

MILBACHER RÓBERT

„...földben állasz mély gyököddel...”
Vörösmarty és Arany életművének *pórias* hagyománya

PhD Értekezés
SZEGED 1998

Tézis: a *póriasság* mint az irodalmi népiesség alternatívája

I.

Előszó helye(tt): mottó

„ - De hát mi rémített meg úgy abban, amit a nevetésről mond [ti. Arisztotelész. MR]? Ezt a könyvet eltüntetheted, de a nevetést nem.

- Nem, azt nem. A nevetés a testünk gyengesége, romlottsága, otrombasága. Paraszti kedvtelés, ittas ember zabolátlansága; nagy bölcsen az egyház is megtűri az ünnepi, farsangi, vásári alkalmakat, mint megannyi nappali magömlést, csapolódjanak csak a nedvek, annál kevesebb tere lesz így a másfajta vágyaknak, másfajta óhajoknak... Csakhogy a nevetés így megmarad hitvány dolognak, együgyűek mentsvárának, pórok megszeptségtelenült misztériumának. Megmondta az apostol is: jobb házasságban élni, mint égni. Jobb nevetnetek, a lakoma végén, minekutána kiürítettetek korsót és palackot, jobb a rendet kifigurázó, mocskos kis paródiáitokon röhögnötök, mintsem az Isten akaratából fönnálló rend ellen lázadóznatok. Válasszatok bolondok királyát, merüljetez nyakig a számár-, és disznóliturgiában, féktelenkedjetez fejen állva a szaturnáliáitokon... De itt, itt... - kopogtatta meg Jorge a Vilmos tenyerébe simuló könyv mellett az asztalt-, itt a nevetés gyökerestül más értelmet kap, művészetté magasztosul, megnyílnak előtte a tanult emberek világának kapui, bölcsélet és csalárd teológia tárgya lesz... Tegnap magad is láttad, hogy az együgyűek miként agyalják ki és valósítják meg a legzavarosabb eretnekségeket is, fittyet hányva Isten és a természet törvényeire. Az együgyűek azonban maguk itélik kárhozatra önmagukat, önnön tudatlanságuk áldozataivá lesznek, az ő eretnekségükkel az egyház remekül elbír. A Dolcino-félék pallérozatlan eszeveszettsége sohasem fogja kibillenteni helyéből az isteni rendet. Eztán is erőszakot hirdet, és erőszak végez vele, nem hagy nyomot, véget ér, amiképpen véget ér a farsang is, és mit számít, ha míg tart az ünnep, beköszönt a földön egy-egy rövid időre a fordított világ vízkeresztje! Az a fontos, hogy a tett ne váljék tervvé, hogy ne adódjék olyan latin, melyre ez a köznyelv lefordítható lenne. A nevetés a pórt felszabadítja az ördög iránti félelem alól, hiszen a bolondok ünnepén az ördög is szegény és együgyű, tehát ellenőrizhető. Ám ez a könyv azt taníthatná, hogy aki az ördög iránti félelem alól fel tud szabadulni, az tud valamit. Amikor nevet, mikor bor bugyog le a gégéjén, a pór úgy érzi, a maga ura, mert felforgatta úr és szolga viszonyát; ez a könyv azonban megtaníthatná a tanult embereknek, miféle agyafúrt és immár tiszteletre méltó fortélyokkal igazolhatják ezt a felfordulást. Az értelem művévé válnék az, ami a pór megfontolatlan tettében szerencsére még csupán bendőjének a műve. A nevetés az ember sajátja, és ez jól mutatja bűnös korlátoltságunkat. Ebből a könyvből azonban hány és hány magadfajta romlott elme vonná le azt a végső szillogizmust, hogy az ember végső célja a nevetés! A nevetés néhány pillanatra feledteti a pórral a rettegést. Csakhogy a törvény épp ez által a rettegés, azaz valódi nevéz: istenfélelem által érvényesül. S ebből a könyvből luciferi szikra pattanhatna ki, új tűzözönbe borítva a világot; a nevetés pedig a félelem szertefoszlátásának új, még Prométheusz által sem sejtett tudományává lenne. A pór, amikor épp nevet, mit sem törődik a halállal; hanem utána, ha vége a mulatságnak, a liturgia az isteni terv szerint ismét ráparancsolja a

halálfélelmet. Ez a könyv új, pusztító törekvést gerjeszthetne: váltsuk meg magunkat a félelem alól, így pusztítsuk el a halált. És mivé lennénk mi, bűnös teremtmények, a tán legbölcsebb, legszívmengetőbb isteni adomány, a félelem nélkül? A mesterek és az atyák tanításaiból hosszú évszázadokon át párlódott le illatos esszenciaként a szent tudás, melynek célja, hogy magasztos gondolatokkal váltsion meg az alantasság nyomorúságától és kísértéseitől. Ez a könyv meg, csodaszernek kiáltva ki a komédiát, a szatírárt és némajátékot, azt állítva, hogy ezek a hiba, a bűn, a gyengeség ábrázolása révén megtisztítanak a szenvedélyektől, arra serkentené a hamis bölcseket, hogy (ördögi fordulattal) az alantas elfogadása révén próbálják megváltani azt, ami magasztos. Ebből a könyvből az a gondolat következne, hogy az ember, ha tetszik (s mint a te Baconöd a természeti mágia örvén sugallta is), paradicsomi bőséget is óhajthat magának itt, a földön. Ez az, aminek nem szabad, aminek nem lehet bekövetkeznie. Nézd a kis barátokat, aki szégyenszemre azzal a bolondos paródiával, a Coena Cypriáni-val mulatják magukat. Micsoda ördögi kiforgatása a szentírásnak! Mégis ők közben tudják, hogy rosszat cselekszenek. Am attól a naptól fogva, hogy a Filozófus igazolná a zabolátlan szélsőséges játékait, jaj, bizony attól fogva középre lódulna, ami addig a szélen volt, a közép pedig nyomtalanul eltűnnék. Isten népe a terra incognita szakadékaiból előzőnlött szörnyetegek gyülekezetévé válnék, az ismert föld pereme lenne a keresztény birodalom szíve közepévé, Péter trónusát arimaspusok, a monostorokat manók foglalnék el, s a könyvtárak nagy hasú és hatalmas fejű törpék őrizetére maradnának! Szolgák diktálnák a törvényt, mi pedig (de te is, úgy ám) engedelmeskedni tartoznánk a teljes törvénytőlküliségnek. Azt mondta egy görög filozófus (s idézi is Arisztotelészed, mint cinkosát, mint alávaló auktoritást), hogy ellenfeleink komolyságát kacajjal zúzzuk szét, a kacajjal viszont komolyságot helyezünk szembe. Atyáink meghozták a maguk bölcs döntését: ha a pórok mulatsága a nevetés, akkor a póri szabadosságot a szigor tartsa féken, a szigor törje és félemlítse meg. S a pórnak nincsenek meg rá az eszközei, hogy addig finomítsa a nevetését, míg fegyverként nem tudja használni a papi komolyság, az ő pásztorai ellen, akiknek dolguk, hogy az örök élet felé tereljék, és megóvják őt a has, az ágyék, az étel és mind a szennyes kívánságok csábításaitól. De ha valaki egy szép napon a Filozófus szavaira hivatkozva, következésképpen maga is filozófusként szólva, éles kardot kovácsolna a nevetés művészetéből, ha a meggyőzés retorikáját felváltaná a gúny retorikája, ha azt az érvelést, mely a megváltás képeit rakosgatja össze türelmes és üdvösséges munkával, olyan érveléstan váltaná fel mely a legszentebb és legmagasztosabb képzeteket sorra mind széjjelzilálná, ó, azon a napon neked is véged lenne, Vilmos, a tudományoddal együtt.”

(Umberto Eco: A rózsá neve)

II.

Bevezetés: amiről szó lesz és amiről nem

Egy történet megírásának vágya minden bizonnyal a befejezettség és teljesség utópikus szükségéből fakadhat. Mert utánajárni valaminek annyit tesz, mint tisztában lenni a kezdettel és a véggel, ismerni az eredetet és a következményt, számot vetni ok és okozat összefüggésével. Ugyanakkor az is igaznak tűnik, hogy „nincs vég semmiben”, és a megérkezés boldogító nyugalma helyett az állandó mozgás, sőt tévelygés jut osztályrészül a kutakodónak.¹ A történet elbeszélhetősége persze mégis fönntartja létezésének mítoszát, holott az elmondhatóság csupán az elhangzó beszéd vagy másképpen a nyelv központi szerepére mutathat rá. A történetmondás utópiája az elhangzó történetet mint önmagában létezőt igyekszik láttatni (a forráskritika mint megtisztítási folyamat is a csupasz tény, eseményt igyekszik elérni), vagyis azon fáradozik, hogy a nyelvet csupán mint rossz közvetítőt mutassa be, nem pedig mint az elmondandó történet létezmódjának egyetlen „megfogható” közegét.² Az irodalmi jelenségek történeti vizsgálata éppen ezen a módon igyekszik saját nyelviségét kiiktatni,³ és annak „üvegtisztatását”⁴ tulajdonítva, a vizsgált, önmagában létezőként tekintett jelenségre próbál koncentrálni. Csakhogy a létezőként tételezett *factum* maga is csupán szövegek vizsgálatában: szerencsés vagy szerencsétlen konstellációjában, illetve metaforikájában érhető tetten; más szóval csakis *dictum*ként gondolható el. A vágyott történet ily módon inkább olyan üres helyként tételeződik, amely a történetíró által felvetett kérdésekre referáló szövegek írni körül az elérhetetlenség biztos (bár nem minden esetben vigasztaló) tudatával.

Jelen tanulmány ráadásul arra tesz kísérletet, hogy a korabeli szimbolizáció egy olyan módusát járja körül a XIX. század első felének magyar irodalmában, amelynek központi alakzatai az *elfedés*, az *elhallgatás* és az *elutasítás*. Ezekkel az alakzatokkal nemzeti irodalmi kánonunk mindig is megkülönböztetett figyelemmel kezelt szerzőinek (Vörösmarty, Petőfi, Arany) életművében, illetve az életművek perifériájára szorított/szorult, s így már sokkal kevesebb figyelemre méltatott szövegek recepciójának vizsgálata során szembesült a dolgozatíró. Első lépésben a vizsgálat választ keresett arra, hogy mi lehet az oka - a korabeli és a diakrón recepcióban egyaránt - a fent emlegetett szövegek elutasításának és/vagy elhallgatásának; majd második lépésben a recepció retorikájának és tételezhető logikájának lehetséges forrásait nyomon követte a hagyományban. Ennek során majd minden esetben a *népiesség* valamely értelmezési hagyományával, illetve e hagyomány sérülésének lehetőségével volt kénytelen számot vetni a kutakodó. Végül soron az a gyanú merült fel, elsősorban mint munkahipotézis, hogy a kritikának a vizsgált szövegekkel kapcsolatos, igen hasonló metaforarendszert mozgósító reakciói

¹ Vö.: SZEGEDY-MASZÁK Mihály: *Az irodalom történeti s elméleti vizsgálata*. Literatura 1993/3. 198.

² A történelem és történetírás fogalmával kapcsolatban Vö.: Hayden WHITE: *A történelem terhe*. Bp., 1997.

³ Vö.: KOVÁCS Sándor s.k.: *A kritika nyelv-e?* Pompeji 1993/1-2.

⁴ A fogalmat Arany kritikai normája kapcsán DÁVIDHÁZI Péter elemzi. Ld. DÁVIDHÁZI 1994. 86-96.

valamiféle nyilvánvaló *normasértésre* adott válaszokként értelmezhetők. A normasértés tényét a teljes és helyenként dühödte elutasítástól az elhallgatásig húzódo reakciók erősítik, és mindenképpen a korabeli adott normák közelebbi vizsgálatára szólítanak fel.

Ez a „felülvizsgálat” az irodalmi népiesség fogalmára és kánonjára vonatkozó irodalom újraolvasására készített, minthogy elsősorban a „népies” képzetköréhez tartozó irodalmisággal kapcsolatos szövegek keveredtek a normasértés gyanújába. Az irodalmi népiesség elméletének kristályosodási folyamata leginkább a népi és az elit kultúra közös nevezőre hozásaként igyekezett önmaga törekvéseit definiálni, azonban sohasem volt képes lemondani az elit nézőpont dominanciájáról. Ennek következtében azután a már mindig ideológiaként megfogalmazódó irodalmi népiesség csupán az elit szemlélet egy speciális aspektusának újrafogalmazását jelentette, egyre távolodva a (nyilvánvalóan szinte definiálhatatlan)⁵ népi regisztertől. Az elit szemlélet saját horizontjához igyekezett tehát hasonlatossá tenni a népiesség alakulóban lévő fogalmát, és ezzel természetesen az arisztokratikus regiszter esztétikai, etikai, vallási stb. szempontjainak maradéktalan érvényesítését várta el az irodalmilag népies fogalmkörétől. Ez a hasonítási folyamat mint egyfajta akkulturációs „szándék” mechanizmusa írható le a népi, nem-elit kultúra vagy populáris regiszter vagy a „kisebb hagyomány”⁶ nézőpontjából. Ezzel együtt - valószínűsíthetően a korabeli terminológia, módszertani stb. bizonytalanság miatt - akadtak „hibák” abban a nagy kulturális „gyarmatosításban”, amelynek végső célja a népi nyelv és jelenségvilág beszélhetővé, szalonképesévé tétele volt, ezek úgy keletkeztek, hogy bizonyos megszólalási módok nem estek át azokon a „megnemesítési” stb. processzusokon, amelyek mint az elit szemlélet önvédő mechanizmusai annak sértetlen identitását szolgálták. Ezek a „hibák” mindig igen éles tiltakozást, elutasítást váltottak ki a korabeli kritikából, illetve értetlen hallgatást vagy kétségbeesett magyarázkodást a diakrón irodalomtörténetből. A korabeli kritikai nyelv többnyire a népiességgel szemben a „pórias” terminust alkalmazta (mint szitokszót) az efféle normasértésre, megkülönböztetve az akkulturáción átesett és az alóla „kibújt” nyelvhasználati formákat.

Az első ilyen igazán komoly (bár a pórias szót nem alkalmazó) kritikai elutasítás, amely inkább csak előképe a dolgozatban vizsgált problematikának, Csokonai Vitéz Mihály műveinek kritikai megítélésében tapasztalható.⁷ A Csokonai-életmű recepciótörténete igen sokrétegű: mind esztétikai, mind irodalompolitikai és -szociológiai stb. aspektusból. Az 1817-ben megjelent Kölcsey-féle bírálat elutasító reakciója például nem csupán két egymástól eltérő irodalmi ízlés konfliktusának rezultátumaként érdemes a vizsgálatra, azaz nem csupán a recenzens által képviselt kazinczyánus (arisztokratikus jellegű) irodalmiság és a Csokonai bizonyos szövegei által képviselt, ám még nem a népiesség fényében értelmezett popularitás vitájának,

⁵ A népi regiszter „öntörvényű”, az elitől még „érintetlen” rajzát Mihail Bahtyin híres Rabelais-könyve alapján értelmezem magam is, azzal a tudattal, hogy nem a „valóságos” népi kultúráról, hanem annak inkább egy mítoszáról, illetve tágabb értelemben egy sajátos „negatív metafizikáról” van szó, amely az emberi létezés teljességre törekvő filozófiáját fogalmazza meg a „testi lent” kiténtetett regiszterében. Vö.: BAHTYIN 1982.

⁶ Különösen az angolszász nyelvterületen használatos a kis és nagy hagyomány terminus pl.: „In agrarian societies literacy brings forth a major chasm between the great and the little traditions (or cults).” GELLNER, Ernest: *Nations and nationalism*. Basil Blackwell, 1983. 8.

⁷ Vö.: SZILÁGYI Ferenc: *A „fentebb stíl” és a „köz-népi” stílus*. Nyelvőr 1973. 4.sz.

összeegyeztethetlenségének dokumentumaként értékelhető. Már Kölcsey bírálata is megemlíti - némiképpen moralizáló felhanggal - Csokonai zabolátlanságának, „alacsony származásának”⁸ következményeként költészetének azon aspektusait, amelyek valószínűsíthetően semmiféle magas kultúrában sem tekinthetők „irodalminak”. Kölcsey kifogásolja ugyanis Csokonai komikumának egy bizonyos arculatát: „A komikumnak való szellemét a Dorottyában sem lehet megtagadni. De aki Popenak *Hajfűrtjét*, vagy csak a Boileau *Lutrinját* is olvasta; aki tudja mit mond Sulzer s több németek Wielandról, hogy ő az *Oberonban* s más munkáiban Múzsáját vad Faunusokkal társalkodtatta; az valóban mind a Dorottyát, mind a prof. Márton által kiadott travesztált *Batrachomyomachiát*, mind a még szerencsére nyomtatás alá nem jött Crimen raptust fejcsóválással fogja olvasni. Szükség-e leereszkednünk a *priapaeáknak* alacsonyosságokra, hogy nevetőket találjunk?”⁹ Csokonai komikumát tehát Kölcsey túl erősnek, túl vadnak találja (jellemző, hogy azokkal a komikus eposzokkal szembesíti - Pope, Boileau -, amelyek a komikumot illetve a nevetést már csak (túl)finomított formában művelik),¹⁰ és Wieland analógiája alapján - minthogy az ősi itáliai istent, Faunust funkciója miatt általában a kecskelábú Pánnal azonosították, aki viszont Dionüosz kísérelője - a dionüoszosi regiszterbe utalja, amely a mámor, a testiség az ‘anyagi lent’ régiója.

Kölcsey bírálatának azon aspektusa tehát, amely Csokonai úgynevezett „dévajságait”¹¹ itéli el, egyben jelzi is, hogy létezik életművének egy olyan rétege, amely nem az apollói szépség stb., hanem a dionüoszosi mámor stb. jegyében áll. A testiség negatív metafizikájának teljességigényű világmagyarázata szerint például a Blumauer nyomán magyarított *Óda az árnyékszékhez* című versben az emberi lényeg az árnyékszék minden társadalmi funkciót kiegyenlítő funkciójában lepleződik le. A haláltáncok műfaját travesztáló vers az ürités felszabadító és mindenkire kötelezően érvényes élményében látja diadalmaskodni a természetet a „finnyásabb Dáma” és a „nagy világnak a’ galantabb részei” felett: „Mindennap a’ te oltárodra térsz / Természet áldozattya / E’ nagy világnak a’ galantabb részei / Tömjénnyét felbocsátja itt.” Az árnyékszék (mint oltár, bálvány, trónszék stb.) megváltja az embert súlyos terhétől, így a testi értelemben vett kegyelmi állapot mediátora is egyben: „Ajánlod kebled a’ test ösztönétől / Nyomott embernek hívesen / Az emberség sullyos terhétől / Fel óldod ötöd edesen.” A Csokonai-fordította vers tökéletes és cáfolhatatlan logikával mutatja fel a humánus *másik* (itt persze az egyetlen és legfontosabbnak állított, hiszen minden mást a testi szükségnek alárendelő) oldalát: eloldhatatlanul az anyagsághoz kapcsolt emberi természetet.

A dolgozat az „emberi természetet” az anyaghoz kötötten értelmező, ám „letiltott” és elfelejtett (hiszen Csokonaival élve: „Kis szék neved nem

⁸ Egyébként Schiller Bürger-bírálatából vett „érvet” majd a maga Csokonai-kiadása elé írt élettrajzban Toldy Ferenc is átveszi.

⁹ KÖLCSEY Ferenc: *Csokonai Vitéz Mihály munkáinak kritikai megítéltetések*. KÖLCSEY 1960/I. 411.

¹⁰ Mihail Bahtyin nevetés- és karnevál-koncepciója szerint a 17-18. századra a nevetés öntörvényű, a testet középpontba állító világmagyarázó igénye elveszik és pl. a testiség a libertinus erotikában, a nevetés pedig a bíráló jellegű iróniában „folytatódik”.

¹¹ Legutóbb ZENTAI Mária: *Tanúlt fülek és rongyon gyűlt munkák. (Csokonai dévajságairól és megítéltetésükről.)* In: *Folytonosság vagy fordulat? (A felvilágosodás kutatásának időszerei kérdései)*. Szer.: Debreceni Attila. Debrecen, 1996.

emlegetjük / Ha tudjuk a politziát”) „alternatív” világmagyarázat mégis megmaradt a nyomait, illetve kirekesztődésének mechanizmusát a kutatója a hosszú XIX. század első felének magyar irodalmában.

Itt mindenképpen szükségesnek látszik kijelölni valamiféle határt, amely a tanulmány által vizsgált „póriasság” és a nagyobb halmazt képviselő „popularitás” fogalmait különíti el egymástól. A popularitás fogalma elsősorban (irodalom)szociológiai aspektusból értelmezhető, amennyiben a szélesebb rétegekben elterjedt,¹² esztétikai tekintetben kevésbé értékes művekre vonatkozatható. Csakhogy a ponyva-irodalom fogalma már önmagában is az elit akkulturációjának következménye, nem pedig „alulról jövő”, „autentikusnak” gondolt kezdeményezés igényéből fakadt, hiszen éppen az ellenőrizhetetlen, „kaotikus” népi kultúrák helyett egy felülről átlátható, „rendezett” népszerű kultúrát igyekezett létrehozni nem kevés sikerrel.¹³ Ily módon a populáris irodalom fogalma sokkal inkább a Hász-Fehér Katalin újabb kutatásainak fényében használt „integrált” irodalmiság körébe sorolható, amely első sorban a „strukturált” irodalommal (amely az intézményes, kritikai, kanonizáltság, ideális olvasó stb. fogalmaival írható le) szemben a közösségi, társasági élet színterén fogalmazza meg önmagát.¹⁴

A póriasság fogalomköre azonban éppen az akkulturációtól még érintetlen, így az autentikusan (mi is az?) népi, az elit tabujától és tiltásaitól részben mentes regiszterre vonatkozik, amely elsősorban a test és funkciói ábrázolásának, valamint a bahtyini értelmű nevetés-koncepciónak a jegyében áll, más szóval még őrzi a fentebb említett teljességigényű alternatív világmagyarázat nyomát. A dolgozat megpróbálja megmutatni azokat a kritikai reakciókat, amelyek különösen a „testi lent”-re vonatkozó karakterjegyek kiiktatását célozzák mind az elméleti irodalom tekintetében (ld. akkulturációs metódusok), mind pedig az egyes (Vörösmarty-, Arany-) szövegek kapcsán, azzal a reménnyel és alig leplezett szándékkal, hogy a XIX. század irodalomkritikájának egy eddig fel nem fedett aspektusával szembesítse az olvasót. A másik célja e tanulmánynak, hogy az eddig egyáltalán nem vagy csak allegorikusan értelmezett szövegeket egy a póriasság képzetköréhez igazított interpretációs stratégiával értelmezze.

A dolgozat *szándéka szerint* (és amennyiben ez egyáltalában lehetséges) leíró, elemző jellegű, vagyis nem tartja feladatának az „igazságtevés” romantikus antikolonizációs programját. Viszont az is nyilvánvalóvá vált, hogy a tanulmány nyelvezetében eluralkodó (és bizonyos értelemben a szerző szándékával szemben azt kisajátító) retorika - éppen mivel egy a mai irodalmi- és köznyelvet, társasági/társalgási magatartásnormát is meghatározó attitűd gyökereivel vet számot - minduntalan a leleplező, felszabadító forradalmiság neofita agresszivitásával gyanúsítható. Az emancipációs szándék azonban *mint program* nem célkitűzése a dolgozatnak, viszont kikerülhetetlennek tűnik az akolonizációs retorika alkalmazása,

¹² A tömegkultúrához való kifuttatás tekintetében Vö.: HAUSER Arnold: *A művészet szociológiája*. Ford.: Görög Livia. Bp., 1982. 631-702.

¹³ MUCHEMBLEMÉD 1978. 348-366. ; Muchembleméde vitatkozik Robert MANDROU: *De la culture populaire aux XVIIe et XVIIIe siècles. La Bibliothèque bleue de Troyes*. (Paris, 1964.) c. könyvével, mondván, hogy a Kék Könyvek ponyva-sorozata már nem a népi kultúrát reprezentálja. Mandrou mégis azt akarja belőle rekonstruálni.

¹⁴ HÁSZ-FEHÉR Katalin: „*Mult századnak gyermeke és a jelennek férfia...*” Fáy András és az integrált irodalom. PhD értekezés. Szeged, 1997. Kézirat. 6.

minthogy csak így lehet eléggé hangsúlyossá tenni az elitariánus szemlélet „agresszív”, máig ható, ám valójában *reflektálatlanul* tovább élő metodikáját.

A tanulmány nem tartja feladatának a népi regiszter teljes spektrumának áttekintését, viszont azt sem állítja, hogy a „népi” fogalomköre csupán az alább felvázolt karakterjegyekkel lenne leírható. (Tehát semmiképpen sem a folklór és a leíró antropológia szemléletét követi.) Az az óhatatlanul leszűkítő szemléletmód, amellyel a disszertációm él, abból a szándékból következik, amely szerint a népszemléletet elsősorban a populáris regiszterrel szembesülő (helyenként konfrontálódó) arisztokratikus regiszter nézőpontjából igyekszik felvázolni. Végző soron tehát - bár tökéletesen tudatában vagyok azoknak az átmeneteknek a fontosságával, amelyek pl. a kéziratos diákköltészet, a vidéki középnemesi életforma stb. irodalmi hagyományában élnek - az egymástól vegytisztán soha el nem különíthető regiszterek találkozásának és egymásra hatásának pillanatában és mechanizmusában vizsgálom a konfrontálódás retorikáját.¹⁵

A dolgozat módszere elsősorban recepciótörténeti alapozottságú és ebben a tekintetben a történeti poétika bizonyos meglátásait nem tudja nélkülözni; más tekintetben viszont (az egyes szövegek kapcsán) ugyancsak nem tudja nélkülözni a „filológiai interpretáció”¹⁶ vagy „interpretatív filológia” megfontolásait, amelyek a szövegek lezáratlanságára, a változatok egyenjogúságára, illetve a variációk közötti lehetséges különbségek értelmezésére alapozódik, ebből következően nem az ideális szöveg fogalmával dolgozik. A „filológiai interpretáció” szövegintenciót, szerzői szándékot stb. csupán annyiban ismer, amennyiben a kommentárok intertextuális hálójában azok explicit módon megfogalmazódnak (akár maga a szerző, akár bármely időben, helyen működő kritikus tollából származik), ám feladatát nem ennek az intenciónak a felfejtésében, hanem egyrészt a vizsgált szöveg(ek)re gyakorolt hatás (átírás, szöveggondozás, kiadások stb.) megmutatásában és értékelésében,¹⁷ illetve a feltételezett intenció ideológiai (különös tekintettel persze a póriasságra) aspektusainak „feltárásában” látja.

A köszönetnyilvánítás, amely egyben persze afféle szellemi önéletrajz is lehetne, kezdődjék azokkal, akiket név szerint nem említek, mert bár nem mindig kapcsolódnak az irodalomhoz közvetlenül, mégis a legnagyobb hálával nekik tartozom; továbbá köszönettel tartozom a szegedi Klasszikus Magyar Irodalomtörténeti Tanszék tanárainak, hogy munkámat lehetővé tették és figyelemmel kísérték: Csetri Lajos tanár úrnak, Szajbély Mihálynak és Kukoveczné Zentai Máriának; köszönet Hász-Fehér Katinak a mindig termékeny(ítő) kritikákért; távoli, de számomra rendkívül ösztönző és igen megtisztelő figyelméért köszönettel tartozom Dávidházi Péternek, és Szörényi Lászlónak; a Czóbel Minka Társaság tagjainak (Bocsor Péter, Kovács Zoltán, Müllner András, Pete Klára, Fogarasi György) a mindenirányú, számomra

¹⁵ Peter Burke, aki tisztában van a regiszterek egymással állandóan keveredő létmódjával, mégis javasolja a dichotóm szemléletet, éppen azért, hogy a „leszállás”, elsajátítás”, „felemelés” modellje könnyebben értelmezhető legyen. Vö.: BURKE, Peter: *A populáris kultúra a történettudomány és az etnológia mezsgyéjén*. Ethnográfia 1984/3. (Különlenyomat) 364.

¹⁶ Ezzel a fogalommal kapcsolatban ld. *A maradék fölötti örvendezés művésze* c. esszém a Pompeji 1997/3. számában.

¹⁷ Ezzel kapcsolatban, a filológia módszerének változásáról vö. DÁVIDHÁZI Péter: *A filológia kihívása az amerikai kritikaelméletben*. Filológiai Közlöny 1984/4.

DÁVIDHÁZI Péter: *A hatalom szétoztása: (poszt)modernizáció a szövegvizsgálatban*. Helikon 1989.

felmérhetetlenül ösztönző beszélgetésekért mondok köszönetet ezúttal is; köszönet a dolgozat témájában tartott első szemináriumom hallgatóinak (különösen Szakács Szilviának, Méhes Mónikának, Csapó Árpádnak és Sudár Balázsnak) a mindig frissítő ötletekért, észrevételekért; köszönet a „dekoncsoport” tagjainak (Odorics Ferenc, Kiss Attila, Szilasi László, Kovács Sándor, Hárs Endre, Hódosy Annamária), hogy irodalomelméleti meglátásokkal gazdagították szemléletemet. (A dolgozat megírása közben a Soros Alapítvány doktori ösztöndíjában részesültem.)

Argumentatio: a *póriasság* elmélete (mint az irodalmi népiesség elméletének inverze)

III.

Liliom a mocsárnövények között

(Az irodalmi népiesség kialakulásának folyamata mint akkulturációs metódus)

1. Irodalom és/vagy népiesség

A magyar irodalom fejlődéstörténetének Horváth János-féle látomásában az 'irodalmi népiesség' fogalom közismerten igen kitüntetett szerepet játszik mint a 'nemzeti klasszicizmus' felé vezető út egyik fontos állomása. Horváth János nagyszabású koncepciója szerint a nemzeti klasszicizmus, amely Petőfivel éri el csúcspontját, és Arany költészetében teljesedik ki, „a magyar népi poétikával való szolidaritásánál fogva” lesz nemzeti, „minden rendbeli tökéletességénél fogva” pedig klasszikus.¹⁸ Arany János *Toldijának* népiességét jellemezve, Horváth kifejti a nemzeti klasszicizmus fogalom magvát alkotó „harmóniás egyeztetés” elméletét: „Valami nagy összeegyeztetés ez, melyben harmóniába olvad a műköltő alkalmi ihlete a népköltészetével, tudatos, számító művészete a naiv poétika igénytelenségével, a költő tetszése a közönség vonzalmával, a tárgy kívánalmi a közönség ízlésével.”¹⁹ A harmóniás egyeztetés nagyszabású igénye tradicionálisan távoli, sőt történeti távlatból szemlélve, antagonisztikusnak mondható regisztereket kíván összebékíteni a 'specifikusan magyar hagyományok', az 'évezredes nemzeti karakter'²⁰ irodalomba oltásának jegyében.

Az 'irodalmi népiesség' szintagmája e nagy egyeztetés grammatikai metaforájaként is értelmezhető, amennyiben az összetétel két tagja egymás jelentésének kölcsönös *leszűkítését* végzi el. A két fogalom jelentésmezejének kölcsönös korlátozása a két fogalom mögött álló karakterjegyek egymást kioltó ellentétéből fakad. Ugyanakkor a korlátozás kölcsönössége annyiban mindenképpen csorbulni látszik, amennyiben a Horváth János által használt népiesség terminus az irodalmiság fogalomkörének abszolút primátusával értelmezhető csupán. Horváth a népiesség meghatározásakor - Arany János *Irányok* című tanulmánya nyomán - radikálisan elhatárolja a népi (tehát Horváth szóhasználatában „irodalom alatti”²¹) hangvétel, tematika, poétika stb. Arany nyomán „öntudatlan népiesség”-nek deklarált nem-tudatos alkalmazásától a „szándékosságon”, „öntudatosságon”, „céltudatosságon” alapuló népiességet: „Mikor az irodalom [...] szándékosan keresi a népköltéssel való érintkezést: ott kezdődik a népiesség.”²² A szándékosság természetesen reflexiót, vagyis a népihez való viszonyulásban bizonyos fokú távolságtartást tételez. Az ösztönös népiességgel, vagy ugyancsak Arany

¹⁸ HORVÁTH János: *A nemzeti klasszicizmusunk irodalmi ízlése*. HORVÁTH 1956, 406.

¹⁹ HORVÁTH 1956, *i. m.* uo.

²⁰ HORVÁTH János: *A magyar irodalmi népiesség Faludtól Petőfigig*. 2. kiadás. Bp., 1978. 11-12.

²¹ HORVÁTH 1978, *i. m.* 7.

²² HORVÁTH 1978, *i. m.* 10.

terminusával: népszerűekkel,²³ szemben Horváthnak éppen az a kifogása, hogy nem reflektált a népihez, hanem egyenesen azonosult vele: „A szándékosság azonban elengedhetetlen feltétele [ti. a népiességnek], s a régi magyar irodalom némely rokonjelenségei éppen ezért nem vonhatók a népiesség fogalma alá. [...] Öntudatlan, ösztönszerű volt ama régiebb századokban a műköltő idomulása a népihez, helyesebben: egyezése a népivel; másfelől pedig éppoly [!] önkénytelenül ment végbe a népköltészetnek lassú, de folytonos táplálása az irodalomból.”²⁴ Az „igazi népiesség”²⁵ ezzel szemben megteremti a reflexió segítségével azt a távolságot (teret), ami lehetővé teszi az állandó különbségtételt népi és irodalmi között, de egyben megengedi a népi szemügyre vételének lehetőségét a felhasználhatóság, kiaknázhatóság szándékával. Az irodalom alatti népi poétika az irodalmi népiesség szempontjából eredendően és leginkább mint a „népfaji örökségek biztosítója”, mint „specifikusan magyar hagyomány” tarthat számot érdeklődésre.²⁶ Következésképpen a tudatos odafordulás eredményeképpen (hiszen egy bizonyos szempontrendszer érvényesül) létrejövő irodalmi népiesség és „népköltés”²⁷ között olyan különbség konstituálódik, amely aztán tökéletesen reflektálatlanul marad, és elfelejtődik a harmóniás egyeztetés nagy és hosszú történetének folyamatában.

Pontosabban szólva, a harmóniás egyeztetés szándékából világra jövő népiesség-fogalom csupán azokra a népihez kapcsolódó jelenségekre korlátozódik, amelyek zökkenőmentesen integrálódtak abba a teleologikus folyamatba, amelynek célhoz érését a nemzeti klasszicizmusunk kiteljesedésében üdvözölhetjük. Ennyiben tehát Horváth koncepciója szerves folytatása és tulajdonképpen beteljesítése annak a hosszú útnak, amelyet nagy romantikusaink indítottak el, és ami a nemzeti klasszicizmus kiteljesedésében ér nyugvó pontjára.²⁸ Barta Jánossal szólván, Horváth tehát annak a romantikus szemléletnek az örököse, amely a nemzeti irodalom megteremtésének folyamatában a népiesnek csak egy bizonyos aspektusát kiemelve, a népet mitikus, misztikus magasságba emelve szemlélte. Ez a szemlélet egyrészt óhatatlanul is „veszedelmes túlzásokba” esett, ti. egyrészt a

²³ Népiesség és népszerűség fogalmak jelentésének bizonytalanságáról l.: KOROMPAY H. János: *A „népköltészet”-től a népiességig. (Terminológiai kérdések Petőfi és Arany levelezésében.)* ItK 1980/3. 285-309.

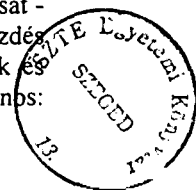
²⁴ HORVÁTH 1978, i.m. 10.

²⁵ HORVÁTH 1978, i.m. uo.

²⁶ HORVÁTH 1978, i.m. 11-15.

²⁷ „Népköltésnek azt kell neveznünk, a mi a tulajdonkép [!] így nevezhető, modern műveltséggel nem bíró, fajbéli ös-sajátságait megtartott nép lelkéből forrott ki, annak szellem állapotával, ismeretei terjedtségével megegyez, az ő nem mesterkél, nem is finom, de valódi s elég mély érzéseinek megfelel...”: így tehát „A népköltés neve alá nem tartozik sem a mit a népnek, lehetőleg az ő esze járása szerint és nyelvével, sem a mit a népről vagy köréből mutatóként [!] a nép ismertetői irtak [!].” IMRE Sándor: *A népköltészetéről és népdalról.* Bp., 1900. 21.

²⁸ „Minél inkább távolodunk tőle, annál könnyebb meghatározni helyét a láncolatban: a magyarságnak mint nemzetnek az a kibontakozási vonala és lehetősége, amelyet a múlt században Széchenyi, Arany, Kemény Zsigmond és parányibb méretekben Gyulai Pál hordoz, a nagy elvi igényű önelemzés és önismeret szintjén benne érte el betetőzését és szankcionálását - de egyúttal lezárását is. Ez volt az utolsó nagy revelálódás, amely után már csak az újrakezdés következhetett. Különös látvány és ritka színjátéka történelmünknek, hogy amit látnokok és költők kezdtek, az egy tudományos életműben érte el utolsó kiteljesedését.” BARTA János: *Horváth Jánosról - A fejlődéstörténet kiadása elé.* In: BARTA 1981.



népet mint az egyetlen költőt, a tiszta forrást volt képes szemlélni, 29 ugyanakkor a másik oldalról igaznak tűnik az is, hogy „Az, a mit a népköltés iránti érdeklődés első kezdetei korában népinek, jellemzően népiesnek néznek és becsülnek, nem is mindig a szónak olyan értelmében vehető népi jellemvonás, a milyenben azt utóbb a fejlettebb, tudományos elemzés veszi. Mert ha ilyen lenne, aligha találná a túlságig mesterkélt, az agyonrafinálton megcsömörlött, de még mindig nagyon kényes ízlés olyan ínycsiklandozónak, hogy valami újra, valami ingerlőbbre sóvár vágyát véle kielégítse.”³⁰ A folklorista szempontjából objektívnek tartott tudományos leírást a népiessel szemben támasztott (romantikus) igény korlátozza, sőt torzítja el. Ez az igény a természetesnek, a frissítő erőnek a megtalálása és kiaknázása volt Katona szerint. Ugyanígy a megfigyelő torzító hatását emeli ki Imre Sándor is, bár részben belül maradván a bírált szemléleten: „A szándékosan kihallgatott, vizsgálat alá nem rokonérzéssel vett, idegen és néha élelmes irodalmárok által úri göggel faggatott nép nem tárja fel szívét egész valójában, nem hallatja szíve legbelsőbb, legsajátosabb hangjait; kifejezéseit szépíti, gondolatait válogatja.”³¹ Míg Imre Sándor a nép önvédő reflexeként értelmezi „igazi arcának” részleges eltakarását, addig Gombócz József - Katonához hasonlatosan - azt azoknak a romantikusoknak tulajdonítja, akik „idegen esztétikai műveltségük ellenére is költői értéket fedeztek fel a magyar nép szellemi természetében. De azért a romantikusok, minden nemzeti érdek támogatói és minden nemzeti érték megbecsülői, ki akarták irtani a magyar népköltészetből azokat a vonásokat, melyeket a finomabb irodalmi ízlés költőietleneknek, durváknak tartott és a népet nemesebb dalok éneklésére akarták rászorítani. Másrészt műköltők és művészettől messzeállók és népies hangú, népies frazeológiájú versekbe javító, moralizáló tartalmat igyekeztek helyezni s hogy a népek nyújtani kívánt ‘finomságokat’ a nép valóban meg is érthesse a nép nivójára, sőt az alá szállottak le.”³² Barta János, Arany népiességét elemezve, a romantikusok népfogalmát (egyébiránt Aranyt is ide sorolja) *fikciónak* deklarálja: „Ez a ‘nép’ jobban megnézve, nem is annyira társadalmi képződmény; mint ilyen nehezen határolható el; inkább vehetjük, aminek azok az évtizedek is vették, erkölcsi és esztétikai ideálnak; a morális értékelés kiérzik minden népjellemzésből, kezdve Herderrel, aki minden költészet alapját a nép szívbéli derékségében és becsületérzésében látja.”³³ Ennek a fiktív nép-fogalomnak a hatásáról árulkodik Horváth János tanulmánya is, ami viszont alapjául szolgált minden további népiesség-értelmezésnek.

A népiesség fogalma abban a XVIII-XIX. századi *akkulturációs* folyamatban kristályosodik ki, amely a népi kultúrát egyrészt folklorizálja, másrészt pedig, megszabadítva a „vállalhatatlannak” deklarált jellegzetességeitől, az elit kultúra szférájába emeli, mint a nemzeti irodalom éltető forrását.³⁴ Az akkulturációs folyamat XIX. századi válfaja abban

²⁹ Vö. KATONA Lajos: *A népköltés a néplélektan tárgykörében*. In: KATONA Lajos *Irodalmi tanulmányai*. Bp., 1912. I. kötet. 122-124.

³⁰ KATONA 1912, *i.m.* 125.

³¹ IMRE 1900, *i.m.* 20.

³² GOMBÓCZ József: *Felfogások a népköltészetéről irodalmunkban*. Bp., 1927.41.

³³ BARTA János: *Arany János és a XVIII. század. (Adalék Arany irodalomszemléletéhez.)* In: BARTA János: *Klasszikusok nyomában. Esztétikai és irodalmi tanulmányok*. Bp., 1976. 246.

³⁴ „A néprajz kutatási tárgyának meghatározása ugyanis a XVI-XVIII. századi nagyszabású akkulturáció után, a romantikus újrafelfedezés jegyében s a paraszti kultúra kapitalizálódó

különbözik minden eddigi, a népi kultúrához megszüntető-beolvasztó szándékkal közelítő próbálkozástól, hogy az elit kultúra részéről nem eleve negatív célzatú odafordulás tapasztalható, sőt éppen önnön megújulási³⁵ szándéka vezeti. Ez a „megújulás” azonban nyilvánvalóan az önmagára figyelő, előbb nemesi-patriarchális³⁶, majd (kb. az 1820-as évektől)³⁷ romantikus-nemzeti szemlélettel átítatott, elit kultúra³⁸ regenerációs programja volt. A népivel szembesülő arisztokratikus regiszter egyrészt *zárt rendszerként* artikulálódik, másrészt viszont bizonyos fokú nyitottságot tételez a népivel való „találkozás” vágya. A magyar irodalmi népiesség problémaköre tehát az elit és népi kultúra találkozásának fókuszában fogalmazódik meg, mégpedig dominánsan az elit nézőpontjának érvényesülésével, amely egyrészt a népi karakterjegyek torzításához (az elithez való hozzáigazításához), másrészt pedig az elit kultúra karakterisztikájának kisebb mértékű deformálódásához vezet.³⁹

viszonyok között történő rövid XIX. századi újralfelvirágzása idején történt. A néprajztudomány kifejlődése pedig az ezt követő, XIX-XX. századi újabb akkulturáció időszakában, a 'még menthető ősi értékek' összegyűjtésének lendületében. Kérdéses, hogy önmagában megbízható-e az a kép, amit ezen rövid időszak vizsgálata alapján általánosított a néprajz a népi kultúra különböző megnyilvánulási formáinak jellemzőiről." KLANICZAY Gábor: *Történeti antropológia*. In: KLANICZAY Gábor: *A civilizáció peremén. Kultúrtörténeti tanulmányok*. Bp., 1990. 96.

³⁵ BURKE a népi kultúra 18-19. századi felfedezését három tényezőre vezeti vissza: 1. a klasszicista „művészséggel” való szembefordulás a primitivizmus jegyében; 2. a felvilágosodás racionalizmusával való szembefordulás az irracionalitás jegyében; 3. a nemzeti önmeghatározás az eredetiség jegyében. BURKE 1991. 24-29.

³⁶ SZAUDER József: *A magyar irodalmi népiességről. (Fogalom, történeti vázlat, feladatok)*. Világirodalmi Figyelő 1958. 2. sz. 157.

³⁷ A népiesség periodizációjában kisebb nagyobb eltérésekkel megegyezik valamennyi kutató: 1. előzmények (a XVIII. sz. második fele), 2. a 20-as évektől esztétizáló szakasz, amely már viselős a nemzeti romantikával; 3. Erdélyi felléptével (1842) a nemzeti szakasz. WÉBER Antal: *A népiesség jellege és változatai a XVIII. század végén és a XIX. század elején*. In *Irodalom és felvilágosodás. Tanulmányok*. Szerk.: Szauder József -- Tarnai Andor. Bp., 1974. 848. Ettől némileg eltér Galamb Sándor periodizációja, aki a különféle domináns hatások alapján szakaszol: 1. primitivizmus, Rousseau-izmus, ossianizmus; 2. „demokratizálódás”, romantika, szerb népköltészet hatása. GALAMB Sándor: *A magyar népdal hatása műköltészetünkre. Pálóczi Horváth Ádám-tól Petőfi-ig*. Bp., 1907. 8., 30. Haraszti Gyula a népiesség történetét két nagy korszakra osztja: 1. „német-népies” irány, amely a népi és régi meg nem különböztetésének korszaka; 2. „új-népies” irány, amely a nemzeti irodalom megújítására ügyel, Petőfi-Arany-korszaknak hívja ezt. HARASZTI Gyula: *Költészetünk új-népies iránya. Körrajz*. Bp., 1878. Természetesen a periodizálás nem jelenti azt, hogy a különféle korszakok jellemzői ne keverednének és ne élnének tovább párhuzamosan. Erről Vö. FENYŐ István: *Az irodalom reszpublikájáért. Irodalomkritikai gondolkodásunk fejlődése 1817-130*. Bp., 1976. 125-183., ill. a következő korszakra nézve FENYŐ István: *Valóságábrázolás és eszményítés. Irodalomkritikai gondolkodásunk fejlődése 1830-1842*. Bp., 1990. 404-436.

³⁸ Az elit kultúra (tudós, high culture vagy a nagyobb hagyomány) és a népi kultúra között magam sem éles határt, vagy szakadékot látok (erről l. pl. BURKE 1991, *i.m.* 45-46., vagy R. VÁRKONYI Ágnes: *Népi kultúra -- elit kultúra*. ItK 1992.), viszont a tudatos odafordulás - akkulturációs folyamatként - leginkább a *különbségek* áthidalásának lehetőségét keresve, éppen ezekre a különbségekre irányítja a figyelmet, és/de egyben fel is erősíti őket.

³⁹ „Tényszerű adatokkal bizonyítható, hogy már a legkorábbi néprajzi gyűjtésekkel együtt megindult például a magyar folklór anyagának a magaskultúra esztétikai elvein alapuló szelektálása és kanonizálása... [...] A népi kultúrának ebből a percepciójából egy a végletekig idealizált és sematikus paraszti kultúra képe bontakozott ki, amelynek nem sok köze volt a mindennapi élet történeti valóságához.” NIEDERMÜLLER Péter: *Paraszti kultúra, városi kultúra, nemzeti kultúra: antropológiai megjegyzések*. In: Janus VI. 80-81.

1.1. Az elit kultúra karakterisztikuma⁴⁰

A Pierre Bec nyomán⁴¹ alkalmazott arisztokratikus és populáris regiszter fogalmai nem tökéletesen fedik le az elit-népi dichotómiát. Zemplényi Ferenc az arisztokratikus regiszter mellett az elit kultúra részeként említi még (az udvari regiszterrel együtt, amely a Bec által arisztokratizálónak mondott regiszterrel egyezik meg) a liturgikus regisztert és a vágáns költészetet is.⁴² Bec arisztokratikus (arisztokratizáló) fogalma hangsúlyosan az udvari élet műfajainak, poétikai hagyományának rendszerét írja le.⁴³

Az udvariság mint az elit kultúra egyik összetevője elsősorban a testi-biológiai affektusok kontrolljának folyamatában játszott szerepét tekintve, illetve ennek a kontrollnak a reprezentatív, tehát *mintaadó* mediátoraként lehet fontos a számunkra.⁴⁴ Elias a civilizálódás folyamatát a testhez való viszony szabályozásának meneteként írja le a máig aktuális viselkedési normák előírásrendszerének genezisében. A testi folyamatok szabályozásának igénye (affektuskontroll), végső soron eltávolítva a fizikai-biológiai folyamatokat az udvari ember fogalmától, azért az érinthetetlenül zárt emberkép (*homo clausus*) kialakításáért felelős, amely a testiséggel kapcsolatban vagy csak tudományos-orvosi, vagy csak durva-trágár stíluszsinthez tartozó nyelvi magatartást tesz lehetővé. A *homo clausus* minden elemében erősen átitatott egyrészt a keresztény hagyomány testfelfogásának aszketikus jellegű kontrolljával, másrészt pedig a humanista erudíció antik alapozású szabályozásával.⁴⁵ Klaniczay gondolatmenete szerint a reneszánsz udvar, amely még bizonyos fokú nyitottságot megengedett magának a népi-városi kultúra irányában (résztesznek a városi karneválok, ünnepek stb.), részben még hordozta a karneváli szabályozatlanság, szabadosság (normaszegés) jegyeit, ám már érezte a megkülönböztetés szükségességét, és el is határolta magát tőle a (1) a testábrázolás reneszánsz szabadossága (nyilván a kereszténység hatását nem kizárva) a népitől eltérő, a test nyitottságát elfedő testkánon kialakításával; (2) a természet tisztelete inkább panteisztikus képzetekkel terhelt, mint magának a természetnek a kultusza, ami összekapcsolódott a durva természet megzabolázásának vágyával; (3) a népi-városi kultúrával szembeni távolságtartás, a tőle való fokozatos elzárkózás az udvari „társalgási stílus” kialakításával.⁴⁶ Az udvar közvetítette magatartási minták, és illemszabályok egyrészt a feudális „reprezentatív nyilvánosság”⁴⁷ kizáró, kirekesztő

⁴⁰ A kultúrtörténet, és -filozófia e problémakörének (kompetencia hiányában) még csak részleges tárgyalására sem vállalkozhatom, csupán az általam későbbiekben használt (használhatónak gondolt) fogalmi háló definiálását igyekszem elvégezni.

⁴¹ BEC, Pierre : *La lyrique française au Moyen Age (XIIe-XIIIe siècles). Contribution à une typologie des genres poétiques médiévaux.* Paris, 1977. 34.

⁴² ZEMPLÉNYI Ferenc: *A középkori udvari kultúra funkcióváltozása a reneszánszban.* In: *A magyar reneszánsz udvari kultúra.* Bp., 1987. Szerk.: R. Várkonyi Ágnes. 78.

⁴³ „Le registre ‘aristocratisant’ (ou registre du *grand chant courtois* et des textes satellites).” BEC 1977, i.m. 33.

⁴⁴ Erről ld. Norbert ELIAS: *A civilizáció folyamata. Szociogenetikus és pszichogenetikus vizsgálódások.* c. híres könyvét. (Bp., 1987. Ford.: Berényi Gábor.)

⁴⁵ KLANICZAY Gábor: *Az udvari kultúra és a civilizáció folyamata. (Elias).* In: KLANICZAY 1990, 72-74.; 79-81.

⁴⁶ KLANICZAY, *Az udvari kultúra...* KLANICZAY 1990, 75-78.

⁴⁷ A fogalmat Jürgen HABERMAS: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása. Vizsgálódások a polgári társadalom egy kategóriájával kapcsolatban.* c. műve alapján használom (Bp., 1993. Ford.: Endreffy Zoltán.)

mechanizmusa szerint működnek, másrészt viszont a társadalmi elit mintaadó szerepénél fogva először a felkapaszkodni igyekvő társadalmi csoportok számára, később pedig a magát kultúráltnak mondó társadalmi rétegek számára vált kötelező normává. Mindez persze már az abszolutista állam kialakulásának mechanizmusában gyorsul fel jelentősen. Robert Muchembled a központosítás arroganciájával magyarázza azt a XVII-XVIII. századi, nagy akkulturációs folyamatot, amelynek egyik alapvető elemeként a test kontrolljának (vagyis az udvari testkánon általánossá válásának), a test feletti ellenőrzés mechanizmusának, Michel Foucault kifejezésével a „test politikai technológiájának”⁴⁸ („technologie politique du corps”), a kidolgozását és gyakorlását nevezi meg.⁴⁹ Vagyis abban az akkulturációs folyamatban, amelyet Bahtyin a „karneváli, nevetés-kultúra degradációjának”,⁵⁰ Burke a „böjt diadalának” nevez, a reneszánsz udvari kultúrában kiérlelt testkánon lesz az etalon, kiszorítva a népi „groteszk testfelfogást”.

Az elit kultúra egyik markáns eleme az udvari magatartásból származó affektuskontroll, és a nyomában egyedül ábrázolható, kommunikálható klasszikus testkánon, amely a zárt (így a testnyílásokat, a testnedveket, az ürüléket stb. diszkrimináló), körülhatárolt (mindig egyedi: a többi testtől elváló), csak a karakterizáló testrészekre (arc, fej, izomzat stb.) korlátozódó testet tünteti ki figyelmével.⁵¹

Klaniczay az udvari kultúra számos elemét a keresztény hagyomány szekularizálásából, illetve - mint például a testhez kapcsolódó képzetek kialakulásában - e hagyomány közvetlen működéséből vezeti le.⁵² Az Egyház mint a középkori (koraközépkori) európai kultúra megalapozója, illetve az antik civilizáció korlátozott értelmű folytatója, az európai elit kultúra karakterének domináns alakítójaként értelmezhető.⁵³ A kereszténység elterjesztése a koraközépkori Európában sajátos akkulturációs folyamatként, egy a mindenkori domináns elit kultúrának a népihez való viszonyulási technikájának kidolgozását követelte meg. Goff az Egyház reprezentálta keresztény rend és kultúra (Goff a „culture ecclésiastique” fogalommal jelöli) és a barbár-pogány kultúrák (Goff a „culture folklorique”⁵⁴ terminussal jelöli) közötti az Egyház dominanciájával realizálódott kapcsolatát a népi kultúra visszautasításaként értelmezi: „...l'essentiel est un *refus* de cette culture folklorique par la culture ecclésiastique...”⁵⁵, a visszautasítás mechanizmusának azután három típusát különbözteti meg: 1. a megsemmisítés (destruction): a pogány-népi kultuszok, bálványok, templomok stb. elpusztítása; 2. elhomályosítás (oblitération): a keresztény tematika,

⁴⁸ „...lehet 'tudás' a testről, amely nem pontosan a test működésének a tudománya; megfékezheti erőit, s ez több mint legyőzésének képessége: ez a tudás és ez a megfékezés alkotja azt, amit a test politikai technológiájának nevezhetnénk.” Michel FOUCAULT: *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Bp., 1990. Ford.: Fázsy Anikó, Csűrös Klára. 38.

⁴⁹ MUCHEMBLE, Robert : *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe - XVIIIe siècles)*. Paris, Flammarion 1978. 230-255.

⁵⁰ Mihail BAHTYIN: *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája*. Bp., 1982. Ford.: Könczöl Csaba.

⁵¹ BAHTYIN 1982, i.m.395-398.

⁵² KLANICZAY: *Az udvari kultúra...* KLANICZAY 1990, 74.

⁵³ Jacques Le GOFF: *Pour un autre Moyen Age, temps, travail et culture en Occident: 18 essais*. Paris, Gallimard, 1977.

⁵⁴ GOFF 1977, i.m.230.

⁵⁵ GOFF 1977, i.m.uo.

események, személyek stb. a pogány-népi fölé helyezése, amivel „A keresztény kultúra elfedi, eliminálja, eltitkolja a pogányt.”⁵⁶; 3. denaturáció (a természetének megváltoztatása) (dénaturation): a pogány-népi témák jelentésének megváltoztatása kereszténnyel való behelyettesítés során.⁵⁷ A zárt ideológiai rendszerként értelmezett középkori kereszténység monopolisztikus tradíciójának fenntartása érdekében a következő módszerekkel élt az idegen, veszélyt jelentő elemekkel szemben: 1. tiltás, megsemmisítés; 2. szegregáció (pl. zsidóknak, araboknak az elkülönítése); 3. integráció (különböző áramlatok bekebelezése, és ezzel veszélytelenítése).⁵⁸ A világ értelmezésének monopóliumára igényt tartó kereszténység annak a nyelvnek a kialakításán fáradozik, amely egyedül hívatott (és persze egyedül alkalmas) a korabeli „valóság” reprezentációjára.⁵⁹ A keresztény kanonikus nyelvhasználat azután éppen kizárólagossága folytán válhatott mindenféle elit kultúra alapjává.

Az Egyház nyelvi monopóliumát az antik műveltség humanista kultusza nyomán kialakuló *studia humanitatis* korlátozza (persze itt nem kizárólagosságról, vagy szembenállásról van szó).⁶⁰ A humanisták elitista szemlélete az embert a tudása és műveltsége alapján ítélte meg, amivel szakított a kereszténység kiválasztottság értelmezésével, amely éppen az egyszerű, jámbor tanulatlanságot és lelki szegénységet tette az ember kiválasztottságának kritériumává.⁶¹ A humanista hatásra az erudíció vált a kulturális elithez tartozás alapvető kritériumává, aki nem rendelkezett ezzel a műveltséggel az vulgus vagy plebs közé tartozott. A *studia humanitatis* nyelve természetesen az antik latin volt, amivel létrejött a kultúra nyelvének és a vulgus nyelvének szembeállítása:⁶² „A népi és tudós nyelv viszonya többé-kevésbé párhuzamba állítható az idő és öröklét, test és lélek, köznapiság és elvontság, csiszolatlanság és művészet, ‘vulgus’ és ‘sapientes’ oppozíciójával.”⁶³ A vulgáris nyelv kulturális felhasználhatóságának kritériuma ettől fogva a műveltektől való megnevesítésében állt, azaz „A *volgare*, ha választékossá teszik, mintegy megszűnik a *vulgus* tulajdona lenni, s átkerül a kultúra szférájába.”⁶⁴

Az elit kultúra három - egymással szoros összefüggésben (szociológiai, nyelvhasználati, világnézeti átfedések stb.) álló, de ugyanakkor jelentős különbségekkel terhelt - pilléren nyugszik: 1. keresztény szellemiség: a lelkiség primátusa a testiséggel szemben, amely leginkább a kultúrával kapcsolatos nyelvhasználatban artikulálódik (pl. lent-fent metaforarendszere az esztétikai gondolkodásban); 2. udvari kultúra: affektuskontrollon alapuló szabályozás a természetességgel/természetiséggel szemben, amely a művelt társalkodás, magatartás máig érvényes szabályrendszerét örökíti tovább; 3.

⁵⁶ „La culture cléricale couvre, cache. élimine la culture folklorique.” GOFF 1977, *i.m.uo.*

⁵⁷ „...les thèmes folkloriques changent radicalement de signification dans leurs substituts chrétiens...” GOFF 1977, *i.m.uo.*

⁵⁸ KLANICZAY Gábor: *A zárt ideológiai rendszer.* KLANICZAY 1990, 120-124.

⁵⁹ KLANICZAY: *A zárt ideológiai rendszer.* KLANICZAY 1990, 131.

⁶⁰ BATKIN, Leonyid : *Az itáliai reneszánsz.* Bp., 1986. Ford.: Soproni András. 110-185.

⁶¹ BATKIN 1986, *i.m.* 152.

⁶² BATKIN 1986, *i.m.* 163. „A latin nyelv fölénye mindenekelőtt abban áll, hogy művesebb (piu artificioso, piu d'arte), vagyis megkonstruáltabb, eltávolodott a természetes megmunkálatlanságtól. Következésképpen ‘kulturáltabb’, a szó pontos, eredeti jelentése értelmében, mely a humanizmus koncepciójának alapját képezte.”

⁶³ BATKIN 1986, *i.m.* 165.

⁶⁴ BATKIN 1986, *i.m.* 167.

humanista erudíció: a kultúra elitáriánus szemlélete, a művelt nyelv és a vulgáris szembeállítás, a literátus (könyv-) műveltség és az írásbeliség⁶⁵ (az oralitással szemben) abszolút primátusa.

1.2. A népi kultúra karakterisztikuma

A népi kultúra karakterjegyeinek felvázolása először is abba a sokak által említett⁶⁶ nehézségbe ütközik, hogy a népi kultúráról (annak középkori és reneszánsz korszakáról) nem maradt fenn olyan forrás, amely ne az elit rétegek közvetítésével hagyományozódott volna. E hagyományozódás természetesen az „autentikusan” népit az elit szempontrendszere szerint mutatja be: „... a források olyanok, hogy a modern tudós által rekonstruált középkori világkép kisebb-nagyobb mértékben az elit szemlélete irányába húz.”⁶⁷ Ebből következően aztán a népi kultúra karakterisztikuma leginkább az elit szemlélet negatív lenyomataként kereshető vissza a hagyományban.

A dominánsan keresztény alapozottságú kora-középkori kultúra monolit tömbként állt szemben Európa sokszínű pogány-barbár folklorisztikus kultúrájával. Az európai elitet létrehozó barbár-római arisztokrácia az Egyház integráló szerepét elfogadva, alkotja az európai elit kultúra szociológiai közegét. Természetesen az alacsony sorban lévő rétegek kívül maradván az eliten, a Jacques Le Goff javasolta kétosztatú kulturális rendszer folklorikus kultúrájának regiszterét alkotják. Az Egyház akkulturációs törekvései (amint arról fentebb volt szó) nem hagyták érintetlenül az *aratores* vagy *laboratores* réteg sajátos pogány és keresztény elemeket egyaránt magába foglaló kultúráját; viszont az is igaznak tűnik, hogy az elit és a népi dichotómiája, minden akkulturáció ellenére sem szűnt meg, hanem folyton újratermelődött az adott kor technikai, kulturális stb. színvonalának megfelelően.⁶⁸

Az elit viszonyát a népi kultúrához alapvetően meghatározta a felső vezető rétegek viszonyulásának hagyománya a dolgozókhöz, sőt a munkához magához. Le Goff V-VI. századi irodalmi (tehát a „nagyobb hagyomány” temékei) szövegek vizsgálata során azzal a ténnyel szembesült, hogy tökéletesen hiányzik ezekből a szövegekből a paraszt ábrázolása: „...il n’y a pas de paysan ni monde rural dans la littérature des Ve et VIe siècles...”⁶⁹ Ennek okait a felső rétegek munkához való viszonyában találta meg, aminek három irányú hagyományát említi a korai középkorban: (1) a barbár harcosok számára a munka eleve alacsonyabb státust jelentett; (2) zsidó-keresztény hagyományban a munka az eredendő bűnért járó büntetésként tételeződött; (3) az antik- római hagyományban a munka alapvetően a rabszolgákhoz

⁶⁵ Az írásbeliség európai kultúrában betöltött domináns szerepéről vö.: HAJNAL István: *Írásbeliség, intellektuális réteg és európai fejlődés*. In: HAJNAL István: *Technika, művelődés. Tanulmányok*. Bp., 1993. 37-65. S.a.r.: Glatz Ferenc.

⁶⁶ Pl. Carlo GINZBURG: *A sajt és a kukacok. Egy XVI. századi molnár vilásképe*. Bp., 1991. Ford.: Galamb György János. 7-30. vagy MUCHEMBLÉD 1978, i.m. 7-21.

⁶⁷ Aron Jakovlevics GUREVICS: *A középkori népi kultúra*. Bp., 1987. Ford.: Kövér György, F. Nagy Géza. 8.

⁶⁸ Ez igaz természetesen a technika (modern) korára is. Vö.: BAUSINGER, Hermann: *Népi kultúra a technika korában*. Bp.: Osiris-Századvég, 1995. Ford.: Szijártó Zsolt. 7-53.

⁶⁹ Jacques Le GOFF: *Les paysans et le monde rural dans la littérature du haut Moyen Age (Ve -VI^e siècle)*. GOFF 1977, i.m. 131-144.

kötődött.⁷⁰ (A munka értékelése a középkor későbbi századaiban annyiban módosult, amennyiben a teológusok nevelő szerepet is szántak neki, és így bizonyos fokig rehabilitálták, ám az öncélú gazdagodás eszközeként még ekkor is elvetették.)⁷¹

A népről alkotott képzetek alapvetően csupán a létfenntartásra korlátozódó, azaz közvetlenül a természeti szükségszerűségnek alárendelt tevékenységet folytató, s így szükségképpen nem-szabad⁷², a magasabb fokú tevékenységre (kontemplációra) alkalmatlan ember képére alapozódnak. A természeti rabság képzete összefonódott a pogány képzetével a korai középkorban, és az Egyház szempontjából a paraszt a pogányság metaforájává lett: „...à partir du Ve siècle, les *pagani* sont, pour les autres chrétiens, essentiellement des paysans et réciproquement.”⁷³ A keresztény szemlélet a parasztra aztán minden lehetséges bünt rávetített, éppen a természettel, az anyaggal való érintkezése alapján: „Ainsi les *rustici* sont les luxurieux et les ivrognes par excellence. Il y a mieux. En ce temps où se forme une mentalité selon laquelle les maladies honteuses sont le signe et la sanction du péché, les paysans, plus exposés que d’autres à la sous-alimentation, au manque d’hygiène, aux tares physiques, manifestent ainsi leur nature fondamentalement vicieuse. La lèpre des enfants est le signe de la luxure des parents...”⁷⁴

Mivel az európai elit kultúra markáns meghatározója a keresztény ideológia és nyelvhasználati mód, ennek következtében a parasztságra vonatkoztatott képzetek is öröklődnek, csak éppen szekuralizált formában. A szekuralizáltság itt azt jelentené, hogy a bűnösség-pogányság karaktere elhalványul, viszont annál inkább felerősödnek az anyaghoz kötött természetiség, a durva testiség jegyei. Már a *rusticus* [3. *transl.* esetlen, darabos, durva, faragatlan]⁷⁵ elnevezés is a megmunkálatlan anyagiság konnotációját hordozza, amely a kultúrától idegen, abból kirekesztett személyre vonatkozatható, hiszen a *colere* [a megművelt föld, a föld megművelése] alakból eredeztetett *cultura* szó Cicerótól származó metaforikus használata éppen a nyersség megmunkálását jelölte ki a kultúráltak körébe (a Birodalmi elitbe) tartozás kritériumaként.⁷⁶ A magyarban a szláv eredetű *paraszt* szó a *rusticus* szinonimájaként - a szó csak a XVI. századtól jelenti *egyértelműen* a

70 „...un triple héritage défavorable pèse alors sur les attitudes mentales à l’égard du travail: héritage gréco-romain modelé par une classe qui vit du travail esclave et s’enorgueillit de l’*otium*; héritage barbare de groupes guerriers habitués à tirer une part notable de leurs ressources du butin et en tout cas à privilégier le monde de vie militaire; ce qui est plus grave, dans cette société christianisée, héritage judéo-chrétien qui met l’accent sur la primauté de la vie contemplative, qui considère comme un péché, un manque de confiance de l’homme en Dieu de ne pas attendre de la Providence la satisfaction de ses besoins matériels. [...] Sans doute saint Benoît exige dans la Règle qui porte son nom la pratique du travail manuel, mais il s’agit d’une forme de pénitence, d’une obéissance à la loi expiatrice imposée à l’homme en conséquence du péché originel.” GOFF 1977, *i.m.* 135.

71 Vö.: Aron Jakovlevics GUREVICS: *A középkori ember vilásképe*. Bp., 1974. Ford.: Előd Dóra. 227-238.

72 A humanisták szemléletében a kulturális elithez tartozók azok, akik bírtak a „temporis otium”-mal, amely lehetővé tette számukra az elvonulást, a magasabb értékekkel való foglalatosságot. BATKIN 1986, *i.m.* 128.

73 GOFF 1977, *i.m.* 138.

74 GOFF 1977, *i.m.* 139-140.

75 GYÖRKÖSY Alajos: *Latin-magyar szótár*. Bp., 1986. 491.

76 MÁRKUS György: *A kultúra: egy fogalom keletkezése és tartalma*. Társadalmi Szemle 1992/3. 42.

jobbágy-helyzetet (tehát társadalmi státust) -,⁷⁷ a mai nyelvhasználatunkban is rendelkezik bizonyos pejoratív stilisztikai színezettel, mégpedig szintén 'műveletlen, bárdolatlan' stb. jelentésben. A paraszt szó jelentésére nézve nem csupán a földművelőt, hanem a klerikus ellentétét is jelentette a Ballagi-féle szótár szerint,⁷⁸ de erre a jelentésmezőre való utalásként értelmezhető Arany János megjegyzése is, aki a népdal élvezetét nem elsősorban szociológiai, hanem műveltségi jellemzőkhöz kapcsolta: „A harczias, vagyonos nemesség, az írástudatlan *paraszt urak* [Kiem.-MR] nem valának még kifejlődve annyira az eredeti naiv állapotból, hogy közöttük egyéb dal, mint a népies, kelendő lehetett volna.”⁷⁹ A paraszt szó mint a műveletlenség jelölője nem másodlagos, járulékos jelentésváltozatként alakult ki az általa jelölt társadalmi réteg jellemzőinek hatására,⁸⁰ hanem éppen ellenkezőleg: inkább a rusticus jelzőt kapcsolhatták a földművelő réteghez, majd a jelzőből főnévvé merevedett szó magát a társadalmi réteget kezdte jelenteni. Mindez arról a szemléletről tanúskodik, amely a parasztot az elit nézőpontjából csakis kultúrán kívüliként tudja látni és láttatni. A középkorban apránként kialakult kultúra-szerkezet alapján véve a XIX. századig örökítette azokat a látens és explicit sztereotípiákat, amelyek előítéletek és toposzok formájában határozták meg a „népihez” való viszony metódusát.

Ennek a középkori alapozottságú, a testiséghez, erkölcstelenséghez, vad természetiséghez kapcsolódó nézetnek a hatása fedezhető fel például Károlyi Sámuel 1841-es [!] tanulmányában is.⁸¹ Károlyi - igaz, hogy egy német tanulmány alapján, annak ismertetésével - a paraszthoz meglehetősen bizalmatlansággal közelít, és helyzetéből fakadóan (természetközelség, alávetett, szolgai státus stb.) magyarázza - persze „tudományos tárgyilagossággal” - annak jellemét. Károlyi a parasztot bárdolatlanak, butának, tunyának, műveletlennek stb. tartja, egy szóval: „A' paraszt jelleme közelít a' vademberéhez: még pedig annál inkább, mennél erkölcstelenebb.”⁸² Bármennyire is igyekszik tárgyilagossá, sőt bizonyos fokig szociografikus leírást adni a parasztról időről-időre ellenőrizhetetlen kijelentésekre ragadtatja magát, amelyek csakis az előítéletek toposzainak ismétlődéseként magyarázhatók pl.: „[a parasztnak]...nincs ellenére a pizsok...”⁸³; vagy a házasság nem a szerelem és szenvedély, hanem „szokás és önhaszon példái és rugói által” jön létre közöttük,⁸⁴ amivel végső soron elvitatja a paraszttól a szerelem magas eszményéhez való jogát; vagy ide sorolható a szabadság eszményének elvitatása is: „Hosszas és szakadatlan függésnek következménye [...] hogy az ez alatt élő emberek rá szoktak, mikép önmaguk föltartását is inkább uraikra

⁷⁷ SZABÓ István: *Jobbágyság - parasztság. Terminológia, fogalom, társadalomszerkezet.* In: SZ.I.: *Jobbágyság - parasztsók. Értekezések a magyar parasztság történetéből.* S.a.r.: Für Lajos. Bp., 1976. 38.

⁷⁸ *A Magyar Nyelv Teljes Szótára.* Szerk.: Ballagi Mór. 1867. 410.

⁷⁹ ARANY János: *A magyar népdal az irodalomban.* In: *AJHIL* I. 13.

⁸⁰ „Mint hogy a parasztsók osztályához tartozók rendszeren kevésbé műveltek, mint kivált az előkelő nemesség és polgárság: innen a paraszt, mint melléknév, jelent műveletlent, durvát, nyersét, gorombát, butát.” *A Magyar [sic!] Nyelv Szótára.* Készítették Czuczor Gergely és Fogarasi János. Pest, 1870. 70. Ez a szótár is megemlékezik a paraszt jelentésének a klerikussal való szembeállításáról: „Némely régiéknél, pl. a Debreczeni Legendáskönyvben, az egyházi személynek ellentéte, laicus: 'Akár parasztsók, akár egyháziak legyenek...' stb.” Uo.

⁸¹ KÁROLYI Sámuel: *A' parasztsók' jelleme.* Tudományos Gyűjtemény 1841. III. kötet. 3-52.

⁸² KÁROLYI 1841, *i.m.* 17.

⁸³ KÁROLYI 1841, *i.m.* 41.

⁸⁴ KÁROLYI 1841, *i.m.* 51.

hagyják, mintsem magukra.”⁸⁵. Károlyi tanulmánya hiába próbál tárgyilagos képet rajzolni, egyértelműen a nagyobb hagyomány nézőpontjának és toposzainak hatását mutatja, viszont mentes a nemesi-patriarchális, ill. nemzeti-romantikus népszemlélet mítoszaitól, vagy ködképeitől.

2. Ködképek a népiesség láthatárán

Az kétségbevonhatatlan tény, hogy a népiesség elméletének és gyakorlatának történetisége - a fentebb bemutatott kronologikus periodizáció(k) alapján - minden korszakhoz sajátos, csak rá jellemző problémafelvetést és fogalomhasználatot rendel. Ugyanakkor azt is látnunk kell, hogy a különféle periódusok, az időrendtől függetlenül, olyan közös előfeltevéss-rendszerrel dolgoznak, amely nem korszak-, hanem tárgyspecifikus, vagyis a népiesség mint *téma* csak ezen a horizonton (láthatáron) belül közelíthető meg. E horizont két alapfogalom építményeként képzelendő el, amelyek - mint az előfeltevések általában - szükségszerűen behatárolják a népi jelenségvilággal való szembesülést, vagyis kijelölik azokat a határokat, amelyekben belül az értelmező mozoghat, és/de egyben korlátozzák is mozgásterét, ami itt a népiről való gondolkodásban a források, módszerek stb. redukálását jelenti. Ezeket a fogalmakat nevezem az alábbiakban - Kemény Zsigmond szép szavával - ködképeknek (természetesen az idolóm baconi fogalmával a háttérben).

2.1. A „naivitás” ködképe

Kultsár István 1818-as, gyűjtésre való felszólítása a „köznép dalait” úgy definiálta, hogy egyrészt „Az ártatlan természet festi ezekben magát”, másrészt pedig „a nemzeteknek természeti bélyege erkölcsi szokása, s életének foglalatosságai világosan kitetszenek.”⁸⁶ belőlük. N. Apáthi Kiss Sámuel tíz évvel később ugyancsak „a’ szív’ ártatlan hevének kifakadásai”⁸⁷ definícióval illeti a népdalokat. Hasonlóképpen nyilatkozik Toldy Ferenc is, amikor Kisfaludy Károly népdalaiban dicséri, hogy sikerült a rím „naiv gondolatlanságát” úgy visszaadni, hogy az „a’ nép keblében támadnak tessék.”⁸⁸ Bajzával folytatott levélváltásában a népdal természetessége mellett érvel szemben Bajza teóriájával, amely művészi népdalt tud csak elfogadni: „A természet nem mivész, benne a poétai a prózaival örökké vegyül, s a népdalnak természetnek kell lenni, s ugyanazon viszonyban állni a Ti dalaitokkal, mint a természet a mivészettel.”⁸⁹ Toldy majd húsz évvel későbbi Toldi-bírálatában is éppen a naiv hang meglétét emeli ki dicsérőleg, és teszi a népies költészet alapjává: „[a népiesség] nem csak a kifejezésmódban, nem csak a nyelvezet s a verssel bánásban [...], hanem, és leginkább, a felfogás naivságában áll, e látszó öntudathiányban...”, amit aztán tovább pontosít, ti. Aranynak sikerült legtisztábban a népi hang, azaz egyrészt a művészet kívánalmi szerint fűzte a művet, de „a nélkül, hogy a magasabb műveltségű költőnek s a művésznek

⁸⁵ KÁROLYI 1841, *i.m.* 44.

⁸⁶ [KULTSÁR István]: *A köznép dalai*. Hazai és Külföldi Tudósítások. 1818. I. 8. sz. 57.

⁸⁷ N. APÁTHI KISS Sámuel: *A’ népdalokról*. Tudományos Gyűjtemény 1828. XI. k. 94.

⁸⁸ TOLDY Ferenc: *Auróra* [!], *hazai Almanach*. Tudományos Gyűjtemény 1828. XI. k. 108.

⁸⁹ Toldy - Bajzának 1828. augusztus 19. In: *Bajza József és Toldy Ferenc levelezése*. S.a.r.: Oltványi Ambrus. Bp., 1969. 442.

kezei érezhető kül jeleket hagynának.”⁹⁰ Toldy felfogásában a népköltővé előlépett műköltőnek imitálnia kell a naiv hangot, de ezzel egyben azt is állítja, hogy a népi tudatvilág a naivitás szintjén áll. A naivitás a természetességgel áll párban, amely pedig a túlfinomult mesterséges kultúrával szemben hordoz értékeket, vagy ahogyan ezt Pulszky Ferenc 1840-es népmondaközlése bevezetőjében megfogalmazza: „Midőn a’ politika ‘s művészet a’ természettől ‘s néptől eltért ‘s csak udvarok körül forgott, midőn egészséges élet’ helyébe beteges pompa lépett, akkor a’ költészet is elveszté valódi útját ‘s lelkesedését nem a’ Hippokrene’ tiszta forrásából, de a’ királyi asztalokon csillogó arany serlegekből merítette. [...] A’ népnél azonban ki nem halt azon természetérő, melly az érzésteli kebelnek hangjait olly ellenállhatatlan bájjal felruházza, ‘s függetlenül a művelt osztályoktól, folytatá költői palotájának építését, melly [!] még tündéribb, mint a nevelteké.”⁹¹ Erdélyi János a népek költészetét egyenesen „a természet alaphangjainak változata”-ként határozza meg.⁹² A Honderű Arany Jánosról szóló cikke élesen szembeállítja a pörköltő és a népköltő terminusait, és a népköltőt a következőképpen jellemzi: „ő inkább népünk’ szellemi egyszerűsége, megindító naivsága és hű szivességéhez tartja magát, s ez előnyököt sok valósággal visszatükrözi.”⁹³ Mintegy tíz évvel később - egészen más irodalmi, politikai stb. helyzetben - Gyulai Pál ugyancsak a gyermeki naivitás fontosságára hívja fel a figyelmet a népköltő kapcsán, persze a Petőfi-epigonokkal szemben érvel: „lehet gyermeteg [ti. a népköltő], hogy a túlfinomult műveltség előtt nevetségesnek tetszhetik, de soha sem gyermekes; ellökheti magától az illedéket, de soha sem a szív szemérmét...”⁹⁴ A természetesség és naivitás mint érintetlen, éltető, frissítő forrás azonban ifj. Szabó József tanulmánya szerint sem minden esetben egyértelműen és mindenképpen követendő: „Az együgyűség ugyan, mint említém, szellemileg magosan nem jár, ‘s munkálatja’, csekély tapasztalása’, ‘s jól kisésem [!] fejlett érzése’ körén vesz nyugpontot: de minthogy mindenképpen elszórják a’ tökéletesülés magvai, sok gyakorlás’ útján, ugyan e’ csekély tapasztalás naggyá növekszik, az érzések mindinkább [!] emelkednek, ‘s ha lassan lágyul a durva szív, nemesebb formára könnyebben alakítható.”⁹⁵ Vagyis Szabó a naivitást csak mint potenciális nyersanyagot szemléli, amely önmagában nem, viszont kellő megmunkálással értékessé válhat/tehető.

Gyulai Pál fent idézett tanulmányának *gyermeteg* és *gyermekes* megkülönböztetésében a naiv fogalmának kettős hagyománya inkarnálódik. Gyulai valószínűleg maga is Schiller *A naiv és szentimentális költészetéről* (1795) c. tanulmánya nyomán használja a gyermeteg és gyermekes szembeállítását, amely már ott is a tiszta ártatlan gyermeki (kindlich) együgyűség naivitását - amely a mesterkéeltséggel szembeni természetként fogalmazódik meg -,⁹⁶ és a képesség illetve az értelem hiányán alapuló

⁹⁰ [TOLDY Ferenc]: *Elbeszélő költészet*. E látszó öntudathiány narratológiai következményeiről bővebben l. az Aranyról szóló fejezetet!

⁹¹ PULSZKY Ferenc: *Népmondák*. Emlény 1840. 223-224.

⁹² ERDÉLYI János: *Népköltészetéről*. ERDÉLYI 1991, 107.

⁹³ *Arany János*. Honderű. 1847. II. július 6. A pórias költészetéről a következő fejezetben lesz szó.

⁹⁴ GYULAI Pál: *Petőfi és lyrai költészetünk*. Új Magyar Múzeum 1854. február. 116-117.

⁹⁵ SZABÓ József, ifj.: *Néhány szó a’ népdalokról*. Társalkodó. 1835. II. szept. 2. 279.

⁹⁶ „...hogy (a szó legtágabb értelmében) *naiv* legyen, azaz hogy a természet ellentétben álljon a mesterkéeltséggel és megszegyenítse ezt.” SCHILLER, Friedrich: *A naiv és szentimentális*

gyermekes (kindisch) együgyűség ál-naivitását állítja szembe.⁹⁷ Schiller naivitás fogalma a szép természet fogalmán alapul, amely a batteux-i *belle nature* elméletét és a winckelmann-i idealizált görögségeszményt tudja maga mögött mint biztos alapot.

A *belle nature* nem vezethető le a „valós természetből”⁹⁸, hiszen minőségi különbség van közöttük: „Az önálló ‘szép természet’ a valóságban meglévő legszebb részek új együttese, amelyet a művész idealizálással, a lehető legnagyobb tökéletességre törekvéssel, tehát szubjektumának minden adottságával hoz létre.”⁹⁹ Schiller rendszerében a naiv természetesség csupán ezzel a szép természettel állhat korrelációban,¹⁰⁰ amely pedig (Winckelmann nyomán) az antik görög világban és művészetekben találja meg legtisztább megvalósulását. Az antik görögség winckelmann-i értelmezése a tökéletes harmónia és megelégedés mítoszára épül, amely persze inkább a XVIII. századi ember vágyaként gondolható el a görögség Nietzsche utáni értelmezésének fényében.¹⁰¹ Winckelmann görögség-képe az aranykorképzetek mitikus távlatával viselős, amennyiben az esztétikai megfigyeléseit a korabeli „valóság” eszményi állapotának rekonstruálására is felhasználja, és olyan kijelentésekre ragadhatja magát, mint pl.: „A betegségek, amelyek oly sok szépséget szétrombolnak, és a legnemesebb formákat elrontják, a görögöknél ismeretlenek voltak.”¹⁰², és természetesen ez is hozzájárult ahhoz, hogy „Görögországban [...] a szép természet leplezetlenül megmutatkozott a művészek nagy okulására.”¹⁰³ A görög művek „nemes egyszerűsége és csendes

költés-etről. In: SCHILLER, Friedrich *Válogatott esztétikai írásai.* Vál.: Vajda György Mihály. Ford.: Szemere Samu. Bp., 1960. 282.

⁹⁷ „Éppen abból az ész és az értelem ítélete közötti ellentmondásból fakad annak a vegyes érzelemnek egészen sajátos jelensége, amelyet a gondolkodásmód *naivsága* kelt bennünk. Összekapcsolja a *gyermeki* együgyűséget a *gyermekes* együgyűséggel; az utóbbi által elárulja gyengéjét az értelemnek, s fakasztja azt a mosolyt, amellyel kimutatjuk (*elméleti*) fölényünket. Mihelyt azonban okunk van azt hinni, hogy a gyerekes együgyűség egyszersmind gyermeki is, hogy tehát forrása nem értelmetlenség, nem a képesség hiánya, hanem magasabb (*gyakorlati*) erősség, ártatlansággal és igazsággal tele szív, amely belső nagyságból utasította el a mesterkélttség segítségét, akkor vége az értelem ama diadalának, s az együgyűségen való gúnyolódás átmegy az egyszerűség csodálatába.” SCHILLER 1960, *i.m.* 285.

⁹⁸ Schiller használja a szintagmát az „igaz természet”-től való megkülönböztetés okán: „A valóságos természet mindenütt létezik, de az igaz természet annál ritkábban; mert ennek sajátja a létezés belső szükségszerűsége. Valóságos természet a szenvedélynek minden mégoly közönséges kitörése; ez lehet igaz természet is, de bizonyos, hogy nem igazi *emberi* természet; mert ez az önálló képesség részességét követeli minden megnyilatkozásban, s e képesség kifejezése mindig méltóság.” SCHILLER 1960, *i.m.* 346.

⁹⁹ PÁL József: *A neoklasszicizmus poétikája.* Bp.: Akadémiai Kiadó, 1988. 58.

¹⁰⁰ „Csak a *szép* természet igazolhat efféle szabadságokat [ti. a természet nyújtotta szabadságok]. Nem szabad tehát, hogy a vágy egyoldalú kitörései legyenek; mert minden, ami pusztán szükségletből ered, megvetésre méltó. Az emberi természet egészéből és teljéből kell fakadniuk ezeknek az érzéki energiáknak is. *Humanitásnak* kell lenniük. Hogy azonban megítélhessük, hogy az emberi természet egésze követeli őket, nem pedig pusztán az érzékiségnek egyoldalú és közönséges szükséglete, az egészet kell ábrázolva látnunk, amelynek egyes vonását alkotják.” SCHILLER 1960, *i.m.* 333-334.

¹⁰¹ „... a görögség eszménye maga is [...] részben egy „keresztény félreolvasat” szülötte, hiszen éppen a megváltás iránti szükségletétől szabadulni nem tudó nyugati ember képzeletét az ókori emberekről, hogy boldogok, harmonikusak és beteljesültek voltak, hiszen „*nem ismerték ezt a szükségletet*.” KOCZISZKY Éva: *A görögség ideálja a XVIII-XIX. század fordulóján.* Holmi 1994/3. 410.

¹⁰² WINCKELMANN, Johann Johachim: *Gondolatok a görög műalkotások utánzásáról a festészetben és a szobrászatban.* In: WINCKELMANN, J.J.: *Művészeti írások.* Bp., 1978. 14.

¹⁰³ WINCKELMANN 1978, *i.m.* 14.

nagysága” leginkább a lélek igazi jellemének ábrázolását hivatott segíteni, ami egyértelműen a testi, fizikális szükségszerűség megzabolázását és háttérbe szorítását írja elő, ahogyan pl. a Laokoón-csoport kapcsán a fájdalomról szóló gondolatmenete is tanúsíthatja, amely szerint a fájdalom „minden tombolás nélkül nyilvánul meg az arcban és az egész testtartásban.”¹⁰⁴ A schilleri naiv fogalom tehát a szép természet jegyében az idealizált görögség harmóniájára alapoz, és a legteljesebben elutasítani látszik a természeti szükségszerűség jármát levetni képtelen, valós természetet és a kapcsolódó emberképet.

A fizikai szükségszerűségből az esztétikai nevelésen át juthat el az ember a morális szükségszerűség világába a *Levelek az ember esztétikai neveléséről* (1794) c. tanulmányában kifejtettek szerint. Schiller ennek alapján száll vitába Rousseau-val, aki szerinte „az emberiséget, csak hogy minél előbb szabaduljon a benne dülő viszálytól, inkább az őállapot szellemtelen egyformaságához akarja visszavezetni, mintsem hogy egy teljesen keresztülvitt műveltség gazdag szellemi harmóniájában lássa e viszály végét, hogy inkább meg sem akarja kezdeni a mesterkéeltséget, mintsem hogy megvárja kiteljesedését, egyszóval, hogy inkább alacsonyabban tüzi ki a célt és inkább lefokozza az eszményt, hogy annál gyorsabban, annál biztosabban elérje.”¹⁰⁵

Schiller Rousseau-val szembeni fenntartásai ugyanannak a problémának az eltérő megoldási módját vázolják fel: a kultúrában élő ember lelki nyomorúságának feloldására Schiller a művelődés útján való tökéletesülést javasolja, míg Rousseau¹⁰⁶ a műveltséget és művészetet magát kárhóztatja az emberi szabadság és boldogság eltékozlásával. Rousseau fogalomhasználatában a „vadember” a civilizációval szemben álló, és csupán ösztönkésztetései hallgató lény, aki az ismereteket is csupán élvezeteinek minél hatékonyabb kielégítésére használja fel: „Beszéljenek bármit a moralisták, az emberi értelem sokat köszönhet a szenvedélyeknek, s mint általában elismerik, a szenvedélyek is az értelemnek. Az ész a szenvedélyek hatására tökéletesedik: csak azért iparkodunk tudásra szert tenni, mert élvezetekre vágyunk...”¹⁰⁷ Az első dijoni pályairat civilizáció-kritikája egyrészt nyilván a korabeli *udvari(asság)*¹⁰⁸ kultúra bírálatából nő ki, amely az *affektuskontrollon* alapuló normaképző mechanizmusként csakis színlelést, mesterkéeltséget írhat elő az ember számára, másrészt viszont a kultúra és a természetiség kibékíthetetlen ellentétének, és a kultúra regresszív funkciójának (részben Nietzsche-ig) Freudig, Foucault-ig előremutató általános problémáját fogalmazza meg, amikor így ír: „A testi szükségletek teszik a társadalom alapzatát, a szellemi szükségletek teszik vonzóvá a társadalmat. A kormányzat és a törvények gondoskodnak az egybegyűlt emberek biztonságáról és jólétéről, a tudományok, az irodalom és a művészetek, e nem kevésbé zsarnoki, és talán még hatalmasabb erők, virágfüzerekkel borítják be az emberekre vert vasláncot, elfojtják bennük azt az érzést, hogy eredetileg szabadnak születtek,

¹⁰⁴ WINCKELMANN 1978, i.m. 30. A Laokoónról értekező Lessing már pl. a fájdalmat nem a test kinjából fakadóként, hanem a fiait sirató apa lelki fájdalmaként értelmezi.

¹⁰⁵ SCHILLER 1960, i.m. 321.

¹⁰⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Értekezés a tudományokról és a művészetekről*. [ROUSSEAU 1978/a] ill., U.Ö.: *Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről*. [ROUSSEAU 1978/b] In: ROUSSEAU, J.-J.: *Értekezések és filozófiai levelek*. Bp., 1978. Ford.: Kis János.

¹⁰⁷ ROUSSEAU 1978/b. 97.

¹⁰⁸ „...az udvariasság folyvást követel, az illendőség parancsol; folyvást szokásokat követünk, soha a tulajdon szellemünket. Már nem is merünk olyannak mutatkozni, amilyenek vagyunk...” ROUSSEAU 1978/a. 13.

megszerettetik velük a rabszolgaságot és azzá teszik az embereket, amit civilizált népnek szokás nevezni.”¹⁰⁹ Rousseau vadembere mint természeti lény áll szemben mind a civilizációval, mind pedig Schiller gyermeki-természetes naiv terminusával.

A népiességről szóló cikkek nagyrésze a naiv terminusa alatt a Schillertől örökölt fogalmat értik, ahogyan ez Erdélyi János 1842-es előadásában is egyértelműen nyomon követhető, amikor Erdélyi elkülöníti a népköltészettől a „vad és természeti” költészetet: „Különböztetni kell a népköltészetet azon vad és természeti költészettől, melyet az utazók ismertetlen új népeknél találnak, többnyire tánc kíséretében. [...] Ez azonban nem sokat ér; semmi határozottság, semmi alaki tisztaság; a lírai elem volna benne uralkodó, s az is szakadozott, mint a pillanat kedvtelése; kitörései pedig pusztá felkiáltás, vele az esztetika csak annyiban gondol, mennyiben kezdetnek jó.”¹¹⁰ Ebben az elkülönítésben Korompay H. János az Erdélyi által is fordított Boileau illendőség-tanítását és a klasszicista értékrendet véli felfedezni: „...1842-ben, a gyűjtés elhatározása után, de annak megkezdése előtt Erdélyi a klasszicista ízléssel megszürt népköltészetet tekintette normának, elutasítva mindazt, ami nem felelt meg több forrásból táplálkozó követelményrendszerének.”¹¹¹ Erdélyi „természeti költészet” terminusa inkább látszik lefedni, és egyben az „igazi” népköltészet köréből kizárni, Rousseau fentebb elemzett „vadember” fogalmát, aki ugyebár szemben áll mindenféle civilizációval, mint Schiller gyermeki naivitás elképzelését. Ennyiben Erdélyi való(já)ban a „szép természet” képzetkörére alapozza népiesség felfogását és ezzel automatikusan kizárja a klasszicista-neoklasszicista elméletek által ábrázolhatatlannak gondolt testi-anyagi valóságot a népköltészet köréből: „Ugy tetszik, a természeti költészet mindig megmarad, különösen az alnépnél mocskos és szennyes versekben, kópék és betyárok nyelvén; ezek az ízlés előtt ízléstelenség, nekünk trágárság s mint ilyen, úgy tartoznak a népköltészethez mint *aranyhoz a salak*.”¹¹² A természeti vagy vadember semmiképpen sem elérendő cél, hiszen „A’ vad ember, mint az oktalan állat, csak az élet’ megtartására, a’ nemzésre, a’ másokkal való társalkodásra ösztönöztetik ‘s törekedik...[...] Ezen baromi állapotban csak az húzza magához az embert, csak az foglalja el egész figyelmét, a’ mi a’ testi érzékeket gyönyörködteti. Így a’ vastag testiségben elmerült, elvadult embert nem az okosság’, nem a’ szív és a’ jó ízlés’, nem az illendőség’ finomabb érzései, hanem csupán a’ testi kívánságok, és indulatok vezérlik minden cselekedeteiben.”¹¹³ Magda példát is mond az efféle természeti emberre: „Legio az illy emberek’ száma a’ civilizált világban is. Juttassuk csak eszünkbe *a’ Czigány-kunyhókat, a’ puszták’ lakosait*...[Kiem.-MR.]”¹¹⁴

Úgy tűnik, hogy a népitől elvárt naivitást - az elméletekben és a kritikai gyakorlatban egyaránt -,¹¹⁵ elutasítva a valós vagy nyers *természetit* és csupán az idealizált *természetest* keresve, még minden érdemi vizsgálódás előtt

¹⁰⁹ ROUSSEAU 1978/a. 12.

