait azok növekvő feszültsége ellenére egyensúlyban tartani. A negyedik strófa utolsó sorai („Rettegő örömmel elragadja kéje, / A leviathánnak hallja hánykodását... / Az Úr lelke terül a víznek föléje”) még az önkívületi állapot határáig sodródó lélekre utalnak, de az utolsó, a záró versszak kérdőmondatai a kérdező, a kételkedő, a töprengő költőt, tehát a saját világába visszataláló embert szólaltatják meg újra („Lehet-é a szellem az istenség része? [...] Avagy lehet-é, hogy halandó szem nézze / A szellemvilágot, teljes öntudatban?”

Ha a vers egészében az Istenség epifánikus megnyilatkozásai válaszolnak a költő kételkedő kérdéseire, a verszárlat („Évezred hanyatlik, évezred kel újra, / Míg egy földi álom e világba téved, / Hogy a *hitlen* ember imádni tanulja / A köd oszlopában rejló Istenséget.”) a képzelőerőre bízva a transzcendenssel való találkozás lehetőségét. Olyan tulajdonságunkra, melynek révén a túlvilágba tévedő „földi álom” titkába is bepillantathatunk, mint ahogyan az *Isteni színjátékkal* a maga „földi álmának” világába Dante is bevatta Arany Jánost. A hit *tanulhatóságáról*, a kultúrán belüli átörökíthetőségéről van itt szó! És még valamiről, amit versének címe is *sejteni* enged. Amikor egy műalkotás hatásáról beszámoló versének címében nem magát a művet, hanem szerzőjét nevezte meg, az alkotót és az alkotást önkéntelenül is azonosította. Megfontolandó példajaként annak, hogy a költői én identitásának kérdését nem tekintette sem alkotás-lélektani, sem szubjektumfilozófiai, sem irodalomtudományi problémának.

Összegezésül – s kissé talán didaktikusan –: két fontos tanulással szolgálhatnak számunkra Arany János *Dante* című ódájának értelmezési kísérletei. Elsőként azzal, hogy ne széptani teóriák segítségével próbáljuk megfogalmazni egy műalkotás reánk gyakorolt hatását, hanem – ellenkezőleg – éppen e teóriákat tegyük a saját „ítélőerőnk” mérlegére! A második tanulság nem fogalmazható meg ennyire kategorikusan. Nem vonom kétségbe kollégám módszerének jogosultságát, mely szerint az elmúlt korok műalkotásai a jelenkori nyelv- és művészettudományi diszciplínák fogalomkészletével is megközelíthetők. Vitatom azonban, hogy ez a fajta közelítés lenne azok autentikus olvasatának a kritériuma. Korok és kultúrák között bármekkora – idő- és térbeli – távolság legyen is, egyetlen generáció sem hiheti magáról, hogy a művészet, az erkölcs, a vallás világában többet tud a korábbi nemzedékeknél. Következésképpen semmi nem indokolja, hogy azt higgyük: Arany János lírája a jelen horizontján jobban megszólaltatható, mint saját korának történelmi tapasztalata és értékeszményei felől. Azt is megkockáztatom: talán többre jutunk, ha az ő – költői, s „egyben életrajzi” énjének – nézőpontjából vetünk pillantást jelenünkre.

