

S. Varga Pál

az MTA levelező tagja

A valóság mint nyelvi konstrukció a 19. századi magyar irodalomban

Akadémiai székfoglaló előadás

Tisztelt elnök úr, kedves hallgatóság, hölgyeim és uraim,

Bizonyára többüket meglepte előadásom címe, hiszen **valóság** és **nyelvi konstrukció** egymást kizáró fogalmak. Előadásom első felében azt kívánom megvilágítani, hogy abban a valóságban, amellyel az emberi tudatnak dolga van, ez a kizáró viszony látszólagos; kiinduló tételtem szerint nyelvünk – illetve az a kultúra, amelybe beleszülettünk – **eredendően meghatározza**, mit tartunk valóságnak.

Előadásom mottójául a posztmodern kor ismert filozófusának egy mondatát választottam: „A világ odakint van, de a világ leírásai nincsenek ott” (Richard Rorty)

1. Nyelv és megismerés

Vegyük szemügyre először nyelv és megismerés viszonyát, s induljunk ki Rorty tételéből. „Kint” és „bent” megkülönböztetésében a „kint” arra vonatkozik, ami tőlünk, tudatunktól függetlenül létezik (ahogyan a köznyelv is „**külvilág**”-ról beszél), a „bent” pedig azt a helyet jelenti, ahonnan ezt a külvilágot szemléljük: saját megismerő tudatunkat. A tétel háttérében húzódó előfeltevést mindenki ismeri, aki egy kicsit is jártas az európai filozófia történetében. Immanuel Kant kopernikuszi fordulatáról van szó – vagyis arról, hogy a megismerés során nem ismereteink igazodnak a tárgyakhoz, hanem a tárgyak ismereteinkhez; amit a világról tudunk, azt már eleve meghatározzák gondolkodásunk bizonyos kategóriái. Rorty kifejezésével: nincs olyan külső hely, ahonnan megtudhatnánk, milyen is volt a világ, mielőtt fogalmaink által tudást szereztünk volna róla. Kant a gondolkodás egyetemes kategóriáit tartotta olyan eleve adott formáknak, amelyek a valóságról szerzett ismereteinket kialakítják, a megismerés alanyának pedig az egyes ember eszét tekintette, amely e kategóriák szerint működik.

Rorty ugyanakkor a világ **leírásairól** beszél, és ez fontos különbség Kant előzetes kategóriáihoz képest. A különbség háttérében az áll, amit a bölcseleti gondolkodás nyelvi fordulatának szoktak nevezni. Míg Kant nem tulajdonított jelentőséget annak, milyen szerepet játszik a nyelv a gondolkodásban, a 20. század végére általánossá vált az a felismerés, hogy a nyelv nem semleges eszköz, amely leírja a valóságot – netán leképezi a gondolkodás egyetemes szabályait –, hanem **az emberi együttélés során kialakult jelentések szövedéke**, s az ember ezen a szövedéken át szemléli a világot. A megismerés előzetes formáit tehát nem egyetemes kategóriák, hanem a nyelv – pontosabban: az egyes nyelvek – szolgáltatják. Ez a következtetés Kantnak azt a feltevését is érinti, amely szerint a megismerés alanya az egyes ember esze; ez az ész ugyanis csak azt gondolhatja, amit a másoktól örökölt, mások által közösen használt nyelv lehetővé tesz számára. A „bent” eszerint nem az **egyes** ember tudata, hanem az a **közös ész**, amely az egyes nyelveket működteti.

Ebből aztán már az is következik, miért beszélhet Rorty **többes számban** a világ leírásairól. A bölcseleti gondolkodás nyelvi fordulata nyomán központi jelentőséget kap az a – szintén Kant korából származó – feltevés, hogy az egyes nyelvek más és más módon látják a világot, Rorty szavával, a világ különféle típusú leírásait teszik lehetővé. De ezek a leírások sem változatlanok; az új meg új tapasztalatok a meglévő leírások folytonos felülírását teszik szükségessé. Végül különböznek egymástól egy-egy nyelvi-kulturális közösség folytonosan

és spontánul alakuló leírásai és a tudatosan – többek közt tudósok, írók által megalkotott – (újra)leírások is.

2. A nyelv kritikai megközelítése a felvilágosodás hagyományában

A nyelvnek a megismerésben betöltött szerepét Platón óta firtatják a filozófusok, ezért is meglepő, hogy Kant nem kérdezett rá nyelv és gondolkodás viszonyára. A nyelv kérdését a felvilágosodás korában olyan filozófusok vetették föl, akik – Kanttal ellentétben – bíztak abban, hogy ismereteinket hozzá lehet igazítani a tárgyakhoz; ezért inkább zavaró tényezőt láttak a nyelvben, amely emberi érdekeltségekkel itatja át a tapasztalatot. Ahogyan Francis Bacon jellemezte a törzs és a piac „ködképei”-t – vagyis azokat a zavarkeltő tényezőket, amelyek embervoltunkból és a társas érintkezésből adódnak –, „Az emberi értelem görbe tükre a tárgyak sugarának: saját természetét a dolgok természetével összekeverve eltorzítja és meghamisítja a dolgokat”. A nyelv csak fokozza e zavart, hiszen a szavak „az átlagos felfogóképesség szerint”, vagyis „helytelenül és ügyetlenül” alakultak ki, ezért „béklyóba verik” az értelmet. Még Friedrich Nietzsche is a felvilágosultaktól örökölt kritikai akcentussal fogalmazta meg, hogy „[a] nyelvképző ember nem dolgokat vagy folyamatokat fog fel, hanem *ingereket*”. A posztmodern kor tekintélyes irodalomtudósa, Paul de Man pedig vészjóslóan állapította meg a kényszerűségből használt fogalmi metafora, a katakrézis kapcsán:

„Valami borzalmas rejtőzik a katakrézis legártatlanabb formáiban is: amikor asztallábról vagy hegyoldalról (face of the mountain [tkp. a hegy arca]) beszélünk, a katakrézis már megszemélyesítésbe csapott át, és szellemek meg szörnyek világa sejlik fel előttünk.”