¹¹⁰ ERDÉLYI János: *Népköltészetéről*. In: ERDÉLYI János: *Nyelvészeti és népköltészeti, népzenei írások*. S.a.r.: T. Erdélyi Ilona. Bp., 1991. 104.

¹¹¹ KOROMPAY H. János: *A népköltészet szerepe Erdélyi János irodalomkritikájának első korszakában*. ItK 1990/5-6. 631.

¹¹² ERDÉLYI 1991. *Népköltészetéről*. 104.

¹¹³ MAGDA Pál: *A’ Cultúráról*. Felső-Magyarországi Minerva 1826. 574.

¹¹⁴ MAGDA 1826, *i.m.* 574.

¹¹⁵ Vö. KOROMPAY 1990, *i.m.* 634-635.

a népiesség fogalmát és gyakorlatát az eszményített költészetfelfogás jegyében tudják csak elgondolni. A népiesség és művészet szembeállíthatósága kapcsán Szilágyi írja Aranyának, hogy „Mondják: a népnek *csak a természetes kell*. De hát a művészi, éppen azért mert művészi, már nem természetes? Nem vagyunk a két fogalommal tisztában. - Nunquam aliud natura, aliud sapientia dicit.”¹¹⁶, vagyis Szilágyi is érzékeli a *természetes* és *természeti* közti különbséget a népi és a művészi szembeállítása kapcsán, és Petőfit éppen azzal vádolja, hogy a *természeti* nevében hagyja el a művészi (a schilleri értelemben vett) *természetes*, azaz naív köntösét.

Összefoglalóan Rousseau-val állíthatjuk, hogy a népiesség kapcsán a kritikusok és elméletírók „A vademberről beszéltek és a civilizált embert festették le.”¹¹⁷, ebből azután természetszerűleg következett az a folyamat, amely a talált tárgy (népies nyersanyag) tisztogatását¹¹⁸ végezte el az elit kultúra szempontrendszerre maradéktalan érvényesítésével.

2.2. A „nemzeti karakter” ködképe

Kultsár István-féle felhívás népdaldefiníciójának második része a népdalt mint a nemzeti eredetiség konzerválóját és médiumát határozza meg,¹¹⁹ amikor azt állítja, hogy belőlük „a Nemzetnek természeti bélyege erkölcsi szokása, s életének foglalatosságai világosan kitetszenek.” A „természeti bélyeg” fogalma arról árulkodik, hogy Kultsár (nyilvánvalóan Herder hatására) a nemzetet mint eredendő tulajdonságokkal a priori rendelkező, ugyanakkor organikus képződményként értelmezi, és sajátos karakterjegyekkel ruhazza fel.

Ismeretes éppen Kultsár lapjának egy korábbi cikke, amely a régi magyar énekek gyűjtésére szólít fel, hiszen „A porban és a homályban heverő írárok fenntartják eleinknek jeles tetteit és elmeszüleményeit.”¹²⁰ A régít és a „népit” összemosó elméletek (amelyekhez részben még Kultsár felhívása is tartozik) szerint a nép nem elsősorban alkotó, hanem csupán konzerváló közegként értelmeződik, hiszen a népi éppen a mindenkori (elit) kultúra alatti státusa miatt mentes maradhatott az elitet ért idegen hatásoktól, ugyanakkor a nemesi Nemzet eredeti, a néphez lesüllyedt kultúrájának és hajdani karakterének megőrzőjeként, és/de egyben persze torzítójaként jelentkezik. A nép (vagyis a parasztság) ugyanis - amely „nem orgánus” test, csak valamely külső hatalom összefogásában létezhet -,¹²¹ Kézai mester krónikája óta a honfoglalók által rabszolgaként behozott, illetve az itt talált és leigázott idegen nyelvű és etnikumú népesség leszármazottja. Sándor István a *Sokfélében* értekezik a magyar nyelvű [!] parasztság eredetéről és két lehetséges vélekedést fogalmaz meg: a parasztság is része volt a honfoglaló Nemzetnek, de nem akart, azaz gyáva volt harcolni, ezzel azonban Sándor nyilvánvaló nemzeti büszkeség miatt nem ért egyet: „De lehetetlen ezt elhinnünk, hogy annyi félékeny ‘s kis szivü Magyarok találkozhattak valaha, kikből illy számos Köznép eredt volna. Mások ismét azt hirdettek, hogy a Háborúban rabúl fogott

¹¹⁶ Szilágyi István Aranyának 1847. ápr. 9. *AJÖM* XV. 81.

¹¹⁷ ROUSSEAU 1978/a. 84.

¹¹⁸ A salak- és bánya-metaforák elemzését lásd alább!

¹¹⁹ De a „nemzeti eredeti sajátságok” megnyilvánulásaiért értelmezi a népdalt N. Apáthi Kiss Sámuel is. N. APÁTHI 1828, *i.m.* 95.

¹²⁰ *Régi Magyar Énekek*. In: Hazai és Külföldi Tudósítások 1806. dec. 24. 51. sz. 429.

¹²¹ *A Nemzetiségről*. In: Tudományos Gyűjtemény 1817/I. 60.

Emberek Magzatjaikból, kik a Magyaroknál minden féle Szolgálatban valának Kisdedségöktől fogva, támadt volna ez a mi Nyelvünkbeli Parasztságunk. 'S ez már előttem sokkal hitelesebb.'¹²² Ez a szemlélet még Horváth Mihály 1842-es tanulmányában is tartja magát, de Szalay László 1852-es nagy történeti munkájában is csak részben módosul, amennyiben Szalay a lesüllyedt szabad magyarok bizonyos csoportjaiból (akik a kalandozásokban részt vettek, és csak későn telepedtek le) is eredezteti a parasztságot, az itt talált és legyőzött idegen etnikumok mellett.

A nemzet fogalmának¹²³ lassú jelentésváltozása¹²⁴ során, amely irányát tekintve a szűkebb „nemesi nemzet”-től a jogkiterjesztés révén a magyar nyelvűek tágabb közösségéig húzódott, a parasztság orális kultúrája vált az új azonosságtudat megformálásának legmegfelelőbb nyersanyagává. Ebben a folyamatban azonban azok a karakterológiai ismérvek,¹²⁵ amelyek a nemesi nemzet önképének szerves részét, sőt alapját képezték - minthogy az „új” nemzeti identitás megalkotója a nemesi elit volt - a tágabb értelmű nemzet jellemző sajátásaivá is lettek. A karakterológiai jegyek mindenképpen mint a magyarsághoz *eredendően* hozzátartozó tulajdonságok tételeződtek, tehát metafizikus, rákérdézhetetlen kategóriát alkottak: „...a' Nemzeti Charaktert azon gondolkodások és érzések formálják, mellyek bennünk kisdedkorunktól fogva meggyökeresednek...”¹²⁶ Kultsár szerint ezek az eredetiségek történetiek ugyan, de „Ezen érzések velünk nevelkednek, velünk erősödnek, és a' hosszas szokás által, mintegy természetünké válnak, úgy annyira, hogy ha ezen érzésekre az arányos mozgástoktól magát valaki megfogná, mintegy természetén tenne erőszakot [...] Nem lehet tehát tagadni, hogy természetes ösztön fakasztja ki belőlünk azon mozgásokat, mellyeket első neveltetésünktől fogva a' házi és hazai tárgyak bennünk gerjeszthettek.”¹²⁷

Kultsár fentebb idézett cikke mintegy hozzászólás ahhoz a vitához, amely Szemere Pál *A hivatal*¹²⁸ című novellájában kifejtett nemzetkarakterológia nyomán bontakozott ki Szemere Pál Balla Károly, illetve, *A nemzeti hagyományokban* kifejtett karakterológia kapcsán később bekapcsolódó, Kölcsey Ferenc között. Szemere a magyarok komor, magába zárkózó, Bölcs Leótól származó jellemzésével szemben megpróbálja megvédeni a magyart attól a lehetséges vádtól, hogy így alkalmatlan lenne a szépművészetek gyakorlására, Szemere ezért nem csupán a komor és bús jellemet, hanem ellenkező végletként a kirobbanó vidámságot stb. is a magyar karakter részének tekinti. Balla Károly¹²⁹ vele vitatkozva a magyar domináns jellemvonásaként a méltóságos kesergést tartja, amely azonban összefér a

¹²² SÁNDOR István: *A Magyar Parasztságról*. In: Sokféle 1801. VII. köt. 85.

¹²³ A nemzet fogalomról általában Vö.: OTTO DANN: *A nemzet: egy régi fogalom különböző jelentései*. In: Helikon 1989/2. 230-238.

¹²⁴ GERGELY András: *A nemzetévtől programjai*. In: G. A.: *Egy nemzetet az emberiségnek. Tanulmányok a magyar reformkorról és 1848-ról*. Bp., 1987. 99-121.

¹²⁵ A karakterológia pszichológiai alapjairól Vö.: PATAKI Ferenc: *Nemzetkarakterológia?* Magyar Tudomány 1997/2. 169-180.

¹²⁶ [KULTSÁR István]: *Van-e befolyása a' Nemzeti Táncznak a Nemzeti Charakterre?* Hasznos Mulatságok 1823.I.kötet 8.szám 59.

¹²⁷ KULTSÁR 1823, *i.m.* 57-58.

¹²⁸ SZEMERE Pál: *A hivatal. (Történet, levelekben)*. In: SZEMEREI SZEMERE Pál *Munkái*. Bp., 1890. (Különösen: 224-227.)

¹²⁹ BALLA Károly: *A' Magyar nemzeti Tánczról*. Tudományos Gyűjtemény 1823. VII. k.

vígsággal, de „pajkosság, 's kitörő maga el felejtés nélkül.”¹³⁰, vagyis korlátozott értelemben fogadja el a vidámságot mint karakterjegyet. Ez a korlátozottság - a nemzeti tánc mibenlétéről lévén szó - a tánc mozdulatainak szabályozását, korlátok közé szorítását írja elő, aminek következtében Balla szükségesnek tartja bevezetni a „korlátos tánc” fogalmát. A mozdulatok megzabolázásának szükségességét egyrészt egyetemes civilizatórikus szükségességre vezeti vissza, amikor így beszél: „De minekutána a ' századok' vas szokásai kiszabták, az illendőség' határait, már nem egy, ha háttal állok valaki felé vagy arczczal [...] Mind ezek a' természeti emberek előtt eggyek: de a társasági szokás határt szab minden cselekedeteinknek, 's ezeket az illendőséggel zaboláza meg. [...] Ne mond [!] hát hogy ember vagy 's minden mozgásod illendő. Az ember és ember közt nagy a' különbség [...] síma, vagy darabos.”, másrészt viszont az igazi magyar jellemmel magyarázza, vagyis a magyarság eredeti jellegzetességének tartja: „Ha figyelembe vesszük a' magyar *Lassú* lelkes hangzását, és nemzeti bélyeget, úgy látszik, hogy leginkább megegyezne az illendőséggel is, ha ezen a' test-mozgás, egyenes de nem feszes; könnyű de nem szeles; bátor de nem szemtelen; víg de nem pajkos; rátartós de nem göggös állatásokból (pozitúra) leendne.”¹³¹ Könnyen leleplezhető Balla szándéka, miszerint az igaz magyar jellemet az igazi civilizáció és kultúráltság magas fokán próbálja elhelyezni. (Ezen szándék alapján az írás azoknak a tízes - húszas évekbeli tanulmányoknak a sorába illeszkedik, amelyek a magyarságot civilizált népként mutatják be, szemben a barbárság-kulturátlanság vádjával.)¹³² Ugyanakkor pontosan látszik az is, hogy az eredetiség kérdése mennyire alávetett a civilizáltság, illem stb. kötelező érvényű normájának. Ezzel kapcsolatos Grynaeus Aloyz cikke, amelyben az udvariasság és a nemzeti eredetiség fogalmait igyekszik egy nevezőre hozni: „Az én törekedésem oda tzelez, hogy azokat czáfoljam meg, a' kik azt vitatják: hogy az udvariság az eredetiséggel (Originalitat) meg nem fér közönségesen; hogy a' nemzeti bélyeget (Charaktert), melly eddig erős épségben, büszkeséggel párosítva állott, eltörli.”¹³³

A nemzeti karakter és eredetiség keresése a népdalokban egyrészt mint meglévő, magától értetődő sajátságokkal igyekszik szembesíteni a népköltészetet, amikor a magyarság eredeti bélyegéről beszél, másrészt viszont nyilvánvaló, hogy ezek a tulajdonságok szinkron vágyak, mítoszok, amelyek így a kor elit szemléletét vetítik rá a népköltészeti anyagra, és e szerint szelektálják azt. A nacionalizmus „modernista” elméletei ezt úgy fogalmazzák meg, hogy a „...nemzet elsősorban képzelt és elbeszélte kategória, amely egy olyan korszak kulturális közvéleményét jellemzi, melyet a nyelv és a terület tart össze...”¹³⁴.

Erről igen szépen és pontosan tanúskodik Császár Ferenc Petőfiről írott 1845-ös kritikája, amelyben többek között a „veszett fenés” stb. kifakadásokat bírálja, mondván: „Már, kérem alázsan [!], ha ez művészet, ha ez költészet: akkor az alföld legkicsapongósabb csikósa, ki az illyeket amúgy

¹³⁰ BALLA 1823, *i.m.* 90.

¹³¹ BALLA 1823, *i.m.* 98.

¹³² Vö.: N.A.KISS Sámuel: *Miben van még a' Magyar hátra leginkább?* Tudományos Gyűjtemény 1827. II.

¹³³ *Az Udvariságnak, és józan Manérosságnak szükséges voltáról.* TudGyűjt 1828. 59.

¹³⁴ SMITH, D. Anthony: *A nacionalizmus.* In: *Eszmék a politikában: a nacionalizmus.* Szerk.: Bretter Zoltán és Deák Ágnes. Pécs, 1995. 13.

verbunkos modorban még czifrábban tudja elkeríteni, a' legnagyobb művész, a' legeredetibb költő a magyar világban. [...] ki így ír, nem a' szűz musa fölkenntje, 's azok kik az így író költőt magasztalják, a' szent művészetnek nem avatottjai. [...] Az ég ne adja, hogy a' szép ősi magyar jellem illyekben akarja magát visszatükrözni, ne adja soha, hogy Árpád nemzetének eredeti ép lelke illyekben tudjon műélvét, műgyönyört találni!"¹³⁵ Az eredeti nemzeti bélyeg tehát semmiképpen sem lehet az a „káromkodós”, „betyáros” stb. hangvétel, amelyet Petőfi imitál népies verseiben. Viszont, amint azt a későbbiekben kifejti Császár, a megnemesítés processzusán átesett, sőt magát a nemesítést célul tűző költészet-eszmény már szolgálhat az „eredeti” nemzeti jellem visszatükrözőjeként: „Ha a magyar már illy sületlenségekben látna jelességet, illyekben venne észre genialitást: le kellene mondanunk végképen azon reményről, hogy valaha Európa művelt nemzetei sorában helyet foglalhassunk. Azonban szerencsénkre napról napra növekszik száma azoknak, kik a' nemzeti szellemet 's jellemet nem a pusztai vadságban, nem a' csárdai pajkosságban, de a' lélek nemesítésében, a' szív képzésében, 's ezekhez viszont az eszközöket nem holmi betyáros szitkozódás- és aljas pizkosságokban keresik.”¹³⁶

3. Az irodalmi népiesség elmélete avagy a talált tárgy tisztogatása

Az elit kultúra horizontja már önmagában is csupán leszűkítő értelmű odafordulást tett lehetővé a népi jelenségvilághoz. Ennek megfelelően a többnyire klasszicista esztétikai kánonra alapozódó elméleti és gyakorlati (különösen a gyűjtés szempontrendszerére vonatkozó) megnyilatkozások elsődleges és legfontosabb feladatként annak a mechanizmusnak a kidolgozását végezték el, amelynek segítségével a „talált” népköltészeti *anyagot* - amelyet még Erdélyi is csupán feldolgozandó *nyersanyagként* kezelt (gondoljunk csak a bánya-metafora karrierjére egészen Toldy *Nagyidai cigányok*-bírálatáig) - megszabadítsa azoktól a jellegzetességeitől, amelyek a költőiség és a művészség fogalomrendszerével összeegyeztethetetlennek látszanak. A kor „művészség” fogalma szorosan és nehezen eloldható szálakkal kötődik a neoklasszicista eszményítés-modellhez, amely az *ideál* fogalmát részesíti előnyben a *valóval* szemben. Nem véletlenül jegyezheti meg Erdélyi az eszményítés gyakorlatával és elméletével vitázó, 1847-es tanulmányában, hogy „Szeretnők látni ugyanis, miképpen fogják besorolhatni esztétikájok és a költészet körébe a nép költészetét azok, kik az idealizmus vallói, ha egyszer felállítják az általános elvét, ha rútnak, aljasnak nevezik azt, mi csak túlfinomult, etikett szabályaiba vert ízlésnek lehet olyan.”¹³⁷ Ugyanakkor láthattuk - különösen Korompay H. János meggyőző érvelése nyomán -, hogy korai írásaiban maga Erdélyi sem képes szakítani a (neo)klasszicista poétikák hatásával, amikor a népköltészetet megkülönbözteti a természeti költészettől. Még - bár egy egészen más történeti és irodalompolitikai szituációban: hiszen itt a divattá silányult népiességgel szemben foglal állást - Erdélyi 1853-as *Népköltészet és kelmeiség* tanulmánya is hitet tesz a népköltészet „műbecsi”

¹³⁵ CSÁSZÁR Ferencz: *Petőfi Sándor költeményes munkái*. Irodalmi Ör 1845. 4.sz. 25-29. In: ENDRÓDI 1911. 117-118.

¹³⁶ Uo.

¹³⁷ ERDÉLYI János: *Egyéni és eszményi*. In: ERDÉLYI János *Válogatott művei*. Vál. T. Erdélyi Ilona. Bp., 1986. 772.

mértéke mellett: „Én úgy tartom: ha költészet, legyen az költészet szükségképp, s azáltal, mert valamely költemény népi, ne vonassék ki a költészet általános elve alól. És bizonyosan *népköltészet alatt, józanon, csak olyan költészet érthető, mely* mindamellett, hogy iskolátlan tömegből támadott, *megüti a műbecsi mértéket...*”¹³⁸ A „műbecsi mérték” kissé homályos, nehezen konkretizálható kritériuma helyett Arany Pákh Alberthez írott levelének hasonló gondolatmenetében a *szép* terminusával próbálja megadni azt a biztos pontot, amelyhez a népköltészetnek is viszonyulnia kell: „Én, paraszt aestheticámmal, a szépet sem a népieshez, sem a nem-népieshez nem kötöm kizárólag. Nekem a szép, szép minden alakban. Hogy inkább a népiest mívelem: oka hajlam, ismerése saját erőmnek, s talán némi principium is.”¹³⁹ Arany fennmaradt jegyzetei¹⁴⁰ is arról tanúskodnak, hogy felfogásában a népiesség korántsem az ideállal való szakítást jelenti, hanem a reál és ideál helyes arányának megtalálását: „Minden *igaz* költészet *ideál*. Az, a mi *reálnak* mondatik, kívül esik a költészet határán. Különbség csak az, hogy a mit ideálnak szokás nevezni, lehány magáról minden időbelit és esetlegest, tisztán akar állani, általánosságban maradni, ezért egyhangú és szűkkörű lesz [...] Ellenben azon költészet, mely reál vegyületűnek mondatik, elfogadja az időbelit, az esetlegest, a különöst (speciale) például: nemzeti, népi, sőt egyénit is, de nem mint *lényeg*et, mert akkor megszűnnék költészet lenni, hanem mint formát, melyben nyilatkozik.”¹⁴¹ Arany gondolatmenete Erdélyi fentebb említett tanulmányát idézi, amelyben az eszményivel vitatkozva az egyéniből indul ki, de nem az egyéni előtűntetését célozza, hanem az egyediben az eszmei felfedezését és megmutatását: „Mi nem ideált hiszünk, hanem ideát, nem eszményit, hanem eszmeit, azaz végire óhajtunk járnunk minden eszmének, mely valamely tárgyat éltet, legyen az virág vagy ember, s így óhajtjuk kiösmerni a tárgy létének alapját, és ezen felfogás után alakítani át s emelni azt művészi körbe.”¹⁴² A költészet ilymódon ugyan nagyobb toleranciával és alacsonyabb ingerküszöbvel, de megmarad az eszmeinek, vagyis a jelenség önmagán túlmutató lényegiségének a felmutatójává. Ez szemiotikai értelemben annyit jelent, hogy a költészet („műbecsi mérték” értelmében) olyan jelölő mechanizmus, amely mindig önmagán túlmutató jelölőre utal, vagyis csak olyan jelölőkkel (szavak, képek, stilisztikai szintek stb.) operálhat, amelyek tradicionálisan valamely transzcendentális jelöltet invocálnak, ezzel együtt pedig minden olyan jelölőt kirekeszt érdeklődési köréből, amely semmiféle eszmét nem hív elő, hanem csak önmagára mutat.

A kérdés persze szinte önmagától adódik: miképpen lehetséges „önmagára utaló jel”. Elméleti szempontból igazat kell adnunk Stanley Fish-nek, aki a jelentést már mindig meglevőként definiálja, pontosabban: „...a jelentés már kiszámítottan érkezik, nem a nyelvbe beágyazott normák miatt, hanem azért, mert a nyelvet már kezdettől fogva normák szerkezetén belül érzékeljük. Ez a szerkezet viszont nem elvont és független, hanem társadalmi

¹³⁸ ERDÉLYI János: *Népköltészet és kelmeiség*. In: ERDÉLYI 1991. 194.

¹³⁹ Arany Pákh Albertnek 1853. február 6. In: *AJÖM* XVI. köt. 170.

¹⁴⁰ ARANY János: *Töredékes gondolatok*. In: ARANY János *Hátrahagyott iratai és levelezése*. II. kötet. *Hátrahagyott prózai dolgozatai*. Bp., 1889. [A továbbiakban: *AJHIL* II.]

¹⁴¹ *AJHIL* II. 1889. 519-520.

¹⁴² ERDÉLYI: *Egyéni és eszményi*. 765.

jellegű...”¹⁴³. A jelentés tehát mindig időbeli-történeti, vagyis egy adott közösség tradíciói és konvenciói írják elő, ebből következően a csupán „önmagára utaló jelölő” olyan jelölő, amelyhez az adott közösség vagy nem tud, vagy nem akar jelentést fűzni, mivel az adott kontextusban vagy nincsen, vagy *le van tiltva* a kimondható értelem. Császár Ferenc 1844-es, a korabeli népszínművekről írott, megsemmisítő kritikájában éppen a csupán a magáért való szórakoztatás, a testi ingerek kiváltásának egyedüli céljával készülő darabokat kárhoztatja: „Fájna, ha csalódnám, midőn hiszem: miszerint nincs széles e’ hazában egy magyar ki a’ nemzeti színház egyedüli hivatását a’ nép mulattatásában keresné? Az ilyen gúnyképen tekintené a’ törvényhozás gondoskodását, ‘s állat kéjek özönébe elaljasodva, szánandó volna, hogy nincsen szíve, ‘s hogy esze annyira fátyolozott, miszerint nem képes az anyag, a’ testi érzékek vágyai kielégítési eszközein túl, a’ lélek istenibb élvezetei fogalmához fölemelkedni. Nem hiu időtöltés, nem mulékony érzécsiklándoztatással mulatása a’ népnek az, mit a magyar nemzeti színháznak czélul tűznie kell.”¹⁴⁴ Császár szerint az ilyen elmaradt nemzetnél, mint amilyen a magyar, a nemzeti színház feladata a kulturális felzárkóztatás lenne: „...a színház nem aljasítható le annyira, hogy csupán a testi kéjek ‘s ingerek kielégítési tárházául tekintessék, nem hagyathatik át olly intézkedéseknek, mellyek tévesztve a’ nemzeti közszükségek egyikének pótlását: abból erénypirító, lélekgyilkoló bünbarlangot alkossanak; nem ollyaknak, mellyek szédítő czímek alatt mutatványokat nyújtanak, mellyek [...] legfőlebb is kacagató bohóczkodásoknak látszanak...”¹⁴⁵

A zsidó-keresztény alapozottságú elit kultúrában a legerősebb tiltás a testtel, illetve a test működésével kapcsolatos kifejezéseket és ábrázolásokat sújtja. A (neo)klasszicista poétikákon nevelkedett irodalmi ízlés számára minden testtel kapcsolatos, a nyers élet valóságát az irodalomba (vagy festészetbe) feltüntető mű a *rút* kategóriájába került: „a művészetnek [...] a rutat [!], mint rutat [!], előadni nem szabad.”¹⁴⁶ Greguss korai művében a rútat „a szépnek ellenkezője”-ként definiálja, és mint „tökélytelen végesség” „lelkünk egyensúlyát felzavarja, működéseink folyamát megszakítja s kedélyünkben elégyületlenséget okoz. Rut olyan tárgy, melyben összhangzat és eszmeiség nincsen.”¹⁴⁷ 1858-as tanulmányában már, amely Rosenkranz *Aesthetik des Haesslichen* c. írásának ismertetője, a rút ábrázolására vonatkozó kategorikus tiltást felváltja a rút ábrázolhatóságának korlátozott megengedése, amennyiben a szép előtüntetésének legjobb eszközéül szolgál: „Általában a rút nem kevesebb, sőt inkább több módot nyujt [!] a szép előtüntetésére mint maga a tiszta szép.”¹⁴⁸ Greguss természetesen csak részlegesen rehabilitálja a rútat, hiszen „a rútnak [...] önmagában véve nincs értelme; csak ugy érthetjük ha vissza vagy rávisszük a szépség fogalmára [...] a szép egyetemes, egyáltalános beccsel bir, a rút ellenben csak ráviteles, viszonylagos érvényü.”¹⁴⁹ A rútnak tehát nincs *értelme*, vagyis jelentés nélküli, ami itt az eszményi tökéletes

¹⁴³ FISH, Stanley: *Van szöveg ezen az órán?* In: Testes Könyv. Szeged, 1996. (Szerk. Kis Attila Atilla, Kovács Sándor s.k., Odorics Ferenc.) Ford., Kálmán C. György. 280.

¹⁴⁴ CSÁSZÁR Ferenc: *Gondolat-töredékek a’ divatos magyar népszínművekről*. Életképek 1844. I. 394-395.

¹⁴⁵ CSÁSZÁR 1844, uo.

¹⁴⁶ GREGUSS Ágost: *A szépészet alapvonalai*. Pest, 1849. 27.

¹⁴⁷ GREGUSS 1849, i.m. 24.

¹⁴⁸ GREGUSS Ágost: *A rútról*. In: GREGUSS Ágost *Tanulmányai I*. Pest, 1872. 278.

¹⁴⁹ GREGUSS 1872, i.m. 279.

hiányára utal. Greguss posztumusz kiadott *Rendszeres széptanában* tovább pontosítja a rútra vonatkozó nézeteit: az *undokság* terminusának bevezetésével egy olyan kategóriát alkot, amely már végképp az ábrázolhatatlanság terrénját jelöli: „Undorító minden, a mi a szervezeti felbomlás jeleit mutatja, ezért undorító a halál s a betegség; ezért undorító minden, a mi az élő szervezetből kiválik, a minő pl. az izzadtság, a nyál stb. [...] Köpés, okádás, szóval minden kiválasztás rothadás, penész, kelés, daganat férgek a testben stb. mind undorító.”¹⁵⁰ Ugyanakkor a vér és a könny Greguss rendszerében nem kerül az undorító kategóriájába, hiszen konvencionális jelentés (eszme) kapcsolódik hozzájuk: „A többi efféle váladék, csak ha eszme mögé bújhat, ha fenség, komikum, vagy tragikum fátyola alatt jelen meg, van mentsége.”¹⁵¹

A testet és annak váladékait tárgyazó művészeti alkotás joggal nevezhető tehát művészietlennek annyiban, amennyiben csak önmagát állítja előtérbe, de amint valamiféle eszme kapcsolható hozzá, a művészet részévé válhat. E szerint (a reál és az ideál egyeztetését keresve) értékeli Arany Petőfi egyik versét is a *Töredékes gondolatokban*: „Van-e anyagibb s testiebb dolog a *jóllakásnál*? Ha valamely költemény ennek kéjét magasztalja, kétség kívül legvastagabb, konyhaszagú *reál* fog lenni. És Petőfi ezt tette. Mind a mellett a költemény *lényege* nem reál. Humor (tehát szép), s erkölcsi mag (tehát jó) egyesül benne.”¹⁵²

A fentiek szerint a népivel a legkülönfélébb szándékkal és módon szembesülő irodalmi trendek¹⁵³ sok tekintetben - és ezt mutatja meg tanulmányában Korompay H. János - különböznek egymástól, azonban egy bizonyos tekintetben igen közeli álláspontot képviselnek. Császár Ferenc 1845-ös Petőfi-kritikájában nem egyszerűen a népiességet magát utasítja el, hanem annak Petőfinél megvalósult módozatát: „Póroknak, a pórok legalsóbb, legnyersebb osztályának énekel többnyire a' költő 's nem a népnek; mert feledte: hogy a' nép, nem ugyanaz a betyársággal, az emberiség söpredékével.

¹⁵⁰ GREGUSS 1888, *i.m.* 170. Ennek alapján még a Bibliát, azaz Jób könyvét is kárhoztatandónak tartja: „A biblia [!] lerajzolja betegségét [ti. Jóbét] mint felbomlást; ez izléstelenség, a héberek nem voltak valami izléses nép. Görög író kezében bizonyosan mássá lenne a kép.”¹⁶⁹

¹⁵¹ GREGUSS 1888, *i.m.* 173.

¹⁵² *AJHIL* II. 1889. 520.

¹⁵³ Korompay H. János négy csoportot különít el: 1. „Az első csoportba tartozó kritikusok szerint a népköltészet alsóbbrendű, és éles áthághatatlan határ választja el a magasabb poézistól” (Császár Ferenc és a Honderű köre); 2. szintén hierarchikus szemléletű, de nem mereven elválasztó nézetet vallott Bajza és Toldy; 3. a népköltészet és a magasabb poézis egyenrangúságát valló Erdélyi, Arany, Petőfi; 4. akik eleve tökéletesnek tartották a népköltészetet: Pulszky, korai Erdélyi, Pesti Divatlap és köre. KOROMPAY H. János: *Kritikatörténet, népköltészet és népiesség*. Holmi 1995/11. 1620-1621. Egy múlt századi tipologizálás a népiesség felfogásában megkülönbözteti 1. a leszállás; 2. a felemelés; 3. az ismeretterjesztés módszereit, de egyiket sem tartja követendőnek: Dr BALLAGI Mór: *Népirodalom és „Boldog-háza”*. Budapesti Hírlap 1856. július 27. (1) „le kell szállni a néphez, hogy az irodalmat megismertessük vele”, s leszállt a porig, s beszélt a néppel póriasan, betyárosan, s a helyett, hogy megkedveltette volna az irodalmat, megutáltatta azt, mert a józan gondolkodású magyar né[p] viszont így okoskodott: ‘Ha az író urak oly csikósan beszélnek és írnak, úgy nincs mit tanulnunk tőlük.’ (2) ‘föl kell a népet magunkhoz emelnünk, hadd lássa az irodalmunk fenségét’, s fölemelték a népet, s beszéltek vele, mint tudós tanár szokott beszélni iskolázott tanítványával. [...] ‘Miért vessük ki a drága pénzünket könyvért? hiszen az író urak nyelvét olyan magunkszóru ember nem is érti meg, hogy tanuljunk tőlük?’ (3) „népszerűen írt, de nem oly tárgyokról, melyek a népet közelebből érdekelnék, s miknek tudása multhatatlanul szükséges lett volna.”, amire a népnek igazából nincs szüksége.

Músája ritkán emelkedik ki e' romlott lég köréből, jóllehet, a' hol és mikor kiemelkedik, a' kedveslantú ismerősre lehetlen vizsont rá nem ismernünk.”¹⁵⁴ Itt tehát Császár nem a népiest hangot kifogásolja, sőt időnként örömmel üdvözli a „kedves lantú ismerőst”, hanem csupán elválasztja a póriasságtól¹⁵⁵. Ugyanígy jár el a Honderü Arany Jánosról szóló 1847-es cikke, ahol egyértelmű kategóriákat állít fel, Aranyt egyébiránt népies költőnek titulálva. Vagy Nádaskay Lajos ugyancsak Honderüben megjelent kritikája Petőfiről szintén nem a népköltészetet ítéli el, hanem szerinte amit Petőfi művel, az nem felel meg a népköltészet magas eszményének: „Szolgál-e illy olvasmány mulatságul művelt olvasónak, s ízlésnemesítésére, művelésére a *népnek*? Nyere általában az irodalom illy művekkel valamit? szóval: megfelel-e illy mű azon igényeknek, miket tekintélyes műbírák *népköltés, népköltészet*’ eszméjéhez mindenha s mindenhol kötének, s miket kétségkívül P. ur is igen jól ismerend? Bizonytal nem.”¹⁵⁶ A póriasság és népiesség megkülönböztetésének kényszere Erdélyi 1846-os nagy tanulmányának is alapvetése: „Irodalmunk ezelőtt kevéssel még *pórdal, parasztdal* név alatt ismeré a népdalt, de a kifejezés nem látszik többé megfelelni a közönség ízlésének; aztán a nép fogalma körül is tisztábbak s méltányosabbak nézeteink, mint a pór, vagy paraszt szavak értelme.”¹⁵⁷, Petőfiről pedig a negyedik csoportba sorolt Pulszky is igen hasonlóan nyilatkozik (természetesen láthatóan sokkal magasabb ingerküszöbvel), mint Császár 1847-ben írt egyébiránt meleg hangú bírálatában: „...néhol kirí egy hibás kép, egy pórias kifejezés (például 189. l. *tánczokok mint, veszett fene*)...”¹⁵⁸. Arany barátja és levelezőtársa szintén igen negatívan nyilatkozik Petőfiről: „*Toldi*-ról, hogy olly szépen szólnak a lapok, a bírálók egyetemesen: nekem nagyon jól esik... Látom: a józan ízlés, megvan még, s a *Petőfi durvaságai, meztelenségei, kit* egyébiránt és igen szeretek, mert jó fiú, - nem rontották el egészen.”¹⁵⁹ De jól ismert Szilágyi Istvánnak Aranyhoz írott 1847. ápr. 9-i levele is, amelyben kifejti Petőfivel szembeni, előbb említett, fenntartásai kapcsán népiesség-elméletét - egyébiránt Arannyal összhangban, hiszen idézi is egyetértőleg Arany hozzá írott 1847. ápr. 2-i levelének egy passzusát: „Azt akarom mondani, hogy a népköltő feladata nem az, hogy elvegyüljön a durva nép közt, s legyen egyszörűvé velek, hanem az, hogy tanulja meg a legfensőbb költői szépségeket is a népnek élvezhető alakban adni elő. Ez lebegett előttem, midőn *Toldit* irtam, s ez úton haladok ezentúl is, ha lehet.”¹⁶⁰ -, aminek lényege abban áll, hogy a művészsímet nem tartja elválasztandónak a természetestől (ld. a természetessel kapcsolatos fejtegetéseimet fentebb!), amiként azt Petőfi teszi: „A hol tudománytalanság, művésziatlanság vannak csak: azt nevezem én aljasságnak, póriasságnak...

¹⁵⁴ CSÁSZÁR Ferenc: *Petőfi Sándor költeményes munkái*. Irodalmi Ör 1845. aug. 16. In: *Petőfi napjai a magyar irodalomban 1842-1849*. Szerk.: ENDRÓDI Sándor. Bp., 1911. (Továbbiakban: ENDRÓDI 1911.) 117

¹⁵⁵ A „póriasság” kérdésével a következő fejezetben foglalkozom részletesen.

¹⁵⁶ NÁDASKAY Lajos: *Versek. Irta Petőfi Sándor. 1842-1844. A helység kalapácsa. Hősköltemény négy énekben. Irta Petőfi Sándor*. Honderü 1844. ENDRÓDI 1911. 38. Nádaskay itt kifejtett népköltészet-felfogása - ti.: a *népnek* írunk, hogy nemesedjék - tökéletesen korszerű, bár nyilván nem az Erdélyi által kijelölt irányba mutat.

¹⁵⁷ ERDÉLYI János: *A magyar népdalok*. ERDÉLYI 1991. 113.

¹⁵⁸ [PULSZKY Ferenc]: *Lyrjai költészet*. Szépirodalmi Szemle. 1847. I. 18. sz. ENDRÓDI 1911.278.

¹⁵⁹ Szilágyi István Aranyhoz írott 1847. március 12. *AJÖM* XV. 67.

¹⁶⁰ Arany Szilágyihoz írott 1847. április 2. *AJÖM* XV. 77.

Mondják: a népnek csak a természetes kell. De hát a művészi épen azért mert művészi, már nem természetes? [...] A hiba (s ez a Petőfié) még onnan is eredt; mert népiességet és művésziséget két külön polusnak hiszik.”¹⁶¹

Talán a fenti néhány példa jól szemlélteti, és hihetővé teszi, hogy a népiességgel kapcsolatos különböző célzatú, esztétikai alapozottságú stb. elméleti beállítódások egy tekintetben egyetérteni látszanak, még pedig abban, hogy a „talált” (gyűjtött) népköltészeti anyagot valahogyan (az adott iskola céljának legmegfelelőbbben) kezelni, alakítani kell, ha be akarják emelni a művészség kategóriájába. Talán szép példa lehet erre annak az Erdélyinek a gondolatmenete, aki már 1842-es tanulmányában kifejti, hogy az egész műköltészetnek a népiből kell táplálkoznia és újjáélednie, ami viszont természetszerűleg a népi fogyasztásával, elenyészésével jár: „Mondatott: a műveltség árt a népköltészetnek, s ez igaz, de miértátkoznánk a napot, hogy a hajnalt elúzi egünkről. Az anya fogy, a gyermek növekszik; amaz meghal, ez életben marad; s a nem fenntartja magát fajában. A természet örök rendén jár a szellem fejlődése is. Másképp mondatik, hogy az isten az embert önképére s hasonlatára teremté, ugy kell a művelt költészetnek is a népi hasonlatát viselni, azaz fölvenni a népi elemet; különben nem igazi, hanem korcs, fattyu, sehonnai.”¹⁶² Greguss Ágost 1860-ban hasonlóképpen fogalmazta újra a népköltészet szerepét, ugyanakkor a művészség kritériumainak hiánytalan érvényesülését is előírta mint feltétlenül érvényesítendő kritériumot: „A népköltészetnek okvetlenül műköltészetté kell fejlődni; de midőn ez utóbbi magát a népköltészet által megifjítja, nem vetkezhetik ki műköltészeti jelleméből, s a kezdetleges költés közvetlen és ösztönies szépségeiért nem adhatja cserébe az öntudatos alkotást, a kiszámított és szabályos szerkezetet, az arányok és idomok tisztaságát, a kivitel biztosságát és szabadosságát, szóval: *természetért nem áldozhatja föl magát a művészetet.* [Kiem.-MR.]”¹⁶³

Erdélyi és Greguss tanulmánya is arra enged következtetni, hogy a népiesség nemzeti költészetté történő előléptetése során is szükségzerű a népies sajátosságok átalakítása, a műköltészethez (írásbeliséghez stb.) való hasonítás során. Ennek a hasonítási folyamatnak mint akkulturációs mechanizmusnak három módozatát különítem el a következőkben: (1) *kirekesztés, korlátozás*: az elit kultúra számára kezelhetetlen jellemzőkkel szemben; (2) *helyettesítés*: az autentikusnak gondolt népi helyettesítése az elit által ellenőrzött „irodalmilag” népiessel; (3) *denaturáció, sterilizáció*: az integrált vagy integrálni kívánt népies hangvétel, tematika, műfajok telítése hagyományosan az elit művészet szempontjaival (tematika, hangvétel, stílus stb.).

¹⁶¹ Szilágyi Aranyak 1847. ápr. 9. *AJÖM* XV. 81.

¹⁶² ERDÉLYI: *Népköltészetéről*. ERDÉLYI 1991. 105.

¹⁶³ GREGUSS 1872, *i.m.* 85.

3.1. Kirekesztés, korlátozás

Erdélyi bánya-metaforájának hatása fedezhető fel a Magyar Hirlapban 1852. június 8-án megjelent Arany *Nagyidai cigányok* c. művéről szóló névtelen (véltetőleg Toldy Ferenc írta) bírálat hasonlatrendszerében: „A népköltő, képzelete magos országából, leszáll a nép legalsóbb rétegeihez, fölszedi a gyöngyöt s a kevésbé drága követ egyaránt, s mindkettőt csiszolatlan állítja ráma közé, például s a természet leghívebb képének visszatükrözéseül; de neki *nem szabad a göröngyöt, mit ott minden lépten találhat, éktelen ékeivel bedobni a képbe*, nehogy a szemlélő pillantását vele első tekintetre fájdalmasan érintse; - *a szemetet pedig és kormot*, mely munka közben netán reá tapad, szépen *tisztítsa le magáról* [Kiem.-MR], s ne hányja szintén a kép alakjai közé.” A metafora-rendszer egyik alapeleme a vertikális mozgáson („leszállás”, „felemelés”) ¹⁶⁴ alapul, amely nyilvánvalóan hierarchikus viszonyt tételez és a „fent” tradicionálisan értékelti nézőpontját reprezentálja. A térbeliségre utaló fogalomhasználat az ideák magas világának esztétikai, és - részben platonista hatással átítatott - kereszténység etikai tanításának kikerülhetetlen dominanciáját hívja elő. Ennyiben a „lent”-tel asszociálódó népi, szükségszerűen az anyag szférájába tartozó, az ideák nemes világtól elzárt kategóriaként artikulálódik. A „lent-fent” dichotóm fogalompár alkalmazása tehát már eleve behatárolja a népihez való viszonyt még minden érdemi vizsgálat előtt.

A hasonlatrendszer másik alapeleme a népi „lent” tisztátalan mert megműveletlen anyagszerűsége, azaz önmagában kidolgozatlan *nyersesége*. A nyersség, amely egyébiránt mint terminus technikus nagy szerepet kap pl. a Petőfit bíráló kritikák retorikájában, csak a művész tudatos, alkotó-alakító tevékenysége nyomán nyerhet igazi műbecsi értéket. Ennek az alakító eljárásnak a klasszicista indukciós módszer szolgál alapul, amelyet a népiesség kapcsán éppen a Toldyval levelet váltó Bajza fejt ki, igaz negyedszázaddal előbb, és amelyben a „leszállást” magát sem tartja követendőnek, sőt éppen a költőnek kell egy magasabb pontra emelnie a népet, hiszen a népköltészet maga pusztá természet, amely nem kopírozható, és amelyben a szép csak elszórva van meg, a művésznak pedig éppen ezeket a szép-fragmentumokat kell összegyűjtenie, és Széppé szintetizálnia: „Már most vedd a népdalokat, melyek eredetileg népdalok, úgy mint természet productumait (mert széles értelemben valóban azok is) s az ezek szépségeiből alkoss egy gyűjteményt a magad céljára s ezen gyűjteményből fog az a népdal, mint phoenix feltámadni mellyről mondhatni fogom hogy *művészi népdal*.”¹⁶⁵ Persze ismerjük Toldy Bajzával vitatkozó véleményét is, amely a tartalom megnevelését tarja üdvösnek, és már a kezdet kezdetén magán viseli a nép művelésének Aranyig húzódó programját, így hát nem véletlen az sem, hogy maga Arany is Toldyhoz hasonlóan nyilatkozik 1847-ben: „Azt akarom mondani, hogy a népköltő feladata nem az, hogy elvegyüljön a durva nép közt, s legyen egyszerűvé velek, hanem az, hogy tanulja meg a legfensőbb költői szépségeket is a népnek

¹⁶⁴ „A népköltészet [...] egy völgy, melyen a műköltő Parnasszusra emelkedik. Ha tehát a magoslatra akarunk hatolni, hol a lég üdébb, hol a láthatár szélesebb, változatosabb színezetű, művészbibb metszetű, először a völgybe kell szállnunk...” VULCANU József: *A román népköltészetéről*. Kisfaludy Társaság Évtapjai 1872. 150.

¹⁶⁵ Bajza Toldynak 1828. július 31. In: *Bajza-Toldy Lev.* 440.

élvezhető alakban adni elő.”¹⁶⁶ A két egymástól mind stratégiai, mind taktikai értelemben eltérő irány azonban abban közös, hogy a népművészetet mint nyers természetet mindegyik valamilyen formában át kívánja alakítani.

Visszatérve az eredeti Toldy-féle metaforarendszerhez: szépen látszik, hogy az átalakítás, akár a szép szintetizálásának, akár a felsőbb költői szépség közvetítésének jegyében, mindenképpen a nem-szép, illetve a nem-költői elemek diszkriminálásával jár. A „lent” hagyott meddőhányó mint értéktelen salak, azután pedig nem tartozik többé a népköltészet fogalmával lefedhető jelenségek csoportjába, sőt tűzzel vassal írtandó legfőbb rosszá válik, akár még a teológiai metaforák apokaliptikus nyelvhasználatát is megkövetelik, amint azt a bánya-metaforához hasonló változattal élő, Petőfit támadó kritika-részlet is bizonyítja: „A liliom a mocsárnövények közt - liliom marad ugyan - de a nemes kertész vagy kifogja [!] körülte irtani a rosszszagu, piszkos növényeket - vagy pedig a gyöngéd fehér liliomot, az ártatlanság szelid virágát máshova ültetendi - hogy a természetbarát környezetének mephysticus büze által édes élvezetében ne háboritassék. Egy mephisto, ki csak szurok és kén bűzt hozna az emberek közé, nem sokat használna. Maga az ördög is tartozik, ha becsületes társaságba lépni akar, szarvait és lólábait lehetőségig eltakarni. Gondolnám, a költőnek mágis nemesebb hivatása van - neki pokol helyett mennybe kell bennünket vezetnie...”¹⁶⁷

A meddőhányó és a salak, sár stb. letisztítása, kihagyása már a metaforából következően is szükségszerűen korlátozó és kirekesztő mechanizmusokat működtet. A kirekesztés a népi teljes elutasításától a csak egyes, különösen a testiséghez szorosan kapcsolódó, elemekre vonatkozó részleges tiltásig terjed. A teljes elutasítás retorikája a művészi fogalmának a népitől radikálisan elkülönülő értelmezésén és a közönség és népi (tárgy) közötti távolság áthidalhatatlanságán alapul. Szép példa erre az 1833-as [!] Muzáronban lezajlott vita, vagy inkább botrány, amely az 1829-es kötetben megjelent népmesék kapcsán robbant ki. Az olvasók leginkább azt sérelmezték, hogy a művelt olvasók tanítását és gyönyörködtetését szolgáló Muzáron, miféle megfontolásból engedhette meg magának népmesék közlését. „Ennél fogva ítélvén Muzáron‘ III. kötetét, meg kell vallanom, hogy sem a ‘Hol volt hol nem volt‘-ok, sem Mailáth regéji, ‘s tündéres románjai nem e’ gyűjteménybe illők; bármilyen legyen is művészi becsök. A köznépi mesélések alacsonyabbak sem hogy fentebb rendű, tanult ‘s művelt olvasókat mulassanak...”¹⁶⁸ Egy másik olvasó szintén a funkció és a tárgy-stílus, és persze az olvasó és a népmesék potenciális célja és közönsége között óriási szakadékot érzékel: „Némelylek nem értik, oktató munka akar é lenni Muzáron vagy mulattató; ‘s ha oktató, mit keres itt Tündér Ilona, mellyet, a’ mint ezek hiszik, még a’ pór nép‘ kezéből is ki kellene kapni, mint ostobaságot és supertstitiót terjesztő mázolás...”¹⁶⁹ Az almanachoz méltatlan és már önmagában is ijesztő témaként érzékeli jó tíz évvel előbb Kisfaludy Károly Vörösmartynak az Aurorához küldött népies hangvétellű versét: „... nem lehetne-e a különben szépen és lágyan megírt idyllbe graecizmust szőni? A juhász és bojtár nevezet sok olvasót elijeszt. Én magam tapasztalám, kivált a

¹⁶⁶ Arany Szilágyi Istvánnak 1847. ápr.2. *AJÖM* XV. 77.

¹⁶⁷ *Egy magyar lyricus. Irodalmi levelek Dr. Laube Henrikhez Lipcsében.* Honderú 1846. II. 17.sz. 321. ENDRÓDI 1911. 207.

¹⁶⁸ Muzáron 1833 első füzet. 30-31.

¹⁶⁹ Muzáron i.k. 32.

szép nemnél ezen előítéletet és egy almanach, mely gyönyörködtet és nem tanít, azt nem cáfolhatja meg. Azért, ha e költeményt általgában dialogizálni méltóztatnék, görög nevet adván címerül, több kedvelőt nyerhetne.”¹⁷⁰ A különféle stíluszintek elválasztását szem előtt tartó és minden szinthez megfelelő hangvételt, tematikát, szókincset stb. rendelő, illetve a megfelelő szint kapcsán annak adekvát közönséget tételező¹⁷¹ esztétikai gondolkodás érhető tetten a népit ily módon elutasító nyilatkozatokban.¹⁷²

A korlátozás és kirekesztés természetesen minden nem-szép elemre vonatkozik, amelyek (mint fentebb láttuk) a nyers, kultiválatlan természet következményeinek tekinthetők. A nyers anyagosság a testet és funkcióit stb. tematizáló szövegekre, sőt a táncot tekintve: illetlen mozdulatokra vonatkozik a schilleri értelmű naivitás, és a nemzeti karakterjegyek általános érvényű kötelezettségében. A Balla Károly által bevezetett „Nemzeti korlátos táncz” fogalma a magyar karakterhez illő (és méltó) lassú, méltóságos mozdulatokat engedi meg, és kizárja pl. a „visszányos Friss” táncot, „mellyből ki van minden méltóság halva, a` komoly és magyar érzemény által soha el nem fogadható; következés képen [!] mint heje huja szelesség, a` nemzeti korlátos tánczból végképen számkivetendő volna.”¹⁷³

Az illetlen mozdulatok elhagyását, az illendőség jegyében történő józan önkorlátozást látja szükségesnek Balla a táncban, de ugyanezen önkorlátozásra figyelmeztet a „népköltészeti” gyűjtés során a Magyar Hirmondó felhívása is: „A szerelmesekből, ha mi szépet foglalnak magokban, meg-tarthatjuk, mivel többire érzékenyebbek, és mindenkor ki-ható tűzzel, s egyszer-s-mind édességgel-is inkább kedveltetik magokat; a motskosát és fertelmesét minden bizonnyal el-hagyjuk, hogy botránkozást ne szerezzünk az ártatlan erkölcsökben.”¹⁷⁴ Ugyancsak a botránkozás veszélyeire és annak kivédésének módjára hívja fel a figyelmet Pálóczi Horváth Ádám csak 1953-ban megjelent gyűjteményének *Jelentésében*: „Vagynak ezen gyűjteményben némely olyan fajtalanabb darabok is, mint amilyeket valaha Sappho irogatott, és elvéve Ovid [...]. Ezeket és, amint egymás után összeveírtam, eltakarva, bevarrva tartom, nehogy valakit megbotránkoztassanak, hanemha magok önként úgy akarják; különben is, gyűjteményem, nem annyira azért, mint másért, halálom előtt aligha lát napvilágot.”¹⁷⁵ A megbotránkoztatástól való félelem biblikus átka a mennyből való kitiltás ódiomával terhelt, amely természetesen itt a művészet birodalmából történő száműzetés metaforájaként értelmezendő.

3.2. Helyettesítés, elhomályosítás

Az első, keresztény akkulturációs folyamat egyik leghatásosabb módszere a pogány kultushelyek, ünnepek, népszokások kereszténnyel való helyettesítése

¹⁷⁰ Vörösmarty Mihály összes művei. 17. kötet. Szerk.: Horváth Károly, Tóth Dezső. S.a.r.: Brisits Frigyes. Bp., 1965. 40.

¹⁷¹ A hallgatóság szellemi, műveltségi szintjét szem előtt tartó retorikai iskolákról Vö.: BARTÓK István: *A casa rustica és a mechanici. Az „alacsony stílus” ismérvei a XVII. századi magyar irodalom elméletében.* ItK 1992.

¹⁷² Minderről részletesebben a Vörösmarty-fejezetben!

¹⁷³ BALLA Károly: *A Magyar nemzeti Tánczról.* Tudományos Gyűjtemény 1823. VII. 97.

¹⁷⁴ Magyar Hirmondó 1782. Bóldog-Asszony havának 16dik napján. 37.

¹⁷⁵ PÁLÓCZI HORVÁTH Ádám: *Ötödfélszáz énekek.* S.a.r.: Bartha Dénes, Kiss József. Bp., 1953. 113.

volt. Hatékonysága a tiltás módszeréhez képest abban áll, hogy nem teszi lehetővé a tiltás nyomán fellépő ellenreakciókat, minthogy továbbra is fenntartják az egykori pogány helyeket, kultikus időpontokat stb. (ld. pl. a karácsony ünneplését az őszi-téli napfordulón stb.), viszont magát a pogány szokásrend megtartását, rítusokat ellehetetleníti a keresztény szimbólumrendszer kizárólagossá tételével. A tiltást tehát, amely mindig megszüli a maga ellenállóit, egy látszólagos elfogadás váltja fel, amely ugyanakkor a befogadó abszolút dominanciájával gyökeresen megváltoztatja, mintegy magához alakítja: bekebelezi az idegen (itt pogány) elemet.

A tiltás háttérbe szorulását, sőt a szexualitás körüli beszéd robbanásszerű gyarapodását diagnosztizálja Michel Foucault a szexualitásról szóló könyvének első részében.¹⁷⁶ A kibeszélés interiorizálódott kényszere a gyónás hagyományának (szimbolikus és szó szerinti értelemben egyaránt) az európai ember tudatát meghatározó rendszerében és módszerében nyilvánul meg. A gyónás funkciója nem csupán a bűntől való szabadulás szakrális gesztusaként, hanem a bűn szóvá tételének, így ellenőrizhetőségének hatalmi mechanizmusaként értelmeződik Foucault rendszerében. A beszéddé alakított irracionális vágy tudniillik nyelvi diskurzussá alakítva számontartható, ellenőrizhető és kordában tartható racionalitássá szelődül: „A keresztény lelkipásztorkodás azt az alapvető feladatot tűzte ki célul maga elé, hogy mindent, ami a szexualitással kapcsolatos, ‘beledaráljon’ a beszéd szakadatlanul őrlő malmába. Bizonyos szavak kifejezések tilalma, a nyelvi illem, a szókészlet megcenzúrázása mind-mind csupán másodlagos rendelkezés ehhez a nagy alávetettséghez képest: s mint ilyen arra való, hogy morálisan elfogadhatóvá és technikailag hasznossá tegye ezt az alávetettséget.”¹⁷⁷ Foucault a gyónás-technika deszakralizált formációjaként kezeli a szexualitásról való tudományos diskurzusokat is (scientia sexualis), amelyek funkciója az, hogy „elkerüljék a szembenézést a szexualitás veszedelmes igazságával. Már maga az a tény is sokat mondó, hogy a tudomány vegytisztta és semleges nyelven próbálnak beszélni róla. De ez a tudomány valójában a szexualitás előli menekülés tudománya, amely - vagy azért mert képtelen, vagy azért mert egészen egyszerűen nem akar beszélni a szexualitásról - csakis a perverziókkal, a szexuális eltévelyedésekkel, kivételes furcsaságokkal, patológiás és különösen súlyos esetekkel foglalkozik.”¹⁷⁸ A szexualitásról való lehetséges beszéd ilymódon egyrészt a gyónás során elmondott, illetve a gyónás idevágó nyelvezetében előírt diskurzussal, másrészt pedig az orvosi szaknyelv zsargonjával helyettesítődik. Így alakulhatott ki az a gyakran kínos helyzet, hogy vagy csupán a köznyelvi normákat durván megsértő, vagy csupán stilisztikai értelemben redundáns, orvosi szaknyelv használható a szexualitás, de ugyanúgy az evés, ürítés stb. kapcsán.

A népköltészeti gyűjtések programjai a múlt század harmincas éveitől a fenti hatalmi technikához igen hasonlatos, vagy inkább vele analóg módon képelték el a nép költészeti termékeinek összegyűjtését. Az Akadémia 1833-ban megbízta Vörösmartyt és Toldyt népköltészeti anyag gyűjtésével és kiadásával. A munka tervezetét az 1833-as november 9-i gyűlésen terjesztették elő. A népdalgyűjteménynek két változatát gondolták kiadni a

¹⁷⁶ FOUCAULT, Michel: *A szexualitás története. A tudás akarása*. Bp., 1996. Ford.: Ádám Péter.

¹⁷⁷ FOUCAULT 1996, i.m. 23.

¹⁷⁸ FOUCAULT 1996, i.m. 55.

következőképpen: „Minden népdalgyűjtemény vagy a' nép számára készülhet, hogy annak ízlését, erkölcsét nemesítse, - vagy az embervizsgálónak, ki az illy eredeti néphangokból az azt dallók szellemi fokát ítéli meg.”¹⁷⁹ A népet civilizáló nemes szándék már előremutat a nép előbb kulturális, majd politikai felemeléséért/egyenjogúsításáért felelőséget vállaló értelmiségi attitűd felé (ld. Arany 1842-es *A népnevelésről* című cikkét, vagy Erdélyi, Petőfi nyilatkozatait!). Ugyanakkor azt is világosan látni kell, hogy a nép erkölcsének „nemesítése” szükségszerűen kultúrájának eredeti jellegzetességeit negligálja (önmagában értéktelennek minősíti), törli el és hasonítja vagy helyettesíti az elit kultúrájához/val. Erről mi sem árulkodik beszédesebben, mint éppen Vörösmartyék tervezete, amely a kétféle kiadáshoz kétféle szerkesztői technikát is hozzá rendel: a népnek szánt gyűjteménybe mehetnek „Igazi 's már a' nép közt divatozó dalok, mellyek az érintett két célra szolgálnak ugyan, mindazon által a' nép szellemében lőn rajtok holmi változtatás, 's így a' nép ezeket is kedvtelhetve felkaphatja.”; míg az embervizsgáló számára készülőbe mehetnek „kirekesztőleg a' nép közt támadt dalok teljes eredeti mivoltokban, csinosítás, nemesbítés nélkül valók.” Világos tehát, hogy a két leendő szerkesztő a nép nemesítésére nem találja alkalmasnak az eredeti népdalokat, így azokat csak átalakítva, sőt újakat szerezve lehet csak visszaadni számukra. Ismeretes Toldy véleménye a népdalírás céljáról Bajzával váltott 1828-as leveleiből, ahol is azt fogalmazza meg, hogy a magyar líra kialakításához a népdal formáját kell megnemesíteni (ebben részben egyetért Bajzával), viszont ha népdalt ír a költő (itt aktuálisan Kisfaludy Károly népdalairól beszél), akkor annak tartalmát kell megnemesítenie, és a népnek visszaadnia, hogy épülhessen belőle: „Az én vélekedésem az: a néppoézis soha sem lehet költőink poézisa úgy, a mint van: mert érzése költőinknek más, mint a népé; de költőink fogadják-el amattól a *formát s megnemesítve* így lesz magyar lyránk; a ki pedig *népdalt* ír, nemesítse meg annak *tartalmát*. Ezt akarja Károly, s már fel van általa szólítva Vitkovics és Vörösmarty és Kölcsey, fel lesz Fáy még és te: mert plánuma jövő tavasszal egy száz dalból álló gyűjteményt adni *népünknek*, olcsó áron (egynehány krajczáron), s ez által a népnek nemesebb kézikönyvecskét nyújtani. Felvonja ő magához a népet, ne félj, csakhogy annak ruhájában közelít hozzá; Kölcsey epedése s Elválása a magyar népnek örökké olly érthetetlen lesz mint bármely más népnek, mert a nép észköre határán túlfekszik.”¹⁸⁰ A népköltészet fogalmának kettős jelentésén és irányán túl, leginkább az az egyértelmű állásfoglalás lehet számunkra érdekes, amely a *népnek* írt népdalok civilizáló szerepét állítja. A Toldy által meghirdetett programot igyekezett beteljesíteni az egyébiránt népi származású Czuczor Gergely is, amikor népdalkötetet szándékozott kiadni a nép okulására (igaz, nem lett belőle semmi, bár Czuczor írt népdalokat): „Csak az a kár, hogy nem talál s nem tud gyakran alkalmas éneket érzelmeinek kifejezésére [ti. a nép]. Mert némely énekeknek se eleje, se veleje, némelyik pedig olyan rövid, mint a nyúl farka. Nem szólok azokról, melyek mocskos kifejezéseik miatt tisztességes emberek közé nem valók. Hogy tehát ezen hibát helyre hozzam, próba gyanánt egynehányat közre bocsátok, s ha kapósak lesznek, többel is

¹⁷⁹ [Vörösmartyék a magyar népdalkiadás ügyéről.] In: Vörösmarty Mihály összes művei. 16. kötet. *Publicisztikai írások*. S.a.r. Solt Andor és Fehér Géza. *Akadémiai és Kisfaludy Társaságbeli iratok*. S.a.r. Gergely Pál. Bp., 1977. 461. [Továbbiakban *VtyÖM* 16.k.]

¹⁸⁰ Toldy Bajzának 1828. augusztus 19. In: *Bajza Toldy Lev.* i.k. 441.

előálllok.”¹⁸¹ Czuczor tehát tökéletesen leértékeli a nép szájából támadt dalokat, és ezek helyett javasolja az általa írtakat, hogy majd ezeket énekelhessék (!) a falusiak: „Ami ezen dalok nótáját illeti, azokat az éneklő ifjúságra bízom. Minden faluban találkozik egy-két jó énekes legény és leányka, kik vagy a régi vagy valamely újonnan kigondolt nóta szerént el fogják tudni dalolni ezeket is, s kendernyűvészkor, s a fonókban többi társaikkal megismertetik. Ideje már egyszer, hogy a Senki Pál, Magyar Bandi, Zöld Marci, Becskereki, Czigány lakodalom s több ilyféle igen aljas könyvecskénél valamivel csinosabb népdalok is megforduljanak a jámbor falusi ember kezei között.” Czuczor szándéka világos tehát: a mostani népdalokat, mivel semmi művészi értékük és becsük, a műveltek által írottakkal helyettesíteni kell, hiszen csakis így lehetnek a nép felemelésének hatékony eszközei.

Czuczorhoz hasonlatosan Szakál Lajos 1843-ban kiadott *Czimbalom* című kötetével a népnek szeretett volna olyan népköltészetet alkotni, amely mintegy első lépésként szolgálhat a magasabb rendű irodalmiság megtanulása és élvezete felé: „...ez a könyv csak az ifjúság mulattatására van írva; azért ne keressen abban senki egyebet, mint ártatlan szerelmi érzéseket s nyájas tréfákat, melyek az ifjúsághoz illenek. / Előljáróban ilyenekkel szükség kedveskedni az ifjúságnak, hogy későbbben a tanulságos könyveket is szívesen olvassa.”¹⁸² (Szakál bár nem a népet, hanem az ifjúságot nevezi meg olvasójaként, mégis az 1868-as második kiadásból világosan kitűnik, hogy a 4000 példányban kiadandó, bővített változatból mintegy 3200 példányt a népnek szánt, tehát valószínűleg az első kiadás is a népnek készült. Egyébiránt az első kiadás minden példánya elfogyott még a kiadás évében, 1843-ban.) Szakál „civilizációs” programját a második kiadás *Előbeszédében* ki is fejti: „E részben foglalt dalaimat - bár közülök nem egyet egy kissé simább formába öntöttem, még pedig szándékosan oly célból, hogy ez által a nép izlését apránként javítva, haladást teremtsék elő; - mégis tempós mértékre most sem írtam népdalaimat; nam [sic!] írtam, mert szeretem itt is a szabadságot, a természetes egyszerűséget, néha még a keresetlen valódi pongyolaságot is, irtóznán a ráadás feszességtől a népdal úgy, mint a nép maga.”¹⁸³ Későbbiekben pedig saját példájának követésére szólítja fel az ifjúságot: „Rajta derék ifjúság! Vállalkozzatok, tanulmányozzatok sokáig a népeletet, - és azután írjatok a népnek, népnek való dolgokat, az ő nyelvén!”¹⁸⁴ Szakál tehát a népnek írott népdal mellett teszi le a voksát, valószínűsíthetően a Toldy-féle népdalelmélet értelmében, amelynek a végő célzata a nép kulturális felemelése, és vele a nemzet civilizációs státusának növelése.

Az Akadémia tervezett kiadásához hasonlóról döntött a Kisfaludy-Társaság az 1844. január 2-i ülésén, csak a hangsúlyt már nem a népnek visszaadandó, hanem a „mívelt olvasó” számára szerkesztett gyűjteményre helyezte: „...a’ tudós társaság ezelőtt mintegy tíz évvel olly népdalgyűjteményt tervezett, melly az életben levőket valamivel nemesebb és csinosabb formában adva, az izlésnek az alnép közt terjesztésére hathasson [...] másfelől egészen különböző levén e’ részben a’ Kisfaludy-Társaság szándéka; t.i. a’

¹⁸¹ CZUCZOR Gergely előszótervezete (1842). In: CZUCZOR Gergely *Válogatott művei*. Bp., 1956. Vál. Hegedűs Géza. 167.

¹⁸² SZAKÁL Lajos: *Előszó a Czimbalom 1843-as kiadásához*. In: SZAKÁL Lajos: *Czimbalom*. 1868. 2. kiadás. XXIII.

¹⁸³ SZAKÁL 1868, VIII-IX.

¹⁸⁴ SZAKÁL 1868, XIV.

népmondákat és dalokat úgy gyűjteni, mint azok jellemző valóságukban élnek, 's így inkább azokat a' mívelt olvasóval ismertetni, mint a' népnek visszaadni...'185 A gyűjtemény tehát már nem helyettesítőként - ahogyan azt Erdélyi (a szerkesztő) megfogalmazta a *Népdalok és Mondák* második kötetének (1846) *Előszavában* -, hanem a nép sajátos kultúrájának megismerését, és kultúrájának az irodalomba való beoltás szándékát célozza: „...s megérjük az időt, hogy népünknek költészeti erejét, képzelődésének szárnyalását, vele műveltségi állását, szóval a népnek szellemi életrealitását apródonként fölfedezzük, egy uttal [!] új [!] szépségeit fűrkésszük ki a mindenre képes magyar nyelvnek, sőt komoly szándékkal fogván ezeknek vizsgálatához, tudományos szempontból is érdekessé tesszük a népet az által, ha érdekeit, melyek mindenütt és mind örökké a maga által teremtett költészetben tükröződnek legtisztábban, az irodalomba is átvisszük, azaz népszerű irodalmat alapítunk.”186

De ez már egy egészen más történet.

3.3. Denaturáció, sterilizáció

Amikor a *Nemzeti hagyományokban* Kölcsey meghirdeti a nemzeti poézis megteremtésének programját és „helyes” módszerét - ti. „...a való nemzeti poézis eredeti szikráját a köznépi dalokban kell keresni.”187 -, valójában még nem lépett túl (teljesen) sem az irodalmiság neoklasszicista fogalmán és gyakorlatán, sem a népiben a „régit” megpillantani vágyó nemesi patriarchális szemléleten,188 vagy legalábbis hatásuk mindenképpen tetten érhető nagy, programadó tanulmányának hátterében. A *Nemzeti hagyományok* gondolatmenete az idealizált görögség neoklasszicista mítoszát és a herderi organikusság eszményét szintetizálja. A nemzetek fejlődésének kezdeti szakaszán az ifjúkor áll, amely a nemzet hőskorának felel meg, és a nemzeti hagyományokat hagyja maga után, amelyből az igaz nemzeti költészetnek táplálkoznia kell. Ebben a metaforarendszerben, amely az egyén és a nemzet fejlődési stációinak egymásra vonatkoztatására épül, kikerülhetetlen a fejlődés (civilizációs, morális stb.) teleológiájával való szembesülés. Kölcsey szerint „A nemzetek ifjúsága félig vad állapot.”189, amelyből a nemzetnek a fejlődés logikája szerint át kell lépnie a nyugodtabb, kitisztultabb férfikorba: „Mikor a kifejlés útján előre haladó nemzet közeledik azon ponthoz, hol a tettek nagysága az ismeretek nagyságával párosul, hol az ész világa a képzelet csillogásának ellenében feltámad, s a historiának pályája megnyílik: akkor az érzések közönségesen zajlott csapongása szűnni kezd, a tisztán természeti állapot mesterségesbe megy által...”190 A schilleri humanitásezsmény értelmében a félvad, etikai értelemben ugyan tiszta (ártatlan) állapotból a műveltség magasabb szintjére kell emelkednie mind az egyénnek, mind pedig a nemzetnek, ahol is csupán a poézis-műveltség által teljesebben ki embersége,

185 *A' népköltési gyűjtemény*. In: Kisfaludy Társaság Évlapjai MDCCCXLVI. 25-26.

186 ERDÉLYI János: *Előszó*. [*Népdalok és Mondák II. kötet*] (1846). ERDÉLYI 1991. 234.

187 KÖLCSEY Ferenc: *Nemzeti hagyományok*. In: KÖLCSEY Ferenc *Összes művei. I.* Bp., 1960. 517.

188 Friedrich Schlegellnek a népdalhoz való ironikus viszonyáról, illetve Kölcseyre gyakorolt hatásáról Ld. CSETRI Lajos: *Rohonyi Zoltán: Kölcsey Ferenc életműve*. ItK 1980/4. 538.

189 KÖLCSEY, *i.m.* 490.

190 KÖLCSEY, *i.m.* 495.

azaz Kölcsey tanulmányában a nemzet egyedisége: „A poézisnek legkedvezőbb pillanatok tehát akkor nyílnak, midőn a nemzet a zajló ifjúság korából a tisztább és józanabb mivelttség csendes világába lépni kezd.”¹⁹¹

A modell természetesen a görögség, amely a neoklasszikus elméletek értelmében nem csupán az organikusság, hanem az egyszerűség, ártatlanság, tisztaság tekintetében is mintául szolgál Kölcsey számára.¹⁹² A nemzeti irodalom organikussága csak annyiban képzelhető el, amennyiben a hőskor mítoszait, félvad világát tekinti saját megújulási alapjául. Mint ismeretes a magyar hagyományból hiányzó, mégpedig Arany János szép szavával éppen a „naiv tudálékosság” folytán hiányzó, a nemzet gyermek- és ifjúkorából származó hagyományokat Kölcsey a „köznépi dalokban” véli felfedezni. Kölcsey szerint a köznépi dalok két rendbeliek: „vagy történeteket énekelnek, vagy a szempillantat személyes érzéseit zengik el”, az első renchez tartozók legkésőbb a kurucvilágból maradtak fenn, viszont a mai pórdalokat ebben a tekintetben nem tudja értékelni: „ezekben [ti. a kurucvilágból származók] a poétai lelkesedésnek nyilvánvalóságos nyomai láttatnak, amit az újabb pórtörténeti pórdalban hiában fogsz keresni.”, hiszen ezekben a „mostani énekekben csak a felfüggesztett rablónak, s a szerencsétlenül járt lányoknak emlékezete forog fenn.”; de a második rendbeli dalok tekintetében sem értékeli túlságosan nagyra a mai dalokat: „Némelyekben, habár soronként is, való érzés, bizonyos gondatlan könnyű szállongás, s tárgyról tárgyra geniális szökdellés lep meg bennünket; de tagadhatatlan az is, hogy legközönségesebb karakterök nem egyéb mint üres, ízetlen rímjáték, mely miatt a legidegenebb ideák egymással öszvefűzetnek, s a köztök olykor elvegyült egymáshoz illőbbel nevetséges tarkaságot formálnak.”¹⁹³

A korabeli pórdalokat nem sokra becsülő¹⁹⁴ Kölcsey valójában a hőskor lehetséges emlékeiként szemléli a köznépi dalokat, amelyek a tanulmány logikája szerint csak nyersanyagoknak lehet tekinteni (hiszen egy félvad állapot dokumentumai), és ezért csak megneemesítve lehet az férfikorban lévő nemzet poézisének szent falai közé beemelni: „...keressük az utat, melyen poézisünk az írói nyelvbe általmenvén, megneemesedhet.”¹⁹⁵ Kölcsey a megneemesítési processzusról Szemere Pálhoz írott önéletrajzi levelében számol be legkimerítőbben: „Reggeltől más hajnalig a szobámban járkáltam (volt egész év, hogy az udvarról nem mentem ki), s ha sötét képeim engedték a parasztdal tónját találgtám. Nehezebb stúdiumom egész életemben nem vala. A sentimental-lyrisch ünnepélyes hangjáról a sokszor elkeseredett lelket szeszélyesen, dévaj és mégis meleg, és mégis nemes hangra vinni által, nehéz téma volt. Felvettem valami rímről-rímre, s tárgyról-tárgyra ugráló parasztdalt, s annak formájára csináltam előbb a legmindennapibb, keresetlen, pór

¹⁹¹ KÖLCSEY, *i.m.* 496.

¹⁹² Ezzel kapcsolatban vö. a naivitásról szóló fejtegetésemet!

¹⁹³ KÖLCSEY, *i.m.* 518.

¹⁹⁴ „Amikor később, a *Nemzeti hagyományokban*, állítólag népiességét fogalmazta meg (gyakorlatilag eléggé éles bírálóhoz mondott kora népdalairól, s csak a félmúlt, főképp a kuruc kor történeti érdekű és nemzeti sorost visszatükröző pórdalairól tudott jót mondani, azokról, melyekben a fent és lent érdekközössége valahogy kifejeződött, s így nem kizárólag privatizáló tartalmuk volt), a második rendbelieket, amelyek csak ‘a szempillantat személyes érzéseit zengik el...’ igen leminősíti...”

CSETRI Lajos: *Egység vagy különbözőség? Nyelv- és irodalomszemlélet a magyar nyelvújítás korszakában*. Bp., 1990. 246.

¹⁹⁵ KÖLCSEY, *i.m.* 518.

kitételekkel dalt, s azután úgy nemesítém meg egyik sort a másik után.”¹⁹⁶ Kölcsey népdalíró módszerét nem véletlenül nevezi Gombóc József „chemicai eljárás”-nak,¹⁹⁷ hiszen ahogyan mondja: Kölcsey „ízlése, világnézete is távol állt a népiestől” éppen ezért csupán „a népdal belső formájának kinyerése” lehetett a célja. Kölcsey még csak véletlenül sem esett abba a hibába, mint Bajza szerint Kisfaludy Károly, hogy ti. „prózai rongyok” kerülnek dalaiba: „Kölcsey írhat metrum nélkül, mert ő sok gonddal szokott írni s ő szinte olly művészileg fogja a szavakat válogatni, a kifejezéseket nyesegetni mintha a metrum szorítaná...”¹⁹⁸ A népdal szavainak gondos *válogatása*, a kifejezéseinek *nyesegetése* - mint a megnemesítés eszközei - nyomán létrejövő (Bajza kifejezésével) „művészi népdal” szükségképpen elveszíti (persze a „tónján” kívül) azokat az eredeti jellegzetességeit, amelyek nem illeszkednek a görögség-képen alapuló naivitás, „a magyar karakteri szentimentalizmus” jegyében elgondolt nép (és nemzeti eredetiség) mítoszába.

Kölcsey és Bajza nevével fémjelzett „művészi népdal” elmélete a popular és a pöbelhaft Schillertől származó szembeállítás alapján és a neoklasszicista elméletek értelmében felfogott művészet jegyében áll. A Csokonai-kritikában¹⁹⁹ kifejtettek értelmében minden a pöbelhaft terminussal leírható jellegzetességtől meg kell szabadítani úgy Csokonai életművét, mint a népit, amely természetszerűleg a népi nyelvhasználat, képvilág stb. sterilizációját írja elő. A popular és pöbelhaft szembeállítás a populus és a plebs fogalmainak megkülönböztetésén alapul,²⁰⁰ amely valószínűleg a „nép” és a „pór” fogalmainak a 40-es évekre (főleg Erdélyinél) kialakult megkülönböztetésének első tétova kísérlete.

* * *

Az irodalmilag népies kialakulásával kapcsolatos akkulturációs metódusok természetesen nehezen választhatók szét vegytisztán, az azonban bizonyosnak tűnik, hogy a „népiesség” nemzeti-romantikus mítoszának alakulási folyamata során nem nagyon vált kevésbé aktuálissá Kölcsey 1813. szeptember 25-én Döbrenteihez írott levelének passzusa, itt most metaforikusan az egész irodalomrendszerre vonatkoztatva: „Barátaim örömmel fogadják soraimat; de a profanum vulgus, - tapasztalatból tudom, hogy az én dolgozásaim az előtt nem fognak kedvesek lenni.”²⁰¹

¹⁹⁶ Kölcsey Szemere Pálnak 1833. márc. 20. In: KÖLCSEY Ferenc *Összes művei*. 3. Bp., 1960. 512.

¹⁹⁷ GOMBÓCZ 1927, *i.m.* 31.

¹⁹⁸ Bajza Toldynak 1828. júl. 31. In: Bajza-Toldy Lev. 440.

¹⁹⁹ „A popular (köznyelvi) és a pöbelhaft (községi) közt nagy a különbség, s méltán jegyzi meg Schiller azon alacsony kifejezéseket, melyek Bürgernek sok darabjait elrúttítják. Ezen jegyzést kénytelen Rec. Csokonairól is tenni. Földi által vezetett a filológiában, kezdte ő is kiáltozni, hogy a köznéptől kell magyarul tanulni, s mivel ő ezt nemcsak kiáltozta, de cselekedte is, innen van, hogy az iskolai tónust s az alföldi provincializmust levetkezni nem igyekezett. Még ma is ott állanak sok szép dalaiban a Gyöngyalak, a Kincsem, a Csócsi, s más számtalan köz expressziók, melyek a legszebb sorokat elrúttítják...” KÖLCSEY Ferenc: *Csokonai Vitéz Mihály munkáinak kritikai megítéltetések*. In: KÖLCSEY 1960/1. 407.

²⁰⁰ „A *populus* és *plebs* közt nagy a különbség; s a köznyelvi és kösségi (helyesebben községi) mindenik egy ideára viszen.” Kölcsey levele Döbrentei Gáborhoz 1815. máj. 3. In: KÖLCSEY 1960/3. 176.

²⁰¹ Kölcsey Döbrenteihez 1813. szept. 25. In: KÖLCSEY 1960/3. 94.

IV.

Pandora szelencéje (A póriasság mint „esztétikai” kategória)

Az irodalmi népiesség évtizedes alakulási folyamata nem csupán az irodalom arisztokratikus regisztere számára hasznosítható „aranyat” termelt ki a populáris regiszter annyi figyelemre méltatott bányájából, hanem egyrészt rengeteg „salakot” hozott felszínre, másrészt kizsigerelt és már semmire sem használható „meddőhányót” hagyott maga után. A népiesség elméletének és gyakorlatának akkulturációs folyamatként leírt módszere során tehát ki-ki a maga „eredetkereső”, „értékmentő”, „népnevelő”, „nemzeti-irodalmat-alapító” káprázatában és hevületében maga után hagyott egy amorf, nehezen kezelhető nép(költészet)i anyagot, amelyet azonban nem tartott méltónak a további vizsgálódásra.

A negyvenes évekre irodalmi szintre emelt népiesség kétségkívül nyitánya egy új korszaknak, ám egyben a hagyományos elit szemlélet újfajta, tágabb értelmű újratermelésének lezárulásaként is értelmezhető. A populáris és arisztokratikus regiszterek határmódosulásai semmiképpen sem jelentik a két szféra közti határ eltüntetését, sőt éppen a kultúra tradicionális kettősségének az újratermelése zajlott. Az ily módon létrejövő népies-nemzeti irány esztétikai jellemzőit tekintve inkább a hagyományos arisztokratikus irodalom- és művészetszemlélet örökösének tekinthető, mint a (középkori-renaisszansz értelemben kezelt) populáris regiszteré.

A „megnemesítés”, „felemelés”, „megtisztítás-sterilizálás”, „helyettesítés” fentebb értelmezett fogalmai azt a metódust írják le, amelynek nyomán a XIX. század közepére az arisztokratikus regiszter irodalma saját képére formálta a népi kultúra bizonyos már eleve jól megválogatott anyagát. A felhasználhatatlan nyersanyag, amely kimaradt a kultiválás (megművelés) folyamatából, a(z el)hallgatás sorsára jutott, és lassanként a nemzeti kultúra reflektálatlan tehát „tudattalan” régiójába, „tudatalattijába” felejtődött, hogy váratlanul fel-felbukkanjon újra ott, ahol a legkevésbé várták.

1. A póriasság fogalmának jelentésváltozása

„A magyar nyelv nem ad egyszerű szót mailag a népdal kilétére. Így vannak ezzel több európai nyelvek; nevezetesen a francia *chanson populaire*-t használ, mely körülírás, a német *Volksliedet* mond, s ennek formájára van ütve a magyar *népdal*. Irodalmunk ezelőtt kevéssel még *pórdal*, *parasztdal* név alatt isméré a népdalt, de *e kifejezés nem látszik többé megfelelni közönség ízlésének* [Kiem. - MR]; aztán a nép fogalma körül is tisztábbak s méltányosabbak nézeteink, mint a pór, vagy paraszt szavak értelme...”²⁰²

Erdélyi 1846-ban leírt, több elemében is enigmatikusnak tekinthető mondata valamiféle korszakváltásra, vagy legalább is valamiféle (le)tisztulási folyamatra enged következtetni a népdallal kapcsolatos elméleti diskurzusban.

²⁰² ERDÉLYI János: *A magyar népdalok*. In: ERDÉLYI 1991. 113.

Erdélyi az ízlésnek és a nép-fogalom jelentésének kikristályodására, vagyis egyértelműsödésére hivatkozik. Az elméleti és ízlésbeli tisztázás a terminológia egyértelműsítését követeli meg, amelynek alapján Erdélyi a *pór* és a *paraszt* szavakat leválasztja a *nép* terminusról. Ez annál is inkább érdekes minthogy még a harmincas, sőt a negyvenes²⁰³ években is használták a *pór* szót a(z előjogokkal nem bíró) nép szinonimájaként anélkül, hogy bármiféle stilisztikai vagy értelemzavaró hibát érzékelték volna ezzel kapcsolatban. Ebben a tekintetben tehát Erdélyi nem csupán diagnosztizálja a jelentésváltozást, hanem részben ő maga írja elő azt, amennyiben a *pór* fogalomban egy olyan kategóriát próbál leválasztani a *népről*, amely magában foglalja mindazt a negatív konnotációt, amely a *pór* kifejezés korábbi használata során, ott általában a népiesre, a tömegesre, a populárisra vonatkoztatva, rátapadt. (Pl. Kazinczy egyik epigrammájában a fentebb stíllel szemben álló, a műveletlen sokaság megnevezésére alkalmazza a 'pór' kifejezést: „'Engemet a' sokaság ért 's kedvel. Pór sereg, erre! / Lőrét árulok 's nyírvizet; édes ital.”²⁰⁴) Erdélyi szándéka éppen ennek a negatív konnotációnak a - mostanra (1846) már „egyértelműen”²⁰⁵ meghatározott - népiesről való leválasztása lehetett. Nem véletlen, hogy hivatkozásul - a közönség ízlésváltozásán túl - a nép fogalmának egyértelműsödését nevezi meg. A *népről* alkotott nézetek - összhangban a politikai törekvésekkel - már „kitermelték” azt a kép(zet)et, amely leginkább megfelelni látszott a nemzetet és nemzeti irodalmat teremtő vágyaknak. (Azon hosszú elméleti folyamatról van szó, amely a népiesség elméletének kikristályosodása során - mint azt az előző fejezetben kifejtettem - nem a maga valóságában létező népet, hanem a kulturális elit arcképére formált, így inkább a romantikus vágyak által alakított népképzetet írta zászlajára.)

A népi(es)hez fűződő viszonyulás alakulása kapcsán Dobóczki Pál az irodalomban szereplő népies alakokról írott könyvében a következő tendenciát mutatja ki: „Már a harmincas, de főleg a negyvenes években a demokratikus eszméktől megittasulva a nép rajzolásában az ellenkező végletbe csapnak át [ti. előbb csak komikus szerepekben tűnik fel a paraszt] és a nép az irodalomban már nem komikus színben, hanem idealizálva, megszépítve jelenik meg.”²⁰⁶ A későbbiekben nyomatékosítja és pontosítja kijelentését: „A neveltető népies alak kétségkívül bizonyos emelkedést jelent a nevetségessel szemben. Azonban a nép igazában csak akkor kezd úrrá lenni az irodalomban, amikor nem komikus hatás kedvéért szerepeltetik, hanem *komolyan* veszik. A komikus típusok különböző tényezők hatása alatt [...] a 30-as, illetőleg a 40-es években

²⁰³ Gondoljunk Horváth Mihály 1839-es tanulmányára a *Pórosztály költözési jogának történetéről* és 1842-es *Az 1514-diki pórlázadás, annak okai és következményei*, amelyekben a *pór* egyértelműen a *paraszt* szinonimája. In: HORVÁTH Mihály: *Polgárosodás, liberalizmus, függetlenségi harc*. Bp., 1986. S.a.r. Pál Lajos. Vagy pl. Petőfi majdnem kizárólag a *paraszt*, földműves szinonimájaként használja, egy kivétellel, amikor is a 'közönséges, durva' jelentés kapcsolódik hozzá. Vö.: *Petőfi-szótár* III. Szerk.: J. Soltész Katalin, Szabó Dénes, Wocha Imre. Bp., 1987. 371-372.

²⁰⁴ KAZINCZY Ferenc: *Fentebb stylus*. In: KAZINCZY Ferenc: *Tövisek és virágok*. Széphalom, 1811. 10.

²⁰⁵ Hogy mennyire nem „egyértelműen” tisztáztak a fogalmak még Erdélyinél sem erről Vö.: SZÉLES Klára: *A 'népiesség', a 'népi' és a 'nemzeti' fogalmai Erdélyi Jánosnál 1848-1849-ig*. ItK 1985/5-6.

²⁰⁶ DOBÓCZKI Pál: *Népies alakok az irodalomban a népies irány előtt*. Bp., 1912. 4.

válnak komolyakká.”²⁰⁷ A népies alakok komollyá válásával párhuzamosan alakul ki a népnek illetve a népies költőnek mint „költő zseninek” a kultikus tisztelete, amelyről Erdélyi 1842-es székfoglalójának kultikus metaforahasználata is tanúskodik: „Tehát tanulni kell a népet, az életet, beállni a tengerbe, mint Jézus, midőn a lélek kegyelmét venné a Jordánban, ez a mai költő hivatása, nemes kötelessége.”²⁰⁸

Az 1840-es évek második felére látszólag „tisztázódik” tehát a népiesség célja (ti. egy szélesebb alapozottságú a nemzeti irodalom megteremtése), illetve módszere, amit mi sem bizonyít jobban, mint a Kisfaludy Társaság 1845-ös pályázati kiírása, amely már nem a népiesség mibenlétére kérdez rá (minthogy már 1841-ben azt megtette)²⁰⁹, hanem nyilvánvalóan a negatív elhatárolódás céljából az *aljas* és a *dagályos* fogalmait igyekszik „tisztázni” az írók okulására: „A’ Kisfaludy-Társaság, úgy tetszik, nem annyira a’ nagynak, főségesnek ‘s népiesnek fogalmait akarta ez úttal felvilágosíttatni, mert ezek már elébb külön jutalomkérdések’ tárgyai voltak; hanem inkább a’ dagályosnak és aljasnak, mivel e tekintetben íróink gyakran hibáznak, melly okból a’ példákat is kirekesztőleg honi íróinkból rendelé vétetni.”²¹⁰ A pályázat megszületésének idején a honi sajtó hangos volt a Petőfi népiességét póriának, aljasnak stb. aposztrofáló kritikáktól, amelyek már nem a népies hangot támadták önmagában, hanem annak a Petőfinél megvalósuló változatát. A pályázatra végül három írás érkezett, amelyeknek hozzávetőleges tartalmáról csak a bírálók (különösen Toldy Ferenc, Szontagh Gusztáv) véleménye nyomán szerezhetünk tudomást, de az ebből az értékelésből is világosan kitetszik, hogy az aljas és népies megkülönböztetése mindhármuk számára égető probléma lehetett.²¹¹ Pl. a II. számú pályázat a népiest a naivval azonosítja: „Népiesség tehát [...] az őszinte, szűz, ártatlan léleknek olyan meglepő nyilatkozata, melly [...] egyenest a’ divatvilág’ bevett szokásaival ugyan ellentétben álló, de az illemet és erkölcsiséget soha meg nem sértő ítélet hoz.”, míg az aljast a következőképpen definiálja: „A műveltség legalsó fokán is alulálló, az elméletileg szépet ‘s illemest, az erköcsit, ezeknek ellenkezőjétől megkülönböztetni korántsem képes pór nép’ szennyes gondolatai ‘s mosdatlan betyáros kifejezései, aljasnak nevezhetők.” A bírálók részben egyetértettek a pályázóval, csupán kiegészítést fűztek a fenti definícióhoz: „A’ népies tehát e’ tekintetben az aljastól abban különbözik, hogy amaz a’ romlatlan nép’ tiszta képzelet-, érzés- és akaratmódjának kinyomata, az aljas pedig ettől eltér ‘s tárgyra és kifejezésre nézve a’ romlott ‘s durva nép’ erköcsöt ‘s illedelmet sértő gondolkodás-, érzés- és akaratmódját fejezi ki.” A képlet világos: népies csupán az lehet, ami tárgyát és az előadást tekintve is illedelmes, naiv és tiszta, míg a másik véglet semmiképpen sem sorolható a „népies” kategóriájába, így létre kell hozni egy olyan terminust, amely ennek a (Erdélyi szavaival) „vad és természeti költészetnek”²¹² az „alnépnél mocskos és szennyes versekben” megmaradt válfaját jelöli.

²⁰⁷ DOBÓCZKI 1912, i.m. 45.

²⁰⁸ ERDÉLYI János: *Népköltészet*. ERDÉLYI 1991. 109.

²⁰⁹ A győztes D.MÜLLER Godofréd: *Nemzetiség és népiesség a költészetben, különösen a magyarban*. Kisfaludy Társaság Évlapjai. III.k. 1842. 345-395.

²¹⁰ Kis.T.Évl. 1847. XXVIII.

²¹¹ Sajnos a Társaság nem tartotta kiadásra érdemesnek egyik művet sem, ráadásul az Akadémia Kézirattárából a pályázat teljes anyaga hiányzik.

²¹² ERDÉLYI: *Népköltészetről*. ERDÉLYI 1991. 104.

Ennek a megvetett, elhallgat(tat)ni kívánt regiszternek a jelölésére a 'pór(ias)' szóalak vált (a ritkábban ugyan, de hasonló értelemben használt 'parasztos'²¹³, sőt a 'magyaros'²¹⁴ mellett) a népies elfajulását stb. jelölő terminussá.

1.1. Miért éppen a 'pórias': egy kis magyar etimológia

A magyar 'pór' szavunk eredetét tekintve az bajor 'pour' szóból származik. A 'pór' szó első írásos említése 1211-ből való 'rusticus' értelemben.²¹⁵ Az etimológiát tekintve az általam vizsgált valamennyi²¹⁶ szótár egyet ért a 'Bauer' szó bajor 'pour' alakváltozatából való eredeztetéssel. Egyedül a Czuczor és Fogarasi által összeállított *A Magyar [sic!] Nyelv Szótára* egészíti ki az etimológiát a következőképpen: „Alkalmassint a német *Bauer*-ből módosult; ámbár sok helyütt a 'pórnpép'-et 'pornép'-nek mondják, és 'pórúl' helyett is néhutt 'porul'-t használnak. Finn nyelven Fábrián I. szerint: *poro*, tehát mintha a *por* szóval azonos volna.”²¹⁷ A 'por' szó hatását említi még a TESZ is a 'pór' alak rövidülése kapcsán, ami a népi etimologizálás szerint a pour szó 'paraszt' jelentését a por konnotációival bővíti pl.: 'alacsony állapot, sors; kiemelni valakit a porból'²¹⁸.