JEGYZETEK

- 1 Az identitás-gazdaságtan fogalmát bevezető Akerlof kutatásaival Király Gábor foglalkozott egyik tanulmányában. Ld.: real.mtak.hu/16705/1/Kszemle_CIKK_1449.pdf
- 2 Unamuno mondja, hogy „sem embertől, sem néptől [...] nem lehet olyan változást követelni, amely megtöri személyének egységét és folyamatosságát. Nagyon megváltozhat az ember, sőt szinte teljesen megváltozhat; de csakis a folyamatoságon belül.” UNAMUNO, Miguel de: *A tragikus életérzés*. Bp., Európa, 1989, 13.
- 3 *Levelek az ember esztétikai neveléséről*. Schiller válogatott esztétikai írásai; Bp., Magyar Helikon, 1960, 177. Schiller – lábjegyzetben hozzáfűzi ehhez: „[...] hivatkozom itt Fichte barátomnak nemrég megjelent *Előadások a tudás rendeltetéséről* című művére, amelyben e tételnek nagyon világos és ezen az úton még soha meg nem kísérelt levezetése látható”. (Uo.)
- 4 Uo.
- 5 *A personalitas moralis*, illetőleg a *kategorikus imperatívusz*.
- 6 KÖLCSEY Ferenc: *Töredékek a vallásról* = KÖM. III. Bp., Szépirodalmi, 1960, 1045.
- 7 Erről bővebben: KULIN Ferenc: *Kölcsey és a liberalizmus*, ill. *Kölcsey Ferenc Töredékek a vallásról című tanulmányának eszméletörténeti helye* = KULIN Ferenc: *Küldetéstudat és szerepkeresés*. Bp., Argumentum, 2012, 28–82.
- 8 Ld.: KELEMEN János: *Az azonos és a más: a francia filozófia a XX. század második felében*. Bp., Helikon, 2007, 1–2., 30.
- 9 Uo., 14.
- 10 SZABÓ Zsigmond: *Az értelem önszerveződése – Merleau-Ponty a test, a beszéd és a tudat irreverzibilitásáról*. Bp., Helikon, 2007, 1–2., 176.
- 11 Uo., 179.
- 12 KELEMEN: *i. m.*, 48.
- 13 ULLMANN Tamás: *Lévinas, az alteritás filozófusa*. Bp., Helikon, 2007, 1–2., 211.
- 14 Ide sorolom a *Fiamnak, Gondolatok a Béke-kongresszus felől, Domokos napra, Ráchel siralma, Rendületlenül, Magányban, Tamburás öreg úr, Honnan és hová?* című költeményeket.
- 15 Aranynak öt olyan költeményét tartom számon, amelyekben az esztétikai érdekű szemlélődés (kontempláció) „religiói érzelem”-mé transzformálódik: a *Dante, Az örök zsidó, a Honnan és hová, a Juliska sírkövére* és a *Sejtelem*. Én magam *Az örök zsidóval* egy terjedelmes tanulmányban foglalkoztam (KULIN Ferenc: *A modern vallásos élmény feltűnése Arany lírájában* = KULIN Ferenc: *Küldetéstudat és szerepkeresés*. Bp., Argumentum, 2012, 272–308.), a többről az Arany-filológia eredményeit összefoglaló és továbbfejlesztő értekezésből: DÁVIDHÁZI Péter: *A sejtelem, avagy a költészet vigasza (Holmi, 2009/10.)* című műelemzéséből tanultam a legtöbbet.
- 16 HORVÁTH Károly: *Arany János Dante ódája. Irodalomtörténeti Közlemények*, 1990, 94. évf., 21., 45.
- 17 docplayer.hu/8854917-Eisemann-gyorgy-eloadasa-arany-janos-dante-cimu-verserol.
- 18 Ld.: HORVÁTH: *i. m.*, 34.
- 19 Kardos Tibor azt mondja, hogy „az Úr lelke majd legyőzi a Leviathánt”, amit Arany versében politikai jelképnek vesz: a nemzet igazsága győzni fog az önkényuralmon.” Uo., 35.
- 20 Uo., 37.
- 21 SZÖRÉNYI László: *A humoros elégia. A Visszatekintés c. vers elemzése = Az el nem ért bizonyosság*. Bp., Akadémiai, 1972, 220.)
- 22 Uo., 31.
- 23 Uo.
- 24 Ld.: 17. sz. jegyzet!
- 25 *I. m.* 8.
- 26 Ld.: WEISS János: *Mi a romantika?* Dianoia. Pécs, Jelenkor, 2000, 20.
- 27 EISEMANN: *i. m.*, 10.
- 28 Arany vallásos verseit értelmezve ezt a felekezeti sajátosságokon túlmutató, s a világvallások közös szemléleti alapjaira utaló hitélménynek az egyetemességét hangsúlyozza DÁVIDHÁZI Péter is *A sejtelem, avagy a költészet vigasza* című tanulmányában. *i. m.*, 1338–1339.
- 29 RUDOLF Otto: *A szent (Das Heilige. 1917.)* Ford. BENDL Júlia; Bp., Osiris, 1997
- 30 JUNG, Carl Gustav *Összegyűjtött munkái*. Ford. PRESSING Lajos, Bp., Scolar, 11. köt. 292.
- 31 RUDOLF: *i. m.*, 63.
- 32 CSEKE Ákos idézi Hans Urs von Balthasar tételét: *A középkor és az esztétika*. Akadémiai, Bp., 2011, 107.
- 33 Ld.: RADNÓTI Sándor: *Jöjj és láss! A modern művészetfogalom keletkezése – Winckelmann és a következők*. Bp., Atlantisz, 2010, 258.)
- 34 Ld. DÁVIDHÁZI: *i. m.*, 1340.
- 35 RAHNER, Karl – VORGRIMMER, Herbert: *Teológiai kishoztár*. Bp., Szent István Társulat, 1980, 640.
- 36 POLÁNYI Mihály: *Hit és ész*. Polányi M. filozófiai írásai. Ford. NYÍRÓ Zsuzsanna, Bp., Atlantisz, 1992. II. 171.
- 37 Ezt bizonyítja mindenekelőtt a *Személyes tudás* című alpműve, s az imént idézett *Hit és ész* című tanulmányának egész gondolatmenete is, amelyben a keresztény tanítás és a racionalizmus két évezrede folyó harcának történetét is felvázolja.
- 38 POLÁNYI Mihály: *Hit és ész*. Ford. NYÍRÓ Zsuzsanna Bp., Atlantisz, 1992, II. 163.
- 39 *Az égi és a földi szépről*. Források a késő-antik és a középkori esztétika történetéhez. Bp., Gondolat, 1988, 295.)
- 40 RICHARDUS DE SANCTO, Victore, meghalt 1173-ban.
- 41 Ld.: *i. m.* 298.
- 42 Uo.