Paul de Man kíméletlen kritikával leplezte le, ahogyan a legszigorúbb fogalomhasználat is kiszolgáltatja magát a nyelv – a retorikai alakzatok – uralmának. Nem gondolt arra, hogy – Kant módján – kopernikuszi fordulatot hajtson végre, vagyis hogy megvizsgálja, nem járunk-e jobban, ha azt feltételezzük, hogy a megismerésben a dolgok igazodnak a nyelvhez s nem a nyelv a dolgokhoz.

3. A nyelv antropológiai megközelítése: külső és belső kölcsönhatása a nyelvben

Ez a feltételezés a kulturális antropológia szempontjához vezet bennünket. Eszerint a nyelv az ember legfontosabb „szerve” a külvilághoz való alkalmazkodás terén; azért „csal” és „hazudik” a „valódi” ismeretre törekvő filozófus szemében, mert **eleve nincs dolga** azzal, ami tudatunktól függetlenül létezik. A nyelvi „megismerés” során az ember nem azt tudja meg, mi a megismert dolog a maga valójában, hanem azt, hogy ez mint inger, mint kihívás **mit jelent** számára és milyen cselekvést von maga után. A fizikai valósággal szemben, amely az ember számára csak ingerek tagolatlan özöneként van adva, a nyelv közegében létrejön az ember számára értelmes **verbális valóság**, amelyre egy kulturális közösség, egy kor képviselői mint tényleges valóságra tekintenek. Ez az antropológiai megközelítés jogosít fel bennünket arra, hogy a valóságról mint nyelvi konstrukcióról beszéljünk.

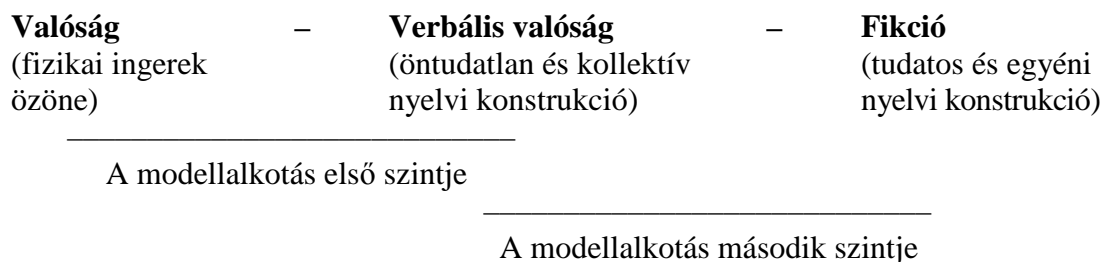
A verbális valóság tehát olyan *modell*, amely elválaszthatatlan és szétbonthatatlan egységben képezi le a külsőt és a belsőt – vagyis az ingerekben adott külvilágot, illetve az ember vágyait, aktivitását és értelem iránti igényét. Ahogy Arnold Gehlen, a 20. századi kultúrantropológia klasszikusa fogalmaz, „[a] nyelv egy síkra, ugyanis a saját síkjára hozza a belsőt és a külsőt”.

Világunk, amely a nyelvnek e kiegyenlítő teljesítménye nyomán létrejön, külső valóságként vesz körül bennünket; „kivetített világ, amelyet teljesen áthatnak azok a jellegzetességek, amelyeket saját életünkben kölcsönzünk” (I. A. Richards).

4. A verbális valóság és az irodalmi szöveg mint a nyelvi modellalkotás két szintje

Ha mármost abból indulunk ki, hogy életünk színtere, amelyet aggályok nélkül „objektív valóság”-ként kezelünk, valójában nyelvi konstrukció, alapvetően megváltozik „valóság” és „fikció” viszonya is. A nyelvi fikció nem a valóság ellentétének fog mutatkozni, hanem az emberi modellalkotás **második lépcsőjének**; verbális valóság és irodalmi szöveg úgy viszonyulnak egymáshoz, mint **leírás** és **újraírás**.

Fizikai valóság, verbális valóság és fikció viszonyát Aleida Assmann nyomán az alábbiakban ábrázolhatjuk vázlatosan:



(Aleida Assmann: *A fikció legitimitása*, 1980)

Az irodalmi fikcióról, ellentétben a verbális valósággal, mindenki tudja, hogy az emberi tudat műve; minthogy azonban mindkettő nyelvi modell, **természetes átjárás van** köztük; a nyelv, hogy ismét Arnold Gehlent idézzem, „nem tesz különbséget az *elképzelt* és a *valóságos* dolgok között, éppen ezért tudatunk számára mindig újra elmosza a valóság és a képzet különbségét”. Gehlen szerint „az észleletek és a képzetek azonos síkra vetítésének antropológiai teljesítménye [...] az emberi lény létfeltételei közé tartozik”, ugyanis „egy olyan lény számára, mely a jövő felé irányítja a cselekvéseit, az elképzelt és a valóságos szituációk különbségének mintegy átmenetileg feloldhatónak kell lennie”.