A pór és a por szó alaki hasonlósága jelentéseik egymásba játszását idézhette elő, valamint a „népi” etimológia a pór alakot valószínűleg egyértelműen a por-ból „vezethette le”. A paraszt szinonímájaként kezelt pór (Bauer) ily módon a lelketlen, alig embernek nevezhető, csak a porhüvelyt reprezentáló lény jelölőjévé válik.²¹⁹ Erre talán jó példa a *Csongor és Tünde* azon passzusa, amelyben Csongor Balgát szidalmazza és „sárgöröngynek” titulálja: „Összezúzlak, sárgöröngy.” (Persze Vörösmartynál az „örült sár” magára az emberre is érthető, viszont itt Balga nem mint általában vett ember, hanem mint a paraszt reprezentánsa szerepel hangsúlyosan.)

²¹³ A Magyar Nyelv Szótárának meghatározása szerint a *paraszt*dal „A népdal alsóbb neme [Kiem.-MR], melynek tárgya szorosán a mezei vagy paraszt életre, gondolkozási, és érzési módra vonatkozik...” *A Magyar [sic!] Nyelv Szótára*. Készítették Czuczor Gergely és Fogarasi János. Pest, 1870. 71.

²¹⁴ „...mivel a szívet képző munkákat nem olvassák [ti. az ifjaink]; innét van náluk mind erkölcsi mind tudományos tekintetben deficit, mint a' regulátlán igék hajtogatásában. A' durva magaviseletet ők *magyarosnak* mondják; és épen ez adott különösen német szomszédainknak okot arra, hogy mihelyt kimondják a' szót: *Unger* vagy *Magyar*, azonnal ott terem az idea: *barbár*.” N.A.KISS Sámuel: *Miben van még a' Magyar hátra leginkább?* TudGyűjt 1827. II. 8. A negyvenes években is alkalmazza a magyarost a Honderű kritikusa a durva stb. jelölésére Vahot Imrét bírálva: „Vahot I. ur' irataiban nem hiányzik a humor, de az egy kissé igen nyers, mondjuk ki egyenest, igen magyaros. Magyar ember nem igen humorizál, nincs megadva lelkületének, de ha igen, többnyire természeti nyerseségekben leled azt fel...” Honderű 1843. 2.sz. jan.14. 56.

²¹⁵ MELICH János: *Melyek a legrégebb német jövevényszavaink?* Nyelvtudományi Közlöny 1935. 49.

²¹⁶ A vizsgált anyag nem teljességre törekvő, hanem reprezentatív kívánt lenni.

²¹⁷ *A Magyar [sic!] Nyelv Szótára*. Szerk.: Czuczor Gergely és Fogarasi János. Pest, 1870. V. kötet. 302.

²¹⁸ *A Magyar Nyelv Teljes Szótára*. Szerk.: Ballagi Mór. 1867. 441.

²¹⁹ Pápai Páriz Ferenc 1708-ban kiadott szótárában a Pór szó jelentését Rusticus, Paganus értelemben adja meg, tehát a pogányság mint konnotáció része a fogalom jelentésének. (Vö. a fentebb idézett Le Goff passzusokkal!) Pápai Páriz Ferenc: *Dictionarium Latino-Hungaricum et Hungarico-Latino-Germanicum*. (1708). Bp., 1995. 230.

A *pór* szó nem pusztán a paraszt jelentésben használatos, hanem „Így nevezik túl a Dunán a moson-vármegyei horvát és német parasztokat, németül: *Haidbauer*.”²²⁰, vagyis idegen ajkú hospeseket hívhatták így a 13. században, majd innen általánosíthatták a parasztságra. (Bizonyíthatatlan, ám megfontolásra mindenképpen érdemes, hogy a ‘pór’ alak esetleg az egykori idegeneket jelölő eredete is belejátszhatott abba, hogy éppen e szó vált annyira negatív jelentésűvé a negyvenes évek magyarosító érájában.)

A ‘pórias’ jelző tehát, amely még az 1897-es lexikoncikk szerint is „a népies, népszerű elfajulása, durva, sértő, illetlen”²²¹ egyrészt az esetleges téves etimológia és/vagy az eredeti jelentés alapján, másrészt viszont a parasztság hagyományos elitáriánus szemléletének következtében vál(hatot)t a népies elkorcsosulásának kifejezőjévé.

2. A póriasság kategóriája a Petőfit támadó kritikákban

Petőfi berobbanása a magyar irodalomba (1842-1843-tól) a hangos ünneplés mellett bizony kemény bírálatokat is indukált. A kultikus alapozottságú irodalomtörténet,²²² amely érinthetlenné tette Petőfi életművét, természetesen a „maradisággal”, „értetlenséggel”, a „zsenialitás fel-nem-ismerésével” stb. magyarázta a kritikák keletkezését, hangnemét anélkül, hogy ténylegesen számot vetett volna azok retorikájával, előfeltevéseivel,²²³ illetve anélkül, hogy a legkisebb mértékig is megpróbált volna szembesülni saját Petőfi-képével²²⁴. Természetesen nem az lenne a célja egy „újraértelmezésnek”, hogy valamiféle neofita buzgalom nyomán „megszabadítva” a kultusztól, felmutassa az „igazi” Petőfit, hanem hogy a történeti poétikai módszer segítségével megtalálja azokat a *különbségeket*, amelyek például a korabeli népiességgel szembeni várakozások és Petőfi népies gyakorlatának szembesítése során konstituálód(hat)nak.

Jelen tanulmány az alábbiakban mégsem ezt tekinti céljának, hanem megpróbálja fölvezetni az 1844-1847 közötti időszak Petőfivel kapcsolatos kritikáinak retorikája alapján, a legteljesebben és elsőként itt megfogalmazódó „póriasság” terminus lehetséges jelentéseit és a kapcsolódó kritikai attitűd hátterét.

2.1. Népiesség versus póriasság

Az Arannyal levelező Szilágyi István 1847. április 9-i levelében kifejtett népiesség-koncepciója Petőfi költészetét nem minden tekintetben képes akceptálni. Azt írja, hogy akadnak írók, akik a népiességről abban az értelemben beszélnek, hogy annak műveléséhez nem szükséges „sem

²²⁰ *A Magyar [sic!] Nyelv Szótára*. 302.

²²¹ *A Pallas Nagy Lexikon*. XIV. kötet Bp., 1897. 120.

²²² Vö.: MARGÓCSY István (szerk.): *Jöjjön el a te országod. (Petőfi Sándor politikai utóéletének dokumentumaiból)*. Bp., 1988., és DÁVIDHÁZI Péter: *A hatalom eredetmondái Petőfi utóéletében*. Itk 1991.

²²³ Egészen a kilencvenes évekig kellett várnia a magyar irodalomtörténetnek a téma alapos feldolgozásra: Ld.: KOROMPAY H. János: *Petőfi fogadtatásának kritikátörténeti értelmezése (1843-1849)*. ItK 1992/1.

²²⁴ A kultikus alapozottságú Petőfi-kép átértelmezésének lehetséges irányaként Martinkó András javaslata tűnik a legtermékenyebbnek Vö.: MARTINKÓ András: *Költő, mű, környezet. (Kérdőjelek a Petőfi-irodalomban)*. Bp., 1973.

tudományos lélek”, sem „szépművészeti kellem”: „...ki a *népnek* akar írni, mellőzze m[in]d a *tudományt - tanítást*, oktató fogalmakat, mind a *szépműtani alakszabályokat*, mert a nép m[in]d ezek értésére s érzésére kellő mű érzékkel nem bírván, a mű [sic!] szükségképp népietlen lesz... Most tegyünk vallást: ‘*Petőfi*’nek nem kevés műve van e maxima szerint írva [...] Csak a ‘*Helységkalapácsát*’ hozom fel, s eleget mondtam.”²²⁵ Szilágyi tehát az oktató célzatú, illetve szépművészeti kritériumokat a népies irodalom nélkülözhetetlen részének tekinti, és azokat a műveket, amelyekből ezek hiányoznak ‘póriasság’-nak bélyegzi: „A hol tudománytalanság, művésziatlenség vannak csak: azt nevezem én *aljasságnak, póriasságnak*...”²²⁶ Azért szerepel itt a fenti levélrészlet, hogy világosan látsszon, hogy valószínűleg inkább a korabeli ízlés ingerküszöbével és nem első sorban Petőfi irritáló figurájával magyarázható a póriasság vádja a költő népies gyakorlatával szemben.

Ezek közül a Petőfit támadó korabeli kritikák közül Nádaskay Lajos 1844-es írása fogalmazza meg először a *póriasság* vádját, úgy hivatkozva erre a kategóriára mintha komoly esztétikai hagyomány állna kijelentése mögött, amely mindenkinek hozzáférhető, sőt megtanulandó: „S ha P. ur tanulni fogja megkülönböztetni a ‘*népies*’-t a ‘*pórias*’-tól, s általában *költő* ügyekvendik lenni, s nem *verselő*, ha nem annyira a *mennyi*-, mint a *minő*-re lesz tekintettel, ha tárgyai választásában kissé finnyásb leend, teljes biztossággal hiszem, mikép e mostani munkákat követendő művei’ ismertetésénél nem lesz azok’ bírálójának annyi gáncsolni valója...”²²⁷ A *népies* és a *pórias* kategóriáinak elhatárolását kísérel meg Császár Ferenc is híres-hírhedt, Petőfiből igen heves indulatokat²²⁸ kiváltó bírálatában is a „káromlási műszavak, bor és kancsó, aljas pórkifejezések” túlságos gyakorisága kapcsán: „A’ művészettől elpártolt másafi már többnyire büzhödt lapályokon vágat mindig könnyü pegazával; a’ magas Parnasszus, az isteni Helikon, hol a szűz másák tiszta forrási csergedeznek, feledvék. Póroknak, a pórok legalsóbb, legnyersebb osztályának énekel többnyire a’ költő ‘s nem a népnek; mert feledte: hogy a’ nép, nem ugyanaz a’ betyársággal, az emberiség söpredékével. Músája ritkán emelkedik ki e’ romlott lég köréből, jóllehet, a’ hol és mikor kiemelkedik, a’ kedveslantú ismerősre lehetlen viszont rá nem ismernünk.”²²⁹ Látható tehát, hogy Császár nem egyértelműen ítéli el Petőfi költészetét, sőt az első korszakában, amikor „az ép és kedves humor nem csap át szilaj betyárságba, a’ művészet kellékei mellette nem feledtetnek; a’ borkancsó és áldomás ritkábbak, a’ sőtlan kenyér és bakancs nem visznek kitünő szerepet” nos akkor „a’ művészet barátja örömmel üdvözölte a szépreményű ifjút, mint kiből a’ magyar mUSA ihletése szólt, nemcsak a műbarát, de minden romlatlanul művelt és művelendő magyarnak kebléhez.”²³⁰ A konzervatívnak titulált kritikus tehát maga is a „művelendő magyar” költőjét véli felfedezni Petőfiben, vagyis Császár kijelentése a nemzeti költészet általános igényének megfogalmazásaként is értelmezhető. A továbbiakban a bírálatának éle éppen a túlzások

²²⁵ Szilágyi Aranyak 1847. ápr. 9. *AJÖM* XV. 81.

²²⁶ *AJÖM* XV. 81.

²²⁷ NÁDASKAY Lajos: *Versek*. Honderű 1844. 25.sz. dec. 21. In: ENDRÓDI 1911. 38.

²²⁸ Állítólag Petőfi megvásárolta Császár verskötetét és szerkesztőségi asztalán tartotta, hogy ha szüksége támadt a megfelelő papír mindig kéznél legyen.

²²⁹ CSÁSZÁR Ferencz: *Petőfi Sándor költeményes munkái*. Irodalmi Ör 1845. aug. 16. ENDRÓDI 1911. 117.

²³⁰ CSÁSZÁR, *i.m.* ENDRÓDI 1911. 114.

megnyirbálására irányul, nem pedig Petőfi tehetségének megkérdőjelezését célozza meg.

A nép és pór fogalmainak el-nem-különítése a legnagyobb hiba Petőfinél, amit még a 12-es számmal szignált (valószínűleg Erdélyi Jánosról van szó)²³¹ 1846-ban keletkező, egyébiránt affirmatív kritika is megfogalmaz: „Petőfi tehát szorosán *nemzeti* költő; de e’ mellett *népköltő* is, mert a *nemzetiség* előszámlált kellékei mellett, mik nélkül népköltészet nem képzelhető el, legtöbbszörre úgy ír, hogy a sajátos világu ‘s eszmemenetű, magasabb műveltséget nélkülöző nép is megérthesse, szerethesse. [...] Midőn azonban Petőfinek ez érdemét becse szerint méltányoljuk, ő se vegye rossz néven tőlünk a’ jó tanácsot, hogy: *a’ népi, ha izlés által nem tisztul, könnyen aljassá ‘s pórivá válhatik* [Kiem.-MR], s’ azért studium kell a’ népköltőnek. Tagadhatatlan, hogy Petőfi itt-ott egyik lábával be-belépett már oda, hol a’ póri ‘s aljas kezdődik, bár azon szigorú vádakat, miket tetéztetett, meg nem érdemli.”²³² 12-Erdélyi a népet sajátos kultúrával bíró közegként gondolja el, ugyanakkor ezt a kultúrát - tipikus akkulturációs fordulattal élve - csak „izlés által tisztulva” lehetséges befogadni, vagyis a nép fogalom itt (is) nyilvánvalóan *absztrakció*.

A nép és pór megkülönböztetése az izlés, amely nyilvánvalóan a nagyobb hagyomány esztétikai (és etikai) normarendszerére vezethető vissza, megléte vagy hiánya mentén mehet végbe. Ugyanakkor Medgyes Lajos sokkal tágabban értelmezi a nép fogalmát, belevéve annak „legalsó ‘s legmiveletlenebb” rétegét is (emlékezzünk, hogy Erdélyi ezt teljesen kizárta a népköltészet fogalmából), amelynek nyelvét meg kell tanulnia a költőnek/költészetnek, hiszen: „ismernie kell eredetileg azt a’ hangot, melly az állatember kedélyzetét rezgésbe hozza, melly a’ szenvedélyek sötét és vastag burkában alvó lelket fölébressze, ‘s így lassudan a’ vad tőkébe az emberiség szelid ágát beléoltsa. // Innen nem lehet kezét fognom azon bírálóiddal, kik daljaid közül többet póriának mondanak. Ezen uraknak nem jut eszükbe: hogy például, az alföldi csikós vagy gulyás érzelmeihez épen ez, és nem más úton hatolhatott el a költő; s hogy elébb a’ természet öléből fejtett márványt nehéz bárdal kell faragni, míg a’ finomabb véső rá alkalmaztathatnék.”²³³ Medgyes a népköltészetet pusztán civilizációs aktusként/metódusként értelmezi (az eredeti Toldy-féle koncepciót némileg radikalizálva), így nem elsősorban az esztétikai ítélet és tetszés körébe rendeli. A *pórias* terminust ő már esztétikai kategóriaként kezeli, teljeséggel elszakadva eredeti kontextusától, és a ‘rossz, értéktelen’ stb. irodalomra vonatkoztatja.

A nép és pór szembeállítását és elhatárolási szándékot a Honderü névetelen kritikusa a *népköltő* és *pórköltő* fogalmainak elkülönítésében artikulálja: „Nálunk igen gyakran fölcserélik e két kifejezést: nép és pór, ezért némely népköltőről el lehetne nálunk mondani, hogy pórköltő.”²³⁴ A jeles kritikus tehát magától értetődőként kezeli a nép és pór jelentésének ismeretét, és hibaként annak nem ismeretét és összekeverését. A pórköltőhöz kapcsolódó karakterjegyeket így fogalmazza meg: „Ezen urak egész eszmemenete, teremtési módja s szerében nincs egyéb a népből, mint szalona [!], piszok,

231 KOROMPAY 1992, i.m. 4.

232 12-[ERDÉLYI János]: *Petőfi Sándor újabb költeményei*. Irodalmi Ör. 1846. márc.14. ENDRÖDI 1911. 176.

233 MEDGYES Lajos: *Petőfi Sándornak*. Életképek 1846. október 31. ENDRÖDI 1911. 211-212.

234 Honderü 1847. július 16. ENDRÖDI 1911. 314.

szellemszegénység és vastag szűr, melyet nyakukba akasztanak, hogy őket a finomulás' gyújtó sugárai, valamint a keresztényi türekenység' csepegő keresztvize ellen egyformán védelmezze."²³⁵ A pórköltő itt tehát a felvilágosodással és a kereszténységgel szemben, kívülálló barbárként fogalmazódik meg, míg a népköltő (aki egyébként Arany János a cikk szerint): „inkább népünk szellemi egyszerűsége, megindító naivsága és hű szivességéhez tartja magát, s ez előnyöket sok valósággal tudja visszatükrözni.”²³⁶ A nép fogalom tehát az előző fejezetben már tárgyalt naivitás, ártatlanság stb. képzetekkel együtt nyeri el szilárd körvonalait, míg a pór terminus minden ezen fogalmakkal le nem fedhető, de feltétlenül a populáris regiszter elemének tekintendő jelenségre vonatkozik.

A népiesség és póriasság közötti különbségtevés szándéka a korabeli Petőfi-recepcióban különféle metaforákat, metafora-rendszereket indukál. Császár Ferenc bírálatában pl. kertész-metaforával él: „Ő [ti. Petőfi] termékeny költőisége virányán, figyelmetlenül tépte és tépi a' legszebb, legillatosb virágokat, vegyesen a gyomfüvekkel, és koszorúba fűzve átadja azokat válogatlanul a' közönségnek, a' műbarátnak; nem gondolva meg, hogy a' gondos kertésznek ügyelnie illik és kell, nem arra, hogy sok virágot, sok zöldet termessen kertében, de arra inkább, hogy minél válogatottabb növények diszjeljenek gyommentes virágágyaiban, 's ügyelnie még arra is, hogy kerte ösvényei keresetlenül szabályosak és tiszták legyenek.”²³⁷ A kertész és a költő azonosítása igen szép metaforája a népiesség mibenlétével, művelésével kapcsolatos folyamatoknak, hiszen éppen arról van szó, hogy a természet csupán gondos ápoló kezek munkájával tarthat számot érdeklődére a közönség és az irodalom részéről. Petőfit Császár éppen az alakítás, nyesegetes, formázás elmulasztójaként marasztalja el, mint ahogyan tanulmányának végén írott hasonlata is jelzi: „Petőfi még most mindenesetre megérdemli, hogy a' kritika őt figyelemre méltassa; benne kiapadhatatlan költői kincs rejleg, de mellyet ő pazarul, meggondolatlanul hoz napfényre, 's eredeti alaktalanságában szórja jobbadán közönség birtokába.”²³⁸ A pórias kategória végső soron az alaktalant, a formázatlant, tehát a nyers *természetit* fedi le, amely Medgyes affirmatív bírálatában is feltűnik, mint szükséges első lépés a tiszta népiesség felé: „...előbb a természet öléből fejtett márványt nehéz bárdal kell faragni, míg a' finomabb véső rá alkalmazhatnék.”²³⁹

A pórias mindaz tehát, amely faragatlanul, vagy csupán durván faragva kerül be az irodalmi berkekbe, míg a gondosan az elit irodalom arcképére csiszolatott művekre már alkalmazható a népi kifejezés.

²³⁵ ENDRÓDI 1911. 314-315.

²³⁶ Uo.

²³⁷ CSÁSZÁR, *i.m.* ENDRÓDI 1911. 114.

²³⁸ CSÁSZÁR, *i.m.* ENDRÓDI 1911. 135.

²³⁹ MEDGYES, *i.m.* ENDRÓDI 1911. 212.

2.2. Leszállás, megtisztítás kontra lealjasodás, beszennyez(őd)és

*„Az pedig, hogy fölment, mit jelentene mást, mint hogy előbb le is szállott a föld alsó részébe? Aki leszállott vala, ugyanaz aki fel is ment, feljebb minden egeknél, hogy mindeneket betöltsön.”
(Efezusiakhoz írt levél 4, 9-11.)*

A póriasság vádját regisztráló kritikák a bírálat mellett többnyire megfogalmazzák azt a helyesnek vélt, ezért követendőnek tartott költői magatartást is, amely az igazi népiesség irányába terelheti a költőt. E metódus már a Toldy-Bajza levélváltásból is jól ismert, a vertikálitáshoz kapcsolódó metaforarendszert segítségül hívó terminusokat használ. Bajza ellenzi, hogy a költő *leereszkedjék* a nép(i)hez, sőt azt javasolja, hogy a költő magához (*fel*)emelje a népet: „Azt kívánnám a népdal-költő művésztől, hogy ne ő ereszkedjék-le a néphez, hanem egy magasab pontot találjon s oda emelje magához a népet. Vagy hogy világosabban szóljak ne a költő vetkezze-le a maga művészségét, hogy a néphez hasonló legyen, hanem a nép szájában támadt dalt öltöztesse művészi alakba, nemesítse meg művészi gonddal.”²⁴⁰ Medgyes Lajos azonban 1846-ban egyértelműen a néphez való leszállás mellett érvel Erdélyi népiességfelfogásának értelmében: „...le kell szállnunk a néphez, a még semmi idegen elemtől s befolyás által meg nem vesztegetett néphez, ‘s ennek bölcsőjéből emelnünk fel a’ nemzeti költészetet.”²⁴¹ A néphez való leszállás szükségességét vallja, igaz némileg eltérő, inkább Toldy koncepciójára emlékeztető szempontból és célból, Szeberényi Lajos is 1844-es kritikájában: „Lebocsátkozni a nép fölfogási tehetségéhez, vele érezni, vele örülni, vele búsulni és mindezt olly hiven tenni, hogy mind azt a nép magáénak, sajátjának ismerje...”²⁴² A leszállásnak azonban veszélyei is vannak Szeberényi szerint: „A népiességre nézve szinte megfelelt fiatal költőnk a kívánatoknak, amennyiben t.i. eléggé le tudott bocsátkozni a nép fölfogási tehetségéhez képest. [...] Csak hogy itt a föllengést kerülve a szerző ur aligha nem úgy járt, hogy ‘esőt kerülvén vízbe’ esett, és a népszerűség keresése mellett azon hibába esett, melyet Horác e szavakkal fejez ki: ‘serpit humi’.”²⁴³ A néphez leszálló, de onnan fel nem emelkedő költő képét, illetve a lent maradás következményeit rajzolja meg 1847-ben a Budapesti Híradó névtelen kritikusa is: „...mihelyt a néphez alászáll, és népszerű lenni erősködik: akkor mindjárt vad és féktelen lesz, lábaival tombol, sarkantyuit pengeti, fölrugja a port, és szétszórja a sárt, s a körülállókat mind bemocskolja.”²⁴⁴ A porig leszálló költő tehát besározhatja, bemocskolhatja a közönséget, vagyis a porból való testeket por mivoltukra emlékezteti és ezzel lelki-szellemi embert porig alázza. A sár, ami metaforikus és egyben metonímikus korrelációban is áll a testtel (egyrészt: a bibliai teremtéstörténet kapcsán mint metafora; másrészt a mindennapi érintkezés során mint

²⁴⁰ Bajza-Toldy Lev. 1969. 439.

²⁴¹ MEDGYES, *i.m.* ENDRÖDI 1911. 213.

²⁴² SZEBERÉNYI Lajos: *Versek. Irtá Petőfi Sándor 1842-1844.* ENDRÖDI 1911. 50.

²⁴³ Uo.

²⁴⁴ Budapesti Híradó 1847. márc. 11. ENDRÖDI 1911. 252-253.

metonímia), a szellemi javak hiábavalóságára, illetve az anyagban az emberi individualitást megalapozó különösség, egyediség tökéletes kiegyenlítődére figyelmeztet. (Ezzel kapcsolatban érdekes tanulságok vonhatók le a Csokonai által fordított, és a Bevezetőben már említett Blumauer-vers [Óda az árnyékszékhez] értelmezése kapcsán: ti. a haláltáncszerűen felsorakoztatott társadalmi szerepek, méltóságok tökéletes kiegyenlítődéjét mutatja be az árnyékszék használata közben, vagyis a bélsártól való szabadulás folyamán.) A sár (most már kiterjesztett értelemben a bélsár, illetve minden salakanyag, végtermék metaforájaként, a bahtyini „vidám anyag” értelmében) tehát minden magasabb eszménység relativitására, esendőségére hívja fel a figyelmet, illetve a „lent” akkurátusan elfojtott, de újra meg újra felszínre törő fenyegetését reprezentálja a felső kultúra számára.

A leszállás fogalma tehát egyrészt olyan dimenzióváltás, amely szükséges a népköltészet gyakorlásához, ugyanakkor mitikus értelmű alászállásként is értelmezi a kritika, amely potenciális veszélyforrást jelenthet a lelkeségre alapozódó „fent” szférája számára. Vagy ahogyan ezt már egy korai (Dardanus álnéven író) kritikus megfogalmazza a póriassággal szembeni legfőbb érvként az *Életképek* 1844. dec. 11-i számában: „Kár, hogy a kritika hallgat, s egy-két egészséges gondolat által megvesztegetve, nem igyekszik kiirtani mindent, mi a költészet égi hangján nem szól s *mi a rögre emlékezteti az embert.*[Kiem.-MR]”²⁴⁵

A „fent” és s a „lent” dichotómiájának esztétikai vetületét a két „irányhoz” tradicionálisan kapcsolódó karakterek jellemzik. A „fent” az égi, lelki, isteni, emberi, míg a „lent” a földi, testi, sátáni, állati tulajdonságok jegyében áll. A leereszkedés tehát olyan dimenzióváltást tételez, amely egyrészt veszélyezteti a hagyományosan a *fent* karakterjegyeivel felruházott költőszerepet magát, másrészt pedig az őt hallgató közönség (ami természetesen szintén a *fent*hez tartozik) identitását. A Petőfi-recepció nem véletlenül zsúfolt morális értelmű óvástételekkel, figyelmeztetésekkel, hiszen a Petőfi költészetében érzékelt, „pórias” terminussal illetett jelenségeket az irodalmi rendszer, és ezen keresztül az olvasó identitását célzó fenyegetésként értékeli a kritika. Poór Jenő 1844-es - a támadásokat megnyitó - kritikája Pandora szelencéjéhez hasonlítja *A helység kalapácsát*: „Kiteszi költeményét a világ színhelyére, hogy abból, mint Pandora szelencéjéből a ferde áttételek elmagozván, azok a magyar irodalom egét elhomályosítsák!”²⁴⁶ A leszállás képzetköréhez már közelebb álló metafora a bűzös mocsárból a szép liliomot kiemelő kertészé, aki vagy átülteti a szép virágot, vagy csupán kénbűzt hozhat az emberek közé: „Egy mephisto, ki csak szurok és kén bűzt hozna az emberek közé, nem sokat használna. Maga az ördög is tartozik, ha becsületes társaságba lépni akar, szarvait és lólábait tehetségig eltakarni. Gondolnám, a költőnek mégis nemesebb hivatása van - neki a pokol helyett mennybe kell bennünket vezetnie; s annyit meglehet, meg *kell* tennie, hogy a szurok és kénbűzt és lólábakat otthon hagyja.”²⁴⁷ A megbolygatott „alvilágból”, kellő kontroll híján bizony maga a Sátán is rászabadulhat az irodalmunkra, hogy azt lerombolja. Mindez a „leszállás” és a „fel-nem-emelkedés” következménye lehet Petőfi népköltői/népköltészeti gyakorlatában: „...talán gyakran gondolkozott [ti.

²⁴⁵ *Életképek* 1844. dec. 11. ENDRÓDI 1911.32.

²⁴⁶ POÓR Jenő: *Könyvismertetés*. *Hirmök* 1844. nov.19. ENDRÓDI 1911. 28.

²⁴⁷ *Egy magyar lyricus. Irodalmi levelek Dr. Laube Henrikhez*. Honderü 1846. okt. 27. ENDRÓDI 1911. 207.

Petőfi] égő fájdalommal, miként lehetne a néphez *leszállani*, és azt mégis a lelkesült, dús phantasia egébe *fölvezetni*, - azt ekkép föleszelve nemesíteni, javítani?... Ezen *leszállás* és *fölvezetésen* zátonylott eddig P. vállalata. Sikerült neki lebocsátkozni, de hogy fölemelkedhessék, ehhez nem volt benne erő, nem kimerítő ember- és világgépzettség. // Ekkép fénylik Petőfi mint első nagyságu csillag - a porban. Ki fog-e P. emelkedni, föl fog-e a porból az égboltozatig szállani, hogy ott elenyészhetlenül tündököljön? [...] Vagy csakugyan végkép az aljasság és póriasság daemonának esett volna martaléku?"²⁴⁸ A Honderü kritikusa démonnak nevezi a póriasságot, azaz olyan ártó szellemnek, aki vagy amely csak egy (itt etikailag, esztétikailag stb.) nem eléggé felvértezett lélekre les, hogy végképp megkaparintsa magának. A póriasság démonának áldozatul eső írók azután „talentumokat az aljasság és póriasság’ alacson csatlósává sőt rabszolgájává sülyesztik [!]”²⁴⁹, ami ellen a kritikusok mint az igaz ügy, az ártatlan múzsa bajnokai hősiezen felveszik a fegyvert.

Nádaskay Lajos az elsők között fogalmazza meg kritikájában majdnem valamennyi tárgy-kritikai²⁵⁰, valamint az ábrázolás módjára vonatkozó későbbiekben annyit citált kifogást Petőfi költészetével szemben. Nádaskay a póriast a népies ellentétéként definiálja, amikor *A helység kalapácsának* mind a tárgyát, mind az előadását póriasságnak titulálja, mivel egyrészt a annak nincs „erkölcsi célja”, másrészt pedig a használt „költői népnelv” sem felelteti az aljas tárgyat, végül felteszi a kérdést: „Szolgál-e illy olvasmány multságul művelt olvasónak, s izlésnemesítésére, művelésére a népnek?[...] szóval: megfelel-e illy mű azon igényeknek, miket tekintélyes műbírák a népköltés, népköltészet eszméjéhez mindenha s mindenhol kötének, s miket kétségkívül P. ur is igen jól ismerend?”²⁵¹ Nádaskay tehát a népköltészet fogalmát azon feladatkörhöz köti, amely a nép ízlésnemesítését, művelését célozza, amely pedig egyértelműen a Toldy-Kisfaludy-féle népiességkonceptió hagyományát tekinti követendőnek. Ezt erősíti, hogy a „néphez leszálló” (és annak nyelvén, neki író) költő képze helyett Petőfihez a „pórhoz való leljásodás” fogalmát kapcsolja: „Azonban a milly örömmel méltánylom e jeles tehetséget P. urban, annál nagyobb sajnálattal, de kénytelen vagyok kimondani, mikép e népköltői tehetség átirányban kezd indulni s hogy kimondjam himezés nélkül, a póriasság verselés’ alatt régiójába kezd alásülyyedezni. [...] ahelyett hogy leereszkednék a költő a néphez, mellynek nyelvén szól, lealjasul a pórhoz, hogy sületlen viczeivel azt megkaczagtassa.”²⁵²

A ‘leereszkedés’ fogalma a népdal és művészi dal szétválasztásának elméleti kiindulópontjaként a helyettesítés (akkulturációs) gyakorlatát készíti elő már Toldy annyit idézett, Bajza (és Kölcsey) népdalfelfogásával vitatkozó 1828. aug. 19-i levelében is: „Az én vélekedésem az: a néppoézis sohasem lehet költőink poézisa úgy, a mint van: mert érzése költőinknek más, mint a népé; de a költőink fogadják el amattól a *formát s megnesesítve* így lesz magyar lyránk; a ki pedig *népdalt* ír, nemesítse meg annak *tartalmát*.”²⁵³ A

²⁴⁸ *Egy magyar lyricus. Irodalmi levelek Dr. Laube Henrikhez.* Honderü 1846. okt. 20. ENDRÓDI 1911. 201.

²⁴⁹ *Irodalmi ABC-nk. Severustól. XLV. Petőfi Sándor.* ENDRÓDI 1911. 351.

²⁵⁰ KOROMPAY 1992, i.m. 2.

²⁵¹ NÁDASKAY, i.m. ENDRÓDI 1911. 38.

²⁵² NÁDASKAY, i.m. ENDRÓDI 1911. 37.

²⁵³ Toldy-Bajza Lev. 1969. 441.

‘népdal’ fogalma ebben az elgondolásban megmarad a ‘nép körében népszerű dalként’, ám már az elit által kezdeményezett s így ellenőrzött, célját tekintve nemesítő, civilizáló, nevelő irodalomként. (Nádaskay talán ennek alapján különbözteti meg Petőfi költészetében a „népies költeményeket” és „népdalokat”.) A „lealjasodás” mint terminus nem csupán a különféle regiszterek hierarchizáló felfogásának vertikálisára utal, hanem a fogalom egyben etikai értékítéletet is megfogalmaz, minthogy a ‘pór’ a ‘nép’ elfajulásaként morális alacsonytságot is jelöl a korabeli nyelvhasználatban.

2.3. A póriasság karakterisztikuma

Az mindenképpen valószínűsíthető, hogy a Petőfit támadó kritikai „hadjárat” nem csupán az eszményítés jegyében álló (neo)klasszicista poétikai és esztétikai rend megsértését,²⁵⁴ nem csupán a „szerepet játszó” Petőfi provokatív magatartását²⁵⁵ érzékelté, hanem valami általánosabb értelmű *fenyegetettséget* olvasott ki a szövegekből.

A népköltő feladata a népet nemesíteni, nevelni, nem pedig csupán „megkaczagtatni”, vagyis a nevetés Nádaskay cikkében a magáért való, minden célt nélkülöző szórakoztatás kárhóztatandó irodalom metaforája lesz. A nevetés diszkriminálása a bahtyini nevetés-koncepciót támasztja alá, amennyiben a művelt elit (amelyet itt Nádaskay képvisel) képtelen szembesülni a nevetés jelenségével, mivel az nem szolgál semmiféle magasabb célt. Ismeretes Poór Jenő a *Hírnökben A helység kalapácsáról* napvilágot látott kritikájának (az első volt a maga nemében) értetlenkedése (vagy szándékos félreértése?), amely szerint „A hősköltemény nevezetét illy mesefajra bitorlani, több mint képtelenség.”²⁵⁶, vagyis a műfaji jelölést komolyan értelmezte, mert nem volt hajlandó azt a komikus eposz hagyományában szemlélni. Így - e szerint a kód szerint - végső soron jogos Poór Jenő kételkedése a mű célzatát tekintve: „Csak azt óhajtanám tudni, mi célja lehete költész urnak, midőn hőskölteményét [...] feje bográcsában főzni kezdte?”²⁵⁷; vagyis a kritikus nem képes a művet a nevetés önelvűségében tekinteni, és ennek alapján megítélni.

A póriasság vádját bizonygató kritikák éppen ennek a céltalannak, önmagáért valónak tűnő magatartásnak a kárhóztatását hangoztatják, mint pl. Nádaskay: „De kérdem én egyszeruen: van-e a ‘Helység kalapácsában’ valami magasb cél, mit költőnek minden művénél kitűznie kell. Tesz-e nevetségessé valamely előitéletet, vagy bármi ferdeséget, a nép közt uralkodót, tehát van-e erkölcsi célja? Nincs.”²⁵⁸ Császár Ferenc 1845-ös bírálatában egyenesen azzal vádolja meg Petőfit, hogy káromolni tanítja csupán a népet: „Jaj a’ népnek, mellyet a költő káromolni tanit szabadon, és nemcsak büntetlenül, de még hirkoszorúí jutalom mellett! Az erkölctelenség legveszedelmesebb métélye minden polgári társaságnak, melly ha elhatalmasodik, Berzsényiként ‘Róma ledől ‘s rabigába görnyed!’”²⁵⁹ A kritikus tehát Petőfi költői magatartásában az egész társadalmi rend(szer)re nézve fenyegető veszélyt lát, mintegy a káosz előkészítőjeként értékeli.

²⁵⁴ Vö.: KOROMPAY 1992, *i.m.* 3-7.

²⁵⁵ Vö.: HORVÁTH János: *Petőfi fogadtatása a magyar irodalomban*. Budapesti Szemle 1913.

²⁵⁶ POÓR Jenő: *Könyvismertetés*. Hírnök 1844. nov.19. ENDRÓDI 1911. 27.

²⁵⁷ POÓR, *i.m.* ENDRÓDI 1911. 28.

²⁵⁸ NÁDASKAY, *i.m.* ENDRÓDI 1911. 37.

²⁵⁹ CSÁSZÁR, *i.m.* ENDRÓDI 1911. 132.

A tárgy és előadás póriasságát példákkal is illusztrálják a jeles kritikusok: Szeberényi Lajos a *Disznótörban* c. versről azt állítja, hogy „csaknem émelygést okoz olvasásakor.”²⁶⁰, vagyis a közvetlen testi kontaktust kiváltó képeket nevezi „tulzott népszerűség”-nek vagy „durva nyerseség”-nek: „Hosszan nyuljon, mint e / Hurkaszál; v. Mint e kását a zsír / Özöne”. Versbe nem illőnek, sőt „csárdások és erdei kóborok szájába illő” beszédként értékeli a következőket is: „A nagy világ az életiskola, / Verítékemből ott sok elfolya”, vagy: „ugy jól laktam, hogy még”, mindezeknek a nem-kívánatos voltát Horatius Ars poéticájának óvástételével támasztja alá: „Már Horáciz is azt mondta ars poeticájában, hogy az ‘obscoenum’ száműzve maradjon a költeményből. Annál inkább kell ezt nekünk tennünk, kik a finomabb izlés korszakának gyermekei vagyunk; annyival inkább nekünk, kiknek céljok nemcsak a nép számára irni, de irodalmunkat a nagyok salonaiban is megkedveltetni. Illyen zsiros, fenés és tudja isten milyen kifejezések pedig azt legkevésbé tehetik.”²⁶¹ A saját korát „finomabb izlés korának” nevező kritikus szemmel láthatólag a testi funkciókat túlzottan leplezetlenül ábrázoló passzusokat kárhóztatja Petőfi műveiben. Például Honderű 1846. dec. 1-i számában megjelenő kritika is idéz a *Felhők*ből [!]: „Annyit sem ér az élet, / Mint egy eltört fazék, mit a konyhából / Kidobtak, s mellynek oldaláról / Vén koldus nyalja (?) a rászáradt ételt! (?)”. A tárgykritikai norma megsértését véli felfedezni Greguss Ákos [!] is a következő sorokban: „S mily érdekes hallgatni, hogyha szól / Trágyáról, béresekről, gyapjuról.”, és a következő megjegyzést fűzi hozzá: „Trágya! Ez engem a hetedik menyországba emel: milly illatos áldozat Helikon hegyén!”²⁶² Ugyanígy riad vissza a Honderű kritikusa *A hóhér köteléről* szóló bírálatában a hulla ábrázolásától, idézi: „Most fölfeszítém a koporsófüdelet...a hold előzőnlé sugárral Róza arcját...én megpillantám azt... és...egy jajkiáltással élettelenül rogytam a koporsóba a halott fölé.” - majd az ironikus kommentár: „Én csodálom a szerzőt, miért nem erőlteté meg itt képzelő erejét, hogy a kedvesét körül folyó mérges bűznek mesteri leírását adhassa.”²⁶³ A bűz mint az ábrázolás számára tiltott „tárgy” már Dessewffy Kazinczyhoz írott 1808. jún. 8-i levelében is kardinális probléma Kisfaludy Sándor Himfyjének megítélésében: „...némely ízléstelenségeket (Geschmacklosigkeiten) mint az, melyet említesz az ő tolla is kicsúsztatott. Olyan p.o. a pipának a költeményes andalgások közt való emlegetése; s ezt nem lehet menteni még a török s magyar költő andalgóknál sem, mert az ajakokon kirontó bűdös, szédítő és csípő füst sohasem fog a költői elragadtatásnak csend közt virágzó kertjébe tartozni.”²⁶⁴ Császár Ferenc a tárgy ábrázolhatóságáról a következőket vallja: „...Petőfi feledi azt, hogy a festész nem viszi át képeit az életből vászonra egész meztelenségökben, ha azt akarja, hogy tiszta, szemérmes szemek azon meg ne botránkozzanak; s ha cloákát fest is, olyképen rejti el tartalmát, hogy a’ néző az épület rendeltetését gyanithassa ugyan, de ne lássa.”²⁶⁵ Császár óvatos(kodó), megengedő gesztusa - „amely tárgykritikai szempontból látszólag meg kívánja teremteni a ‘bármit, de nem akárhogyan’

²⁶⁰ SZEBERÉNYI, *i.m.* ENDRÓDI 1911. 51.

²⁶¹ SZEBERÉNYI, *i.m.* ENDRÓDI 1911. 53-54.

²⁶² GREGUSS Ákos: *Futár*. 1847. aug. 12. ENDRÓDI 1911. 330.

²⁶³ Honderű 1846. dec. 1. ENDRÓDI 1911. 231.

²⁶⁴ *Gróf Dessewffy József irodalmi hagyományai I. Gróf Dessewffy József levelezése Kazinczy Ferenczel 1793-1831*. Kiadta Kazinczy Gábor. Pest, MDCCCLX. 45.

²⁶⁵ CSÁSZÁR, *i.m.* ENDRÓDI 1911. 119.

lehetőségét, a gyakorlatban viszont ellentmond ennek a kettős, tárgyra és előadásra vonatkoztatott tabu.”²⁶⁶ - az eleve „szemérmesnek, tisztának” tartott olvasót kívánja megóvni a megbotránkozástól.

A megbotránkoztatás-megbotránkozás lehetőségének elutasítása - mint majd a Vörösmarty-novella kapcsán látni fogjuk - nyilvánvalóan a botrányokozás evangéliumi tiltására is referálva, az ártatlan olvasónak valamely tabu megsértésével való szembesítését kívánja elkerülni. A társadalmi tabuk legnépesebb csoportja azoknak az abjekteknek²⁶⁷ az elfedését célozzák meg, amelyek az individuum (le)zárttságát, teljességét végső soron a többiektől, illetve a világtól való különbözőségének illúzióját rombol(hat)ják le. Ezek tradicionálisan a testből kiszakadó, annak élettelenységét jelölő anyagok (izzadság, ürülék, nyál stb.), illetve a világ és a test közti állandó kölcsönhatásra figyelmeztető - amúgy természetes - folyamatok (evés, ürülés stb.) ábrázolására vonatkoznak.

A zártzáron alapuló klasszikus testkánon egyben a racionalitáson és szépségen nyugvó apollóni művészetfelfogás metaforájaként is értelmezhető szemben a nyitott groteszk testet, valamint a mámort és irracionálitást hirdető dionüszoszi lét- és művészetértelmezéssel. A póriasság fogalma kapcsán felmerül az irodalom rendszerének lehetséges sérülése, amely a mindennapiság, a testiség stb. felé nyithatná meg a hagyományosan zárt rendszerként tételeződő irodalmiságot. Nyilvánvaló, hogy a kritika megriad és minden eszközzel meg akarja akadályozni az irodalom-rendszer felnyílását, azaz a fogalom eredeti jelentésének értelmében: *apokalipszisé*t.

* * *

Summa: a Petőfit támadó kritikai hadjáratban használt és részben ennek folyamán kialakult ‘*póriasság*’ fogalom jelöli: (1) a népivel való szembesülés folytán „felszabaduló” és nehezen kordában tartható fenyegetést (az ember platonikus-keresztény fogalmára, az egész társadalmi rendre, irodalomrendszerre); (2) az eszményi, ideális helyett a reális, testi ábrázolását; (3) a „fent” hagyományosan komoly művész(i)sége helyett a „lent” önelvű, öncélú nyelv-, és jelhasználatát, amely a fent régióját veszélyezteti, relativizálja.

²⁶⁶ KOROMPAY 1992, i.m. 6.

²⁶⁷ KRISTEVA, Julia: *Pouvoirs de l'horreur*. Éditions du seuil, 1980. c. könyvének *Approche de l'abjection* c. fejezete alapján. 9-39. p.

**Exemplum: a *póriasság* „gyakorlata” (Vörösmarty és Arany
életművében)**

(Előhang: kánon és apokrif)

A *kánon* szó jelentése annyit tesz mint 'pálca'²⁶⁸, egyrészt persze 'mérték' értelemben: tehát a kanonizáltság megméretettséget, azaz a szöveg alkalmasságát jelöli arra, hogy polgárjogot nyerhet-e egy bizonyos szövegrendszerben; másrészt pedig a 'pálca' a megregulázással kapcsolatban a kánonképző kritika fenytetésre szolgáló eszköze jelenésben is értelmezhető.

„...a kánonképződés annyit jelent, hogy a lényegest elkülönítik az elhanyagolhatótól.”²⁶⁹ A *lényeges* és *lényegtelen* kategóriáinak elkülönítése történeti-hatalmi folyamat eredménye²⁷⁰, és minden esetben visszafelé irányul. Az irodalmi hagyomány időbelisége a linearitás sajátos illúziójával ruhazza fel az irodalmi jelenséget. A „fejlődéstörténetek” megírásának lehetősége tehát annyiban adott, amennyiben az egyes irodalmi műalkotás csak a történeti időben „képes” megjelenni. A „fejlődéstörténet” a linearitás egy kitüntetett pontjából igyekszik megrajzolni azt a vonalat, (vagy *főirányt*), amely természetesen az írójának pozíciója által kijelölt ponthoz vezet. Ennek a „fejlődésnek” a kezdetén egy mitikus „ős” áll, aki vagy amely (amennyiben nem személyről, hanem pl. irányzatról van szó) bízvást követhető, ill. egyedül követendő mintaként szolgál, anélkül, hogy a kánon által kijelölt határokat megsértené a bátor utód; végpontja pedig az a jelen²⁷¹, amely csak az identitását biztosító, az odáig vezető út helyességét alátámasztó (és ezzel *lényegessé* váló) tendenciákat, műveket tekintti egyedül és kizárólagosan az irodalmi rendszer részének. Minden kánon szelektív jellegű, szelekciójának alapja, de egyben célja is az önazonosság biztosítása. „A kánon a közösség azonossága, azé a közösségé, amely mint befogadó közösség tartja magát a megfelelő kánonhoz.”²⁷² A kánonokat identifikációs szerepük teszi merevvé, ill. agresszívvá minden *lényegtelen* (testidegen) jelenséggel - azaz apokrifokkal²⁷³ - szemben, hiszen nem kevesebbet, mint önnön létük megkérdőjelezhetőségét tapasztal(hat)ják meg bennük.

A kánonok önmeghatározási törekvésének folyamata alapvetően kétirányú: egyrészt megmondják, hogy *mi* olvasható, másrészt pedig megadják azt a kódot, *amellyel* olvasandó a már kanonikusnak tekintett korpusz. Szegedy-Maszák Mihály a kánonat fikciónak tartja (mint „hibátlanul működő” értelmezési közösséget): „A kánon a képzelet terméke, de értelmezés nem

²⁶⁸ SZEGEDY-MASZÁK Mihály: *A bizony(talan)ság ábrándja: kánon képződés a posztmodern korban*. Literatura 1992/2.120.

²⁶⁹ SZEGEDY-MASZÁK 1992, *i.m.* 123.

²⁷⁰ „A kánon olyan mitológia, amely a hatalom eszközeivel éri el a változtathatatlan látzatát, de nem állandó abban az értelemben, hogy a folytonos kánonrombolás is hozzátartozna.” KÁLMÁN C. György: *Kánon és polifónia* c. előadásának kézírata.

„A hatalom határozza meg a hitelesség szempontjait.(...)A kánon lényegéből fakad, hogy korlátozza a kultúra hozzáférhetőségét.” SZEGEDY-MASZÁK 1992, *i.m.* 130.

²⁷¹ „A kánon megalkotói általában visszafelé olvassák a múltat, és kihagyásokkal igyekeznek igazolni saját helyüket a történelemben.” SZEGEDY-MASZÁK 1992, *i.m.* 31.

²⁷² ZSÉLYI Ferenc: *Az irodalom (mint) a kánon kritikája*. Pompeji 1992/4. 50.

²⁷³ Az apokrif szó jelentése "rejtett" vagy "hamis" szöveg. SZEGEDY-MASZÁK 1992, *i.m.* 120.

létezhethet nélküle.”²⁷⁴, hiszen egy olyan utópikus elmélet áll mögötte, amelynek a nyelv természetéből fakadó (ti. pluralitáson alapuló) létezőmódja már eleve ellentmond, miszerint a kánon meg tudja adni (minden törekvése erre irányul) a jel egyetlen, az általa kívánatosnak tartott jelentését, kizárva minden konnotációt. (Gondoljunk csak az antiutópiák megrajzolta hatalmak, vagy a kommunista rendszerek múltat átíró gyakorlatára, vagy a bibliaértelmezés kapcsán az egyházak közötti polémiára stb.) A kánon törekvése tehát egyetlen értelmezés létrehozásának kódolására önnön alapjait ássa alá, hiszen az olvasásnak olyan korlátozását is jelenti, amelyet a kánon kódrendszere szerinti „hibás” értelmezések (amelyről az imént azt állítottam, hogy szükségszerű következményei a nyelvnek) állandóan megkérdőjelezik (mintegy „öszönösen”).

Az olvasáson keresztül tehát az irodalom a kánon kritikájává²⁷⁵ lesz, hogy aztán új rend szülessen, amelynek az újbóli széthullás jut osztályrészül.

1. Olvasás és/vagy kultúra

Mivel az olvasás veszélyeztetheti a kánon önazonosságát, így önvédő mechanizmusként értelmezhető a kánonoknak az a jellemzője, amely még a kanonizált szövegek olvasását is kisajátítja: „...a kánon külsődlegessé válik, mert az olvasó szerepét elorozza, és úgy működik, hogy nem enged teret az olvasó kognitív kompetenciájának [...], hanem *elolvassa az olvasó helyett a művet*. Ez esetben az olvasót kizárja a kánonalkotás folyamatából, a nyelvet pedig szinte a holt, a nem beszélt nyelv szintjére szorítja...”²⁷⁶

Úgy tűnik tehát, hogy a kánonok nem az olvasásért teremődnek, sőt sokkal inkább az olvasás *ellenében*. Az irodalom létét az olvasás legitimálja (a könyvtár mélyén felvágatlanul heverő remekmű egészen egyszerűen nem létezik), a kérdés adott: a keletkező kánonok, mit állítanak maguk elé feladatként, ha nem a szövegek olvasással való életben tartását. Szegedy-Maszák Mihály a kánonok középpontját alkotó műveket a tulajdonnévhez hasonlítja, azaz a mű címének kimondása elegendő a konszenzus létrejöttéhez (a „bólintáshoz”), ám ezzel „E művek szövegi lényege olyannyira rejtett, hogy majdnem lehetetlenség olvasni őket.”²⁷⁷, vagyis a kultusszal a kánon elérte azt, ami legkevésbé veszélyeztetheti önazonosságát: az olvasatlanság nyomán *egyetlennek* tűnő értelmezést. A kánonok egyedüli értelme önmagukban, azaz önazonosságtudatukban rejlik. Ez az önazonosság a látszat ellenére nem öncélú, hanem kifejezett iránya van. Ez a cél pedig nem más, mint valamiféle *kultúra* alkotásának vágya.²⁷⁸ A kultúra fogalma sajátosan az emberi létezéshez kötődik, a kultúra nem más, mint a *humanitás* metafizikus

²⁷⁴ SZEGEDY-MASZÁK 1992, *i.m.* 119.

²⁷⁵ „Elő van írva, mit és hogyan olvas(s)unk. Csakhogy az így előírt elmondása, megélése csorbát szenvedhet, hiszen az ember lelkében is játszódik ott pedig olyan szövegekkel kerül összefüggésbe, amelyeknek a kanonizálása nem kivihető, vagy legalábbis egyelőre nem látjuk annak a módját, hogyan is lehet ezt is szabályozni. A szavak itt olyan életre kelnek, amely nem tisztel sem istent sem embert. Vagy legalábbis nem biztos, hogy azt az istent tiszteli, akinek kedvéért a kánon készült.” ZSÉLYI 1992, *i.m.* 46.

²⁷⁶ ZSÉLYI 1992, *i.m.* 48.

²⁷⁷ SZEGEDY-MASZÁK 1992, *i.m.* 21.

²⁷⁸ „A kánont a kultúra előfeltételének tekinthetjük.” SZEGEDY.MASZÁK 1992, *i.m.* 126.

(=ellenőrizhetetlen) „élményének” nyelvivé tett, és ezzel már a „megérintható” jelenségek körébe emelt metaforája.²⁷⁹

A Nietzsche-émlítette „jelenség”, ill. a fentebb szereplő „élmény” egyaránt a kultúra kétarcúságáról tanúskodik: a „megélt humanitás” „vertikalitásáról”, ill. a nyelvileg hagyományozódó „horizontalitásáról” van, ill. nincs (mert nincs rá) szó. Az irodalmi hagyomány „lineáris” horizontja a kultusz eszközeivel egy „holt költőkből”, „holt nyelvből” álló kánont hoz létre, amelynek létezése *önmagában garantálja* a „humanitás” nyelvi reflektáltságát, amelyet a reneszánsz nyomán „humanizmusnak” nevezünk, a szó eruditív értelmében.

Ennek a humanizmusnak az eredetét Nietzsche az apollóni kultúrában, a principium individuationis-ban véli felismerni²⁸⁰, és a szókratészi (teoretikus) emberben látja öröklődni.²⁸¹

Az élményszerűséget a nyelvi reflektáltság váltja föl, ill. helyettesíti. A kánonok horizontalitása nem tűri az *olvasások* „vertikalitását” (amely a lineárisan hagyományozódó kánonhoz képest lesz vertikálissá), amivel az „élmény” spontaneitása záródik ki a kánonnal szembeni lehetséges magatartásmódok közül.²⁸² A spontán reakciók kizárulása, azaz *nem-beszélhetővé, kultúrátalanná* (nem „szalonképessé”) válása nem jelenti azt, hogy a spontaneitásra való igény is eltűnt volna. Nem szűnt meg, csak a nyelven kívülre, a kultúra alatti szférába szorult vissza.

Freud a következőképpen határozza meg a kultúrát: „a kultúra szó a *teljesítménynek és berendezkedéseknek* azt az egész summáját jelöli, amelyben *eltávolodik* életünk állati őseinktől és amely két célt szolgál: az ember természettel szembeni védelmét és az emberek *egymás közti kapcsolatának szabályozását.*”²⁸³ Ugyanakkor figyelmeztet is, hogy „...ne feledjük, hogy a mai ember istenhez való hasonlatosságában nem érzi magát boldognak.”²⁸⁴ A boldogtalanság forrását abban látja, hogy az ember egy volt a külvilággal, ám a fokozatos elidegenedés során az addig evidenciaként meglevő örömkielégülése elé akadályok háruhtak.²⁸⁵ Ezen gátakat a kultúrában találja meg, amely reflektáltságával megakadályozza a psziché alapvető irányítójának az örömelvnek a spontán, közvetlen kielégülését. A reflektálódó „kínézés” éppen reflektáltsága, azaz nyelvisége folytán csak a nyelvi közegben, azaz a kultúrában (amely végső soron teremtője) próbál megnyugvást találni. Ez a

²⁷⁹ Jól illik ide Nietzsche kultúrafogalma, amely szerint a kultúra nem más, mint olyan illúzió, amellyel megpróbáljuk elfedni a jelenségeket. NIETZSCHE, Friedrich: *A tragédia születése*. Bp., 1983. 147.

²⁸⁰ Amit szemlélés, a látszat általi megváltás, a mérték, az önismeret jellemez, és Maja istennő fátyla szimbolizál.

NIETZSCHE 1983, *i.m.*

²⁸¹ Az oksági érveléssel próbál eljutni az igazsághoz, ám határainak felismerése nyomán a művészetek felé fordul.

NIETZSCHE 1983, *i.m.* 122-126.

²⁸² ELIAS, Norbert: *A civilizáció folyamata* (Bp.1987.) c. könyvében éppen ennek a spontán reagálásnak a fokozatos reflektálódásában látja az európai kultúra (német nyelv területen a emberi produktumokra épülő) vagy civilizáció (francia-angol nyelvterületen a minden emberben közösnek folyamat révén való kifejlését hangsúlyozza) fejlődését, az étkezési, a viselkedési szabályok változásait kutatva.

²⁸³ FREUD, Sigmund: *Rossz közérzet a kultúrában*. In: U.Ö.: *Esszék*. Bp., 1982. Ford.: Linczényi Adorján. 354.

²⁸⁴ FREUD *i.m.* 355.

²⁸⁵ FREUD *i.m.* 333-337.

körbe-körbe futó mókuserék (pótkielégülések sora) indukálja a kultúra jól elkülöníthető korszakainak mozgását, amely végül is a nyelviségből való kiszabadulás vágyának és lehetetlenségének dialektikájára épül.

A kultúra és spontaneitás (ösztönösség) - *eredendő*, genezisében megnyilvánuló - ellentéte fogalmazódik meg az appolóni-dionüszoszi dichotómiában is. A dionüszoszi *világértelmezés* a föld és ember egyetemes harmóniáját, a valamikori egység (Aranykor!) újratertődését jelenti.²⁸⁶ A földdel való egység már képiségében is a *kimeredést* asszociálja, azaz a nyelvi hagyomány horizontálisával szemben a nem-nyelvi, *zenei*(!), nem-reflektált (mámor!) spontaneitásának „*vertikálisát*”.

A fejezet címében felvetett kérdés/választás (kultúra és/vagy olvasás) nyomán ahhoz a következtetéshez jutottunk, hogy a kánonok „horizontális” jellegéből adódóan a „vertikálisan” beléhasító nem-nyelviként, nem-temporálisként érzékelt jelenségeket idegen testként kivetik magukból, mint amilyen az olvasás is. A kultúra és az olvasás idegensége a nemzeti identitás megteremtésén fáradozó diakron (irodalomtörténeti) és szinkron (korabeli kritikai, irodalmi törekvések) kánonjai kapcsán a leginkább szembeötlő, hiszen céljukat (beszélhető irodalmi nyelv megteremtése, normaképző kritika létrehozása) csak erős irányítottság mellett valósíthatják meg.

2. Szöveg, diskurzus, értelmezés

Az irodalmi szövegek kanonizációjának folyamata nem merül ki a szövegek kiválasztásában és az így létre hívott korpusz továbbörökítésében. A kánon az immár „szentként” tisztelt művekkel együtt azok lehetséges olvasatait is előírja, amelyek legalább akkora tiszteletben részesülnek (ha nem nagyobb), mint a szövegek maguk. Ilymódon az ortodoxia és az eretnység között kijelölt határvonal a még lehetséges és a már letiltott jelentésképző beszédmódokat választja el egymástól a felépített/felépítendő diskurzuson²⁸⁷ belül. A jelentésképzés célja olyan evidenciaháló kialakítása, amely az adott kulturális, politikai, társadalmi trenden belül a rend illúziójával kecsget. A jelentésképzés a *rendrakás művészete* abban az értelemben, hogy minden az adott rendszer kozmoszát megsérteni látszó, abba idegen testként hatoló újdonságot, másságot igyekszik *helyre rakni*, önmagához idomítani. Bár az egyes művek létrejötte szabályoktól, normáktól előírt, a szubverzió lehetősége (és veszélye) a nyelv birtokolhatatlanságából következően mégis fennáll. Az egyes nagy kánonok ideológiailag meghatározott és meghatározó tényezők (lásd a nemzeti kánon és nacionalizmus összefüggéseit stb.), feladatuk hogy a különálló individuumokból szubjektumok közösségét hozzák létre. Belsey a szubjektumot a társadalomban élő individuumként írja le, aki az ideológia nyújtotta indentitáson keresztül határozza meg magát.²⁸⁸ A kánon- és kultúraképzés így identifikációs folyamat, aminek végső célja a névadás

²⁸⁶ NIETZSCHE 1983, *i.m.*

²⁸⁷A „diskurzus” fogalmát Michel Foucault-i értelemben használom. Vö. Michel FOUCAULT: *L'ordre du discours*. Éditions Gallimard 1971. Magyarul: Michel FOUCAULT: *A diskurzus rendje*. Holmi 1991/7. 868-889. Ford. Török Gábor.

²⁸⁸Catherine BELSEY: *A szubjektum megszólítása*. Helikon 1995/1-2 Ford.: Pete Klára. 16.

evidenciája, azaz egy szilárd, jól körülírható jelentésháló, amelyre csupán kívülről tehető fel kérdés. Az identitás - legyen az közösségi vagy egyéni - metafizikus biztosítékokat igényel önnön létének alátámasztására (lásd az eredetmítoszok valamely alapító isten, vagy félisteni hősre való hivatkozását). Ez a metafizikus legitimáció megszenteli az adott közösséget, öröktől fogva meglévőnek, és örökké tartónak tételezi; az identifikációs folyamat maga érinthetetlen tabuvá válik: a rákérdezés értelmét veszti. A mindenkori kritika mint az identifikációs folyamat alapvető szereplője olyan jelentések létrehozásán fáradozik, amelyek megkérdőjelezhetetlen evidenciaként állnak az identitás szolgálatára mint erős építőkövek. Evidenciáról csak annyiban beszélhetünk, amennyiben nem vonható kétségbe igazságértéke, tehát valamiféle ellenőrizhetetlen, metafizikus abszolútum tételezhető a legitimitása mögött. Következésképpen az időbeliséget, történetiséget, amely mindig az esetlegességgel hozható összefüggésbe, ki kell zárni a jelentésképzés legitimációs folyamatából, hogy a maga valóságossága rákérdézhetetlen legyen. Foucault is úgy látja, hogy a diskurzus igyekszik „megszabadulni” saját valóságosságától, vagyis megpróbálja úgy feltüntetni önmagát, „mintha csupán segédeszköz volna a gondolkodás számára a beszédhez.”²⁸⁹ Ezzel azt szeretné elérni, hogy történetiségéből (időbeliségéből) szükségszerűen fakadó egyszerűségét és esetlegességét „elfelejt(et)ve” önmagát mint az igazság alázatos, szerény szolgáját és kimondóját ünnepelhesse. Foucault három tételt állapít meg, amelyek a fenti cél megvalósítására szolgálnak: 1. a megalapozó alany tétele („le thème du sujet fondateur”)²⁹⁰, amely a diskurzus kijelentéseit egy olyan személyben látja legitimálhatónak, aki az intuíció segítségével megragadja a lényegét, és aki olyan jelentéshorizontot vázol, amelyet „a történelemnek már csak explicit alakra kell hoznia”.²⁹¹ (Az irodalmi mű kapcsán ez az alany természetesen maga a szerző.) 2. az eredendő tapasztalás tétele („le thème de l'expérience originaire”)²⁹², amely annyit tesz, hogy „A dolgok már önmagukban is mormolnak bizonyos értelmet, nyelvhasználatunknak csupán meg kell fejtenie...”²⁹³. Vagyis a diskurzus által csupán csak kimondott jelentés eredendően talált tárgyként funkcionál, amelyet csak meg kell tisztítani. 3. az egyetemes közvetítés tétele („le thème de l'universelle médiation”) szerint maguk a dolgok teremtenek diskurzust önmagukból, így az éppen megalkotott jelentésháló „nem egyéb, mint egy éppen születő igazság tükröződése önmaga szemében...”²⁹⁴ Az egyes

²⁸⁹ FOUCAULT 1991, *i.m.* 880. „...il semble qu'elle ait veillé à ce que discourir apparaisse seulement comme un certain apport entre penser et parler...” FOUCAULT 1971, 48.

²⁹⁰ „Le sujet fondateur , en effet, est chargé d'animer directement de ses visées les formes vides de la langue; c'est lui, traversant l'épaisseur ou l'inertie des choses vides, ressaisit, dans l'intuition, le sens qui s'y trouve déposé; c'est lui également qui, par-delà le temps, fonde des horizons de significations que l'histoire n'aura plus ensuite qu'à expliciter, et où les propositions, les sciences, les ensembles déductifs trouveront en fin de compte leur fondement.” FOUCAULT 1971, 49.

²⁹¹ FOUCAULT 1991, *i.m.* 880.

²⁹² „Il suppose qu'au ras de l'expérience, avant même qu'elle ait pu se ressaisir dans la forme d'un *cogito* , des significations préalables, déjà dites en quelque sorte, parcouraient le monde, le disposaient tout autour de nous et l'ouvraient d'entrée de jeu à une sorte de primitive reconnaissance.” FOUCAULT, 49.

²⁹³ FOUCAULT 1991, *i.m.* 880. „Les choses murmurent déjà un sens que notre langage n'a plus qu'à faire lever...” FOUCAULT 1971, 50.

²⁹⁴ FOUCAULT 1991, *i.m.* 880. „Le discours n'est guère plus que le miroitement d'une vérité en train de naître à ses propres yeux...” FOUCAULT 1971, 51.

diskurzusokat megalapozó vélekedések ily módon egyszerűségükről, identitásukról való (látszat) lemondással olyan legitimációhoz jutnak, amely megkérdőjelezhetetlenné teszi igazságértéküket, mindenkori érvényességüket. Az így érinthetelenné váló (ki)jelentések mindenkori evidenciaként öröklődnek tovább a kulturális trend inerciarendszerében. Az egyes művek kapcsán uralomra jutó jelentések kommentárok formájában a szövegek helyettesítőivé válnak, amelyek végső soron a művek olvasását teszik fölöslegessé (és bizonyos fokon lehetetlenné). Az olvasatlanság azonban nem negatívum a kulturális identifikáció szemszögéből, hiszen ennek folytonosságát és egzisztálását az azonosság, az azonosságot pedig az ismétlés biztosíthatja, amelyet az olvasás és annak nyomán az esetleges más olvasatok létrejötte fenyegetheti.

A diskurzus újratermelése²⁹⁵ az oktatás segítségével zajlik, az oktatás az adott trendben követendő szabályrendszernek és a beszélhető nyelv elsajátításának folyamata, amely éppen ezért mindig az uralkodó igazságok legpontosabb tükörképe. Az oktatás az adott közösség identitásának folytonosságát biztosítja, feladatát az uralkodó jelentésrendszerek ismétlésével és ismételtetésével látja el. Mindig problémamentes, letisztult véleményeket közvetít; mindig kijelentésekkel, sohasem kérdésekkel dolgozik.

Az alábbiakban egyrészt a normatív kritika működésének mechanizmusát próbálom bemutatni a „póriasság” kategóriájába sorolt vagy a „póriasság” gyanúját felkeltő művek kapcsán; másrészt pedig a „póriasnak” bélyegzett szövegeket próbálom meg interpretálni egy a vizsgált regiszter fogalomhasználatára épülő terminológia segítségével.

²⁹⁵ „A jelenkori kapitalizmus központi Ideológiai Állami Szerve az oktatási rendszer, amely a gyerekeket arra neveli, hogy a társadalom értékeivel összhangban cselekedjenek. A megfelelő viselkedés mellett a történelem, a társadalomtudományok és természetesen az irodalom uralkodó variánsait ülteti beléjük.” BELSEY 1995, *i.m.* 16.

V.

A pedestris múzsa andalgásai (Az „ön-fertőző” Vörösmarty?)

„Vasárnap már nem volt szabad szóba állnunk vele. Sem beszélni vele, sem kérdezni tőle, sem felelni neki. Merényi azt sem engedte meg, hogy hozzáérjen valaki. (...) Egyébként senki sem gondolt arra, hogy megszegje a tilalmat. Ötvevényi ki volt közösítve. Írtózva húzódtunk el tőle. (...) Senki sem sajnálta őt. Már vasárnap kitalálták rá Merényiék, hogy önfertőző. Maga a szó elég volt ahhoz, hogy rögtön bemocskolja Ötvevényt. Rátapadt azonmód, ragályos ocsmányságával.”²⁹⁶

1. Az élő szobor

Amennyiben az „igazi” Vörösmarty (vagyis az egyetlen) arcképének megrajzolása lenne a feladatom (természetesen valami félreértés vé(le)tlen áldozataként), akkor minden bizonnyal az „epikus”, a „lírikus” vagy a „drámaíró” Vörösmarty(k) közül választanék, vagy éppen e három arcot próbálnám meg szintetizálni, ahogyan azt az irodalomtörténet általam igen tisztelt, mégis annyira súlyos hagyománya előírja. Úgy tűnik, hogy a klasszikából a romantika felé „tartó”²⁹⁷ költő portréja²⁹⁸ a fenti három, a klasszikus kánon által szinte kizárólagosan preferált, műnem segédegyenesei mentén rajzolható fel a legbiztonságosabban. E műnemi hármasságon belüli gyakori hangsúlyeltolódások még azon a virtuális értelmezésbeli téren belül mozognak, amely nem sérti a látens konszenzusként meglévő (tanítható, ünnepelhető stb.) Vörösmarty-képet.

Az „erősebb lét közelétől” megilletődött, elrekedt hangú recepció azonban már kevéssé képes - vagy sokkal inkább kevéssé hajlandó - tudomást venni arról a filológiai szempontból kétségtelen tényről, hogy a Vörösmarty névvel szignált korpusznak részét képezik többek között bizonyos novellák is.²⁹⁹ Ezeknek a novelláknak a léte mindenképpen „meglepetést” okozhat az

²⁹⁶ OTTLIK Géza: *Iskola a határon*. Bp., 1988.

²⁹⁷ Vö. HORVÁTH Károly: *A klasszikából a romantikába*. Bp., 1968.

²⁹⁸ Vö. FEJTŐS Imre: *Vörösmarty arca* c. kísérletével (Bp., 1956.), amelyben a szerző valóban végigveszi a költőről készült korabeli portrékat, illetve a kortársak emlékezései alapján próbál meg maga is fölvázolni - az irodalomtörténész szegényes lehetőségeihez mérten - egy újabbat.

²⁹⁹ Például Erdélyi Jánosnak az Irodalmi Örben Vörösmarty *Minden Munkáiról* írott bírálata sem foglalkozik a novellákkal annak ellenére, hogy megjelentek a bírált kiadásban. (Vörösmarty korabeli bírálóiról - Toldy Ferencről és Erdélyi Jánosról - és a bírálatokról Vö.:

olvasó számára, hiszen erre nincsen felkészülve (*felkészítve*): „A meglepetés bizonytalansággal vegyes érzéseket is kelt: *szkepszist* aziránt, vajon *ezek az elbeszélések méltóak-e a lírikus életművéhez* [Kiem.-MR], kíváncsiságot is, hiszen mi ne érdekelné a magyar olvasót, ami Vörösmarty tollából származik.”³⁰⁰ Tóth Dezső bevezető szavai elég pontosan modellálják azt a befogadói attitűdöt, amely Vörösmarty novelláinak (különösen ami az alábbiakban tárgyalandó *A holdvilágos éjt*, *A kecskebőrt*, illetve a csupán érintett *Csiga Márton viszontagságait* illeti) recepcióját meghatározza: „egyik oldalon” megdöbbenést már a műfaj miatt is, de különösen novellák sujtet-je és nyelvezete miatt, ugyanakkor a kultusz diktálta mindenáron való magyarázatkérését és mentetet(öz)ést a „másik oldalon”.

1.1. A kritikus „szükség”

Vörösmarty prózájának alul- ill. leértékelése - ami végső soron Toldy Ferenc *Aesthetikai levelek...* c. bírálatáig³⁰¹ vezethető vissza - már Gyulai Vörösmarty-életrajzában (1866) megkezdődik, és jól érzékelhetően a „költővel” való szembesítésen nyugszik: „Vörösmarty prózáját nem lehet egy sorba tenni költői nyelvével [Kiem.-MR]. Nem emelkedik felül kora színvonalán, sőt művészi szempontból sokkal hátrább áll a Kazinczyénál és Kölcseyénél.”³⁰² Gyulai - mint a hagyományos, bizonyos elemeiben máig ható Vörösmarty-kép konstruálója - vélekedése nyomán a recepció számára két lehetséges út látszik járhatónak: vagy igyekszik „magyarázni”, „levezetni”, „racionalizálni” a fenti szövegek létét, ezzel ha reflektálatlanul is, de végső soron a novelláknak mint hibáknak a *korrekcióját* célozva meg; vagy egészen egyszerűen agyon-, vagy elhallgatja a Vörösmarty-korpusz ezen részét, és/vagy mint idegen testet igyekszik kitagadni, olvashatatlaná tenni. Vagy ahogyan ezt Galamb Sándor mondja nem minden rosszálló hangsúlytól mentesen: „Van némi egyoldalúság abban, hogy Vörösmartynak, nemzeti renaissanceunk eme nagy alakjának eposzaival, drámáival és kisebb költeményeivel elég tekintélyes irodalom foglalkozik, novelláival azonban egy-két futó megjegyzéssel kell megelégednünk.”³⁰³ De itt bizvást idézhetők Juhász Gézának az ötvenes évek szűk levegőjében született, de szempontunkból mégis releváns (vagy inkább

T. ERDÉLYI Ilona: *Vörösmarty műveinek egykorú kritikai fogadtatása*. In: „*Ragyognak tettei...*” *Tanulmányok Vörösmartyról*. Szerk.: Horváth Károly, Lukácsy Sándor és Szörényi László. Székesfehérvár, 1975. 403-429.) RIEDL Frigyes *Vörösmarty Mihály Élete és művei* címmel közreadott (előadásai után lejegyezte és kiadta Csoma Kálmán, Bp., 1905.) egyetemi előadásainak szerkezete az epikus, a lírikus és a drámaíró hármasságára épült, míg a prózaíró Vörösmartyt nem tartotta érdemesnek arra, hogy az ifjú tanárjelöltekkel megismertesse, tehát végső soron méltatlannak tartotta arra, hogy az utókor megemlékezze róla: közvetetten bár, de mégis csak kitagadta a korpuszból.

³⁰⁰ TÓTH Dezső: *Vörösmarty elbeszélései*. Bevezetés VÖRÖSMARTY Mihály: *A holdvilágos éj* c. kötethez. Bp., 1968. 9.

³⁰¹ Az *Aesthetikai levelek Vörösmarty epicus munkáiról* ugyan (1827-ben születvén) a novellákról nem ejtett szót, mégis itt körvonalazódik először az az eposzköltői szerep, amely csakis a „poézisnak culminációja”-ként értelmezett nemzeti eposzt tartja méltónak Vörösmartyhoz. In: TOLDY Ferenc *Összegyűjtött munkái*. VIII. kötet. *Toldy Ferenc Kritikai berke*. Bp., 1874. 1-146.

³⁰² GYULAI Pál: *Vörösmarty Mihály életrajza*. Bp., 1985. 140. (A filológiai hűség kedvéért azt azért meg kell jegyezni, hogy itt Gyulai próza alatt nem pusztán a novellákat, hanem a kritikákat és az értekezéseket is érti.)

³⁰³ GALAMB Sándor: *Vörösmarty novellái*. ItK 1915. 173.

aktualizálható) szavai is: „...felszabadulás előtt kevés szó esett ezekről a művekről, s nem is egészen ok nélkül. Az egykorú naptárak újranyomtatták ugyan a népi tartalmúakat, de a kortárs kritika nem lelkesedett értük; a későbbi polgári irodalomtörténetírás meg *mindent elkövetett, hogy elterelje róluk a figyelmet*. [Kiem.-MR]”³⁰⁴

A szövegek létét racionalizálni és némiképpen igazolni szándékozó processzus szintén Gyulainak oly sokszor és oly könnyedén idézett „hipotézisét” ismételteti, sőt kántálja végnélkül: ti. a „szerkesztői szorultság” elméletét. Teszi mindezt valamiféle látens konszenzus jegyében, amelynek bizonyosságához nem férhet kétség, anélkül azonban, hogy ezen elmélet argumentálását szükségesnek látná.³⁰⁵ E szerint Vörösmarty novelláinak fogantatása és születése afféle kényszer nászhoz köthető, vagyis lapjának a *Koszorúnak* vagy Bajza *Aurorájának* vagy az *Athenaeumnak* a hiányosságait hivatott kielégíteni: „Összesen hat beszélyt írt, leginkább szerkesztői szorultságból...”³⁰⁶ - így Gyulai s nyomában a többiek: (Pintér) „Vörösmarty prózai elbeszéléseket írt, *inkább kénytelenségből, mint hivatásszerűleg* [Kiem.-MR], de azért költői leleménye ezekben sem közönséges.”³⁰⁷; (Gellért Jenő) „Epikus alkotásai közé sorolhatjuk még azon novelláit is, melyeket mint *szerkesztő írt szorultságában* [Kiem.-MR] a „Koszorú” és „Athenaeum”-ba, s mint munkatárs az *Auróra*”-ba.”³⁰⁸; (Juhász Géza) „*A Kecskébőrrel Bajza Aurorájának novella-hiányán próbált enyhíteni*... [Kiem.-MR]”³⁰⁹; (Tóth Dezső) „...novelláírásra is a közönségigény tudatos kielégítése miatt ‘adta a fejét’. *A holdvilágos éj* a maga szerkesztette *Koszorú*-ban (a *Tudományos Gyűjtemény* szépirodalmi melléklapjában) *A kecskebőr* az *Auróra*-ban [sic!] jelent meg, s az 1837-es elbeszélések is azért készültek hirtelenül, egyvégtében, hogy a triumvirátus megindult folyóirata [...] az *Athenaeum* ne szűkölködjék a mind keresettebb műfajban.”³¹⁰; (ugyancsak Tóth Dezső) „...a műfajt [ti. az elbeszélést], akár a balladákét, a közönségszórakoztatást szem előtt tartó, változatosságra törekvő zsebkönyvszerkesztés kívánta.”³¹¹ A nász metafora fenti erőltetése arra kívánja felhívni a figyelmet, hogy a kényszer *szülte*, nyűgként tételezett novellák legitimitása mennyire a törvénytelen, házasságon kívül született gyermek (fattyú) társadalmi kirekesztésének hagyományos fogalomhasználatára és etikai megítéltetésére referál.

304 JUHÁSZ Géza: *Vörösmarty novellái*. It. 1951. 175. (Természetesen nem Juhász osztályharcos tanulságainak fényében látom idézhetőnek a fenti sorokat, hanem mert magam is hasonlóképpen látom a novellák recepciótörténetét, azzal a kiegészítéssel, hogy a „felszabadulás” sem hozott semmiféle változást.)

305 Természetesen a novella iránti igény 1830-as évekbeli ugrásszerű megnövekedését, és ezzel párhuzamosan a műfaj legitimitásának megszilárdulását nem vonom kétségbe, csupán az idézett passzusok aporetikus jellegére, illetve ezen jelleg magyarázatának elmaradására kívánom felhívni a figyelmet. Erről lásd SZAJBÉLY Mihály *Vélemények az 1830-as évek magyar prózájáról* c. cikkét (In: „*A mag kikél*”. *Előadások Kölcsey Ferenc születésének 200. évfordulóján*. Bp., -Fehérgyarmat, 1990. Szerk.: Taxner-Tóth Ernő), amelyben mind statisztikai adatokkal (már ami a mennyiségi növekedést illeti), mind a korabeli műfajelméleti gondolkodás (különösen a német elméleti művek 30-as évekbeli hazai recepcióján keresztül) fejlődésével bizonyítottak látszik a novella iránti szerzői-szerkesztői és olvasói igény megnövekedése.

306 GYULAI 1985, *i.m.*

307 PINTÉR Jenő: *Irodalmi dolgozatok Vörösmartyról*. Bp., 1897. 128.

308 GELLÉRT Jenő: *Vörösmarty Mihály élete és költészete*. Bp., [é.n.][1901] 79.

309 JUHÁSZ 1951, *i.m.* 180.

310 TÓTH 1968, *i.m.* 11.

311 TÓTH Dezső: *Vörösmarty Mihály*. Bp., 1974. 171.

A „szerkesztői szorultság” teóriájának magyarázó elvként való érvényesítése egyrészt „felmenteni” igyekszik Vörösmartyt a novellákkal elkövetett *ballépés* vádjá alól, hiszen „kényszer hatása alatt cselekedett”, másrészt pedig, mivel e novellák nem-akart, kényszerszülte voltára helyezi a hangsúlyt, és ezzel létezésük legitimitását (lásd a fattyak kizárását az örökségből!) vonja kétségbe, azaz „kitagadja” a Vörösmarty-örökségből: e szövegek olvasását, tanítását egy szóval kanonizációját negligálja.

1.2. Az „arsenicum méreg”

A Vörösmartyval foglalkozó kritikai hagyomány fent emlegetett „egyoldalúsága” egyrészt műfaj történeti, másrészt kultikus alapozottságú: az irodalmiság fogalmának, minden „romantikus vívmánya” ellenére,³¹² a klasszicista műfaji kánonból táplálkozó meghatározottságára épül, és annak a Vörösmartyra szól, aki „A közös nagy emberi célok, az igazság és tökéletesedés felé való haladás szükségét, vágyát, kötelességét is a lángoló ígék hevével gyújtja meg lelkünkben.”³¹³ Beöthy Zsolt könyvecskéjének³¹⁴ kultikus hangneme a szent embernek (prófétának, papnak, vátesznek stb.) kijáró jelzőkkel ruhazza fel Vörösmartyt, ennek megfelelően költői nyelvét a szentség magától értetődő igazságaként, követendő parancsként, normaként értelmezi.³¹⁵ A hétköznapi köréből kiszakított, és jócskán fölébe emelt (irodalmi) nyelv mint a „*fentebb szférák stílje*” a romantikus zseninek és a nemzet papjának kijáró kultusszal sajátos vegyületet alkotva, olyan régióba utalja Vörösmarty munkásságát, amely tökéletesen mentes a *próza* minden szent dolgot potenciálisan beszennyező profanításától.

Az irodalomtörténet Vörösmarty novelláinak születését hagyományosan a harmincas évek eleji pályafordulatához köti, vagyis a „tündérezéstől” elforduló és a „való” felé orientálódó „férfi” Vörösmarty korszakának kezdetével kapcsolja össze.

A Vörösmarty-életmű húszas évekbeli uralkodó műfaja az eposz, amely a klasszicista műfaji hierarchia csúcán a múlt történeti-mitikus reprezentációjaként jelentkezik. A(z eposzi) múlt mint lezárt, érinthetetlen, következésképpen idealizálható „idő” artikulálódik, amely ennek

³¹² „S ha már a humanista mediációs rendszer ezen elemeiről [retorika, stilisztika] szóltunk, említsük meg, hogy a velük elválaszthatatlan szimbiózisban élő műfajelméleti-poétikai gondolkodásban sem hozott oly radikális fordulatot a romantikára való átmenet időszaka, mint eddig hittük. A német klasszika két óriásának, Goethének és Schillernek a levelezésében és a korai romantikusok töredékeiben és tanulmányaiban érdekes kísérlet található a hagyományos műfaji rendszer mélyebb, antropológiai megalapozására, de aligha szabad eltúlozni ennek az olyan mozzanatait, melyekből arra következtettek, hogy különösen a korai romantika a műfajok összeolvadását erőltette.”

CSETRI Lajos: *Egység vagy különbözőség? Nyelv- és irodalomszemlélet a magyar irodalmi nyelvújítás korszakában*. Bp., 1990. 53.

³¹³ BEÖTHY Zsolt: *Vörösmarty Mihály*. Bp., 1900. 8.

³¹⁴ Egyébiránt a novellákról (mondhatni: természetesen) ő sem ejt szót.

³¹⁵ „A természet és az emberi élet mire oktat, mire kötelez? Amannak vonzó erejét, benne a szépség és igazság örök forrását miképen nézzük, mily érzéssel közelítsük meg, jelenségeit és törvényeit hogyan foglaljuk egybe: az ő szavai szinte *bibliai egyszerűséggel mondják meg nekünk* [Kiem. - MR].”

BEÖTHY 1900, *i.m.* 7.

következtében válhatott „a fennkölt műfajok ábrázolásának tárgyává.”³¹⁶ Bahtyin az eposzi zárt múltat élesen megkülönbözteti a befejezetlen jelentől, amely éppen befejezetlenségéből következően sohasem lehet abszolút, vagyis az értékek (események, figurák) állandó viszonylagossága jellemzi. Ebből következően aztán nem szolgálhat „a művészi értelmezés és értékelés kiindulópontjául.”³¹⁷ Bahtyin úgy látja, hogy a befejezett, idealizál(ha)t(ó) múlt, amely hagyományosan legitimációs alapként tétéleződik (lásd pl. a honfoglalási epika kérdését), „hivatalos jellegű”³¹⁸, és - természetesen összhangban Bahtyin karnevál-, ill. nevetéselméletével - szemben áll a regény - „nem-hivatalos szó és nem-hivatalos gondolat (ünnepi forma, bizalmas beszéd, profanáció) - örökké eleven őselemével...”³¹⁹. Bahtyin a regényt (illetve a kisebb prózai műfajokat) a „befejezetlen jelen” műfajaként értelmezi, s mint ilyent, az ideális múlt és az aktuális, profán jelen közti „eposzi distancia” felszámolásával, a népi nevetés-kultúra profanizáló közegéből származtatja.³²⁰ A relativizáló jelennel kapcsolatot tartó „regény” (mint a prózai műfajok metaforája) az ideális múlthoz kötődő fennkölt irodalmiság tematikájának, emberképének, a nyelvhez való viszonyának tökéletes átalakulását adja. Ez az átalakulás követhető nyomon (vagy ha úgy tetszik: érhető tetten) Vörösmarty életművének különösen a *Csongor és Tündével* jellemezhető (vele párhuzamosan írhatta Vörösmarty *A holdvilágos éjt*) fordulatában. Az a Vörösmarty, aki „az ünnepi izgalmak, az élő szobor vagy a nagyszerű halál” költője „hirtelen enged a föld, a valóság vonzóerejének s leszáll talapzatáról.”³²¹

A prózai műfajokat (novella, beszély, regény stb.) övező hagyományos gyanakvás és bizalmatlanság egyrészt a poétikai legitimáció hiányára, másrészt pedig („valójában”) morális-vallási szempontokra alapozódik.³²² A poétikai szabályozottságot nélkülöző műfajnak vagy a formátlanság fenyegető káoszával kell szembesülnie, vagy/és a hétköznapi nyelvhasználat közönségességét kell elszenvednie. „Általánosságban a regény és novella egyaránt plebejus eredetűek: tárgyuknál fogva közel állnak a hétköznapiok életéhez [Kiem.-MR], a feudális ízlés ünnepélyessége egész Európában évszázadokon át kizárja őket az irodalom csarnokából. A művészi *elismertetés másik nagy akadálya a formátlanság* [Kiem.-MR].”³²³ Nem véletlen tehát Kemény Zsigmond 1853-as tanulmányának³²⁴ figyelmeztetése, miszerint éppen a regény formátlansága kínálta szabadság kötelezi az író a regényvilág feletti totális kontrollra. Kemény igazából a regényben korának - amelyben

316 Mihail BAHTYIN: *Az eposz és a regény. (A regény kutatásának metodológiájáról)*. Literatura 1995/4. 341. Ford.: Hetesi István.

317 BAHTYIN 1995, i.m. 341.

318 „Az uralkodó erő és igazság [...] összes külső kifejezése (a gesztustól és a ruházattól a stílusig a hatalom minden szimbóluma) a múlt hierarchikus érték kategóriájában, distanciátlan távlati képen van megformálva.” BAHTYIN 1995, i.m. 342.

319 BAHTYIN 1995, i.m. uo.

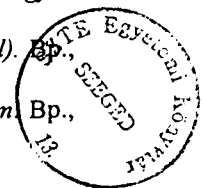
320 BAHTYIN 1995, i.h.

321 TURÓCZI-TROSTLER József: *Vörösmarty mesenovellái*. In: U.Ö.: *Világirodalom-magyar irodalom*. Bp., 1961.

322 SZAJBÉLY Mihály: *Regényelméleti gondolatok a XVIII. század második felének magyar irodalmában*. ItK 1982. 3-4.

323 WÉBER Antal: *A magyar regény kezdetei. (Fejezetek a magyar regény történetéből)*. Bp., 1959. 6.

324 KEMÉNY Zsigmond: *Eszmék a regény és a dráma körül*. In: K.ZS.: *Élet és irodalom*. Bp., 1971. Szerk.: Tóth Gyula.



„láthatóan sok világosság s kevés meleg van.”³²⁵ - adekvát „kifejezőeszközét” látta: „Korunk ezen tulajdonainak leginkább bír a szépirodalom minden nemei közt a legkétségesebb esztétikai becsű, a legformátlanabb alakú [Kiem.-MR], ti. a regény, eleget tenni.”³²⁶, mégis jól érzékelhető valamiféle idegenkedés attól a műfajtól, amelynek „minden - az undorítón és feltétlenül unalmason kívül - [...] tartalmává válhatik...”³²⁷, illetve alig leplezett nosztalgia „az összhangzás és széparányúság iránt”, ám Kemény a kor ütőerén tartván kezét, követelésétől nem tud eltekinteni, a szükségszerűségnek fejet hajt, még ha csak átmenetinek, a jövőben kiküszöbölhetőnek is tételezi a regény regnálását³²⁸.

Nem nehéz felfedezni a kapcsolatot Bajza József 1833-ban a *Kritikai Lapokban A román-költésről* címen megjelent tanulmánya³²⁹ és Kemény gondolatmenetének gerince között: ti. a műfajok és a nemzet életkori megfeleltetésének herderiánus elméletét. Bajza szerint a nemzet kinötte ifjúkorának harcos fenségességét, amelynek adekvát nyelve az eposzi „felmagasztosított (exaltált) képzelet és érzés”³³⁰, és immár a „csend és a nyugalom” korába ért, amelyben „A képzelet varázsfátyola lehullt, s minden, ami hajdan tündérszínben mosolyga, a maga földi való alakjában jelenik meg [...] a poézis közelebb lép az élethez és filozófiájához, fölkeresi az embert a maga házi körében, egyes személy viszonyaival foglalatoskodik...”³³¹. Ennek az érának azután szinte magától értetődő természetességgel lesz adekvát nyelve a próza, amely nem a „tündérvilág” magasztos lelkiségének, hanem a földi „realitásnak”, a „valónak” a szféráját reprezentálja és uralja.

Bajza tanulmánya nem csupán történeti, hanem poétikai megközelítést is adja a prózai műfajoknak: mintegy a novellairás normatívnak szánt szabályrendszerét igyekezvén megteremteni.³³² A kívánt normativitás a fentebbiekben emlegetett formátlaniságból fakadó veszélynek szól, hiszen a regulákkal körbevett, azaz immár jól tapintható határokkal rendelkező prózavilág veszélyteleníthető/veszélytelenedik, amennyiben az olvasót nem az alaktalan káoszba vezeti, amelyben biztos (a hagyományos műfajoknál részletesen kidolgozott) olvasói attitűd híján esetleg elveszhet (legalábbis a kultúra és az erkölcs számára). A regényt nem csupán poétikai alapozatlansága, hanem célját illető körvonalazatlansága is bizonytalan státusú műfajjá teszi: „...a regény bizonytalan helyzete a korabeli elméletírókat az új műfaj hasznos voltának közvetlen, nem-esztétikai érvekkel történő igazolására készítette...”³³³, vagyis a regény lényegét és célját az erkölcsnemesítő, tanító

³²⁵ KEMÉNY 1971, *i.m.* 191.

³²⁶ KEMÉNY 1971, *i.m.* 194.

³²⁷ KEMÉNY 1971, *i.m.* 194.

³²⁸ „S én még azt sem vonom kétségbe, miként állhatnak elő az összhangzás és széparányúság iránt a miénknél sokkal fogékonyabb nemzedék, kik a regény széles alapeszméjéért nem fogják elengedni a mese szoros egységét, és a körülményesség bűbája miatt nem hunyandják be szemeiket a szabálytalanságokra; midőn aztán a regény kénytelen leendő drámai szerkezetet venni föl, s oly térre lépni, hol babért bőven gyűjthet, de befolyásának nagy részét elveszti, s létezése sem lesz eléggé indokolva.” KEMÉNY 1971, *i.m.* 191.

³²⁹ BAJZA József: *A regény-költészetéről*. In: B.J. válogatott művei. Bp., 1959. S.a.r.: Kordé Imre.

³³⁰ BAJZA 1959, *i.m.* 223.

³³¹ BAJZA 1959, *i.m.* 224-225.

³³² A későbbiekben részletesen elemezni fogom Bajza tanulmányában leírt regulák feltételezhető érvényesülését Vörösmarty A kecskebőr c. novellájában.

³³³ SZAJBÉLY 1982, *i.m.* 9.

szándékban vélte felfedezni.³³⁴ A regény, beszély stb. csak annyiban lehetett értékes, a hagyományos műfajok mellett megtúrt megszólalási mód, amennyiben morális tanulsággal szolgált az olvasójának, ám „Azon elbeszélés, melynek semmi más célja nincs, mint az olvasónak időtöltést szerezni, *méltán kárhoztatik, mert benne az eszköz céllá van fordítva* [Kiem.-MR].”³³⁵ A művészet a „szenvedelem vadságának szelídítésére” való Gondol Dániel szerint, aki a *Regény és a dráma, párhuzamban*³³⁶ - a Kisfaludy Társaság azonos című pályázatának győzteseként - c. tanulmányában a regényben jó *eszközt* lát a fenti cél elérésére, sőt éppen ezzel gondolja legitimizálhatónak (a XVIII. századi, ill. a XIX. század eleji érvelések inverzeként) a műfajt: „A regény mind a mellett, hogy igen jó módokat szolgáltat az emberi szenvedelmek, tettek és élet lefestésére; a rény szeretetre méltóvá, a vétek utálatossá tevésére...”³³⁷

A csupán *eszközként* kezelt próza csak erős etikai értelmű referencialitást tételezve tehet szert legitimitásra, vagyis a szövegek lehetséges olvasatainak (vagy inkább olvasatának) az olvasó lelkének nemesítése felé kell mutatniuk, aminek természetesen a szöveg szerzőjében látták a garanciáját, és *felelőségre vonható*³³⁸ biztosítékát. Az effajta próza-értelmezés eredetét Bíró Ferencnek a magyar regény születésére vonatkozó elmélete világítja meg, ti. szerinte nem csupán az igaz, hogy „... a regények funkcionálisan a laikus erkölcsstanok helyére lépnek...”³³⁹, hanem egyenesen e művek *átalakulása* révén jön létre a regényműfaj. Ezen átalakulás folyamatában a hagyományosan exemplumként funkcionáló történet fokozatosan emancipálódik, és önállósulásával teret nyit deszakralizált, laikus, mondhatni profán alkalmazások számára: „A változatlanok tetsző tanítások mögött az üdvösség ígérete kezd elhalványulni, a kor embereit elsősorban a világ dolgai között való eligazodás izgatja már. [...] e bölcsesség leglényegesebb sajátossága éppen az, hogy nem példázatként (tehát mintegy az elmélkedéshez hozzárendelve) igényelte a történetet, hanem keretként, amelyen *belül* kaphat teret csak az elmélkedés.”³⁴⁰ Ugyanakkor „A történet azonban többnyire nem szabadulhat meg az életbölcsességgel való közvetlen együttlét terhéől...”³⁴¹, ami végső soron minden történetként felfogott szöveg értelmezésének teleologikus, vagyis személyekre bontott üdvtörténeti, morális irányultságát írja elő. Azok a prózai művek, amelyek nem (vagy nemcsak) az üdvösséghez, a lelki tisztasághoz vezető út (le)írásaként olvashatók, potenciális veszélyforrást jelentenek az olvasó számára: „...hatalmas arsenicum-méreg lakik ezekben a könyvekben, már sok lelket ölt meg...”³⁴². Sőt azok a művek, amelyek világias, pl. szerelmi tematikát dolgoznak fel, egyenesen bűnre csábítják és megejtik az ártatlan olvasót, vagy ahogyan ugyancsak Faludi fogalmaz: „Nehéz a szüzeknek az eme históriákban szüzen múlatni. Felveri a gondolatokat, gerjeszti az indulatokat, olly tüzet gyúlaszt, amelyet szív-fájdalom nélkül nem lehet óltani és halálos

334 SZAJBÉLY 1982, *i.m.* Uo.

335 BAJZA 1959, *i.m.* 215.

336 GONDOL Dániel: *Regény és a dráma, párhuzamban*. Kisfaludy Társaság Évtáplaja. 1841.

337 GONDOL 1841, *i.m.* 61.

338 Vö. Michel FOUCAULT: *Mi a szerző?* Világosság 1981. Melléklet.

339 BÍRÓ Ferenc: *A felvilágosodás korának magyar irodalma*. Bp., 1994. 202.

340 BÍRÓ 1994, *i.m.* 200.

341 BÍRÓ 1994, *i.m.* 204.

342 FALUDI Ferenc: *Istenes jóságra, és szerentsés böldeg életre oktatott Nemes Asszony*. In: F.F. prózai művei I-II. Bp., 1991. 172. Idézi BÍRÓ 1994, *i.m.* 198.

bűn nélkül nem szabad fenntartani.”³⁴³ Faludi ugyan a szerelmi *tematikától* óvja a mindenkori szűzként tételezett olvasót ily apokaliptikus hangnemben, ám dörgedelmét a prózának a beszélt nyelvhez minden más műfajnál közelebb álló, éppen ezért „mozgósító” hatását tekintve erőteljesebb jellegére is felhívja a figyelmet. A prózának a beszélt nyelvhez közelítő dikciója a fikcionalitás és valóságosság közötti amúgy is igen bizonytalan határ negligálásával, és/vagy az átjárhatóságra való csábítással jár(hat). Hiszen a poétikai rendszerekbe beillesztett műfajok magukban hordják azokat az „elidegenítő effektusokat”, amelyek az adott műfaj hagyományából következően a fikció és a valóság közötti különbségtevés konszenzuális, ugyan nem reflektált, de mindenki által ismertnek tételezett, alakzatai. A prózai műfajok fentebb elemzett formá(za)tlansága, és a prózai nyelvnek a hétköznapi beszédhez való közelsége miatt az elbeszélés megtörténtsége mint követhető modell *realitásként* artikulálódik.

A reálisan követhetőnek tartott modell olyan magatartásmintákat közvetíthet, amelyek esetlegesen bizonyos hagyományosan az aktuális és a mindenkori (erkölcsi, kulturális stb.) világrend alapját képező *tabuk megsértéséhez*³⁴⁴ vezethet. Természetesen ez a veszély minden olyan - nem feltétlenül prózai - mű kapcsán is fennáll, amely a konvencionális tabu-témákat (pl. a szerelem mint a legfőbb csábító) tematizálja, ám a prózai szövegek olvasásakor (lásd a fentebbi fejtegetéseket!) a kísértés még erősebb, az elbukás veszélye még fenyegetőbb. Balogh Sámuel a „románról” szóló, jórészt apologetikus tanulmányában³⁴⁵ igyekszik a műfajjal szembeni lehetséges és valóban elhangzó vádak ellen érvelni. Egyik ilyen súlyos vád, „hogy a’ románok a’ testiséget nagyon ingerlik, a’ szívet és az erkölcsöket megvesztegetik: ez magában elég volna azokat minden böcsöktől megfosztani, ha a’ dolog valóban úgy volna.”³⁴⁶, amelyet Balogh a helyes neveléssel lát kiküszöbölhetőnek. „A’ testiség gyökere a’ testben van; nagyobb vagy kisebb grádicsa az individualításban. Ezt mindazonáltal az idomról (Anlage) értem, mert a’ kifejtőzése a’ nevelés’ munkája. Természetesen, hogy *ha az embert csupa románok, testiséget ingerlő beszédek közt nevelik, ‘s illyféle társaságok és rossz [sic!] példák között fejtöztetik, lelkének egyéb tehetségeit pedig képezni el mulasztják [!], - testivé kell néki lenni* [Kiem.-MR.]; de akkor a’ román lesz-é a’ testiségnek oka? - Épen [!] nem, hanem a’ félszeg nevelés, a valóság’ és rény’ útjának elzárása.”³⁴⁷ Balogh tanulmányának affirmatív logikája szerint a testiségre való felgerjesztés vádját igyekszik áthárítani a rossz nevelésre, ám ez az áthárítás egyben nyilvánvaló csúsztatás is, hiszen nem speciálisan a románok hatásáról, hanem valamiféle általános pedagógiai-etikai problémáról beszél; miközben a románok potenciális erkölcsrontó jellegét részben maga is elismeri, amikor a testiségre ingerlést egészen nem „vitatja” el tőlük, hanem az ez irányú negatív hatást a nevelés arány(talanság)aitól teszi függővé.

³⁴³ Idézi TRÓCSÁNYI Zoltán: *Miért nem jelenhettek meg szépirodalmi művek Magyarországon a XVIII. században?* Magyar Könyvszemle 1938. 377.

³⁴⁴ A tabu és a tabusértés fogalmát Sigmund FREUD *A tabu és az érzelmi rezdülések ambivalenciája* c. tanulmánya alapján használom. In: S.F.: *Totem és tabu*. Bp., [é.n.] Ford.: Dr. Pártos Zoltán. 24-71.

³⁴⁵ BALOGH Sámuel: *A’ Románokról*. Tudományos Gyűjtemény 1824. IV.k. 70-91.

³⁴⁶ BALOGH 1824, *i.m.* 86.

³⁴⁷ BALOGH 1824, *i.m.* 86-87.

A „próza elszabadulásától” való félelem egyrészt a beszélhető témák szabályozásának igényét, másrészt a szerző hangsúlyos, kontrolláló jelenlétét implikálja. A szerző felelőségre vonhatósága (persze a post festum datálódó nagy könyvértések, és indexek mellett) a tabusértéssel szembeni egyetlen hathatós eszköz a mindenkori „hatalom”³⁴⁸ kezében. Bizonyos kulturális, civilizatórikus tiltások irodalmi szövegben/szöveggel történő áthágása a tabusértő szöveg olvasásának „letiltását” („indexre tételét”), és szerzőjének „megbélyegzését” vonja maga után.

A „megbélyegzés és kirekesztés” mechanizmusa a mindenkori kritika feladata, amely mint az irodalom „felettes Énje” a társadalmi (és irodalmi) rend védelmi rendszereként funkcionál. A kritika által megbélyegzett művek mindig olyan *tabu* sértenek, amely az adott társadalom, politikai trend, irodalmi kánon, ízlés stb. koherenciáját, végső soron létjogosultságát veszélyeztet(het)i. A feltételes mód használata itt arra hívja fel a figyelmet, hogy a szubverzió „csak” mint lehetőség „van jelen” a szövegekben, ám éppen mint potenciális *példa* lehet igazán veszélyessé. A freudi terminológiát hívva segítségül: a tabu megsértője maga is tabuvá válik, mert cselekedetével alkalmassá vált arra, „hogy felgerjessze a többiek tiltott vágyait, s bennük ambivalencia-konfliktust gerjessen.”³⁴⁹ A tabu megsértője „fertőzővé” lesz, hiszen tette utánzásra készítheti a többieket, ami viszont az adott társadalom stb. felbomlásához vezet.³⁵⁰ A tabu megsértője maga is részese annak a rendnek, amelyet veszélyeztet, így vagy valóban tudatosan az adott rendszer felbomlására tör, vagy csupán „naiv” módon enged a tiltott vágyaknak, ám annak lehetséges következményeivel nem számol. Ez utóbbi esetben a tabusértő az általa okozott „botrány” után (hiszen a botrány fogalma pontosan lefedi a tilalom megsértése kiváltotta reakciót), belátva tettének következményeit (és mintegy visszarettenve tőle), igyekszik „visszavonni”, „jóvátenni” cselekedetét bűnbánat vagy vezeklés útján,³⁵¹ hogy ne rekesztődjék ki addigi közösségből: elkerülje, hogy kimondják rá az „önfertőző” nevet.³⁵²

1.3. Az „alacsony kör”

Vörösmarty itt tárgyalandó novelláinak recepciója egyrészt a szövegeknek „kijáró” teljes vagy részleges elutasítás (illetve magyarázatkeresés), másrészt a szerzőnek kijáró kultusz összeegyeztethetetlenségéből következő zavarodottság állapotában van. Mintha e szövegekben a kritika valamiféle (kulturális) tabu megsértésével lett volna kénytelen szembesülni, ám az „önfertőzés”

³⁴⁸ E fogalom használatakor nem feltétlenül egy formális, aktuálisan létező politikai hatalmat gondolok el, hanem inkább Michel Foucault-i értelemben használom, azaz a különféle diskurzusok nyelvileg érvényesülő tiltó és normaképző rendszerét értem alatta.

³⁴⁹ FREUD [é.n.]: *Totem és...* 36.

³⁵⁰ FREUD [é.n.]: *Totem és...* 37.

³⁵¹ FREUD [é.n.] Uo. Nagyon érdekes és tanulságos vezeklési aktus Arany Jánosé A nagyidai cigányok kapcsán, ti. Arany az 1867-es összes műveinek kiadásában Emlékhangok A nagyidai cigányokra címmel az eredetileg 1852-ben megjelent vígeposz elé magyarázatot fűzött (a Bolond Istók 2. énekének első 8 versszakát), mintegy a korabeli az irodalom szent szférájából kirekesztő kritikai fogadtatásra reagálván.

³⁵² E nyilvános visszavonásra az adott hatalom is kényszerítheti a bűnöst, aminek a nyilvánvaló célja, hogy a társadalom többi tagja számára megszűnjön példaként funkcionálni. Vö. a kivégzések rituáléja kapcsán Michel FOUCAULT: *Felügyelet és büntetés*. A börtön története. Bp., 1990. Ford.: Fázsy Anikó, Csűrös Klára.

kimondásától visszariadt volna Vörösmarty kapcsán. (Ezért lenne a magyarázatkeresés, mentetegetés.)

A korabeli recepció (pontosabban csak *A kecskebőr*ről maradt fenn két korabeli kritikarészlet) - amely a még csak csiráiban létező Vörösmarty-kultuszra értelemszerűen érzéketlen - egyértelműen elítélő, sőt kirekesztést célzó véleményt közvetít:

„A’ ketszebőrrel fejezi bé prózáját Kilián Aurórája [sic!]. Pórregének mondja a’ költő, tehát Volksmärchen: Szent Muzäus botsásd meg neki, mert nem tudja mit tselekszik! őrizd meg bennünket ezután illy Pórregéktől!”³⁵³

E kritika retorikájának evangéliumi allúziója a keresztre feszített, gyilkosai számára kegyelmet kérő Krisztus szavait idézi: „Atyám, bocsásd meg nekik, mert nem tudják, mit cselekszenek.” (Lukács 23, 34.) A használt metaforarendszert fölfajtván, illetve az adott irodalomrendszerre alkalmazva, érdekes tanulságokkal szolgálhat ez a rövidke passzus *A kecskebőr* fogadtatását illetően: a bíráló, aki az olvasóközönség képviselője (erre enged következtetni a többes szám használata), a megfeszített Krisztus szerepét veszi magára, amely jelentheti a benne szenvedő ember(i)séget, de leginkább a virtuális olvasó büntelenségének és ártatlanságának vélelmét metaforizálja. A novella maga mint az elkövetett bűn, az ártatlan olvasó megfeszítéseként vagy/és *bemocskolásaként* értelmezhető. A „*mert nem tudja mit tselekszik*” kitétel (jóhiszeműen) a szabály-, vagy tabusértésnek a tudattalan, naiv változatával szembesít, vagyis a bűn elkövetőjét javíthatónak gondolja.

Az emlegetett Szent Muzäus valószínűleg Johann Karl August Musäus (1735-1789) német meseíróra vonatkozik,³⁵⁴ akinek 1782 és 1786 között jelentek meg meséi *Volksmärchen der Deutscher* címmel. Magyarra éppen 1834 és 1835 között fordította/travesztálta Staut Jó'sef cs. királyi felhadnagy, és Trattner Károly jelentette meg. Az 1835-re datált V. kötetben található egy mese *Kincsásó*³⁵⁵ címmel, amely *A kecskebőr*rel közvetlen kapcsolatban nemigen lehet (lévén a fordítás későbbi, mint a Vörösmarty-novella keletkezése, bár németül olvashatta a mesét Vörösmarty), de abba a mesetípusba tartozik, amelybe a Vörösmarty-szöveg is sorolható. (Semmiféle konkrét kapcsolat sem fedezhető fel a két szöveg között, sőt Musäus története nem teljesen azt a szerkezetet követi, amelyet pl. Kármán, Fáy, Kölcsey hasonló témájú szövegei: pl. hiányzik a végén a „lelepleződés” motívum stb.) A kritikus Musäus mesehagyományának parodizálásaként, sőt e hagyomány megrontásaként érzékeli *A kecskebőrt*, ezért szólítja fel megbocsátásra Vörösmartyval szemben.

A Tudományos Gyűjtemény kritikája *A kecskebőr* kapcsán érzékeli a botrány lehetőségét, és az olvasó védelmében elutasítja magától, ám igazából nem adja magyarázatát felháborodásának. A Literatúrai Lapokban szintén az 1834-es *Aurora-vita*³⁵⁶ kapcsán, a két évkönyvről megjelent bírálat vonatkozó részlete már sokkal nyilvánvalóbban reflektál felháborodásának okára:

³⁵³ „Vidéki” álnéven In: Tudományos Gyűjtemény 1834. VIII. kötet 81.

³⁵⁴ Az adatot Szörényi Lászlónak köszönöm. (Bár az is igaz, hogy létezett egy Kr.e. V. században élő mitikus költő, akit *Muszaiosznak* hívtak, és aki a „szent költő” metaforájává vált a későbbiekben, ennyiben pedig a kritikus a költészet szentségének megsértését érezhette a novellában.)

³⁵⁵ *Museus travesztált regéi. Honosítá Staut Jó'sef cs. királyi felhadnagy. Pesten, 1835. V. kötet. 119-184.*

³⁵⁶ Erről vö. FENYŐ István: *Az Aurora. Egy irodalmi zsebkönyv életrajza.* Bp., 1955.

„A’ kecskebőr Vörösmartytól, mulatságos pórrege, a’ szerzőnek ismeretes gazdag erével s a’ póri geniusnak és életnek a’ legkisebb körülményekig hív festésével készítve. De éppen e hív festésnél fogva olly *alacsony körbe helyezé magát a’ költő* [Kiem. - MR], hogy több mívelt érzésű olvasók, kik illyest az Aurórában [sic!] nem vártak, *megbotránkozva és bosszankodva veték azt el kezeikből* [Kiem.- MR].”³⁵⁷

A *botrány*, mint valamely tabu megsértésére következő reakció, egyértelműen a tabusértés visszautasítását, illetve a tabusértő kiközösítését célzó, végső soron pedig *önvédő* reflex. (Egyébiránt a botrányokozás maga evangéliumi tiltás alatt is áll.) A mű „*kézből való elvetése*” (lásd a második kiemelésemet!) a tabuként érzékelt szöveg megérintésének (azaz olvasásának) letiltását metaforizálja, hiszen az „fertőző” lehet, azaz az olvasóban is meglévő, a tabu tiltásával kapcsolatos (azzal nyilván ellenkező előjelű) vágyakat katalizálhatja. A kritika nyelvének normateremtő jellege nyilvánvalóan a szöveg olvashatóságának letiltására vonatkozik, ám a tiltást nem parancsként, hanem az olvasó jól megfontolt érdekeként tálalja: mivel a *mívelt* olvasó nem veszi a kezébe ezt a szöveget - sugallmazza a kritika -, így ha valaki mégis elolvasná, az nem tartozhat a *mívelt* olvasók köréhez, következésképpen ebben az esetben a szöveg „érintése” (olvasása) maga jelenti a határ-, és választóvonalat a míveltek és nem-míveltek népes tábora között. A kritika feladata itt jól láthatóan a megfelelő olvasói magatartás kódolásával kiszorítani Vörösmarty művét (az olvashatatlanság elérésével) abból a virtuális kánonból, amely a lelkek kiművelését célozza.

A *botrány* okát a kritika a szöveg „*alacsony körbe*”³⁵⁸ kerülésével magyarázza. Az „*alacsony kör*” fogalma egyértelműen a stíluszintek hierarchizációjának klasszicista irodalomszemléletének³⁵⁹ fényében értelmezhető. Ennek a stílusdifferenciálásnak a hagyománya egészen a középkori poétikák által is használt, a vergiliusi életmű tematikus hierarchiáján - (a hősköltemény mint a fenséges (*gravis*), a Georgicon mint a közép rendű (*mediocris*), a bukolikus költészet pedig mint az *alacsony* (*humilis*) stílus prototípusa jelentkezik) - alapuló stílustipológiáig kereshető vissza.³⁶⁰ Ennek megfelelően a ‘*rota Vergilii*’ rendszerében minden stíluszinthez tartozik egy neki megfelelő szerep, hős, állat, eszköz, hely, növény (*fa*), amely az adott szint egyedül alkalmazható topológiáját írja elő.³⁶¹ A klasszicista elmélet valószínűleg erre a rendszerre alapozza a maga hierarchizáló szemléletét, ami azonban nem csupán az irodalmi megszólalás stílusjegyeként, hanem a

³⁵⁷ Literatúrai Lapok 1836/6. 43.

³⁵⁸ Egy „erősebb” interpretáció szerint az „*alacsony kör*” fogalma Dante-allúzióként is felfogható, és ennyiben a Pokol köreire reflektálva, a szöveg bűnként, az általa képviselt rend pedig a bűnre való felszólításként/csábításként értelmezhető.

³⁵⁹ „Az első és a múlt századból tovább élő ízléskonceptió szorosan összefügg a racionális klasszicizmus esztétikájának és a neoarisztotelészi retorika retorikai-poétikai rendszernek a szövetségéből létrejött normatív poétikával. Ez meghatározza a témák szociológiai méltóságszintjének megfelelően a hozzájuk illő műfajt, valamint a neki megfelelő stíluszintet és -árnyalatot. CSETRI 1990, *i.m.* 123.

³⁶⁰ Erről l. Edmond FARAL: *Les arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècle. Recherches et documents sur la technique littéraire du moyen age.* Paris, 1924. 85-89.

³⁶¹ *Gravis stylus*: miles dominans; Hector, Ajax; equus; gladius; urbs, castrum; laurus, cedrus.

Mediocris stylus: agricola; Triptolemus, Coelius; bos; aratrum; ager; pomus.

Humilis stylus: pastor otosius; Tityrus Meliboeus; ovis; baculus; pascua; fagus.

társadalmi hovatarozás jeleként is értelmeződik.³⁶² Ez a fajta művészetértelmezés annak az időtlen klasszicitásnak a jegyében áll, amely az apollói³⁶³ princípium örököseként határozza meg az európai kultúra arisztokratikus regiszterét. A csak zártságot és egységességet, különállást és önazonosságot, szépséget és harmóniát (el)ismerő esztétikai világszemlélet nem pusztán a dionüszoszi princípiumra visszavezethető romanticizmussal állítható szembe, hanem azzal az arisztokratikus kultúrán kívül rekedt populáris regiszterrel is, amellyel éppen ebben az időben kénytelen szembesülni³⁶⁴ az eredeti, autentikus nemzeti jegyeket (nemzeti hagyományokat) a népköltészetben felfedező irodalom és annak „úri közönsége”.

A szembesülés nem egészen zökkenőmentesen zajlott le irodalmunkban, vagyis az arisztokratikus regiszter bizonyos fokig toleráns, bizonyos értelemben mereven elutasító magatartásának kiszámíthatatlan rapszodikussága a század első évtizedeinek (különösen a 20-as évek második felének) elméleti belátásaiból fakadó igény (sőt: „szükség”) a népies hangra, az elméleti alapozottságra tett kísérletek (pl. Bajza, Kölcsey stb.) ellenére fennálló bizonytalanság, illetve a népivel szemben hagyományosnak (mind társadalmi, mind kulturális szempontból) tekinthető idegenkedés közötti feszültség következménye. A konfliktusok fő forrása az irodalminak számító nyelvhasználat és a vágyott (akart) népi hang között tátongó feneketlen mélynek tűnő szakadék áthidalhatatlanságából fakadt, hiszen „Vörösmartyig a nyelv népies voltát csak bizonyos negatív kritériumok jellemezték. Népiesnek tekintették ugyanis az olyan stílust, amely függetlenítette magát a hagyományos konvencióktól. [...] az olyan nyelv, amely nem viselte magán a klasszicizmus stílus-sajátosságait, már népiesnek hatott.”³⁶⁵ azaz a népies nyelv csupán az irodalmiságon, a kultúrán kívüli - következésképpen (pozitív kritériumok híján) csak nehezen explikálható - pozíciót foglalhatott el a korabeli irodalmi tudatban. Vagy ahogyan Gombócz József mondja kiváló könyvében: „Az irodalom újjászületése óta főképp [sic!] Kazinczy által meghonosított költői önérzet (minden költő 'istenfi' volt) az öröm mellett bizonyos felsőbbiséggel tekintett le a dilettáns népi költeményekre.”³⁶⁶ Gombócz arról a népivel szembeni ambivalens szerzői magatartásról beszél, amely csak fokozatosan oldódik fel, és változik egyértelmű elfogadássá az 1840-es évek második felétől Petőfi felléptével, illetve divattá a század 50-es, 60-as éveitől. A fent nevezett bizonytalanságot remekül illusztrálja az az óvatosság, amellyel annak az Aurorának a szerkesztője (Kisfaludy Károly) járt el 1823-ban, amelyben a népiesség igazából mozgalommá fejlődött³⁶⁷; 1823-ban ugyanis az ifjú Vörösmarty elküldte az Aurorának *A juhász és bojtár* c. versét, amire Kisfaludy

³⁶² Faral szerint ez már a XII. században is így volt: „Mais ce qui, pour les premiers critiques, était affaire de styles est devenu, pour l'école du XIIe et du XIIIe siècle, affaire de dignité sociale: c'est la qualité des personnes, et non plus celle de l'élocution, qui fournit le principe de la classification.” FARAL 1927, i.m. 88.

³⁶³ Az apollóni és a dionüszoszi princípium szembeállítását természetesen Friedrich Nietzsche *A tragédia születése* c. műve alapján használom.

³⁶⁴ A kérdés szép összefoglalását adja Peter BURKE *A népi kultúra a kora újkori Európában* c. könyvében (Bp., 1991. Ford.: Bérczes Tibor.)

³⁶⁵ vitéz EMHŐ-BARNA Bálint: *Vörösmartyi költészetének irodalmi népiessége*. Ungvárott, 1942. 38-39.

³⁶⁶ GOMBÓCZ József: *Felfogások a népköltészetünkről irodalmunkban*. Bp., 1927. 40.

³⁶⁷ FENYŐ 1955, i.m. 65.

elutasítóan reagált, elutasítását a következőképpen indokolta: „... nem lehetne a különben szépen és lágyan megírt idyllbe graecizmust szóni? A juhász és bojtár nevezet sok olvasót elijeszt. Én magam tapasztalám, kivált a szép nemnél ezen előítéletet és egy almanach, mely gyönyörködtet és nem tanít, azt nem cáfolhatja meg. Azért, ha e költeményt áltjában dialogizálni méltóztatnék, görög nevet adván címerül, több kedvelőt nyerhetne.”³⁶⁸ Az almanach olvasóközönségének ízlésvilágát ismerő és óvó Kisfaludy az 1820-as évek elején még a juhász illetve a bojtár nevezetet is soknak találta a valóban a „hölgy olvasókra” számító lapjában.³⁶⁹

1.3. Nomen est omen? (Vörösmarty álnévhasználatáról)

A fent elmondottakból talán következhet az, hogy bár „Vörösmarty novelláit nem kell felfedezni. Mégis meglepő, hogy milyen kevesen foglalkoztak velük. [...] Mintha egyre újból meg újból *igazolni kellett volna létezésüket, meg azt, hogy joguk van a Vörösmarty nevet viselni.*[Kiem.-MR]”³⁷⁰. A szövegek szerzői névtől való megfosztása legitimitásukat, a korpuszhoz való tartozásukat kérdőjelezi meg. Elméleti értelemben a név hiánya megfosztja őket az egyetlen (a szerzői intenció nyomán felfedhető³⁷¹) jelentés igazságától. A magukra maradt szövegek a jelentés nélkülség (vagy ami jelen esetben ugyanaz: a sokjelentésűség) állapotában értelem nélkül maradnak: létük így igazolhatatlanná válik, vagy/és az egyetlen jelentés kimondhatatlanságával az ellenőrizhetetlenség fenyegető gölemét élesztik fel.

Ráadásul mind *A holdvilágos este* [sic!], mind *A kecskebőr* álnév alatt jelent meg (az első *Pata* név alatt a Koszorúban 1829-ben, a második pedig *Csaba* névvel az 1834-es Aurorában), tehát talán jogosult az a hipotézis, hogy maga a szerző is igyekezett (legalább is részben) elhatárolódni ezektől a szövegektől, talán azért, hogy nevéen, amely hagyományosan az identitás jelölője, sőt maga az identitás, ne essék folt. „...Vörösmarty eleinte álnév alatt bocsátotta közre népdalait. [...] Ez a körülmény nyilván azt bizonyítja, hogy Vörösmarty, ha nem nézte is le a népdalt, mindenesetre eleinte alacsonyabbrendű költészetet látott benne s *nem akarta költői hírnevét e műforma művelésével a közönség előtt rontani* [Kiem.-MR].³⁷²

Vörösmarty azonban nem csupán népies tárgyú, hangvételő műveket közölt álnéven amellelt, hogy saját nevét is használta szövegeinek szignálására. Álnévhasználatáról³⁷³ (itt a ‘Csaba’ kapcsán) maga így ír 1828 január 27-én datált levelében Kazinczy mesternek: „A’ Koszorúban Csaba álnév alatt fogja a’ Tns Úr verseimet olvasni. Ál-nevet kelle választanom, hogy a’ [azo] kik nem

³⁶⁸ Vörösmarty Mihály *összes művei*. 17. kötet. Szerk.: Horváth Károly, Tóth Dezső. S.a.r.: Brisits Frigyes. Bp., 1965. 40.

³⁶⁹ FENYŐ 1955, *i.m.* 18.

³⁷⁰ TURÓCZY-TROSTLER 1961, *i.m.*

³⁷¹ Ezzel a nézettel magam nem értek egyet, viszont történetileg jogosultnak látom. Vö. HIRSCH Jr., E.D.: *A szerző védelmében*. In: *Ikonológia és műértelmezés 3. A hermeneutika elmélete*. Szeged, 1987.

³⁷² EMHŐ-BARNA 1942, *i.m.* 11.

³⁷³ Vörösmarty folyóiratokban közölt műveit a következő neveken szignálta: Vörösmarty Mihál, Vörösmarty/Vörösmarthy, Csaba, Ábrándi, Ábrai, Keledi, Pata, Holló, P., [név nélkül], Virág Alajos, V-ág A., Kalóz

jó szemmel nézik föllépésemet, a' versjártósággal ne vádolhassanak."³⁷⁴ Csakhogy azt is tudjuk, hogy sem a Koszorú 1828-as, sem későbbi évfolyamaiban nem csupán 'Csaba' álnéven közölt szövegeket Vörösmarty. (Az 1828-as számban például használja az *Ábrándi*, és a *Pata* neveket.)³⁷⁵ Úgy tűnik tehát, hogy a Mester előtt, csupán azokat a műveit *vállalta*, amelyeket Csaba néven szignált. Vagyis mintha a névhasználat a publikált szövegek között valamiféle hierarchiát állapítana meg - tulajdonképpen a klasszicista stíluszint-elmélet jegyében a név jellege egy bizonyos stíluszinthez kapcsolná az adott szöveget. Ezt látszik alátámasztani magának Vörösmartynek a *Nyilatkozása* a Holló álnév használata körül Kunoss Endrével folytatott 1837-es vitájában: „Mi a Holló nevet illeti, azt én nem titkolódszásból, mert arra okom nincs - csupán szeszélyből választám, vagy ha valakinek az nem elég ok, azért, hogy ez által némileg versezeteimnek szellemét kijelentsem [Kiem.-MR].”³⁷⁶ (Egyébiránt a Holló néven közölt versek csipkelődő, szatirikus hangvételűek.)

A Csaba³⁷⁷ néven jegyzett műveinek többségét valóban a *Koszorúban* publikálta, ami egyrészt a fenti levélrészletben kifejtett „rejtőzködés”-elméletet látszik alátámasztani (a *Koszorúban* még csak véletlenül sem használja a Vörösmarty nevet), másrészt viszont az a tény, hogy egyazon számban különféle álneveken szignálta különféle műveit (amelyek hangvételüket és tematikájukat tekintve igen heterogének), arra hívja fel a figyelmet, hogy a rejtőzködés és a „szeszély” mellett tematikus, stílusbeli differenciálás is ott munkál a nevek megválasztása és váltogatása mögött.

Csaba név mitikus háttere (Attila király fia), Vörösmarty közismert ősmagyar orientációjának fényében, az így közölt szövegeket a Vörösmarty-korpusz hierarchiájában csakis „magas” hely illelheti meg. A Csaba név

374 Vörösmarty Mihály Kazinczy Ferenchez. Pest, 1828. január 27. In: Vörösmarty Mihály *összes művei*. 17. kötet. Szerk.: Horváth Károly, Tóth Dezső. S.a.r.: Brisits Frigyes. Bp., 1965. 197.

375 Ábrándi: *A hajnalhoz* (1822), *A' szép virág* (1826); Pata: *Czáfolás, Czipellőhöz* (1828)

376 Vörösmarty Mihály: *Nyilatkozás*. (Eredetileg a *Figyelmezőben* jelent meg 1837-ben.) In: Vörösmarty Összes Munkái. VI. kötet. Bp., 1885. 325.

377 Vörösmarty Csaba álnéven szignált versei és megjelenésük helye, ideje a '30-as évek végéig: [Aur.- Aurora, Ath.-Athenaeum]: *Helvilához 1822* (Koszorú 1828); *Egy festett nefelejcs alá 1823* (Koszorú 1828); *A lanthoz 1823* (Koszorú, 1828); *A' szerelmes 1823* (Koszorú 1828); *Csaba' szerelme 1824 vége v. 1825 eleje* (Koszorú 1828); *A' szellőhöz 1825* (Koszorú 1828); *A' szerelmetlen 1825* (Koszorú 1828) *Helvila halálán 1826* (Koszorú 1828); *A' szemek 1826* (Koszorú 1828); *Túri' nője 1828* (Koszorú 1828); *Sas és fogoly 1829* (Koszorú 1829); *A' csermelyhez 1829* (Aur 1830); *Szép asszony 1830* (Koszorú 1830); *Pázmán 1830* (Koszorú 1830); *Egri bor 1830* (Koszorú 1830); *Dobó 1830* (Koszorú 1830); *Méh 1830* (Koszorú 1830); *Egy jámbor szerzetes sírverse 1830* (Koszorú 1830); *Hűség 1830* (Aur 1832); *Vágy 1831* (Aur 1832); *A' hirtelenre 1831* (Kesergés c. Aur 1832); *A' boldog 1832* (Egy leánykához c. Aur 1832); *Az elzárkózott 1831* (Aur 1832); *Bús emlék (A' koszorú c. Aur. 1832)*; *A' szerelemhez* (Aur. 1833); *A' látogatók* (Aur. 1833); *A' patakhoz* (Aur. 1833); *A' haldokló 1831* (Aur 1833); *A' szép hajadon* (Aur. 1836); *A' kis leány' baja* (Aur. 1836); *A' jegyes sírja (A' hű leány. c. Aur. 1837)*; *Gyász és remény* (Aur. 1837); *Idához* (Aur. 1837); *Hiba* (Ath. 1838); *A' sors' adománya* (Ath. 1838); *Álom és valóság* (Ath. 1838); *Tanács* (Ath. 1838); *Mosoly és gyötrelm* (Ath. 1838); *Búcsú* (Ath. 1838); *Késő vágy* (Ath. 1839); *M...semei* (Ath. 1839); *Piros száj* (Ath. 1839); *A megcsalt leány* (Ath. 1839) népies hangvételű: *K. Matild' dala 1828* (Aur 1830, K.M.-hoz címen); *Pásztorlány' dala 1828* (Koszorú 1828); *Párja nincs 1828* (Koszorú 1828); *A' bús legény 1829* (Aur 1830); *Pusztá csárda 1829* (Aur 1830); *A' szeretők 1830* (Népdal címmel Koszorú 1830); *A' váró ifjú 1830* (Koszorú 1830); *A' kérő 1831* (Pórdal c. Koszorú 1831); *Becskereki 1831* (Koszorú 1831)

többnyire szerelmi tematikájú verseket szignál,³⁷⁸ s mint ilyen valamiféle „szentimentális” (a szó schilleri, illetve Teleki József-i értelmében), tehát elvágyódó, nyugalmat nem lelő költői attitűdöt jelöl (szép példája ennek *A tündérvölgy* Csaba nevű főszereplőjének alakja).

A számunkra fontos álnév még (mert ezen a néven jelent meg *A holdvilágos este* [sic!]) a Pata³⁷⁹, amely kizárólag a *Koszorúban* közölt művek szignójaként szerepelt.³⁸⁰ A Pata név konnotációi: (1. az ‘állati láb része’, 2. ‘cserebogár pajorja, pondró, kukac’) lehetővé teszik a név olyan értelmezését, amely az így szignált szövegek szatirikus, csipkelődő („kukacoskodó”) hangvételére rímel, s mint ilyen a Csaba névvel jelzett szövegeknél egy fokkal alacsonyabb stíluszinthez tartozó műveket jelöl. Ám Budai Ferenc *Polgári lexikonának* *Pata* v. *Pota* szócikke felhívja a figyelmet a Vörösmarty-álnév hun-magyar őstörténeti konnotációjára is. Budai szerint Pata nem más mint Edumen (v. Edumer) unokája, aki maga „...azon hét Kún Vezéreknek egyike, a’ kik magokat Oroszországban Kiev alatt Álmoshoz tsatoltták. [...] Ezeknek maradéki közzül való volt Aba, a’ Magyarok harmadik Királya. Turóczi azt írja, hogy Ed, és Edumen, vagy a’ mint ő írja Edemen, Chaba fiai, és így Attila Unokái lettek volna.”³⁸¹ Vagyis Pata végső soron Csaba leszármazottja (dédunokája), ami csak erősíti az így aláírt művek „alacsonyabb” stíluszinthez tartozására - hiszen egyre távolabb kerülünk a hun-magyar rokonság mítoszának Aranykorától, Attila királytól - vonatkozó feltevéseket. Mindezt tovább árnyalhatja a pogány kun (bár a hun-kun rokonság a korban elfogadott volt) etnikum emlegetése: ti. a *Csongor és Tünde* történetét „a pogány kunok idejébe” teszi Vörösmarty, *Pata* pedig - mint láttuk - kun leszármazott, vagyis a *pogányság* képviselője. (Nem véletlen tehát, hogy éppen az 1828-1830-as években használja Vörösmarty a Pata nevet, többek között a *Csongor és Tünde* születésének idején.)

A *Csongor és Tündében* a „pogány kunok ideje” mindeféleképpen a keresztény éra képzeteivel, fogalomhasználatával, tiltásrendszerével, lelkiségével stb. való időleges „szakítás” jelölője. A „pogányság” ily módon az európai kultúra és civilizáció alternatívájaként artikulálódik, és mint ilyen a nem-művelt, a kultúrátlan stb. szinonimájaként jelentkezik. A pogány képze az V-VI. századtól a paraszttal asszociálódott, sőt egyezett meg Jacques Le Goff szerint: „...à partir du Ve siècle, les pagani sont, pour les auteurs

378 „E költemény későbbi címe (Csaba’ szerelme) is megerősíti azt a feltevést [ti. a *Koszorúban* Mentség címmel jelent meg - MR], hogy ezt az álnevet - a „versgyártóság” vádjának elkerülésén kívül - azért is használta, hogy ezzel jelölje a Perczel Etelka iránti szerelmére vonatkozó verseket...” *VtyÖM* 1.kötet 704.

379 *Czáfolás, Czipellőhöz 1828* (Koszorú 1828); *Egy költőre 1829* (Koszorú 1829); *Egy kövér vendégfogadósa 1830* (Koszorú 1830); *A várakozó 1830* (Koszorú 1830); *Andor’ panasza 1829*

(Koszorú 1829); *Ilus’ panasza 1829* (Koszorú 1829); *Gábor diák 1830* (Koszorú 1830)

380 A név magyarázatoként a kritikai kiadás a következőt közli: A név magyarázata ua., mint a Csabáé: szerkesztői „szerénység”. A Hábador kéziratának utolsó üres lapján ez áll idegen kéz ceruzás beszerésaként: „Ábrándi; Csaba; Kemény; Pata; Keledi; Ábrai = Vörösmarty.” *VtyÖM* 1.köt. 685.o.

381 *Magyar Ország polgári históriájáról való Lexikon, a’ XVI. század végéig. Készítette néhai tiszteletes tudós Budai Ferentz úr, a’ Szováthi Református Ekkle’sia Prédikátora. Nagy-Váradon I. 1804., II.-III. 1805. I. kötet. 593.*

chrétiens, essentiellement des paysans et réciproquement.”³⁸² Ennek a szemléletnek a távoli örököséként lehet megjelölni az európai görög-keresztény alapozottságú „magas kultúra” idegenkedő-kirekesztő viszonyulását a „népi kultúrához”. Ebből a szempontból Vörösmarty által használt ‘Pata’ álnév egy olyan „regisztert” jelöl ki, amelyben az e névvel illetett szövegeket nem vagy nem dominánsan a hagyományos arisztokratikus³⁸³ kultúra szabály-, és elvárásrendszere szervezi. (Nem véletlen, hogy ezek a szövegek egyrészt a népies jellegűek (*Andor’ panasza, Ilus’ panasza*), másrészt pedig humorosak, szatirikusak, illetve (mint pl. a *Gábor diák*) kissé pajzán hangvételűek.)

Vörösmarty álnévhasználata nem tökéletesen következetes, azaz szabályszerűségeket nem, legfeljebb bizonyos tendenciózusságot lehet felfedezni benne. Talán a legfontosabb tendencia a közölt szövegek stilisztikumának jelölésében ismerhető fel, amely mintha a Vörösmarty névtől való távolodással (a „távolság” az egyes nevek lehetséges jelentései mentén (re)konstruálható) a hagyományosan hierarchikus rendben a művek egyre „alacsonyabb” stíluszintet képviselnének. A ‘Vörösmarty’ név reprezentálta szerzőtől való távolodással a szövegek szerzői legitimitása is gyengülni látszik, hiszen amennyiben elfogadjuk azt a foucault-i tételt, amely szerint a szerzői szerep szoros összefüggésben áll a felelőségre vonhatósággal, akkor a „valódi” szerzőtől való távolság éppen ezt a felelőséget gyengíti, sőt akár ki is olthatja.

Az álnévhasználat másik lehetséges értelmezése szerint, a különféle nevek nyilvánvalóan különböző szerzői „alakok” körvonalazását, azaz különféle szerepek felvételét teszi lehetővé. A szerepek, alakok nem csupán a rejtőzködést szolgálják, hanem szorosan hozzákapcsolódva a szerzőhöz, újabb, valóságos írói arcot jelölnek - vagy ahogyan Vörösmarty maga írja a már említett vitában: „...az álnév valóságos írói névvé változik, tulajdonává annak, ki azt legelőször fölvette, s azt azontúl másnak csak bitorolni, de vele jog szerint élni nem lehet.”³⁸⁴

Ezek szerint tehát annyi szerző(i alak) létezik, ahány szerzői névvel találkozunk, ami persze a homogén Vörösmarty-kép átalakításának kockázatos problémáját is felvetheti. Ennek az „új” képnek a csapdája éppen abban áll, hogy nem a szövegekből indul ki, hanem a szerző személyének vizsgálatából, azért, hogy ennek fényében értelmezhesse újra a szövegeket. Az uralkodó, nyilván kultikus alapozottságú Vörösmarty kép átírásával (sőt „lerombolásával”) először a két világháború között, a freudi pszichoanalízis fényében született művében Szirmayné Pulszky Henrietta próbálkozott, amelyben különösen az idős Vörösmarty betegségeire koncentrálna megállapítja, hogy bizony az alkoholista, szadisztikus hajlamokkal rendelkező költő nem - ahogyan az zsenihez illő és méltó lenne - melankolikus, hanem „egyszerűen, schizoid psychopata volt.”³⁸⁵ (Természetesen a könyv ismertetője visszautasítja az efféle „alaptalan” vádakát, illetve finomítani próbálja azokat:

³⁸² „...az V. századtól kezdve a keresztény szerzők számára a *pogányok* lényegében a parasztok voltak, és fordítva.” Jacques Le Goff: *Les paysans et le monde rural dans la littérature du haut Moyen Age (Ve-VIe siècle)*. In: *U.Ő.: Pour un autre Moyen Age*. 138. p.

³⁸³ A fogalmon itt az apollói harmóniára alapozó, a lelkeséget, a testi zártságot, a komolyságot, az általánost, az eszményit stb. a középpontba állító gondolkodást értem. (Ld. a vonatkozó fejezetet!)

³⁸⁴ VÖRÖSMARTY, *i.m.* 325.

³⁸⁵ SZIRMAYNÉ PULSZKY Terézia: *Genie und Irrsinnen in ungarischen Geistesleben*. München, 1935.

pl. az alkoholizmus kapcsán a korabeli alkoholfogyasztás szokásaira hivatkozik.)³⁸⁶

A Vörösmarty-kép mai revidálója, Taxner-Tóth Ernő a következőképpen nyilatkozik: „Sem a művekből, sem a korabeli dokumentumokból nem igazolható a patetikus-méltóságos Vörösmarty-kép. A jó modorra, úri viselkedésre sokat adó XIX. század eleji nemes úr szerepe alól ugyanis minduntalan előbukkan egy ‘másik’ arc. Ez a ‘másik’ Vörösmarty éppen túlságosan szabados - ‘közönséges’ - viselkedésével botránkoztatta meg barátait.”³⁸⁷

És valóban lehetséges felvázolni a „szemérmes” „zárdabarát” Vörösmarty portréja mellett, egy alternatív képet, amely igazából csak azért annyira meghökkentő, mert a kultusz általában egy „éterien” testetlen, csak a lelkeséget szem előtt tartó költő portréját rajzolja meg, hiszen annak a magyar „magas” irodalmi kultúrának az egyik oszlopáról van szó, amely a civilizáltságunk letéteményese, s így - itt aztán be is zárul a kör - a kultuszgyártó irodalomtörténet legitimációs alapját is képezi. Ezzel szemben (de egyáltalán nem kizárólagosságra törekedve) a Taxner-Tóth Ernő által emlegetett ‘másik’ Vörösmarty - már a ‘másik’ szó is arról a kétpólusú szemléletről tanúskodik, amely csak kizárólagosságot ismer, hiszen egyetlen rögzített igazságot (központot) tételez, amely itt a kétségtelenül „létező” Vörösmarty *személye*, ám ezzel a sokarcúságból következő játék lehetőségét véti el - leginkább, a nietzschei kategorizálás alapján, valamiféle *dionüszikus jelleget* ölt. Szauder József a *Csák* (1827) című német nyelvű vers kapcsán fakad ki (modjuk, joggal): „Hová lett a szemérmes, önmehtagadó életű ‘zárdabarát’-nak csúfolt ifjú Vörösmarty? Amikor az ideálok összeomlanak, az önmehtagadó józan élet elveszíti belső tartását, üresség támad egy időre a lélekben, s Venus Urániától elfordulva Vulgivaga karjaiban keres menedéket a kétségbeeső.”³⁸⁸

Ebből a szempontból is kiválóan értelmezhető és használható Vörösmarty Fábián Gábornak írt levele, amelyben a testi (paraszt) ember és a lelki (költő) ember között csak éles szakadást lát, a *természetes* kapcsolat minden reménye és esélye nélkül: „Mit gondolsz Gábor micsoda paraszt ember lett volna belőlem? Ha a helyett, hogy a földön is angyal után jártam volna, a legközelebbi kötényhez < alatt hust markoltam volna, a miből az ur isten engem is alkotott> [áthúzott rajz] szegődtem volna a helyet, hogy fejemet rövid, s hosszú szótagokon törném [...] De ez magam előtt is igen sanyaró kép: jobb így, mint van, csak az esik sajnosan, hogy mikor kedves felhőn túli világomban őrmest repdesnék, megkordúl a gyomor, s illy nyomos kérdést tesz előlátással: mit eszünk esztendőre Marti? -Akkor nincs az a tag, a mi merőn állna bennem, noha különben elég férjfi vagyok.”³⁸⁹ Fenti levélrészlet egyrészt világossá teszi, hogy a paraszthoz kapcsolódó képzetek valóban a testi *lent* régióját idézik meg szemben a költő/költészet „felhőn túli”, éteri *fent* szférájával; másrészt viszont az is kiviláglik, hogy az „átjárás” a két szféra között (persze ha egyáltalán lehetséges) csakis a ‘lent’ kényszerítő erejéből, és mindenképpen a ‘fent’ rovására történhet meg. A ‘lent’ kényszere és a ‘fent’

³⁸⁶ SCHAFFER Károly: *Vörösmarty*. Magyar Szemle 1937. 49-56.

³⁸⁷ TAXNER-TÓTH Ernő: *Rend, kétélyek, nyugtalanság. (A Csongor és Tünde kérdései)*. Bp., 1993. 55.

³⁸⁸ SZAUDER József: *Vörösmarty pályája*. In: Sz.J.: *A romantika útján*. Bp., 1961. 306.

³⁸⁹ Vörösmarty levele Fábián Gáborhoz 1827.február 15-én In: *VtyÓM* 17.k. 165-166.

tőle elszakadni vágyó szabadságigénye összeegyeztethetetlennek tűnik, és mint ilyen feloldhatatlan konfliktust gerjeszt.

Vörösmarty ezen antagonizmus elméleti megfogalmazásával egyetemi tanárának, Schedius Lajosnak filozófiai-esztétikai fejtegetései kapcsán szembesülhetett.³⁹⁰ Schedius az Aurora 1822-es könyvében *A' Szépség' tudománya* címmel megjelent tanulmányának gerincét a test és lélek duális viszonya adja: „Magára tekintve ugyanazon szempillantástól fogván kettősnek érzi magát az Ember; két ellenkező igát 's ösztönt vesz észre magában, a' melly kétfelé ingerel; ebből szünetlen tusakodás és viadal ered, a' melly szíve' nyugalmit lehetetlenné teszi...”³⁹¹ Ennek a kettősségnek az eredetét is megfogalmazza: „...a' természetben előkerülő minden Szerek nyilván két fő rendre oszlanak, az érzéki (vagy-is érezhető, látható, testi) és az érzékentúlvaló (vagy-is érezhetetlen, láthatatlan, észí, lelki) Szerekre. E' két osztályrész nem csak igen-is egymástól különböző, de épen egymással ellenkező, sőt egymást rontó és elenyészítő tulajdonságokkal bír, és egymást szegő törvényeket követ...”³⁹² Úgy tűnik, hogy a testi és lelki ember problematikája Vörösmartynál (égi és földi menny állandó konfrontálódásában)³⁹³ nem csupán ellenőrizhetetlen ösztönkésztetések formájában, hanem elméletileg megalapozott tudatossággal is jelentkezik, ennek igazán nagy szintézisét a *Csongor és Tünde* Balga-Csongor és Ilma-Tünde párosainak dichotómiájában adja, illetve ezen konfliktus megfogalmazásának lehetőségeit keresgeti az alább vizsgált novellákban.

³⁹⁰ Erről l. TAXNER-TÓTH Ernő: *Schedius Lajos hatása a Csongor és Tünde filozófiájára*. It. 1975/4.

³⁹¹ SCHEDIUS Lajos: *A' Szépség' tudománya*. Aurora 1822. 314.

³⁹² SCHEDIUS 1822, *i.m.* 315.

³⁹³ Vö.: MARTINKÓ András: *A „Földi menny” eszméje Vörösmarty életművében*. In: M.A.: *Teremtő idők*. Bp., 1977.

2. A gyomor szenvedéstörténete (A' holdvilágos éj)

Az irodalmi *szövegek* hagyományozódásának története nem egyszerűen az autentikus variáns visszakeresésének folyamatát mondja el, hanem a figyelmet a vizsgált szöveg identikusságának bizonytalanságaira, végső soron pedig az olvasás tárgyának megalapozhatatlanságára irányítja.³⁹⁴ Az olvasás tárgyaként felkínált, többnyire alapos szöveggondozói munkával *létrehozott* mű és az olvasás (itt filológiai értelemben, azaz a variánsok, hibák, kiadások stb. vizsgálatát jelenti) produktumaként állandóan konstituálódó szöveg³⁹⁵ közötti különbségek, eltérések, ellentétek stb. mentén az adott szöveg - valószínűsíthetően a potenciális interpretációkból fakadó története rajzolható meg.

Sajátos „sors” jutott Vörösmarty első novellájának: amellet, hogy valóban kevesen olvasták, és az irodalomtörténet sem nagyon számolt vele mint a Vörösmarty-kép szerves alakítójával, a szakszerű szöveggondozás legfőbb biztosítékának számító kritikai kiadás meg is csonkította a szöveg testét. Valószínűleg a szocialista szöveggondozás delfinológiájának³⁹⁶ jegyében - minthogy negatív diszkriminációként értékelhette a korabeli (1974) irodalompolitika a tót, azaz szlovák, kisebbség szerepeltetését és néven nevezését egy „efféle” novellában -,³⁹⁷ és talán az anyaországhoz fűződő szocialista barátság és jó szomszédi viszony megzavarásától tartva, az első mondatból (mindenféle külön jelzés nélkül) egyszerűen elhagyta a három árva deákra vonatkozó „tót”³⁹⁸ jelzőt. Persze a lelkiismeretes szöveggondozó (Solt Andor), a kötet végén található képmellékletben közli az 1829-es *Koszorú* címlapját és a szám 145. lapját, ami történetesen *A holdvilágos este* [sic!] első oldala is egyben, és itt napnál világosabban kiderül, hogy bizony „Három árva tót [Kiem. MR] deák mendegélt egykor este szép holdvilágnál a' téres országuton.”.

Egyébiránt a jelen szöveg - már korabeli - másik csonkítása a 'püspök' szónak csupán kezdőbetűvel való jelölése (p....) lenne, amit Gyulai Pál Vörösmarty javítására hivatkozva, egészítette ki az *Összes Munkái* 1884-85-ös kiadásában: „E mostani s az előbbi kiadások közt némely kijavított nyomdahibákon kívül csak annyi a különbség, hogy a 9-ik lap 20-ik sorában előforduló püspök szó, a régiebb kiadásokban, talán az akkori censura miatt, így van nyomtatva: p...; saját példányában Vörösmarty írónnal kiírta az egész szót,

³⁹⁴ Vö.: pl. a Kármán Józsefnek tulajdonított Fanni hagyományai c. szöveg körüli bizonytalanságot!

³⁹⁵ A szöveg és a mű megkülönböztetését Roland BARTHES *A műtől a szöveg felé* c. tanulmány alapján, részben annak továbbgondolása nyomán használom. (In: R.B.: *A szöveg öröme*. Osiris Kiadó-Bp., 1996. 67-74. Ford.: Kovács Sándor.)

³⁹⁶ Erről l. SZÖRÉNYI László: *Szöveggondozás - magyar módra. (Delfinológiai vázlat)*. In: Sz.L.: „*multaddal valamit kezdeni*” Tanulmányok. Bp., 1989. 250-279.

³⁹⁷ Szörényi László a fent említett tanulmányában közöl egy szlovák-ellenes, a nyelvvitákhoz kapcsolódó verset, ami Sallay Imre visszaemlékezésében maradt fenn. Ezt a verset a kritikai kiadás szerkesztői egy az egyben kihagyták. Vö.: SZÖRÉNYI 1989, i.m. 252-254.

³⁹⁸ Vörösmarty Mihály *összes művei*. 13. kötet. *Beszélyek és regék, Ezeregyéjszaka I. füzet*. Szerk.: Horváth Károly és Tóth Dezső. S.a.r.: Solt Andor. Akadémiai Kiadó, Bp., 1974. 7.

minélfogva én is az egészet kinyomattatom.”³⁹⁹ A ‘püspök’ szó kipontozása - a ‘tót’ szó későbbi kihagyásához hasonlóan - valószínűleg (mert más magyarázatot nemigen találni rá) a szövegkörnyezet dehonesztáló (vagy annak tartott) jellegéből következhet: tudniillik a magas méltóság, hozzá méltatlannak ítélt kontextusba helyezésével, maga is veszít(het) magasztosságából. Egyszóval a novella szövegvilága - azaz a szöveg által megidézett regiszter - potenciális „veszélyt” jelenthetett - a cenzor szerint - a püspök fogalom (politikai, kulturális, szakrális értelmű) konnotációinak hagyományosan méltóságos, és *komoly* jellegére.

A *holdvilágos éj* szövege tehát semmiféleképpen sem tekinthető filológiai értelemben (le)zártnak (kivéve persze az 1884-85-ös közlést) - amennyiben elhiszük Gyulainak, hogy a feltételezhető írói szándék valóban a ‘püspök’ szó lehetett -⁴⁰⁰, a szöveg-test nyitottsága pedig mindenképpen identikusságának megkérdőjelezését (kétségbevonhatóságát) jelöli, hiszen a „kritika” részéről is lehetséges a *belenyúlás* (egyébiránt Gyulai sem tesz mást, amikor veszi a bátorságot a szó kiegészítésére), a módosítás, az átírás. A novella identikusságát (ebben az esetben a szerzőhöz kötöttség értelmében) már a megjelenéskor használt álnév (Pata) is kétségbe vonja. A Pata név mint a „rejtőzködés” eszköze, (tehát végső soron a szöveg Vörösmarty névvel nem legitimizált), és mint a szövegnek megfelelő (alsóbb, népies, humoros) stíluszint jelölése (lásd fentebb!) mindenképpen a Vörösmarty-korpusz nem vagy csak alig vállalt távoli szegletébe utalja a művet, ezzel önkéntelenül is „védtelenné” (támadhatóvá) nyilvánítva azt.

Hipotézisként az mindenképpen megkockáztatható, hogy a filológiai értelmű szöveg fentebb vázolt történetét (álnév, csonkítás, beleírás, elhallgatás, elutasítás) jórészt a novella valamiféle látens (mert valójában nincs kifejtve) olvasata, illetve ezen olvasat, és vele együtt a szöveg, „tarthatatlansága” (vagy az aktuális regiszterben „olvashatatlanságának” tételezése) írja elő (pl. mind a ‘tót’, mind a ‘püspök’ szó teljes vagy részleges kihagyása végső soron a szöveg potenciális jelentéseire vezethető vissza). A továbbiakban ennek a tételezett értelmezésnek - amelynek persze nyomai a recepcióban itt-ott felfedezhetők - és a „tarthatatlanság” okainak próbálok utánajárni.

2.1. „A’ hold leszen napom”

A reformkor liberálisainak - különösen az 1840-es években - magyarosító törekvéseinek hevében (nyelvviták, a szlovák és szász többségű evangélikus és a dominánsan magyar református egyházak összevonása az előbbi rovására stb.)⁴⁰¹, született Vörösmartynek a *Tót deák’ dala*⁴⁰² c. 1843-ra datált verse. A szöveg egyértelműen ironikus-szarkasztikus hangvétele a „hazátlan” kisebbségre vonatkozó toposzok gyűjteménye. A diszkrimináció virtuális szótárának vezérfogalma mindenképpen a „hazátlanság” lehetne, és az ebből következő kötetlenség és szabadság, ami persze kényszerű s így ironikus

³⁹⁹ Vörösmarty *Összes Munkái*. Rendezte és jegyzetekkel kísérte Gyulai Pál. Bp., 1884-85. VI. k. 380.

⁴⁰⁰ Vörösmarty életében napvilágot látott kiadások (az ultima manus elv szerinti autentikus szövegállapotok) is csak a ‘p...’ alakot közlik.

⁴⁰¹ A magyar liberálisok nacionalizmusáról Vö.: VARGA János: *A helyét kereső Magyarország. Politikai eszmék és koncepciók az 1840-es évek elején*. Bp., 1982.

⁴⁰² *VtÖM* 3. kötet. 76-78.

értelmű: „Akárhová megyek, / - S’ miért ne mennék? nem tudom - / Szép városokhoz visz a’ nyom, / Hol megpihenhetek; / Pedig látá az ég, / Egy házat sem rakék.”⁴⁰³ A nép, amely nem bír saját hazával csak vándor, bolyongó lehet, s mint ilyen *kívül van* (itt a nemzetállam reprezentálta) *renden*, vagy legalábbis a határon jár. Ugyanez a kényszerű szabadság és vándorlás jellemzi *A holdvilágos éj* deákjait is: „...‘s olly szabadon ‘s függetlenül barangoltak ide ‘s tova, hogy sokszor épen e’ határtalan szabadságból el nem tudák magokat határozni, merre ne menjenek inkább, holott mindenfelé mehetnének.”⁴⁰⁴ A határon járás - miként a cigányokra vonatkozó toposzok - valamiféle „másik világ” megtapasztalásának egyszerre taszító és vonzó állapotának metaforája. Annyi bizonyos, hogy nem azok a törvények érvényesek a határon járókra, mint a rend biztonságot nyújtó, de mégis fojtogató szabályai között élőkre. Ennek a más állapotnak, a felforgatott rendnek a jelzése lehet az éjszaka és a nappal fölcserélésének gesztusa, amely az egyik legősibb tiltás áthágásaként, a kibékíthetetlen ellentéteket egyesíti: „S akkor sincs éjszakám: / A’ hold leszen napom / Világát bámulom. / Arany világ, / Ezüst világ!”⁴⁰⁵

A jóval korábbi novellában a deákok vándorlásának ideje az éjszaka, a történet „...*este szép holdvilágnál*...”⁴⁰⁶ zajlik. A választott idő tradicionálisan anti-időként értelmeződik, vagyis az éjszaka az archaikus tudatban leginkább a fény *hiányával* írható le. A fény, mint mindenek táplálója és fenntartója az étellel a sötétség pedig a halállal és a pusztulással hozható összefüggésbe. Egyszóval az éjszaka a világ „nem-normális” állapota, az az éra, amelyben a megszokott törvények felfüggesztődnek: az éjjeli vándorok ki vannak téve az ismeretlennek, a démonikusnak - a világ fordított rendjének.

A novella tere és ideje valamiféle „felfordult” világ, amit a deákok ruházatának aprólékosan pontoskodó leírása is megelőlegez: „Pukovai posztóból készült kék nadrágjok, hogy az iskolák’ kezdetéig külszíne ne kopjék, ki vala fordítva, a’ dolmány azonképpen.”⁴⁰⁷ A „kifordított” ruházat természetesen a megszokottól eltérő használati módot jelez, ami a használat idejének kitüntettségére hívja fel a figyelmet (a szünidő a diákhagyományban mindig is kitüntetett szerepet játszott). Mindezek az elemek arra leplezetlen igyekezetre világítanak rá, amellyel a narrátor igyekszik az éppen megteremtendő világot kivonni a racionalitás szférájából. Egyúttal már itt elkezdődik az a játék, amelyet a szerző és a narrátor úz az olvasóval, illetve a beleértett olvasóval.⁴⁰⁸ A narrátor ti. elmond egy regét, amelynek a beleértett olvasója hűségesen (hiszen ideális olvasóról van szó) követi az elbeszélést, ám alig észrevehetően az aprólékos leírás sugallta realitás tökéletes irracionalitásba vált át:⁴⁰⁹ és itt, ezen a ponton „lép be” a szerző (aki ugyebár a szöveg és a „valóság” határán állva, következőképpen külső nézőpont letéteményeseként a narrációt valamiféle, később kifejtendő cél érdekében használja fel) mintegy

403 *VtyÖM*, i.m. 77.

404 VÖRÖSMARTY Mihály: *A holdvilágos éj*. In: *VtyÖM* 13. kötet. 8.

405 *VtyÖM* 3. k. 78.

406 *VtyÖM* 13.k. 8.

407 *VtyÖM* 13.k. 7.

408 Erról Tóth Dezső így beszél: „Kettős játék folyik a novellán mindvégig: egy, amelyet a cselekmény fejez ki, s egy amelyet az író folytat az olvasóval.” TÓTH 1974, i.m. 172.

409 „Mindez szabályszerű, sőt túlhaltott, pontoskodó realizmus. Egyetlen részlettel sem marad adósunk, s az egész mégis feltétlenül irreálisan hat, mert az író maga sem veszi komolyan ezt a világot, mert hiányzik mögüle a meggyőző vagy meggyőzni akaró ‘igazi’ valóság s e valóság tudata.” TURÓCZI-TROSTLER 1961, i.m. 12.

„elvarázsolja” az olvasóját, pontosabban „át-varázsolja egy másik világba, ahol szinte „természetesnek” tűnnek egyébként irracionálisnak tudott események.

E játszadozás részben abba a „programba” illeszkedik, amit Turóczi-Trosler „*egy megokolatlanul szeszélyes játékosztön*” megnyilatkozásának tekint, ugyanakkor ennek az aprólékosan felépített „játékvilágnak” a lerombolását is előkészíti a leplezetlen szerzői „jelenlét” evidenssé tételével. A novella irracionális terének és idejének szerepe a játék szférájának kijelölésében van. Huizinga szerint „A játék nem a ‘közönséges’, nem a ‘valóságos’ élet. Inkább kilépés az életből...”⁴¹⁰ A Vörösmarty-novellára alkalmazva Huizinga meglátását, a szöveg maga valamiféle játék irracionális tereként megszentelődik, vagyis egy bizonyos, csak rá jellemző szabályrendszernek rendelődik alá: „a játék szabad cselekvés vagy foglalkozás, amely bizonyos önkéntesen, előre meghatározott időben és térben szabadon választott, de föltétlen kötelező szabályok szerint folyik le; célja önmagában van, bizonyos feszültség és öröm érzése, továbbá a ‘közönséges élet’-től való ‘különbözés’ tudata kíséri.”⁴¹¹ A mindennapi élettől való eltérést éppen a realiztikusan ábrázolt mégis irracionális történeteket közvetítő narráció készíti elő. A *holdvilágos éj* történetében a vándorok fantasztikus eseményeken mennek át a teljes kétségbeeséstől a boldog végig, ám ekkor a narráció menetét megszakítva, a szerző lerombolja e világ „valóságosságának” illúzióját: „Mert hogy valót szóljunk. a’ kakas fölléptétől fogva minden csupa tündérség volt. A’ kakas tudniillik egy bizonyos környéknek ura és rémítője, nem volt egyéb, mint egy duskát szerető korhelynek elkárhozott szelleme [...] sok pajzánságot követte el a’ vándorokon, kikkel találkozott.”⁴¹² Ezzel a kiszólással a szerző (mert a narráción kívül álló nézőpontot juttat érvényre) lerombolja az elbeszélő által aprólékosan felépített játékvilágot. Huizinga szavával „*játékrontóvá*” lett. „Amikor kivonja magát a játék alól, felfedi a játékvilág relativitását, merevségét [...] Elveszi a játék illúzióját...”⁴¹³ Persze a kérdés az, hogy valójában miféle illúziót is rombol le a külső nézőpont érvényesítésével *A holdvilágos éj* szerzője akkor, amikor a kakas megjelenésétől zajló „tündérséget” állítja be „valónak”.

A Koszorú-béli 1829-es szövegváltozatban éppen ezen a ponton a legjelentősebb az eltérés a későbbi variánsokhoz képest: „mert hogy valót szóljunk, a’ kokas felléptétől fogva *minden csak álm volt* [Kiem.-MR]. Csodálkozni fognak némelyek, hogyan álmodhattak hárman illy összefüggően? de ez már megtörtént, most lássuk, mit tőnek a’ felébredés után?”⁴¹⁴ A két variáns közötti eltérés komoly elméleti tanulással viselős. A fekete kakas fellépte akkor következik el, amikor a harmadik ősapáról szóló történetet befejezi Petró, és „hallatlan nevetés következett, mellyben mind hárman elájulának.”⁴¹⁵ Az ájulás után az elbeszélő nem említi, hogy felébredtek volna a vándorok, s így valóban könnyen álmokképként lehetne kezelni a szöveg folytatását, amint azt az első variáns játékrontó szerzői kiszólása állítja.

410 JOHANN HUIZINGA: *Homo ludens. Kísérlet a kultúra játék-elemeinek meghatározására*. Szeged, 1990. Ford.: Máthé Klára. 16.

411 HUIZINGA 1990, i.m. 37.

412 *VtyÖM* 13.k. 18.

413 HUIZINGA 1990, i.m. 20.

414 Koszorú 1829 157. Az idézett passzus után kimaradt a későbbi változatokból ismert mondat: „Nem egyebütt, mint a’ gazon ugaron.” Ti. ott „szedék fel magokat utasaink a’ varázs eltüntével?” In: *VtyÖM* 13.k. 18.

415 *VtyÖM* 13.k. 13.

Csakhogya a narrátor az ájulás-jelenet utáni első mondata, mintegy *ellentételezve* a deákok állapotát, a külső világ - tehát nem az ájultak tudatszintjének - leírását adja: „Azonban [Kiem.-MR] még mindig fenn ragyogott a' hold, téren halmon tündérvilága derengett: magány és csend uralkodának szürkületben; de mind ez nem soká vala így. Egy nagy fekete kakas sétála méltóságosan a' szép téres úton...”⁴¹⁶ Ebből a passzusból világosan kiderül, hogy a narrációban - a későbbi szerzői instrukcióval-értelmezéssel szemben - nincsen szakadás vagy törés: a vándorlás/mesélés és a kakas képviselte lidércnyomás/kiengesztelés története, az elbeszélés metonimikus logikája szerint, folyamatos. A szöveg narrációjának linearitása (azaz nem eléggé reflektált az álom mint lehetőség) nem engedi meg az egész „kakasos” rész álommal minősítését. Ugyanakkor a második variáció „megoldása”, amelyben „csupa tündérséggént” kezeli az inkriminált részt *minőségében* is más értelmezési lehetőséget tesz lehetővé. Ha ugyanis minden csak álom lett volna, akkor ez a „valóság” tökéletes rehabilitációját jelentené, amennyiben az álom-valóság hagyományos dichotómiájában helyezi el a deákok szenvedését és megdicsőülését. A „tündérség” viszont a „valót” egy újabb irracionális szféra megnyitásához kapcsolja, és ezzel a szöveget magát mesévé, tündérregévé deklarálja. (A 'rege' voltaképpen műfaji besorolása a szöveg kezelhetőségét könnyíti meg, hiszen egy tündérmese befogadásának megvannak a követhető kódjai.) Az ultima manus szerinti szövegváltozat végső diadala mindenképpen tudatosítja, hogy a játékrontó visszavonása semmiképpen sem az irracionalitás lerombolására vonatkozik, hiszen „*egy korhely elkárhozott szelleme*” semmivel sem erősíti a „való” rehabilitációját, legfeljebb műfaji korlátok közé tereli az irracionálissal való játékot. Ha ez így van, akkor viszont a szerző képviselte „külvilág” támadása a novella *tematikájára* vonatkozik. Huizinga szerint „...lehet, hogy ezek a játékrontók a maguk részéről rögtön új játékközösséget alkotnak, új játékszabályokkal.”⁴¹⁷, vagyis a szerző reprezentálta „külvilág” mint virtuális játékközösség lép fel a novella szövegvilágával szemben, valamiféle egységesnek mondható szabályrendszer, vagyis ideológia nevében.

2.1.1. Bűn és bűnhődés (Csigá Márton viszontagságai)

A szerzői *játékrontás* ideológiai jellegét legegységesebben a *Csigá Márton' viszontagságai* (1837) c. novellában lehet tetten érni. Csigá Mártonnak - miként hajdan III. Richárdnak - „...*eszébe jutott egykor gazemberré lenni...*”⁴¹⁸, gazemberségében a fokozatos és tökéletes lezülles útján kísérheti végig az olvasó (saját fiának véletlen meggyilkolásáig, illetve önmaga feletti ítélkezésig), és amikor már az összes, legválogatottabb bűnököt elkövettette a narrátor szegény Csigával, és amikor már az „örök bíró” előtt állt, ahol könnyűnek találtatott, nos akkor egyszerre csak, meglepetésszerűen - hiszen „Az álomszerűség nincs mindenütt kellőképpen éreztetve.”⁴¹⁹ - felébreszti: „...már hanyatthomlok bukó félben vala az örök kárhozatba, midőn egy hangos

416 Uo.

417 HUIZINGA 1990, *i.m.* 20.

418 *VtYÖM* 13.k. 115.

419 SZINNYEI Ferenc: *Novella és regényirodalmunk a szabadságharcig*. II. kötet. Bp., 1926. 32.

rikoltásra - felébredt.”⁴²⁰ Egyszóval minden csak álom volt, holott a narrációban ennek semmiféle nyomát sem fedezhetjük fel, amint azt Szinyei is megjegyzi.

Az effajta „csalimesei” szerkesztés az illúzió és valóság felcserélésével tökéletesen képes uralni vagy irányítani az olvasó figyelmét. A *Csiga Márton*ban ráadásul az olvasó számára fel van kínálva a főhőssel való azonosulás lehetősége, amennyiben Csigát átlagos, „becsületes emberként” jellemzi, vagyis úgy ahogyan az ideális, megkonstruált olvasó önmagát az adott kor normarendszere szerint meghatározná. Ez az azonosulás - a normarendszer szorításában - kötelező érvényű kell, hogy legyen az ideális olvasó számára. Az azonosulás lehetősége (sőt szüksége) az olvasót saját potenciális, sőt - már innen a freudi pszichoanalízis fényétől „megvilágosodva” - vágyott de elfojtott állapotával szembesíti. Nyilván az elfojtott, a rend, a törvény szorításától szabadulni igyekvő vágyak számára a becsületes Csiga bűneinek egyrészt visszaretentő (belül maradván a törvény kínálta identikusságon), másrészt viszont a tabuk megsértésének lehetőségét megpillantva katalizáló szerepük lehet. Vagy ahogyan azt a narrátor mondja: „éjjel nappal körül vala véve víg, elmés, nyájas emberektől ‘s valami sátáni öröme volt benne, ha rajtok végig nézve elgondolá, mit tehet egy merész agy, ha amúgy igazán minden kötelékeiből kibontakozik.[Kiem.-MR]”⁴²¹ Eppen a „kötelékekből való kibontakozás” élményének vágya az, amit a feltüntetett bűnök elkövetésének könnyűségével, a becsületesség és bűnösség közötti igen vékony határ áthágásával tudatosít(hat) a novella. (A feltevésemet csak erősíti Csiga nem véletlenül hangsúlyozott becsületessége, illetve az, hogy „a’ dolog az igazságszerető Mátyás’ idejében történt”⁴²², a becsület mitikusán tisztelt korszakában.)

Míndez tehát a bűn születését és regnálását tematizálja, ám - egészen a szerzői kiszólásig - semmiféle negatív, elhatárolódó értékítéletet nem közvetít a narráció. Fentebb esett arról szó, hogy a novella műfajának - különösen Bíró Ferenc elméletének értelmében - erősen etikai, moralizáló, végső soron nevelő szerepet kell(ett) betöltenie. A *Csiga Márton viszontagságai* narrációja a bűn lehetőségével szembesít, nyilvánvalóan az olvasóban tételezett bűn-készítettség, tabusértés vágyának felcsigázásával - valószínűleg azért nem közvetít értékítéletet az elbeszélő, mivel az ő szerepe csupán a csalié. A szerző - aki kívül-felül áll a narráción, így szükségszerűen az elbeszéléshez képest külső nézőpontot képvisel - mintegy visszavonva a narrációt álommá, vagyis nem valós történéssé nyilvánítja azt, a szembesítő funkcióját látja el. Ez a szembesítés hasonlatosan a gyónáson alapuló bűnbánat technikájához⁴²³ - ahol a gyónónak mindenről be kell számolnia, ki kell beszélnie, hogy még a legtitkosabb bűnös vágyát is nyelvivé, s így ellenőrizhetővé tegye -, itt az olvasás során a narráció kínálta azonosulási folyamat tudatosíthatja a bűnre való hajlamot az olvasóban, majd a hirtelen váltással éppen ezzel, a narrációt valóságnak elfogadó mechanizmusban megnyilvánuló azonosulással, végül is a bűnre való hajlammal szembesíti az olvasót: „Bocsánat, drága olvasók! ezen igen sűrűen, de talán most nem helyén kívül elkövetett csínért... [Kiem.-

420 *VtyÖM* 13.k. 127.

421 *VtyÖM* 13.k. 117.

422 *VtyÖM* 13.k. 115.

423 Vö.: Michel FOUCAULT: *A szexualitás története. A tudás akarása*. Bp., 1996. Ford.: Ádám Péter. 61-62.

MR]”⁴²⁴ Az elbeszélés megszakítása tehát nem önkényes, nem minden cél nélkül való, ismeri be a szerző-narrátor (l. kiemelésemet!), majd bemutatja a bírónak választott Csiga Márton buzgalmát a becsületesség terén, aki lelkét elgyötrő álmát „sokszor elbeszélé társaságokban”, amelyet egy írástudó írásba is foglalt, nyilván az utódok okulására.

Végül is a szerző a novella befejezésekként éppen a novella működési mechanizmusát tematizálva, a szöveget a tanítás eszközévé avatja, beteljesítve a műfajjal szemben támasztott követelményt.

2.2. Vegyetek és egyetek!

„A kígyó bennünk van: a belünk az.”
(Victor Hugo)

A holdvilágos éj központi, az egész szöveget alapvetően meghatározó, motívuma az éhség.⁴²⁵ Az éhség mint *ellenség* jelentkezik a deákok számára, vagyis világukat állandóan fenyegető erőként, amely permanens (pl. éjszakai) vándorlásuknak egyik oka: „...mert maga az éj sem vala képes a’ kegyetlen ellenséget akadályozni, a’ legkeményebb időben fölveré nyugodalmok’ táborát ‘s akkor *menni kellett* [Kiem.-MR]”⁴²⁶ Az éhség mint felsőbb hatalom kényszeríti vándorlásra, végső soron menekülésre a deákokat. Az éhség tehát mindenüvé követi, mintegy üldözi őket, ami távoli analógiaként a „kiüzetés” eseményének karneváli értelemben lefokozott, groteszk megisméltéseként jelentkezik, hiszen „ha egyetlen ellenségöket, az éhséget, meggyőzheték, olly vígan valának, mint a’ jó kedv maga. Ilyenkor a’ földet legalább is paradicsomnak nézték, ‘s mivel rajta semmiök sem volt, olly egyenlőséget találának mindenütt...”⁴²⁷ Vagyis az éhség az egyetlen, amely a *Paradisus terrestris*⁴²⁸, a földi Paradicsom vágytalan elégtelenségének (itt a testi szükségletek tökéletes kielégítését értve alatta) megélését megakadályozza a számukra. Csakhogy a tökéletes földi boldogság mítosza a Paradicsomból való kiüzetés bibliai történetének értelmében lehetetlen, és éppen az isteni átok, az eredendő bűnért járó bűnhődés következménye az étel verejtékes munkával való megszerzése: „...legyen a föld átkozott miattad, / fáradsággal élj belőle / egész életedben! / Tövist és bogáncsot hajt neked, / és a mező növényét eszed. / Arcod verejtékével / eszed a kenyeret, / míg visszatérsz a földbe...” (Mózes I. 3, 17-19.) A zsidó-keresztény tradícióban így az éhezés egyrészt a „jóra való restség”, a nem dolgozás méltó jutalmaként, másrészt a középkor fejletlen mezőgazdasági technikájának következményeként ciklikusan visszatérő éhségperiódusokban (különösen mivel a gabonatartalék nem tartott ki az új aratásig) Isten büntetéseként élték meg.⁴²⁹ Az éhínség a középkori ember nagy félelmeinek egyikeként⁴³⁰, mindennapos fenyegetésként és tapasztalatként természetesen a jóllakás utópikus világát teremtette meg mint a valóság

424 VtyÖM 13.k. 127.

425 „Az egész mese nagy, üres gyomrú embereknek szeszélyes változatokban gazdag álma a jóllakhatásról.” PINTÉR, *i.m.* 128.

426 VtyÖM 13.k. 8.

427 VtyÖM 13.k. 7-8.

428 Vö.: TURÓCZI-TROSTLER 1961: *János pap országa*.

429 G.DUBY: *A katedrálisok kora*. Bp. 1984.12.

430 Robert MUCHEMBLED: *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe-XVIIIe siècles)*. Paris, Flammarion 1978. 24-25.

ellenpólusát, ahol az evés, és az egyéb testi vágyak kielégítése magától értetődő adottságok.⁴³¹ Csakhogy ez az utópikus világ, mint valamiféle önvédő mechanizmus, a nyilvánvalóan isteni büntetésként megélt, a bűnbeesés utáni ember „természetesnek” mondható állapotával, vagyis könnyen az isteni végzéssel való szembefordulásként értelmeződik. A munka nélküli jóllakás, a „kulináris paradicsom” vágya így groteszk lázadást jelenthet a keresztény világgal szemben, minthogy az ember az evésben találhatja meg az éhségtől való szabadulást, egyszóval a megváltás misztériumát. Nem véletlen, hogy a varázsrontás után „*Nem egyebütt, mint a' gazos ugaron.*” ébrednek hőseink, ami a fentebb idézett bibliai passzus nyomán a kiűzetés tényét erősíti meg.

A három deák éhezése nem minden előzmény nélkül való. Az ősapákról szóló történeteik mintegy eredettörténetként megalapozzák jelenüket, és részben előrevetítik jövőjüket: ti. Janó a „hetvenhetedik”⁴³² öregapjáról beszél, ami biblikus számként a 'nagyon régít' jelentheti, illetve megidézi az isteni bosszúnak a hetvenhetedik utódig kiterjesztett hatását, és így végül is az ősapákat teszi felelőssé a jelen szenvedéséért. A versenyhazugságként elbeszélte történeteknek konkrét tétje a társaság „királyának” megválasztása, illetve az ehhez a funkcióhoz kapcsolódó vacsora elköltése, amely nyilván a „pünkösdi király” szokásának és intézményének felidézéseként jelentkezik. Az ősatyák halálának oka valamennyi esetben a szegénység-éhezés-mohóság(-gőg) fogalmak rendszerében helyezhető el, de végső soron mindegyik visszavezethető a szegénység nyomában járó éhségre. Az ősök halálának másik közös jegye a testük egységének megszűnte: az egyikük a saját fejét vágja le, másikuk derékban vágja ketté magát, a harmadik ő pedig a karját és a szívét veszíti el. Az éhség mint *kísértés* jelentkezik az ősapák történeteiben, amelynek egyikük sem tud ellenállni, és ezért testük épségével kell fizetniük. Az ősapák történetei az éhséget kísértésként, a mohóságot bűnként, a halált pedig méltó büntetésként értelmezik.

A deákok meséje éhségük mitikus hátterét teremti meg: sorsukat ősapáik sorsának folytatásaként tételezik. Az éhség őket is űzi és kísérti, miként ősatyjukat, ám rajtuk nem sikerül kifognia, ti. jókedvükkel, a nevetéssel védekeznek ellene: „Azt tehát épen nem lehetne állítani, hogy ez a' rettentő ellenség kifogott rajtok, sőt mikor leghatalmasabban uralkodott, sem volt képes jó kedvöket szomorúságra változtatni; inkább szökének, rugának, 's fütty, dal, 's egymás kergetése lőnek az éhség' daczára vigasztalóik.”⁴³³ Az ősapák és a deákok története tehát egyrészt analóg, másrészt viszont továbblépést is jelent, hiszen velük nem bír az éhség, ti. a nevetés segítségével sikerül ellenállni kísértésének. A nevetés a bahtyini karnevál-elmélet központi fogalmaként a félelem legyőzésének eszköze, amely a túlvilág ismeretlen, vagyis kézzel nem fogható, a hivatalos egyházi kultúra közvetítette, fenyegetéseit, a tapasztalás konkrét egyediségéhez leszállítva (profanizálva) veszélyteleníti. Gurevics groteszkelmélete a földi és égi, szent és profán ambivalenciájának, sőt antinómiájának feloldását, pontosabban egységének megteremtését célozza: „...a középkori groteszk alapjaiban ambivalens, és abból a törekvésekből fakad,

431 Vö.: Massimo MONTANARI: *Éhség és bőség. A táplálkozás európai kultúrtörténete.* Atlantisz-Bp., 1996. Ford.. Kövendy Katalin. 114-117.

432 *Vt. ÖM* 13.k. 9.

433 Uo.

hogy a világot két síkjában a szakrális és világi, szublimált és lealacsonyító, a lehető legkomolyabb és humoros vetületében ábrázolja.”⁴³⁴

A deákok nevetése, amelyet Janó „*a' sírásnak pótszere*”-ként határoz meg,⁴³⁵ az éhség legyőzésének eszközeként a túlélés biztosítékává magasztosul a történet folytatása szerint. Éppen a harmadik - ájulásig vitt - nevetés után jelenik meg a fekete kakas, aki végső soron próbára teszi a vándorokat, vagyis az éhezés nevetéssel történő legyőzése teszi alkalmassá a próbatételre hőseinket.

A 'fekete kakas' szimbolikája összetett: egyszerre jelenti a felkelő napot (s így Krisztus-szimbólum), ill. az elkárhozott lelket, amire leginkább *feketésege* utal.⁴³⁶ Vándoraink a 'Gonosz'-szal azonosítják, és megpróbálnak menekülni előle: „'Ez kísértet!' suttogának hőseink, 's mintha összebeszéltek volna, mind egyig futásra vették a' dolgot.”⁴³⁷ Ugyanakkor a magát nyársra húzó kakas, „...úgy felkapá szárnyát 's lábait, mintha csak *feszítve volnának*. [Kiem.-MR]”, azután pedig az utolsó vacsora travesztált megidézésével „*egyetek meg!*” kiáltással nyilvánvalóvá válik Krisztusra illetve az oltáriszentségre vagy úrvacsorára vonatkozó utalás is.⁴³⁸ A deákok az „egyetek meg” felszólítást a korgó gyomruknek tulajdonítják: „...különbön pedig az a' kísértetes egyetek meg a' megsült kakas szájából olly tompán, olly mélyen hangzott, hogy fülig éhes kalandoraink vagy épen nem hallották, vagy mint a' gyomraikból égbe kiáltó éhségnek viszhangát úgy tekintették.” A sült kakas végső soron tehát „égi áldás”, az éhségtől való megváltás áldozata, amely az Eukharisztia lefokozott paródiájaként - a karneváli disznó-, vagy számarlitorgia nyomán - a testi értelmű megváltást készíti elő, és az éhezőket megfosztva szenvedésüktől a „földi Paradicsom”-ba juttathatja. Csakhogy ez a megváltás misztérium csakhamar éppen az ellenkezőjére vált át, ti. a bekebelezett kakas a testükben szólal meg, nem kis riadalmat okozva a vándorok között. A gyomorból kukorékoló kakas az egésznek elgondolt test identikusságát kérdőjelezi meg, mintegy önállósítva a gyomor eleddig csak átvitt értelmű hatalmát: „'Szól ám' [...], de zápult volna meg tojás korában, *nem ott szól, hol kellene* [Kiem.-MR]; nem halljátok, hogy belőlünk kiált?” A testtől való archaikus félelem a test ismeretlenségéből, illetve a vizsgálatára vonatkozó egyházi tiltásból fakad: „Le corps humain lui-meme est objet d'effroi. Son fonctionement est presque totalement inconnu, meme pour les plus savants du temps, l'Eglise continuant à interdire les dissections.”⁴³⁹ Itt ezt

⁴³⁴ Aron Jakovlevics GUREVICS: *A középkori népi kultúra*. Bp., 1987. Ford.: Kövér György, F.Nagy Géza. 354-355.

⁴³⁵ A szakirodalom szívesen idézi ezzel kapcsolatban Vörösmarty 1829. szeptember 17-ére datált, Fábian Gáborhoz írott levelét, amelyben egy felvidéki kirándulásról beszámolva írja Vörösmarty a következőket: „A' felragadt sár olly bunkkókká tette lábainkat, hogy alig emelhattük. Most már nem állhattam tovább, el kezdtem ezen czifra nyomorúságon nevetni, s' olly szívből nevettem, hogy társaim szinte megbántódtak általa...” In: *VtyÖM* 17. kötet. *Levelezés* I. 239.

⁴³⁶ In: *Jelképtár*. Helikon, Bp., [é.n.] [1988]. Szerk.: Hoppál Mihály, Jankovics Marcell, Nagy András, Szemadám György. A 'kakas' címszó.

⁴³⁷ *VtyÖM* 13.k. 13.

⁴³⁸ A későbbiekben is találkozhatunk erős Krisztus-emblémákkal a szövegben, amelyek mind a kakasra vonatkoznak: „'Igy kell megenni az ember' fiát?’ (14); „...többször is megettek már engem, még is itt vagyok...” (17).

⁴³⁹ MUCHEMBLED 1978, *i.m.* 36. „Az emberi test maga a rettegés tárgya. A működése majdnem teljesen ismeretlen még a kor legokosabbjai előtt is, az Egyház továbbra is tiltja a boncolásokat.”

a félelmet a kakas Kísértő volta erősíti, amely immár nem kívülről fenyeget, hanem belülről, a torkosság büntetéseként. A kísértés-bűnbeesés-büntetés hármassága a lidércességig fokozódik a novella folytatásában. A ház ahol menedéket próbálnak találni egyrészt maga a „kulináris Paradicsom”, ahol „ha a félelmök a’ hallást nem gátolja, igen könnyü szerrel meg lehetett volna különböztetniök a’ konyhában sülő kolbásznak kedves sistergését, a’ mellette fővő káposzta’ rotyogását ‘s a’ kövér kása’ pöffedezéseit...”, ám most ezen bájos hangok inkább félelmet, mint örömet keltettek hőseinkben. A konyha potenciális Paradicsom helyett most a rettegés helye lett számukra („azt akarom mondani, hogy igen szenvedtek. De ez még csak a’ hallás’ gyötrelme volt; hát még a’ látásé?”⁴⁴⁰), vagyis „kulináris Pokollá” („...kalandoraink a’ halál ‘s pokol’ kínjait érezték...”)⁴⁴¹ változik, ahol a konyhai eszközök a diákokra támadnak, és ahonnan nem lehet menekülni.

A pokoljárás mint a hős beavatásának szertartása egyben alkalmassá is teszi a próbát kiállót valami nagy tetre, vagy a boldog életre; *A holdvilágos éj* hőseinek szenvedései sem hiábavalók, hiszen a fekete kakas végül megjutalmazza őket: „Én e’ három királyleányt, kiket a’ persa királytól oroztam el, nektek feleségül szántam, ‘s mivel minden szenvedést férfiasan kiálltatok, ma által is adom. Azonban, mivel látom, hogy az éhség nem kevésbé bánt benneteket, ígérem, hogy minden éjjel így foglak megvendégetni, mint most itt ez asztalt terítve látjátok.”⁴⁴¹ A „próbaként” értelmeződő pokoljárás végül az éhségtől való megváltás örömhírét (evangéliumát) hozza el a deákok számára, s ezzel a szöveg maga valójában profán megváltástörténeté inkarnálódik. Az ősapák halálának meséje mintegy az Ószövetség parodisztikus megidézésévé lép elő, amelyben még nem teljesedik be az Éhségtől mint valamiféle eredendő büntől és egyben büntetéstől való szabadulás, ám mint intő példa előrevetít valamiféle elkerülendő sorsot, amely majd a három tót deák szenvedésének és felmagasztosulásának történetében vezet a megdicsőülésig. Végső soron tehát a narráció az éhes gyomor szenvedésének történetét az állandó jóllakottság kegyelméig beszéli el, amely a földi, csak a testi vágyak kielégítésében (a három perzsa (!) királylány szerepe aligha érthető félre) megnyilvánuló, Paradicsom éráját avatja a világ normális állapotává. Ezen a ponton azonban a mindezt „tündérségnek” nyilvánító szerző - aki inkább vállalja a tündérmese irracionalitását, mint a test földi elégtelenségének tiltás alatt álló vágyát -, megtagadja e vágy realitásának leghalványabb lehetőségét is az olvasótól, amivel végső soron a tiltó ‘fent’ (platonikus-keresztény kultúra) szolgálatában magát a vágyat igyekszik megsemmisíteni abszurditásának felmutatásával.

A novella így végső soron valóban a nevelés, mégpedig a lélek elsődlegességét, a test háttérbe szorítását megfogalmazó tétel közvetítőjeként funkcionál. Hogy a korban mennyire reflektált igényként jelentkezett az efféle tétel bizonygatása arra talán jó példa Hasznos Mulatságok 1833. február 11-i számában megjelent *A’ gyomor mindenk fölött!* című cikk, amelyben egyrészt a gyomor fontosságát igyekszik bizonygatni az ismeretlen szerző a szellem és lélek értékeinek rovására: „Telt gyomorral ugyan is merészebb repülést tesznek, mint Muhamed teve Gábrillel; de csak ürüljön a’ has isten, mindjárt békatollakkal másznak a’ földön. A’ gyomor minden fölött!” ebben van az

440 *VtyÖM* 13.k. 15.

441 *VtyÖM* 13.k. 18.

igazság.”⁴⁴², másrészt természetesen visszavonja fenti tételét: „Azonban a’ dolog még sincs úgy, - az embernél. - Nálunk állítások így látszanak jó rendben állani. Az erény, mint az ész boldogságának első kufjeje, mindenek fölött; utána a’ törvényes szabadság, utánok a’ haza, versenygve a’ szerelemmel és barátsággal. A’ tenyésző és nemző ember egy húron pendül a’ többi állatokkal.”⁴⁴³. A cikk jól kitapintható célzata a magas eszméket a földre rántó retorikának a szimulációja, illetve e retorika tarthatatlanságának bemutatása nevelő célzattal.

⁴⁴² *Hasznos Mulatságok. (A’ Hazai ‘s Külföldi Tudósításokhoz.)* 1833. 11. szám. február 6.

81-82.

⁴⁴³ I.h. 83.