Ha tehát a fikciós szövegek befogadása során „a kétely szándékos felfüggesztése”-vel élünk – ahogyan Coleridge állította –, ezt nem egészen saját elhatározásunkból tesszük: a fikciós szöveg ellenállhatatlanul felidézi bennünk a valóság benyomását, ugyanis mi, olvasók sem a fizikai, hanem a verbális valóságból érkezünk; a szöveg erre a másik nyelvi konstrukcióra vonatkozik. Ezért válhat a műalkotás befogadása tapasztalattá, s ezért „írhatja felül” a befogadás során szerzett tapasztalat a valóságról alkotott képünket. Az irodalmi szöveg ugyan elvileg csak átmenetileg függeszti fel a verbális valóságban érvényes elhatárolásokat; de – minthogy a befogadás során támadó képzetek aktív kölcsönhatásra lépnek a korábbi észleletekkel – a befogadó már nem tud ugyanabba a (verbális) valóságba visszatérni, amelyből a mű világába belépett; mindaz, amit észlel, immár újonnan szerzett képzetéhez igazodik.

5. Az irodalmi újraírás mint metafora és mint mütosz

A verbális valóság és az irodalmi szöveg közötti átjárás szempontjából kitüntetett szerepe van a **metaforának** és a **történetnek** (Arisztotelész szavával: mütosznak), ugyanis mindkettő a

verbális valóság egy-egy alapvető szerkezeti eleméből származik; a metafora a tapasztalatok általánosítását szolgáló **fogalomból**, a mütosz a tapasztalatok egymásutánjának sajátos típusát jelentő **oksági összefüggésből**.

Ami az előbbit illeti: Arisztotelész számára még nyilvánvaló volt fogalom és metafora közös eredete; a metaforáról szólva állapítja meg a *Rétorikában*, hogy „a filozófiában ahhoz kell éles észűség, hogy igen eltérő dolgok között is észrevegyük a hasonlóságot”. Fogalom és metafora egyaránt hasonló tulajdonságok kiválasztásának és társításának műveletén alapul; míg a fogalmak rögzítenek és a valóság rangjára emelnek egy-egy hasonlósági viszonyt, a metaforák – a tapasztalat újraleírását kezdeményezve – felbontják a hasonlóságoknak e kialakult rendjét. Ahogyan Paul Ricoeur fogalmaz, a metafora „elhomályosítja az előre lefektetett logikai határokat, mivel olyan újabb hasonlóságokat szándékozik megjeleníteni, amelyeket az előző osztályozás elfedett a szemünk előtt”. A metaforának ez a felforgató szerepe azokban a szövegekben a legnyilvánvalóbb, amelyekben végbemegy a metaforák hálózatosodása; egy kiindulásul szolgáló „gyökérmetaforá”-ból metaforák összefüggő rendszere bontakozik ki.

A **mütosz** mint újraleírás a verbális valóságban zajló **események oksági összefüggéseiből** táplálkozik. A jó mütosz szerkezetét már Arisztotelész az okság elvével hozta összefüggésbe; a költő által elmondott történet annak köszönheti általános érvényességét, úgymond, hogy „valószínűség és szükségszerűség szerint halad”.

A mütosz attól válik az okszerű és véletlen eseményeket egyesítő verbális valóság „javított” nyelvi modelljévé, hogy az **összes** történést, amit felidéz, egy áttekinthető oksági hálózat elemévé teszi – hasonló egészt képez, mint a hálózatos metaforák. Ricoeur szavaival: „a mütosz „egy kevésbé ismert területet – az emberi valóságot – egy fikatív, de jobban ismert terület – a tragikus mese – kapcsolatainak függvényében ír le, méghozzá oly módon, hogy felhasználja a mese által tartalmazott »szisztematikus kifejezhetőség« minden erényét”.

6. Verbális valóság és irodalmi újraleírás viszonyának történeti változásai

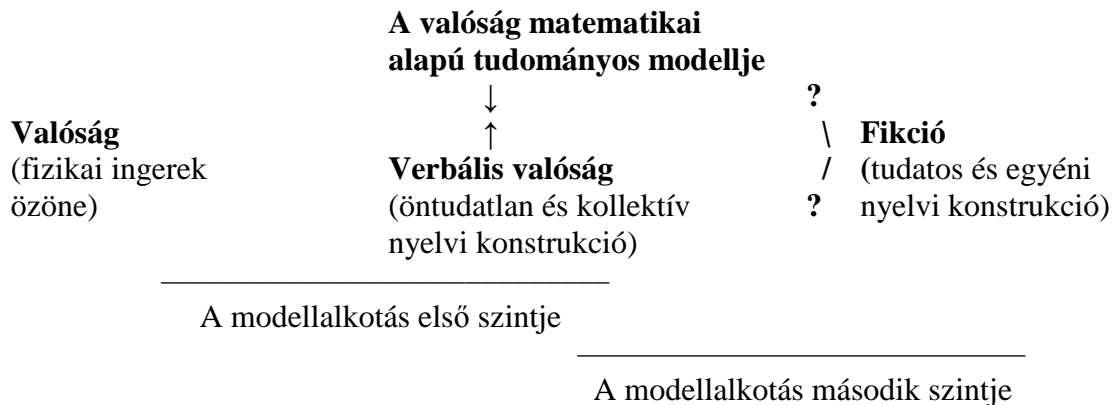
A 19. századi magyar irodalomhoz közeledve nem kerülhetjük meg a verbális valóság történeti változásainak kérdését, hiszen ez az irodalmat mint újraleírást is alapjaiban érinti. Szempontunkból meghatározó az a fordulat, amely a 17–18. századi Európában ment végbe. Az újkor előtt verbális valóság és költészet kapcsolata lényegében szöveg és szöveg zavartalan viszonyát jelentette, hiszen a verbális valóság alapja a *Biblia* volt; a nem verbális tapasztalatok is a *Bibliára* vonatkoztatva kaptak értelmet. Az újkorban a verbális valóságnak ez a szövegszerű egysége megbomlott; a „tulajdonképpeni valóság” rangjára a világ matematikai alapú tudományos leírása lépett. Ahogy Hans-Georg Gadamer e fordulatot jellemzi,

„[a] tudományos megismerés eszménye, amit a modern tudomány követ, a természet matematikai vázlatának – elsőként Galileinél kidolgozott – modelljéből alakult ki, s ez azt is jelenti, hogy a nyelvi világmagyarázat, vagyis az életvilágban nyelvileg kikristályosodó világtapasztalat többé már nem alkotja a kérdezés és a tudni akarás kiindulópontját.”

Ne firtassuk, hogy a nyelv gondolkodási sémái mennyire hatják át a mai napig észrevétlenül és ellenőrizetlenül a világ tudományos modelljét is; annyi azonban bizonyos, hogy a valóság modelljének e meghasadása zavarokat okozott az emberi élet gyakorlatában. A viselkedés szabályait tudományos alapokra helyezni kívánó filozófusok nem érték el, hogy az emberek teoretikus tudatossággal éljék mindennapjaikat, azt azonban igen, hogy

leértékelődött a szoros értelemben vett verbális valóság – az a nyelvi valóságtudat, amely az emberi viselkedést spontán módon szabályozza. Ez a valóságtudat elvesztette kapcsolatát magasabb legitimáló fórumokkal, s ez kikezdte a hozzá tartozó normák érvényességét.

Az irodalomnak e meghasonlott helyzetben két, egyaránt kétséges kimenetelű választási lehetősége maradt: vagy kitartott a szövegszerű verbális valósággal folytatott dialógus mellett, vagy megpróbált alkalmazkodni a valóság új, tudományos leírásához. Fenti ábránk az alábbiak szerint módosul:



A koraromantika radikális megoldással próbálkozott: tagadta, hogy az ember megismerő szubjektumként állna szemben az objektív valósággal – ember és természet közt rész–egész-viszonyt feltételezett. Ebben a felfogásban a költészet nem egy elsődleges leírás újraleírása, hanem magának a világmindenségnek a – mégoly rész szerint való – közvetlen megnyilvánulása, ehhez képest az ítélő értelem csak a **jelenségek** világáról tud számot adni.

A romantika kísérlete azonban elszigetelt maradt: a 19. századi európai irodalom a romantika után a valósághoz való tudatos kötődés (vagyis a modern tudományos világkép elfogadása) jegyében bontakozott ki. Ez azt jelenti, hogy a lírai költészet **metaforikus** nyelve hitelét veszítette, mert a metafora és a fogalom közös eredete feledésbe merült, így a fogalmi és metaforikus leírás mint objektív és szubjektív – azaz: helyes és hamis – került szembe egymással. A **regény** azonban, amely nem a metafora, hanem a történet révén fejtette ki nyelvének újrleíró teljesítményét, vezető szerepbe került, mert zavartalanul támaszkodhatott az epika ősi valószínűségi elvére, az **okságra**, amelyet a pozitívista szellemű tudományos gondolkodás időközben – Immanuel Kant ismeretkritikáját is figyelmen kívül hagyva – a valóság „objektív” leírásának vezérelvévé avatott.

7. Verbális valóság és fikció viszonyának tudatosodása a magyar irodalomban

Előadásom második felében azt igyekszem néhány példa révén bizonyítani, hogy a korszak magyar irodalmában jelen van a valóság nyelvi megalkotottságának tudata; az a belátás, hogy az ember maga alkot maga számára valóságot, s ebben vágyainak, szándékainak és a világ értelmes volta iránti igényének ugyanúgy szerepe van, mint a külvilágból eredő tapasztalatnak.

Ez a tudatosodás azzal függ össze, hogy törés állt be a bibliai alapokon nyugvó verbális valóság és a költészet viszonyában. Ha immár a magyar irodalomban tekintünk szét, e jelenség első példáját alighanem Kölcsey Ferenc *Hymnusában* szemléltethetjük. Amikor Kölcsey azt írja a cím alá, hogy „a magyar nép zivataros századaiból”, versének beszélőjét egy olyan korszakba helyezi vissza, amelyben a verbális valóság és ennek költői újrleírása közti párbeszéd még zavartalan volt. A bűn és az isteni büntetés oksági összefüggése a

valóság korabeli felfogásából került át a költői szövegbe – ugyanúgy, ahogyan ama „zivataros századok” reprezentatív szövegébe, a *Szigeti veszedelem*be. A modern befogadó feladata nem önmagában abból adódik, hogy a *Hymnus*ban a magyar nemzet szószólója Istenhez fordul könyörületért, hanem abból, hogy át kell hidalnia a vers által előfeltételezett és a saját korában érvényes verbális valóság közti távolságot.