3. Kincskeresés tevéjárás után (A' kecskebőr)

A *kecskebőr* 1834-ben abban az *Aurorában* jelent meg 'pórrege' alcímmel, amelyben jó tíz évvel korábban (1823) nem publikálhatta Vörösmarty *Juhász és bojtár* c. versét, mert az akkori szerkesztő, Kisfaludy Károly az olvasóközönséget féltette e két szóval való szembesüléstől. Az talán bizonyítható, hogy az almanach olvasóközönsége nem változott meg gyökeresen az eltelt tíz év alatt, legfeljebb a népies jellegű szövegek iránti igény - egyelőre nyilván mint egzotikum - növekedhetett meg oly mértékben, hogy egy efféle rege megjelenhessék. A címben kitett műfajjelzet⁴⁴⁴ a nép által írt, vagyis vélhetően a népnek tulajdonított szöveget jelöl, amely azonban - talán a Bajza-féle népdalelmélet értelmében és nyomán -⁴⁴⁵ *megnemesítve*, az Aurora potenciális (nő) olvasói számára is elfogadhatóvá téve, válhatott az almanach jeles darabjává; másrésztől viszont ahogyan azt Tóth Dezső megállapítja⁴⁴⁶ egyben „népoktató elbeszéléssé” is avatja a regét az, hogy Vörösmarty tanulságot fűz hozzá. Ugyan a későbbiekben (1836) Vörösmarty tudta nélkül *A kecskebőr* ponyván is megjelenik,⁴⁴⁷ aminek kapcsán valóban érvényesülhetett a rege népnevelői stb. jellege, de az Aurora-béli közlés mögött semmiképpen sem lehet ezt a direkt civilizáló (docere) stb. szándékot tételezni. A Literatúrai Lapok kritikusa az Aurora „mivelt érzésű” olvasóinak elvárásrendszerével összeegyeztethetetlennek tartja a művet, „kik illyest az Aurorában nem vártak”⁴⁴⁸, vagyis a szerkesztők próbálkozása és a közönség igénye nem találkozott össze.

Hasonló jellegű vita robbant ki a Muzáron 1829-es évfolyamában megjelent mesék kapcsán is: ti. az 1833-as Muzáronban több kritikai észrevétel is olvasható a közölt szövegekkel kapcsolatban, amelyek a mivelt olvasókhoz méltatlannak deklarálták azokat. „A Muzáron elsőbb részei a fentebb nemű, tanult, mivelt olvasóknak van szánva, 's különösen a' művészet barátainak. / Ennél fogva ítélvén a Muzáron III. kötetét, meg kell vallanom, hogy sem a' 'Hol volt hol nem volt'-ak, sem a Mailáth' regéji, 's tündéres románjai nem e' gyűjteménybe illők; bár millyen legyen is művészi becsük. / A' köznépi mesélések alacsonyabbak sem hogy fentebb rendű tanult 's mivelt olvasókat mulassanak...”⁴⁴⁹ Egy másik kritikus arról ír, hogy egyik megyében bizony lemondták a Muzáront, „mert nekik Tündér Ilona [...] nem kell.”⁴⁵⁰, továbbá így értetlenkedik: „Némelyek nem értik, oktató munka akar e' lenni Muzáron vagy mulattató; 's ha oktató, mit keres itt Tündér Ilona, mellyet, a' mint ezek hiszik, még a' pór nép' kezéből is ki kellene kapni, mint ostobaságot és superstitiót terjesztő mázolás...”⁴⁵¹. A Muzáronban közölt mesék tehát

⁴⁴⁴ A 'pórrege' szóban a 'pór' a 'paraszt' vagy 'nép' szinonimájaként szerepel, vagyis még nem érzékelhető a 'pór' szó- különösen a '40-es években felerősödő - negatív jelentésárnyalata.

⁴⁴⁵ Vö.: Bajza 1828. július 31-én kelt levelét Toldy Ferenchez. In: *Bajza József és Toldy Ferenc levelezése*. S.a.r.: Oltványi Ambrus. Bp., 1969. 439. Mellesleg ekkor már Bajza az Aurora főszerkesztője, s így nyilván az ő ízlésének is megfeleltethetett a közölt novella.

⁴⁴⁶ TÓTH 1974, i.m. 175.

⁴⁴⁷ Magyar Hazai Vándor VI. évf. 1836. 81-91.

⁴⁴⁸ Literatúrai Lapok 1836. 6.sz. 43.

⁴⁴⁹ Muzáron 1833. első füzet. 30-31.

⁴⁵⁰ Muzáron 1833. első füzet. 32-33.

⁴⁵¹ Uo.

semmiképpen sem tarthatnak számat a művelt olvasó figyelmére, ez az ellenállás Csokonai *Méla Tempefői...* c.(1793) vígjátékának a mesével szembeni (különösen Rozáliának Szuszmir meséje kapcsán) negatív állásfoglalását ismétlik meg: „Szép kimondásokat lehet-é keresni abba az osztég hátos mesébe? Vannak-é benne, abba az alacsony lélektől kohólt mesébe, példás történetek? Nemes erkölcsöknek semmi nyomát nem találhatni olly szemét észnek szüleményében. Illenek-é hát az illyenek egy nemes születésű személyhez?” Rozália egyrészt tehát a példázatosságot hiányolja a meséből, ami valószínűleg az *utile* eszményének számonkérése lehet, másrészt pedig a „szép kimondásokat” hiányolja a *delectare* jegyében, és minden hiányosságot a mesélő műveletlenségére vezet vissza. Az eredeti népmesék haszontalansága és nem-szép volta azok kitiltásához vezetett a műveltek irodalmából. Ennek áthidalására szolgált a ‘pórrege’ műfajjelzés Horváth János szerint, amelyet egyszerűen a népmesékre⁴⁵², de már művelt szerző által írott mesékre, vonatkozó terminus-technikusként használták a korban.⁴⁵³

Ebben az időben - a pórrege születésének idején - bízta meg az Akadémia Toldyt és Vörösmartyt egy népdalgyűjtemény kiadásának előkészítésével. E kiadvány szerkesztésének az alapelveit fogalmazták meg az Akadémia 1833. nov. 9-i gyűlésén: „Minden népdalgyűjtemény vagy a’ nép számára készülhet, hogy annak ízlését, erkölcsét nemesítse, - vagy az embervizsgálónak, kik illy eredeti néphangokból az azt dallók szellemi fokát ítéli meg.”⁴⁵⁴ Természetesen a kettős célkitűzés kétféle szekesztési módot követel: 1. a népnek szánt dalok (amelyek lehetnek a népből valók, de lehetnek költők által írtak is) közlése, amelyeken „a’ nép szellemében lön [...] holmi változtatás, ‘s így a’ nép ezeket is kedvtelve felkaphatja.”⁴⁵⁵; 2. „Másodrendbeli gyűjteményben kirekesztőleg a’ nép közt támadt dalok teljes eredeti mivoltokban, csinosítás, nemesítés nélkül valók.”⁴⁵⁶ Vagyis a népdalgyűjtemény, amely a népnek szól, célját tekintve a nép között ellenőrizetlenül forgalomban lévő népdalok *helyettesítésére* szolgál, hiszen azokra a felsőbb, mívelt irodalom mint minden nemesség, minden tanulság nélkül való, így haszontalan, sőt káros művekre tekint. A civilizációs célzattal átírt, megnesemesített népdalok a művelt irodalmiság, vagy az arisztokratikus regiszter expanzióját, az autonóm népi kultúra akkulturációját jelzik. A regéírás a népi mesék, regék helyettesítéseként, azok szimulációjaként minta- és példaadó szándékként értelmezhető, amennyiben a népnek (ld. a ponyván való megjelenést!) készültek, illetve a „népi hang” megmutatására, megkedveltetésére tett kísérletként lehet felfogni, amennyiben az „úri (ill. hölgy-) közönség”-nek (ld. Aurora-béli közlést!) szánják. A kétségtelen kudarc, amiről leginkább a korabeli kritikák felháborodott hangvétele tanúskodik, arra hívja fel a figyelmet, hogy nem igazán sikerült kidolgozni a „nemesítésnek” azt a technikáját, amely még innen van a „fentebb irodalmiság” hagyományos nyelvén, de már túl tud lépni az olvasóközönség minden bizonynal

⁴⁵² L. fentebb közölt kritikarészletet A kecskebőrrel, amelyben a ‘pórrege’ szót egyszerűen csak a német ‘Volksmärchen’ tükörfordításaként, azaz ‘népmese’-ként értelmezi a kritikus.

⁴⁵³ „Látni egyszersmind a műfaj elnevezésében meginduló zavart, mikor ‘pórregének’ keresztelik el azt, amit a maga termőhelyén, a nép közt mesének hívnak.” HORVÁTH János: *A magyar irodalmi népiesség Faludtól Petőfig.* 2. kiadás. Bp., 1978. 253.

⁴⁵⁴ Vörösmarty Mihály *összes művei*. 16. kötet. *Publicisztikai írások*. S.a.r.: Solt Andor és Fehér Géza. Bp., 1977. 461.

⁴⁵⁵ Uo.

⁴⁵⁶ Uo.

klasszicizmus normáin nevelkedett ízlésének, egyáltalában nem túl alacsony, ingerküszöbén. Vörösmarty kultúráltsággal szemben kétségtelenül elkövetett vétsége ebből a szempontból a naiv tabusértők csoportjába sorolja a jeles szerzőt.

A holdvilágos éj szerkezetét kárhóztató kritikusok⁴⁵⁷ *A kecskebőrt* többnyire⁴⁵⁸ - valószínűleg Gyulai nyomán -⁴⁵⁹ pozitívabban értékelik. *A kecskebőr* megírásának idején Vörösmarty nagy valószínűséggel ismerhette Bajza elveit a novellaírásról. Bajza a novella bonyolódásának motiváltságára hívja fel a figyelmet, ami egyrészt eredhet a jellemekből⁴⁶⁰, másrészt pedig fontosnak tartja, hogy a cselekmény folyása hihető és természetes⁴⁶¹ legyen. A hihetőségnek és a természetességnek kell szerveznie a novella kifejtését is: „A természetesség; azaz, hogy ne a vakeset hozza elő, hanem a természet örök rendje szerint okok és következmények láncolatán gombolyodjék le.”⁴⁶² Az okozatiságra, vagyis a novella metonimikusságára fektetett hangsúly kizárja *A holdvilágos éj*ben alkalmazott technikát, amely radikális határt, szakadást idéz elő a narrátor szólama és a szerzői (vagy egy külső narratori) szólam között a végkifejlet, és így az egész történet racionalizálásának érdekében. Ráadásul Bajza normaként szabja meg a kifejtlet magyarázatának tökéletes voltát: „Teljes és kielégítő legyen; azaz, általa a csomó [ti. bonyodalom - MR] ne csak részében, hanem egészen feloldassék, hogy utána semmi rész felől se legyen többé kétség. Továbbá, a csomó feloldása ne bántson erkölcsi vagy természettörvényt, vagy ezeken alapuló szokást.”⁴⁶³ Ezekből a normából világosan kitűnik az a szándék, hogy a novella a tökéletes realitás, valóságosság műfaja legyen, azaz Bajza megpróbálja a novellaműfajt elválasztani a tündérmese, többnyire hihetetlen, valóságos történetet elbeszélő műfajától.⁴⁶⁴ (*A holdvilágos éj* ennyiben biztosan nem nyerhette meg Bajza tetszését, hiszen a végkifejlet - különösen a második variáció szerint - egyáltalában nem megnyugtató.)

*A kecskebőr*ben azonban Vörösmarty szinte már-már feltűnő igyekezettel próbálja megvalósítani a Bajza által leírt regulákat, amit leginkább az irodalmiság fogalmait szétfeszítő „tündérmese” irodalmivá szelídítésének tudhatunk be. *A kecskebőr* narrátor-, és a szerzőfunkciója nem válik olyan élesen ketté, mint azt *A holdvilágos éj*ben megfigyelhettük. Pontosabban szólva a narráció egységesebb, mint az 1829-es novellában, így sokkal nehezebben tetten érhető az ideológiákat közvetítő szerzőszerep. *A kecskebőr*

457 Pl. GALAMB 1915, *i.m.* 175.

458 Persze akadnak kivételek, mint pl. Radnai Oszkár, aki már *A holdvilágos éj*t is igen negatívan értékelte: „Az egész elbeszélés naiv, érdektelen, a képzelet túlzott játékában humoros, inkább gyermekkese.” RADNAI, *i.m.* 12., *A kecskebőrt* pedig még ennyire sem tartja: „‘A kecskebőr’ az előbbinél még vontatottabb, valósággal unalmas.” RADNAI, *i.h.*

459 „...a legjelesebb [ti. beszély] a Kecskebőr, e kitűnő genre-kép, melyben Vörösmarty népies humora egész eredetiségében megnyilatkozik.” GYULAI 1985, *i.m.* 169.

460 BAJZA 1959, *i.m.* 216.

461 BAJZA 1959, *i.m.* 233.

462 BAJZA 1959, *i.m.* 217.

463 BAJZA 1959, *uo.*

464 A Muzáron id. helyén (31.) az egyik kritikusnak éppen a valóságosságával van baja: „Mailátnak regéji, hihetlenségük miatt, sem az életből merítve nincsenek, sem arra nem munkálnak, sem a’ mai gondolkozásmóddal meg nem férnek.”, vagy pl. Rozália is megbotránkozik azon, hogy Szuszmir meséjében a mennyasszony szájából kijött egy nagy béka: „Te ostoba, hogyan jöhetett volna onnan ki béka?” - kérdezi igen felvilágosultan.

*elbeszélése*⁴⁶⁵ nem pusztán a sztori elmondására, közvetítésére korlátozódik, hanem a hallgató/olvasó és a narrátor közti kontaktus fenntartását is (állandó kiszólásokkal) felvállalja. Az így létrehozott *narráció*⁴⁶⁶ magában foglalva a történeti okokból joggal szerzői szerepnek mondható, tehát az elbeszélés világán kívülinek tételezett nézőpont érvényesítésének kísérleteként jelentkező szöveget is. Ha ez így van, akkor a novella *történetének*⁴⁶⁷ mai értelmezése/olvasása szükségszerűen (persze az amúgy is meglévő elméleti megfontoláson túl) különbözik a feltételezhető korabeli olvasattól, hiszen az valószínűsíthetően csupán a genette-i értelemben használt elbeszélést tekintette a létrehozandó történet alapjául.

Az elbeszélés kiszólásokkal való megszakításaival a „szerző” minduntalan a potenciális értelmezési lehetőségekre hívja fel a figyelmet: nem hagyja magára a megkonstruált olvasót, hanem megpróbálja a lehetséges olvasatok előírásával kisajátítani a lehetséges jelentéseket, vagyis igyekszik az olvasatokat a helyes irányba, valamiféle előzetes cél felé terelgetni, ám mindezt nem az egyszeri játékontás radikális eszközével teszi (miként *A holdvilágos éjben*), hanem az elbeszélés folyamatos tördelésével. Az első ilyen kiszólás, amely a házak és a kertek leírását követi, az elvadult kert, a faluvégi (falun kívüli) elhelyezkedés hagyományosnak tekinthető emblematikus értelmezéseit diszkvalifikálva, igyekszik a saját értelmezése felé orientálni az olvasót: „Mi boldog nép, fogják felkiáltani olvasóim, melly illy kevéssel beéri; milly példátlan példája a’ megelégedésnek!” - tehát a lakóhely igénytelenségét a puritanizmus, sztoikus visszavonultság és elégedés emblémájaként való értelmezési lehetőséget villantja fel; „Vagy talán - fogják némelyek gondolni - ezek a’ legkétségbeesettebb emberek, kik egy két garasért készek volnának embert akasztani, kiknek a’ halál csak jótétemény lehet.” - a lepusztultság másik potenciális jelentéseként a nyomorból fakadó bűnözést nevezi meg, és vonja vissza: „Azonban, oh gyarló emberi találgatás! mi messze járnak ezen képzeletek a’ testi valóságtól; a’ miről azonnal meg leszünk győződve, ha a’ tanya’ kebelébe egy futó pillantatot vetünk.”⁴⁶⁸ A narrátor-szerző tehát megfosztja az olvasót az értelmezés lehetőségétől és szabadságától: magának tartja fenn az elbeszélés autentikus jelentésének megadását.

Az értelmezés irányításán túl a folytonos kiszólások másik fontos funkciója a szöveg racionalizálása, így teljesítve be Bajzának a motiváltság természetességére tett javaslatát. Ebből következően *A kecskebőrben* szakít Vörösmarty *A holdvilágos éjben* követett gyakorlattal, amely az irracionális elbeszélést egy pontban ti. csak a végén szakítja meg, és igyekszik kielégítő magyarázatot adni az eddig történetekre. (Persze az ott követett technikáról nem mond le végleg, amint azt az 1837-es *Csiga Márton viszontagságai* is bizonyítja.) *A kecskebőr* démonikusnak tűnő, vagy démonikussá deklarálható jeleneteit a szerző-narrátor gyakorlatilag azonnal megmagyarázza az olvasónak, amivel felkínál számára egy reflexív, távolságtartó nézőpontot a rege

⁴⁶⁵ Gérard Genette tipológiájában ‘elbeszélésen (récit)’ „a szó legszorosabb értelmében a jelentőt, kijelentést (signifiant, énoncé), a diszkurzust vagy magát az elbeszélő szöveget” érti. Gérard GENETTE: *Az elbeszélő diszkurzus*. In: *Az irodalom elméletei*. I. Pécs, 1996. Ford.: Sepeghy Boldizsár. 63.

⁴⁶⁶ Genette ‘narráción’ „az alkotó elbeszélő eljárást és tágabb értelemben a valós és fiktív helyzet egészét, amelyben az eljárás is benne foglaltatik.” érti. GENETTE 1996, *i. h.*

⁴⁶⁷ „Történetnek (histoire) nevezzük a jelentettet vagy a narratív tartalmat...” GENETTE 1996, *i. h.*

⁴⁶⁸ Idézetek helye *VtyÖM* 13.k. 34.

szereplőinek perspektívájához képest; egyszóval: lehetetlenné teszi az azonosulást de egyben az azonosítást is velük. A pincéből kitörő szerencsétlen kecske látványa nyomán Röhögiben még azután is démonikus félelmek maradnak, miután megtalálták a megsebesített állat tetemét: „ő ezen kalandban két igen veszedelmes tudománynyal gyarapodék, avval tudniillik, hogy ördög, vagy gonosz lélek is van, 's hogy az ördögnek kecskelábai vannak; különösen pedig ezen kecskéről nem igen jó vélekedéssel volt; mert ha igazi kecske, hogy döntheté őt le lábairól?”⁴⁶⁹ Röhögi nézőpontja és az olvasó nézőpontja tehát élesen szétvált; a megkonstruált olvasó szerepe így valóban az „embervizsgálóhoz” közelít inkább, mint a „pórrege” hallgatójéhez.

A kritika nem minden alap nélkül állítja⁴⁷⁰ a novelláról, hogy az Vörösmarty *Kincskeresők* című drámájának víg párja, erősebben: „ellenvilága” kívánna lenni. Vörösmarty drámája a felvilágosodás kedvelt témájának újramondása,⁴⁷¹ annak a témának, amelyet Kármán József, Fáy András⁴⁷², és Kölcsey Ferenc⁴⁷³ is megfogalmaztak novella formájában. E téma központi motívuma a kincs, azaz a könnyű meggazdagodás vágya, összefonódva a kapzsiság és babonaság versus szerelem és felvilágosult okosság küzdelmével. A novellák a babona és kapzsiság vereségét mondják el, amellyel egyben a könnyű meggazdagodás utópikus és mohó vágyát leplezik le. A novellák szerkesztése - különösen a Kármánnak tulajdonított novelláé - hasonlatos a Vörösmarty által használt technikához, ti. a narráció által felépített világ lerombolását egy pontban végzi el a szerző, amivel tulajdonképpen visszavonja, illetve illúzióknak nyilvánítja - minden előzetes jelzés nélkül - azt. Ennek a technikának a célja - mint fentebb a *Csiga Márton viszontagságai* elemzése kapcsán említettem -, minthogy a pórul járt kapzsi apa és az olvasó nézőpontja tökéletesen fedik egymást, az olvasót a feltételezhetően benne meglévő, a földi boldogságot valamely kincs formájában megszerezhetőnek áhító vágyával szembesítse, és a leleplezéssel (nevetségessé tétellel) mintegy megpróbálja javítani, nevelni.

Galamb Sándor a *Kincskeresők* „groteszk ellenpárjának” nevezi *A kecskebört*, ellenpárnak abban az értelemben, hogy Vörösmarty a témát egy egészen más regiszterben fogalmazza újra, mintegy travesztálva azt. Galamb groteszk jelzőjét leginkább a bahtyini groteszk-elmélet felé lehet tágitani, különösen Vörösmarty hőseinek jellemzése kapcsán. Lőcsláb és Röhögi „tulajdonképpen ketten tőnek egy emberszámot”⁴⁷⁴, amit teljesen komolyan és szó szerint kell itt érteni. Nem csupán a gazdaságuk összeolvadásáról van itt szó, hanem testük egymás kiegészítő hiányosságáról, már a testfelépítésük tökéletesen ellentétes volta miatt is: „Talpon állt mind a' két jó barát, 's csak most látszék, hogy Röhögi egy harmadrésszel kisebb 's szinte háromszorta vaskosabb Lőcsláb Jakabnál, kinek össze-vissza hányt tagjai ügyetlen magasságig felnyulának.”⁴⁷⁵; de szó szerint is kiegészítik egymást: „A' gazdaság' egységéhez még az is tartozott, hogy Lőcsláb' jobb szemét vastag

469 *Vty.Ö.M* 13.k. 43.

470 „Az első olvasásra nyilvánvaló, hogy a "Kecskebört" a Kincskeresők groteszk ellenvilága.” GALAMB 1915, 177.

471 NÉMEDI Lajos: *Kármán József "A kincsásó" c. elbeszélésének forrása*. ItK 1971.

472 *A' hasznosi kincs-keresés*. In: FÁY András: *A' régi pénzek*. 1824.

473 *A kárpáti kincstár*. In: KÖLCSEY Ferenc: *Összes művei I.* Bp., 1960.

474 *Vty.Ö.M* 13. k. 37.

475 Uo.

hálog borítván, Röhögi a nagy eséskor bal szemét elvesztvén, szinte csak kettőjöknek volt egy pár egészséges szemök, mellynek Lőcsláb' bölcs elintézése szerint úgy vették teljes hasznát, hogy midőn együtt utaznának, Jankó jobb, maga pedig bal felül mendegélt 's míg az a' felvidéket tartá szemmel, ő az alsóra fordíthatá osztatlan figyelmét.”⁴⁷⁶ A két szereplő testének nyitottsága a klasszikus testfelfogás kánonjának sérülésével szembesíthette a korabeli olvasót, amit ráadásul megtetetéz Petinek „a' két ház' fiának” kétes eredete. A novella a karneváli hagyományt megidéző testfelfogása párosul a boldogságfogalom utópikus, a földi paradicsomra referáló képzetével, amely a kulináris paradicsom formájában körvonalazódik Röhögi előtt: „Legelőbb is egy tündöklő képét állítá [ti. Lőcsláb] fel a' jóllétnek, azaz jóllakásnak, melly merényök' sikeres kimenetelét követendő vala. A' gombócok még egyszer akkorák leendének élénk rajzolásá szerint, mellyekre János koma elragadtatásában borzasztó nyitató száját már is tátogatá; a húsétel, mellyet most csaknem egyedül jó hírből ismertek, ezentul mindennapos a' háznál; disznótorok, kolbász, hurka a' káposztában, véres kásával töltött gömböczök mint egy-egy szakasztó.”⁴⁷⁷ Tulajdonképpen a novella története ennek a kulináris utópiának a megvalósítását célzó kísérletet mondja el, amely azonban szükségszerű kudarcba fullad, amit számos jel előre is vetít.

A kincs feltalálási helye például eleve misztikus félelmekkel, a tradicionális mesei tiltás toposzainak sorával van körülvéve: (Lőcsláb): „A barlang torkolatja szűk. Belül tágas lehet; de setét mint a' pokol.' 'Pokol!' vigyorga János.”; vagy: „S ha a kincset valami sárkány találja őrzeni - 'Vagy morkoláb!' mondá vigyorogva Röhögi.”⁴⁷⁸ Az előzetes rettegés azután valóságos formát is ölt, amikor egy kecskével találkoznak odabent, amit mindketten pokoli lénynek vélnek. A leleplezés - megtalálják a kecske tetemét - és a kecskehúsból való lakomázás után megnyugodhatnak, ám akkor meg mekegést hallanak, és a kecskebőr életre kél, amelyet újra az ördög megtestesüléseként értelmeznek: „...sietének elhagyni a' házat, hol, mint vélek, az ember örök ellensége, a' megtestesült sátán, nyugalmok ellen pártot esküdött.”⁴⁷⁹; ám erről is hamar kiderül (némi riadalom után), hogy csak Peti csínytevéséről van szó.

Az irracionális félelem és annak megnyugtató magyarázata egyértelműen nevelési mechanizmusként funkcionál, ami a novella szereplőit, mintegy saját történetük olvasóiként, súlyos és veretes erkölcsi tanulság levonására készíti: „...a' kecskebőrt az ajtóra szegezik örök intő 's emlékjelül, hogy a' nagyravágyás bűn 's hogy a' másét, ha szinte kecske volna is, bántani nem szabad.”⁴⁸⁰; de egyben a valóságos olvasót a narrációt folytonos megszakításokkal manipuláló szerző végső soron a kulináris boldogságfogalom és a hozzákapcsolódó „filozófia” megtagadására igyekszik „rábírni”. A szöveg végére ugyanis az addig szinte csak említés szintjén szereplő Peti központi figurává válik, vagyis Peti - mintegy beleértett olvasóként - a kétségtelenül dionüszikus attribútumokat hordozó („...Peti, a' megtestesült Peti, a' szürettől még most is szurtos arcaival, hanyatt fekve, édesen szűnyadott, pőrén és

476 *VtyÖM* 13.k. 39.

477 *VtyÖM* 13.k. 35

478 *VtyÖM* 13.k. 36.

479 *VtyÖM* 13.k. 48.

480 *VtyÖM* 13.k. 51.

borzasan, mint az ágról szakadt; alatta egy kecskebőr elterülve, mellynek szarvai homlokát árnyékozzák.”) neveletlen, szilaj és vad gyermek a valóságos olvasóval kerül paralel helyzetbe; mintha végső soron a valóságos olvasó ideális értelmezését Peti „megtérése” metaforizálná: „...eszére hozta az utolsó csapás. Elhagyta előbbi kalandozásait; megmosdott, iskolába járt a tél’ derekán; őszkor és tavaszkor beállott a’ szántó gyermekek’ sorába, ‘s még ugyancsak ember válhatik belőle - ha isten is úgy akarja.”.

A normális (normatív) világ rendje helyreállt és a mindannyiunkban ott tomboló és kitörni szándékozó Dionüszosz megzaboláztatott.

4. Summa: Balga keresi Ilmát

Vörösmarty fentebb elemzett novelláiban - amelyekről nem véletlenül jegyzi meg Galamb Sándor, miután nem sikerül beillesztenie a kor egyetlen novellairányzatába sem, hogy ezekben Vörösmarty bizony „Új utakon jár, új témákat keres.”⁴⁸¹ -, érdekesen olvad össze a kulináris utópiák „sültgalambjának” (vagyis kakasának) képzete, és a megváltástörténet profanizációja, illetve a karneváli-népi világlátás XVI. századtól elinduló „reformjának” - amely éppen a szentség és a profanitás éles szétválasztásával próbálkozott meg -, ⁴⁸² az efféle világlátást háttérbe szorító tiltásrendszere. Burke által a „Böjt diadalának”⁴⁸³ mondott „reformmozgalom” hatására „...a kis- és nagyhagyomány között szélesedett a szakadék. A reformerek nem akartak elkülönült, saját kultúrát kialakítani. El akartak jutni a néphez, magukhoz akartak emelni mindenkit. A gyakorlatban azonban másként alakultak a dolgok. A reform sokkal gyorsabban és alaposabban hatott a művelt kisebbségre, aminek következtében a kisebbség egyre jobban eltávolodott a népi hagyománytól.”⁴⁸⁴, ennek következtében a művelt kisebbség, amely ráadásul a harcok reformáció, és a megújuló katolicizmus (pl. janzenizmus) vallásos mozgalmában alakul ki, egyre tűrhetetlenebbnek tartja a test karneváli kitüntettségét, és vele együtt az ‘anyagi lent’-et tematizáló műveket, „beszédmódot”.⁴⁸⁵ A szakadás valóban véglegesnek tekinthető, hiszen a „reformerek” tilalma a hallgatás és a beszélhetőség dichotómiájában választásra, színvallásra kényszerít.

A novellákban a népies hanggal kacérkodó Vörösmarty időnként - talán éppen a népiesség fogalmának és gyakorlatának tisztázatlansága nyomán - elvétí a helyes arányt, amely az irodalmiság és irodalmiatlanság kritériumait illeti, és kívül kerül a magas irodalom beszélhető nyelvének szféráján, vagy az 1840-es évektől használt terminussal élve: a népiesből a „póriasba” süllyed. Ez a „süllyedés” lehet az oka, hogy Vörösmarty fent vizsgált szövegeit vélhetően a szerző szándékától függetlenül (erről *naivitásról* tanúskodik *A kecskebőr Aurorában* való közzétételének ténye) fertőzővé a szerzőjüket tabusértővé (önfertőzővé) avatja az irodalomtörténet hallgatásával és negatív kritikáival

⁴⁸¹ GALAMB 1915, *i.m.* 186.

⁴⁸² „A szigor hiveinek az volt a célja, hogy lerombolják a szenthez fűződő hagyományosan meghitt viszonyt, mert meg voltak győződve arról, hogy a meghittség a tiszteletlenség forrása.” BURKE 1991, *i.m.* 250.

⁴⁸³ BURKE 1991, *i.m.* 245.

⁴⁸⁴ BURKE 1991, *i.m.* 284-85.

⁴⁸⁵ „Azért kárhoztatták az ünnepeket, mert azok alkalmat teremtenek a bűnre, méghozzá a részegségre, a dözsölésre, illetve a bujálkodásra, és a világ, a test és az ördög, de főleg a test rabjává teszi az embereket.” BURKE 1991, *i.m.* 250.

abban az értelemben, hogy a „magas irodalomnak”, különösen a testről való beszédre vonatkozó, tabuit megsértve, az irodalmi népiesség fogalmának túl széleskörű értelmezhetőségére szolgáltatathat példát az öt követők számára, holott a fenti elemzésekből talán az is kiderül, hogy Vörösmarty éppen a „testi lent” szférájának, a dionüszoszi regiszternek a megzabolozását célozza meg (végső soron) „népnevelő” jellegű szövegeivel.

* * *

Vörösmarty életművének fordulópontjaként értékelt *Csongor és Tünde* már reflektáltan próbál számot vetni a boldogság égi és földi aspektusainak összeegyeztetésével. A romantikus korszak a *lelki értelmű* Tündérvölgyet örökölte mint a vágy *tárgyát* és keresésének *irányát*. Ez az irány tehát térbeliségét tekintve fölfelé mutat, az egyetlen anyag, amit még el tud fogadni a levegő vagy a fény, természetesen neoplatonikus hatást mutatva (így lesz Csongor úrfi szemében Tünde „sugárból alkotott test”). Csakhogy a keresztény lelkiség előtt a „*földi paradicsom*” metaforája élt mint „hivatalosan” elfogadott boldogság-képzet (lásd az Ószövetségben Kánaán gazdagságának leírását), amely erőteljesen az anyagi szférához kötődött. A kereszténység elterjedése és kanonizációja nyomán ez az anyagi („paradisus terrestris”⁴⁸⁶) értelmezés egyre inkább kiszorult a hivatalosságból, és a nem-kanonikus, népi regiszterbe került át. A Tündérvölgy-keresés e kettőssége szervezi Vörösmarty drámáját is.

Csongor-Balga, és Tünde-Ilma párhuzam tehát a boldogságkeresésnek a fent jelzett kettős hagyományából nőtt ki. E dualizmusnak a szakirodalom is igen jelentős figyelmet szentelt, ám az értelmezése kapcsán már némi bizonytalanság tapasztalható. Gyulai Pál Balgáék népiességét emelte ki, ám saját népiességkonceptiója szerint értelmezte, azaz: „Vörösmartynál a népi elem már úgy kezd megjelenni, mint a nemzeti költészet ifjító forrása.”⁴⁸⁷ Tulajdonképpen megelégedett a jelenségként való értelmezésével (ahogyan az egész művet meseként olvasva, megtagadott tőle minden allegorikus stb. magyarázatot), és nem keresett mélyebb összefüggéseket. A megítéltetésben Babits nyitott új utakat 1911-es tanulmányával, aki Balgában Sancho Panza párhuzamát látja, és mint Csongor *kiegészítőjét* értelmezi.⁴⁸⁸ Császár Balga szerepét nem Csongor kiegészítőjének, hanem ellentétének olvassa, amellyel Vörösmarty azt szimbolizálta volna, hogy „mennyivel magasabbrendű, fennköltebb, értékesebb az eszmékért lelkesedő idealizmus, mint a földönkúszó, nyers valóhoz tapadó realizmus”⁴⁸⁹. Ballai Mihály pszichoanalitikus dolgozatában szintén meglehetősen negatív színben (már amennyiben *tagadása* valaminek) tűnik fel Balga, akit egyenesen Calibánhoz (és nem Sancho Panzához) hasonlít. „S míg Csongorban a ‘felhőntúli’ világban repdeső énjét szimbolizálja, Balgában nagy és *szomorú* [Kiem. - MR] humorral az ember eszményi törekvéseitől elválaszthatatlan, alantjáró földi énjét szólaltatja meg.”⁴⁹⁰

486 TURÓCZY-TROSTLER 1961, i.m. 222.

487 GYULAI 1985, i.m. 147.

488 BABITS Mihály: *A férfi Vörösmarty*. In: B.M.: *Esszék, tanulmányok I.* 1978. 234.

489 CSÁSZÁR Elemér: *A 100 éves Csongor és Tünde*. Budapesti Szemle 1931.297.

490 BALLAI Mihály: *A Csongor és Tünde szimbolizmusa*. ITK 1941.122.

Szauder József már Csongor és Balga teljes egysége mellett foglal állást, ugyan „kritikaként” értelmezi Balga szerepét Csongor álmvilágára, de megérzi a „pozitív” (tehát nem csupán tagadó értelmű jelentőségét is): „Van azonban valami erős pozitív vonás, naiv realiztikus a népi alakok cselekvésében: többnyire az ő földre szegezett tekintetük leli meg a boldogság felé vezető jeleket.”⁴⁹¹ Ezt az irányt követi Jánosházy is, amikor így ír: „Balga nem ellenlábas Csongornak, mint az ősellenség Mirigy [...], hanem természettől melléje rendelt társa. [...] A lélek-ember és a test-ember kölcsönösen feltételezik egymást, harmonikusan, kiegészítői egymásnak, nem lehetnek meg egymás nélkül. De Balga sem nélkülözheti Csongort: mihelyt magára marad, Mirigy és a manók prédája lesz.”⁴⁹² Balgát mint Csongor „kiegészítőjét”, „természettől mellé rendelt társát” próbálom értelmezni magam is az alábbiakban különös tekintettel az általuk szimbolizált regiszterek lehetséges kapcsolódási módjára.

Csongor és Balga helyzete már a mű elején is paralel, hiszen mindketten valamiféle reménytelenséget élnek át. Csongor bejárt minden lehetséges teret, de az „égi szépet semmi földön nem találja”, Balga pedig éppen most szakadt le a fáról, mivel egyenesen meg akarta ölni magát Ilma-Böske elvesztése miatt. Csalódásuk tehát párhuzamos, ám a rá való reagálás eltérő, amennyiben Csongor lelkében hordozza, míg Balga egyenesen az életétől akar megszabadulni (tehát testi szinten, a test elpusztításával akarja „megoldani”). Csongorral való ilyenén találkozásával aztán megkezdődik köztük az a nyelvi játék, amely tulajdonképpen az egész művön végigvonuló kettősségük fundamentuma: és amely a nyelvi jel metaforikus, illetve betű szerinti használatának, értelmezésének különböző módusában nyilvánul meg.⁴⁹³ Ez a játék azonban korántsem egyszerűsíthető le arra, hogy Csongor mindig metaforikusan, Balga pedig mindig szó szerint ért és beszél; Csongor nagyon is jól érti Balga nyelvét,⁴⁹⁴ ám nem hajlandó kommunikatívva tenni, végső soron elfogadni, hiszen ezzel az „égi szép” keresésének-megtalálásának a lehetősége kerülhetne veszélybe.

Ezzel az „égi szép” nyelvi létezőmódjának problémájához jutottunk. Csongor belépője már önmagában is ellentmondástól terhes, hiszen az álmaiban létező, s így éginek nevezett boldogságot a földön, e térben keresi,⁴⁹⁵ természetes tehát, hogy nem találhatja ott, ahol nincs, mert létezésének közege nem földi.

Ennek forrása az, hogy az „égi paradicsom” platonizált, keresztény felfogása csupán lelki értelemben telítődhet jelentéssel, amihez viszont csak nyelvi úton férhetünk hozzá: tehát *nem megfogható*. A nyelv ugyanakkor - mivel *genezisét tekintve* a képiséggel, és nem a fogalmisággal van rokonságban - csak *képi* (metaforikus) módon tud közvetíteni a lényege szerint *fogalmi* szférát. Tehát a nyelvnek ez a kettőssége (képi láttatás, és fogalmi vonatkozás) húzódik meg Csongor szavai, illetve a Tündérvölgy-keresés

491 SZAUDER József: *Csongor és Tünde*. In: Sz.J.: *A romantika útján*. 1961. 347.

492 JÁNOSHÁZY György: *A Csongor és Tünde értékeléséhez*. ItK 1963 39-41.

493 Pl.: „BALGA: Leszakadtam, / Mert a madzag gyenge volt. CSONGOR: Hah! tehát ágrólszakadt.”

494 „BALGA: Édes, ízes és csiklandós. [Ti. Tünde lépte balga hátán.] Minden porcikám megindult: / Szívem, májam, agyvelőm, / Még a - CSONGOR: Nem hallgatsz-e?”

495 „CSONGOR: Minden országot bejártam, / Minden messze tartományt, / S aki álmaimban él. / A dicsőt, az égi szépet / Semmi földön nem találtam.”

ellentmondásossága mögött. A nem-találás csalódása abból fakad, hogy a tér - amelyben Csongor egyedül járn képes -, képi világa nem feleltethető meg az „égi boldogság” csak nyelvi megfogható fogalmiságának. Csongor és a romantikusok „tévelygésének” alapja, hogy a nyelv által csak közvetítettnek gondolt transzcendenciát mégis a nyelvi jel leírásának alapján próbálták megtalálni, és végső soron a konkrét világra vonatkoztatták azt.

Balga igazsága Csongorral szemben ily módon legalizálható, hiszen azon felfogáson alapul, amely nem fogadja el a nyelv nem-konkrét értelmezhetőségét, azaz csak a kézzel fogható (vagy gyomorral befogadható) valóságot ismeri el egyedül a jel referenciájának, az egyetlen nyelven kívüli világnak. A nyelvnek ez a konkretizálása természetesen parodisztikusnak hat, különösen azért, mert az olvasó többnyire Csongor nézőpontját fogadja el, hiszen igazából ez az intellektualizált (spiritualizált) nyelvhasználat a kanonikus. Ugyanakkor hiányzik Balga „kritikájából” a tudatos elem, azaz *dehogy akarja* ő Csongor világát kifigurázni, vagy az úrfit kijózanítani, már csak azért sem, mert igazából nem is érti meg.⁴⁹⁶ Balga Csongor beszédét „irodalminak” minősíti, vagyis nem fogadja el valóság(os)ként, hiszen nem megfogható. Így Balga végső soron *öntudatlanul* (mert olyan, amilyen) mégiscsak folyamatosan rombolja Csongor világát, amire az természetesen elég agresszívan reagál, hiszen identitását veszélyezteti.⁴⁹⁷ Csongor szemében szimbolikusan értelmeződik át Balga szerepe, benne látja az okát az „égi szép” elvesztésének, azaz végső soron saját „sárgöröngy” mivoltát. Balga nemcsak Csongor világát destruálja, hanem magát a költeményt, vagyis az irodalmiságot, mikor egy esetben kiszól belőle: „CS: Elnémult a szerelem, / S akívül nincs semmi hívem, / Mely vezetne útamon. / Nem tudom hová legyek. B: Nagy baj. Illy esetben a hős / Torkon metszi a keservet, / Elsohajt egy ilyenadtát / S szépen meghalálozik / A szokás ez -”, Csongor beszédét újra irodalmivá minősíti „vissza”, ám ezzel önmagát kívül tudja az irodalmiságon s így a drámán is, végső soron az irodalmi művet magát rombolja le. Csongor mégsem nélkülözheti Balgát, hiszen a földi világban (amelyben akárhogyan is, de mozogni kénytelen) csak vele együtt képes tájékozódni. Ugyanakkor Balga is rá van utalva Csongorra, hiszen mindketten a boldogságukat keresik.

Babits pontosan látja, hogy nemcsak Csongornak van „célja”, hanem Balgának is: „...a legigénytelenebb és legostobább lélek is kénytelen átszenvedni a kielégíhetetlenség kínjait, akár a legmagasbb a legszárnyalóbb.”⁴⁹⁸ A boldogság Balga számára a testi-anyagi világban érhető el. Célja: abba a kulináris paradicsomba eljutni, ahol „Sült madár (rigó), finom sütemény repül az ember szájába.”⁴⁹⁹, vagy ahol bor csörgedez a forrásokból stb. Balga tehát elfogadja Csongor keresését, csak a módját nem érti, mert nem értheti. Balga folyton éhes, hasonlatai is csak az evés körül forognak, amely

⁴⁹⁶ „CSONGOR: Tündérhonban üdlakot, [ti. keresi] / Merre van tán tudhatod. BALGA: Hogyne! megvan sok mesében, / Tán az álmos könyvben is.”; vagy: „CSONGOR: Tünde! Tünde! erre jártál. BALGA: Halld, uram, mint szolgál, illik, / Hogy megértsem, mit beszélsz. / Tünde, mondd? CSONGOR: Fény leánya. BALGA: Az tán villámlás lehet.”

⁴⁹⁷ „CSONGOR: Szólj, te tőke, szólj, te szikla / Szólj te békasó! mivel / Bánthatád, hogy nem felel [ti. Tünde]? BALGA: Én? CSONGOR: S ki volna más? te szirt, / Irgalmatlan rossz kova, / Kedvem volna addig ütni - BALGA: Rossz kován nehéz kiütni. CSONGOR: Összezúzlak sárgöröngy!”

⁴⁹⁸ BABITS 1978, *i.m.* 235.

⁴⁹⁹ TURÓCZI-TROSTLER 1961, *i.m.* 228.

egyben Csongor éteri nyelvének lefokozása is (ez bizonyára reagálás a szentimentalizmus nyelvhasználatára).

Nem véletlen tehát, hogy Balga a testiségen keresztül kísérhető meg (az orra előtt lebegő sült csirke és bor képében), és e testiségén keresztül fokozható le nem-emberré. (Gondoljunk arra a jelenetre, amelyben a manók leöntik szeméttel, majd borral, aztán szamar(!) hátán az istállóba kötik, miután akasztófának nézték.) Ez a lefokozás a karneváli világlátás egyik alapeleme, szerepe itt abban áll, hogy az ördögfiak maguk szintjére szállítsák le Balgát, hogy az egyik manó helyettesítse. A lefokozása azonban nem megsemmisítését jelenti, hanem éppen ember voltának elismerését az ördögökhöz képest, akik így egy szinttel lejjebb értelmeződnek a dráma szereplőinek hierarchiájában. Balga önmagát: lélek és test (állat és ember) egységeként éli meg, szemben Csongorral, aki csupán lelkeségéről hajlandó tudomást venni, s ezzel nem élheti meg a világ teljességét.

Vörösmarty művében így találkozunk az égi és a földi paradicsom régen szétvált képzete, amely már csak két külön figurában fogalmazódhat meg, akik csak együtt találhatják meg az immár halandóvá lett Tündét, illetve Ilmát, vagyis a földi boldogságot. A mesenovelláiban „visszavont” (mert kizárólagos), karneváli értelmű (tehát anyagi) boldogsáskeresés a Csongor és Tündében nagy szintézist alkot a spirituális (befogadott) világértelmezéssel: így már *vállalható* (kanonizálható) alkotást hozva létre.

VI.

A hétköznapi poros és széles országútján

*El innét, finnyás orru satnya nép!
El, vékonypéznű, holdvilági faj,
Melynek eleme csak illatolaj,
S befogja orrát, ha szabadra lép!
El e puhult nép! nincs közöm velek... 500*

*Érezte-e, hogy az a bizonyos [...] „feloldó”
Dionysos űzött vele pajkos tréfát? 501*

1. Egy irodalom alatti hagyomány elvarr(hat)atlan szálai

Barta János *Arany János és az epikus perspektíva*⁵⁰² című tanulmányában Arany epikájának alapvető jellegzetességét a különféle „dimenziók”⁵⁰³ közötti szabad vándorlásban, ezeknek a dimenzióknak a váltogatásában látja.⁵⁰⁴ Barta terminusa többé kevésbé lefedni látszik a Wittgenstein nyomán elhíresült „nyelvjáték” fogalom használhatóságának terepét. A nyelvjáték-elmélet a különféle igazságokat, a szavak stb. jelentéseit az egyes nyelvjátékközösségektől teszi függővé, vagyis „eloldja” a metafizikus legitimitás lehetőségétől, és csak pragmatikus, használatban megnyilvánuló jelentésről vesz tudomást. Ugyanakkor a játszó közösség tagjaira ezek a jelentések általános érvénnyel bírnak mindaddig, míg az egyén önmagát a közösség tagjának gondolja, azaz elfogadja a játékszabályokat. A nyelv közösségi használati módja sajátos, „jellemzetes” (Henzlmann terminusának kitérített és alkalmazott jelentésében) dimenziókat hozhat létre egyazon nyelvterületen belül, vagyis „egy nyelvet elképzelni annyit tesz, mint egy életformát elképzelni.”⁵⁰⁵ Az „életforma” fogalma alatt nem vagy nem csak egy közösség csak rá jellemző tevékenységeinek összességét értem, hanem az adott nyelvjátékban problematizált (ki)jelentések sajátosan egyedi sűrűsödési módját.

⁵⁰⁰ Arany János: *A lacikonyha. Vásári kép.*

⁵⁰¹ BARTA János: *A nagyidai cigányok értelmezéséhez.* In: B.J.: *A pálya végén.* Bp., 1987. 62.

⁵⁰² BARTA 1987, *i.m.* 7-41.

⁵⁰³ „A közösségi szellem, mintegy a határtalantól való félelmében, önmaga küzdő- és játékkeréül kihat, teremt magának kisebb tartományokat, valóságzugokat vagy mikrokozmoszokat, amelyek a totalitás igényéről eleve lemondanak ugyan, de az ember nembeli létének valamely részerejét, energiáinak egyik arculatát tükröztetik... [...] Ezeket a kisebb tartományokat nevezem én [...] dimenzióknak...” BARTA 1987, *i.m.* 9.

⁵⁰⁴ BARTA 1987, *i.m.* 14.

⁵⁰⁵ Ludwig WITTGENSTEIN: *Filozófiai vizsgálódások.* Bp., Atlantisz, 1992. Ford.: Neumer Katalin. 25. (Vagy ahogyan ugyanezt Barta megfogalmazza: „...a nyelvi szint sok mindent hordoz magában: közösségi életszintet és szférákat, világképet, életérzést.” BARTA 1987, *i.m.* 19.)

Arany életművének sokszínűsége a különféle dimenziók, nyelvjátékok váltogatásának eredménye. Ez a váltogatás, átjárás egyik nyelvből a másikba, játékként⁵⁰⁶, a játék felszabadult örömeként értelmezhető. A játékot saját szabályrendszere különíti el a „komoly” világtól, amelynek a játékra irányuló értelmezési kísérletei szükségképpen kudarcra vannak ítélve, hiszen nem a játék saját szabályrendszere alapján közelít hozzá, vagyis tulajdonképpen szükségszerűen megszünteti a játék szféráját, amikor a valamilyen „komolyság” dimenziójából próbálja megítélni. A komolyság viszonyulása a játékhoz csak agresszív lehet, hiszen a játékszabályok idegensége csupán frusztrációt okozhat, és így csak annak megszüntetésével férközhet(ne) „hozzá” (ha még lenne mihez). Szép példa erre *A nagyvidai cigányok* negatív fogadtatása, amelyet Tompa Aranyhoz írt 1854-es levelében a következőkkel magyaráz: „Bosszantott, hogy a *Nagyvidai Czigányok*-at [sic!] olyan *komoly pofával* kezdték olvasni, mintha legendát írtál volna Farahó népéről; bosszantott, hogy benne a *Toldi fennségét és komolyságát várták*, és persze megcsalódván nem ők, de te lettél az oka. [dőlt, nem aláhúzott kiem. - MR]”⁵⁰⁷ Természetesen a „komolyság” dimenziója maga is játék-szféra annak ellenére is, hogy saját mítoszát a komolyság éppen a játék ellenében fogalmazza meg.⁵⁰⁸ Az alapvető különbséget a játék és a komolyság között talán abban lehet felfedezni, hogy míg a játék tere és ideje felfüggeszthető: ki lehet belőle lépni - így kívülről nézve tét nélküli; addig a komolyság önmagát abszolút (mindig valamely metafizikus legitimációra támaszkodó) hivatkozási alapként definiálja, amelynek nincs alternatívája. Az alternatíva hiánya kitüntetett pozícióba helyezi a „komolyságot”, tétje van, ami nem csupán önmaga megmaradását, hanem (mivel abszolút érvényű) az „egész világ” fennmaradását célozza.

1.1. A komolyság jegyében elgondolt népiesség

Vida József 1860-ban napvilágot látott költeményeit bírálva, Arany pontosan érzékeli és érzékelteti a különbséget a „játszi könnyedség” és a tartalmas komolyság között: „Szerzőnk humorának kétsúcsú Parnasszusa itt a Bó szüretben, amott a Csizmadia legény vallomásaiban tetőzik. [...] De egyik orom sem oly magas, hogy megérdemelné a humor nevet. Ártatlan könyved [!] játszóság - csupán, hogy játsszék.”⁵⁰⁹ A humor-elmélet igen széles értelmezési hagyományától eltekintve is kétségtelennek tűnik, hogy az önmagáért való játék nem lehetett érték a kritikus szemében. A magáért való „játszóság” nem eléggé „magas” ormon foglal helyet, vagyis „alacsonyabb” szinten van a Parnasszus csúcsait elfoglaló irodalmisághoz képest. A csupa nagybetűs irodalom következőképpen csak a komolyság nevében gondolható el. Ezt a „magas”

⁵⁰⁶ „Arany játszani akar, a szó magasabb, filozofikus értelmében - s ha a játékot a lét külön, voltaképpen minden társadalomban meglevő szférájának fogjuk fel, a mindennapisággal vagy a zord szférákkal szemben külön világnak, külön játékszabályokkal - akkor észre kell vennünk, hogy Arany mint költő szeret elidőzni ebben a világban, sőt olykor éppen ez a felüdülés és a menekülés célpontja nála.” BARTA 1987, i.m. 22.

⁵⁰⁷ Tompa Aranyak 1854. május 1. In: ARANY János *Hátrahagyott iratai és levelezése*. I. kötet. *Levelezése Író-barátaival*. Bp., 1888. 342.

⁵⁰⁸ Huizinga több nyelv játék és komolyság fogalmainak összevetésével arra a megfigyelésre jutott, hogy a ‘komolyság’ szó mindig a ‘játék’ tagadásaként jelentkezik.

⁵⁰⁹ Arany János: *Nemzeti koszorú. Irta Vida József. Pest 1860. AJHIL* II. köt. 217.

irodalmat az eszme(iség) emeli a veszendő földi (reál) szférájából az „ideál” nemes és örök régiójába.

Az efféle irodalomértés terhelt a (neo)klasszikus (fentebb már érintett) művészetfilozófia bizonyos tételeivel, mégpedig az erőteljesen platonizált/ó (a megvallott hagyományát tekintve Kant és Fichte filozófiájára támaszkodó) schilleri esztétika megfontolásaival. Schiller *Levelek az ember esztétikai neveléséről* (1794)⁵¹⁰ levél-tanulmányának antropológiája az ember természeti érzéki⁵¹¹ lény - egyediségének és a transzcendens szellemi⁵¹² lény - általánosságának kettősségén illetve ennek a kettős természetnek a *belátásán*⁵¹³ alapul. Az első princípiumhoz az anyagság, időbeliség, az esetlegesség, sokféleség a fizikai szükségletek rabsága, a másodikhoz pedig az állandóság, a törvényszerűség, egység és a szellem lehetőségének szabadsága kapcsolódik. Schiller e kettős természet, a szellemi dominanciájával megvalósuló harmóniájában (a görög példa nyomán) véli felfedezni a helyes utat. Pontosabban történetként értelmezi az eszményi, metafizikusan adott szubjektum⁵¹⁴ kiteljesedését a fizikai állapottól az eszményi állapotig: az ember természetes jelleme „önző és erőszakos, s így inkább a társadalom elpusztítására, mint fenntartására törekszik.”⁵¹⁵, ebből a természetes állapotból a nevelés, mégpedig a szépművészet mint a nevelés egyedüli eszköze emelheti fel/ki, és irányíthatja az embert „valódi” hivatása felé:⁵¹⁶ „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.”⁵¹⁷

A schilleri gondolatmenet az európai kultúrában (annak mind görög, mind zsidó-keresztény tradícióját értve) egyedülként kanonizált - a nietzschei terminust kölcsönvéve és használva - „apollóni emberideál” mítoszában alapul. Még akkor is monopol tradícióként kell kezelni az apollóni eszményt, ha az „örök” (korszakoktól emancipált) romanticitás időről időre be is jelenti az igényét a dionüszoszi emberkép kanonizálására, hiszen ezt többnyire az ugyancsak „örök” klasszicitás nyugodt, magabiztos szigorával szemben teheti meg.

Aranynak az irodalomra mint „szépművészetre” vonatkozó nyilatkozatai leginkább ezt a (most és itt) Schiller nevével fémjelzett tradíciót

⁵¹⁰ In: SCHILLER, Friedrich: *Válogatott esztétikai írások*. Bp., 1960. Válogatta: Vajda György Mihály. 167-279. (A tanulmány fordította: Szemere Samu.)

⁵¹¹ „Az első ez ösztönök közül, amelyet az *érzéki* ösztönnek nevezek, az ember fizikai létezéséből, vagyis érzéki természetéből indul ki, és arra törekszik, hogy az embert az idő korlátai közé szorítsa és anyaggá tegye...” SCHILLER 1960, *i.m.* 207.

⁵¹² A szellemi előhozására készítő ösztönt Schiller „formaösztönnek” hívja, amely a „törvényt” ad, míg az érzéki ösztön csak „esetet”. SCHILLER 1960, *i.m.* 208-209.

⁵¹³ „E kettős feladat teljesítésére - hogy azt, ami *bennünk* szükségszerű, valóságra hozzuk, s azt, ami *rajtunk kívül* valóságos, a szükségszerűség törvényének vessük alá - két ellentétes erő sürget bennünket...” SCHILLER 1960, *uo.*

⁵¹⁴ „...a személy mint abszolút és osztatlan egység önmagával sohasem lehet ellentmondásban, *mivel mi mindörökre mi vagyunk...*” SCHILLER 1960, *i.m.* 208.

⁵¹⁵ SCHILLER 1960, *i.m.* 175.

⁵¹⁶ „Minden javításnak politikai téren a jellem nemesbedéséből kell kiindulnia - de hogyan nemesedhetik a jellem egy barbár alkotmány befolyásai alatt? E célból tehát olyan eszközt kellene keresni, amelyet nem az állam szolgált, s olyan forrásokat kellene megnyitni, amelyek minden politikai romlás mellett tiszták maradnak. [...] Ez az eszköz a szépművészet, ezek a források az ő halhatatlan mintáiban nyílnak meg.” SCHILLER 1960, *i.m.* 194-195.

⁵¹⁷ SCHILLER 1960, *i.m.* 177.

idézük meg. Töredékes feljegyzései között található a következő mondatok: „Minden igaz költészet ideál. Az, a mi reálnak mondatik, kívül esik a költészet határán. Különbség csak az, hogy a mit ideálnak szokás nevezni, lehány magáról minden időbelit és esetleget, tisztán akar állani, általánosságban maradni, ezért egyhangú és szükkörű lesz; vagy csak olyat és annyit vesz föl az idő- s esetszerűségéből, melyet és mennyit évezredek szentesített hagyományai engednek; innen egyoldalú.”⁵¹⁸ Arany itt (nyilvánvalóan Henszlmann és Erdélyi „jellemzetes”, és „egyéni” fogalmainak fényében) az eszményítés egyoldalúságának kivédésén, és a „különös” vagy „reál” ábrázolásának elméleti megalapozásán fáradozik: „Ellenben azon költészet, mely reál vegyületnek mondatik, elfogadja az időbelit, az esetleget, a különöst (speciale) például: nemzeti, népi, sőt egyénit is, de nem mint lényeket, mert akkor megszűnnék költészet lenni, hanem mint formát, melyben nyilatkozik.”⁵¹⁹ Pontosan érzékelhető tehát az igyekezet az „eszményi”, amelyet Petőfihez írott egyik levelében „érthetetlen Szépség”-ként aposztrofál,⁵²⁰ a meghaladásának elméleti megalapozására. A „meghaladás” azonban itt nem jelenti az eszményítésről való teljes lemondást, hiszen - még mindig a schilleri egyensúlyelv⁵²¹ jegyében - „Ki az eszmét test nélkül akarná érzeink elé állítani, az felhő után kapdos, de nem költő; ki a testet eszme nélkül hurcolja a költészetbe, az materialista, nem költő.”⁵²² Ez a nyilatkozat világossá teszi, hogy a reál, a „különös”⁵²³, a „jellemzetes” vagy az „egyéni” ábrázolhatósága nem az eszményi teljes kizárását, vagy a művészet apollóni hagyományának elvetését, hanem helyes arányok felismerését és alkalmazását jelenti.

Ennyiben tehát Arany a kanonikus, hivatalos komolyság jegyében nyilatkozik az irodalomról, és ennek nevében próbálja meghatározni a népiesség fogalmát is.⁵²⁴ Ismeretes Pákh Albertnek írt híres levele, amelyben a szépséget tartja elsődlegesnek, a népit pedig a hozzá vezető út csak egy lehetséges (esetleges) módusaként kezeli: „Én, paraszt aestheticámmal, a szépet sem a népieshez, sem a nem-népieshez nem kötöm kizárólag. Nekem a szép, szép minden alakban. Hogy inkább a népiest mívelem: oka hajlam, ismerése saját erőmnek, s talán némi principium is. Mert azt hiszem, hogy amely népnek nem volt, nincsen gazdag népköltészete: annak nem lesz önálló nemzeti

⁵¹⁸ ARANY János: [Töredékes gondolatok]. *AJHIL* II. 519-20.

⁵¹⁹ *AJHIL* II. uo.

⁵²⁰ „Most Szilágyi [ti. István] volt nálam két hétig, s mi is veszekedtünk egy kicsit. Szeretné népies költeményeimből a népies kifejezéseket kihagyni. Továbbá nem hiszi, hogy az *érthetetlen* Szépségek kora lejárt. Pedig ugy-e [!] Sándor, lejárt, vagy ha még le nem járt volna, lejáratjuk? S hadd mondják aztán, hogy hátrafelé huzzuk [!] az irodalom taligáját.” Arany Petőfihez 1847. augusztus 5. *AJÖM* XV. köt. 110.

⁵²¹ „Ha ugyanis az érzéki ösztön válik meghatározóvá, ha az érzék a törvényhozó, és a világ elnyomja a személyt, akkor abban az arányban megszűnik mint tárgy, amelyben hatalommá lesz. Ha az ember csak az idő tartalma, akkor ő nincsen, s következképpen neki nincs is tartalma. [...] Ha az ember *valója szerint* csak forma, akkor *nincs* formája, s az állapottal következképpen megszűnt a személy is.” Schiller a következképpen summázza eddigi fejtegetését: „Mind a két ösztönnek tehát korlátozásra és, amennyiben energiákként gondoljuk, ellazulásra van szüksége; az érzéki ösztönnek, hogy ne hatoljon be a törvényhozás területére, a formaöztönnek, hogy ne hatoljon be az érzékelés területére.” SCHILLER 1960, *i.m.* 213., 214.

⁵²² ARANY János: *Fejes István költeményei*. *AJHIL* II.köt. 160.

⁵²³ Arany a következő megféleltetéseket teszi egy töredékében: „Általános (emberi.) / Különös (nemzeti.) / Különös (népi).” *AJHIL* II. 519.

⁵²⁴ A „népiesség” terminus korabeli jelentésének bizonytalanságról Vö. KOROMPAY H. János: *A „népköltészet”-től a népiességig. (Terminológiai kérdések Petőfi és Arany levelezésében)*. ItK 1980/3. 285-309.

költészete, hanem mások hulladékain fog élni, mint Roma [!] a Hellászen: Virgilje lehet legfőlebb: de Homérja soha.”⁵²⁵ A népiest így Arany egyrészt a szép fogalmának rendeli alá, amivel bevonja annak az esztétikai gondolkodásnak a hagyományába, amely (mint fentebb volt róla szó) az apollóni princípium jegyében áll; másrészt pedig a népiességet mint egy teleologikus történet egy szükséges állomását, a nemzeti irodalom kifejlődésének eszkatológikus folyamatába illeszti. Ehhez járul még a negyvenes évek „népboldogító” érájának (nem utolsó sorban Petőfi erős hatásának tulajdoníthatóan az évtized második felében) törekvései: a nép tanítása (különösen a Nép Barátja⁵²⁶ szerkesztése kapcsán, de már a szalontai jegyzőként írt 1842-es *Népinevelési ügyben*⁵²⁷ írás is ebbe az irányba mutat), felemelése, mind az ország polgárosodását célozza, és politikai-társadalompolitikai trendeknek rendeli alá a népiesség kérdését.⁵²⁸ Ez az irány jól rímel Petőfi Aranyhoz írott legelső levelének „lelkésítő” (vagy inkább hangoskodó) passzusával, amelyben Petőfi a nép politikai uralmát célozza meg a népiesség költészeti diadalmával: „Hiába, a népköltészet az igazi költészet. Legyünk rajta, hogy ezt tegyük uralkodóvá! Ha a nép uralkodni fog a költészetben, közel ál ahhoz, hogy a politicában is uralkodjék, s ez a század föladata, ezt kivívni czélja minden nemes kebelnek...”⁵²⁹ Petőfi jakobinus lelkesedése magával ragadja Aranyt, és így válaszol neki: „ - Önnek elveit a nép és költészete felől forró kebelrel osztom.... hisz nekem önzésből is azt kell tennem! Nemzeti költészetet csak azontúl remélek, ha előbb népi költészet virágzott.”⁵³⁰ Arany válaszát egyrészt lehet úgyis értelmezni, hogy (az idézet első mondata alapján) osztja a népiességnek mint politikai mozgalomnak a Petőfi által (átgondolatlanul: a megfelelő elméleti alaposságot nélkülözve)⁵³¹ kijelölt fogalmát, ugyanakkor hangsúlyozza a népiességnek mint a nemzeti irodalom története szempontjából nélkülözhetetlen stációnak a kikerülhetetlenségét. Az első heves lelkesedésből ocsúdva némiképpen visszavonja, pontosítja fenti szavait egy ‘47 októberében Szász Károlynak írt levelében: „Ezen ohajtásra [ti. a nép költészeti és politikai uralmára] én is ament mondtam, de mégsem úgy értettem azt, hogy minden költő tisztán népköltő legyen, mert illyesmi teljesülni soha sem fogna, hanem hogy a költészet ne legyen olyan, millyenné az a legujabb időben nemesült (?) ti. csak egynéhány tudósnak, vagy ábrándozó holdvilág-egyéniségnek nagy bajjal megérthető, a nagy többségnek pedig teljesen élvezhetetlen, hanem legyen egyszerűen nemes, erőteljes, a nép nyelvét megközelítő s ennek virágaival ékes, - szóval döntessék le a köz fal a népi és ma ugynevezett fennköltészet közt, és

⁵²⁵ Arany Pákh Albertnek 1853. február 6. *AJÖM* XVI. 170.

⁵²⁶ Arany írja szerkesztőtársának, Vas Gerebennek a lap szerkesztési elveként : „...a versek a népiességig egyszerűek legyenek, de nem csupán népdalok, hanem kissé emelkedettebb költemények is, hogy általuk a nép ízlése nemesedjék...” Arany Vas Gerebennek 1848. június 30. *AJÖM* XV. 215.

⁵²⁷ „Haladásunk feltűnő jele s üdvös zsengegyülmölcse különösen, hogy folyó s más irataink, sőt még nagyrészen szépirodalmunk is, telvék népinevelési, képzési eszmékkal, - elvekkel mik nélkül általános nemzeti műveltség s polgári jólét nem keletkezhetik.” A továbbiakban a népiskolák fontosságáról beszél. *AJÖM* XI.

⁵²⁸ Vö. KOROMPAY 1980, *i.m.* 294-296.

⁵²⁹ Petőfi Aranyhoz 1847. február 4. *AJÖM* XV. 50.

⁵³⁰ Arany Petőfihez 1847. február 11. *AJÖM* XV. 53.

⁵³¹ „...Petőfi általában nem tisztázza fogalmait, a népiességét pedig végképp nem; a szó maga - a Petőfi-szótár szerint - elő sem fordul életművében.” KOROMPAY *i.m.* 295.

legyen a költészet általános, nemzeti!”⁵³² Arany itt a közönség kiszélesítésének, Habermas terminológiájában: az „irodalmi nyilvánosság” megváltoztatásának igényével lép fel, ami persze vezethet (mint ahogy 1848 után jogilag ez meg is történik) a „politikai nyilvánosság” kiszélesedéséhez, de semmiképpen sem politikai síkon gondolja el a népiességet, hanem az irodalmi megszólalás esztétikai jellegű átértelmezésével.

Mindezzel együtt Arany népiességgel kapcsolatos megnyilatkozásai (különösen a Világos utáni írásaiban) az „irodalmi népiesség”-ről való gondolkodás, főleg Kölcsey és Bajza nevével fémjelezhető hagyományának felvállalását és továbbgondolását jelzik. A népiességhez fűződő helyenként ellentmondásos, célzatát tekintve heterogén (politikai, irodalmi, civilizatórikus stb.) törekvéseinek közös nevezőjeként a nemzeti irodalom megteremtése mint végső cél nevezhető meg.⁵³³ *A magyar népdal* az irodalomban című tanulmányában egyértelműen a Kölcsey által kijelölt célt fogalmazza meg újra: „... fejtegetésem tárgyául a népdalt veszem, nem mint magánál a népnél, hanem íróinknál időről időre jelentkezi; egyszersmind nyomozni kísértem, mennyire használta fel a ‘köznepi dalokat’ az irodalom, hogy ezek alapján, Kölcseyként, ‘valódi nemzeti poézist’, különösen nemzeti mūdalt, hozzon létre.”⁵³⁴ A Kölcsey 1826-os tanulmánya által kijelölt út vagy folyamat céljaként a nemzeti poézis megteremtését tüzi ki. A jövőben elérendő céllal bíró így teleologikus⁵³⁵ történet egy olyan költészetben teljesebben ki, amelyet - Arany fent idézett levelében kifejtettek alapján - a köz-érthetőség, vagy másképpen ugyancsak Arany terminusával az „üvegtisztaság” jellemez. Ezt a vágyat viszont - metaforaként értelmezve - csak a nagy Nemzeti Ezeréves Birodalomban lehetséges megvalósítani. A népiesség Arany által elfogadott és szorgalmazott iránya egy hosszú fejlődés eredményeként mint „nemzeti poézis” éri el végső stádiumát, vagyis az 1840-es évek népiességének népnevelői, ill. esztétizáló kettőssége a csupán irodalmi célra redukálódott.⁵³⁶ A népiesség így a „komolyság” (a legkomolyabb cél) valamiféle szentség (Nemzet) szolgálatában áll, azt kell, hogy segítse minden elemében, illetve azok az aspektusok, amelyek nem ennek szolgálatában állnak, nem tartozhatnak a népköltő feladatai közé: „Nem is oda fog a - hibásan úgy nevezett - népköltő törekedni, hogy a vásári közönség számára vastagon szájba-rágott történeteket és dalokat írjon: e tatárpéteres *multság nem fér össze a költészet magas céljaival*. [Kiem.-MR]”⁵³⁷

A magasra rakott mérce egyrészt persze az 1850-es évek petőfieskedőtől való elhatárolódást célozza, másrészt viszont (és számunkra ez az érdekesebb) az apollóni típusú művészetértelmezés felügyelete alá kívánja

⁵³² Arany Szász Károlyhoz 1847. október 11. *AJÖM* XV. 146-147.

⁵³³ „Ismeretes, hogy Arany a ‘népköltészet’ funkcióját elsősorban a nemzeti költészet előkészítésében látja...” KOROMPAY 1980, *i.m.* 295.

⁵³⁴ Arany János: *A magyar népdal az irodalomban*. In: *AJHIL* II. 10.

⁵³⁵ A fogalmat Rudolf Bultmann, *Történelem és eszkatológia*. című könyve alapján használom. (Atlantisz, Bp., 1994. Ford.: Bánki Dezső.)

⁵³⁶ „Volt idő, mikor nálunk is ilyes valamit képzeltek a népies irány feladatául: midőn a ponyvairodalom regenerációja látszott lenni végcélja a költészetben megindított átalakulásnak. A népet tanítani, valami jobbra tanítani annál, amit ő tud: ez lőn a jelszó. De nem úgy áll a kérdés. A néptől tanulni, s ily módon a költészetet fölfrissíteni, nemzeti alapra helyezni: ebben áll a feladat.” Arany János: *Millien: La Moisson*. In: *AJHIL* II. 259.

⁵³⁷ *AJHIL* II. 260.

vonni a népies hangot.

1.0.1. „Visszaéneklés”: a múzsák mosdatlan gyermekei és Arany

Az Arany-szakirodalom újra és újra visszatérő tétele a normatív poétikai meghatározottság és éppen ezen normativitástól való szabadulás vágya közötti állandó konfliktus állítása.⁵³⁸ Ez az ambivalencia nem pusztán Arany egyéniségével kapcsolatban (a levelek, emlékezések stb. kapcsán) érzékelhető, hanem a korpusz egészére is vonatkoztatható. A népiességgel kapcsolatos nyilatkozatai - a komoly irodalmiság jegyében -, egy megtisztítási, megnevelési folyamaton átment, végső soron az akkulturációnak alávett irodalmi népiesség kialakításának igényét fogalmazzák meg. Ugyanakkor a korpusz - igaz marginálisnak, az életmű perifériáján elgondoltnak beállított - jelentős hányada ellentmondani látszik Arany elméleti normáinak. Erre a konfliktusra a legkézenfekvőbb példa - tekintettel az elméleti reflektáltságra - a Shakespeare- és az Arisztophanész-fordítások és kiadások körüli tépelődés.

A Shakespeare műveinek fordítására 1860. szeptember 27-én alakult bizottság elnöke Arany lesz, aki szeptember 25-én *Jelentést* ír a tervezett magyar Shakespeare-összkiadásról. A *Jelentés*ben igen fontos problémaként vetődik fel, hogy a fordítók mennyire legyenek hűségesek a nem mindig szalonképes szövegek visszaadásában: „Fontos kérdés továbbá, vajon Shakespeare, úgy mint van, sikamlós, nem ritkán obscenus részeivel adassék-e a magyar közönség kezébe. Itt az a kérdés áll elé: teljes Shakespearet akarunk-e vagy megcsonkított, hézagos, castrált kiadást. A magyar közönségnek becsületére válik, hogy szeméremérzete még azon szabadságot sem tűrheti a művészetben, melyet nagy írók, festők stb. gyakran vesznek. Aztán a növendék-kor, a hölgyterem, a salon-asztal kiméletet igényel. De másrészt oly lényeges dolog, most, midőn Shakespearet adni akarjuk, nem adni hiányosan, hogy a bizottság nem örömezt szavazna egy csonka fordításra... A bizottság tehát azt ajánlja: fordíttassa a T. társaság, más nemzetek, különösen a németek példájára Shakespearet egészen, meg nem csonkítva, csupán arra utasítva a fordítót, hogy részletekben, s hol a darab kára nélkül történhetik, igyekezzenek az ily sikamlós helyeket szelidebben adni vissza s a botrányt a mennyire lehetséges, eltávolítani...”⁵³⁹ A kiadás alapelveinek lefektetése egyrészt annak a kultusznak az anatómiájáról árulkodik, amely Shakespeare-t övezi ebben a korban is,⁵⁴⁰ másrészt viszont a beszélhető, reprezentálható nyelv határainak kijelölési metódusát is pontosan körülírja. Arany Tomori Anasztáznak írott 1858. november 17-i levelében már megemlíti az 1860-ban kifejtett problematikát: „A fordító ne csak a színpadot, de az olvasó közönséget is szem előtt tartsa: tehát hatályosság mellett választékos és correct is igyekezzen lenni - a magyarság mellett kerülje a bundaszagot. Dixi.”⁵⁴¹ Aranynak Szász Károllyal váltott 1859. március 19-i levelében is felmerül már konkrétan Shakespeare-rel kapcsolatban a még beszélhető nyelv határainak kijelölése:

⁵³⁸ Vö.: DÁVIDHÁZI 1994. 241-246.

⁵³⁹ *AJHIL* II. 494-497.

⁵⁴⁰ DÁVIDHÁZI 1989. „Arany a teljes Shakespeare-ért a kultusz erejét használta fel - olyankor, amikor az egész világon kipontozták a durvább helyeket.” Ellenpontozásként Dávidházi idézi Bajzát: „senkit sem fogunk rábími, hogy ami botrányos, azt ő illedelmesnek tartsa, csak azért mert Shakespeare írta.” 186.

⁵⁴¹ *AJHIL* II. 124.

„Pihenésül John királyt vettem elő - de csak valami harmadnappal ez előtt; hanem furcsa; mit mond a magyar szégyellős publicum ennek első felvonásához, hol nem lehet ritkítani, mert alapjában indecorum? Kemény itt lévén, azt kérdezte: ugy-e nemigen több 200 sornál az egész Shaksperében [!] a mit ki kellene hagyni, mert különben sohasem juthat be a 'salonokba'? - Tiszteltetem a salonokat: de hát Sh. első teljes fordítása csonka legyen?”⁵⁴² Szász Károly 1859. március 21-i válaszában a teljesség mellett teszi le a voksát: „Shakespearre nézve egészen egyet értek veled. Nem egyezem bele, hogy egy sort is kihagyjanak belőle. Tiszteltetem a decorumot, de ily dolgokban nevetségesnek tartom, hogy egy római pápa a vaticánban levő meztelen szobroknak inget, gatyát, (tán krinolint) is szabatott vászonból és selyemből, hogy a meztelen természet ne scandalisálja a nézőket.”⁵⁴³

A Shakespeare-fordítás kérdéseinél árulkodóbb Arany Arisztophanész-fordításának és kiadásának története. Ismeretes, hogy mindenféle külső ösztönzést nélkülözve, csupán „önmaga öröme” foglalkozott Arany a fordítással, vagy amint azt Kont Ignácnak a Pesti Napló 1880/94. számában megjelent cikkére válaszolva maga fogalmazza meg: „A bíráló nem hiszi, hogy engem Arisztophanes csak philologice érdekelt; politice kellett érdekelnie. Hát még egy harmadik nincs: aesthetice?”⁵⁴⁴ Egyébiránt a későbbi méltatók is részben politikai vonatkozást láttak Arany fordításában, valamiképpen így próbálták racionalizálni, hogy miért éppen Arisztophanészhez nyúlt. Imre Sándor bár belátja, hogy „Maga tetszéseiből dolgozott, nem megbízásból, nem is a közönség számára.”⁵⁴⁵ mégis igyekszik magyarázatát adni annak, hogy a nem éppen illedelmességéről híres Arisztophanészszel miképpen kerülhet ily közeli kapcsolatba az az Arany, aki „Természettel szelíd szenvedélytelen [...], legalább nem tör ki belőle egész valóságában, nyersségében a szenvedély soha.”⁵⁴⁶ Imre Sándor Arisztophanész „nudításainak” átértelmezésével próbálta megoldani azt a dilemmát, hogy Arany - „aki önszája vallása szerint csak halkal szeretett valaha, a kinek a lelke s tolla is erkölcsi pizokhoz nem szokott, a ki még tisztességes érzelmeit, vagy szenvedélyeit sem teszi nyomdafestékszagúakká komolyabb óráiban azt is restellte, hogy olykor meg-megnevette Aristophanest, hogy kiállotta nagy eszméiért, komoly szépségeiért bűzös rondaságait, hogy a szemétről látszott gyöngyöket szedegetni.”⁵⁴⁷ - miért fordulhatott az ókomédia jeleséhez.

Imre szerint Arisztophanész csak látszólag trágár és zabolátlan, műveiben minden szabadszájúság alárendelődik valamely eszmének: „Aristophanésnel soha sem főcselekmény a bűn, a testiség vagy más pizok; fő eszme mindig egy, a hazának üdvös dolog. A pizkosság huzamos néha, vagy egészen el is foglal egy színművet, de csak bacchikus kitörés, inkább modor, mint komolyan vehető bűn.”⁵⁴⁸ Méltán vitatkozik Péterfy Jenő Imre ezen gondolatmenetével, amelyben Imre Arisztophanészt komoly moralistaként tünteti föl: „Ezt az aristophanest egy idealisáló philológiai iskola teremtette, a

⁵⁴² *AJHIL* II. 78.

⁵⁴³ *AJHIL* II. 80.

⁵⁴⁴ *AJÖM* VIII. 366.

⁵⁴⁵ IMRE Sándor: *Arany János és Aristophanese*. Budapesti Szemle 1885. 216.

⁵⁴⁶ IMRE 1885, 2.

⁵⁴⁷ IMRE 1885, 23-24.

⁵⁴⁸ IMRE 1885. 214.

mely végtelenül elmulatott az ő bohócságain, de azután azzal nyugtatta lelkiismeretét, hogy csak azért nevetett az aristophanesi bohóságokon s trágárságokon, mert erkölcsi hátterük mégis mélyen komoly.”⁵⁴⁹ Péterfy sokkal fontosabbnak tarja Arisztophanész „satyr-természetét”, munkáinak „dionysosi dühét”, mint Imre azon igyekezetét, hogy „kalodába zárja” a komédiáirót. Péterfy kritikájának idézett passzusa pontosan és érzékletesen írja le azt az igyekezetet is, amely jellemzi az Aranyt mentetegetni próbáló recepciót. Igaz ugyan, hogy Imre maga is belátja, hogy az attikai ókomédia színpada nem más, mint „Dionysos intézete, itt mindig Dionysos, a testi szabadság istene s megalapítója, a test emancipálója áll a szem előtt.”, sőt azt is tudomásul veszi, hogy Arany számára érdekes lehetett ebből „a komikus nyers-erős ítélete, beszédmódja, kíméletlen nyíltsága...”, ám mégis csupán mindennek politikai bíráló élet, illetve a bírálat megfogalmazásának *lehetőségét* emeli ki mint Arany motivációját: „Ebből úgy gondolom, általánosságban igazolva lesz, miért szerették s szerette a mi költőnk a görög komikust, annak nyers vaskos elmességét, komoly kíméletlen modorát. Sehol együtt annyi nagyot és kicsinyt, annyi fölséges gondolatot, olyan finom költői formákat, annyi nevetségessel, s összesen oly nagy értékű s könnyen élvezhető költeményt nem talált. [...] Ilyenforma kedéllyel, siratta egyik szemével a hazát, nevette a másikkal a hódítók csúfságait vagy az erőtlenek s alant valók általi kigúnyoltatásukat s világos megvetetéseket a szabadságharcz után a nagy költő is. Talán kérdésbe sem kellett volna tenni, miért szerette ez amazt: Aristophanes Aeschylot, Aristophanest Arany, a különbözők nem ellentétesek...”⁵⁵⁰

Imre Sándorhoz hasonlóan Hegedűs István is konkrét politikai okokkal magyarázza az Arisztophanész-fordítás születését: „Ugyancsak a Bolond Istókban adja magyarázatát, hogy hazája feletti kétségbeesés mint indította a Nagy-Idai cigányok maró szatírjájának megírására, hogy önkinzó gyötrelmét kikaczagja: önmagával meghasonlott kedélye, bizonyára a magyar közéletben fejlődésnek indult pártoskodások miatt érzett aggodása indították arra, hogy elmeneküljön Aristophanes Madarainak hőisével Peithetairossal, el a közélt zajos társaságától Aristophanes phantasztikus világába, melyben oly pompás torzképét találta meg a reális világ hangos tusáinak.”⁵⁵¹

Nyilvánvaló a kapcsolat *A nagyidai cigányok* recepciójának retorikája és logikája, valamint az Arisztophanész-fordítás értékelése és az Arany-korpuszban való elhelyezése között. A kritikus valójában nem tudja elképzelni, hogy Arany csak a magáért való szórakozás (és szórakoztatás), valamint az irodalomtörténeti kuriozitás érdekelje Arisztophanész életművében: szükségét érzi annak, hogy konkrét lélektani, politikai stb. referenciát találjon a fordítás létrejöttének okaként.⁵⁵² Ez a magyarázatkeresés a komikus eposz recepciójának szándékához hasonlóan valamiféle Aranyhoz (a kanonikus, kanonizálódó Arany-képhez) méltatlan regiszterrel szemben igyekszik megvédeni a koszorús költő emlékét.

⁵⁴⁹ PÉTERFY Jenő: *Imre Sándor: Irodalmi tanulmányok*. In: PÉTERFY Jenő *Összes művei*. Bp., 1903. III. kötet. 554-557.

⁵⁵⁰ IMRE 1885, 215.

⁵⁵¹ HEGEDŰS István: *Arany János és Aristophanes*. Egyetemes Philologiai Közöny 1917. 74.

⁵⁵² Baráth Ferenc is úgy látja, hogy Arany a „nemzet süllyedése” feletti bánatában írta *A nagyidai cigányokat*, és fordította Arisztophanészt. BARÁTH Ferenc: *Aristophanesről*. In: BARÁTH Ferenc: *Irodalmi dolgozatok*. Bp., 1895. 301-303.

Arany maga sokáig ódzkodott az elkészült fordítás közzétételétől annak ellenére, hogy kapott ajánlatot a kiadásra. A Shakespeare-fordításokhoz hasonlóan a közönség ízlésének védelmére hivatkozik a fordítás közzétételének halasztgatása kapcsán: „Mert nem óhajtottam, hogy Aristophanes kiadása *üzleti zajjal* történjék, s ez által a vegyes nagy közönség kezébe jusson. Ugyanis az oly szép görög életnek nagyon rút oldalai is voltak; s ezek épen az öskomédiában fordulnak leginkább kifelé. Általában a mai és kivált a magyar közönség nincs szokva ilyeneket olvasni könyvben.”⁵⁵³ Látható tehát, hogy Arany tökéletesen tisztában van a „szép görög élet rút oldalával” is, amely Dionüszosz istenségének égisze alatt áll, ám az is tünet értékű, hogy ennek a regiszternek a befogadására alkalmatlannak látja a nagyközönséget. A fordításban Arany szándékosan nem adja vissza közvetlenül Arisztophanész kifejezéseit, finomít rajtuk stb.: „Ahol ugyan csak szóban volt a dísztelenség, azon igyekeztem valamely népies euphemizmussal (melyet úgy sem ért mindenki) segíteni, vagy legalább *kétértelművé* tenni a nagyon is *egyértelmű* kifejezést.”⁵⁵⁴ Hegedűs István dicséri Arany fordításában, hogy felhasználja a népnyelvet: „Kivált az obscen és a természeti élet minden finomkodástól, euphemizmustól idegenkedő kifejezései fordulnak elő. A magyar nép a nemi és a természeti élet obscennek bélyegzett szavait pompás humorral fejezi ki. Ezt Arany Aristophanesnél gazdagon kizsákmányolja, mert a műfordítás hűsége erre indította, puritán, szemérmes természete a teljes disznóságtól megóvta. De a diákélet élénk, holtáig megőrzött phraseológiája készséggel kínálkozott, hogy fordításában felhasználja.”⁵⁵⁵

A Shakespeare-, és az Arisztophanész-fordítások kapcsán egyrészt a közönség ízlésvilágának szem előtt tartásának hangsúlyosságára sőt normatív kitüntetettségre, másrészt pedig a meg nem tisztított (a kétértelműségek kifejezésére alkalmas) népnyelv és a diákköltészeti hagyomány ismeretére és fontosságára szeretném felhívni a figyelmet Arany János életművében.

Amikor az alábbiakban Arany reflektált népiességkoncepciójával szemben az „irodalmiatlan” hagyomány(ok) lehetséges módozatait és irányait próbálom felvázolni az életműben, akkor nem a különféle hatástörténeti folyamatok felmutatása a célom, tehát nem a szálak „végleges” elvarrására teszek kísérletet (minthogy ezt lehetetlennek tartom amúgy is), hanem egy beszélhető nyelvjáték határainak körüljárására, amely *A nagyidai cigányok* egy lehetséges értelmezési kódja felé vezet.

2. A „népszerű köznapiság széles, poros országútján”

„Újabban előkerültek Nagyszalontáról és Kisújszállásról olyan versek, amelyeknek stílusa a 30-as, 40-es évek műkedvelő verselőinek munkáira emlékeztetnek; ezeket a verseket megtalálók Aranyhoz fűzik. Voinovich sorra veszi őket és mindegyiket gyanúsnak találja, vagy megtagadja tőlük a hitelességet. Kézírása is Aranyé, Arany László hitelesnek gondolja, Voinovich kétségbe vonja hitelességét. A debreceni diákkorába lokalizált

⁵⁵³ Idézi Gyulai Pál Aranyt a fordítás-kötetek bevezetőjében. In: *Aristophanes Vigjátékai I.* 1880. V.

⁵⁵⁴ Uo.

⁵⁵⁵ HEGEDŰS 1917, 80.

Cigánybúcsúztató című, tréfás satirikus költeményt Voinovich nem ismeri el: nem illik Arany egyéniségéhez.⁵⁵⁶ Voinovich valóban nem közli a verset az általa sajtó alá rendezett kritikai kiadás VI. kötetében⁵⁵⁷, holott a kötet maga már alcíme szerint is csak „Zsengék, töredékek, rögtönzések”, vagyis az Arany-korpusz peremének, a kánont nem befolyásoló, kétes (esztétikai) értékű darabjainak gyűjteménye. A Kisújszálláson talált *Dévaványai juhbehajtás* c. „Csokonai modorában” készült, a fiatal Aranyak tulajdonított mű kézírata is a lángok martaléka lett Voinovichnál, aki persze sohasem ismerte el a szöveg hitelességét.⁵⁵⁸ Mind a *Cigánybúcsúztató*, mind *A dévaványai juhbehajtás* arról a debreceni kollégiumi diákköltészeti hagyományról tanúskodik, amelynek *A nagyidai cigányokban* betöltött szerepéről Keresztury Dezső a következőket mondja: „De ez [ti. *A nagyidai cigányok* népiessége] nem Petőfi vagy a Toldi népiessége. Inkább azé a kollégiumi s kántorpoézis, amelyről már volt szó. Újra ennek csípős, nyers ízeit, színeit, torzító humorát, parodizáló kedvét, férfi durvaságát, egyszóval alantas humorát használja fel Arany...”⁵⁵⁹

Arany életművének jelentős hányada (különösen ami a lírát illeti) bátran abba a hagyományba sorolható, amelyet Arany maga *Irányok* című írásában a „népszerű” minősítéssel illetett. (Számos névnapi köszöntő, alkalmi rögtönzés, játékos tréfa stb.) Ez a „mindannapok költészete”⁵⁶⁰ a „nagy” költészet hagyományosan éppen a mindennapisággal szembeni törekvéseivel ellentétes irányt képvisel és tudatosan (paródia, travesztia formájában) rá is játszik. Persze nem csupán „ellen-költészetről” van itt szó, hanem egy a hivatalos kultúra által elfojtott, diszkriminált nyelvi és világnézeti regiszter öntörvényű hagyományának továbbéléséről.

A két regiszter közötti konfrontáció nem kizárható persze egyik oldalról sem. Ez már abban is megnyilvánul, hogy pl. Arany költészetének ilyen típusú dokumentumait a kritikai kiadás egy plusz könyvben, a „futottak még” közé sorolja, elvitatva vagy inkább megkérdőjelezve így azok jogosultságát az Arany-korpuszhoz való tartozás kapcsán.⁵⁶¹ A diákköltészet (a vágáns vagy goliard tradíciót értve alatta) kettős hagyomány fényében értékelhető: egyrészt a deákos, vagyis a klasszikus irodalmi műveltség számos

556 CSÁSZÁR, *i.m.* 27. (Bizonyos ellenőrizhetetlen irodalomtörténeti pletykák szerint nem csupán a II. világháborús bombatalálatnak köszönhető, hogy számos Arany-mű elpusztult Voinovich lakásában. Állítólag a hagyaték gondozója maga is meglehetősen „szelektálást” hajtott végre az Arany-képet sértő, oda nem illő szövegek kárára.)

557 Arany János *Összes művei*. VI. kötet. *Zsengék, töredékek, rögtönzések*. Bp., 1952. S.a.r.: Voinovich Géza.

558 Először 1954-ben PAP Károly által közzétett (*Arany egy zsengéje. A dévaványai juhbehajtás*. ItK 1954. 78-83.) mű hitelességéről SZILÁGYI Ferenc alapos filológiai bizonyítása győz meg leginkább (*Az epikus Arany indulása és Csokonai. A dévaványai juhbehajtás és a Csokonai-hagyomány*. ItK 1965. 99-105.).

559 KERESZTURY Dezső: *Mindvégig*. Bp., 1990. 221.

560 „Arról a ‘tudákosan moralizáló vagy rusztikusan dévaj, populáris költészetről’ van szó, amely [...] eredetileg ‘falusi papok, kántorok, iskolamesterek pennájából folyt’ s amelyet egy-egy kisebb közösség ünnepeinek alkalmi vagy éppen szórakozási igényei hívtak életre. [...] E népszerű költészet egyik külön ága s a művelők számára a minták egyik forrása a kollégiumok diákköltészete volt.” BIRÓ Ferenc: *A költészet a mindennapokban*. In: B.F.: *A felvilágosodás korának magyar irodalma*. Balassi Kiadó, Bp., 1994. 293.

561 De igen szép példája a hivatalosság működésének a *Debreceni diákirodalom a felvilágosodás korában* című Bán Imre és Julow Viktor által szerkesztett válogatás (Bp., 1964.), amely minden csak nem reprezentáns keresztmetszete a debreceni diákköltészetnek (holott annak van szánva), ti. minden az illemt sértő stb. szöveget gondosan kihagytak belőle, márpedig ennek a hagyománynak nem éppen a szalonias illendőség a legfőbb jellemzője.

elemét magába olvasztó „könyvműveltség”, másrészt pedig a dionüszoszi karakterű, karneváli⁵⁶² hangoltságú „öszönös népiesség”⁵⁶³. Az „öszönös népiesség” Aranynál nem az ösztönök világának megidézését, hanem a népies hang nem-elméleti igényű alapozottságát jelenti. Ami persze egyúttal árulkodik az ösztönök ellenőrizhetetlen áradását gátolni, azt formák közé szorítani kívánó, megzabolázó szándékról; gondolatmenetének inverzeként pedig a „népszerűek” hagyományát ehhez az ösztönök által leplezetlenebbül meghatározott tradícióhoz kapcsolhatjuk.

A ‘kántorpoézis’, ‘népszerűség versus népiesség’, ‘öszönös népiesség’ fogalmi a komolyság jegyében álló és annak nevében művelt „fentebb” irodalmiság territóriumának elhatárolását célozza meg a „csupán” valamiféle játékosság (mulattatás, szórakoztatás, nevetetés stb.) komolytalannak (sőt profánnak) gondolt régiójától. Ez az elhatárolás (mint minden határkijelölés általában) célját tekintve önvédelmi-önmeghatározó illetve kirekesztő-megbélyező folyamat.

2.1. A „disznótornak nyájas istensége”

„Úgy gondoljuk, hogy mint minden sor, amit költői irodalmunk legnagyobb szelleme alkotott s amelyhez az ő teremtő géniuszának valaha is valamilyen köze volt, úgy ez is értékeink közé tartozik... [...] A költemény új oldaláról mutat rá arra a költőre, akinek ‘szentségét’ az sem homályosíthatja el, hogy életének egy kedélyes korszakában ilyen és ehhez hasonló, önmagát és környezetét szórakoztató verseket is írt.”⁵⁶⁴

Kozocsától való fenti idézetben Arany 1856-ra datált disznótoros verséről (*Alkalmatosságra írott versek*) van szó. Elég pontosan tetten érhető az idézetben az a kultikus nyelvhasználati attitűd, amely szerint egyedül Arany személyének szentsége legitimálja a máskülönben (Kozocsa intenciója szerint) olvashatatlan szöveget. A vers így csak egy apró adalék, érdekesség a géniusz költészetének gazdagságához, ám önmagában mint vers nem nagyon érdemes az olvasásra-értelmezésre. A vers és szerzője közti viszony, Arany számára esetlegesen negatív, következményeitől riad meg Gulyás Pál is, ám gyorsan megnyugtatta olvasóját és önmagát: „...aki aggódnék, hogy a nagy költő ily ‘alacsony’ tárgyakra pazarolja drága idejét, nyugodjék meg és gyönyörködjék a disztanciában, amelyet a költő így rímelt ki maga és alkalmi közt a bicskanyitogatóhoz [ti. a borhoz] fohászokodván: ‘Adj néhány rossz rímet, máskülönben végem...’ [...] jól esik látni ezt a fölényes szembefordulást a témával...”⁵⁶⁵ A kritikus és a közönség megkönnyebbülhet, hiszen „Arany nem engedte közel magához” a hozzá nyilvánvalóan méltatlan témát és nyelvet, vagyis nem „fertőződött” meg általa véglegesen: a „fölényes szembefordulás” a

⁵⁶² A fogalmat Mihail BAHTYIN *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája* (Bp., 1982. Ford.: Könczöl Csaba) c. könyve alapján használom. Vagyis az „áhitat nélküli ünnepiség”, a „komolyságtól való megszabadulás - nevetés”, az „egyenlőség, familiaritás”, „éltető átkozódás, trágárság”, „groteszk realizmus”, a „test kítüntetettsége” stb. toposzokkal körülírható világlátást értem alatta. Vö. pl. BAHTYIN 1982, i.m. 315.