A verbális valóság megrendülésének talán Vörösmarty kései versei a leglátványosabb példái. A szabadságharc leverését követően írt *Előszó*, amely a katasztrófa tapasztalatát a bibliai Apokalipszis modellje alapján próbálja az értelem számára nyelvileg hozzáférhetővé tenni, valójában e törekvés **csődjéről** tanúskodik; a Vész pusztításának elbeszélése éppen azt az oksági viszonyt rombolja le, amely a *Hymnus* történetének alapjául szolgált. Nincs bűn, így a pusztításnak nincs oka – de apokaliptikus következménye sincs: nem támad utána „új ég és új föld” – a tél, a csend, a hó, a halál „most”-ja végleges, a tavasz mint megújulás látszólagos; a leomló verbális modell alól feltör a nyelv által immár nem kezelhető kaotikus erők fenyegetése.

Hogy mekkora ereje van a világ értelmes volta iránti szükségletnek, arról *A vén cigány* tanúskodik. A vers a kataklizmának ugyanabból a tapasztalatából fakad, mint az *Előszó*, s ugyanúgy a nyelvi modellalkotás lehetőségének elvesztéséhez jut el; a tapasztalat nyelvi leképezésére irányuló kísérlet kétes kimenetelű találgatássá válik:

Kié volt ez az elfojtott sohajtás?
Mi üvölt, sír e vad rohanatban,
Ki dörömböl az ég boltozatján,
Mi zokog mint malom a pokolban,
Hulló angyal, tört szív, őrült lélek,
Vert hadak **vagy** vakmerő remények?

Az értelem iránti vágytól hajtva a beszélő először feltételes módban, alternatívát hagyva választ a nyelvi repertoárból; a paradox antropológiai tapasztalathoz Káin és Prométheusz – a bűnös és a hős – ikerfiguráját rendeli hozzá:

Mint ha újra hallanók a pusztán
A lázadt ember vad keserveit,
Gyilkos testvér botja zuhanását,
S az első árvák sirbeszédeit,
A keselynek szárnya csattogását
Prometheusznak halhatatlan kínját.

Végül minden bizonytalanság eltűnik: azokban a sorokban, amelyek a pusztító vihart az özönvízzel azonosítják s Noé bárkájának mint egy új világ hordozójának eljöttét sürgetik, már nincs nyoma kételynek. A vers ezzel megfordítja az *Előszó* destruktív elbeszélésének menetét; míg ott az ünnepi várakozást hiúsította meg a pusztulás, itt a pusztulás értelmessé tett tapasztalatát követi az „ünnep” megjövendölése.

Amint a verbális valóság átalakult, válságba jutott tehát az az egész irodalmi technika is, amelyik a vele folytatott párbeszédet eddig szolgálta. Ha e technika legfőbb működtetője az eposz volt, érthető, hogy a költők, fájdalommal és nevetéssel, gúny tárgyává tették ezt a műfajt. Se szeri, se száma az eposzparódiáknak, vígeposzoknak a 18–19. században, s az a műfaj is megszületik – a verses regény –, amely az eposzsal együtt az irodalmi fikciót magát is nevetségessé teszi.

8. Arany János és a „népi tudalom”

A századközep legnagyobb magyar költője, Arany János is eposzparódiával kezdte pályafutását, sőt, később a minden emberi és költői konvenciót megtámadó verses regény írásában is kedvét lelte. A népköltészet azonban, amelynek kultusza Gottfried Herder, a Grimm testvérek és mások nyomán ekkor tetőzött, e kritikai beállítódás felülbírálatára készítette Aranyt. A népiesség elméleteinek fényében a népmonda olyan nyelvi konstrukciónak bizonyult, amelyet az illető nyelvközösség saját valóságos múltjának tekint (ezt a kollektív történeti tudatot nevezte Arany „népi tudalom”-nak); a kollektív tudatnak ebben a típusában nemhogy ellentét, de még különbségtétel sem mutatkozik nyelvileg megalkotott valóság és költői szöveg között. Aranyt a nyelv antropológiai teljesítménye volt igazán fontos költészet és valóság e naiv azonosításában. Az orális költészet látszólag csak emlékezőtechnikai funkciót szolgál, amikor a „tények” összefüggését az emlékezet nyelvi struktúrájához hasonítja, vagyis (Arany szavaival) addig „gömbölyíti” a történetet, amíg az el nem éri az emlékezés számára legkedvezőbb alakot – az „idomot” (kompozíciót). Ez a „gömbölyítés” azonban azzal az antropológiai következménnyel is jár, hogy a költészet az élet tárgyilag külső-idegen oldalát a nyelv által bensővé-sajáttá formálja át, majd ezt a nyelvi konstrukciót kivetíti mint a valóságnak az emlékező közösség számára otthonos verbális modelljét.

A *Toldi* ennek az antropológiai belátásnak a nyomait viseli magán. Amikor Arany a *Toldi* elbeszélőjét visszahelyezi az elbeszélte történet korába, hasonlóan jár el, mint Kölcsey a *Hymnus* írásakor. A történet oksági összefüggései, a lélektaniakat is beleértve, a bibliai alapú verbális valóságba vannak beillesztve; a történet egységét – a kompozíció „kerekded” voltát – bűn és kegyelem kauzális összefüggése biztosítja (ezért nem jelentik a kauzális rend megtörését a történet véletlenszerű fordulatai). A *Toldi* otthonos univerzuma azonban nem csupán a történetnek köszönheti egységét, hanem a metaforák/hasonlatok kiteljesedő hálózatának is. Amikor Bence a kulacsnak nyakát kitekeri, vagy amikor az elbeszélő Isten tüzes haragjához hasonlítja Toldit, az olvasónak nincs érkezése a katakrézis fogyatékoságain tűnődni; a világ egyszerűen a nyelv által ismerőssé tett, értelmes arcával fordul felénk. A befogadónak ugyanakkor más a helyzete itt, mint a *Hymnus* esetében: a szakadékot, amely a modern ember és a mű naiv világa közt húzódik, maga a nyelv hidalja át, hiszen ma is folyvást ugyanazokat a köznapi metaforákat használjuk, amelyekből a *Toldi* nyelvi világa kibontakozott; a mai magyar olvasó verbális valóságát is elszakíthatatlan szálak fűzik anyanyelvének ehhez az archaikus rétegéhez.

9. A valóság mint nyelvi konstrukció Kemény és Mikszáth elbeszéléseiben

Előadásom befejező részében két olyan íróról szólok, akik elbeszéléseikben nem egyszerűen a verbális valóság újraleírását adták, hanem azt modellezték, hogyan alkotja meg az ember a maga verbális valóságát. Egyben arra is kitérek, hogy e két író ellentétesen ítélte a szereplőik alkotta történetek és világok felől.

Kemény Zsigmond regényei a modern irodalmi fikciónak ahhoz a vonulatához tartoznak, amelyik kritikus viszonyt alakított ki az emberi életvilág nyelvi megalkotottságával szemben. Kemény, aki *Két boldog* című, a török hódoltság idején játszódó elbeszéléseiben még ítélezés nélkül szembesítette egymással két főszereplője, a budai basa és a fiatal erdélyi nemes összemérhetetlen nyelvi-kulturális univerzumát (még ha maga a szembesítés ironikus hatást kelt is), történelmi regényeiben egyre kritikusabban viszonyult ahhoz, ahogyan szereplői a rendelkezésükre álló nyelvi-kulturális mintákat felhasználva megalkotják a maguk világát.

Kemény a történelmi regény műfaja révén a koraujkor olyan kritikus szakaszába kalauzol bennünket, amelyben a bibliai alapú verbális valóság elveszíti feltétlen érvényét, s a szereplők vágyai és ambíciói önkényes, a tapasztalattal összhangba nem hozható konstrukciókat alkotnak belőle. Tarnóczyné, az *Özvegy és leánya* című regény egyik címszereplője élete valamennyi eseményét saját kénye-kedve szerint eltorzított bibliai történetekbe írja bele, leánya, Sára pedig egyenesen verbális valóság és irodalmi fikció megkülönböztetésére mutatkozik képtelennek, amikor egy színielőadáson beleszeret a színre vitt széphistória főszerepét játszó fiatal nemesbe. Tévedésükért mindkettejüknek életükkel kell fizetniük. A másik regény, *A rajongók* címszereplői Tarnóczyné gyakorlatának és sorsának folytatói: a szektás fanatikusok azért vonatkoztatnak magukra bibliai alakokat és történeteket, hogy igazolják hibás helyzetértékelésüket, rossz döntéseiket; elvakultságuk elkerülhetetlenül vezet tragikus kifejléhez.

Egész más szerep jut a valóság nyelvi megalkotottságának Mikszáth Kálmán elbeszéléseiben. Mikszáth – Arany Jánoshoz hasonlóan – a „kerekded” történetek és a valóság naiv azonosításából indul ki, ezt azonban nem a népköltészetben fedezi fel, hanem a köznapi gondolkodásban. Szereplői olyan történetsémák alapján rendezik valósággá tapasztalataikat, amelyeket a kognitív pszichológia scripteknek nevez. A scriptek – vagy forgatókönyvek – eredetileg sztereotip cselekvéssorok beidegződött sémái, amelyek magát a tapasztalatot is meghatározzák: az ember önkéntelenül is elvárja, hogy az események egy-egy ismert forgatókönyvbe illeszkedve nyerjék el értelmüket. Mikszáth szereplői mindig erős scriptekkel dolgoznak – forgatókönyveik nem csupán egy cselekvéssor elemeit rögzítik, de ezek oksági összefüggéseit is; ezek a forgatókönyvek többnyire a köznapi tudáskészlethez tartozó, olykor vallási, népköltészeti, esetleg irodalmi eredetű egyszerű történetekből származnak.