⁵⁶³ A terminust - nyilván Arany János nyomán - Bán Imre használja a fentebb idézett gyűjtemény előszavában (*Debreceni diákköltészet a XVIII-XIX. század fordulóján*).

⁵⁶⁴ KOZOCSA Sándor: *Arany János ismeretlen verse*. MaKöbaDiá 1938. január-február. 9.

⁵⁶⁵ GULYÁS Pál: *A tréfás Arany...* 699.

reflexió gesztusa, amely a távolságra és a szerző józanságára (tudja ő, mit csinál!) hívja fel a figyelmet. Arany egyénisége (pontosabban a róla kialakított kanonizált kép) nem engedi meg az efféle alantas tréfalkozást, valamiképpen a mindennapiság körén kívülre helyezett zseni csak a fennkölt dolgokkal foglalkozhat.⁵⁶⁶

Holott természetesen Arany életrajzának bizonyos elemei nagyon is profán, egészséges, életteli motívumokat idéznek fel, még az 50-es évek „nagy kiábrándultsága” idejéből is: „S ugy [!] látszik kezdetben nem is érezte magát valami rosszul, mert a tanári kar [ti. a nagykőrösi] vig életet élt; kijártak a szőlőbe mulatni, esténként összegyűltek s egész a pajkosságig menő tréfákkal töltötték az időt s köztük Arany is. Élclapot is - Charivari - szerkesztettek maguk közt, a melybe Arany verseket írt.”⁵⁶⁷ Érdekes Arany sógorának, Ercsey Sándornak, a rokont és a nagy embert megillető tisztelettel tett megjegyzése is (a szerző intenciójának ellenében felhasználva): „...azon időtől fogva, midőn helyzete kedvezőbbre fordult [!] nem vonakodott a házias multságokban, névnapokon, disznótor stb. alkalmával résztvenni. És ily alkalmaknál ekkor is, később is, gyakran kitörő jó kedve volt; dalolt, tréfált, adomázott, szóval a férfias multságoknak vezére és lelke lőn, a nélkül azonban, hogy e jókedv kitörései a trivialitás terére átléptek volna. Úgyhogy [!] az ilyen multságokban, melyeknél ő volt az irányadó, a nőnem is minden feszély nélkül jelen lehetett és gyönyörködhetett.”⁵⁶⁸ Ercseynek persze hihetünk, ám az mégiscsak (legalább is) gyanakvásra készíti az embert, ha valakit ennyire szorgalmasan kell mentegetni egy virtuális vád alól. Ráadásul bevillan a „szemérmesség” fogalma mint az Arany-kép valószínűleg a nemzet-karakterológiából származó masszív, sokat hangsúlyozott eleme.⁵⁶⁹ (Természetesen az életrajzzal nem alátámasztani kívánom az értelmezés jogosultságát, csak a kultusz igazságértéket próbálom megkérdőjelezni, a más irányú vélekedések lehetőségének megmutatásával.)

Arany disznótoros versének beszédhelyzete a Bahtyin által „vásári vagy familiáris beszéd”-nek hívott hagyományt idézi meg: „A familiáris vásári beszéd mintegy gyűjtőhelye lett valamennyi olyan beszédjelenségnek, amely a nyelvi érintkezés hivatalosan szentesített formái szerint tilalom alá esett, és azok keretei közül kiszorult.”⁵⁷⁰ A vásári beszéd mint felszabadult, tabuktól mentes megnyilvánulás az „igazság” eddig elfojtott kimondásának ünnepe.

⁵⁶⁶ A kultusz ilyen irányú képzetait könnyen lehetne magyarázni pszichoanalitikusan azzal, hogy a kultusz gerjesztői nyilvánvalóan saját (platonikus hagyomány nyomán fellépő) vágyaikat igyekeznek a „Nagy Ember”-be projektálni, akinek természetesen nincsen teste, és így semmiféleképpen sem kerülhet viszonyba a „vidám anyaggal” (Bahtyin kifejezése az ürülékkel, vizelettel stb. való karnevalizált kapcsolatra vonatkozik).

⁵⁶⁷ KOLTAI 1886, *i.m.* 93.

⁵⁶⁸ ERCSEY Sándor: *Arany János életéből*. Bp., 1883. 22.

⁵⁶⁹ Ugyebár Arany már gyermekként sem volt csintalan (ahogyan egy nemzeti bárdtól, tanítótól az el is várható a példamutató okán): „Ilyesmit ő [ti. csinyt] - ki pedig *életfolyama későbbi éveiben néha-néha kitörő jókedvre is tudott derülni* - gyermekkorában nem tett...” ERCSEY 1883, *i.m.* 4.

⁵⁷⁰ BAHTYIN 1982, *i.m.* 25.

A disznó szimbolikájának mitikus háttérben ambivalens érzelmek és képzetek kavarnak:⁵⁷¹ egyrészt a tisztátalanság⁵⁷² képzete a hozzá fűződő tabukkal,⁵⁷³ másrészt viszont ugyanennek a tisztátalanságnak a másik oldalán a szentség és a kapcsolódó kultuszcselekmények. Frazer a disznót végső soron azonosítja Démétér istennővel (csak a későbbi antropomorfizálódás során lesz „kísérő állatává”), és így a disznó mint termékenység isten szerepel a görög hagyományban, illetve a Démétér-kultuszhoz kapcsolódó Thesmophorián.⁵⁷⁴ „... a Thesmophorián a nők a jelek szerint disznóhúst ettek. Ha nem tévedek, ez az étkezés ünnepi szentáldozás vagy úrvacsora lehetett, amelyen a hívők az isten testét vették magukhoz.”⁵⁷⁵ Az istenség megevése mint termékenységi kultuszcselekmény már jóval a kereszténység elterjedése (sőt születése) előtt létezett pl. az aztékoknál.⁵⁷⁶ A disznótor mint népszokás mindig vidám, pajzán a nemiséggel, termékenységgel kapcsolatos „szertartás”, középpontjában az ölés-evés kettősségével: reggel ölés, este pedig a vacsorán evés a halott állat szellemének megengesztelésével a háttérben: a napot így a halál és a „feltámadás” keretbe foglalja és ezzel kozmikussá, ünnepivé magasztosítja. Az ünnepi légréteg itt a hétköznapiétől eltérő, a mindennapiságból kiemelkedő esemény, konkrétan a disznótor maga biztosítja. A tor ünnepe a halál és a megújulás ambivalenciáján alapul: az élet csak valakinek/valaminek a halála árán folytatódhat. A disznó halála így a megváltás ígéretének (sőt a megváltástörténetnek általában) a parodisztikus megidézése, és egyben erőteljes lefokozása is. A pogány termékenység-kultusz és a keresztény megváltás-történet szükségszerűen, de észrevétlenül csúszik egybe: a termékenység-mítosz mindig mint az eukarisztia profanizációja jelentkezik a disznótor „kultuszcselekményében”. A lefokozás, kifordítás a megváltás titkának profanizációjával megy végbe: az evés, ami az eukarisztia⁵⁷⁷ misztériumának szerves alkotója („Vegyétek és egyétek, mert ez az én testem...”), ott a testet a lelki megújuláshoz, a Kegyelemben való részesedéshez vezető szükségszerű, de nem végcélként kezelt stádiumához, itt viszont mint a fiziológiai/biológiai értelmű élet fenntartóját a konkrét test regenerálásához kapcsolja. A lelkiség végső titka így szétbogozhatatlanul összefonódik az evés gesztusának kettős jelentésében a testiség profanizálásával.

⁵⁷¹ „Kövérsége miatt keleten a bőség szimbólumaként is ismert, de általánosan a tudatlanság, érzékiség, sötét indulatok, a falánkság és a testiség megjelenítője.” In: *Jelképtár*. Helikon, Bp., [é.n.] [1988]. Szerk.: Hoppál Mihály, Jankovics Marcell, Nagy András, Szemadám György. 54.

⁵⁷² „A disznó hasított körmű ugyan, mégpedig egészen kettéhasadt, de nem kérődzik: tisztátalan. Ne egyetek a húsból [ti. a többi tisztátalannal együtt], sőt még a tetemüket se érintsetek! Ezek nektek tisztátalanok.” Lev. 11, 7-8.

⁵⁷³ A tabu súlyosságáról: Egyiptomban nem csupán a disznó maga, hanem a vele foglalkozók is „érinthetetlenekké” váltak: „A kondások, még ha egyiptomi bennszülöttek voltak is, nem léphettek be semmilyen templomba; a férfiak közül egyedül ők estek tilalom alá. Senki sem adhatta leányát kondáshoz feleségül, senki sem vehette el kondás leányát; a disznópásztorok egymás közt házasodtak.” James G. FRAZER: *Az Aranyág*. Századvég Kiadó, Bp., 1993. Ford.: Bodrogi Tibor és Bónis György. 302.

⁵⁷⁴ FRAZER 1993, *i.m.* 297-298.

⁵⁷⁵ FRAZER 1993, *i.m.* 299. Ezen kívül kultikusan ették a disznót Szíriában, Egyiptomban, sőt a zsidók is: „...a sertést a zsidók inkább tisztelték, mint irtóztak tőle. Megerősít ebben a véleményünkben az adat, hogy Ézsaiás koráig egyes zsidók titokban össze szoktak jönni kertjeikben, hogy vallási szertartásként disznók és egerek húsát fogyasszák.” FRAZER 1993, *i.m.* 301.

⁵⁷⁶ FRAZER 1993, *i.m.* 320.

⁵⁷⁷ Tekintettel Arany kálvinizmusára, beszélhetnénk úrvacsoráról is, bár itt inkább a képzetkör megidézhetőségéről, mint konkrét teológiai kérdésekről van szó.

Arany verséről az első szövegközlő, Szilágyi Sándor (aki ugyebár a szöveg egyik főhőse is egyben) megjegyzi, hogy Arany egész eposzt akart írni, amely sorra vette volna a nagykőrösi tanári kar jelenlévő tagjait, de nem volt rá elég ideje.⁵⁷⁸ Az mindenestre tény, hogy a szöveg kezdetének invokációja és prepozíciója valóban eposzi ihletre enged következtetni. Az invokáció a szöveg lehetséges olvasási kódjának előírását, vagyis a szöveg értelmezési hagyományának, illetve a lehetséges szerzői magatartás terrénumának kijelölését célozza meg. A területkijelölés bizonyos nyelv és szabályok alkalmazhatóságát, számonkérhetőségét, illetve mások kirekesztését írja elő. A vers önmagát nem a Parnasszus magas ormaira helyezi, hiszen éppen egy onnan lebukott, betört orrú múzsa oltalma alatt áll,⁵⁷⁹ vagyis első körben a „fentebb” költészet (jól körülhatárolható tematikában, nyelvhasználatban, értelmezési lehetőségekben megnyilvánuló) hagyományát távolítja el magától. Az „égi kvártély” emlegetésével - mint valamiféle eszményiségnek, az ideáknak a (lak)helye - illetve az „itt lenn”-nel⁵⁸⁰ történő helyettesítésével mindenképpen megidéződik (a költészettel kapcsolatos eszményítés és jellemzetesség szembenálláson túl) a karneváli szemlélet „fent” és „lent” fogalmainak állandó oppozíciója. A „fent”-hez mindig az égi, idealisztikus, míg a „lent”-hez a földi, reális kapcsolódik, ám a két szféra antagonizmusa itt nem a másik megszüntetésére irányul, hanem együttállásuk megteremtésére. Ez az ambivalencia szervezi Arany versének különösen Szilágyi Sándorra vonatkozó lefokozó szándékát. A tor szolgáltatta alkalom, illetve az invokáció által megidézett retorika együtt teremti meg azt a nyelvjátékot, dimenziót stb, amely lehetővé teszi egy ember (vagy az ember) végletes lefokozását, tulajdonképpen (a hagyományos zsidó-keresztény antropológia értelmében vett) az emberség kritériumainak megkérdőjelezését és felfüggesztését. A disznóval való összevetés (majdnem teljes azonosítás) egyrészt (a disznóval kapcsolatos képzeteknek megfelelően) tabuvá, tisztátalanná deklarálja Szilágyit, ezzel lehetővé teszi mindenféle „törvény” érvényességén való kívülrekesztését, azaz ha nem érvényesek rá a megszokott mindennapi szabályok, akkor lehetséges szemére vetni az itt elhangzó kritikákat, vádakot, bármiféle norma megsértése nélkül; másrészt viszont a termékenységgel kapcsolatban Szilágyi mint a disznó helyettesítője, ünneplésben részesül, hiszen végső soron neki köszönhető az evés (illetőleg a vers megszületésének és felolvasásának) lehetősége.

Másrészt viszont valójában nem Szilágyinak, hanem a disznójának a halálát „ünneplik”. A halál mindig alkalom (sőt kötelesség) a haldoklónak a megtisztulásra, másrészt pedig a túlélőnek az életével való számvetésre.⁵⁸¹ A halott disznó így felruházható az eposzi „helyettes halott” szerepével, ti. Szilágyi helyett hal meg. Ez - Berta tanulmányában leírtaknak megfelelően - újabb alkalom a hibák/bűnök meggyónására; végső soron a disznó halála mint megváltás szolgáltatja az alkalmat a tulajdonos megtisztulására/megtisztítására.

⁵⁷⁸ Magyar Hírlap 1896. december 25.

⁵⁷⁹ „Múzsám! ki lebuknál Parnasszus hegyéről / És csak orrbezúzást nyertél pályabérül / Szüni meg erőltetni szárnyadat magasra, / Hagyd az égi kvártélyt a fellengő sasra;” In: *AJÖM* VI. 25.

⁵⁸⁰ „Jobb teneked immár itt lenn tollászkodni,” Uo.

⁵⁸¹ „A csoport, a ritus szokásrendje (mivel túlélésének feltétele, ill. a résztvevők biztonságérzetének alapja egyaránt a ciklikus visszatérés, a „várhatóság”) tehát mindenképp azt „írja elő” a haldoklónak, hogy a kanonizált halálközeli magatartásminta átadása révén egyértelmű példát mutasson, s így óvja a lét elrendezettségébe vetett keresztény hit gyökereit.” BERTA Péter: *A haldokló teendői*. Cáfé Babel 1996/2. 208.

(Természetesen a parodisztikus hangnemnek megfelelően kicsinyes, nevetséges bűnökről van szó.)

Arany „eposz”-töredékének zárata (*A malac búcsúzása*) a malac átka. A halni készülő átkozódása egyrészt nagyon távoli asszociációként Dido királynő Aeneasra és népére mondott átkát eleveníti fel (bár szövegszerű párhuzamot nem sikerült találnom), másrészt viszont a Lélek és a Test vitájának régi toposzát újítja meg: ti. a halni készülő Lélek megátkozza a bűnös, az ő üdvösségét veszélyeztető Testet.⁵⁸² Ez a hagyomány összefonódik a halott állat lelkétől való félelem archaikus mítoszával, tulajdonképpen az ő kiengesztelését célozza a tor.⁵⁸³ Arany versében persze nem lehet behelyettesíteni a szereplőket, de a disznó és Szilágyi összevetése és azonosítása mégis megenged bizonyos fokú játékot: „Az lesz, mely a legszebb női társaságban/ Egyszer csak megröffen hátul a nadrágban.” sorok a disznónak mint sajátos lélekképzetet képviselő kísértetnek a továbbélését és visszajárását jósolják meg. A lélek és a bélgáz azonosítása⁵⁸⁴ sajátosan karneváli-groteszk elem, amely a „fent” szent szférájához tartozó léleknek találja meg a „lent”-re konvertált megfelelőjét. A „lent” negatív metafizikája a lélekkel azonosított bélgáz kapcsán az ember lényegét a gyomor működésében, vagyis a test táplálásában látja meg. (Ennek a negatív metafizikának a nyomai *A nagyidai cigányokban* is jelen vannak: „Tótágast áll fején; ég felé a lába, / Megakadt valahogy a nyeregkápába; / Lelke pedig, amint mennybe iparkodott, / Feljebb-feljebb mászva, kiment ahol tudott.”⁵⁸⁵.)

A disznó megevésével⁵⁸⁶ (az evés a világ és az én közötti határ áthágásaként és lerombolásaként, a mindent interiorizálni/bekebelezni akaró agresszivitás metaforája is lehet) az azonosulás teljessé válik a testi szférában: az átok egyrészt éppen arra figyelmeztet (a haldokló óvástételeként is akár), hogy az evés fontosságának túlzott felértékelése (a becsapott és életétől megfosztott disznó mi másnak is tulajdoníthatná gazdája tettének indítékát), bizony könnyen a gyomor uralma alá hajthatja az embert;⁵⁸⁷ másrészt viszont nem engedi, hogy bármilyen helyzetben (a női társaság az a környezet, amelyben csak a szemek játéka lehet kanonikus) is megfeledkezzen a testi lent szférájának létéről és igényeinek kielégítéséről.

582 „...átkozottak legyenek a te szemeid, mert nem akarták látni az igenességnek (‘Istent igenlőknek’) világosságát és az igazságnak útját. [...] Átkozottak legyenek minden tagjaid, mert el vették éntőlem a mennyei örömeidet. Átkozottak legyenek minden cselekedeteid, mert örök kínokat nyertek énnekem. Így átkozza meg akkor és ott a lélek az ő testét...” Részlet a Lobkowitz kódexből. Az idézet a Cáfé Babel 1996/2-es számának 209. oldalán található. (Köszönet Szakács Szilviának, amiért felhívta Berta tanulmányára a figyelmemet. A fenti ötlet is az ő tulajdona.)

583 „...a primitív vadász, aki megöl egy állatot, e kezdetleges filozófia elvei szerint azt hiszi, hogy ki van téve vagy a testétől megfosztott lélek, vagy az ugyanolyanfajta [!] valamennyi többi állat bosszújának...” FRAZER 1993, i.m. 337.

584 A léleknek (a testetlennek gondolt) levegővel történő azonosítása a ‘lélegzet’ szóban inkarnálódott: aki meghal az ugyebár ‘kiadja (visszaadja) a lelkét (a Teremtőjének)’; ugyanakkor ennek a mondásnak létezik a „testi lent”-hez kapcsolódó változata is ‘kifingott’ alakban, amely ugyancsak a halál beálltának nem éppen szalonképes konstatálása.

585 *AJÖM* III. *Elbeszélő költemények* Bp., 1952. S.a. r.: Voinovich Géza. 250.

586 „Halljuk már a malac utolsó nyögését, / Mellyel az élöktől örökre bucsúzik, / Mielőtt gyomrunkba végképen becsúszik.” *AJÖM* VI. 27.

587 „Szent Kelemen szerint csak azok fogyasztják a disznóhúst, akik csak érzékeiknek élnek.”
In: *Jelképtár*. i.h.

Erről a „testi lent”-ről való diskurzusnak a hagyományában próbálom elhelyezni a jóval előbb íródott *Nagy-idai cigányok* című komikus eposzt is.

VII / A.

Lágy majoránna illata (*A nagyidai cigányok recepciójának diskurzus-elemzése*)

„... vannak tükrök, melyek oly ferdén vannak köszörülve, hogy még Apolló is csak mint torzkép fog bennök tükröződni és melyek ezért bennünket nevetésre készítetnek. Ámde ekkor csak a torzmáson nevetünk, nem pedig az istenen.”⁵⁸⁸

Mert ugyebár vannak évtizedekig húzódó pörök, amelyek sohasem zárulnak le megnyugtató bizonyossággal. Ugyanakkor az is hamar kiderül, hogy ezekben az esetekben valójában nem is az egyértelmű döntés (az igen vagy a nem megfellebbezhetetlen kimondása) az, ami kockán forog. Persze ez nem jelentheti azt, hogy az igazság vagy *valamiféle* igazság kimondásának vágya háttérbe szorul, vagy zárójelbe kerül. Hiszen éppen ez teszi a pert. Tudniillik a pereskedés logikája szerint két egymást kizáró az igazságra való igény folytonos bejelentése zajlik. (Ugyanakkor persze a vitában e bináris kódoltság következményeképpen - és mert egy harmadik fél, az ítélkező meggyőzése a cél -, többnyire az egymásnak feszülő, a másik hamisságát bizonygató (tehát) negatív érvelés kap hangsúlyozottabb szerepet.) A per folyamán szembenálló felek mindegyike potenciálisan birtokában van az igazságnak (az ártatlanság vélelme), ám valójában csak a végleges bírói döntés legitimálja az egyiket, míg a másikat szükségszerűen bünné nyilvánítja. Az igazság fogalma tehát nem önmagában álló entitás, hanem bizonyító eljárás folyamán konstruálódó és kihirdetett ítélet eredménye; vagyis az igazság (ki)mondás/kinyilatkoztatás függvénye. Az igazság kimondására csak a megfelelő (a modern társadalmakban) konszenzuális vagy (az archaikus civilizációkban) metafizikus jogosítványokkal felruházott autoritás „hivatott”, akinek mindig valamely legitimációs biztosíték nevében (Isten, törvény stb.) elhangzó szava érinthetetlen (megfellebbezhetetlen) „szentség”. Ám mégiscsak szó marad.

Az irodalmi dolgokban zajló pörök végleges eldönthetlensége nem (csupán) a bizonytalanság ábrándjának (előbb) romantikus vagy (manapság) dekonstruktív vágyából fakad, hanem abból a sajátságukból, hogy többnyire már önmagukban is többesélyes értelmezések körül zajlanak. Azokban a végeérhetetlen vitákban, amelyek irodalmi szövegek jelentése körül forognak, az egymásnak feszülő, egymást gyengítő, kioltó vagy éppen erősítő érvrendszerek már önmagukban is a vágyott, kimondhatónak gondolt bizonyosság folytonos elhalasztódását demonstrálják. Az így kialakuló frusztráció feloldására időről-időre bejelentődik az igény az ítélet végleges kimondására, ezzel lezártnak deklarálva a pert magát. Ezek az önkényesen kinyilatkoztatott ítéletek azonban, az értelmezés monopóliumának „demokratizálódásával” és profanizációjával⁵⁸⁹ legitimációs alapjukat veszítve,

⁵⁸⁸Heine gondolatát idézi Dittrich Vilmos *A nagy-idai cigányok* c. művében. Bp., 1898. 98.

⁵⁸⁹„Már nem az egyházi és udvari nyilvánosság reprezentációjának alkotórészei [ti. az áruként általánosan hozzáférhető kulturjavak. - MR.]; pontosan ezt jelenti dicsfényük elvesztése,

annak hiányában,⁵⁹⁰ csupán esetlegességükre, gyengeségeikre és végső soron tarthatatlanságukra képesek felhívni a figyelmet, ami aztán a szóvá tett szöveg(ek) újraolvasására késztet, majd „ügyükben” „perújrafelvételhez” vezet. Azután pedig minden kezdődik előről, az éppen aktuális értelmezői nyelvekre konvertálva a vitát, az eldönthetlenség ódiúmával terhelve, a végtelenségig.

De ez persze még egyáltalán nem lenne olyan nagy baj.

1. „Elolvasták-e, vagy föl sem szelék?”

(Az „eredendő tapasztalás” tétele)

A kánon által kialakított jelentésrendszer (a lehetséges vélekedések rendszere) az oktatás segítségével örökíthető tovább, azaz a diskurzus az oktatás mechanizmusában termelhető újra. Az oktatás természetesen nem a vitákat, bizonytalanságokat és kétségeket, hanem a „kész”, befejezett „tények” evidenciáját közvetíti. Ezzel a készen kapott információhálóval már eleve egy magától értetődő, önnön igazságának súlyától gravitáló (mindig egy irányba mozgó) struktúrát foghat (föl) a boldog utókor. Az így kapott igazságrendszer feleslegessé tesz bármiféle kérdést, sőt magának az olvasásnak az értelmét is megkérdőjelezi, hiszen ami „kiolvasható” a műből, az már „ki van olvasva”, a kései „olvasónak” csupán az újramondás édes terhe maradt feladatául.

A nagyidai cigányok körül kialakult diskurzusról igen pontos képet kaphatunk a manapság használatos középiskolai tankönyvek vonatkozó fejezeteinek segítségével. Arról az uralkodó jelentésrendszerről alkothatunk magunknak fogalmat, amely a szöveg olvasásának mindenkori irányát előírja, illetve amely a szöveg helyettesítését hivatott betölteni.

„A forradalom ironikus értékelését *A nagyidai cigányokból* (1851) ismerhetjük meg. Ez a mű arra enged következtetni, hogy Arany a magyar liberális nemesség álláspontjával rokonszenvezett: nem a forradalmi átalakulásban, hanem a lassú, szerves fejlődésben hitt. Ezért ítélte el a forradalmat, s ezért tartotta álmódóznak még Kossuthot is.”⁵⁹¹

A fenti tankönyvrészlet intenciója szerint az Arany-életműnek *szükségszerűen* tartalmaznia kell a forradalom értékelését. Az Arany-műveket végső soron a korra vonatkozatható dokumentumokként kezeli, amelyek a szerző egyéniségén átszűrve adnak képet a nemzeti sorsfordulóról, tragédiáról. A szövegek minden esetben arra a korra vonatkoznak, amelyben születtek, jelentésük pedig a szerzőjük viszonyulása az adott eseményekhez. Ennek a szemléletnek a forrása kettős: egyrészt abban a Gyulai-Riedl-Voinovich-Horváth által konstruált Arany-képben kell keresnünk, amelyről az 1931-ben

egykori szakramentális jellegük profanizálódása. A magánemberek, akik számára a mű mint áru hozzáférhetővé válik, profanizálják azt, amennyiben a mű értelmét autonóm módon, az egymás közötti racionális érintkezés útján keresik és beszélnek meg, és ezzel ki kell mondaniuk azt, ami eddig éppen kimondatlanságában fejthette ki autoritatív érvényét.” Jürgen HABERMAS: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Bp., 1993. Ford.: Endreffy Zoltán. 92.

⁵⁹⁰ „A kritikus [...] nem hivatásos szerep. A műbíráló megőrzi valamit az amatőről; szakember volta visszavonásig érvényes; benne szerveződik meg a laikus ítélet, de a specializálódás révén is csak egy magánember ítélete marad az összes többi magánember ítélete között, akik végső soron a saját magukén kívül senki ítéletét nem tekintik kötelező érvényűnek. Éppen ebben különbözik a műbíráló a bírótól.” HABERMAS 1993, *i.m.* 99.

⁵⁹¹ Szegedy-Maszák Mihály, Veres András, Bojtár Endre, Horváth Iván, Szörényi László, Zemplényi Ferenc: *Irodalom a gimnázium II. osztálya számára*. Tankönyvkiadó, Bp., 11. kiadás 337.

kirobbant, Arany írói bátorságáról folyó vitában Móricz így ír nem kevés iróniával, Kosztolányi Dezső válaszára reagálva: „Kosztolányi Dezső szép és lelkes tanulmánya azt bizonyítja, hogy Arany János mélyen és erőteljesen él a lelkekben. De azt is, hogy Gyulai Pál esztétikai és életrajzi beállítása csaknem oly általánosan hat ma is, mint öt évtized előtt. [...] Az iskola monoton s hivatalos dicshimnusz a valósággal Pantheonra, tehát gyászházzá változtatta Arany poézisét. Ennek a merev épületnek ki kell nyitni az ajtajait és engedni, hogy e napfényes költészet újra a nap fénye alá kerüljön.”⁵⁹². Másrészt viszont abban a szemléletben lelhető fel, amelyről éppen a Móricz által kirobbantott vita maga árulkodik. Tudniillik Móricz azzal vádolja Aranyt, hogy „Nem mert nagyot cselekedni, csak ügyes dolgot csinált.”⁵⁹³, azaz hiányolja költészetéből a harcos politikusságot, a radikális társadalomkritikát: „... sohasem lépi át azt a határt, amelyet az egyház, a politika és a törvény engedélyez.”⁵⁹⁴ Móricz, nyilvánvalóan Petőfin nevelkedett, forradalmiságával szemben Kosztolányi inkább az esztétikumra koncentráló „érveket” - amennyiben a kultusz magasztaló hangnemét érvként kezelhetjük - hoz fel⁵⁹⁵ Arany védelmében, ám az maga is tünetértékű, hogy *szükségesnek* látja a védelmét, a fölmentését⁵⁹⁶. Móricz támadásának háttérben az irodalom társadalmi szerepvállalásának evidenciája áll, azaz az író mindig egy közösség nevében szól, művei csak a közösséggel kapcsolatban értelmezhetők. Az a szerző, aki ennek a váteszhagyománynak (sőt normának: lásd Petőfi *A XIX. század költői* c. szövegét!) nem tesz maradéktalanul eleget bizony kérdőre vonható a közösség nevében.

Ugyanakkor Móricz az ellen a kultusz ellen is szól, amely nemzedéki, irodalompolitikai aspektusokon túl közvetlen irodalmi, elméleti problémákkal is viselős. Móricz nagyon pontos Pantheon-hasonlata arról a mechanizmusról beszél, amely egy kialakult, lekerekített és kanonizált jelentérendszer hatását írja le az egyes szövegekre. A monopolhelyzetben lévő jelentések „gyászházzá” változtatják az életművet, hiszen nem engedélyezik a szövegek olvasással történő felélesztését, az értelmezések mint kommentárok maguk lépnek a művek helyébe. Keresztury Dezső *A nagyidai cigányok* olvasatlanságát (sőt olvashatlanságát!) annak tudja be, hogy a mű magyarázat nélkül nem érthető, s így nem is élvezhető: „Az idő mállasztó erejét ez a mű állta meg talán a legkevésbé: ma alig értheti, élvezheti más az irodalom ingyenceinél és szakembereinél. Ezek annál jobban értékelik is, mentől több magyarázatot igényel. Ez is olyan alkotás, amelynek jelképteremtő ereje nagyobb a művészinél: ezt pedig magyarázni kell.”⁵⁹⁷ A szövegek dokumentumokká, tárgyi bizonyítékokká lesznek, amelyeknek az a szerepük, hogy alátámasszák a kánon konstruálta képet. A hangsúly nyilvánvalóan nem az egyes szövegekre, hanem a szerző felmagasztosult személyére kerül. A szerző (egészen pontosan

⁵⁹² MÓRICZ Zsigmond: *Sub Rosa*. Nyugat 1932. 131.

⁵⁹³ MÓRICZ Zsigmond: *Arany János írói bátorsága*. (Nyugat 1931.) In: M.Zs.: *Tanulmányok I. Bp.*, 1978. 722.

⁵⁹⁴ MÓRICZ 1978, *i.m.* 723.

⁵⁹⁵ KOSZTOLÁNYI Dezső: *Író és bátorság (Válasz Móricz Zsigmondnak)*. Nyugat 1932/3. 121-131.

⁵⁹⁶ „Ne várjuk meg, míg a túlvilági törvényszék megmenti őt a pokoltól, nehéz nyolc kötetének súlya alól Az elveszett alkotmány miatt. Nehéz nyolc kötetének nemes arany-súlyáért, a Buda haláláért, a Nagyidai cigányokért, a Bolond Istókért, a léleklátó balladákért, számtalan lírai remekért, minden betűjéért, melyet valaha lerótt, mentse fel őt azonnal a földi törvényszék. Mi mentjük föl őt.” KOSZTOLÁNYI 1932, *i.m.* 131.

⁵⁹⁷ KERESZTURY Dezső: *Mindvégig*. Bp., 1990. 224.

az író) alakjának középpontba kerülése hangsúlyosan XIX. századi jelenség, funkciója a szövegek hitelesítésén⁵⁹⁸ túl a mindenkori transzcendencia és az emberiség közötti közvetítés papi, prófétai, sőt messianisztikus feladatának ellátása.⁵⁹⁹

A XIX. századi magyar irodalom egyik legalapvetőbb transzcendencia-élménye a Nemzet felvirágoztatásához, életéhez illetve bukásához köthető. A kor irodalmi megszólalásainak legitimitása értelemszerűen az Isten helyébe lépő Nemzethez fűződő viszonyából származik,⁶⁰⁰ a mű végső referenciáját benne találhatja meg. A korabeli (illetve ennek nyomán a retrospektív) irodalomkritika, ill. -történet a Nemzet irodalmának teleologikus fejlődését követi nyomon, és célhoz érését (önmagára ismerését) nem kevés örömmel üdvözli Petőfiben, kiteljesedését pedig Aranyban.⁶⁰¹ „Mintha a névtelen, a költő nép magasodnék benne egyénné.” - írja Horváth János⁶⁰² Aranyról⁶⁰³, amellyel tulajdonképpen Gyulai és Riedl Arany-képét követve⁶⁰⁴ ismétli meg Arany Nemzet papjává történő felkenését. Gyulai Pál Arany fölött elhangzó emlékbeszédében nevezte először „nemzeti típusnak”, akiben „megtetesül mindaz, ami fajunk szellemét és természetét állandóan jellemzi. Leginkább arra törekszik, hogy nemzeti egyéniségünket minél hűbben kiemelje, fölmutassa.”⁶⁰⁵ Gyulai utat nyitott egy nemzetkarakterológiai alapon szerveződő Arany-kép konstruálása felé, amelyet nem sokkal később Riedl Frigyes végez el nemzedékek sorának tankönyvként⁶⁰⁶ szolgáló művében. E szerint Arany egyénisége a magyar faj jellegzetességeinek szintézise,⁶⁰⁷ azaz nyugodt, kontemplatív, búsongásra hajlamos, érzékeny, sírva vígadó stb.⁶⁰⁸ Arany János végső soron a megtetesült nép, művei imádságok a Nemzethez mindannyiunk nevében.

⁵⁹⁸ Vö. Michel FOUCAULT: *Mi a szerző?* Világosság 1981 (Melléklet)

⁵⁹⁹ A kultikus nyelvhasználatról, illetve az irodalmi kultuszról magáról lásd az ItK 1992/3-as kultuszszámát, illetve DÁVIDHÁZI Péter: „Isten másodszülötte” (*A magyarországi Shakespeare-kultuszról*). Bp., 1989.

⁶⁰⁰ Isten és Nemzet fogalmainak konvertálhatóságáról Arany kapcsán Szörényi László beszél *A humoros elégia* c. tanulmányában. In: „Az el nem ért bizonyosság” (*Elemzések Arany lírájának első szakaszából*). Szerk.: Németh G. Béla Bp., 1972. „Liberális szellemű neveltetése erős Krisztus-élménnyel nem ajándékozta meg. Döntő messianisztikus élménye a Hazához fűzte. Az emberi lét célját a nemzet felvirágoztatásában látta: ezt a hitét viszont a nemzethalál réme állandó megsemmisüléssel fenyegette. Innen származik állandó vallásos pesszimizmusa. Az ószövetségi gondolkodó magatartását öltötte magára, a jóbi elkeseredettséget. A vallás épült be tehát nacionalizmusába és nem fordítva.” 228.

⁶⁰¹ Vö. Horváth János „nemzeti klasszicizmus” fogalmával. HORVÁTH János: *A nemzeti klasszicizmusunk irodalmi ízlése*. In: H.J.: *Tanulmányok*. Bp., 1956. 406.

⁶⁰² „Nemcsak egy fejlődési folyamat célhoz jutásaként, hanem egyenesen irodalmunk legmagasabb művészi kiteljesedéseként értelmezte [ti. Horváth János] Arany életművét.” SZEGEDY-MASZÁK Mihály: *Arany életművének változó megítélteséről*. ItK 1981/5-6. 567.

⁶⁰³ HORVÁTH 1956, *i.m.* 406.

⁶⁰⁴ „Végső soron mindketten [ti. Riedl és Horváth] visszatekintve értelmeznek, Aranyt csakis elődeihez mérik. Döntő vonatkozásokban azonosítják magukat Gyulai nézeteivel.” SZEGEDY-MASZÁK 1981, *i.m.* 561.

⁶⁰⁵ GYULAI Pál: *Arany János (emlékbeszéd 1883 október 28-án)*. In: Gy.P.: *Válogatott művek*. Bp., 1956. II. kötet 37-38.

⁶⁰⁶ NÉMETH G. Béla: *Az irodalomtörténeti pozitívizmus magyar mintaműve (Riedl Frigyes Arany-monográfiája)*. In: N.G.B.: *Létharc és nemzetiség* Bp., 1976. 166.

⁶⁰⁷ „Riedl közismerten Arany személyiségét állította a tárgyalás középpontjába, s azt két tényezőtől vezette le: a nemzetjellem fogalmából és a lírikussal szembeállított epikus alkatból.” SZEGEDY-MASZÁK 1981, *i.m.* 562.

⁶⁰⁸ RIEDL Frigyes: *Arany János*. Bp., 1982.

Arany műveinek értelmezése a fent vázoltak fényében nem okozhat problémát az olvasónak, hiszen tulajdonképpen önmaga gondolatait olvashatja viszont: „Valami nagy összeegyeztetés ez, melyben harmóniába olvad a műköltő alkalmi ihlete a népköltészetével, tudatos számító művészete a naiv poétika igénytelenségével, a költő tetszése a közönség vonzalmával, a tárgy kívánalmi a közönség ízlésével. E teljes, nagy harmónia a hangulat zavartalanságát jelenti és sugározza; s e hangulat az, melynek közösségében műveltebb és naiv olvasó egyaránt otthon érzi magát, s mely költőnek, közvetítő tárgynak és közönségnek egyaránt sajátja.”⁶⁰⁹

Az irodalmi mű feladata a közvetítés a Nemzet és az egyén, ill. egyén és egyén között. Ennek következtében az író (a korban nem tettek különbséget szerző és az író fogalmai között) személye felértékelődik: „... e közízlés az irodalom fogalmát átalakítja, [...] a művet nem tekinti végcélnek, hanem költő és közönség közt nyílt közvetítőnek tekinti, rajta át a személyre tekint, a személyt szereti, kiből a maga képviselőjét látja, elsősorban azért, mert magyarnak érzi.”⁶¹⁰ Talán valahová ide vezethető vissza a szerzői szándék keresésének, és mindenek fölé emelésének gyakorlata a magyar irodalomtörténeti hagyományban; illetve innen irodalmunk moralizáló jellege, hiszen a papi funkciót betöltő író morális felelősséggel tartozik az őt hallgató népnek, és a szerepét legitimáló Nemzetnek: „... a költő mintegy a nép nevében költ: a nép erkölcsi felfogása, igazságigényei, hite, ízlése szerint.”⁶¹¹

A fentiekben vázolt horizont azoknak az elvárásoknak, olvasási, értelmezői magatartásnak (sok esetben leszűkítő, kizáró jellegű normativitásként értelmezve)⁶¹² a lehetséges forrását mutatja, amely sohasem explicit módon, de mégis ott munkál *A nagyidai cigányok* körül kialakult diskurzusban. Arany művének értelmezésekor, ill. a recepciójának vizsgálatokor szükségszerűen szembesülni kell: 1. a szöveg nemzeti-történeti referencialitásának kényszerével (és igényével); 2. a szöveg közvetítőként való funkcionálásával; 3. a szerzői intenció és szándék abszolút primátusával; 4. a szerző etikai felelősségének problematikájával.

* * *

„A szabadságharc miatti önkínzó fájdalom, mely a kétségbeesés legmélyén csak nevetni tud a sírás helyett, íratta meg vele 1851-ben a négy énekre terjedő 'vígeposzt', A nagyidai cigányokat. [...] Ezt a történetet alkalmazza Arany szatirikus felháborodása a forradalom és a szabadságharc hibáinak torzító tükörként való ábrázolására. [...] A nagyidai cigányok

⁶⁰⁹ HORVÁTH 1956, *i.m.* 406.

⁶¹⁰ HORVÁTH 1956, *i.m.* 326.

⁶¹¹ HORVÁTH 1956, *i.m.* 402.

⁶¹² Németh G. Béla figyelmeztet Horváth szemléletének óhatatlanul leszűkítő jellegére, amely csak bizonyos szövegekkel tud dolgozni, míg a többit figyelmen kívül hagyja: „Sőt ha igazán mélyére nézünk a kérdéseknek, látnunk kell, hogy szemléletének ez önként vállalt korlátozottsága, a harmóniai egyeztetés kívánalma - néha rokonul, vezérlő eszményül fogadott alkotóinak életművében is elzár némely területeket előle...” NÉMETH G. Béla: *A 'Nemzeti klasszicizmus' mestere, 'nemzeti klasszicizmus' tanítványa (Horváth János és a XIX. század)*. In: N.G.B.: *Küllő és kerék*. Bp., 1981. 231. Barta János bírálatának alapvetése az, hogy Horváth rendszere karakterológiai alapokon nyugszik, nem pedig „tudományosan”: „A végső indíték ebben a koncepcióban nem szaktudományi jellegű: magja egy karakterológiai meghatározó élmény, egy ember és nemzeteszemély, amelyet Arany, Kemény és Gyulai Pál életművén keresztül ismert fel vagy tudatosított...” BARTA János: *Horváth Jánosról. (A „Fejlődéstörténet” kiadása elé)*. In: B.J.: *Évfordulók (Tanulmányok és megemlékezések)*. Bp., 1981. 307-313.

fogadtatása rendkívül ellenséges volt: azzal vádolták Aranyt, hogy beszenyezte a szabadságharc dicső emlékét. Csóri vajda, a 'nagy álmodó' mindenki szemében azonosult Kossuthal, akinek még valóságos hibáit is bearanyozta akkor az emlékezés."⁶¹³

A fenti (második) tankönyvi idézet szemléletesen foglalja össze *A nagyidai cigányok* körül kialakult és megszilárdult 'tudni érdemes dolgok' gyűjteményét. Mohácsy Károly szerint Arany műve a forradalom hibáinak (az első idézetben magának a forradalmi fejlődésnek) az ironikus torzképe, amely mélységes fájdalomból fölfakadó, nevetésbe bújtatott, sírás formájában tört elő; amelyet a korabeli olvasók/kritikusok azonnal elértettek és elutasítottak, mert a forradalmat érezték meggyalázva benne; persze ez a vád méltatlan Arannyal szemben.

Ezzel szemben az 1852. május végén, vagy június legelején megjelenő⁶¹⁴ *Nagy-Idai cigányok*-kal [sic!] foglalkozó kritikák egyike sem említi, mégcsak távoli célzásként sem, a forradalmat.⁶¹⁵ A Pesti Napló kritikusa ugyan megjegyzi, hogy „Az elbeszélés általában *magasabb nézpontra van emelve* [Kiem. - MR] s azon általános igazságon kívül, hogy a tulbizakodottabb csekély erő könnyen megbukik, más eszméket is képvisel.”⁶¹⁶ De *expressis verbis* nem mondja ki, hogy mit ért „magasabb nézpontra” alatt, és ez a kritikai fogadtatás értékelésekor perdöntő, hiszen csak a kimondott, artikulált bírálat lehet része a szükségszerűen nyelvi diskurzusnak. Ha azonban elfogadjuk, hogy a „magasabb nézpontra” valóban a forradalomra tett meglehetősen távoli utalás, akkor - a tankönyvi idézet szellemében - igen nehezen magyarázható, hogy a kritikus miért nem vonja felelőségre Aranyt a „kigúnyolt nemzet nevében”, sőt miért dicséri művét:

„Mert az irodalmunkban okvetlen tartós beccsel bíró, figyelemre méltó jelenségnek tartjuk e művet, nemcsak azért, mivel Gvadányi Falusi nótárius budai utazása, vagy Csokonai 'Dorottyája' óta alig merült fel valamely nagyobb s értékesebb mű a víg eposz mezején; hanem azért is, mivel e költemény már magában, költői alakítása, kivitele s tartalmas volta miatt érdemes arra, hogy fölöle méltánylással megemlékezzünk.”⁶¹⁷

Az első kritikus nem érzi profanálva a nemzetet, nem érzi kigúnyolva bukásában, sőt abban a tényben, hogy születhetett egy ilyen mű, a túlélés reményének csíráját véli felfedezni: „Minden ilyen adományt a remény újabb szálának tekintünk, mely dús bizalommal vonja szívünket nemzetiségünk jövődjé felé. [...] Mert nem mondhatni, hogy nem élne a fa, melynek közép gallyai egészen elszáradtak, lemetszettek, ha van még egy elfödött gyökérszál, mely tápot ad neki, ha van legtetetejében egyikét ágacska, mely tavaszról-tavasza megújul s új lombokat hajt.”⁶¹⁸

A nagyidai cigányokról napvilágot látott első kritika hangneme egyáltalában nem támasztja alá az irodalomtörténeti hagyomány által sugallt "tényeket", azaz éppen dicsérőleg szól a műről, a forradalmra való utalást meg

⁶¹³ Dr. MOHÁCSY Károly: *Irodalom a műszaki szakközépiskola és a szakközépiskola II. osztálya számára*. Tankönyvkiadó, Bp., 1991. 299.

⁶¹⁴ A kritikai kiadás sem tud pontosabb adatot: Arany május 3-ra datált levélben említi, hogy a kiadásra szerződést kötött Müller Gyulával, míg az első kritika június 2-án jelent meg.

⁶¹⁵ Ami persze könnyen magyarázható lenne a nem éppen a szólásszabadság megtartásáról emlékeztető politikai érveléssel.

⁶¹⁶ Pesti Napló 1852. június 2. 660.

⁶¹⁷ Pesti Napló 1852. június 2. 660.

⁶¹⁸ Pesti Napló uo.

legfeljebb csak sejtetheti, ha egyáltalán azt teszi⁶¹⁹. A Pesti Napló bírálója nem hogy nem ítéli el Arany művét, hanem éppenséggel azokat az elemeket emeli ki dicsérőleg, amelyeket *A nagyidai cigányok* későbbi fogadtatása éppen negatívan értékelt már ami a „tartalmasságot”, a „kivitel” stb. illeti. A dicséretben odáig megy, hogy a többi (későbbi) recenzió által maradéktalanul elítélt „pórias hangnemet” sem kárhoztatja, hanem egyrészt a vígeposz műfaji és értelmezési hagyományán belül kezeli, másrészt pedig a megcélzott és a népies mozgalom által kiszélesített közönség igényeihez méri:

„Mindenek előtt szükség megjegyeznünk, hogy Arany a népért, az összes magyar közönségért ír, tehát oly egyszerű nyelven s alakban, melyet az egyszerű földműves is rögtön sajátjának ismer, könnyen felfog, élvez sőt megtanul [...] Amit ő, mint epikus ír, az hús és csont és velő, nem duzzadó hab, mely sem éhet sem szomjat nem olt. Követi a nép észjárását, elmésségét, sőt őszinteségét is. Innen az ő morálja és aestheticája előtt sok dolog szép és jó, vagy legalább megállható, mit a civilisatio fényes salonaiban talán nem tartanának annak. [...] Szabad ég alatt élő növényt akar, melynek éltetője az anyaföld, a tiszta lég és a napsugár, mely illatával, gyümölcsével s anyékával kínálja a mellette elmenő vándort; nem akar üvegházi csenevész virágot, melynek ártalmára van a szabad levegő, s elhervad a legelső szél érintése alatt.”⁶²⁰

A kritika kétségtelen Petőfi-allúziója („Nyírbálatok üvegházak / Satnya sarjadékain;”) az 1840-es évek közepi Petőfi ellen folytatott kritikai hadjárat retorikáját idézi,⁶²¹ illetve szellemét, ahol Petőfit az irodalmiatlansággal, póriassággal, közönségességgel vádolták. A Pesti Naplóban megjelent kritika dicsérő hangja olyan szemléletváltás lehetőségéről tudósít, amely a népiesség fogalmának artisztikus és arisztokratikus alkalmazása⁶²² helyett egy tágabb, (Horváth János szavaival) Petőfi forradalmi hatásával számoló népiesség koncepció kanonizálását kísérel meg. Ennek jegyében megengedi a kritikus, hogy a költő olyan nem-irodalmi nyelvet használjon, amelyet ugyan „nem fog szó nélkül hagyni az olvasó közönség nagy része: az itt-ott előforduló triviális kifejezések, némely kellemetlen tárgyak emlegetése, bizgatása, melyekről mondja a példabeszéd, hogy ne bizgassuk.”⁶²³ ha „a tárgy és az alkalom, mely azokat szülte - egy cigány csoportról lévén szó, melynek rajzolásában az író igen hű akart maradni a természethez.”⁶²⁴ azt szükségessé teszi. Arany maradéktalanul eleget tesz ennek (erősen a klasszicista nyelvi szintezettségre emlékeztető) elvárásnak, és azok a részek, amelyek „a művelt olvasó közönség legnagyobb részére mindig kellemetlen hatást gyakorolnak [...], akadályul szolgálnak a mű gyönyöreinek háborítatlan élvezésében.”⁶²⁵ „...ezek a Nagyidai cigányokban mindenütt

619 Mert miért ne lehetne a „magasabb nézpon” alatt éppen a mű megjelenésének gesztusértékét érteni, mint ahogy ki is fejtí a szerző.

620 Pesti Napló 1852 június 2. 660.

621 ENDRÓDI Sándor (szerk.): *Petőfi napjai a magyar irodalomban 1842-1849*. Bp., 1911. c. kötetében található a „hadjárat” teljes anyaga.

622 Lásd a „felemelés”, „megtisztítás”, „megnemesítés” fogalmak vonatkozásait a népiesség elméleti hagyományában.

623 Pesti Napló 1852 június 2. 660.

624 Pesti Napló uo.

625 Pesti Napló uo.

beburkolva, sőt olykor elmésen elfödve, vagy a kétértelműség köpenye alatt jelennek meg.”⁶²⁶

A *nagyidai cigányokkal* foglalkozó legelső kritika tehát jóval nagyobb gondot fordít arra, hogy a műben föllelhető nem egészen szalonképes képek és kifejezések miatt megvédje Aranyt a „salon” még effektíve el sem hangzó támadásaival szemben, mint arra, hogy a nemzetgyalázás (a későbbi recepció által sulykolt) vádjával illesse, vagy éppen ez alól a vád alól mentesse.

A Magyar Hírlapban 1852. június 8-án napvilágot látó bírálat már nem ilyen megbocsátó. A névtelen kritikus (akiben sokan Toldy Ferencet vélik fölismeri) már valóban élesen elítéli Arany művét, ám közel sem a nemzeti önértet megsértése miatt⁶²⁷, hanem a Pesti Naplóban felmentett „trivialitások” alapján: „Hanem amit a költészet hivatásának magasztosb szempontjából el nem hallgathatánk, az azon néhány pórszerű gondolat és kifejezés, miket Aranytól valóban nem csekély megilletődéssel vettünk...”⁶²⁸

A „magasztosb irodalom” nevében vonja kérdőre Aranyt, és a Petőfi-kritikákból már jól ismert metaforával jellemzi: „... ki szénnel dolgozik, könnyen szenessé válik.”⁶²⁹ Vagyis aki leereszkedik a Parnasszus ormairól a mélybe, ahol esetleg találhat valamit, amit magával víve csiszolgathat odafönt (a gyémánt maga is szénvegyület), bizony könnyen akaratán kívül is beszennyezheti magát, azaz a költészethez méltatlan tárgyhoz, nyelvhez nyúlhat. Az előző kritika megengedő, újító szellemével szemben itt a népiességnek azzal a felfogásával kell szembesülnünk, amelynek elmélete Bajza József nevével fémjelezhető, és amelynek lényege, hogy a populáris regiszterből az arisztokratikus regiszterbe⁶³⁰ kell átemelni (felemelni) a népdalnak azokat az elemeit, amelyeket felhasználhatónak talál. Bajza álláspontjának klasszicista alapozottsága kétségtelen, amennyiben azt az elvet vallja miszerint: „A természetben a szép sehol sincs együtt, hanem elszórva, s a művész ezen szépet, mellyet a természet elszórt, gyűjti egy szempont alá öszve, s belőle egy egészet képez, mellyet iparkodik úgy alkotni, miként a természet alkotta volna akkor, ha az ő egyetlen egy s főcélja ezen egyes kiválasztott tárgynak szépítése volna.”⁶³¹ Bajza szerint a népdalt író műköltőnek éppen így kell eljárnia, tehát a népöltészetből azt, ami „szép” (vagyis, ami az aktuális irodalmi ízlés számára befogadható) kiemelve, és „népdallá” szintetizálja: „Azt kívánnám a népdalköltő művésztől, hogy ne ő ereszkedjék le a néphez, hanem egy magasabb pontot találjon s oda emelje magához a népet. Vagy hogy világosabban szóljak ne a költő vetkezze le a maga művészségét, hogy a

⁶²⁶ Pesti Napló uo.

⁶²⁷ Annyira nem, hogy még csak annyi célzás sincs benne valami magasabb eszmére, mint a Pesti Naplóban; azaz nem hagy lehetőséget a forradalomra való vonatkoztatásnak még a „sorok közötti” olvasás számára sem.

⁶²⁸ Magyar Hírlap 1852 június 8.

⁶²⁹ Magyar Hírlap uo.

⁶³⁰ A „populáris” és az „arisztokratikus” regiszter fogalmait HORVÁTH Iván: *Balassi Bálint költészete történeti poétikai megközelítésben* c. könyvében kifejtettek alapján használom (Bp., 1982. 224-230.); illetve ő is Pierre Bec fogalomhasználata alapján dolgozik Vö. P. Bec: *La lyrique française au moyen-âge (XII-XIII siècles). Contributon à une typologie des genres poétiques médiévaux*, I. Paris, 1977. 34. oldalán található táblázattal.

⁶³¹ Bajza levele Toldy Ferenchez 1828 július 31-én. In: *Bajza-Toldy levelezése*. S.a.r. Oltványi Ambrus. Bp., 1969. 439.

néphez hasonló legyen, hanem a nép szájából támadt öltöztesse művészi alakba, nemesítse meg művészi gonddal.”⁶³²

A Bajza által alkalmazott retorikát használja fel a Magyar Hírlap bírálója, azaz a „kiemelés”, „megnemesítés” hiányával szembesíti az olvasót *A nagyidai cigányok* kapcsán:

„A népköltő, képzelete magas országából, leszáll a nép legalsó rétegeihez, fölszedi a gyöngyöt s a kevésbé drága követ egyaránt, s mindkettőt csiszolatlan állítja ráma közé, például s a természet leghívebb képének visszatükrözéséül; de neki nem szabad a göröngyöt, mit ott minden lépten találhat, éktelen ékeivel bedobni a képbe, nehogy a szemlélő pillantását vele első tekintetre fájdalmasan érintse; - a szemetet pedig és kormot, mely munka közben netán reá tapad, szépen tisztítsa le magáról, s ne hányja szintén a kép alakjai közé.”⁶³³

A bírálat egy pontosan körülírt, kanonikus szabályrendszer megsértésével vádolja Aranyt, művét pedig nem tekinti az irodalmi rendszer teljesjogú tagjának. Kifogását az olvasóközönség védelmével legitimálja, igyekszik megóvni a művelt olvasót a megbotránkozástól. *A nagyidai cigányok* botrányosságát közel sem a nemzeti gyász megsértésében látja, hanem a „magas irodalom” kánonjától eltérő, sok tekintetben azt sértő hangnemében véli fölfedezni.

A barát, Szilágyi Sándor *Budapesti Visszhangban* napvilágot látott bírálata ugyan dicséri Arany művét, de azt ő sem tartja helyesnek, hogy „néha a népiesből a póriasba ereszkedik.”

„Némelyek megbotránkoznak azon, hogy Arany pár kitételében a *népiesből a póriasba ereszkedik le* [Kiem. - MR.]. Igazok van annyiban, hogy ha elmaradnak is e helyek a munka belbecséből mit sem vesz. Azonban azok legtöbbje is korántsem élcznélküli s a situatiokból némileg igazolhatók; bár a szigorú kritika bonczkése által kárhoztathatók.”⁶³⁴

Szilágyi különbségtétele a népies és pórias fogalmak között az irodalomkritika olyan látens hagyományán alapul, amely - a népies beemelése telt első kísérletek óta - igyekszik elkülöníteni a „magas” irodalom számára befogadhatóvá *nemesített*, vagyis a arisztokratikus nyelvhasználatra épülő „nagyobb hagyomány” számára *sterilizált*, kvázi-népi beszédmódot a „kisebb hagyomány” nem iskolai műveltségen nevelkedett, s így „kulturálatlan” (kultúra alatti) nyelvétől. Szilágyi Arany által használt pórias hangot abban az esetben alkalmazhatónak tartja, ha a tárgy azt megköveteli, illetve ha szervesen épül bele a szövegbe, ám helyenként még így is túlzásnak érzi a mű szabados nyelvhasználatát. A forradalomra mint a szöveg referenciájára mégcsak nem is céloz, a mű - a későbbiekben annyira bizonygatott - keserősége, pesszimizmusa helyett éppen vidámságot árasztó hangulatát emeli ki:

„De azért a nagyidai cigányok mint vig [sic!] epos, élvezetes kedves olvasmány, mely pár órára a legkomorabb kedélyt is fölvidíteni képes.”⁶³⁵

Aranyt talán legfájdalmasabban érintő bírálat a Toldy által szerkesztett *Új Magyar Múzeumban* jelent meg 1852 augusztus 1-én. A névtelen bíráló (aki

⁶³² Bajza id. levele uo.

⁶³³ Magyar Hírlap 1852 június 8.

⁶³⁴ Mephisto [SZILÁGYI Sándor]: *Nagyidai cigányok. Hőskötemény négy énekben. Irta Arany János. Pesten Müller Gyula sajtája.* 16-od r. 120 lap. Ára 1 frt p.p. Budapesti Visszhang az Élet és Literatura köréből. 1852. június 20. 137.

⁶³⁵ SZILÁGYI 1852, *i.m.* uo.

„parókás” Toldy Ferenc lehetett⁶³⁶ maga) *A nagyidai cigányokat* méltatlannak tartja szerzője nevéhez, törvénytelen gyermekként nem hajlandó elismerni létének jogosultságát: „E ‘hősköltemény’ nem hősköltemény, nem is fonákja a hőskölteménynek, mint a sok tekintetben jeles ‘Elveszett alkotmány’; s nem is Arany Jánosé, ti., azon Aranyé, kiből név és érdem oly szép azonosságban egyesült. Szomorú aberrációja egy ritka szépléleknek, nem a tárgynál fogva, mert a költő minden tárgynak kölcsönözhet költői érdeket az eszme által, melynek azt vivőjévé teszi; de a tartalomnál fogva, mely - áldatlan üresség. Elé most mielőbb Toldi második részével, kitisztázására azon ragyogó fénynek, mely őt eddig körülvette, s megnyugtatóására azon irodalombarátnak, ki első rangú költője nevét önmaga által elhomályosítva csak fájdalommal láthatja.”⁶³⁷ A névtelen bíráló aberrationak tartja a művet. A Györkösy-szótár bizonyossága szerint az *aberratio*, onis f. elsődleges jelentése *eltérés*, ami jelen esetben az irodalom még járható útjáról való letérésként értelmezhetünk. Pontosabban attól a (helyes) iránytól való eltévelyedésként, amelyet a Toldival jelölt ki Arany a maga számára. A szabadságharcra való utalást még az összekacsintás szintjén sem találhatunk a kritikában, sőt éppen „tartalmatlansága” miatt vonja felelőségre a mű szerzőjét. A tartalmatlanság éppen annak a referencialitásnak a hiányát jelentheti, amellyel pedig *A nagyidai cigányok* értelmezési hagyománya annyira terheltnek látszik.

Ugyan már nem közvetlenül a megjelenés évében, hanem jó négy évvel később (1856-ban) jelent meg Salamon Ferenc írása, amelyben a szerző megjegyzi: „A mű látszó szeszélyessége alatt is feltűnő komolyabb irányról nem szólunk...”⁶³⁸ Azonban ő sem fejt ki a „komolyabb irány” mibenlétét (amely kétségtelenül a szabadságharcra való célzás lehetett), hanem a mű „túlcsapongásával” foglalkozik, amelyet a „tárgy bohózszerűségével s a hang tréfás voltával” magyaráz és menteget. Végső soron pozitívan értékeli: „... e művel is kis mértékben úgy vagyunk, mint a cigány néppel, melyet gyengéi, rendetlenségei mellett is érdekesnek, mulatságosnak, komikusnak találunk.”⁶³⁹

Salamon Ferenc *A nagyidai cigányokat* a komikum szférájába sorolja, ami azért nagyon érdekes, mert azok az érvek, amelyek a mű allegorikusságát bizonyítják humoros költeményként értelmezik. Hiszen a tiszta komikum „csupán” a nevetés birodalmába tartozik, míg „a humor alapja a mai modern értelemben egész világnézet s éppen a komikum játéka [sic!] az alárendelt szerepet.”⁶⁴⁰ Salamon nem a mű (későbbiekben annyit hangoztatott) komolyságára koncentrál, vagyis korántsem evidencia számára az efféle olvasásmód, hanem a komikus oldalát dicséri.

⁶³⁶ „Hát vajjon [sic!] parókás Toldy Ferenc véleményét olvastad-e már a Múzeumban, rólad és rólam? Ez is nagyon rakja. Te elhomályosítád híredet N. idai cigányokkal s azt csak Toldi második részével ütheted helyre s ezt ő igen fájjalja... [...] Dejszen megveszne az egész irodalom, ha ő kigyelmétől tanulnánk nyelvet, aestetikát, költészetet, melegséget...” Lévy József levele Aranyhoz 1852 október 13-án. In: *Arany János összes művei*. Szerk.: Keresztury Dezső. XVI. kötet. Arany János levelezése (1852-1856). S.a.r.: Sáfrán Györgyi, Bisztray Gyula, Sándor István. Bp., 1982.103.o. Illetve Tompa Mihály levele 1853 január 8-án: „A Magyar Múzeum bírálatát nem olvastam, nem is akarom olvasni. Hát Toldi [sic!] ur [!] is?” In: *i.k.* 146.

⁶³⁷ Új Magyar Múzeum 1852. augusztus 1. 682.

⁶³⁸ SALAMON Ferenc: *Arany János kisebb költeményei*. In: S.F.: *Irodalmi tanulmányok*. Bp. 1889. 71.

⁶³⁹ SALAMON 1889, *i.m.* 71.

⁶⁴⁰ HANTZ Jenő: *A humor és Arany János humora*. Figyelő 1888/24., 25. kötet 244.

A mű allegorikus értelmezései igyekeznek az eposzt a humor szférájába utalni, ilymódon látva biztosíthatónak a mű maradéktalan be-, és elfogadását. Az alkata, a viszonyok Aranyt ugyanis arra „determinálják”, hogy humoros költő legyen, a szó jelentésének korabeli elméleti alapozottságával. Ahogyan ezt Gyöngyösy László szépen megfogalmazza: „Aranyt nemcsak a természeti adománya, hanem életviszonyai is humoristává avatják. Már gyermekkorától komoly, szemlélődő, de élénk érzéke és gyors eszejárása van a fonákságok észrevevéséhez. Maga is sok csalódáson megy keresztül, ifjúsága drága eszményeit porba hullani látja, külömben is csekély tetteje hamar elhibbad, csak szemlélője a hiúság vásárának, a melybe ezután teljesen sohasem veti magát, de agya megtelik reflexiókkal, szíve érzéssel és keserőséggel.”⁶⁴¹ Arany *Széptani jegyzeteiben* a következőképpen definiálja a humort: „Nevetséges álarcában rejtezett sírás. [...] A humoros író mély fájdalmat érez a világ romlásán, de nem lévén reménye javítani, kétségbeesetten kacag önmaga és a világ felett.”⁶⁴² Nem lehet nem észrevenni az azonosságot Arany *Emlékhangjainak* perdöntő tétélei (vö. a *Bolond Istók* második énekének 7. és 8. versszakával) és a fenti definíció között. A fenti elméleti munka tételmondatainak szerepeltetése a vallomásos hang spontaneitása ellenében hat. Az effajta reflexivitás nem a vallomás önfelfedő őszinteségét, hanem az olvasó lehetséges értelmezésének irányítását erősíti. A gyakorlatilag normatív kijelentések szerepeltetése a szöveg koncepcionális funkciójára hívja föl a figyelmet, amely végső soron az első kiadás *átírásának* műveletét hivatott beteljesíteni. Az *átírást* itt abban az értelemben használom, hogy egyik értelmezési tartományból egy másikba íródik át a szöveg: jelen esetben a *komikum* szférájából, a „komolyabb értékeket képviselő” *humor* szférájába.

Arany a komikum fogalmához a tiszta nevetés, a magáért való mulatás attributumait köti, míg a humorhoz a világ fölött való fájdalom, tehát mindig valamihez való viszonyulás, referencialitás kapcsolódik.⁶⁴³ Hantz Jenő a komikumot alárendeli a humornak, hiszen „a humor alapja [...] egész világnézet”, míg a komikum csupán a nevetséges elérését kísérel meg.⁶⁴⁴ Az önmagában vett nevetséges azonban még nem része a szépnek,⁶⁴⁵ a komikumnak éppen az lenne a feladata, hogy „a nevetségest megneemesítse, hogy annak esztétikai karaktert kölcsönözzön.”⁶⁴⁶ Kölcsey klasszicizmuson iskolázott véleménye az,⁶⁴⁷ hogy a komikum úgy viszonyul a nevetségeshez, mint forma a tárgyhoz; elmélete szerint a megneemesítés az „elmésség”

⁶⁴¹ GYÖNGYÖSY 1901, *i.m.* 193.

⁶⁴² Arany János: *Széptani jegyzetek*. In: *Arany János összes művei. X. Prózai művek I.* Szerk.: Keresztury Dezső. Eredeti szépprózai művek. Szépprózai fordítások. Kisebb cikkek. Tanulmányok. Iskolai jegyzetek. S.a.r.: Keresztury Mária. Bp., 1962. 543.

⁶⁴³ „Élesen különbözik [ti. a humor] mind a szatírától, mind a komikumtól. Mert a komikum *tisztán csak nevetet* [Kiem. - MR], semmi keserű íz nem vegyülvén a nevetéshez. A szatíra javítani akar; a humor a fájdalomból ered. A komikus író nevet a világ bohóságain, mulatja magát és másokat velök.” *AJÓM X. i.m.* uo.

⁶⁴⁴ HANTZ 1888, *i.m.* 244.; 359.

⁶⁴⁵ „... a nevetséges maga nem szép, sőt tökéletlen, de felgerjeszti bennünk a szépnek az érzetét.” ARANY, *i.m.* 541.

⁶⁴⁶ KÖLCSEY Ferenc: *A Leányörzö (A komikumról)*. In: *Nemzet és sokaság. Kölcsey Ferenc válogatott tanulmányai*. Szerk.: Kulin Ferenc. Bp., 1988. 123.

⁶⁴⁷ KÖLCSEY 1988, *i.m.* 123.

segítségével történik,⁶⁴⁸ azaz a komikumnak mindenféleképpen tartalmaznia kell reflexív mozzanatot. Ez a reflexivitás a „fizikai behatásként” értelmezett nevetésre reagál, azaz a beszélhetetlen testiséghez kötődő késztetések helyettesítéseként funkcionál. A forma és tárgy dichotómiája kettészakít minden jelenséget, amely így sohasem állhat (meg) önmagában, csupán valami rajta kívüli valósággal együtt alkot egészet. Egy kétpólusú rendre alapozódó (test és lélek, ég és föld, szó és tett stb.) kulturális hagyomány nem tud mihez kezdeni az olyan elemekkel, amelyek nem utalnak önmagukon kívülre. A nevetés mint fizikai behatás éppen ilyen referencia nélküli, értelmezhetetlen, tehát értelmetlen jelenség, amely így nem kulturképes.

A komikum erősen kötődik az önmagáért való nevetéshez, vagy Barta János szép szavával „a nevetés tiszta fluidumához”⁶⁴⁹, a nevetéshez mint referencia és vonatkozás nélküli jelenséghez. Kölcsey figyelmeztet, hogy a komikusnak vigyáznia kell, hiszen az elmésség nélküli, fizikálisan értelmezett nevetséges közel esik „a profanum vulgus mocskosságaihoz és darabosságaihoz”⁶⁵⁰, amelyek pedig az izléstelenség felé ragadhatják őt. „Mert látnivaló, hogy a legfőbb ízlés s a legfőbb ízetlenség sehol sem allanak egymáshoz közelebb, mint a komikum leggazdagabb forrásai körül. Csak az léphet itt bátorsággal, akinek saját keblében világít a vezérfáklya; az, akinek példákra és regulákra van szüksége, legjobbat teszen, ha magát örökre visszavonja.”⁶⁵¹

A komikus tehát igen sikos területen jár, azaz könnyen a kultúra irányító és védelmező keretein kívülre kerülhet, ha nem vigyáz. *A nagyidai cigányokat* ért bírálatok éppen ezzel vádolták meg Aranyt, ti. a szép határain való kívülkerüléssel. Ha tehát komikus eposzként értelmezzük a szöveget, akkor szükségszerűen szembesülnünk kell (mert hiszen velejárója ez a komikus eposznak)⁶⁵² az „izléstelenségekkel”, amelyekkel - éppen mivel kívül vannak a beszélhetőségen - a kritika nemigen tud mihez kezdeni. Az eposz humorossá nyilvánításával azonban lehetőség nyílik jól körülhatárolt referenciákhoz (nemzeti sorskérdések stb.) kapcsolni a szöveget, és helyet találni számára a nemzeti kultúra rendszerében.

A humor az író oldaláról határozódik meg,⁶⁵³ azaz szövegen kívüli műveletként írható le. A szövegen túl vagy innen sohasem magáról a szövegről esik szó, hanem mindig az adott, aktuális viszonyokról. Arany szövegének

648 „... a komikum és a nevetséges különböznek egymástól. Ezen utóbbi egyedül *fizikai behatással* [Kiem. - MR] bizonyító erővel és igazságértékkel munkálkodik reánk, a nevetés ingere által örömmérszere gerjesztvén bennünket; s mivel ezt úgy viszi véghez, hogy a közvélekedéssel ügyetlen öszveütközésbe jön, vagy jöni látszik: természetesen az elmésség ideáját magába nem foglalja. A komikumnak elengedhetetlen feltételei közé tartozik az elmésség, s annál fogva behatását esztétikaivá csinálja.” KÖLCSEY 1988, i.m. 125.

649 BARTA János: *A nagyidai cigányok értelmezéséhez*. In: B.J.: *A pálya végén*. Bp., 1987. 55.

650 KÖLCSEY 1988, i.m. 121.

651 KÖLCSEY 1988, i.m. 133.

652 „A komikus eposz nem igen szokta kerülni a pajzán célzásokat s hamar átcsap az illem és a rendes ízlés határain. Csokonai Dorottyá-ja és Béka-egér harca, melyeket Arany ismert, vaskos, érzéki tréfákkal akarnak nevetésre ingerelni; a finomkodó Pope Rablott hajfűrt-jébe is mennyi sikamlós élc, szemérmetlen ötlet, pedig a puritán Angliában s főúri körben játszik. Igaz, ezek nyersebb korból valók, viszont Aranynál természetesen, sőt kikerülhetetlenül hozza magával a szabadabb hangot a cigányok rajza.” VOINOVICH Géza: *Arany János életrajza II*. Bp., 1938. 132.

653 SZÖRÉNYI 1972, i.m. 240.

humorossá és ezzel (is) szalonképessé deklarálása a kultúra homogénként tételezett falán ejtett repedés bevakolását célozta meg.

* * *

Arany a kritikákra reagálva nem azt nehezményezi, hogy nemzetietlennek, kegyeletsértőnek találták művét (hiszen nem is erről volt szó), hanem az „aljasság” vádját viseli nehezen: „Lisznyai nem aljas a szotyogó szottyaltal: én aljas vagyok a lágy majorannával. Az öt öszre elegendő kalappiszok nem sérti Toldit: egyéb sérti. Az iskolásnak megadja a kellő respectust: a mestert ledorongolja. A nyakamat teszem pedig rá, hogy nem sülyedtem annyit a ‘czigányokban’, mint az illető urfi a ‘Kinizsiben’ vagy akármelyik dalában, a tárgyhoz képest. No de hiszen majd eligazodik ez magába!”⁶⁵⁴

Tanítványához Tisza Domokoshoz írt levelének tanúsága szerint még 1853 elején is fájó tüske lehetett számára a ‘megmosdatás’: „Az első szó nem rosszul van írva, csupán egy kissé piszkos. Na de a második majd tisztább lesz. Mióta engem is megmosdattak, sokkal kényesebb vagyok a kifejezésekben.”⁶⁵⁵ A kritikák tanulságát Arany nem a nemzetárulás vádjában, hanem a kifinomultabb, szalonképesebb nyelvhasználat követelményében látja levonhatónak. Ha összevetjük a *Czigányok* első és az 1867-es második kiadását, akkor a nagyobb változtatások jellege nem a helyenként kétségtelenül a forradalomra vagy a forradalmi hangulatot imitáló hangnemre referáló (pl. Petőfi-)allúziókra (Pl.: „Tartsunk össze, urak! most, urak, vagy soha!”; vagy: „Oh, arany szabadság! nézd el a te néped...”⁶⁵⁶) irányul, hanem a kifogásolt, már végképp szalonképtelennek tetsző passzusokra. A kézirat, illetve az első és a második kiadás szövegváltozatainak összevetése nem csupán a kritikai fogadtatás hatásáról, hanem Arany öncenzúrázásának mechanizmusáról is szemléletes képet ad.⁶⁵⁷ Arany változtatásainál még árulkodóbbak azok a „vastagságok”, amelyeket a szövegben hagyott. Tudniillik a klasszicista nyelvi szinteztettség eszménye szerint a nyelvhasználat stílusértékét az elbeszélő tárgy

⁶⁵⁴ Arany levele Lévainak 1852. október 16-án. In: *AJÖM* XVI.k. 107.

⁶⁵⁵ Arany Tisza Domokosnak 1853. január 15-én. In: *AJÖM* XVI.k. 149.

⁶⁵⁶ *AJÖM* III. köt. 222., 225.

⁶⁵⁷ I. ének 249-252.sora (az amazonok harcáról) a kéziratban így volt: „Támadnak merészen a gyöngébbik részen, / Egy szorítástól a férfi odalészen, / Ereje megcsappan, feszes ina tágul, / Fájdalmában ordít, ledobban elájul.” Ez teljesen kimaradt a második kiadásból, hiszen túlon-túl egyértelmű, hogy a férfi mely része a legtámadhatóbb (Akhillesz-sarok, hm.).

Vagy a második kiadásból kimaradt a Toldi által nehezményezett „lány majoranás” jelenet: II. ének 152-156. sor: „Ösz Labodát, amint ülne egy zugolyban, / (Melly zugot nem ilik, hogy tovább rajzoljam), / Levevé ináról s elaltatta ülve, / Hol lány majorána illatoz körüle.” jegyzet: ...ubi mollis amarcus illum - Floribus et dulci aspirans complecitur umbra. - Virgilius. Kartal Zsuzsa fordításában: „Virágok közt fekszik, majoránna/ illata száll, és édesen elringatja az árnyék.” (Aeneis I. ének 693-694.sor) Úgy tűnik, hogy a vergiliusi majoránna illata sem lehetett eléggé erős ahhoz, hogy a kritikusok finnyás szaglását elbódítsa, és elnyomja ama más irányú (feltehetőleg jóval erőteljesebb) „illatot”.

Már a kéziratban ki van húzva a III. ének 16- 20. sora: „Némelyikkel nem kis vesződsége vala, / Mikor észrevette, hogy elül a fara [ti. a nadrágnak]; / Másikon a dolmány, a zsinóros nadrág, / Ríva kiabálta, hogy nem neki szabták.”

Ugyancsak túl „erősnek” találhatta Arany, mert már a kéziratban kihúzta, a következőket a III.ének 352. sorától: „Csóri pedig hátba döfte nagy Czibakot; / Bö jelét adá ez, hogy már ma jöllakott; / Elejté a zászlót, s hajolván utána / Nem bírta fölvenni, csak tótágast állá.” (A példák nyilvánvalóan keresettek, forrásuk pedig a KK III. kötetének jegyzetapparátusa.)

illetve az alkalmazott műfaj jellege szabja meg, ha tehát erősebb kifejezések használhatók a szövegben, ez arról vall, hogy komolyan kell venni a „népies vígeposz”⁶⁵⁸ műfaji megjelölést. A népies, komikus vígeposz kevésbé kanonizált műfaj jellege (erről bővebben jelen dolgozat második, a szöveggel szorosabban foglalkozó részében!) megengedi a sikamlósabb kifejezések, képek használatát. Az *elveszett alkotmány* műfaji heterogenitásával⁶⁵⁹ közismerten elégedetlen Arany *A nagyidai cigányok* kapcsán meglehetősen egyértelmű műfaji definíciót ad: „népies víg eposz”.

* * *

Arany és Tompa levelezésének *A nagyidai cigányokra* illetve kritikai fogadtatására vonatkozó passzusai (annak ellenére, hogy Voinovich szerint Tompa is azok közé tartozott, akik azonnal „elértették” a mű célzatát) egyáltalán nem tartalmazzak egyetlen aprócska utalást sem a forradalomra. (Persze lehet hivatkozni az elnyomásra megint!?) Tompa 1852. június 23-án keltezet levelében azzal nyugtatja Aranyt, hogy példákat hoz a kétértelműségekre és „obszceniumokra” a világirodalom nagyjainak (Shakespeare, Goethe, Heine) szövegeiből. De leginkább egy Prágában látott (valószínűleg Bosch-kép) ragadta meg a figyelmét: „Sőt láttam Prágában egy képet, hol az elkárhozottak különféle szenvedései voltak ábrázolva; egy ember négykézláb áll, iszonyú nagy görbe kürt van a s...ggibe ütve, azt kell neki fujni a s-vel.”⁶⁶⁰ Tehát Tompa sem érzékel a kritikákban semmiféle a nemzetgyalázásra utaló hangot, sőt még távolról sem céloz semmi ilyesmire, sokkal inkább a kritikusok személyes kicsinyességét támadja: „Haragszol édes Jánoskám haragszol? pedig bizony isten hidd el, kár vesztegetni az epét, melly szükséges leend majd a töltött káposzta megemésztésére. Te nem hitted még azt, hogy a semmire kellő irodalom semmire kellő emberei a legnagyobb lelki gyönyörűséget találnak abban: leráncigálni magokhoz azokat, akik egy kissé feltünőbb magasságon állanak. Irhattad volna te a Vajdát akárhogy, írhattad volna úgy, amint e bölcs ítész eléd czirkalmazta: nem ér semmit! akkor más lett volna a hibája...”⁶⁶¹

Arany 1852. június 20-án megjelenteti *Vágtat a ló* c. versét a Budapesti Visszhangban *Emlékezés a "Nagyidai cigányokra"* alcímmel. Az irodalomtörténet a verset a kritikusoknak szánt válaszként értelmezi. A vers (durván) az alkotói szuverenitás és (mondjuk) a kritikai elvárások konfliktusának allegóriájaként értelmezhető. Talán nem erőltetett a párhuzam Petőfi *A természet vadvirága* című szövegével, amelyet Petőfi az ellene

⁶⁵⁸ Vö. Arany önéletrajzi levelét Gyulai Pálnak 1855. június 7-én In: *Arany János hátrahagyott iratai és levelezése I. kötet*. Bp., 1888. XLIX-L.

⁶⁵⁹ „Nem a külforma - vers - stb. bánt engem abban: az bánt, hogy víg eposz helyett csak olynemű alant járó humoristico-satirico-allegorico-comikus valami, melyet ma gombai szaporasággal terem az általam úgynevezett *rhaparium-irodalom*.” Arany levele Szilágyi Istvánhoz 1847 nagypéntekjén In: *AJÖM XVI.kötet* 56.

⁶⁶⁰ Tompa levele Aranyhoz 1852 június 23.

In: *AJÖM XVI.k.* 64-65. Ebben a levelében megemlíti, hogy bizony ő is megkapta egyszer a magáét az álszemérmes kritikusoktól: „...a kéziratban erősen alá volt húzva veres krétával e két sor: A kerek mellbimbó fehér patyolatát, / Mint egy fényes tallér úgy izzasztotta át; én gondolkoztam rajta: miért van ez? azután hallottam, hogy tanácskoztak felette: valljon nem kellene-e kitörülni e trágárságot, ez obsceniumot. Ilyen emberek ezek!”

⁶⁶¹ Tompa id. lev.

folytatott kritikai hadjáratra reagálva írt. Mindkét vers alapvetően valamiféle normativitással való szembehelyezkedés „dokumentumaként” is felfogható. A Petőfit ért támadások alaptézisei is a „parlagiság”, „trivialitás”, „póriasság” voltak, gyakorlatilag ugyanazzal a retorikával fölszerelve, amellyel az Arany művét rosszállóan elítélő bírálatok is éltek. *A vágat a ló* a normaszegés vádjával szemben szuverén alkotói szabadság némileg romantikus ízű eszményét állítja, de semmi esetre sem foglalkozik a forradalomra való utalással. Arany az 1867-es összes műveiben újrakiadott eposza elé *Emlékhangok a Nagyidai cigányokra* címmel kiegészítést fűzött; a két *Emlékezésnek* azonban semmi köze egymáshoz. A két szöveg megjelenése között valami történhetett Dániában.

* * *

A nagyidai cigányok első kiadásakor napvilágot látott kritikák, illetve Arany és barátainak reakciója e bírálatokra nem támasztják alá a diskurzus által sugallt tételt, amely szerint a mű forradalomra kihegyezett célzatosságát mindenki azonnal *elértette*, ezért ítélték meg annyira negatívan. Ezzel szemben a forradalomra való utalás - ha egyáltalán arra utal a *Pesti Napló* kritikusa, ill. Salamon Ferenc - csak nagyon távoli, halovány célzás⁶⁶² formájában van jelen két bírálatban, mintegy 1-1 mondat erejéig. Ezzel a foucault-i *eredendő tapasztalás* tétele, mint a diskurzus valóságának elfedésére szolgáló eszköz, nem alkalmas ellátni feladatát, hiszen létezik olyan *időszaka* az Arany-művel foglalkozó diskurzusnak, amikor nem a hagyomány által hangoztatott jelentés(rendszer) kapcsolódott *A nagyidai cigányokhoz*. Ha a diskurzus ideje nem homogén, akkor a vélekedések alá vannak vetve a történetiség esetlegességének, így másutt kell a diskurzus identifikációjának megalapozását keresni. *A nagyidai cigányok* nem *magáért* és nem *magától* beszél; *A nagyidai cigányokat* valaki mondja.

A hagyománynak abban igazat kell adni, hogy nem fogadta osztatlan lelkesedés a művet, ám a negatív vélemények nem „hazaárulással”, hanem „póriassággal”, „alacsonysággal”, „trivialitással” vádolták Aranyt. Valamennyi kritika kivétel nélkül kitért *A nagyidai cigányok* „irodalom alatti” nyelvére, és még a megbocsátó hangvételűek sem mentek el e mellett némi rosszálló fejcsóválás nélkül, vagy legalábbis szükségesnek tartották, hogy mentséget keressenek rá.

2. „Ne irtalak vón’ kis könyvem pedig!” (Az „egyetemes közvetítés” tétele)

A nagyidai cigányok kritikai megítélésében döntő fordulatot Szász Károly 1867-es kritikája⁶⁶³ hozott, amely Arany az évben megjelent összes költeményeit méltatta. Szász számára már vitathatatlan tény *A nagyidai cigányok* allegorikus jelentése. Ám eme bizonyossághoz nem saját

⁶⁶² Azzal az érveléssel szemben, amely az adott politikai helyzetre hivatkozik nem igen tudok felhozni semmit. Ám ez mit sem változtat a mű kritikai fogadtatásának hangvételén és irányán, ami tökéletesen eltér a hagyomány által sulykolt képtől, és az én célom csupán csak ennek a bemutatása, nem pedig egy újabb „igazság” *fölmutatása és szembeszegezése* az eddigiekkel.

⁶⁶³ SZÁSZ KÁROLY: *Arany János összes költeményei*. Budapesti Közlöny 1867. június 15. 837.

értelmezésével jutott, hanem Arany „ujjmutatása” vezette a „helyes” útra. Az 1867-es kiadás elé a szerző beiktatta a *Bolond Istók* második énekének nyolc versszakát (3-10.) *Emlékhangok a Nagydai cigányokra* címmel. A további recepció e nyolc versszakot a mű „kulcsaként”⁶⁶⁴ kezelte, és - a kritika nem kis megkönnyebbülésére - ennek fényében „értelmezte”. Bár már a szerzői jelentés kanonizálásával egyidőben Szász Károly elindítja azt a folyamatot, amely a mű „kulcs” nélküli kinyitását is lehetségesnek tartja:

„Tettét éppen az igazolja, hogy művét az olvasók nagyobb része, sőt egynémely kritikusa sem fogta fel. [...] Ugy nézték, mint minden mélyebb értelem, sőt czélzat nélküli „Schwank”-ot. Bár, megvalljuk, csak mint ilyen is, kitűnő figyelemre s méltatásra lett volna érdemes. De ítélje meg az elfogulatlan olvasó, nem lehetett volna-e, a Bolond Istók-béli ujjmutatás nélkül is, valami többet találni benne.”⁶⁶⁵

Persze Szász *post festum* datált véleménye, legalábbis aktualitását veszítette, és nyilvánvalóan a barátnak, az ünnepelt költőnek, az Akadémia főtitkárának szólt mintegy kiengesztelésül az eddigi „félreértések” miatt.

* * *

Arany (át)értelmezése a szerzőnek kijáró feltétlen hitel alapján lett a szöveg egyetlen lehetséges jelentésévé. A szerzői szándéknak mint az adekvát jelentés hordozójának kitüntetettsége a szerző és mű közötti folytonosság elvéből fakad. Lényege az, hogy a szöveget a költői lélek „meghosszabbításaként”, kifejeződéseként kezelik. A szöveg mint a lélek „meghosszabbítása” tehát eszköz, a világ stb. megjavítására, átalakítására szolgáló szerszám a szerző szempontjából, míg az olvasó szemszögéből az író lelkének megismerésére lehetőséget adó ürügy. Mivel a szöveg a szerző szerves része, így annak jelentését egyedül ő tudja maradéktalanul megadni, és mivel önmagának mindenki tudatában van, minden további nélkül *meg is tudja adni*. Ennek a naiv pszichológiai alapozottságú elméletnek a nyelvszemlélete a nyelv *átlátszóságával*, Arany kifejezésével élve „üvegtisztaságával”⁶⁶⁶ számol. Ez a nyelvet olyan közvetítő közeggé redukálja, amely mint kommunikációs csatorna, bármiféle redundancia nélkül képes az üzenetet szállítani a hallgatóhoz, és viszont. Az út lélektől lélekig problémátlan egyértelműségek mentén fut. Arany egyenesen elhibázottnak tartja az olyan alkotást, amely nem pontosan azt közvetíti az olvasó felé, ami a szerzője „lelkében történt”: „... ha a költő azt, mi lelkében történt, *nem fejezi ki úgy, hogy semmi kétségnak, eltérő magyarázatnak* [Kiem. - MR.] helye ne lehessen, hanem minden (hozzáértő) olvasójában ugyanazon érzelem képét támassza, - ha mondom a költő nem tudta magát így fejezni ki, jele, hogy *költeménye el van hibázva*. [Kiem. - MR]”⁶⁶⁷ Arany tehát hisz (vagy inkább hinni akar) a szerzői szándék

664 „... a Dugonics-féle *Etelkának kultsa* analógiájára a *Nagydai cigányok kulcsának* lehetne ezt a 8 versszakot elnevezni.” SZINNYEI Ferenc: *Arany humora*. Budapesti Szemle 1905. 121. kötet 60-61.

665 SZÁSZ 1867, *i.m.* 838.

666 „... a költői nyelvet üvegtiszta kifejezésre akarja fegyelmezni: az önmegtagadó szimbólum tökéletes eszménye ez, olyan fokú átlátszóságé, melynél a közvetítő azért mutathat túl önmagán, a nyelven túlinak tekintett kifejezendőre, mert sikerült felszámolnia magát.” DÁVIDHÁZI Péter: *Hunyt mesterünk. (Arany János kritikai öröksége)*. Bp., 1994. 339.

667 Arany el nem küldött levele Szemere Pálhoz. In: *Arany János hátrahagyott iratai és levelezése, 3-4. kötet*. Bp., 1888-1889 147.

jelentésképző fontosságában; teszi ezt oly magabiztosan, hogy az eltérő értelmezések (vagy akárcsak bizonytalanságok) meglétét nem a hermeneutikai aktus velejárójának, hanem a mű elhibázottságának tudja be. Arany azonban tisztában van⁶⁶⁸ az értelmezés szabadságának lehetőségével és az e szabadság nyomán létrejövő olvasatok pluralitásával, ahogy erről Fejes István költeményeit bírálva maga mondja: „A jó öreg Polonius, midőn egy darab felhőt a dán királyfi kedvéért hol tevének, hol menyétnek, hol cethalnak képzél, nem oly vadat tesz, milyet tesz valósággal. Igazán ki is tudna oly üres, határozatlan, szétfolyó, elmosódó valamihez, mint egy felhőfoslány, határozott, tömör, állandó képet csatolni [...] Minden egyes *néző saját magából tesz hozzá* [Kiem. - MR] egy darab phantáziát, míg az úr betelik, az alak kidomborúl, s a kép egy percig legalább, késik visszafolyni az eredeti semmiségbe.”⁶⁶⁹ Arany mindezt *hibaként* rója fel Fejesnek, azaz szerinte a költő képes létrehozni olyan művet, ami nem „határozatlan”, nem „szétfolyó”, vagyis képes az értelmező tekintetét a helyes irányba fordítani. Arany normaként állítja a költő elé a jelentés minél szorosabb megkötésének feladatát, tehát munkával elérendő célként és nem magától értetődő adottságként kezeli. Ennek okát és eredőjét Dávidházi Péter „az ellenőrizhetetlen spontaneitással szembeni bizalmatlanságban”, „az ösztönök elszabadulásától való félelemben” látja.⁶⁷⁰ Arany mindentől nem a művet, hanem azt a közönséget félti, amelyet éppen a költőnek kellene „*a visszatisztítás nosztalgiájának*”⁶⁷¹ fényében elvezetnie a tiszta értelemig, a logoszig.

A költő mint vezető Aranyánál már nem a romantikus váteszszerepnek, hanem - ahogyan Szörényi László idézett tanulmányában⁶⁷² kifejti - a *tanító* szerepének felel meg. A tanító mindig az a személy, aki ismeri és közvetíti az adott kultúra aktuális és adekvát jelentésrendszerét, azokat a normákat, amelyeknek betartása szükséges ahhoz, hogy részesedhessünk gyümölcseiből. A jelentések pluralitása a káosz lehetőségével fenyeget, vagyis a kultúra nyugodt kozmoszának szétzilálására törhet.⁶⁷³ A költőnek, mint a nép tanítójának és papjának, a Nemzethez (a végső értelemhez) kell elvezetnie a tanítványait, és neveléssel hozzá méltóvá tennie. „... mert. Kisfaludy Sándorkint ‘a pór nem tudja mit, miért szeressen’ s fájdalom! ez honunkban még sokáig fog állani; mindaddig t.i., míg a műveltségnek hozzá illő fokáig kiképezve nem leend...”⁶⁷⁴

A „gyermek” népet vezető civilizátor nem engedheti meg magának, hogy kétségbe vonják alkalmasságát feladata elvégzésére; márpedig a

668 „... Arany a hermeneutikai alaphelyzetet felfogja, láthatólag már számolván azzal, hogy amit tárgynak látunk, azt mi magunk tárgyasítottuk.” DÁVIDHÁZI 1994, i.m. 93.

669 ARANY János: *Fejes István költeményei*. In: *AJÖM XI.* kötet Bp., 1968. 290.

670 DÁVIDHÁZI 1994, i.m.104.

671 „... az érzékelhetőt geneológiája tekintetében racionális lényegére [...] *logoszára* vezeti vissza, ehhez képest ítéli meg, s utólag is erre akarja mintegy visszatisztítani.” DÁVIDHÁZI 1994, i.m.331.

672 „Az a szerep, amelyben a költő vátesz, népének boldogságra vezérlője, kiüresedett és lehetetlenné vált, a népet sirató hang gyorsan átváltott az önsiratásba, maradt a tanító és népet a pusztulástól óvó költő szerepe.” SZÖRÉNYI 1972, i.m. 208.

673 „... hányféle normával igyekszik kizárni a véletlenszerű elemeket a kompozícióból; milyen makacs következetességgel kéri számon a belsőleg szerves (‘életműves’) összefüggésű művet. [...] Semmi ne maradjon meghatározatlanul, nehogy elszabaduljon és öncélúvá válhassék, azaz üdvös határain átcsapva veszélyeztesse az emberi kultúra megnyugtató rendezettségét.” DÁVIDHÁZI 1994, i.m. 104-105.