Ezúttal hadd szorítkozzam egyetlen Mikszáth-elbeszélés, a *Szent Péter esernyője* példájára. A címhez kapcsolódó történet a szemantikai űr kitöltésére irányuló kollektív történetalkotás mintapéldája. Glogova kis, világtól elzárt falu; még a nevét sem tudják annak a tárgynak, amely megmentette a zuhogó esőben kint felejtett kislány életét. A bibliai alapú verbális valóságban élő glogovaiak hamar megegyeznek, hogy csoda történt; a kérdés már csak az, ki cselekedte. Először Szűz Mária kerül szóba, csakhogy a szemtanúk egy idős, zsidóforma férfit láttak a helyszínen. A glogovaiak sémarepertoárjában ez az alak egyedül a templom oltárképén látható Szent Péterrel azonosítható. Az esernyővel mennyből alászálló Szent Péter története kanonizálódik, miután nemcsak az értelem iránti elvárásnak és a tapasztalatnak felel meg – de, minthogy a csodás esernyőnek messze földön híre megy, még fel is virágoztatja a falut.

Az elbeszélő leleplezi a legendát – az esernyőt egy öreg, jólelkű zsidó kereskedő tette a kislány fölé, miközben elkóborolt városi otthonából –, a leleplezés azonban elég különös. A kislányt bátyja, a fiatal pap hagyta kinn a templom előtt, amikor odabent elmélyülten imádkozott érte a templomban. Azt még a szkeptikus elbeszélő sem zárja ki, hogy az öreg kereskedőt a Gondviselés vezérelte a glogovai templom elé az imádság nyomán.

Mielőtt az esernyő „valódi” történetére térnek, hadd utaljak a regénynek egy olyan epizódjára, amely megmutatja, milyen tudatosan tekintett Mikszáth a nyelvi sémákat követő emberi gondolkodásra. Gregorics Pálról, a kis árva glogovai leány majdani kérőjének apjáról hamar megtudjuk, hogy „szeplős arcot és veres haját adott [neki] a természet, amivel az a megkülönböztetés jár az emberi szájakon, hogy a veres ember egy se jó”. Gregorics megpróbál ellenszegülni, azonban bármit tesz, a séma erősebb nála. Levonja hát a tanulságot, s eldönti, hogy a tudássémák ereje által áll bosszút. Halála előtt befalaztat egy nagy üstöt a háza falába – s gondoskodik róla, hogy ennek híre menjen a városban. Az irigy testvérek esetében a bátyjuk vagyonának megszerzése iránti vágy, Beszterce városa esetében az értelem iránti igény vezet oda, hogy a befalazott üst híre a „befalazott kincs” forgatókönyvévé egészül ki; a fal kibontásakor persze a testvérek felsülnek, a város pedig bizonytalanságban marad.

Számos Mikszáth-regényben találkozhatunk Gregorics Pálhoz hasonló *abúzorokkal*, akik saját javukra visszaélnék a forgatókönyvek nyomán tájékozódó emberek naivitásával.

Ami immár az esernyő másik, „valódi” történetét illeti: Wibra Gyuri, Gregorics Pál törvénytelen fia szabályos nyomozóként ered lappangó öröksége nyomába, s jut arra a következtetésre, hogy a vagyon egy váltó formájában apja öreg esernyőjének üreges nyelében van. A nyomozás maga is forgatókönyvet követ, mégpedig olyat, amelyik a tapasztalatokat szigorú oksági rendbe állítja. Ezzel a forgatókönyvvel éppen az a baj, hogy túlságosan valószínű, így nem számol a másik – a nyomozás alapjául szolgáló valóságfelfogás szerint valószínűtlen – forgatókönyvvel, amelynek követői az esernyőt időközben egy másik, szintén szokatlan szerepbe helyezték, s így ócska fanyelét, amely nem méltó ehhez az új szerephez, szép ezüstnyélre cserélték. A nyomozó valósága alól a többi szereplő fiktív valósága húzza ki a talajt.

A *Szent Péter esernyőjében* azonban nemcsak a szereplők követnek forgatókönyveket, hanem a befogadó is. Például szinte lehetetlen **nem úgy olvasni** a regényt, hogy Wibra Gyuri öröksége benne volt az elégetett esernyőnyélben, holott erről egy szó sem esik. A regény olvasóját is azzal szembesíti, hogy a rendelkezésére álló eseménymozzanatok (ahogy Mikszáth szerette mondani: „adatokat”) saját vágyai és értelem iránti igénye szerint rendezi egységes történeté.

S persze maga az elbeszélő is emberi szükségletekhez igazodva formálja történeté az „adatokat”; történetében a magasabb rendű emberi szükségletek által irányított, ám a tények kezdetlegesebb fogalmán alapuló legendaszerű forgatókönyv sikeresebb, mint „reális” konkurensa. Az elbeszélő még azt is megengedi magának, hogy a felhalmozott „tények”-ből a lehetséges történetsémák közül választva – akár a realista kritikusok elvárásaival is szembeszegülve – elemi emberi szükségleteket kielégítő románcos történetet kerekítsen ki.

Míg tehát Kemény Zsigmond történelmi regényei arról szólnak, hogy a szereplők a maguk alkotta történetekkel hamis valóságot rajzolnak maguk köré és ezért elbuknak, Mikszáth humorral és belátással kezeli az ember valóságkonstruáló tevékenységét. Kétségtelen, Mikszáth ezzel letért a nyugat-európai regény főútvonaláról; azonban talán Európa irodalma is jobban jár – jobban járna – egy olyan magyar íróval, aki nem a nyugati minták szerény követője; egy olyan íróval, aki saját nemzeti irodalmának viszonylag önálló útját járva az egyéni tudat helyett a kollektív tudat rejtelseit fürkészte. Mikszáth ugyanis azoknak a saját kultúrán belül hagyományozódó kollektív sémáknak – a köznapi cselekvések forgatókönyveinek, szokásoknak, közmondásoknak, vallási hagyományoknak – a szabályozó szerepét állította középpontba, amelyek az emberi szándékok és tapasztalatok között közvetítenek. Olvasóit ezzel arra figyelmezteti, hogy nem megszabadulni kell az anyanyelv és a saját kultúra kínálta közös tudati sémáktól, amelyekből életvilágunk valóságát felépítjük (mert hogy nem is lehet), hanem törekedni arra, hogy tudatosan, meggondoltan használjuk őket. Ezt a tanulságot talán még az emberi viselkedéssel és együttéléssel foglalkozó tudományoknak is érdemes szem előtt tartaniuk.

Hogy aztán általában a tudomány milyen következtetéseket vonhat le önmagára és saját nyelvhasználatára nézve a valóság nyelvi – vagy más szimbólumrendszerek általi – megalkotottságának tételéből, az már egy másik előadás tárgya lehetne; ezúttal hadd utaljak csupán a tudományos forradalmakat elemző Thomas Kuhn szavaira, aki szerint „a tudományos forradalom azt jelenti, hogy kicserélődik a fogalom-hálózat, amelyen keresztül a tudósok a világot szemlélik. [...] A forradalom után a tudósok egy másik [tegyük hozzá: saját fogalmaikból megalkotott] világban dolgoznak.” És azért azt is tegyük hozzá: a Nap Kopernikusz óta is minden reggel fölkel és minden este lenyugszik.

Köszönöm megtisztelő figyelmüket.

Felhasznált irodalom

- ABELSON, Robert P.: *Psychological Status of the Script Concept*, *American Psychologist*, July 1981, 715–729.
- ARISZTOTELESZ: *Poétika*, ford. RITOÓK Zsigmond, Bp.: PannonKlett, 1997.
- ARISZTOTELESZ: *Rétorika*, ford. ADAMIK Tamás, Bp.: Gondolat, 1982.
- ASSMANN, Aleida: *Die Legitimität der Fiktion*, München: Wilhelm Finck Verlag, 1980.
- BACON, Francis: *Novum Organum*, I. Könyv, ford. CSATLÓS János, Bp.: Akadémiai, 1954. [1620]
- BARTA János, *Arany János „Toldi”-járól (Világkép és stílus)*, in: Uő: *Évfordulók. Tanulmányok és megemlékezések*, Bp.: Akadémiai, 1980, 28–42.
- DE MAN, Paul: *A metafora ismeretelmélete*. in: Uő: *Esztétikai ideológia*, ford. KATONA Gábor, Bp.: Janus/Osiris, 2000, 7–28. [1883/1996]
- GADAMER, Hans-Georg: *Szöveg és interpretáció*, ford. HÉVIZI Ottó, in: BACSÓ Béla (szerk.): *Szöveg és interpretáció*, Cserépfalvi, h. n., é. n. [Bp., 1991] [1986]
- GEHLEN, Arnold: *Az ember természete és helye a világban*, ford. KIS János, Bp.: Gondolat, 1976. [1940]
- IMRE László: *Epikai ritmus és „kicsinyítő” emocionális-vitalisztikus valóságélmény a Szent Péter esernyőjé-ben*. *Studia Litteraria*, tomus XXV., Debrecen, 1987, 21–39.
- KANT, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*, ford. KIS János, Bp: Ictus, 1995. [1781/1787]
- KUHN, Thomas S.: *A tudományos forradalmak szerkezete*, ford. BÍRÓ Dávid, 1984. [1970]
- GÖNCZY Monika: *Az Özvegy és leánya szövegvilágai (Palimpszeszt-kedély)*, in: *Értékek kontextusa és kontextusok értéke 19. századi irodalmunkban (Studia Litteraria, tomus XXXVIII.)*, Debrecen, 2000, 84–113.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Retorika*, ford. FARKAS Zsolt, in: THOMKA Beáta (szerk.): *Az irodalom elméletei*, IV., Pécs: Jelenkor, 1997, 5–49.
- RÁCZ István György: *„Apoklaipszis ma” (Vörösmarty Mihály: Előszó)*. In: *Egy évszázad vonzásában. Tanulmányok Nagy Miklós tiszteletére (Studia Litteraria, tomus XXXIII.)*, Debrecen, 1995, 33–50.
- RICOEUR, Paul: *Az élő metafora*, ford. FÖLDES Györgyi, Bp.: Osiris, 2006. [1975]
- RICHARDS, I. A.: *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford UP, 1950².
- RORTY, Richard: *Esetlegesség, irónia, szolidaritás*, ford. BOROS János, CSORDÁS Gábor, Pécs: Jelenkor, 1994. [1989]
- SZAJBÉLY Mihály: *„Most mód felett józan világ van” Ellenérzések a lírával szemben 1849 után*, in: Uő: *Álmok álmodói. Irodalomtörténeti tanulmányok*, Bp.: Magvető, 1997, 28–46. [1988]
- SZEGEDY-MASZÁK Mihály: *A kozmikus tragédia romantikus látomása*, in: Uő: *Világkép és stílus*, Bp.: Magvető, 1980, 182–220. [1975]