674 ARANY János: *Népnevelési ügyben (1841)*. In: *AJÖM X.* kötet. 154-155.

Czigányok kapcsán éppen ez esett meg Arannyal. A maga elé állított poétikai és etikai norma egyaránt csorbát szenvedett, amelynek kiköszörülését kísérelte meg a mű második kiadása elé biggyesztett versszakokkal.

* * *

Az 1867-es kiadás⁶⁷⁵ *Emlékhangjait* a kritika mint a mű valódi, autentikus jelentésének megadását ünnepelte. Holott ehhez is „férhetne némi vajon”. A szerzői szándék rehabilitálásának harcos apostola, E. Hirsch, maga is belátja, hogy különbséget kell tenni a szöveg ‘jelentése’ (meaning) és ‘jelentősége’ (significance) között, hiszen a szerző saját művének újraolvasásakor gyakran változtat(hat)ja a hozzá fűzött interpretációját.⁶⁷⁶ Hirsch éppen az így létrejövő pluralitás ellenében vezeti be a jelentőség fogalmát, ti. a szöveg eredeti szerzői jelentése mindig megmarad, csupán a szöveghez való szerzői viszony a változandó. A számunkra a jelentőség fogalma éppen Hirsch elméletének ellenében hasznosítható, ti. Arany 1867-es jelentésadó gesztusa nem az autentikus, eredeti jelentés rehabilitációja, hanem a megváltozott (élet, politikai stb.) körülmények nyomán a szöveghez fűződő változó viszonyából fakadó kísérlet az *újraírásra* és *újraértelmezésre*.

A kritika a kiegészítő „gyónást” nem tekintette a szöveg részének, csupán koordináló adatot látott benne. Arany életében - az 1852-es és 1867-es kiadásokon kívül - még egyszer jelent meg *A nagyidai cigányok* 1872-ben ugyancsak Ráth Mór gondozásában⁶⁷⁷, itt is szerepel az *Emlékhangok*, ám a már Arany halála után két évvel megjelenő kötetből⁶⁷⁸ elmarad, holott a kiadója ugyanaz a Ráth Mór, aki az előző kiadásokat támogatta. A további kiadások⁶⁷⁹ sem közlik az *Emlékhangokat*, illetve Voinovich Géza a következő megjegyzéssel helyettesíti (de nem közli!) a maga gondozta kiadásban: „A költő később magyarázatul [sic!] a szöveg elébe igtatta [sic!] EMLÉKHANGOK címen BOLOND ISTÓK II. énekéből a 3-10. versszakokat.”⁶⁸⁰

Abból a tényből, hogy a szerző életében még megvan az *Emlékhangok*, az bizonyosnak tűnik, hogy Arany kifejezett kívánsága lehetett a kiegészítés, ám az igazán érdekes az, hogy halála után miféle logika alapján hagyták el a szöveggondozók. Ez annál is izgalmasabb, mivel az értelmezések viszont minden alkalommal ebből a kiegészítésből indultak ki, ám azt legtöbbször szerették elhallgatni, hogy az *Emlékhangok* része volt az *ultima manus* elve⁶⁸¹ szerinti autentikus szövegnek. *A nagyidai cigányok* második kiadása, tehát nem azonos az első kiadás szövegével, amely nem csupán a

⁶⁷⁵ Arany János összes művei. V. kötet: Arany János furcsa hőskölteményei. Pest, 1867. Kiadja Ráth Mór

⁶⁷⁶ Vö. E. HIRSCH: *A szerző védelmében*. In *Ikonológia és műértelmezés 3. A hermeneutika elmélete*. Szeged, 1987. 413.

⁶⁷⁷ Arany János furcsa és vegyes költeményei. Pest, 1872.

⁶⁷⁸ Arany János elbeszélő és elegyes költeményei. Bp., 1884.

⁶⁷⁹ Arany János munkái. (Új kiadás hat kötetben) III. kötet. Elbeszélő költemények. Bp., 1900.

⁶⁸⁰ Arany János összes munkái. III. kötet. Bp., [é.n.] [1924] 90.

⁶⁸¹ Bár *A nagyidai cigányoknak* fennmaradt a kézírata, az újabb közlések mégsem ezt, hanem a második kiadást veszik alapul, ami a változtatásokat, egész versszakok kihagyását illeti. Az *Emlékhangokat* azonban nem veszik figyelembe. Végül is tehát filológiailag „vegyes” (következetlen) szövegvariánssal operál az irodalomtörténet.

kisebb-nagyobb javításokat, kihagyásokat jelenti, hanem effektíve egy *másik* szöveg születését. Az ultima manus elve szerint *A nagyidai cigányok* minden további kiadásának az *Emlékhangokkal* együtt kellene megjelennie, így együtt kellene, hogy jelentsék *A nagyidai cigányok* címmel jelzett szöveget. Még a kritikai kiadás is csak megemlékezik erről a szövegvariánsról, semmiféle jelentőséget sem tulajdonítva neki, ugyanakkor az értelmezés mindvégig az 1867-es kiadást veszi alapul, amikor a szerzői jelentés bizonyosságára hivatkozik. Sőt Voinovich Arany-könyvében kísérletet tesz arra, hogy már eleve érthetőként állítsa be a szöveget, mintha nem is létezett volna a '67-es „leleplezés”:

„Az első bírálók kicsinylése általában onnan ered, hogy nem vették észre a benső vonatkozást; akkor mindent megértetett volna a költő féktelen keserősége. E lélektani kútfőre csak nagy sokára mutatott rá Imre Sándor, hogy a vaskos tréfákkal a figyelmet a kinzó fájdalomról akarja elvonni! Haraszti Gyula másik lélektani oldalról úgy magyarázza: Annyi hiba hívta ki gúnyját, hogy fájdalma tőlük mintegy elmámorosodott.”⁶⁸²

Voinovich a „benső vonatkozás” elérését, és a csak Arany vallomásából megismerhető szőlősgazda-hasonlat alapján használt a „kétség'b'esett kacaj” *elméletét* mint lélektani forrást, nem Arany sugallataként, hanem a szöveg (az *Emlékhangok* nélküli szöveg) eleve elér(t)hető intenciójaként kezeli. Ugyanakkor hivatkozik Haraszti és Imre Sándor tanulmányaira is, amivel végső soron elismeri e jelentés történetiségét, nem kis ellentmondásba kerülve önmagával. Imre Sándor maga is belátja, hogy „Itt egy gondolatot egy nagy műben fejez ki, melynek részletei távol esnek a főtételtől; az egésznek benyomása tartoznék bizonyos eszmének megfelelni. Meg kell vallanunk, hogy azt nehéz volt értenünk, ezt nem könnyű kiismerni belőle, és nem csodáljuk, ha panaszolja.”⁶⁸³

Arany útmutatásának látszólagos negligálása azt a tételt erősíti, amely szerint „a szöveg magától is azt mondja”, amit a szerző utólag meghagyott. Nincs szükség semmiféle értelmezésre, hiszen a szöveg már önmagában és önmagából megteremti az autentikus jelentéseket. Ehhez képest minden értelmezés (szerzői, kritikus, olvasói stb.) másodlagos és esetleges. Hiszen a jó szöveg „önmagáért beszél”.

* * *

Ezzel szemben már maga a cím is - *Emlékhangok a Nagyidai cigányokra* - valamiféle különbségtételre szólít fel, hiszen amiről emlékezünk, már a múlté, az emlékezés szembesülést és valami másnak a lehetőségét ígéri. A második kiadás legtöbbször lehetőséget kínál javításra, sőt a szöveg átírására. Arany egyértelműen elhatárolja magát az első kiadástól, és mintegy visszavonja azt: „Korcs volt, üres volt, aljas volt: elég” (KK III. 167.) vagy később: „Ne irtalak vón kis könyvem pedig!” (169.) Azaz szerzői hatalmánál fogva érvénytelené kívánja tenni az első kiadást, hogy vele együtt a „hibás értelmezéseket” is érvényteleníthesse. A második kiadás elé írt *Emlékhangokat* nem pusztán a szerzői jelentésadás dokumentumaként kell értelmezni (mint ahogy a kritika tette), hanem mint a szöveg radikális átírásának/felülírásának gesztusát.

⁶⁸² VOINOVICH Géza: *Arany János életrajza II.* Bp., 1938. 133.

⁶⁸³ IMRE Sándor: *Arany János és Aristophanese.* Budapesti Szemle 1885. 21.

Tudniillik Arany fentebb vázolt poétikai eszménye szerint a nem „üvegtiszta” jelentést indukáló mű maga a hibás, tehát javításra, átírásra szorul. Annak a ténynek a metaforikus jelentőségét (tehát a jogi, gyakorlati okoktól eltekintve) sem szabad elfelejteni, hogy 1863-ban Arany 100 forint fejében visszaváltott mintegy 600 példányt az első kiadásból Julius Müller úrtól, hogy a 67-es Összes művei közé felvehesse. A visszaváltás mint rituálé az első kiadás megsemmisítésének szertartása, míg az újabb kiadás *Emlékhangjai* egy új szöveg születésének proklamálása. Arany visszavonó gesztusában nem nehéz ráismerni a korszak „tény-felülbíró” attitűdjének⁶⁸⁴ hatására, amelynek lényege: „...hogymindig fenntartással fogadja a valóságot; számára a létező nem feltétlenül jóváhagyandó is egyben. A Sein világával szemben mindig fenntartja az ítéletalkotás jogát, s értékítéletét a Sollen világára alapozza. Logikailag többnyire arra az előfeltevésre épül, hogy ami van vagy volt, s már nem változtatható meg, lehetett volna másképp is.”⁶⁸⁵ A meglévőt a lehetségeshez, a kívánt normához igyekszik alakítani Arany, amikor egy új kiadás formájában átírja a *Nagy-Idai cigányok*-at [sic!].

Az *Emlékhangok* nagyobbik része szószerinti gyónásként⁶⁸⁶ értelmezhető, ahol a megszólított istenség a Nemzet. A gyónás hagyományosan a bűntől való *szabadulás* rituáléja, végeredményben az újjászületés, újrakezdés szimbóluma. Adott esetben ez nem jelent mást, mint az 1852-es szöveg elvetésének, és újraírásának metaforáját.

Az *Emlékhangok* szövege „rossznak”, „silánynak” minősíti az 1852-es változatot, a szöveg hibáját pedig abban látja, hogy az *eszme*, amelyet a szerző szándéka szerint ki kellett volna olvasni belőle, „félíg sincs benne kimondva”, illetve a kívánt jelentés „rongy mezbe van burkolva” benne, éppen azért, hogy rá ne lehessen ismerni. Ennyiben tehát maga a szerző is elismeri, hogy a későbbiekben annyit emlegetett allegorikusság nem lehetett szervezője művének.

* * *

A kritika nem kis zavarodottsággal, ugyanakkor jól látható megkönnyebbüléssel szembesül Arany „gyónásával”: egyrészt Arany kiegészítését mint törvényt tartja szem előtt, másrészt viszont az irodalomtörténész elbizonytalanodik, amikor a szöveg olvasásával kell szembesülnie. Szép példa erre a bizonytalanságra egy 1949-ben (!) a dolgozó ifjúság számára készült füzetecske tétovasága: „A cigányok a magyarok hibáit testesítik meg. [...] Ha a Nagyidai cigányokat odaadjuk valakinek, aki nem tudja, hogy a szatíra mire vonatkozik, az nyilvánvalóan nagyszerű írásnak fogja tartani. [...] Viszont, ha tudjuk, hogy ez a szatirikus eposz a szabadságharc ábrázolása, - akkor méltán érezhetjük: a magyar történelem egyik legnagyobb eseményéről, a magyar irodalom legnagyobb epikus költője mélyebb, gazdagabb képet festhetett volna.”⁶⁸⁷

684 Vö. DÁVIDHÁZI Péter: *A kritikátörténet korszakformáló elve 1849-1867*. ItK 1981/2. 153-162.

685 DÁVIDHÁZI 1981, i.m. 154.

686 Szörényi László mutat rá arra, hogy, a *Bolond Istók* II.5. versszakának nyelve „egyértelműen a vallásos költészet szakkifejezéseivel él, ezért lehetséges ‘teológiai’ értelmezése.” SZÖRÉNYI 1972, i.m. 226.

687 SÓS Júlia: *Arany János*. Bp., 1949. 45-46. (a Tanulj jobban! sorozatban)

E kétségek legelső és legradikálisabb megfogalmazója Thewrewk Árpád volt, akinek *Pandora*⁶⁸⁸ című könyvében kell keresnünk a „nemzetárulás” vádjának forrását. Thewrewk nem hisz Aranynak, azaz kétségbe vonja a második kiadás intenciójának érvényességét: „... mert hogyan találhassa meg az olvasó valamely műben az eszmét, ha a költő maga sem merete azt ‘még félig sem kimondani’: s készakarva rejtélyes rongyokba burkolta az alakokat, hogy a dicső nemzet [...] rá ne ismerhessen saját szalmatűz-barnította cigány-énjére. [...] Így ítéletnapig kereshettük volna a velünk bújósdit játszó eszmét hasztalanul, ha a költő a második kiadás alkalmával fölvilágosításképpen maga meg nem mondja vala, hogy hát ő a világsi gyásznap után kétésgebesésében irgalmatlanul neki állott a kacagásnak...”⁶⁸⁹ Mert amennyiben valóban allegóriaként olvasandó a mű, úgy legalábbis magyarázatot (ha nem éppen mentséget) igényel az a magatartás, amely sehogyan sem egyeztethető össze a korszak egyik alapszabályával a „kiengesztelődéssel”⁶⁹⁰. Arany kritika hagyományosan védíratként olvassa; olyan védíratként, amely eladdig a kritikai fogadtatásban el sem hangzó vádakra válaszol. Pontosabban, ha a valóban elhangzott rosszallásokra válasz, akkor Arany nem a hazaárulás vádja miatt mentegeti magát, hanem a „póriasság” vétke alól keres felmentést. Haraszi Gyula, Voinovich által is idézett tanulmányában, sem a hazaárulás bűne alól mentegeti Aranyt, hanem azt próbálja megmagyarázni (racionalizálni), hogy milyen úton-módon kerülhettek „vastagabb tréfák” a művébe.⁶⁹¹ Thewrewk kíméletlen bírálatának intenciója szerint Arany magyarázatának éppen az lenne a célja, hogy eltakarja a vitathatatlan trivialisításokat,⁶⁹² és azokat allegorikusságánál fogva igyekezzen rehabilitálni: „‘Mentse hát a költőt’ - fogja talán valaki védelmezőleg mondani, - ‘önmagával való meghasonlottsága, mentse őt akkori kétségbeesett állapota.’ - Ám legyen; csak ne kívánja azután senki, hogy az elfogulatlan kritika a Nagyidai cigányokat ezentúl is sikerült népies víg eposznak vagy éppen mintaműnek hirdesse, s mint olyat ezután is Arany ‘Toldi’-jával egy vonalba tegye.”⁶⁹³ Thewrewk nem tesz mást, mint gyakorlatilag megismétli az első kiadás idején megjelenő kritikák vádjait, és legalábbis ironikus⁶⁹⁴ távolságtartással kezeli Arany útmutatását. Thewrewk könyve kapcsán a

688 THEWREWK Árpád: *Pandora*. Pozsony, 1872.

689 THEWREWK 1872, *i.m.* 22.

690 Az Arany által is elfogadott, bár helyenként terhesnek érzett normáról ld. DÁVIDHÁZI 1994, *i.m.* 221-277.

691 „Annyi hiba hívta ki gúnyját, hogy fájdalomtól mintegy *elmámorosodott, borosvigsággá* [Kiem. - MR] változott; ezért merült úgy el vastagabb tréfákba...” HARASZI Gyula: *Arany János elbeszélő költészete*. Magyar Szemle 1881. 223.

692 A trivialisításokra való magyarázatként értelmezi Arany szavait Zilahy Károly is: „Nála a lantosköltemény is többnyire tárgyilagos képpé kerekedik, *melyen az izlés előforduló fogyatkozásait pótolja az érzés ereje és igazsága*. S ez még a Nagyidai cigányok, a meghasonlással küzdő költői kedély e sajnos szüleményéhez, mely annak idejében oly tetemes és méltó visszatetszést okozott: ehhez is képes - ha mentséget nem, legalább *magyarázatot szolgáltatni*. [Kiemelések MR.]”

ZILAHY Károly: *Arany János*. In: Z.K.: *Magyar Koszorusok Albuma*. Bp., 1883. 111.

693 THEWREWK 1872, *i.m.* 48.

694 „No, nesze neked, dicső nemzet, ‘édes enyim, szentem, magasztosom!’ - a költő által ‘torzulva érzett’ fényes hibáid egyike tehát az árulás, másika a *gyávaság*.” THEWREWK 1872, *i.m.* 24.

„Ha a nagyidai cigányság csakugyan gúnymása a forradalomban elbukott nemzetnek: akkor természetesen ‘háta fordítani’ vagyis az ‘ellenség elől megszabadni’ is egyik ‘torzulva érzett’ fényes hibája a magyarnak.” THEWREWK 1872, *i.m.* 29.

Figyelő 1872. február 18-i számában megjelent ismertetés egyértelműen arról beszél, hogy ha allegorikusan, tehát paródiaként olvassuk a művet, amint azt a szerző meghagyta (!), akkor esetleg menthető lenne a *frivol* hang: „‘A nagyidai cigányok’ költője a caricatura mezején megrovást érdemelt, de a reményvesztett szív kacagását lehetetlen mély megindulással nem hallgatni. S ha valakit bánt ez az aristophanesi hang: forduljon Arany János egyéb költeményeihez, bizonyosul elég kárpótlást talál. [...] ‘A nagyidai cigányok’-at mint parodiát kell vala bírálnia [ti. Thewrewknek MR], s akkor valamivel még is enyhébb leendett, főleg arra nézve, a mit itt-ott frivolságnak bélyegez. Nem menthetjük a hibát, de mi a szempontot valamivel odább kerestük volna.”⁶⁹⁵ Thewrewk korabeli kritikusai még érzékelik, hogy bírálatának súlypontja nem a hazaárulás vádján, hanem *A nagyidai cigányok* nem-irodalminak bélyegzett nyelvén van. Ezt erősíti egy Torkos László nevű kritikus ugyancsak a Figyelőben napvilágot látott írása is: „...nem igen lehet ellenvetésem az ellen sem, a mit a ‘Nagy-idai cigányok’-ban elő forduló nagyon is alantjáró, sőt néha obscen képekről s kifejezésekről ír.”⁶⁹⁶ A mai kritikus már, engedve a kánon által sugallt értelmezésnek, Thewrewk tanulmányának főirányát a kiengesztelődés normájának megsértése miatti rosszallásban látja: „Gondolatmenete szerint Arany művét kétségbeesés hozta világra, holott „kétségbeesnie éppen a költőnek szabad legkevésbé [...] (A szöveg belső logikája szerint a művész vigaszt nem találó és nem nyújtó kétségbeesése önmagában is bűn, mely még súlyosabb bűnhöz vezet.)”⁶⁹⁷

* * *

Érezhető tehát egy nagymérvű hangsúlyeltolódás *A nagyidai cigányok* második kiadás utáni kritikai megítélésében: Arany magyarázatát többnyire azonnal evidenciaként fogadták el, annak ellenére, hogy számos magyarázatra szoruló problémát vet fel az effajta értelmezés. Az azonnali elfogadás okát abban látom, hogy - az első kiadás reakcióinak tanúsága szerint - a korabeli recepció nem tud(ott) mihez kezdeni a szöveggel, sőt a benne túlságban lévő „póriás”, „triviális”, „aljas” elemek zavarba hozták az effajta „irodalmiatlan irodalom” befogadásához megfelelő kóddal nem rendelkező kritikát. Arany magyarázatának (átírt szövegének) éppen az volt a szerepe, hogy oly módon írja újra, hogy az dekódolható legyen a „magas irodalom” korabeli interpretációs eszköztárával. (Mondhatjuk tehát, hogy Arany *A nagyidai cigányok*at egy a (nemcsak!) korabeli irodalmi ízlés számára nem-létező (nem „irodalmiként”⁶⁹⁸ létező) regiszterből írta át (vagy vissza) az „irodalmiság” szférájába. Ennek az irodalmi tudatnak a nyelvről vallott felfogása minden bizonyosul tisztán logocentrikus alapokon nyugodhatott,⁶⁹⁹ azaz a jel és jelölt közötti kapcsolat (átmenet) problémátlansága és szükségszerűsége állhatott a *középpontjában*. A jelnek mindig utalnia kell egy tőle külön álló entitásra, azaz mindig

⁶⁹⁵ Figyelő 1872. február 18. (N. szignóval) 82.

⁶⁹⁶ Figyelő 1872. március 3. (Torkos László) 103.

⁶⁹⁷ DÁVIDHÁZI 1994, *i.m.*246-247.

⁶⁹⁸ Nem véletlenül (és nem is egészen alaptalanul) emleget Thewrewk ponyvairodalmat: „...találtnak [ti. A nagyidai cigányokban] [...] - nagy számmal oly képek, oly hasonlatok és kitételek is, melyek majdnem a ponyvairodalmat juttatják eszünkbe.” THEWREWK 1872, *i.m.* 13.

⁶⁹⁹ Erről Arany kapcsán vö. Dávidházi gondolatmenetét az ‘üvegtiszta’ kifejezés elemzésekor a jelentésmegkötés normája kapcsán. DÁVIDHÁZI 1994, *i.m.*86-96.

referenciálisan működik. Az irodalom feladata végső soron ezen létező ideák megnevezése, az irodalomértő feladata pedig a leírt nevek hangos kimondása. Ebből következően az a jel, amely nem utal önmagán túlmutató, azaz önmaga fölötti valóságra *érthetetlen* (hiszen az értelmezés nem működik vele kapcsolatban) és *értelmetlen* játék a betűkkel, üres szócséplés.

A nagyidai cigányok kapcsán az értelmezés (kínos) hallgatása és/vagy elutasítása a szöveg „áldatlan ürességének” köszönhető, ám ez az „üresség” korántsem érthetlenségéből, értelmezhetetlenségéből, hanem inkább „eltévelyedéséből” származik. A szöveg mint aberratio tévútra viszi az értelmezőt: tekintetét a magas égben lakó ideák helyett a föld felé, a Testre irányítja. *A nagyidai cigányok* értelmezői nem az érthetlenség ködétől rettentek vissza, hanem attól, hogy az *értésük* eredményeként olyan szférába jutnak, amely nem az ideák fenti, hanem a testiség alanti territóriumát jelenti. A test és funkciói egy platonikus-keresztény szellemiségű kultúrában a nem-beszélhető, tehát barbár-kulturálatlan jelenségek közé tartoznak, ennyiben nem méltók az írott szó (az irodalom) szentségéhez.

A kritika zavarodottsága és öröme tehát jogos és (s)érthető, hiszen Arany János mint a nemzet elismert, sőt (későbbiekben) kultikusan tisztelt, írója (a nemzeti irodalom papja) tán mégsem vezetheti a népet a test Kánaánja felé. Arany 1867-es értelmezésének azonnali törvényerőre emelése tehát lezárta azt az utat (tátongó szakadékot), amely járhatatlan a kultúra számára, és megmutatta a Parnasszus felé vezető ösvényt, amely ugyan keskenynek és veszélyesen kanyargónak bizonyult, de mégis inkább ezt választották az útra kelők.

3. „Félig se mertem azt kimondani!” (A „megalapozó alany” tétele)

Arany vallomásával lezárhatóvá vált a „póriasság” vádja, a diskurzusban a hangsúly egyre inkább azokra az érvekre helyeződött át, amelyek magyarázni és tisztázni kívánták a *A nagyidai cigányok* szerzői szándék szerinti szatirikus hangjának lélektani forrását. Természetesen valamennyi kritika az *Emlékhangok* szövegét veszi alapul, legfőképpen az egyszeri szőlősgazda esetét a jéggel, a szólejjével és az Úristennel. Ennek a metaforának a segítségével igyekeznek áthidalni azt az ellentmondást, amely leginkább nyugtalanító, ti. hogy miképpen lehetséges a nevetés azon az eseményen, amelyre a nemzet csak gyászkönyveken keresztül pillanthat vissza.

Arany szavai szerint tehát:

„Igy én, a szent romon emelve vádat
Magamra, a világra, ellened:
Torzulva érzem sok nemes hibádat,
S kezdék nevetni a sírás helyett;

Rongy mezbe burkolám dicső orcádat,
Hogy rá ne ismerj, és zokon ne vedd:
S oly küzdelemre, mely világcsoda,
Kétségb'esett kacaj lön Nagy-ida.”

A kritika a továbbiakban kevés változtatással újramondja, mintegy kántálja Arany szavait. Ha a nevetés nem más mint álarcba bújtatott sírás, akkor már érthető és elfogadható Arany magatartása. Ráadásul a magyar nemzeti karakter egyik alapvetése, a sírva vigadás⁷⁰⁰ köszön itt vissza, és csatolja vissza Aranyt a nemzeti költő-nemzeti irodalom-nemzeti felvirágzás áramkörébe (vagy mókuskerekébe), és egyúttal zárja rövidre *A nagyidai cigányok* körüli bizonytalanságot.

Gyulai emlékbeszédében kezdi el azoknak a kritikáknak a hosszú sorát, amelyek már-már úgy tűnik, hogy magukat is győzködve, mormolják vég nélkül Arany szavait:

„Csal-álomból ébredve, kegyetlen fájdalmat érzett. Enyhíteni akart sebzett lelkén. A szent romokra állva, mintegy vádat emelt a sors, nemzete és önmaga ellen. A távol múltba menekült, s egy komikai eposzba öntötte ki keserű humorát, szabadon semmitől sem korlátozva. Valóban, a Nagyidai cigányok nem egyéb, mint kétségbeesett kacaj a forradalomra, a legalanyibb érzés tárgyias alakban, igazság torzképben, sírás nevetésben, szeretet gúnyban.”⁷⁰¹ Gyulai az ambivalencia lovagját ünnepli Aranyban, aminek háttérében ott a nemzeti karakterisztika megcáfolhatatlan „igazsága”, amely az általunk ismert Arany-képet nagyban meghatározza. A nemzeti karakter bizonyító erejű igazsága mellett Arany korabeli levelezéséből „leszűrt”

⁷⁰⁰ „... nem tisztán szállongó, hanem komolyságba mártott kedvszesz ez; s melankoliás és szentimentalizmusra hajló karakterben a meglepőleg kicsapongó humor nincsen helyén kívül.” KÖLCSEY Ferenc: *Nemzeti hagyományok*. KÖLCSEY 1988, 57.

⁷⁰¹ GYULAI 1956, *i.m.* 41-42.

pszichológiai „tények” is a „kétségbeesett kacaj” elméletet támasztják alá. Szinnyei idézett írásában azt mondja, hogy „Egészen világosan a Bolond Istók II. énekében (3-10. vsz.) fejt meg ezeket [ti. önéletrajzi levél Gyulaihoz, illetve Szilágyi Istvánhoz írott 1853. február 5-i levél] a homályos nyilatkozatokat és eposának titkos czélzatát...”⁷⁰², azaz egyrészt az *Emlékhangok* értelmezik *visszamenőleg* leveleit, másrészt viszont a levelek önéletrajzi elemei alapján igyekeznek rekonstruálni azt a lélekállapotot, amelyben *A nagyidai cigányok* fogantatott. A levelekből kiolvasható önéletrajzi elemek természetesen mindig egyfelé mutat(hat)nak, az általuk fölrajzolt irány a Világos után sötétbe borult lelkületű költő portréját hivatott fölvezetni, ami, valljuk meg, nem lehetett nehéz feladat.⁷⁰³ A kritikai hagyomány nem számol a Szinnyei által említett hermeneutikai alaphelyzettel, és nem veszi figyelembe azt a kétségtelen tény, hogy saját elvárásai horizontja, - amelynek struktúrájáról Szinnyei ugyan beszél, de nem vet vele számot - éppen úgy részese, és ennyiben szervezője nemcsak a mindig idézett levelek értelmezésének, de az értelmezésre méltatott levélrészletek kiválasztásának egyaránt. Az Arany-levelezés értelmezésének célja, hogy megtalálja azokat az aktuális lélektani elemeket, amelyek *megnyugtató* magyarázatot szolgáltathatnak arra az alapvetően ambivalens, sőt ellentmondásos értelmezésre, amelyet az 1867-es kiadás képvisel. A sirva-vigadás lélektanát egyrészt a nemzeti karakterológia legitimálja, amely Arany egyszerűségét visszautalja a nemzeti sajátságok általános szintjére, és ezzel fel is menti a potenciális nemzetgyalázó vádak alól, hiszen nem az individuum, hanem a közös nemzeti nyilatkozik meg benne, másrészt pedig valamiféle gyanús, általánosan a nagy emberekre vonatkoztatott (ál)pszichológiával operál: „De mély érzésű emberekben gyakran megesik, hogy a mi a legszentebb előttük, azon gúnyolódnak, mintha saját maguktól szégyelnék érzékenységeket s büszke daczosságok rejtegeti ezt úgy mások, mint magok előtt.”⁷⁰⁴, vagy Kosztolányi: „Lelkünkben egy helyen, szorosán egymás mellett van a sírás és nevetés, állandó kölcsönhatásban. Az érzések e viszonylagossága az a humor, melyet Arany János „halandó létünk cukrozott epéjének” nevezett.”⁷⁰⁵ Az individualitás szintje annyiban lehet érdekes, amennyiben alátámasztja a karakterológia által megfogalmazottakat, mintegy példázza működési mechanizmusát az egyéni élet szintjén.

A Szilágyihoz intézett levél legtöbbször idézett, perdöntőnek szánt részlete a következő: „Illy körülmények közt [ti. drágaság van, felesége télen megbetegedett stb.] hozzá tudva még a közönséges bajt, nem csoda, ha a múzsa elveszti minden elevenségét, vidorságát? Hogy Fratzé-t ír a világra s emberiségre, mert a cigányok semmi egyéb, mint a pessimizmus nyelvöltögetése. E szempontból lehetett volna azt méltányolni; ha ugyan magát e szempontot méltányolni lehet. De nem tehettem másképp: okádkhatnám volt. [...] Ha üres, ha tartalmatlan, az nem annyira az én hibám, mint az állapoté,

⁷⁰² SZINNYEI 1905, *i.m.* 60.

⁷⁰³ A jelen dolgozat írójának egyáltalában nem célja, hogy rekonstruálja Arany János lélekállapotát, és az eddig bevett paradigmával szemben egy másik igazságot próbáljon érvényre juttatni, csupán azt tartja szem előtt, hogy figyelmeztessen azokra a szövegszerű és értelmezésbeli variációkra, amelyek semmivel sem bírnak kisebb bizonyító erővel a kritika által oly gyakran idézeteknél.

⁷⁰⁴ GYÖNGYÖSY László: *Arany János élete és munkái*. Bp., 1901. 198.

⁷⁰⁵ KOSZTOLÁNYI Dezső: *Arany János*. In: K.D.: *Lenni, vagy nem lenni*. [é.n.] 195-196.

melly az ostromról neveztetik.”⁷⁰⁶ Gyulainak pedig ezt írja: „... a Nagyidai cigányok [...] népies víg eposz, oly kedélyállapot kifolyása, midőn a világ folyásával és önmagammal meghasonlva, torz alakok festésében akartam kárpótlást keresni.”⁷⁰⁷

A két corpus delicti szerepére szánt levél abban közös, hogy a mű fogantatását a meghasonlottságból és a belőle következő pesszimizmusból eredezteti. Ám ez még korántsem bizonyíték arra, hogy *A nagyidai cigányok* adekvát olvasata az allegorikus. Tehát (azokon az elméleti megfontolásokon túl, amelyek nem tartják relevánsnak a szerzőre vonatkozó pszichológiai érveket a szöveg interpretációja során) nem látom bizonyosnak, hogy a vágott grimasz, a nyelvöltögetés egyértelműen a forradalomra tett utalás lenne. Sőt a tartalmatlanságra, ürességre való hivatkozás itt is ellentmondani látszik az elértendő (sőt Voinovich szerint elértett) „mögöttes tartalom” meglétének. A Fratze, a nyelvöltögetés, okádás metaforáit a hagyomány, mivel az *Emlékhangoktól* visszafelé értelmezett, egyértelműen a forradalomra vonatkoztatta. Ennek a vonatkoztatásnak azonban, az értelmező (a diskurzus által előírt) előfeltevés rendszerén kívül, semmiféle szövegszerű forrása nincs a levelekben.

A Szilágyihoz intézett levél fontos metaforája az okádás. Az okádás a test önvédő mezhazizmusa: az irritáló, fölösleges anyagtól való *megszabadulást*, és ennek következtében *megkönnyebbülést* jelent. Az önéletrajzi levél ‘kárpótlásról’ beszél, azaz a lélek önvédelméről a kétségtelen tragédiával szemben: az önvédelem azonban éppen nem az öngyötres felé mutat. Az önvédelem a valóban meglévő kínokról való megfélekedés, azoknak a háttérbe szorítása, valami radikálisan másba való belefélekedés. Arany írja Szilágyi Sándornak 1850. április 14-én: „Ugy hiszem még az elégiáig sem higgadtam meg s az illy állapot lehet fájdalmas, kínos, dühös, desperált stb. de e fájdalomban, kínban, dühösség- s kétségbeesésben nincs meg a művészi nyugalom; s addig ne vegyen az ember tollat a kezébe, vagy legalább olly tárgyat válasszon, mellynél szabadon átadhatja magát képzeleteinek s nem viczorog rá örökké a való sceletonja.”⁷⁰⁸ (Arany a Katalin c. művét küldi Szilágyinak a levéllel.) A nyomorúságtól való menekülés éppen nem a valóság (ti. a kor stb.) leképezését, hanem távoli, mesés, egzotikus témákba való belefélekedést jelenti. Arany László írja⁷⁰⁹ apjáról, hogy az hajlamos volt „az élet apró nyomorúságai elől a saját humorához” menekülni, és „lelkének convulsiói, kedélyének meghasonlása, hazája sorsa miatti aggodalmi s a végzet által reá mért megpróbáltatások, küzdelmek, bánat és gyász ellen a költészetben keresett enyhületet”. A költészet mint enyhét adó mentsvár aposztrofálódik, és nem pedig az önsorsrontás helye, amint ezt a kritika sugallni szeretné. Arról sem szabad megfélekednünk, hogy Szilágyi (Mephisto) Sándor Budapesti Visszhangban megjelent kritikája Arany

⁷⁰⁶ Arany-Szilágyi Istvánnak 1853. február 5. In: *Arany János összes művei*. Szerk.: Keresztury Dezső. XV. kötet. Arany János levelezése (1828-1851). S.a.r.: Sáfrán Györgyi, Bisztray Gyula, Sándor István. Bp., 1975. Bp., 1964. 166.

⁷⁰⁷ Arany Gyulai Pálnak 1855. június 7-én In: *Arany János hátrahagyott iratai és levelezése I. kötet*. Bp., 1888. XLIX-L.

⁷⁰⁸ Arany János levele Szilágyi Sándornak 1850. április 14. In *Arany János összes művei*. XV. kötet. 273.

⁷⁰⁹ ARANY László: *Bevezetés Arany János hátrahagyott iratai és levelezése kötetéhez*. Bp., 1888. I. kötet 4.

eposzának legfontosabb jellemzőjét éppen abban látta, hogy képes vigaszt nyújtani a nehéz időkben is. (Lásd fentebb!)

A forradalom után kötelező volt legalábbis félhalottnak lenni a magára valamit is adó magyar embernek, különösen ha az történetesen a nemzet napszámosa. A kritikai hagyomány nem tud mihez kezdeni a túlélőkkel, hiszen az individuális lét nem értelmezhető a nemzeti sorskérdéseken túl: a nemzet meg ugyebár halott. Az egyéni élet esetlegessé és redundánssá vált, mindenesetre *magyarázatra szorult*. (Erre igen szép példa és metafora a Petőfit túlélő Szendrey Júlia „bűnös élete”, aminek aztán meg is lett a „méltó jutalma”). A kritika az evidenciaként kezelt meghasonlásra, kétségbeesésen túl talán éppen ezért nem volt képes szembesülni azokkal az elemekkel, amelyek az egyén túlélése, önvédelme felé mutattak. Tompa írja Aranyynak 1852. március 8-án: „Igen bölcsen teszed: hogy elveted a szemüveget, mellyen [sic!] át feketének vagy legalább is sárgának látod a világot. Szép a világ barátom, kedves az élet! csak az ember legyen ember!”⁷¹⁰ Arany levele, amelyre válasz a fenti levél, elveszett, de nyilvánvalóan nem a kétségbeesésről, hanem éppen a túlélés lehetőségeiről (a *kiengesztelődésről*) értekeznek, és benne *A nagyidai cigányokról* eshet szó, mert Tompa így folytatja: „A nagyidai vajdával tehát még csak annyira vagy? ejh, ne cigánykodjál! hiszen már én a metszeteket is láttam belőle;”⁷¹¹ A pesszimizmus elvetése és Nagyida egy lapon említették tehát, bár a szöveg hiányában nem tudhatjuk, hogy milyen korrelációban. Arany a március 22-ei válaszlevelében (ez is elveszett!) mutatványt küld Tompának a műből, amelyre Tompa a következőképpen reagál: „A mutatványt, amit küldtél én szeretem bár azok a sok ...k rontják az egész hatását; node ebből is megösmérem én körméről az egeret.”⁷¹² Arany és Tompa levelezésének *A nagyidai cigányokra* vonatkozó passzusainak a legkevésbé sem a forradalomra való utalások állnak a középpontjában (lásd fentebb!), sőt (hacsak a fenti levélrészletet nem távoli célzasként kezeljük) mégcsak a sorok között sem igen lehet fölfedezni valamiféle cinkos összekacsintást. Tompa a később a kritika által elítélt kényesebb témákkal és hangvétellel foglalkozik, távolról sem elítélő módon: „Nagy-idai vajdádat elég balfaszág volt így átalakítani a mint én mondtam. Ez csak az én privát véleményem volt, mire bolond vagy, ha hallgatsz. Hát más írókban mi mindenféle nincs. Most olvasom Heine Romanzeróját, a többek közt azt mondja egy dámáról, t.i. egy kísértet dámáról: in Ermanglung eines Kopfs / Lachelt sie mit dem Steisze”⁷¹³ Tompa, aki némileg követhette a mű születésének folyamatát,⁷¹⁴ már közben sem a szöveg transzparenciájára vonatkozó tanácsokkal látja el Aranyt, hanem a kényesebb ízlés számára befogadhatatlan nyelvre figyel.

* * *

⁷¹⁰ Tompa levele Aranyhoz 1852. március 8. *AJÖM* XV. 33. A sárga és a fekete szín emlegetése az osztrák színekre való utalás (köszönet Szajbély Mihálynak az észrevételért) is lehet.

⁷¹¹ Id. lev. uo. 34.

⁷¹² Tompa-Aranyynak 1852. április 13. *KK* i.k. 43. Valószínűsíthető, hogy Voinovich erre a Tompa-leveleire gondol, amikor azt mondja, hogy Tompa is azok közé az olvasók közé tartozik, akik rögtön elértették Arany művének célzatosságát.

⁷¹³ Tompa id. l. Az idézet Kálnoky László fordításában: „Feje nincs, mosolyogni csupán / Hátsójával igyekezhet.”

⁷¹⁴ Tompa 1852 februárjában járt Aranyéknál, ahol bizonyára - fent idézett levele erre enged következtetni - olvasta a készülő művet.

A nagyidai cigányok körül kialakított diskurzus *elfedések* és *helyettesítések* rendszereként írható le. Célja elfedni a magas kultúra nyelvén kívüli hagyományhoz vezető interpretációk lehetőségét, és ezeket egy beszélhető, jól bejárt, biztonságos értelmezéshálóra helyettesíteni. Talán jól szemlélteti a diskurzus működési mechanizmusát *A nagyidai cigányoknak* az a szakasza⁷¹⁵ - amely egyébként második kiadásból már ki is maradt - ami arról szól, hogy ősz Labodát bizony szükségének végzése közben nyomta el az álom lágy majoránna illata közepette, amelynek funkciója éppen az lenne, hogy a nehéz, *más irányú* szagokat elnyomja, megédesítse.

Hogy egy Arany János nevét mégse kelljen (és lehessen) csupa kisbetűvel írni.

⁷¹⁵ „Ősz Labodát, amint ülne egy zugolyban, / (Melly zugot nem illik, hogy tovább rajzoljam), / Levevé ináról s elaltatta ülve, / Hol lágy majorána illatoz körül” *AJÓM* III. 341.

VII / B.

Egy bukott múzsa hiábavaló (?) igyekezete a Parnasszus ormaira

(*A nagyidai cigányok* recepciójának retorikája)

A nagyidai cigányok körül zajló immár majd másfélszáz éves pereskedés két szélső pólusán a szöveg forradalomra és szabadságharcra való egyértelmű vonatkoztatása (allegorikus olvasat), illetve minden transzparencia és referencia nélküli értelmezése (sensus litterális (betűszerinti) olvasat) helyezhető el. Természetesen az értelmezés e két szélsősége önmagában igen ritkán, inkább csak vegyítve, egyik vagy másik dominanciájával fordul elő a mű recepciójában. A transzparencia legszélsőségesebb példajaként és egyben prototípusaként Voinovich Géza értekezése nevezhető meg: „Mint ópergamenten a szöveg alatt egy elhomályosult régebbi írás betűi: a cigányok rajza alatt más vonások ötlenek fel itt-ott. [...] A semmivé vált kincs a Kossuth-bankó; Puk, aki győzni nem bírt, de bosszút állni tud: Haynau; célzás s szalmapörnye is, mellyel Puk ki akarja füstölni a világból a dádekat; ott a „nagy álmodó”, aki épségben menekül.”⁷¹⁶, de bizvást ide kívánczozik Kosztolányi (Voinovich könyvét megelőző, Arany írói bátorsága kapcsán kirobbant vita folyamán született) tanulmányának egy passzusa, amelyben a hetven sátoralja cigányt a hét magyar törzsszel; Csóri „kincsét” a Kossuth-bankóval; a Fárao dicsőségét Árpád dicsőségével azonosítja.⁷¹⁷

A másik pólus szövegei egymástól távoli korszakok termékeiként igen hasonló (az értékelést tekintve azonban gyökeresen eltérő hangvétellel) értelmezésbeli lehetőségekre mutatnak rá: egyrészt az 1867 előtti bírálatok⁷¹⁸, amelyek egyáltalán nem a szabadságharcos vonalat problematizálják; majd 1872-ben Thewrewk Árpád, aki egészen egyszerűen nem hisz Arany 1867-es gyónásának,⁷¹⁹ vagyis nem tartja lehetségesnek és főleg indokoltnak a szöveg allegorikus értelmezését; az újabb méltatók közül Képes Géza tanulmányát érdemes kiemelni, aki a recepciót azzal vádolja, hogy nem mert (!) szembenézni a szöveggel, vagyis senki sem tartotta méltónak az igazi

⁷¹⁶ VOINOVICH Géza: *Arany János életrajza II.* Bp., 1938. 127.

⁷¹⁷ KOSZTOLÁNYI Dezső: *Arany János.* In: K.D.: *Lenni vagy nem lenni.* [é.n.] 197.

⁷¹⁸ 1867-es Összes műveiben Arany *Emlékhangok a Nagyidai cigányokra* címmel a Bolond Istók II. énekének első 8 szakaszát illeti mintegy magyarázatképpen, amely a szöveget a szabadságharc allegóriájaként értelmezi. Illetve Arany már egyszer közli ezt megelőzően is az ominózus passzusokat a Koszorú 1863. június 28-i számának 616. oldalán *Mutatvány a Bolond Istók második énekéből* címmel, a következő megjegyzéssel: „A Részvét Könyve olvasói közül egy-kettőt talán érdekelni fog az itt következő néhány versszak, mely folytatása az ottan megjelent töredéknek s a II.-dik ének kezdete. Curiosum képpen megjárja.”

⁷¹⁹ „... mert hogyan találhassa meg az olvasó valamely műben az eszmét, ha a költő maga sem merte azt 'még félig sem kimondani', s ha készakarva rejtélyes rongyokba burkolta az alakokat, hogy a dicső nemzet [...] rá ne ismerhessen saját szalmatűz-barnított cigány-énjére. [...] Így ítéletnapig kereshettük volna a velünk bujósdit játszó eszmét, ha a költő a második kiadás alkalmával fölvilágosításképpen maga meg nem mondja vala ...” THEWREWK Árpád: *Pandora.* Pozsony 1872. 22.

értelmezésre,⁷²⁰ (sőt Képes idézett passzusának lehetséges intenciója szerint, nem is tekintették műalkotásnak), s így aztán „...mivel magát a költeményt nem olvassák, Aranyt ezt a - valljuk meg - a valóságos helyzetből teljesen elrugaszkodó önjellemzését fogadták el a mű értékeléseként.”⁷²¹, azaz Képes kategorikus álláspontja szerint „Nem kétségbeesett kacajról van itt szó, hanem cigányadomákon való nevetésről.”⁷²²; Barta János nagyszerű tanulmánya is az allegorikus olvasatot elutasítók közé tartozik, bár nem a Képeshez hasonló radikálissal,⁷²³ hiszen azért megjegyzi, hogy Arany magyarázata nélkül is kiérezhetőnek tartja „a deheroizáló, fonák nemzetkarakterológiát”⁷²⁴; a hagyományban uralkodó allegorikus, így a szöveget (jobb esetben) „javító szándékú” szatíráként kezelő olvasattal szemben Szabó Ede „öncélú torzképként”⁷²⁵, vagyis nem a referencialitással sokkal inkább terhelt szatíráként⁷²⁶ próbálja értelmezni a szöveget, de igazából nem tud szabadulni Arany önértelmezésének kényszerítő erejétől (l. a lábjegyzetben közölt passzus második mondatának befejezését!).

A szöveg értelmezési lehetőségének harmadik típusához az a Horváth János-féle magatartás tartozik, amely a két interpretációs stratégiát megpróbálja egy nevezőre hozni: a szerzői szándék (óvatos) tiszteletben tartása mellett, megengedi a szöveg egyéb irányú, a műfaji hagyományból eredeztethető magyarázatát: „A költemény minden lappangó értelmezés nélkül megállhat furcsa eposz ('cigány eposz') gyanánt, a költő alakító, jellemző képességének, 'tárgy'-ismeretének s komikum iránti érzékének kiváló bizonyítékaként.”⁷²⁷, sőt a Voinovichnál és Kosztolányinál olvasható, szélsőségesen alkalmazott referencialitást is visszautasítja: „Az epikai tárgy s a lélekben számon tartott, lappangó tárgy (Nagyida s Világos) közt nincsen semmi részlet-megfelelés⁷²⁸: egyes részleteknek nincsen szimbolikus (!) jelentésük; egyes személyek és cselekedetek, s a történet menete ott és itt nincsen allegorice párhuzamba

⁷²⁰ „Egyedülálló mű, mellyel ez ideig egy kritikus sem mert szembenézni. Maga a szerző sem. Senki sem szánta rá magát, hogy minden műalkotásnak kijáró elmélyedéssel elemezze végig.” KÉPES Géza: *Költő válaszában*. In: K.G.: *Az idő körvonalai. Tanulmányok az ősi és a modern költészetéről*. Bp., 1976. 372.

⁷²¹ KÉPES 1976, i.m. uo.

⁷²² KÉPES 1976, i.m. 373.

⁷²³ „Arany *Bolond Istók*-beli önmagyarázata túlélte nemcsak a költőt, hanem irodalomtörténetünknek több mint száz esztendejét. Hogy ez az önmagyarázat nem fogadható el, azt előttem kimondta Képes Géza [...] Én ezen indításon annyiban akartam túllépni, hogy az önmagyarázat lelki okait, amennyire tölem telt, kimutattam.” BARTA 1987, i.m. 69.

⁷²⁴ BARTA 1987, i.m. 59.

⁷²⁵ SZABÓ Ede: „*Szent romon*”. Új Hang 1955 február 81.

⁷²⁶ „A szatíra mértékkel torzít és célja van, éppúgy, mint a karikatúrának [...] A torzkép - noha benne is megvannak a szatíra elemei és eszközei - sokkal öncélúbb, kivált, ha a teljes kétségbeesés szülte, és nem annyira az ábrázolatra, mint inkább az ábrázoló lelkiállapotára jellemző.” SZABÓ 1955, i.m. 75.

⁷²⁷ HORVÁTH János: *A nemzeti klasszicizmus irodalmi ízlése*. In: H.J.: *Tanulmányok*. Bp., 1956. 454.

⁷²⁸ Ugyanezt vallja Beöthy Zsolt: „Egyenes vonatkozást a forradalomra csak a költemény hangulatában találhatunk; de részleteiben, alakjaiban keresnünk már egyáltalán nem szabad és nem lehet.” BEÖTHY Zsolt: *A magyar irodalom története*. Bp., 1896. 567. (A továbbiakban a csalódottságról beszél.) Vagy óva int az allegorizálás eltúlzásától Dittrich Vilmos is: „De nem szabad túlságba mennünk abban sem, hogy a cigányok minden jellemvonásában nemzetünk torzított sajátosságait keressük és találjuk.” DITTRICH Vilmos: *A nagy-ida-i cigányok*. Bp., 1898. 98. Ebbe a típusba sorolható Szalay Pál értelmezése is: „...nemcsak mint az 1848-49-iki szabadságharcnak keserű humorral rajzolt torzképe, hanem önmagában véve is, mint komikus eposz, kiváló alkotás.” SZALAY Pál: *Komikus eposzaink*. Gyöngyös, 1902. 90.

állítva. Jelentése csak az egésznek van: fájdalmas vádemelés önmagunk ellen, saját hibáink miatt.”⁷²⁹ Horváth tehát megpróbálja radikálisan külön választva kezelni a szerző vallomása nyomán kialakult, és leginkább Arany lélekállapotának (re)konstrukciójából kiinduló, arra referáló, és ahhoz visszatérő, illetve az „epikai tárgy” sajátjaiból adódó olvasási lehetőségeket. Horváth bár elkülöníti egymástól, mégsem választ (nem jelöli ki az egyedül lehetséges és adekvát értelmezői utat) a litterális és az allegorikus interpretációk között, hanem - ahogyan azt az értelmezés dantei hagyománya előírja -⁷³⁰ egymás utáni fázisokként mindegyiket jogosultnak tartja.⁷³¹

1. Az allegorikus olvasat tündökléséről

A litterális és allegorikus értelmezési lehetőség, amely végső soron az exegézis antiochiai és alexandriai hagyományának kettősségére megy vissza, mindenképpen a végső Igazság felé vezető út egy-egy állomásának tekinthető. Northrop Frye a dantei séma egyes fázisait az olvasás lehetséges szakaszaiként, az olvasó cselekvési mechanizmusában szemléli: a betű szerinti szint a szöveg hallásának és látásának, azaz „az érzéki tapasztalás lényegének felel meg, ami minden tudás alapja.”⁷³²; a következő, az allegorikus szint „megfelel a szemlélődő értelemnek, amely a külvilágot objektívnek látja, és így a típusnak vagy a képnek, amely elrejti azt, amit az értelem magyarázhat.”⁷³³; a morális, harmadik szint „a hitnek felel meg, mely meghaladja és egyben beteljesíti az értelmet”⁷³⁴; végül az anagógikus olvasat szintje pedig megfelel „a hitet beteljesítő boldog látomás lényegének.”⁷³⁵ Jól követhető, hogy a Biblia fenti olvasásmódja az olvasó minél magasabb szférák felé való haladását, beavatódási folyamatot ír le. E folyamat a lentebb szinttől halad a fentebb felé, ami persze a térbeliség metaforikájával ábrázolt hierarchikus tagolódás nyomán értékrangsort is kijelöl. (Ez leginkább az esztétikai és etikai ítéleteink fogalomkészletének térbeliségre visszavezethető kifejezéseiben inkarnálódik.) Az interpretációnak a bibliai exegézisre visszavezethető hagyománya (vagyis a hermeneutika maga) már múltjánál fogva is beavatódási/beavatási mechanizmusként tekint önmagára, amely már eleve tételezi a folyamat befejezhetőségét, sőt ezt kritériumként lefektetve, a folyamat (a fent emlegetett szintek) végigjárását írja elő az értelmező számára. Ennek fényében az

⁷²⁹ HORVÁTH 1956, *i.m.* 456.

⁷³⁰ „...először azt kell nézni, mit tartunk e mű [ti. az Isteni színjáték] tárgyáról, amint azt szó szerint vehetjük, majd a tárgy allegorikus jelentését fejtjük ki.” DANTE: *Levelek. Tizenharmadik levél. (Can Grande della Scala úrnak.)* Ford.: Mezey László. In Dante összes művei. Bp., 1962. 509.

⁷³¹ A négy dantei fázis - a 1. litterális, 2. allegorikus, 3. morális, 4. anagógikus - mindegyike nem követhető végig *A nagyidai cigányok* értelmezési hagyományában, bár már Dante is megjegyzi ez utóbbi 3 szintről, hogy „általánosságban mindegyiket allegorikusnak lehet mondani, mivel a betű szerinti vagy történelmi értelmezéstől eltérőek. Allegória ugyanis a görög *alleon* szóból származik, ami latinul annyit jelent, hogy ‘más’ vagy ‘különböző’.” DANTE 1962, *i.m.* 509. Dante ezen megjegyzése feljogosít arra, hogy a morális és anagógikusnak megfelelő fázisokat az allegorikus értelmezésen belül keressem.

⁷³² Northrop FRYE: *Kettős tükör. A Biblia és az irodalom.* Bp., 1996. Ford.: Pásztor Péter. 371.

⁷³³ FRYE 1996, *uo.*

⁷³⁴ FRYE 1996, *uo.*

⁷³⁵ FRYE 1996, *uo.*

értelmezés nem állhat meg egyik szinten sem, hiszen csak út ez a keresendő Igazsághoz, amely végül az értelem öndestrukciónak, a morális szférán keresztül csak mint kegyelem lehet elérhető, pontosabban (az interpretációs folyamat kezdeti irányának [:olvasó-szöveg] visszájára fordulásával [:szöveg-olvasó]) az értelmező csak a szöveg (illetve a „mögötte álló” Isten-Szerző) kegyelmében részesülve avatódhat be.

Paul Ricoeur a retorikának a szó szemantikájára alapozódó hibaelméletével⁷³⁶ szakító metafora-értelmezése a mondat szemantikájára épít,⁷³⁷ arra a kérdésre keresve a választ - az evangéliumi példázatok sajátosságait vizsgáló -, hogy mi készíti a parabolikus beszédmód kapcsán a betű szerinti értelmezésről a metaforikusra történő átváltásra. Ricoeur válasza erre az, hogy mindig a litterális értelem (értelmezhetőség) elégtelensége vagy értelmetlensége hívja elő a metaforikus vagy allegorikus (a fogalom „másként értés” jelentésében) jelentés keresését, hogy e metaforikus folyamat során végül kezelhető, használható, már „értelemmel bíró” jelentés (sőt végső soron szöveg) konstruálódjon.⁷³⁸

A *nagyidai cigányok* recepciójával kapcsolatban a litterális olvasatnak allegorikusra váltását egyrészt az értelmezési folyamat önmozgásának (alacsonyabb értelemről egy magasabb felé) kényszerítő erejében, másrészt pedig a betű szerinti olvasat elégtelenségében (egy adott kulturális szint/regiszter számára „értelmezhetetlen”) keresem. Arany művének kritikai hagyományát az allegorikus értelmezés uralja, amely persze terhes a morális értelemmel (:a szabadságharc szereplőinek kritikája, illetve Aranyhoz ehhez és magához a forradalomhoz való viszonyulása); illetve az anagógikus értelemmel is (:a Nemzet pusztulásának, illetve felvirágoztatásának lehetősége), bár ezek többnyire nem egymástól elhatárolva, és nem szisztematikus kifejtettséggel részei a recepciónak.

A *nagyidai cigányok* fogadtatásának domináns értelmezési hagyománya tehát az allegorikus. A dominancia itt nem csupán az ilyen jellegű írások mennyiségi túlsúlyát, hanem egyrészt azt a magától értetődő legitimitást jelenti, amely Arany önértelmezésére támaszkodik, másrészt pedig az ilyen típusú értelmezések megállapításainak taníthatóságát, ami - persze összefüggésben a szerzői értelemadás legitimáló gesztusával - lehetőséget biztosít a műről kialakítható/kialakítandó diskurzus⁷³⁹ elemeit alkotó racionális kijelentések megformálására és újramondására. Arany szavainak ismételtetése hasonlatos valamely ima vagy még inkább dogma kántálásához, amely nem a racionális megfontolásként, hanem a hit ellenőrizhetetlen

⁷³⁶ „A metafora a szóképek egyike, amelyben a szókép hasonlóság alapján váltja fel a szó szerinti értelmű kifejezést - emez hiányzik, vagy kimarad.” Paul RICOEUR: *A bibliai hermeneutika*. Ford.: Mártonffy Marcell. In *Hermeneutikai Füzetek* 6. Szerk.: Fabiny Tibor. Bp., 1995. 90.

⁷³⁷ „A metafora, még mielőtt a szó szemantikáját befolyásolná, a mondat szemantikától függ. A metaforának csak valamely állításon belül van értelme: predikatív szerkezet.” RICOEUR 1995, *i.m.* 91.

⁷³⁸ „A metafora tehát nem önmagában, hanem értelmezésében áll fenn. A metaforikus értelmezés lényege, hogy egy hirtelen fellépő és önmagát leromboló ellentmondás értelmes ellentmondássá alakul át. A transzformáció mintegy ‘megcsavarja’ a szót: kénytelenek vagyunk új értelemmel felruházni. Kiterjesztett értelme révén a szó ott is jelent valamit, ahol a szó szerinti interpretáció csupán értelmetlenséget lát. A metafora ekként választ ad a betű szerinti értelmezett állítás következetlenségére.” RICOEUR 1995, *i.m.* 92.

⁷³⁹ A fogalmat Michel Foucault tanulmányának értelmében használom.

kinyilatkoztatásaként aposztrofálódik. Egész konkrétan azokra a mondatokra gondolok itt, amelyek többnyire Arany illetve a belőle kiinduló Gyulai mondatainak, kisebb-nagyobb stilisztikai változtatással vagy anélkül (például egyszerűen csak idézik a Bolond Istók ominózus passzusait), újramondott változatai/ismétlődései (néhány tipikus példa a teljesség igénye nélkül): Arany: „Igy én, a szent romon, emelve vádat / Magamra, a világra, ellened: / Torzulva érzem sok nemes hibádat, / S kezdék nevetni a sírás helyett; / Rongy mezbe burkolám dicső orcádat, / Hogy rá ne ismerj, és zokon ne vedd: / S oly küzdelemre, mely világsoda, / Kétségbeesett kacaj lőn Nagy-Ida.” (Bolond Istók II. ének 8.vsz.); Haraszi Gyula: „E kétségbeesett kacaj’ emléke a *Nagyidai cigányok*; e művében költőnk torzultán, rongymezbe burkolva gúnyolta a nemzeti jellem ferdeségeit...”⁷⁴⁰; Gyulai Pál: „Csal-álomból ébredve, kegyetlen fájdalmat érzett. Enyhíteni akart sebzett lelkén. A szent romokra állva, mintegy vádat emelt a sors, nemzete és önmaga ellen. [...] Valóban, *A nagyidai cigányok* nem egyéb, mint kétségbeesett kacaj a forradalomra, a legalányabb érzés tárgyias alakban, igazság torzképben, sírás nevetésben, szeretet gúnyban.”⁷⁴¹; Koltai Virgil: „De van Aranynek egy nagyobb elbeszélése, a melyben lelkének keserősége, hazafiui fájdalma a komikum leple alatt jelenik meg s érezzük azt, hogy midőn a satyra ostorával veri a nemzetet, midőn kaczag a hibák s bűnök felett, szíve vérzik. [itt idézi Arany fenti passzusait]”⁷⁴²; Beöthy Zsolt: „Arany torz éposza az elbírhatatlan fájdalom mámorából fakadt: kínjai közt a kedv féltelenségében keres enyhülést s kacagva sír; vádol, de csak azért, hogy vádjával is önmagát sebezve szabadabban folyjon szíve vére.”⁷⁴³; Dittrich Vilmos: „Szíve vérzett, midőn kaczagásba ölte bánatát a szabadságharcz miatt.”⁷⁴⁴; Gyöngyösy László: „A Nagyidai cigányokról maga mondja a szerző, hogy a szent romokon maga, az egész világ s hazája ellen vádat emelve az óriási küzdelem után kétségbeesett, hosszú kaczagásra fakadt.”⁷⁴⁵; Kosztolányi Dezső: „Vagy olyannyira ügyes-e, pipiskedő-e *A nagyidai cigányok*, ez az apokaliptikus vallomás, mely még vérző, friss sebet hasít föl, ez a vakmerő leleplezés, mely mindenkit meghökkenített [Kiem. - MR], ez a hisztérikus kacaj egy koporsó mellett, a legdrágább halott koporsója mellett?”⁷⁴⁶; Voinovich Géza: „Nem olyan gúny ez mint a szatíráé, mely javítani remél, mikor pellengérré állít: ez a tehetetlen fájdalom átkozódása, melybe alacsony képek tolulnak [Kiem. - MR]; egy flagelláns korbácsütései, aki maga vérzik alattok; a szerencsétlen Jób megalázkodása, ki sebeivel a szemétdombra ül. Valami szent örvény van ez önmarcangolásban, egy szóhoz sem jutott, elkésett Cassandra vádja.”⁷⁴⁷; Császár Elemér: „A jókedv álarcában ebben az eposzban a legmélyebb emberi fájdalom húzódik meg.”⁷⁴⁸; végül Horváth János: „Idánál (Világoson!) vérzett a dicső faj, s mikor sebeibe tiportak, a világ, mely csodálta dicső küzdelmét, vállvonítva kullogott tovább; a költőt ekkor fogta el az a keserű érzés, melyben

⁷⁴⁰ HARASZI Gyula: *Arany János elbeszélő költészete*. Magyar Szemle 1881. 223.

⁷⁴¹ GYULAI Pál: *Arany János. Emlékbeszéd 1883. október 28-án*. In: Gy.P.: *Válogott művei*. Bp., 1956. 41-42.

⁷⁴² KOLTAI Virgil: *Arany János élete és költészete*. [Bp.,] 1886. 119.

⁷⁴³ BEÖTHY, *i.m.* 567.

⁷⁴⁴ DITTRICH, *i.m.* 94.

⁷⁴⁵ GYÖNGYÖSY László.: *Arany János élete és munkái*. Bp., 1901. 200.

⁷⁴⁶ KOSZTOLÁNYI, *i.m.* 179.

⁷⁴⁷ VOINOVICH, *i.m.* 129.

⁷⁴⁸ CSÁSZÁR Elemér.: *Arany János. (Egyetemi előadás)* Bp., 1938. 103.

költeménye fogant: a szőlősgazda érzése, ki a jégverés láttára kétségbeesésében dorongot ragadott, s kacagva, sírva maga is paskolni kezdé jégverte szőlejét.”⁷⁴⁹ (Annyi megjegyzést fűznék még a szőlősgazda-hasonlathoz, amely a spontán vallomásként kezelt *Emlékhangok* része, hogy már 1847-ben leírja azt Arany Petőfihez írott 1847. szept. 7-i levelében: „Ha a humorizáló maga is a sáskák csapása alatt állna, akkor illenék szájába a keserű humor [ti. Jókait szapulja, aki humorizált a sáskajáráson], mint azon szőlős gazdáéba, ki látván hogy szőlejét a jég ugyancsak veri, felkapott egy dorongot s neki esett ütni vétni [!] a fürtöket; mondván, ‘No csak uram Isten! rajta! a mit elkövethetünk rajta ketten! lám én is segíték!’”⁷⁵⁰ Azután pedig ugyanez a motívum felbukkan a *Széptani jegyzetek* humorról szóló részébe 1859-ben is.)

Az allegorikus értelmezések minden esetben Arany 1867-es *Emlékhangok*-jából indulnak ki, amelynek szavai „*megdöbbenő világosságot árasztanak* [Kiem. - MR] a költeményre”⁷⁵¹, azaz valóban a megvilágosodás retorikája alkalmazható a forradalomra figyelő referenciális olvasattal kapcsolatban. Ez a meg-, felvilágosítás, azaz az értés, a tisztán látás, a titokba való beavattatás mindig kegyelmi adomány, amivel szemben csak az elfogadó (ortodox) vagy az elutasító (eretnek) magatartás képzelhető el, de a kijelentés maga nem analizálható, hiszen nem racionális. Az allegorikus kritikák ismétlésen alapuló szerkezete egyrészt tehát ide vezethető vissza, másrészt viszont arra a kételyre (inkább elbizonytalanodásra), vagy a kétely halvány lehetőségére, ami minden hitnek része, és amit a szöveg szerzői értelmezés nélküli olvasása/olvashatósága generál(hat).⁷⁵²

1.1. A allegorikus értelmezés apologetikus retorikája

Nem véletlen tehát, hogy az allegorikus olvasatot preferáló szövegek némileg apologikus jellegűek, retorikai szerkezetüket tekintve tehát leginkább a törvényszéki beszédhez (genus iudicale) sorolhatók, azon belül is a status qualitatis⁷⁵³ típusához. Itt nem a vádlott maga beszél - bár szavainak állandó ismétlésével mintegy megidéződik alakja -, hanem képviselőjében a kritikusok igyekeznek egy virtuális per során (szinte önmagu(n)k előtt) enyhíteni a kétségtelenül elkövetett (hiszen a status qualitatis értelmében nem a tettét

⁷⁴⁹ HORVÁTH, *i.m.* 458.

⁷⁵⁰ *AJÖM* XV. 141.

⁷⁵¹ SZINNYEI Ferenc: *Arany humora*. Budapesti Szemle 1905/124. 61.

⁷⁵² Ez leginkább abban nyilvánul meg, hogy a forradalmi vonatkozást, a szerző segítségére nélkül még a „hithű” irodalmárok is nehezen olvasták ki a műből pl.: „Legerősebben akar hatni a Nagyidai czigányaiban. Itt egy nagy műben fejezi ki, melynek részletei távol esnek a föltételtől; az egésznek benyomása tartoznék bizonyos eszmének megfelelni. *Meg kell vallanunk* [Kiem. - MR], hogy azt nehéz volt értenünk, ezt nem könnyű kiismerni belőle, és nem csodáljuk, ha panaszolja.” IMRE Sándor: *Arany János és Aristophanese*. Budapesti Szemle 1885. 21. Imre sem engedi meg a részletekbe menő azonosítást, mint a fentebb idézett Horváth stb., azaz az allegorikus értelmet a szövegen kívül, fölött stb. helyezi el, vagyis azt nem szöveghez, hanem szerzőhöz köti. (Ez viszont implicit fenntartja a szöveg eltérő értelmezhetőségét.) Idézett passzusának retorikája a gyónás frazeológiájára emlékeztető [lásd kiemelésemet!] kifejezést használ: mintha valóban egy kialakult dogmával szembeni kétkedésének adna hangot, persze rögtön meg is bánva azt.

⁷⁵³ „*Status qualitatis*: ez esetben a tettes arra hivatkozik, hogy tette elkövetésekor egy erősebb törvényre hallgatott, amely eldöntötte lelkiismereti konfliktusát.” SZABÓ G. Zoltán - SZÖRENYI László: *Kis magyar retorika*. Bp., 1988. 30.

magát tagadják, hanem elkövetésének körülményeit, lélektani okait mérlegelik) bűnért járó büntetést. A védő beszédben először mindig a költő Világos utáni lelkiállapotát vázolják (vö. a lábjegyzetben közölt idézetekkel!) természetesen saját vallomásai alapján, azután pedig e lelkiállapotot magyarázatként, mentséggként kezelik egy soha ki nem mondott, bár tagadhatatlannak érzett bűnnel szemben.

Ezt a „büntettet” az allegorikus értelmezés megerősödésével és (majdnem) teljes uralmával egyre inkább magában az allegorikus jelentésben vélték megtalálni, tudniillik a „bukott nemzet fölötti nevetésben”. A „hazafiatlanság” problémája mint a recepció vádja először a maga tisztaságában Riedl Arany-monográfiájában bukkan föl *evidenciaként*,⁷⁵⁴ majd pedig tökéletes intézményesülésének menetét az 1931-32-es Arany írói bátorságáról folytatott vita hatásának tulajdoníthatjuk, annak ellenére, hogy a vitát kirobbantó Móricz nem tarja elég explicitnek a kritikát még *A nagyidai cigányokban* sem,⁷⁵⁵ de például Kosztolányi válaszában már arról beszél, hogy a *A nagyidai cigányok* olyan „vakmerő leleplezés”, amely „mindenkit meghökkentett”, vagyis a mű negatív értékelésének okát egyértelműen(!) a nemzeti kegyelet megsértésében látja. Ugyanezen vitához hozzászóló Voinovich Géza, miután kiigazítja Móricz filológiai tévedéseit, megjegyzi, hogy „Az elveszett alkotmány bátor tett volt a hatalommal szemben, *A nagyidai cigányok* bátor a nemzettel szemben.”⁷⁵⁶, ami nyilvánvalóan a nemzet rosszálló reakcióját (megbotránkozását) a kritika hatásának tulajdonítja. Ebből a vitából tanulságos még megemlíteni Skala István és Ujváry Lajos közös cikkének gondolatmenetét, amelyben Arany nemzetkritikáját Széchenyiéhez hasonlítják, és próbálják magyarázni, Móricz vádjára reagálva, hogy miért objektiválta túl a kritikát: „Fájt neki a bukás, hibáztatta is a történekeért felelőseket, de sokkal hívebb fia volt nemzetének, semhogy elesetségében pellengérré tudta volna állítani hibáiért *A nagyidai cigányokban* [...] Az estében halálra zúzódtott gyermek apja kacag úgy a végzetes csínyen, mely magzata vesztét okozta, mint Arany teszi, nemzete életéért reszketve, *A nagyidai cigányokban*. Ez a lélektani magyarázata, miért objektiválódtak e költeményben Arany modelljei túlságosan is üstfoldozó [!] cigányokká.”⁷⁵⁷ Skala és Ujváry cikkének ezen passzusa ugyanazt az apologetikus retorikát (status qualitatis) alakalmazza, ami a főleg XIX. század végének kritikáit jellemzi: a sírva vigadó lélekállapot vázolása a szöveg litterális értelmezésének sajátosságait magyarázza. Csakhogy (és ez perdöntő különbség a múlt századi érvelés és Skalaék között) itt és ekkor konkrétan Móricz bátortalanság-vádjára válaszoltak, vagyis van megnevezhető vádló és artikulált bűn: nem a szöveggel kapcsolatos bizonytalanság áll a középpontba, sőt e bizonytalanság háttérbe

⁷⁵⁴ „*A nagyidai cigányok* miatt hazafiatlansággal vádolták Aranyt; pedig ha jól megértjük, több valódi hazafiasságot fognak benne találni, mint a német költészet aranykorának összes eposaiban.” RIEDL Frigyes: *Arany János*. (1898) Bp., 1982. 220.

⁷⁵⁵ „Túl objektiválta. Túlságosan is cigánybandát szerepeltetett Nagyidán, s a cigánytípusokban nem találjuk meg a mi forradalmunk hőseit, a Szemere Bertalanokat és Dembinszket, a Görgei-típust, a gyémántos Madarászt és a többi vezető egyéniséget. Elpipiskedett az üstfoldozó cigányokon, és csak egy-egy csípős sorban véljük felismerni a modellt...” MÓRICZ Zsigmond: *Arany János írói bátorsága*. (Nyugat 1931) In: M.Zs.: *Tanulmányok I.* Szerk.: Szabó Ferenc Bp., 1978. 722.

⁷⁵⁶ VOINOVICH Géza: „*Arany János írói bátorsága*.” Budapesti Szemle 1932 307.

⁷⁵⁷ SKALA István - UJVÁRY Lajos: *Arany Jánosra emlékezve. (Arany János írói bátorsága)*. Magyar Szemle 1932/XIV 236.

szorul, eljelentéktelenedik. Ez az irány igazából aztán Horváth János idézett tanulmányában érik be, amelyben látványosan szakít azzal a nézettel, hogy Arany keserű nevetését a nemzet hibái hívták volna elő: „...s mikor sebeibe tiportak, a világ, mely csodálta dicső küzdelmét, vállvonítva kullogott tovább; a költőt ekkor fogta el az a keserű érzés, melyben költeménye fogant... [Kiem. - MR]”⁷⁵⁸, amivel végső soron Horváth megpróbálja Aranyt a kvázi „nemzetgyalázás” bűne alól felmenteni, és ezzel (szándékának inverzeként) teljessé teszi a diskurzusban azt a vélekedést, ami szerint mindenféle apologetikus kísérlet a nemzetsértés vádjának enyhítésére irányul(hat csupán).

Holott a recepció korábbi szakaszában egyáltalán nem erről esett szó. Az első, Arany művét a legvadabb bírálattal illető „eretnek”, Thewrewk Árpád az örök szép nevében nem fogadja el Arany önmagyarázatát: „Az [ti. kétségbeesés, meghasonlás] napvilágra hozhat ugyan a józan felfogással és józan izléssel egyaránt összeütköző szörnyalakkokat; de gáncstalan remekművet - (az örök szépek szentélye meg nem nyilván zavart szemeknek) - nem teremthet soha.”⁷⁵⁹ Thewrewk eretnek bírálatát (Arany kultuszának, tiszteletének növekedésével párhuzamban) már többnyire a „paradigmán” belül elhelyezhető, ortodoxok követik, akik viszont csupán annyiban különböznek Thewrewktől, amennyiben ítéletük nem élesen elutasító, azaz elég mentséget vagy magyarázatot találnak arra, amire Thewrewk nem: ti. hogy a szöveg „komikuma s satyrája többször *oly alant jár*, hogy a művészi szép köréből gyakran *kiesik* [Kiem. - MR].”⁷⁶⁰ Például Haraszti Gyula fentebb már idézett tanulmányrészletének folytatása szerint „Annyi hiba hívta ki gúnyját, hogy *fájdalma tőlük elmámorosodott*, borosvigsággá változott; *ezért merült úgy el vastagabb tréfákba* [Kiem. - MR], melyek a cigány jellem anekdotávonásainak közbe szövésével a művet a legléhább szomorú s a legérzékenyebb fájdalomokkal parodizáló torzképpé teszi irodalmunkban.”⁷⁶¹, vagyis Haraszti az Emlékhangok-ban vázolt lélekállapotot nem a gúnykép megszületésének magának, hanem annak a nyelvnek a magyarázataként kezeli, amelyről a korabeli kritikák igen elítélő hangnemben nyilatkoztak, és amely a szöveg litterális értelmezése felé mutat (erről bővebben, majd alább). A vád tehát - aminek jogosságához nem férhet kétség, csupán az elkövetés lélektani okai jelenthetnek enyhítő körülményt - még Arany híres vallomása után is a „nyersesség”, „póriasság”, „alant járás” stb. Az „izlés előforduló fogyatkozásaira” keresi a magyarázatot (nem mentséget!) Zilahy Károly, amikor így ír: „Nála a lantosköltemény is többnyire tárgyilagos képpé kerekedik, melyen az *izlés előforduló fogyatkozásait pótolja az érzés ereje és igazsága* [Kiem. - MR]. S ez még a Nagydai cigányok, a meghasonlással küzdő költői kedély e sajnos szüleményéhez, mely annak idejében oly tetemes és méltó visszatetszést okozott: ehhez is képes - ha mentséget nem, legalább magyarázatot szolgáltatni.”⁷⁶² A nyerseségek forrását keresi a „nekivadult kedvben” Beöthy Zsolt is: „Híres nyerségei is olyan becsületes, *csak a nekivadult kedvet jellemző* [Kiem. - MR.] nyerseségek, melyeken csupán finnyáskodás akadhat fenn. De a költőnek ez a komikai ere, ennek illetően fölfakadása, föltartóztathatatlan, tréfában nem válogató, sőt magáról szívesen

758 HORVÁTH 1956, i. h.

759 THEWREWK 1872, i. m. 48.

760 KOLTAI 1886, i. m. 122.

761 HARASZTI 1881, i. m. 223.

762 ZILAHY Károly: *Arany János*. In: Z.K.: *Magyar Koszorúsok Albuma*. Bp., 1883. 111.

el-elfeledkező...”⁷⁶³ Aranyt Dittrich Vilmos is a „trágárság vádja” alól látja tisztázottnak az ismert lélektani helyzet vázolásával: „...mégha az említett okokkal sem érnék be egyesek, akkor is tisztázni lehetne Aranyt a trágárság vádja alól.”⁷⁶⁴

Fenti példákkal azt szerettem volna bizonyítani (és persze bizonygatni is egyben), hogy még az allegorikus kritikák apologetikus retorikája is a betűszerinti olvasatra irányulnak, az allegorikus jelentés legitimnek tekintett s így magabiztos védelméből.

(Excursus: A torzképről - sejtések)

A referenciális olvasatok a szöveget torzképnek (vagy karikatúrának) tekintik, amit a forradalomban elkövetett hibák provokáltak ki. A torzkép feladata itt éppen e hibák felmutatásával történő javítás, talán a prófétai hagyomány bizonyos fokú megidézésével: ti. a költő miként a próféták az eltévelyedett „népet-nemzetet” próbálja a helyes irányba visszafordítani. Ez együtt jár a nemzet (vezetői) hibáinak kíméletlen ostromozásával, amire a prófétai hagyomány alapján a (nem is mindig önként és szívesen vállalt) elhívottság, a kiválasztottság jogosítja fel a költőt. Arannyal kapcsolatban leginkább Jónás története kínálkozik analógiaként, hiszen az Aranyról kialakított kép szerint ő is (már alkati sajátosságainál fogva: lásd a „lánglelkű Petőfivel” való összevetést) csak nehezen, kényszerűségből vállalhat ilyen feladatot. De ez a kényszerűség egyben a torzkép hitelességét és igazságát is alátámaszthatja, hiszen létrejöttét magasabb törvény írta elő.

A Kisfaludy Társaság 1869-es Évlapja közöl egy 1865-re datált tanulmányt *A torzképről* címmel, Greguss Ágost tollából. Greguss a torzképet a rút esztétikai kategóriájához kapcsolja, ám azt mondja, hogy felemelkedhet a széphez, amennyiben úgy torzít, hogy önmaga semmisségére hívja fel a figyelmet, azaz a széphez való viszonyban, annak hiányát jelzi.⁷⁶⁵ Greguss figyelmeztet a torzkép lehetséges hiányosságaira és hibáira, azaz azokra a buktatókra, amelyek a szép körein kívül tartják vagy éppen kirekesztik onnan a torzképet. Ilyen hiba például, ha nem lehet ráismerni arra, amit torzít: „...mert ha nem volna az [ti. hasonmás], rá nem ismerhetnénk tárgyára, *ráismerés nélkül pedig a torzképnek semmi értelme* [Kiem. - MR]...”⁷⁶⁶ (Ez a probléma igen hasonlít Thewrewk bírálatának azon kitételére, amely szerint lehetetlen ráismerni a rongymez alatti arcra *A nagyidai cigányok* kapcsán.) Greguss rossznak tekinti még a torzképet, „ha nem bír az alacsony malitiánál, sötét rútságnál följebb, a tréfás pajzánkodás derűjébe emelkedni; ha prózai maróságában csak borzaszt, és bántani akar, vagy éppen ily valamit igyekszik gúnyolni, mit inkább dicséret és tisztelet illet: [...] szóval ha esetlen és közönséges [...] legfeljebb a durva és miveletlen nézőt képes megröhögtetni, a

⁷⁶³ BEÖTHY, *i.m.* 566. Szó szerint ugyanezt ismétli meg (nem jelölve a forrást!) SZALAY *i.m.* 91. lapján.

⁷⁶⁴ DITTRICH 1898, *i.m.* 85.

⁷⁶⁵ „Fő azonban, hogy midőn a torzkép a szépet látszólag megsemmisíti, saját semmisségének szembe szöktetése által azt épen [!] helyreállítja, s egyedül érvényesnek bizonyítja.” Greguss Ágost, *A torzképről*. (1865). Kisfaludy Társaság Évlapja 1869. 122.

⁷⁶⁶ GREGUSS 1869, *i.m.* 120.

finomabb érzésüt és miveltet pedig ellöki vagy nem érdekli.”⁷⁶⁷ Arany művével szemben éppen ezek a vádak az elutasító kritika alapvetései pl. Ferenczi József: „...magasabb műbecse nincs [ti. *A nagyidai cigányoknak*], de az a kör, amelynek szánva van, élvezettel olvashatja.”⁷⁶⁸ Greguss utolsó elbocsátó figyelmeztetése a torzkép lehetséges veszélyeiről így hangzik: „S annál kevésbé szabad szem elől téveszteni az eszmény, a szépség örök vezérlőcsillagát, minthogy az anyag, mellyel dolgozik, épen [!] rút.”⁷⁶⁹ Egyszóval, sejtésem szerint (adatszerű bizonyítékkal nem tudom alátámasztani) Greguss tanulmánya *A nagyidai cigányok* elleni burkolt kritika, amelyben a negatív elfogultsággal egyáltalán nem vádolható Greguss⁷⁷⁰ bizony keményen bírálja - mintegy indirekt módon: pozitív példát állít a torzképiró elé, ám ezek a pozitív példák éppen Arany művének a recepcióban elhangzó negatívumait idézik - a szöveget, mégpedig az addig elhangzó vádpontok alapján. Bár Greguss egyszer sem említi Arany nevét és művét, ám az több mint feltűnő, hogy egyáltalán nem hajlandó tudomást venni *A nagyidai cigányokról*, akkor amikor a cigány népet említi mint a torzkép tipikus „anyagát”: „Nekünk magyaroknak a cigányban is van már közmondásilag és adomailag tökéletesen kiteremtett népszerű torzalakunk, mely csak a hivatott költő tollát s festész ónját várja, hogy művészileg [!] is meg legyen örökítve.”⁷⁷¹ Greguss tehát - akinek tanulmánya jelent meg a Koszorúnak abban az 1863-as számába, amelyben Arany először közli a Bolond Istók inkriminált szakaszait -, már ekkor szembesülhetett⁷⁷² az allegorikus értelmezéssel, ami a szöveget torzképpé alakítja, és ennek nyomán írhatta látens bírálatát.

Greguss dolgozata Arany önértelmezésére való reakcióként, mégpedig negatív reakcióként kezelhető a kritika részéről. Az Évlapok ugyanazon évi száma közöl még egy cikket *A satíráról* címmel, amely 1866-ban keletkezett. Fábrián saját korát igen alkalmasnak tartja a satírára, ám úgy látja, hogy Széchenyi Blick-jén kívül nincsen(!) a kort ostorozó satirikus mű,⁷⁷³ vagyis Arany szövegét a szerzői utasítás ellenére sem tartja satírának. (Egyébként Aranyról vagy művéről egyetlen szót sem ejt.)

Fenti inkább sejtésekre alapozó gondolatmenet tanulságául talán azt lehetne megjegyezni, hogy bizony a '63-as, illetve '67-es szerzői önértelmezés korántsem elégitette ki a kritikai közvéleményt, és ugyan már nem az első kritikák harcosságával, hanem az 1865-ben akadémiai titkárrá kinevezett, országosan elismert Aranyra kijáró illedelmes tisztelettel bár (erről tanúskodik, hogy nem közvetlen bírálatok születnek, hanem egy problémát körbejáró tanulmányok, amelyekben nem kell nevet említeni), de még mindig nem hajlandó problémátlanul befogadni (kanonizálni) *A nagyidai cigányokat*.

1.2. A litterális olvasat bukásáról

⁷⁶⁷ GREGUSS 1869, *i.m.* 134-135.

⁷⁶⁸ FERENCZI József: *Arany János költészete*. Temesi Lapok 1876. 265.sz. id. DITTRICH 1898, *i.m.* 22.

⁷⁶⁹ GREGUSS 1869, *i.m.* 135.

⁷⁷⁰ Ismeretes, hogy a balladáról szóló nagy tanulmányában az eszményi ballada-modellt Arany művei szolgáltatták.

⁷⁷¹ GREGUSS 1869, *i.m.* 130.

⁷⁷² A Koszorú-béli közlés nyomán például Theodor Opitz is újraolvasta a szöveget, de úgy találta, hogy komikus eposz gyanánt is (!) lehet azért olvasni.

⁷⁷³ FÁBIÁN Gábor: *A satíráról*. Kisfaludy Társaság Évlapjai 1869 322.

Ricoeur metafora-elméletének értelmében *A nagyidai cigányok* recepciójában domináns allegorikus értelmezési hagyományát a betű szerinti olvasat elégtelensége, hibája hívta elő. Láttuk, hogy az allegorikus értelmezések (Aranyétól kezdődően) ezt a hibát igyekeztek valamilyen fokon helyrehozni, illetve korrigálni vagy éppen magyarázni, de mindenképpen evidenciaként kezelték a szöveg litterális olvasatának tarthatatlanságát még Arany önértelmezése után is. A kritika vagy nem mert szembenézni⁷⁷⁴ a szöveggel (ahogyan Képes állítja), vagy ha igen, akkor csak negatív viszonyulást tudott elképzelni vele kapcsolatban; de legalábbis kötelezőnek tartotta elhatárolódni bizonyos passzusoktól. Mintha valami általános emberi törvény sérülését észlelnék benne, amelyek éppen ezért az olvasó az emberségét kérdőjeleznék meg, amennyiben nem utasítja el magától.

1.2.1. Az inexpressibile és/vagy a salon?

Az első megjelenéskor született bírálatok a negatívumokat a következőkben látták: „triviális kifejezések”, „kellemetlen tárgyak emlegetése”;⁷⁷⁵ „néhány pórszerű (!) gondolat és kifejezés”⁷⁷⁶; eszme nélküliség, üresség,⁷⁷⁷ vagy a későbbi bírálók (különösen Thewrewk) „aljasság”, „trivialitás”, „közönségesség” vádjával illették Arany szövegét.

Ezek a fogalmak mindenképpen valamilyen kulturális, nyelvi tabu⁷⁷⁸ megsértésének tényét igyekeznek körülírni. Lehr Albert szerint a „nemi vonatkozású s egyéb ‘nemszép’ helyek tetszettek neki [ti. Toldy Ferencnek] vissza a költeményben.”⁷⁷⁹ Toldy nem-tetszésének konkrét lokuszait a *A nagyidai cigányok*ban nem lehet rekonstruálni, ám az 1847-ben a Toldiról írt bírálatának kifogásai jól szemléltetik Toldy Ferenc és a kor ingerküszöbének szintjét az un. durva vagy nem-irodalmi kifejezésekkel kapcsolatban: „A szerzőt finom izlése híven megőrzi ugyan a póriasba vagy aljasba sülyedéstől (!); mégis néhány apróságot változtatva óhajtanánk egy második kiadásban látni. Így a IV. ének 5-d szakaszában az álom leírásában a *nyál kicsordulása hívebb, mint lennie szabad*. [Kiem. - MR]. Az ‘óbéogat’ igének a VI. énekben, s ‘a világ ökre’ képnek a berekesztésben mással felcseréltetését várjuk [...] Más tekintetből kell a VII. ének 12-d szakaszát megrónunk, hol az akaratlan sírás győzhetetlen előjeleinek leírása: Tartani akarta magát, de hiába! Mintha tút szűrnének orra czimpájába, vagy mintha alatta reszelnének tormát, Tekerő nyillalást érze olyan formát - valamely furcsa beszélybe igen is illenék, de oly pathetikus jelenetbe, mint hol áll, épen (!) nem.”⁷⁸⁰ Toldy kifogása a kicsorduló nyállal kapcsolatban valószínűleg a korhangulatot jelezheti, ti. Petőfi már ‘47 márciusában megjósolta Aranynak, hogy ezt a passzust el fogják

⁷⁷⁴ „E munkáját [ti. *A nagyidai cigányok*] mai napig is kevesen méltatják arra, a mennyit tulajdonképpen ér...” GYÖNGYÖSY 1901, i.m. 197.

⁷⁷⁵ Pesti Napló 1852. június 2. 660.

⁷⁷⁶ Magyar Hírlap 1852. június 8.

⁷⁷⁷ Új Magyar Múzeum 1852. augusztus 1. 682.

⁷⁷⁸ A tabu fogalmát Sigmund Freud *Totem és tabu* c. műve alapján használom (Bp., [é.n.] Cserépfalvi kiadó).

⁷⁷⁹ LEHR Albert: *Arany-magyarázatok*. Magyar Nyelv 1917. (Arany-émlékszám) 181.

⁷⁸⁰ [Toldy Ferenc]: *Elbeszélő költészet*. Magyar Szépirodalmi Szemle 1847. II. évf. 2. sz. júl. 11. 23.

ítélni: „Mikor Toldi alszik s szájából a nyál foly, ezért sokan le fognak téged köpni, de én megcsókollak.”⁷⁸¹ Arany a Toldiról született bírálatot méltányolja, sőt részben átírja a szöveget annak nyomán: „Az óbégat-ot már kijavítottam, azt magam sem szerettem soha, valamint a torna reszelést sem örömet hagytam meg, no de azok már meg vannak. Ellenben a nyál - a tiszta nyál kicsordulását aligha meg nem hagyom - népies költeményben *ne legyünk olly nagyon saloniasak az inexpressibile dolgában* [Kiem. - MR].”⁷⁸² Arany javításai illetve az át nem írt részek valószínűsíthetően annak a klasszicista-neoklasszicista stíluselméletnek a logikájáról tanúskodnak, amely a megfelelő tárgyhoz, műfajhoz, szituációhoz a neki megfelelő stilisztikai szintet rendeli, illetve engedi meg. Arany által említett inexpressibile fogalma a kifejezhetetlenségre vonatkozik, ti. azoknak a dolgoknak a kifejezhetetlenségére, amiket a jó ízlés tilt. A „tiszta nyál” kifejezést nem csupán Toldy tartotta ilyen inexpressibile dolognak, hanem Greguss Ágost is, aki posztomusz kiadott *Rendszeres széptanának*⁷⁸³ Az undokságról érkező 12. fejezetében bizony a *Toldiból* hoz példát: „A példákat nem vesszük izléstelen írók műveiből, hanem a feltüntetendő ábrázolás értékének méltányolása tekintetéből, Aranytól. Ennél többször találkozunk ily realistikus festéssel, a melynek azonban mindig megvan kedélyes zománca, míg nem téved a rúba; mihelyt ide téved, még ő sem képes az illető jelenetet széppé varázsolni, a németalföldies hűség igen kevésbé mentheti.”⁷⁸⁴ Itt lábjegyzetben idézi a *Toldi* „tiszta nyál csordulásos”, Toldy által is megrovott szakaszát, és a *Toldi estéjéből* az I. ének 9. versét: „Letörlé tenyerével [ti. Bence] arcza verítékét / Két öreg markában a nedvet eldörzsölte, / Hogy ne csússzon ki a kapanyél belőle.” Greguss az undorítót a következőképpen határozza meg: „Undorító minden, a mi a szervezeti felbomlás jeleit mutatja, ezért undorító a halál s a betegség; ezért undorító minden, a mi az élő szervezetből kiválik, a minő pl. az izzadtság, a nyál stb. [...] Köpés, okádás, szóval minden kiválasztás rothadás, penész, kelés, daganat férgek a testben stb. mind undorító.”⁷⁸⁵ Az undorítót a halálhoz az élettelen és magatahetetlen anyaghoz kapcsolja, amely nincs kellőképpen eszményítve. Így lehetséges, hogy a váladékok közül a könny és a vér nem undorító, hiszen jelentés kapcsolódik hozzájuk, azaz nem önmagukban önmaguk feltüntetésére állnak a műben, hanem jelképként, mégpedig egy lelkiállapot és az élet jelképeiként.⁷⁸⁶ Az eszményítés, tehát ha a dolog/jelenség önmagán túlra mutat, a többi váladékot is legitimálhatja: „A többi efféle váladék, csak ha eszme mögé bújhat, ha fenség, komikum, vagy tragikum fátyola alatt jelen meg, van mentsége.”⁷⁸⁷ Greguss gondolatmenetét nem csupán az eszményítés problematikájának⁷⁸⁸ az

⁷⁸¹ Petőfi Aranynak 1847 március 31-én. In *AJÖM* XV. kötet 73. (Érdekes ez a (szó)játék a nyál különféle lehetséges előfordulásaival kapcsolatban: nyál-köpés-csók.)

⁷⁸² Arany Szilágyi Istvánnak 1847. szeptember 6. In: *AJÖM* i.k. 137.

⁷⁸³ GREGUSS Ágost: *Rendszeres széptan*. Összeállította és s.a.r. Liszka Béla. Bp., 1888.

⁷⁸⁴ GREGUSS 1888. 172.

⁷⁸⁵ GREGUSS 1888. 170. Ennek alapján még a Bibliát, azaz Jób könyvét is kárhoztatandónak tartja: „A biblia [!] lerajzolja betegségét [ti. Jóbét] mint felbomlást; ez izléstelenség, a héberek nem voltak valami izléses nép. Görög író kezében bizonyosan mássá lenne a kép.”¹⁶⁹

⁷⁸⁶ GREGUSS 1888. 171.

⁷⁸⁷ GREGUSS 1888. 173.

⁷⁸⁸ Erről a magyar irodalom vizsgált korszakában vö. Bajza József, *Az epigramma theoriája*. Tudományos Gyűjtemény 1828 XII. kötet 35. ill. U.Ö., *Dramaturgiai és logikai leczkék Magyar szinbírálok' számára*. Kritikai Lapok 1836. VII. füzet 70-71. Ahol Bajza az

esztétikáról való gondolkodásban öröklődő klasszicista illetőleg neo-klasszicista⁷⁸⁹ hagyomány hatásaként lehet olvasni, hanem valamiféle nehezen racionalizálható, a bírált passzusokkal kapcsolatos fenyegetéssel szembeni védekezésésként is.

Greguss undokság fogalma és Julia Kristeva abject⁷⁹⁰ terminusa közötti erőteljes párhuzam (a hagyomány „lineáris” hatásának tökéletes kizárhatóságával) valamiféle „vertikális”, a nyelv linearitását „alulról vagy felülről” (tehát ellenőrizhetetlenül, metafizikusan) megsértő, veszély, fenyegetés „realitására” hívja fel a figyelmet. Kristeva a Greguss által undorítónak nevezett váladék stb szerepét abban látja, hogy felhívja az Én figyelmet arra, hogy mi az, amit folytonosan el kell hártania ahhoz, hogy élhessen: „...le déchet comme le cadavre m’indiquent ce que j’écarte en permanence pour vivre. Ces humors, cet souillure, cette merdre sont ce que la vie supporte à peine et avec peine de la morte. J’y suis aux limites de ma condition de vivant.”⁷⁹¹ Az undokság Greguss szóhasználatában is a halál, a felbomlás jegyében áll, vagyis jelöli ezt a mást, minden kulturális erőfeszítésünkkel elfeledtetni próbált, mégis fenyegető állapotot. Ha az undok (abject) mint jel csak önmagát jelöli, ha nincsen eszményítve, azaz nincsen eszme (jelentés) hozzáfűzve megingathatja az egyén és rajta keresztül a kultúra belátható értelm(esség)ét, mert esetlegességére/esendőségére emlékezteti a rajta kívül, a vele szemben álló megidézésével: „Ce n’est donc pas l’absence de propreté ou de santé qui rend abject, mais ce qui perturbe une identité, un système, un ordre. Ce qui ne respecte pas les limites, les places, les règles.”⁷⁹² Arany által *inexpressibilének* mondott jelenségek, amelyek minden bizonnyal az abject szimbolizálhatatlanságának következtében ítéltettek némaságra, vagyis kívül kerültek az értelem lehetőségével felruházott nyelvi/kulturális rendszeren, mindenképpen annak a rendnek a felforgatását készíthetik elő, amely az emberség platonikus-keresztény fogalmát igyekszik körülírni. Ennek az emberképnek központi tétele a lélek egyedüli valóságosságáról és a test veszendő átmenetiségéről szóló tanítás, ami nem képezte *eredendően*⁷⁹³ részét

eszményítés mindenek fölötti szükségességét állítja, ahogyan jóval később már Henszlmannal vitatkozó Szontagh Gusztáv, *A szép és rút. Philosophiai öntájékozás*. c. cikkében (Új Magyar Múzeum 1854 február. IV. évf. II. füz.) Velük szemben a „jellemzetest”, „elevent”, „czéllirányost” középpontba állító Dr. Henszlmann Imre, *Párhuzam az ó és újkor művészeti [!] nézetek es [!] nevelések közt, különös tekintettel a’ művészeti [!] fejlődésre Magyarországon*. című könyvében (Pesten, 1841.) (Érdekes lehet a Bajzával folytatott színi-vitáját ebből a szempontból megvizsgálni. Vö. Korompay H. János, *Bajza József és Henszlmann vitája a francia irodalomról*. ItK 1986/5. 507-522. különösen 521.) Illetve az egyénit az eszményivel szemben kiemelő Erdélyi János, *Egyéni és eszményi*. (Magyar Szépirodalmi Szemle 1847.) c. kiváló tanulmánya.

⁷⁸⁹ A fogalmat Pál József: *A neoklasszicizmus poétikája*. Bp., 1988. c. könyve alapján használom.

⁷⁹⁰ Julia KRISTEVA: *Pouvoirs de l’horreur*. Éditions du seuil, 1980. c. könyvének *Approche de l’abjection* c. fejezete alapján. 9-39. p.

⁷⁹¹ KRISTEVA 1980, *i.m.* 11. (Kiss Ágnes fordításában: „...a hulladék például a hulla *jelzi* nekem, mi az, amit folyamatosan elhárítok, hogy élhessek. Ezek a nedvek, a mocskok, a szar, mind olyanok, amit az élet aligha visel el, vagy csak amelyik már halálra ítélt. Élő miveltoom határaihoz értem.” *Café Babel* 1996/2 170.

⁷⁹² KRISTEVA 1980, *i.m.* 12. („Tehát nem a tisztaság vagy az egészség hiánya az, ami megalázóvá tesz, hanem az, ami kiforgatja az identitást, a rendszert, a rendet. Aki nem tiszteli a határokat, a tereket, a rendet.” *i.h.* 170.)

⁷⁹³ „...Jézusnak az utolsó vacsorán elhangzott szavai mutatják, hogy a ‘szóma’ (test) és ‘haima’ (vér) kettősségén alapuló kultuszcsелеkmény nem az emberben meglevő egymással

a zsidó-keresztény teológiának, csupán a születő kereszténység idején „a műveltebb rétegek gondolkodásmódját” meghatározó hellén filozófiai hagyománnyal való szembesülés hatásaként értékelendő.⁷⁹⁴ A test mibenlétének és a lélekkel való kapcsolatának kettős hagyományát egyrészt Eirénaiosz képviseli, aki „a test és lélek természetének dualizmusát az ember egységében feloldó, ezáltal a testet alapvetően pozitívan értékelő hagyomány képviselőjének számít”, másrészt pedig Origenész, aki „a platonista filozófia metafizikai dualizmusát beépítő tradíció kialakítója, amely az isteni és a teremtett lények természetének tisztán szellemi valóságát vallja. A testi és anyagi természetet csupán átmeneti adottságnak tekinti.”⁷⁹⁵

A testről való gondolkodás origenészi hagyományának munkálkodása érhető tetten azokban a kritikai reakciókban, amelyek a test illetve a hozzá kötődő jelenségek, funkciók stb. ábrázolását csupán a lélek szolgálatában, csak a lélekkel való viszonyban tartják elfogadhatónak. Vagy ahogyan Arany maga is mondja, Szász Gerő költeményeit bírálva: „Henyé, szükségtelen vonásokat is vettünk észre: szerző még nem látszik tudni a költői festés axiómáját: ‘csupán annyit a testből, mennyi a lélek előtűntetéséhez szükséges.’”⁷⁹⁶

A *nagyidai cigányokban* Thewrewk Árpádnak éppen a testet, illetve annak funkcióit túlzottan előtérbe állító (különösen az evéssel és a kiválasztással kapcsolatos), Greguss fogalomhasználatában minden további nélkül undoknak minősíthető, passzusok tetszettek vissza.⁷⁹⁷ Thewrewknél a „pórias” terminus egyértelműen az „esprit” vagyis a szellem, az eszmény(ítés) hiányát jelenti. Arany szövege tehát az értelmezés litterális szintjén csupán a test, a nyers való előtűntetésére alkalmas. A való pusztá ábrázolása, felmutatása az eszményítés jegyében álló esztétikai gondolkodás számára természetesen eretnekségnek számíthatott, de valószínűleg Henszlmann⁷⁹⁸ „jellemzetes” vagy

szemben álló természetek ellentétére épül, hanem [...] a személy egységének és a véráldozat vallási értelmének kettősségére... [...] A ‘test’ (szóma), ‘hús’ (szarx) és ‘vér’ kifejezések a születő kereszténységben egyszerűen magát a személyt jelentik...[...] A szinoptikusok nem ismerik a test és lélek görög eredetű metafizikai és kozmikus dualizmusát...” Somos Róbert, *Vér és szellem*. Café Babel 1996/2. 81.

⁷⁹⁴ SOMOS *i.m.* 81-82.

⁷⁹⁵ SOMOS *i.m.* 83-84.

⁷⁹⁶ Arany János, *Szász Gerő költeményei*. In Arany János *Hátrahagyott iratai és levelezése*. II. kötet. *Prózai dolgozatok*. Bp., 1889. 87.

⁷⁹⁷ A teljesség igénye nélkül néhány példa: „Patak módra folyt a sárgalé a sáncban’ [lábjegyzet]: Barátom, midőn e sort olvasod nyúlj szagos víz után, mert a *sárgalé* alatt aligha *citromlevet* kell érteni.” (Persze itt a „sárgalé” nem feltétlenül kellene, hogy vizeletet jelentsen, hanem például a mesékből származó fordulatként húsvetés is lehet; de hogy Thewrewk egyértelműen az első jelentést érzi evidensnek, éppen az abjekt egyszerre vonzó és taszító jellegének is tulajdonítható, és innentől kezdve már Thewrewkről szól a mese [Thewrewköt fogtunk?].) „Pórias bizony, a nélkül hogy egy mákszemnyi ‘esprit’ volna benne, a többi között a következő versszak is: Mindenik harcolva költé el ebédét, / Ugy elégíti ki természet szükségét, / Milyenek például: az ivás, evés - / Szóval, mikor bennünk sok van, avagy kevés.” Vagy még inkább az értelmező túlérzékenységről vall a következő passzus: „Két tüzes menykő ez ... mondom közel ne várd: / Mert az egészségnek a *szele* is megárt.’ [lábjegyzet]: Érzed-e, barátom, azt az illatos kétértelműséget, melyet ennek a két tüzes menykővitéznek a szele maga körül terjeszt?” THEWREWK *i.m.* 17., 35.

⁷⁹⁸ Henszlmann három „pártot” különböztet meg: 1. akadémikus-antik; 2. regényes, keresztényi; 3. anyagi, a természet hű utánzása. E harmadik irányt sem tartja követhetőnek, követendőnek: „...soha a’ természet utánzását a’ művészetnek fő céljául ki nem tűzheti, mivel a’ művészetnek újat szülni, vagy is teremtenie kell.” HENSZLMANN *i.m.* 4.

Erdélyi⁷⁹⁹ „egyéni” terminusai sem engedik meg az efféle túlságosan is hűségese utánczását a természetnek.

Úgy tűnik, hogy a betű szerinti értelem olyan területre juttathatja az olvasót, amelyről Arany azt mondja Tisza Domonkosnak írt levelében, hogy „nehéz út így a szép-nek a szélein járni, hogy az emberfia le ne csöppenjen.”⁸⁰⁰ *A nagyidai cigányok* „szenvedéstörténete” leginkább azzal a tanulsággal szolgál, hogy bizony a „lecsöppenés” mint a szépből a rútba, a „kultúráltból” a „kultúrátlanba”, a „népiesből” a „póriasba” való zuhanás folyamatosan „megtörténik” a szöveg olvasás során. Egy gyökértelemnek, ezért kezelhetetlennek, fenyegetőnek tűnő (vagy leginkább a „fent” által annak titulált), az olvasó gondosan felépített identitásának alapjaira rákérdező regiszter (dimenzió?, világ-modell?, nyelvjáték?), „negatív metafizikájába”⁸⁰¹ hulló olvasó tulajdonképpen apokalipszisként: a szó kettős értelmében egyrészt a dolgok valós lényegének feltárulkozásaként, másrészt viszont minden dolgok végeként (összeomlásaként) érzékelheti.

⁷⁹⁹ Erdélyi bár az eszményítés hideg általánosságával viaskodik, és inkább az egyedi tárgyól magából szeretné kifejteni a szépet, de leginkább csak a helyes arányt keresi eszményi és egyedi közt: „Az anyagiság vádjá egyedül csak akkor volt érvényes, mikor a régi iskola szerint a *természet utánczása* mondatott föl, mivel az utánczás csak külsőre terjedhet, az pedig anyag, mi ellenben az *eszményiségre* a szellemiség túlnyomásának vádját hisszük jogosan illőnek [...] éppen a kettőnek lelkes test alakjában együvé engesztelése minden törekvésünk, mi a forma és a tartalom korrespondanciája.” ERDÉLYI *i.m.* In: ERDÉLYI János: *Válogatott művei*. Válogatta T.Erdélyi Ilona. Bp., 1986. 756.

⁸⁰⁰ Arany az ifjú Tiszának *Arcadia-féle* c. versét bírálja: „Az a *krispin*, az a *kottós tojás*, a *büdöske* - [...] nem annyira elmések, mint aljasok. Kiképzett művész leereszkeszhet ide, a nieder komisch-ba, de minden esetre nehéz út így a *szép-nek* szélein járni, hogy az emberfia le ne csöppenjen.” Arany Tisza Domonkosnak 1853. november 22. *AJÓM* XVI. köt. 337.

⁸⁰¹ Annyiban beszélök „negatív metafizikáról” amennyiben az ellenőrizhetetlen, racionalizálhatatlan, beláthatatlan készletek, fogalmak, folyamatok nem (a hagyományos térmetaforának megfelelően) „fentről” az ideák, Isten stb. szférájából „érkeznek”, hanem „lentől” a Test úgyszintén néven nevezhetetlen „valóságából”.

VIII.

A Chimaera⁸⁰²

(A nagyidai cigányok egy értelmezési lehetősége)

Arany Petőfihez írott első levelében annak a kétségtelenül jogos aggodalmának ad hangot, miszerint „Mit szólna ön hozzá, ha valaki tisztán népi szellemben és nyelven irt [!] (komoly) epósra vetné fejét? Chimaera lenne ez...?”⁸⁰³ Petőfi válasza valószínűleg nem igazán nyugtathatta meg Aranyt, hiszen fenti kétségeit csaknem szó szerint ismétli meg Szilágyi Istvánnak: „Csupán azt akartam kérdezni: nem chimaera-e *nép-epost* gondolni?”⁸⁰⁴ Dávidházi Péter szerint „a metafora sejteti, hogy Arany attól tartott, a műköltő által írt népeposz valami képtelen, természetellenes, már lényegében önellentmondásos monstrum lenne. Talán a különféleségek vegyítésétől idegenkedő ízlése váltotta ki metaforaválasztó képzettársítását, de az is lehetséges, hogy esztétikai stúdiumaiban már előfordult e felemás lény mint a művészetlen keverék elrettentő szándékú analógiája.”⁸⁰⁵ Szövegszerű adatok híján ennél nemigen lehet többet mondani a ‘chimaera’ metafora használatának pontos okairól, értelmezhetőségéről, már ami Arany Jánost illeti. Az viszont bizonyosnak látszik, hogy a metafora mitológiai hátterének megidézésével hasznos szempontrendszerre tehetünk szert éppen *A nagyidai cigányok* értelmezésének újragondolása kapcsán.

A görög mitológia szerint a tűzokádó Khimaira száz fejű sárkánynak, Tüphonnak és a nő testű, kígyó farkú Ekhidnének a lányaként csakis igen heterogén tesfelépítést örökölhettek: elől oroszlán, középpütt kecske, hátul pedig kígyó volt. A legenda szerint Bellerophontész végez a szörnyel: harc közben „saját csodaállatán, a Pégasoson ült, fölemelkedett a levegőbe, és onnan ölte meg nyilaival a Khimairát.”⁸⁰⁶ Bellerophontész szárnyas paripája befogása előtt a Parnasszoszon és a Helikonon legelészett, és ugyebár hagyományosan az igaz művészet eme szent helyeire való feljutás lehetőségét szimbolizálja. Arany chimaera-metaforájának kitágított értelme nem csupán a „nép-epos” heterogenitására, hanem annak a hagyományos művészetértelmezésen kívüli (hiszen ha valóban Chimaera, akkor a Pegaszosz éppen elpusztításának fontos közreműködője, és semmiképpen sem a Parnasszoszra juttatásának mediátora) identitására vonatkozik.

Továbbá: Kerényi Károly megjegyzi azt is, hogy „A növendék kecskét, mely még egy telet ért meg, görögül *khimirának* hívták. Ezen a néven őrizte meg az emberek emlékezete a lykiai csodaállatot is, bár csak középpütt

⁸⁰² A címért köszönettel tartozom Rákai Orsolyának.

⁸⁰³ Arany Petőfihez 1847. február 11. *Arany János Összes művei. XV. kötet.* Szerk.: Keresztury Dezső. *Levelezés I. (1828-1851).* S.a.r.: Sáfrán Györgyi. Bp., 1975. 52-53. (A továbbiakban *AJÖM XV.*)

⁸⁰⁴ Arany Szilágyi Istvánnak 1847. nagypéntek [ápr. 2.] *AJÖM XV.* 77.

⁸⁰⁵ DÁVIDHÁZI Péter: *Hunyt mesterünk. Arany János kritikus öröksége.* Második, javított kiadás. Argumentum Kiadó, Bp., 1994. 122.

⁸⁰⁶ KERÉNYI Károly: *Görög mitológia.* Gondolat, Bp., 1977. 239. Ford.: Kerényi Grácia.

volt kecsketeste és kecskefeje.”⁸⁰⁷ A kecske hagyományosan Dionüszosz kíséző állataként, illetve Pán szimbólumaként a „nép-epos”-hoz kapcsolódó kétségeket átviszi az apollói-dionüszoszi költés kibékíthetetlen antagonizmusára is, amelynek meglétére és paradigmaalkotó erejére Arany maga is reflektál *Irányok* című tanulmányában: „A népszerű iskola embere, ha érzi, hogy ‘est deus in nobis’ (már akár Apolló, akár Bacchus [Kiem.-MR]), vagy unszoló valamely alkalom, vette a tollat, s ami épen [!] annak hegyére jött, ‘írta, ameddig bírta’.”⁸⁰⁸ Végső soron tehát a Chimaera-metaphora továbbfejtése nem csupán a *műköltő* által szerzett *népeposz* (az alábbiakban még vizsgált) *ellentmondásosságára*, hanem annak egy megfelelő regiszterben (vagy Barta János terminusával⁸⁰⁹: dimenzióban) történő elhelyezésének problémájára vagy *problematizálására* is felhívja⁸¹⁰ a figyelmet.

A kérdést az inkriminált metafora kapcsán a továbbiakban talán érdemes lenne úgy újrafogalmazni, hogy ha valóban Chimaerának bizonyul az a tervezett (komoly vagy nem komoly, most itt egyre megy) népies eposz, akkor Arany Pegazusának hátán a Parnasszus ormaira szárnyal-e vele, vagy pedig a *magasba* emelkedik ugyan, de csak azért, hogy Bellerophonoszként megpróbálja megsemmisíteni szörnyeteggé vált művét.⁸¹¹

1. Az „engesztelő áldozat”?

„Vig eposomat Erdélyi visszaküldte át nézés [!] végett. Igazítanom kellene rajta; de *újat* írni sem idő sem kedv; ezen pedig csak a tűz segíthet. Visszaküldöm úgy, a hogy kaptam, hadd állja ki a sajtó *nemezisé*t. Ha isten éltet, talán még *engesztelő áldozatot viszek a komikum megsértett istennőjének* [aláhúzott Kiem. MR] Mi volna az ha az ember népies hőskölteményt írna”⁸¹² Arany természetesen *Az elveszett alkotmányról* beszél, amellyel köztudottan igen elégedetlen volt. Szilágyinak írt következő, 1847 január 9-i, levelében újra megemlíti a témát: „Vígjátékot akarnék írni, ha - tudnék, egy jó mese kereng fejemben, talán megkísértem. Fogalmim a komikumról tisztulnak; s a komikum műzsájához úgysis áldozattal tartozom az *elveszett* alkotmányért [!]”⁸¹³ Elégedetlenségének legfőbb okaként a mű műfaji heterogenitását nevezi meg, illetve Erdélyinek írott levelében egyéb problémákat is talál: „...meséje torzított allegoria, szerkezete hízakos [!] és pongyola, *tiszta komikum benne igen gyéren* [Kiem.-MR], hanem helyette azon ál humor találtatik, mit a magyar furcsálkodásnak nevez, hogy többnyire gunyra [!] éspedig keserű gunyra hajlik...”⁸¹⁴ Arany, úgy tűnik, elvitatja a vígeposz műfajmegjelölést az

⁸⁰⁷ KERÉNYI, *i.m.* 239.

⁸⁰⁸ ARANY János, *Irányok*.

⁸⁰⁹ BARTA János: *Arany János és az epikus perspektíva*. In: B.J.: *A pálya végén*. Bp., 1987. 7-42.

⁸¹⁰ Azt nem állítom, hogy kétségtelenül *reflektálna* erre, hiszen nincs elég adat ennek kiderítésére.

⁸¹¹ Mellesleg szólva *A nagyidai cigányok* t szimbolikusan mindenképpen „megsemmisíti”, amikor 1867-ben visszaváltja az első kiadást Müller Gyulától, hogy felvehesse, már az *Emlékhangok* segítségével átértelmezett-átírt variánsként összes művei kiadásába.

⁸¹² Arany Szilágyi Istvánnak 1847. jan. 3. *AJÖM* XV. 39.

⁸¹³ *AJÖM* XV. 42.

⁸¹⁴ Arany Erdélyi Jánosnak 1846. dec. 30. *AJÖM* XV. 38.

Az elveszett alkotmánytól mégpedig elég pontosan kijelölve azokat az kritériumokat, amelyek nem engedik meg, hogy a vígeposz műfaji hagyományához kapcsolja a művet.⁸¹⁵ Szilágyihoz írott 1847 nagypénteki levelében a következőképpen nyilatkozik: „Nem a külforma - vers - stb. bánt engem abban: az bánt, hogy vig epos helyett csak ollynemű alatt járó humoristico-satirico-allegorico-comikus valami, millyet ma gombai szaporasággal terem az általam ugynevezett *rhaparium-irodalom*.”⁸¹⁶ Vagyis a humoros, a satirikus, az allegorikus, és a komikus fogalmainak szétválasztását tartaná üdvösnek, és a vígeposzt a „tisza komikum” szférájaként tudja csak elképzelni. A fenti leveleknél jóval később keletkezett *Széptani jegyzetekben* szisztematikusan ki is fejt a különbséget a humor a satíra és a komikum között: „A satíra vagy gunyor a nevetségesnek csak álarcát kölcsönzi el, de ez álarc alatt mindig valami komoly célra törekszik. meg kell különböztetni a komikumtól, mert a komikum is feltünteti az élet fonák oldalait, a gyöngeségeket, hibákat, tökéletlenségeket; de fő célja nem a javítás, csak a gyönyörködtetés...[...] A humor [...] hasonlókép [...] csak álarcát viseli a nevetségesnek. Alapjában véve főséges. Nevetséges álarcában rejtett sírás. Élesen különbözik mind a satírától, mind a komikumtól. Mert a komikum tisztán csak nevetet [Kiem.-MR], semmi keserű íz nem vegyülvén a nevetéshez.”⁸¹⁷ A satíra és a humor fogalmának a komikummal való szembeállítását a komikum fontosságára, sőt talán elsődlegességére hívja fel a figyelmet. A komikum kapcsolódik legközvetlenebbül a nevetéshez, célja nincs: nem utal önmagán túli igazságokra, „csupán” a nevetésért magáért van. Barta János 1974-es tanulmányában⁸¹⁸ a komikum sokféleségéről beszél *Az elveszett alkotmányban*, ám kiemeli, hogy nem a tiszta komikum a domináns, hanem inkább az „intellektuális fölényből”⁸¹⁹ származó satíra. Barta Aranyhoz hasonlóan a tiszta komikum fogalmát az önmagáért való, csak a nevetéséért élő nevetésben látja megvalósíthatónak, amely sem nem támad, sem nem oktat, sem nem próbálja megsemmisíteni tárgyát.⁸²⁰ Mind Arany, mind Barta a nevetésnek a Bahtyin által karneválnak hívott, az idők folyamán degradálódott aspektusát villantja fel, illetve teszi a vígeposz vágyott alapjává. Bahtyin a karneváli nevetést a hivatalos egyházi komolysággal szemben, a magasztos, szent fogalmak az anyagi-testi szinten történő újraformálásaként értelmezi, ám nem a szentség megsemmisítéseként, hanem lefokozásaként és egyben újjá teremtéseként is magyarázza.⁸²¹ A funkcióját a félelemtől való szabadulásban találja meg, hiszen ha igaz, hogy „A nevetés lefokoz és materializál.”⁸²², akkor az elérhetetlen, misztikus borzongás rögzíthető az anyag kézzel fogható valóságában, s így veszélytelenedik. Gurevics Bahtyin nevetés-, és groteszk-elméletével részben vitatkozva, részben továbbgondolva

⁸¹⁵ A magyar vígeposzról világirodalmi kitekintéssel l. KISS József: *A komikus hősköltemény útja a Helység kalapácsáig*. ItK 1978/4. 432-442., ill. KISS József: *A helység kalapácsa. (Elemző tanulmány)*. MTA Közl. XXI. 3-4.

⁸¹⁶ Arany Szilágyi Istvánnak 1847. nagypéntek [ápr. 2.] *AJÖM* XV. 75.

⁸¹⁷ ARANY János: *Széptani jegyzetek*. In: *AJÖM* X. 542-543.

⁸¹⁸ BARTA János: *Arany János eposz-írói pályakezdeése. (Az elveszett alkotmány.)* (1974) In B.J.: *Klasszikusok nyomában*. Bp., 1976.

⁸¹⁹ „A komikum fölényét itt nem kis részben az értelem, a talentum fölénye adja.” BARTA, *i.m.* 203.

⁸²⁰ BARTA, *i.m.* 201.

⁸²¹ BAHTYIN, *i.m.* 30.

⁸²² BAHTYIN, *uo.*

azt, megjegyzi, hogy „A középkori groteszk nem fordul szembe a szentséggel és nem tántorít el tőle, sőt, talán éppen ellenkezőleg: a *szakrális*hoz való közeledés egyik lehetséges formáját jelenti. Egyidejűleg profanizálja a szentséget, és meg is erősíti azt.”⁸²³ A nevetés ezen ambivalenciája (egyszerre lefokozó profanitás és felemelő szakralitás) fokozatosan elhomályosul az idők folyamán és a XVIII-XIX. századra a nevetés elveszíti egyetemes világmagyarázó jellegét, csak mint valaminek az *eszköze* (lásd a szatíra javító, a humor keserű, az ironia pusztító jellegéhez kapcsolódó nevetésfogalmat) számíthat figyelemre.⁸²⁴ A karneváli értelmű nevetéskultúra - mivel le kellett mondania az általános, öntörvényű világértelmezésről - az irodalom még éppen befogadott (komédia, szatíra, állatmese), de főleg a nem-kanonizált műfajaiban (regény⁸²⁵, burleszk, komikus eposz) él tovább.⁸²⁶ Arany nyilatkozatai mind afelé mutatnak, hogy az igazi vígeposznak éppen ezt a magáért való nevetést kellene felmutatnia, vagy/és belőle táplálkoznia.

A „komikum megsértett múzsájának” szánt kiengesztelő áldozat azonosítása nem történt meg, a tervezett műről semmiféle konkrét tudásunk sincs. A későbbiekben Arany sem utal a tervezett művére, úgy tűnik, mintha végül is nem született volna meg. Ugyanakkor megkockáztatható az a hipotézis, hogy az emlegetett engesztelő áldozat nem más, mint *A nagyidai cigányok*, aminek ilyen korai tervével szemben egyetlen komoly (bizonyító erejű) adatot sem lehet felmutatni, igaz, mellette sem nagyon szól semmiféle konkrétum.

Viszont: az Arany-filológia magától értetődő tétele, hogy *A nagyidai cigányok* elsődleges forrása⁸²⁷ a Budai Ferenc *Polgári Lexikona*⁸²⁸: „Miközben a *Toldi* második részéhez a *Polgári lexicon*-ban böngész adatokat, egy furcsa tárgyra akad, melyet kiír magának...”⁸²⁹. A *Toldi estjének* terve már jóval 1847 május 27-e előtt meglehetett, hiszen ezen a napon Petőfinek írott levelében már az ismert cím szerint utal készülő művére: „Egy *Toldi* akarok még írni, ‘Toldi estvését’...”⁸³⁰, sőt július-augusztusra már készen áll

⁸²³ A. Ja. GUREVICS: *A középkori népi kultúra*. Bp., 1987. Ford.: Kövér György, F. Nagy Géza. 354.

⁸²⁴ BAHTYIN, *i.m.*

⁸²⁵ Vö.: Mihail BAHTYIN: *Az eposz és a regény. (A regény kutatásának metodológiájáról.)* Literatura 1995/4. 331-355. Ford.: Hetesi István.

⁸²⁶ BAHTYIN 1995, *i.m.*

⁸²⁷ „Azt írják, hogy mivel alkalmasabb vitézeket nem kapott, Czigányokkal óltalmaztatta a várat, kikis minden reménységenn 's hitelenn kívül viselték magokat, úgy hogy Pukhaim már elmentt volna a vár alól, ha a' vitéz Czigányok, mint a' haris, magokat elnem árúlták volna. De ezek nagy kevéljenn azt kiabálták Pukhaim utánn, hogy annak köszönje, hogy az ő puskaporok már elfogyott, mert külbömbenn az ő táborának utánna ereszkednének, és azt öszve törnék. E' szerént Pukhaim kitanúlvánn erőtlenségeket. vissza fordúlt, a' várat megvette, földig lerontotta, a' Czigányokatis mind lenyakasztatta.” *Magyar Ország polgári históriájáról való Lexikon, a' XVI. század végéig. Készítette néhai tiszteletes tudós Budai Ferentz úr, a' Szováthi Református Ekklé'sia Prédikátora*. Nagy-Váradon I. 1804., II.-III. 1805. III. k. 99.

⁸²⁸ Legalaposabban DITTRICH, *i.m.*, de Voinivich és Horváth is ezt fogadják el; legutóbb Szilágyi Márton tiszteletreméltóan nagy filológiai műveltséggel megírt dolgozatában jut hasonló konklúzióra: SZILÁGYI Márton: *Arany Jánoson innen, Nagyidán túl. (Zsidók, cigányok, Perényiek)*. Előadás formájában hangzott el a III. DEKONFERENCIÁ-n a szegedi MOJO klubban 1995. In: *Szép literatúrai ajándék* 1995.

⁸²⁹ VOINOVICH Géza, *Arany János életrajza*. II. 119. Ugyanígy nyilatkozik (nyilván Voinovich nyomán) Horváth János is vö.: HORVÁTH, *i.m.* 431.

⁸³⁰ Arany Petőfinek 1847. máj. 27. *AJÖM* XV. 90.

belőle két ének⁸³¹. Az érdekes mesére való rábukkanás, ami alkalmas lehet a komikum istennőjének kiengesztelésére, és ami valószínűleg igazi vígeposz formájában kell, hogy történjék, hiszen *Az elveszett alkotmányt* mint elhibázott vígeposzt kell helyettesíteni/feledtetni, nagy valószínűséggel egybe eshetett a *Toldi estéje* témájának keresgetésével. Ha ez így van, akkor az „új komikum”⁸³² nagy valószínűséggel lehetett a hős dádék esete Nagydával. Arany 1847 januárja után és 1852 tavasza között keletkezett epikus művei között ugyanis hiába keressük az „új komikum”-ról tanúskodó szöveget, hacsak a még leginkább gyanúba fogható *Jóka ördögét* nem azonosítjuk vele, de ennek meg egészen más a forrása⁸³³, gyanúba jöhet még egy legendás vígjáték, amelyről Szilágyi István 1883-ban értesíti a hagyatékon dolgozó Arany Lászlót,⁸³⁴ de a szöveg nincs meg, sőt az sem biztos, hogy valaha is létezett. Ha sorra vesszük az 1847 január és 1851 (*A nagydai cigányok* első két énekének keletkezési ideje) között keletkezett epikus műveket (a *Rózsa és Ibolya* (1847), *Szent László füve* (1847), *Murány ostroma* (1847), *Losonczi István*⁸³⁵ (1848), *Katalin* (1850), a *Bolond Istók I.* (1850), *A Jóka ördöge* (1851), illetve az ötvenes évek elejére datálható töredékek közül a *Perényiek* érdekes még, minthogy éppen a Perényi család történetébe⁸³⁶ ágyazva találta a cigányok történetét) kizárásos alapon (ti. vagy a mű forrása más, vagy egyáltalán nem mondható komikus jellegűnek, eposznak meg pláne nem) nem marad más - persze ha egyáltalán elkészült - mint az 1851-ben elkezdett *Nagy-Idai cigányok* [sic!].

Továbbá: a *Toldi* sikere után Arany nyilvánvalóan nem *Az elveszett alkotmány* irányát kívánta követni, hanem pl. Petőfi vagy Szilágyi István hatására a megtalálni vélt népies hangot próbálgatta (erre utalnak a *jelölt* alcímek: *Rózsa és Ibolya*. - Népmese; *Szent László füve*. - Népmonda; *Losonczi István*. - Népies krónika), illetve ehhez kapcsolódva (állandó sürgetésre) a *Toldi* folytatására tesz kísérletet (a *Toldi estéjét* ugyebár már 1847 tavaszának végén, nyár elején elkezd írni); másrészt pedig a *Murány ostromát* konkrét, határidőhöz kötött pályázatra készíti (bár végül nem küldi el); az 1847 április 17-i Szalontát pusztító tűzvészről és az 1848-49-es eseményekről⁸³⁷ nem is szólva, világos, hogy az „új komikum” ötletének kidolgozására sem idő, sem tér nem állhatott rendelkezésére (sokkal sürgetőbb feladatai voltak):⁸³⁸ így történhetett, hogy ezt a tervét akkor vette elő (persze némiképpen a forradalom

831 „‘Toldi estéje’ 5 ének lesz, per 40 összefogott strófa, de még csak kettő van benne készen.” Arany Petőfinek 1847. aug. 25. *AJÖM XV.* 126.

832 „Az új komikumról még most bizonyosat nem írhatok, mert *sub judice* est: kidolgozzam-e vagy sem.” Arany Szilágyi Istvánnak 1847. január 31. *AJÖM XV.* 47.

833 Valószínűleg Helmecczy Társalkodójának 1842. szept. 10 és 12-i számából vehette az ötletet. VOINOVICH, *i.m.* 97. 113. lábjegyzet.

834 VOINOVICH, *i.m.* 143. 2. lábjegyzet.

835 E mű forrásaként megjelölhető Budai lexikona, de Voinovich Tinódi Lantos Sebestyénben látja az igazi forrást. Vö.: *AJÖM III.* 298.

836 Az Ercseynek 1852-ben átadott két szindarab egyikének a címe *A Perényiek* volt.

837 Arany elvállalja a Nép Barátja szerkesztését Vas Gerebennel (1848 júniusától), ami éppen elég gondot jelentett neki; nemzetőr lesz Aradon (1848 november 4-18.); 1849 május végétől a Belügyminisztériumban vállal állást Debrecenben, majd a kormánnyal Pestre megy Buda visszafoglalása után.

838 Többször is panaszkodik Petőfinek, hogy mennyire nincs ideje írni a hivatali munka mellett pl.: „Napjaimat kénytelen vagyok hivatalnak, estémet családomnak szentelni, s így [!] csak reggelenként van egy félórám. [ti. a Toldi estéje írására]” Arany Petőfinek 1848 jan. 7. *AJÖM XV.* 164.

és szabadságharc adta konkrét aktualizálhatósággal kiegészülve), amikor olyan témát keres, amelyben „szabadon átadhatja magát a képzeletnek, és nem viczorog rá örökké a való sceletonja.”⁸³⁹

Amennyiben igaz, hogy a komikum megsértett istennőjének szánt áldozat nem más, mint *A nagyidai cigányok*, aminek az alcíme szerinti műfaji megjelölése nyomtatott példányban ráadásul ‘hősköltemény’, előbb a kéziratban pedig ‘hős bohózat’, ami összezsenghet a Szilágyinak írt jan. 9-i leveléből idézett passzust követő újabb bekezdésével⁸⁴⁰, amelyet így kapcsolatba lehet hozni a komikummal ill. vígjátékkal [sic!], amit a recepció eddig nem tett meg: „A komikus eposz (*Az elveszett alkotmány*) és a verses elbeszélés (*Toldi*) után Arany érdeklődése az eposz hősi válfaja felé fordul, amelyet azonban a maga ízlése szerint a *Toldi* népies realizmusa jegyében kívánna írni. Az ekkor még csak általánosságban felmerülő ötletből alakult ki utóbb a hun trilógia koncepciója is.”⁸⁴¹ A kritikai kiadás jegyzetírója tehát jobb híján a hun trilógia ötletét látja felbukkanni már ennyire korán, főleg Szilágyi március 12-i válasza alapján, amelyben felhívja Arany figyelmét a *Niebelungen Noth*-ra, amelynek nagy szerepe lesz - mint forrás - a *Buda halála* kapcsán.⁸⁴² Csakhogy az egészen biztosnak látszik, hogy ezt nem Arany gondolja így, hanem Szilágyi, vagyis az ő értelmezése nyomán interpretálja a jegyzetíró Arany levelét. Mert miért ne lehetne a „vígjáték” kifejezést meglátni *A nagyidai cigányok* kéziratának „hős bohózat” fogalmában, illetve miért ne lehetne maga *A nagyidai cigányok* az a bizonyos „népies hősköltemény”. Elgondolkodtató, hogy amikor Arany a nép-eposz chimaera voltáról ír Petőfinak, a népies nyelven írt eposz fogalmát a „komoly” jelzővel látja el. Petőfi válaszában szintén kiteszi a komoly melléknevet: „Azt kérdezed leveledben, hogy nem lenne-e chimaera a népi szellemben és nyelven írt komoly eposz?”⁸⁴³, vagyis mintha a népies eposz fogalma eleve komikus, nem-komoly művet jelentene. *A nagyidai cigányok* korai (1847-es) ötlete egyrészt valamelyest gyengíteni látszik a szöveg allegorizáló olvasatának kizárólagosságát, (hiszen hol van még ekkor a nagy nemzeti bukás), és erősítheti a Barta és Képes által javasolt, a tiszta komikumra irányuló értelmezés legitimitását filológiai értelemben is (persze semmi esetre sem kizárólagosságra törekedve).

A nagyidai cigányok a komikus eposz elé állított kritériumoknak tökéletesen megfelel, ami az eposzi hagyomány (kellékek, téma, nyelvi fordulatok) parodisztikus⁸⁴⁴ (bahtyini terminussal: lefokozó) alkalmazását illeti; a baj inkább a hagyományos „népies” terminus vele kapcsolatos alkalmazhatatlanságával van. *A nagyidai cigányok* minden csak nem a *Toldi*

839 Arany Szilágyi Sándornak 1850. ápr. 14. *AJÖM* XV. 273. Arany ekkor írja - idézett levelével együtt küldi is - a *Katalint*, de ekkoriban keletkezik többek között a *Jóka ördöge* is.

840 „Mi volna az ha az ember népies hős költeményt írma? Szokatlan ugy e? de azért talán menne? ki nevetnék [!] vele az embert? / Mosolyg ön, hogy ennyi félét összebeszélék; s a ‘sokat akar’-féle közmondatra gondol? ez csak eszme; gondolkozzék rajta é[des] b[arátom]! mi lenne belőle ha valaki, ki a nép nyelvén költeni ért, megkísértené? Annyi való, hogy, ha sikerülne [!], abból népszerű eposz válnék.” Arany id. lev.

841 A kritikai kiadás jegyzete az idézett passzushoz. In: *AJÖM* XV. 534.

842 Szilágyi Aranyhoz 1847. márc. 12. *AJÖM* XV. 68.

843 Petőfi Aranyhoz 1847. február 23. *AJÖM* XV. 56.

844 Képes Géza mutatta ki szépen azt az intertextuális játékot, amely a legkülönbébb eposzok passzusainak torzított megidézésével szórakozik. Vö.: KÉPES, *i.m.*

képviselte népies hang folytatása, tökéletesítése.⁸⁴⁵ Ezzel kapcsolatos Képes Géza talán eltúlzott, de mindenképpen megfontolás tárgyává teendő kijelentése, miszerint „Alapos okom van azt hinni, hogy Arany ebben a soha meg nem értett, mert soha alaposan el nem olvasott művében nemcsak a *Toldi*-szerű reális, rusztikus hősi történetekkel, azok hangjával és versépítési módszerével, hanem magával a *népiességgel mint művészi irányzattal is le akar számolni.*”⁸⁴⁶ A „leszámolás” kifejezés talán valóban erős, inkább az *elszámolás* terminust javasolnám, ti. a népiesség azon aspektusával való szembesülésként értelmezve, amely a fogalom fokozatos tisztulása (sterilizálódása) azaz kanonizációja során mindinkább háttérbe szorult⁸⁴⁷, és amely a népköltészetnek az apollói (az *eszményire* alapozódó) regiszterbe való beemelése során mint valamely dionüszoszi aspektus a kánonon kívül maradvá, állandó, láthatatlan, fenyegetésként munkálkodik tovább. Arról nem is beszélve, hogy a Szilágyihoz írott levélben szereplő „népszerű” kifejezés („ha sikerülne [!], abból *népszerű* epos válnék.”) megidézi a fogalom csak később használt jelentését,⁸⁴⁸ vagyis a „népszerűek” Arany által annyira jól ismert, sőt bizonyos megszólalásaiban alkalmazott (l. fentebb!) hagyományát.

A továbbiakban *A nagyidai cigányokat* mint a „tisza komikum” karneváli-dionüszoszi regiszterének tanúságát fogom értelmezni, a nevetés-kultúra és a testiség negatív metafizikájának fényében.

2. „Rólad a mese mezitlábos cigány múzsaleány!?”

Salamon Ferenc és Greguss Ágost Arany népiességéről folytatott 1856-os vitájának központi kérdése a népiesség mibenlétéről, azaz tettenérhetőségének módjáról folyt. Salamon vitaindító cikkében elvitatja a népies nevet mind Petőfitől, mind Aranytól, hiszen mindkettejük esetében öntudatos, vagyis jól körülhatárolható szerző-funkciókkal felruházható megszólalásról beszél. Salamon a ‘népiesség’ fogalmát már ‘nemzeti költészet’-ként értékeli, és Arany ide vonatkozó elméleti fejtegetéseivel összhangban a népiességet mint egy túlhaladott, a fejlődéshez azonban elengedhetetlenül szükséges korszakot, irányt kezeli: „...s mi a népies szót 1847-ben menthetőknek ismerjük el; de már 1850 és egynéhányban nevetségessé válának a világirodalmi azaz tisztán

⁸⁴⁵ Vö.: Toldy Ferenc kritikájával. Új Magyar Múzeum 1852. augusztus 1. 682.

⁸⁴⁶ KÉPES, *i.m.* 388-389.

⁸⁴⁷ „Hogy a Petőfivel megindult új költészet népiesből nemzetivé fejlődhesen, ahhoz mindenféle nyers vagy éppen durva népies szín és hang végsőkéig fokozott változatának kikeverése és felmutatása elengedhetetlenül szükségesnek látszott. *A nagyidai cigányok*-ban a népiesség végsőkéig fokozásának több jelét tapasztalhatjuk.” KÉPES, *i.m.* 389.

⁸⁴⁸ Korompay H. János szerint a népies-népszerű különbségtevés már ekkor is meglehetősen, sőt éppen a fenti példa bizonyítja ezt: „Arany [...] két esetben is egyazon mondaton belül megkülönböztetett értelemben használja a két szót. A ‘népies hősköltemény’-ről írja: ‘ha sikerülne, abból népszerű eposz válnék’; a néplapról pedig: ‘különbem sem annyira kezdeményező a politikában, mint a már ismeretes eszmék népszerű magyarázója, mire mind a nép értelemkörének ismerete, mind népies nyelvem elegendő képességet hagy sejtetnem magamban’. E két idézet annak a distinkciónak a gyakorlatban már ekkor érvényesülő példája, amelyet a népiességről néhány évvel később tudatosan fog kifejteni.” KOROMPAY, *i.m.* (1980) 289.

költői szempontú ítézet előtt, ha tovább is e [...] szót alkalmaznók...”⁸⁴⁹ Salamon szerint a népi költészetből a nemzeti költészetbe való átmenet lezajlott Petőfivel, és Arannyal kapcsolatban (egyébiránt ez Horváth János véleménye is): „Tudjuk ugyan, hogy Petőfi és Arany műveit nem a ponyvairodalomba sorozták; ezt művelt szépirodai izlésüknél fogva nem tehették; tudjuk, hogy ők e szó alatt ‘népies’ nem láttak valami megalázót, de új műszavak az irodalomban és a közönségnél közforgalomba jövén, válaszfalat képezett s önkényt megkülönböztette mindenki a nemzeti költészetet a népies költészettől, s mintegy *határvonalat húzott egy irodalmi aristokratia és alsóbb osztályok között.* [Kiem.-MR]”⁸⁵⁰ A népiességnek nemzeti irodalommal magasztosulásával tehát más alapokon ugyan, de újra konstituálódott a kultúra hagyományos dichotómiája, az arisztokratikus és populáris regiszter. Erre a szembenállásra azonban már tágabb tárgyi-tematikus horizont és a nyelvhasználatra vonatkozó toleránsabb magatartás jellemző, ám szükségképpen hozzátartozik a kirekesztés gesztusa. Jellemző Greguss Salamon fenntartásaira adott válasza, amelyben a ‘népies’ terminust védi, és a népiességet az író szempontjából határozza meg, Toldy Ferenc nyomán a „szemlélet közvetlenségével”, és a „felfogás naivságával” látja a fogalom jelentését körülírhatónak: „Arany csak teszi magát, mintha saját felfogása volna, mi voltaképp nem az ő felfogása.”⁸⁵¹ A naivság fogalma kettős konnotációt hordoz: egyrészt a rousseau-i természetiséget, másrészt pedig a schilleri természetességet, amely a neoklasszikus elméletek (Winckelmann) alapján a Nietzsche előtti, idealizált görögség-képen alapul. Ennek az óhatatlanul ellentmondáshoz vezető kettősségnek a munkálkodása érhető tetten egyrészt a népiesség nemzeti irodalommal válásával kapcsolatos elméleti vitákban, másrészt a népies hang kettősségében: ti. a műköltő tudatos odafordulásával megkonstruál egy (többnyire idealizált) népies szót, amely epikus jellegű művek esetében a szerzőség és a narráció radikális szétválasztását írja elő.

Salamon és Greguss vitája azonban nem ismer narratológiai problémákat: számukra a *Toldi* beszélője homogén entitás, amely természetesen azonos Arany Jánossal. Így lehetséges az, hogy a közös értés leghalványabb esélye nélkül beszélnek el egymás mellett, azzal együtt, hogy a maga módján mindkettejüknek igaza van. Amikor Salamon elvitatja a népies azaz naiv, öntudatlan, nem-reflexív hangot Aranytól - akiről tudni véli, hogy igenis *tudatos* költő -, akkor valamiféle *szervi* pozícióról és funkcióról beszél. Amikor viszont Greguss (illetve Toldy Ferenc) a *Toldi* világképének naiv tudatszintjére, pontosabban annak imitációjára hívja fel a figyelmet, akkor valószínűleg valamiféle *narratori* szerepről (alakról) beszél, anélkül azonban, hogy megkülönböztetné ezt az Arany János nevével és alakjával fémjelzett írói illetve, szerzői funkciótól. E kettősségben is benne rejlik a népiességről vallott elképzelések azon dichotómiája, amely szerint a költőnek vagy azonosulnia kell a néppel (le kell ereszkednie), hogy szórakoztassa, vagy éppen hogy magához kell emelnie azt, hogy tanítsa, nemesítse. Az első esetben a költő a népit mint formát vagy témát használja fel, inkább imitálva, mint alkalmazva a népies hangot; a második esetben pedig a magas költészet szintjére konvertálja,

⁸⁴⁹ SALAMON Ferenc: *Arany János és a népiesség*. Budapesti Hírlap 1856. július 10., 11., 12., 13.

⁸⁵⁰ SALAMON 1856, i.m. júl. 12.

⁸⁵¹ GREGUSS Ágost: *Eszmezsere a „népiesség” ügyében*. Pesti Napló 1856. július 22.

alkalmazza a népies tematikát stb. azután pedig már így átalakítva adja vissza. A kritika Arany *Toldijában* éppen ezt a módszert üdvözölte, és mintaként állította az un. „népköltők” elé. Toldy Ferenc Tóth Kálmán *Kinizsi Pál* c. eposzával kapcsolatban örvendezik,⁸⁵² hogy olyan művek születnek, amelyek „pótolják a [...] ponyvairodalom mindenkép kárhóztatandó cikkelyeit.”, ugyanakkor felteszi a kérdést, hogy „csak úgy nyerhetjük-e meg a nép tapsait, ha hozzá leszállunk, a nélkül, hogy azt magunkhoz fölemeljük?”. Végső soron a felemelés hiányát abban látja megnyilvánulni, hogy az előadott hazaszeretet, vitézség, szerelem stb. motívumok „szerzőnkénél [...] inkább ösztönszerű indulatokként előadva jelennek meg semhogy öntudatos felsőbb [Kiem.-MR], nemesebb érzeményekként, az állati erőnek több része van bennök, mint a szelleminek.”⁸⁵³. Az öntudat hiánya a reflexió hiánya is egyben, vagyis a távolságtartó artisztikum helyett az ösztönös naturalisztikusság dominanciáját jelöli Tóth Kálmán művében. Toldy örömmel nyugtázza, hogy „találkozunk azon költő hangjával, kit a szerző előképül választott, de nem találjuk fel itt azon bensőséget és nemességet, mely a Toldi költőjénél oly mély, oly kitörölhetetlen hatást hágy maga után. Óhajtjuk, hogy szerző igyekezzék szerencsés adományát, mely őt népköltővé avatja, a népnek ne egyedül mulattatására, de nemesítésére is fordítani, ne csak a forma, hanem a tartalom által is hatni.”⁸⁵⁴. Toldy bírálata szerint a reflexivitás, az öntudat elengedhetetlenül szükséges a népköltő számára, amennyiben feladataként nem csupán a nép mulattatását, hanem nemesítés is célul tüzi. Az öntudatosság és a népiességhez kapcsolódó naivitás paradoxonát Toldy az 1847-es Toldi-kritikájában a „látszó öntudathiány” szintagmával igyekezett feloldani, ami egyrészt a „népszerűségtől” határolja el a *Toldi* népiességét az így konstituálódó naiv hang révén, másrészt a klasszikai művésziségtől, hiszen a művet ugyan a művészet kívánalmái alapján írta Arany, de „a nélkül, hogy a magasb műveltségű [!] költőnek s a művésznek [!] kezei érezhető kül jeleket hagynának.”⁸⁵⁵ Mindenesetre Toldy éppen a csupán látszólag meglévő öntudathiány nyomán, amelyet a finom ízlés megléte jelez, Aranyt megmenekedve látja „a pórias vagy aljasba sülyedéstől [!]”.

Többek között éppen a reflexió hiánya jellemzi (jellemezheti) a „pórköltőt”, akit az öntudat megléte vagy hiánya mentén lehet szembeállítani a „népköltővel” vagy „népies költővel”. A *Honderű* 1847 július 6-i számában megjelent Arany Jánosról szóló cikke⁸⁵⁶ élesen szembeállítja a *pórköltő* és a *népköltő* terminust: „Népköltő!!! // Nálunk igen gyakran fölcserélik e két kifejezést: nép és pór, ezért némelly népköltőről el lehetne nálunk mondani, hogy *pórköltő*. Ezen urak egész eszmemenete, teremtési módja s szerében nincs egyéb a népből, mint szalona [!], pizok, szellemgyengeség, és vastag szür, mellyet nyakukba akasztanak, hogy őket a finomítás’ gyujtósugárai, valamint a keresztényi türekenység’ csepegő keresztvize ellen egyformán védelmezze. / Arany eddig kivételt tesz e pórköltők közül; ő inkább népünk’ szellemi egyszerűsége, megindító naivsága és hű szivességéhez tartja magát, s ez előnyöket sok valósággal visszatükrözi.”⁸⁵⁷ A *Honderű* kritikusa *népköltővé*

852 Új Magyar Múzeum III. évf. I. füzet. 1853. január. 57-58.

853 Új Magyar Múzeum uo.

854 Új Magyar Múzeum uo.

855 Magyar Szépirodalmi Szemle 1847. II.f.é. 2. sz. júl. 11. 22-23.

856 Arany János. *Honderű* 1847. II. július 6.

857 *Honderű* uo.

avatja Aranyt, akit éppen a nép naivitásának *visszatükrözése* miatt emel ki a pórköltők (többek között Petőfit is idesorolták) népes táborából.

Toldy, vagyis Schedel, 1839-es vitája az eposz korszerűségéről avagy korszerűtlenségéről Szontagh Gusztávval elég pontos magyarázatát adja a „látszó öntudathiány” szintagmának. Schedel, aki mindvégig az eposz korszerűtlensége mellett teszi le a voksot, az újabb korokban művész és hallgatóság elkülönülésének tendenciájára hívja fel a figyelmet: „Az élet tettekre hívja meg ‘a polgárt, ‘s ez fáradtan, ‘a literatura’ szellemi magányába vonúl [!], ‘a betűkkel rakott fehér lapon keresvén lelki enyhületet: ott [ti. az eposzi korban] megfordítva, az ének az élet’ egyik vezére ‘s örök társa...”⁸⁵⁸ A közönség sőt közösség és költő eltávolodása a *közvetlennek* gondolt hang helyett a betű *közvetett* mediátori szerepére kénytelen hagyatkozni: „Ezekkel a ‘költő, nem az élő hang’ zengése, hanem papiros és sajtó’ hosszú [!] néma útján közlekedik: az ő éneke *tudós munka, nem hagyomány’ czifrázatlan tovább adása, nem érzések’ percnyi ‘s mintegy öntudatlan kitörései* [Kiem.-MR]; itt nem bárd és hallgatói közt [!] élő -, hanem művész és olvasója közt [!] néma, lelki társalkodás foly.”⁸⁵⁹ A költészet tehát visszavonhatatlanul „tudós munka”, a közvetlenség mint a népeposz alapvető kritériuma csak reflexíven érhető el, de ez olyan paradoxonhoz vezet, amit csak a „látszó öntudathiány” terminussal lehet feloldani. A Toldy által felvázolt ellentmondást Arany is érzékeli, amint arról *Eredeti népmesék* (1861) című cikkében így beszél: „Ama szolidaritás, mely hajdan az elbeszélő és hallgatói, az énekmondó és közönsége, a mester és tanítvány közt fennállt vala, meglazult, csaknem elenyészett s egy más viszonynak engede helyet, annak, mely az egyedül aktív író egészen passzív olvasója között van. [...] Míg hajdan az énekmondó körülbelül oly viszonyban állt hallgatóival, mint eposzának hőse a vezérlete alá gyűlt nemzettel, mert valamint emez a közakarát, úgy ő a közös érzület kifejezője vala: most az eposz *író* saját egyéni erejére van hagyva, de azon nehéz követeléssel, hogy a közös érzületet fejezze ki, jöllehet megfosztva minden támogatástól, melyet a hajdan énekese talált hallgatóiban.”⁸⁶⁰ Az író, eposzíró tökéletes „elmagányosodása”, a közösségből, a „népből” való kiválása és a „közös érzület” kifejezésének követelménye közötti szakadék áthidalását az írói mesterség reflexivitásával látja megoldhatónak Arany. *Az Irányokban* ebből a szempontból beszél a „népszerűek” naivitásáról rosszálló hangszóval: „Naivitas volt elég, de nem a műben, nem az alakokban, hanem *öntudatlanul* s olykor pedánság színe alatt *a költők személyében* [Kiem.-MR].”⁸⁶¹ A naivitas szükségszerű áthelyezése az íróból a szövegbe, az eposzi kor lejártának egyenes következményeként, a szöveg narratív srtuktúrájának hasadását idézi elő. Az író-szerző, aki tanult, tudatos, reflexív és a szövegen kívül, vagy annak határán helyezhető el, csak a narrátor szolamának naivra hangolásában, vagyis tudatos megszerkesztésében kapcsolódhat az elveszett eposzi kor közösségi énekesének imitációjához. Ez a naiv hang egyrészt a szereplők tudatvilágának naivitását jelentheti, ami nyelvhasználatukban mutatkozik meg, másrészt egy

⁸⁵⁸ SCHEDEL [Toldy] Ferenc: *Eposzi és drámai kor. Drámai literatúránk jelen állapotjáról. Szontagh Gusztáv ellen.* Figyelmező. 1839. 21. sz. 346.

⁸⁵⁹ SCHEDEL, *i.m.* 346.

⁸⁶⁰ ARANY János: *Eredeti népmesék. Összegyűjtötte Merényi László. I-II. kötet. Pest, 1861. Kiadja Heckenast Gusztáv.*

⁸⁶¹ ARANY, *Irányok.*

„népi” elbeszélő *alakjának* megkonstruálását követeli meg, aki/ami az adott közösség tudatszintjének megfelelő szólamot képvisel.

A nemesítés/felemelés távolságtartó reflexivitásának és a visszatükrözés naivságának kettőssége teszi az igazi népköltészetet, ami szövegszerűen csak a szerző-író és az elbeszélő-narrátor funkciójának megkülönböztetésével lehetséges megvalósítani. Az író-szerző funkciója az adott szöveg létmódjának és identitásának a jelölése, vagyis a szerző nevének keresztül kapcsolható be a szöveg valamely hagyomány legitimációs alapot biztosító vagy éppen azt megkérdőjelező közegébe.⁸⁶² A szerző azonban mindig az aktuálisan vizsgált szöveg határán helyezkedik el, vagyis az epikus művek olvasása közben érzékelt elbeszélői hang semmiképpen sem kapcsolható hozzá közvetlenül. Az epikus szöveg narrációja egy megkonstruált elbeszélői pozíciót tételez, amely így eltávolítja a szerzőt a szövegétől: alkalmat nyújt a játékra⁸⁶³, vagy stílszerűbben az „alakoskodásra”.⁸⁶⁴ A narrátor alakjának megteremtése lehetőséget biztosít a „népköltő” naivitása és a „műköltő” tudatossága közötti ellentét kibékítésére. A szerző és narrátor kettősségével való szembesülés igaz nem reflektáltan, de legalább is zavartkeltően ott munkál a korabeli recepcióban, hiszen csak így lehetséges értelmezni Toldy Ferencnek a *Nagy-idei cigányokról* írott inkriminált kritikájának azon passzusát, amely szerint a *Toldi* „első rangú költője nevét önmaga által elhomályosítja”⁸⁶⁵ e művével.

2.1. A parlagok múzsája

A *nagyidei cigányok* narrátora nem áll szemben választott tárgyával, és nem azonos Arany Jánossal, amiként azt a recepció hagyományosan tudni véli. (Pontosabban sohasem problematizálja az író-szerző-narrátor viszonyt.) A *hősköltemény* elbeszélőjének alakja nyilvánvalóan maga is cigány, pontosabban a cigányok cselekedeteit (dicsőségét és bukását) megéneklő cigány-krónikás. Erre utal a verses krónikákból ismeretes datálás: „Írtanak ezerben, ötszáz ötvenhatban,”⁸⁶⁶ vagy a többször is leleplezhető, közvetlen cigány-nézőpont érvényesülése pl: „Büszke faj! nemes faj” - Ha elsorolhatnám/ Őket egy vak löéert nem adnám.”⁸⁶⁷

A nyilvánvaló „cigányperspektívát” az eposz invokációja is erősíti. Az invokáció, a múzsától való segélykérés hagyományosan az „énekmondó” szerepének legitimálását célozza, vagyis az adott múzsza oltalmáért, az íráshoz szükséges eszközök és erő megszerzéséért folyamodik a narrátor. Végző soron az invokáció jelöli ki azt a hagyományt, dimenziót vagy nyelvjátékot, amelynek szabályaihoz alkalmazkodik a narráció, illetve amely szabályok kijelölik a

862 Vö.: Michel FOUCAULT: *Mi a szerző?* Világosság 1981. (Melléklet)

863 Például az 1856-ban íródott *Alkalmatosságra írott versek* bevezető szavaiban is megteremti Arany a narrátor alakját: „...készítődött és elmondódott egy bocskoros poéta által...”, és az invokációval valóban egy ehhez az alakhoz hagyományos kapcsolattal regisztrált múzsájától kér segítséget. In: *AJÖM* VI.k. 25.

864 Vö.: HÁSZ-FEHÉR Katalin igen izgalmas kísérletével, amelyben jeles szerző Arany balladáinak narratív struktúráját (helyesebben struktúráit) igyekszik feltárni. *A szemlélődő elbeszélői szerepkör Arany balladáiban*. Tiszatáj 1996/10. (diák melléklet)

865 Új Magyar Múzeum 1852. aug. 1. 682.

866 In: *AJÖM* II.k. 217.

867 *AJÖM*, i.k. 219. Persze itt a hagyományos olvasat ironikus megjegyzésként kezeli ezt a jellemzést, holott erre szövegszerűen semmi sem jogsítja fel.

szöveg értelmezési tartományát is egyben. *A nagyidai cigányok* elbeszélőjének műzsája cigányleány, akit mindenek előtt tagadásokkal jellemez a narrátor: „Múzsza, te, ki nem jársz idres-bodros konttyal,/ Vézna bőrödöt sem fested bécsironggyal -”⁸⁶⁸; a mesterkéeltségtől határolja el és a természetiség régiójába utalja: „De piros, de pozsgás napégette arcod.”⁸⁶⁹. A cigány-múzsza ideája már 1847 májusában foglalkoztatta Aranyt, ti. a Budapesti Híradó 1847 május 14-i számában megjelent egy cikk, amely Petőfi műzsáját - Pulszky Ferenc írására⁸⁷⁰ reagálva, amelyben Pulszky a patakhöz mezítláb lemenő királylányhoz hasonlítja -, a névtelen szerző dacos *cigányleánnyal* azonosítja: „Petőfi musája vad daczos cigányleány, nyers, durva és kormos, ingatag, a vad természet imádója, ki minden műveltségtől [!] visszaborzad.”⁸⁷¹ Arany Petőfihez írott május 27-én kelt levelében⁸⁷² igen felháborodik ezen a cikken, és szinte a Petőfitől megszokott politikus indulattal beszél „azon egynéhány politikai *nulla*, azon még fejletlen *zeró*” nevében, akiket „politikai milliökká” kell emelni, például akár egy „kardvonással” is, de leginkább olyan poézissel, amelyet „majd Petőfi, meg Tompa, meg talán saját kicsinységem is, fogunk írni, mit meglehet a ki tót dajkától franczia vagy sváb tejet szopott, sem érteni, sem érzeni nem fog”. Ez a költészet természetesen szemben áll az „örök halavány köreik számára” írt „halavány poézissel”, amely „szép, homályos és hideg, mint az őszi köd”, célját tekintve pedig Petőfinek ahhoz az eszméjéhez kapcsolható, amely végső soron a politikában is uralkodóvá szeretné tenni a népet, miután a költészetben diadalmaskodott. A népköltészet ilyen politikai értelmű fogalmát, amely persze terhes civilizatórikus célzattal is, Arany már a 40-es évek végén elutasítja, a későbbiekben a népiességnek a nemzeti irodalom megteremtésének folyamatában jelöli ki a helyét.⁸⁷³ Az idézett levél befejezése még politikai tartalmú fenyegetésként (is) értelmezhető: „S denique is jaj nektek, képmutató *Archidiakonok*, ha benneteket mind semmivé tesz egy *Esmeralda!* Rólad a mese mezítlábos *cigány műzsaleány!*?”⁸⁷⁴ Arany levelének a politikai értelmezéstől elszakadó filológiai tanulságaként annak a dimenzióknak a karakterisztikájáról kaphatunk tudósítást - talán erősítve a *A nagyidai cigányok* ötletének korai, 47-es megjelenésére vonatkozó sejtésemet is -, amelybe a cigányműzsához intézett invokációval bebocsátást kér a narrátor.

A Budapesti Híradó kritikusa ‘vad’, ‘nyers’, ‘durva’, ‘vad természet imádója’, ‘a műveltségtől visszaborzadó’ jelzőkkel illette a cigány-műzsát. Ezek a jelzők egyrészt rokoníthatók a Petőfi elleni kritikai hadjárat retorikájában alkalmazott kifejezésekkel, másrészt pedig a népiessel szembeállított és „póriának” titulált, irodalmiatlannak tekintett irodalom karakterjegyeivel. Valamennyi jelző a megmunkálatlan (megműveletlen, „kultiválatlan”) természetiségre - a korabeli esztétikai irodalom fogalomhasználatával - minden *eszményítést* nélkülöző, így leginkább csak a pusztán a matériát felmutatni képes „művészetre” vonatkozik. Az effajta irodalomra persze csak kitesztálás és meg-, ill. kivetés várhat a felsőbb kultúra

⁸⁶⁸ *AJÖM*, i.k. 217.

⁸⁶⁹ Uo.

⁸⁷⁰ Magyar Szépirodalmi Szemle 1847. május 2. 277.

⁸⁷¹ Budapesti Híradó 1847. május 14. 326.

⁸⁷² Arany Petőfinek 1847. május 27. *AJÖM* XV. 89.

⁸⁷³ Vö.: Arany levelét Szász Károlynak 1847 okt. 11-én. *AJÖM* XV. 146-147.

⁸⁷⁴ Arany id. lev. uo.

részéről, ennek következtében létmódját tekintve a „kivüliség” és „idegenség” jellemzi.

A nagyidai cigányok tárgyválasztása⁸⁷⁵ pontosan ennek a „kivüliség”-nek a tökéletes megjelenítését szolgálja, hiszen a cigányág életmódjánál, kultúrájánál (az irodalmi műveltség szempontjából: kulturálatlanságánál) egyszóval a tökéletes másságánál fogva hagyományosan mindenféle civilizatórikus struktúrán kívül helyezkedik el. Vagy ahogyan Fleischmann Gyula mondja: „A cigány a kultúra egy ősbibb fokán áll még ma is. Életmódja folytán *rabja a természetnek. Az érzelem uralkodik* egész lényé fölött, az *ösztön vezeti* a mindennapi életben, s a *természeti erők roppant nagy hatással vannak* rá [Kiem.-MR].”⁸⁷⁶ A pallérozatlanság és műveletlenség metaforájaként kezeli a cigányokat Arany művének egyik első, névtelen („parókás Toldy Ferenc”) kritikusa, éppen ezért semmiféle követni valót, tanulsággal járó tudást nem szerezhet a szövegből az olvasó: „Ha áll ez a nép akármely rétegéről, annál inkább [!] áll azon csoportokról, melyek úgyszólván a *néprétegeken kívül állnak* [Kiem.-MR]. [...] annál inkább áll az ugynevezett [!] cigányokról [...] porban heverő meztelenségük, minden legkisebb műveltséget [!] s pallérozódást nélkülöző rendetlen életmódjok nem sok kitüntetni, követni valót, egyhangú [!] száraz modoraik csekély képzeleti s költőiségi anyagot nyújtanak [!].”⁸⁷⁷ A kultúra a kultúráltság magasabb foka ezek szerint a természeti erők háttérbe szorításán, a ráció uralmán és a lélek-szellem dominanciáján alapul, egy szóval (Norbert Elias terminusával)⁸⁷⁸ az *affektusok kontrollján*. Az affektuskontroll a cigányokról alkotott képnek tradicionálisan nem része, sőt éppen az ellenkező pólust alkotja, tehát a testiség, érzékiség, természetesség szférájának toposzaként jelentkezik az irodalomban.⁸⁷⁹ A cigányság vándorló, minden törvényen kívül álló,⁸⁸⁰ így mindig a határokat reprezentáló életmódja jó alkalmat biztosíthat a civilizálódás folyamatán már átesett „kultúremlernek” a fáradtságosan felépített határok áthágásának borzongató mégis vágyott tabusértésére.

⁸⁷⁵ Arany tárgyválasztását a tudós filológia egyértelműen az említett lexikoncikkhez kapcsolja, illetve ki-ki megemlíti, hogy Geszten és Szalontán is találkozhatott sok cigánnyal. A cigányságról közkezen forgó tipikusan humoros, helyenként durván rasszista történetek forrásaként megemlítendő az a kéziratot debreceni diákköltészeti gyűjtemény is, amelyet éppen 1833-ban, Arany Debrecenbe kerülésének évében gyűjtöttek egy kötetbe (természetesen az egybeesésnek csak szimbolikus jelentőséget tulajdonítok), *Debreceni gyűjtemény* címen (a debreceni Református Kollégium Könyvtárban, jelzete R 607/b). E kéziratban szerepel három cigányokkal foglalkozó verses mű: Csokonai egy szövege *A' Czigányok eredete* (szerző nélkül! 324-326.); *A' Paraszt és a Czigány tréfa* (326-335); *Akár Sidó akár Görög akár Czigány mind egy ördög* (335-356). Konkrét szövegszerű kapcsolatot nem találtam ezek között és Arany műve között; de Arany művét nem jellemzi a különösen a harmadik szövegben ordító rasszizmus sem.

⁸⁷⁶ FLEISCHMANN Gyula: *A cigány a magyar irodalomban*. Bp., 1912. 6.

⁸⁷⁷ Magyar Hírlap 1852. június 8.

⁸⁷⁸ Vö.: Norbert ELIAS: *A civilizáció folyamata. Szociogenetikus és pszichogenetikus vizsgálódások*. Bp., 1987. Ford.: Berényi Gábor. 87-101.

⁸⁷⁹ Pesthy Frigyes Erdélyi Jánosnak felveti egy 1846-ban írott levelében, hogy mily kívánatos lenne a cigányokról eposzt írni, amely „a spanyol manchai hős mellett kudarcot nem vallana.” Idézi DÖMÖTÖR Sándor: *A nagyidai cigányokhoz*. Ethnográfia 1930. 119.

⁸⁸⁰ A középkorban gyakran cigányok töltötték be a hóhér hálás hivatalát, ami mindig is tabunak számított, hiszen a „legális” gyilkolásban az ösztönszerűen mindenki megélvő gyilkost reprezentációja fedezhető fel. Vö.: SOÓS István: *A cigány kisebbség első századai*. História 1991/2-3. sz. 20-23.

A cigányság mint metafora jelentkezik tehát Arany művében csakhogy nem a szabadságharcos magyarság metaforájaként, hanem a „leki-szellemi fent”-tel szemben a „testi-anyagi lent” jelölőjeként.⁸⁸¹ Arany vállalkozása a komikus eposz⁸⁸² tradíciójának eredeti értelmét próbálja felidézni - részben szakítva a XVIII. századra mindenképpen csak tagadássá degradálódott nevetéskonceptión alapuló vígeposz gyakorlatával, amelynek tipikus példája a finomkodó Pope *Az elrabolt hajfűrt* c. műve, de részben ide sorolható Csokonai *Dorottyája* -, tehát a karneváli nevetés teljes világrépre és -magyarázatra igényt tartó szemléletének jegyében igyekszik újraértelmezni az „irodalmi népiesség”⁸⁸³, a „nemzeti karakterológia”⁸⁸⁴ stb. fogalmait a magas szellemiség síkjáról a test karneváli terébe konvertálva azokat.

A cigány-narrátor szerepeltetése teszi értelmezhetővé a mű alcímét is. A kéziratban (a kézirat fedő lapján) még szereplő „Hős bohózat négy énekben” műfajmegjelölést Arany elhagyta, és a már a kézirat első lapján is szereplő „Hős költemény” terminust tartotta meg egyedüli műfajjelzetként. A „hős bohózat” terminus egyértelműen meghatározta volna a mű ironikus olvasási kódját, hiszen nem-komolyként eleve a komikum terepére utalja az olvasót, és az ennek megfelelő olvasói magatartást, interpretációs eszköztárat ír elő a számára. Ily módom azonban a szerző szövegszerűen is részesévé válna a műnek, ahogyan például *Az elveszett alkotmányban* is megpróbál jelen lenni különösen a magyarázatként alkalmazott lábjegyzetek formájában. A szerző időről-időre érzékelhető jelenléte a narrációt állandóan elbizonytalanítva, a szövegen kívülre utalja az olvasót, és ezzel módot és lehetőséget biztosít az allegorikus olvasat legitimálhatóságára, egy szóval: a betű szerinti olvasás negligálására.

Amikor Tompa azt írja Aranynek, hogy „Bosszantott, hogy a *Nagyidai Czigányok*-at [sic!] olyan *komoly pofával* kezdték olvasni, mintha legendát írtál volna Farahó népéről; bosszantott, hogy benne a *Toldi fennségét és komolyságát várták*, és persze megcsalódván nem ők, de te lettél az oka. [dőlt, nem aláhúzott Kiem. - MR]”⁸⁸⁵, akkor valószínűleg arról az olvasói magatartásról tudósít, amely a mű műfajjelölése („Hősköltemény”) nyomán alakulhatott ki, és valóban komoly eposzként értelmezte, vagy inkább próbálta értelmezni a szöveget.⁸⁸⁶ Ezt az olvasási lehetőséget utasítja vissza Toldy Ferenc 1852. augusztus 1-ji kritikájában: „E ‘hősköltemény’ nem ‘hősköltemény’ nem is fonákja a hőskölteménynek, mint a sok tekintetben jeles ‘Elveszett alkotmány’...” (Toldy persze tovább is lép és még csak a műfaj paródiájaként sem hajlandó elfogadni a szöveget, azaz az eposzparódia a Béka-egér harcig visszanyúló, tehát némiképp kanonikus műfaji tradíciójából is igyekszik kitagadni.)

A ‘hősköltemény’ műfaji terminus jogos zavart kelthetett a korban, hiszen nem figyeltek a narrátor és a szerző közötti különbségtételben rejlő interpretációs lehetőségre.

881 A „lent” és „fent” fogalmait M. Bahtyin karnevál-elméletének értelmében használom.

882 A komikus eposz műfaji hagyományáról Vö.: KISS József: *A helység kalapácsa. (Elemző tanulmány.)* MTA Közl. 1972. 3-4., és U.Ö.: *A komikus hősköltemény útja a Helység kalapácsáig.* ItK 1978/4. 432-442.

883 Képes Géza tanulmányának végső tanulsága.

884 Barta János beszél „fonák nemzeti karakterológiáról” *A nagyidai cigányok* kapcsán.

885 Tompa Aranynek 1854. május 1. In: Arany János *Hátrahagyott iratai és levelezése*. 1. kötet. *Levelezése írő-barátaival.* Bp., 1888.342.

886 Új Magyar Múzeum 1852. aug. 1. 682.

3. „Cigányországnak megveti alapját” (A cigány honfoglalási eposz)

A ‘hősköltemény’ fogalma leginkább a vergiliusi epikus hagyományon⁸⁸⁷ alapuló honfoglalási tematikát idézi meg mint olyan sujet-t, amely szándéka szerint valamely nép létének legitimitását alapozza meg. Jókai Mór *Az utolsó cigányország* (1853-54) című novellájában valamiféle fordított, negatív „honfoglalást” mesél el a cigányokkal kapcsolatban. A novella nyilvánvalóan a cigányok „hontalanságának” toposzát mitizálja, pontosabban ennek a hazátlan vándorlásnak vázolja fel az eredetmítoszát. Az egykori Nagy Cigányország természetesen maga a tejjel-mézzel folyó Kánaán: „Ahol tejjel-mézzel folyt a patak, kövér vadakkal bővelkedett az erdő, magától termett a föld, aranyat, ezüstöt kínáltak a hegyek, s ami többet ér tejnél, vajnál, aragnál, ezüstről, ahol azt mondhatták, itthon vagyunk.”⁸⁸⁸ A vázolt kép valami Eldorádó, kis földi Paradicsom, az Ígéret Földjének vágytalan elégtelést kínáló toposzaival terhelt világot körvonalaz. E csodás országnak a tatárok támadása, illetve a cigányok gyáva megfutamodása vet véget; csupán a költő, a harcos és közös szerelmük nem menekül el a pogány horda támadása elől. A gyáván megfutamodókra vajdájuk, ősz Ruhiva mond súlyos átkot: „...mintha ősz Ruhiva átka fogta volna meg őket, hogy akik boldog hazájukat megbecsülni nem tudták, ne tudjanak megpihenni sehol, hanem bújdossanak egyik határtól a másikig.”⁸⁸⁹ A cigány nép hontalanságának eredetén kívül megtudhatjuk, hogy mivel a ‘harcos’ és a ‘költő’ ottvesztek a csatában a cigányok azóta bizony híjával vannak mind a bátorságnak, lovagi virtusnak, mind a költészetnek, műveltségnek.

Jókai novellájának közvetlen hatása valószínűleg nem lehet Arany művére (lévén későbbi keltezésű), viszont az alkalmazott toposzrendszer igen jól hasznosítható *A nagyidai cigányok* értelmezése kapcsán. Arany ‘hőskölteménye’ tehát a mindig vándorló, hazátlan cigányság országszerző, honalapító kísérletének megörökítése lenne.

Miként az eposzi hagyomány azt előírja, már a szöveg elején tudomást szerezhetünk a cigányok vállalkozásának csúfos bukásáról, ti. a magyarok szökése éppen az élelem fogyta miatt következik be: „Ha az enivaló el nem fogyna keddig; / Ezt a bölcs Geréndi látta még szombaton, / Hogy próféta lett vón’ pedig, nem mondhatom.”⁸⁹⁰ Mindez eleve behatárolja a megalapozandó Nagy Cigányország idejét, ugyanakkor valódi eposzi hőssé - aki reménytelenül ugyan de küzd: innen ered tragikumuk és méltósága is egyben - avatja Csóri Ferencet és alattvalóit. A mű ideje így az erősen szimbolikus három napban van megadva: Geréndiék szombat éjjel távoznak, az eleség pedig előreláthatólag kedden fog elfogyni, így Csóri regnálása vasárnaptól keddig terjedő intervallumban határozható meg. A Cigányország előirt, mindenképpen bekövetkező veszendősége, illetve Csóri nagyszabású tervei, amelyek egy teleologikus folyamat (a cigányok története) dicsőséges betetőzéseként és

⁸⁸⁷ Ezzel kapcsolatban Vö.: SZÖRENYI László: „A szent hazának képe”. *Őstörténet és epika Zrínyitől Krúdyig*. SZÖRENYI 1989. 208-209.

⁸⁸⁸ JÓKAI Mór: *Az utolsó cigányország*. In: J.M.: *Elbeszélések (1850-1854)*. Bp., 1990. 367. (Itt nem tartom feladatommak a novella önálló értelmezését, allegorizálását stb.)

⁸⁸⁹ JÓKAI, i.m. 375.

⁸⁹⁰ AJÖM III. 218.

egyben egy új korszak kezdeteként értékelik a jelen helyzetet (vö.: I. ének 173.sortól 212. sorig), eleve az irrealitás szférájába utalja az olvasót. Ez az irrealitás valamiképpen az ünnep időtlen terrénumát, a valóságos idő felfüggesztésének lehetőségét és szándékát jelenti: „Feledik, mint a bölcs, a kétes holnapot, / Csinálnak karácsont és szent Ivó napot.”⁸⁹¹ Csakhogy a realitás-irrealitás dichotómiája csupán az olvasó, a „külső”, a váron kívüli világ szempontjából releváns megkülönböztetés. A cigányok számára tehát, a váron „belüli” szempontból mindez véres valóság - lásd a vajdatétel miatt kitört verekedés fizikálisan jelentkező valóságosságát -, csakhogy éppen a cigányperspektíva fentebb vázolt sajátosságai nyomán a váron belüli valóságosság átértékelődik, és a „kintiek” számára az egészen érthetetlen (akár fenyegetésként is felfogható) irracionálissal egyezik. Puk, aki mindenképpen a „külső” nézőpont képviselője, így némileg valamiféle beleértett olvasóként funkcionál, a cigányok irracionális viselkedését csak a saját racionalitásra hangolt kódja szerint képes értékelni: „Világért se, ugymond, hiszen *pufra* lőnek:/ Ki tudja, miféle hadi fortélyt szőnek!“,⁸⁹² vagy: „Mert hogy a zaj ottbenn nincs minden ok nélkül,/ Ennyit ő belátott a maga fejétül.”⁸⁹³ Pedig a cigányok egyszerűen csak *ünnepelnek* („...‘Most az ágyú hadd dörögjön, hagyom!/ Annak öröme, hogy vajdatétel vagyok.’”⁸⁹⁴), azaz kilépnek az idő hagyományossan lineárisan felfogott menetéből.

Az ünnep mint egy archaikus kor (pl. szaturnuszi), illetve alapító hős tettének megismétlése,⁸⁹⁵ a jelen csupán mint a mitikus múlt megismétlésének keretét veszi figyelembe. Az efféle ünnepek a szokásos törvények felfüggesztését, a „megoltott iny, és a teli gyomor” világának eljövételét teszik lehetővé, egyszóval a karnevál „fordított világának” uralmát. (*A nagyidai cigányokban* a fordított világ kézenfekvőnek tűnik, hiszen az eddig a vár irányítását végző magyarok helyébe lépnek a mindig csak irányítottként jelen lévő cigányok.)

Eliade szerint a vallásos ember (itt az „ünnep embere”) egyszerre kétfajta időben él, amelyek közül „a szent idő paradox módon körkörös, visszafordítható, újból elnyerhető időnek mutatkozik, egyfajta mitikus, *örök jelennek* [Kiem.-MR], amelyben az ember a rítusok közvetítésével időről időre újból részt vehet.”⁸⁹⁶ A Nagyidán rekedt cigányok történetének ideje éppen ebben a végtelenségig kitágított jelenben folyik, amelyet azonban folytonosan fenyeget (szó szerinti értelemben) a kinti világ profán, lineáris ideje.

3.1. „A holnapot ma bizvást megeszik”

A történelem nélkülinek (hiszen sem hazája, sem krónikása) elgondolt cigány nép toposza a mindennemű teleológia, vagyis az időben tételezett célirányos fejlődés, lehetőségének felfüggesztéseként jelentkezik a hagyományban. Ebből következően aztán sem a múlt (ami konvencionálisan legitimációs alap), sem a jövő (ami pedig az üdvtörténet beteljesedésének

⁸⁹¹ *AJÖM* III. 225.

⁸⁹² *AJÖM* III. 228.

⁸⁹³ *AJÖM* III. 229.

⁸⁹⁴ *AJÖM* III. 226.

⁸⁹⁵ Mircea ELIADE: *A szent és a profán. A vallási lényegről.* Bp., 1987. 61-63. Ford.: Berényi Gábor.

⁸⁹⁶ ELIADE 1987, *i.m.* 62.

ígéretével viselő) nem része a cigányság karakterológiájának. A *jelen* az egyedüli idősík, amely valójában értelmezhető a cigánysággal kapcsolatban. A jelen kitüntetettsége - mindig kapcsolatban a természetiség, ösztönösség stb. közhelyeivel - a cselekvésnek, az adott pillanat kiélésének módusaként jelentkezik. A fejezetcímben idézett passzus (a *Bolond Istók* II. énekének 10. szakaszából) éppen ezt az egynapig élő, a jövővel mit sem törődő, könnyelmű magatartást (persze az adott kontextusban a szabadságharcra utalva) nevezi meg (az átkos visszavonás mellett) a cigányság (illetve hát a magyarság) legfőbb hibájaként.

A jelennek a jövő rovására történő kitüntetése Arany szerint mindenképpen hiba, sőt *bűn*, amennyiben egy efféle magatartás nem hajlandó tudomásul venni a paradicsomi gondoskodás és gondtalanság elvesztésének biblikus átkát. A Paradicsomból való kiűzetés átka a megváltás kegyelmében és az újraeljövétel ígéretében egyenlítődik ki, de ugyanakkor állandó haladást (tevékenységet) ír elő az embernek. Mindezzel együtt persze hat a nosztalgikus vágy az elvesztett Paradicsom bőségének és gondtalanságának újraélése után. Részben e nosztalgiának a szervező erejét látja Bahtyin és Peter Burke a karnevál háttérében (különösen a Böjt és a Farsang csatája kapcsán), illetve e vágy kivetüléseként értelmezi Turóczi-Trostler a János pap országának mítoszában inkarnálódó *Paradisus terrestris* fogalmát.⁸⁹⁷ A földi Paradicsom képzetét Turóczi-Trostler az égi, platonizált mennyország képével és karaktereivel állítja szembe. A 'földi menny' ígérete jellegzetesen a test jogainak és kívánságainak kielégítését vetíti előre, szemben a *Paradisus spiritualis* „csupán” lelki-szellemi táplálékot kínáló érájával. A vágyteljesülés és a karneváli hagyomány legegyértelműbben az eposz csatajelenetében jelentkezik. Az eposzi kellékként kezelt csata Aranyánál - amellet, hogy nyilvánvalóan megidézi a különféle komoly és vígeposzi csaták topológiáját - a mind Bahtyin, mind Burke, mind Turóczi-Trostler által emlegetett konyhai csata egy speciális fajtája. A konyhai csata toposza a Böjt és a Farsang gasztronómiai harcának hagyományán alapul,⁸⁹⁸ és a lelkiség (a Húsvétra való készülődés jegyében) illetve a testiség (a farsangi örömök) összeütközésének konkretizálása az ételek megszemélyesítésével.

A *nagyidai cigányokban* a hagyományos Farsang-Böjt szembenállás annyiban módosul, amennyiben a cigányok vágyteljesüléseként jelentkezik. Az eposzi hadakozás hagyománya előírja az egymással szembenálló hősök név szerinti említését, bemutatását. A *nagyidai cigányokban* a cigány hősökkel szemben álló ostromlók nevei meglehetősen beszédesek. Egy csoportjuk egyértelműen az olcsó („böjtös”), a cigányság mindennapi táplálékául szolgáló ételeket személyesíti meg: pl. Burgonya, Zeller, Mócsing, Héring, Czibak (cvibak: kétszersült jelentésben), Hubli (ami talán a német 'Hubel' 'lepény' szóból származik, bár az Új magyar Tájszótár szerint Szalonta környékén használtak egy 'hubri' szóalakot, ami 'gyorsbeszédűt, hadarót' jelentett). A nevek és a velük/ellenük folytatott harc az éhség és a szegénység legyőzésével a bőség fényes birodalmát alapozhatja meg, ami egyben a cigányság hagyományos karakterisztikáját is átstrukturálhatja, levetkőzve a hozzájuk kapcsolódó szegénységre utaló metaforarendszert. A cigány honfoglalás tehát

⁸⁹⁷ Vö.: TURÓCZI-TROSTLER József: *János pap országa*. In: TURÓCZI-TROSTLER 1961, 222.

⁸⁹⁸ Vö. a Felső-Magyarországi Minerva 1829. februári szövegközlésével (137-142): *Bacchusnak véletlen rabsága ideiénnek leg-íobbik korában c. vers* a Böjtös és a Farsangi ételek harcának leírása.

nem csupán a vár konkrét kézrekerítésében, hanem Csóri álmaként az éhség és szegénység reprezentálta múlt újraírásában, a cigány név kifényesítésében is jelentkezik.

A nagyidai cigányok „normál” (a vár ostromlói képviselte), lineáris időn kívül szerveződő cselekménye egy kis ‘földi Paradicsom’ létrehozásának kísérleteként jellemezhető. A vajdatétel miatti csetepatének csak az éléstár megnyitásával tud véget vetni Csóri, amivel aztán kezdetét is veszi a nagy eszem-iszom, mulatság vagyis a karnevál maga. Az evés-ivás mint mindennél (itt a hatalomnál) fontosabb, a testet megalégítő tevékenység a cigányság lefokozásával jár a karneváli groteszk jegyében: „Mint az összeröffen nyáj, midőn a zsákot / Meglátja, - felejt a háboruságot, Rohan válujához, egymást törri, tolja, / S a kanász jóltevő kezeit csókolja.”⁸⁹⁹ A hagyományosan sértő hasonlat (disznóvá degradálja az embert) a falánkságot mint egyedüli tulajdonságot kapcsolja a nagyidai cigányokhoz, vagyis valódi lényegüket a testiségben fedezi fel. Ezt aztán szembe is állítja a jelen szituációban adekvát „magasabb” értékkel, egy Petőfit idéző passzusban: „Oh, arany szabadság! nézd el a te néped: / Hogy eszik, hogy iszik, hogy örül, hogy múlat! / Millyeneket fal - és még csak meg se’ fúlad!”⁹⁰⁰ A szembeállítás itt, a narrációban érvényesülő cigányperspektíva miatt, nem értékítéletként jelentkezik, hanem a szabadság fogalmának átértelmezéseként. A hős cigányok krónikásának szabadságfogalma - amely nyilván az általa képviselt közösség is egyben - nem az elvont eszményt reprezentálja, hanem egyrészt a cigányság állandó vándorlásából következően, a sehova se tartozást,⁹⁰¹ másrészt viszont a mindenféle magasabb céltől, eszménytől való függetlenséget, amennyiben az egyszeri jóllakás megszabadíthatja őket a konkrét, valóságos világ problémáitól, harmadrészt pedig - mindezekkel összefüggésben - a mindenfajta civilizációs korlátozástól való mentességet, hiszen így folytatódik az idézett passzus: „Nincs ott asztal, abrosz, cifra evőkészség, / Nincs egyéb fűszerszám, mint a jó egészség, / Nincs egyéb mérték, mint kinek-kinek gyomra: / Mégis ritka eset, hogy ez megromolna.”⁹⁰² Nagyida cigányaival kapcsolatos szabadságfogalom a test metafizikájának jegyében értelmeződik át: a szabadság végső soron nem a lelki, politikai autonómiaként (hiszen a vajdatételnél fontosabb az evés), hanem a gyomor megtöltésének, a gondtalan mulatozásnak a lehetőségeként jelentkezik. A mulatság utáni alvás az ostromlók reprezentálta valóságtól való tökéletes és végső elszakadásként (az Álom, a szép szabadító) jelentkezik. „Nem hallák azonban már ezt a cigányok./ Édes Álom hinté párnáit alájok.”⁹⁰³

3.2. Álom az álomban

Miután mindenki elalszik csak Csóri marad ébren, és „Képzele képtelen földi boldogságot,”⁹⁰⁴ vagyis a földi boldogságot (a *János vitéz* szövegének

⁸⁹⁹ *AJÓM* III. 225.

⁹⁰⁰ *AJÓM* III. 225.

⁹⁰¹ Ezen szabadság megnyirbálását panaszolja Csóri „választási beszédében”: „Holmi eskütfélék, sőt falusi bírák, / Szép szabadságunkat nagyon körülnyírák; / Elfajit, elszéleszt a vármegye végre: / Mint valami retket, plántál faluvégre.” *AJÓM* III. 222.

⁹⁰² *AJÓM* III. 226.

⁹⁰³ *AJÓM* III. 232.

⁹⁰⁴ *AJÓM* III. 233.

megidézésével) egyrészt reális kívánságként, másrészt pedig elérhetetlen vágyként aposztrofálja a narrátor, (e földi boldogság csupán ideiglenes voltát már a mű elején nyilvánvalóvá teszi, amennyiben kétségtelenül bukásra determináltatott).

Realitás és irrealitás viszonyrendszere sajátos struktúrát hoz létre a szövegvilágban. A váron belüli, egy külső nézőpontból (Puk és csapata, mint beleértett olvasó, illetve a „valódi” olvasó szempontja) megítélt ünnep „groteszk realitását”⁹⁰⁵ Csóri álma teljesíti be, a végsőkig fokozva a vágyott földi boldogságot. Így épül be a szöveg rendszerébe az irrealitásnak (most már a belső nézőpontból is)⁹⁰⁶ egy harmadik szintje (az ostrom képviselte valóság és a cigányok *ünnepének* realitása mellett, Csóri álmának irrealitása), amely csupán Csóri álmaként, azaz *vágyként* jeleníti meg a tökéletes földi boldogságot. A narráció szintjén viszont nem eléggé reflektált az álom álom volta, így Csóri álmát a vár karneváli realitásának szerves folytatásaként olvassa az utókor, sőt Csóri maga is „valóságként” éli meg győzelmét, és gazdagságát; csupán a csúfos bukás után, miközben keresi, de nem találja kincsét, „környékezi már néminemű kétség.”⁹⁰⁷ és végül kénytelen belátni, hogy „Száz ébrenlétnél többet ér egy álom.”⁹⁰⁸ Csóri illuzórikus világa a karneváli világ vágyott *realitásának* és az ostrom szigorú *valóságának* metszéspontjaként semmisül meg.

Csóri útja az alvilágban a szokásos eposzi toposz (:Rasdi néne megjósolja a jövőt); és a felvilágosodás kincskereső novellatípusának⁹⁰⁹ (:a pince mélyének elképzelhetetlen gazdagságú kincse) ötvözete. A földi boldogság anyagi értelemben kezelt fogalma egyrészt közvetlenül a test mindennemű vágyának kielégítését, másrészt pedig a kincsnek az e világi boldogság (és hatalom) emblémájának a megszerzését jelenti.

Csóri álma, amit több kritikus szerkesztési hibaként értékelt, az irracionális vágyteljesülés tökéletes megvalósulásának módja. (Az álom közhelyszerűen - nemcsak Freud óta - a vágyteljesülések érája.) Csóri vajdát a varázslónő jóslatának fényes ígérete igézi álomba („Hanem harmadikszor beszélt már süketnek,/ Adta magát Csóri fényes képzeletnek.”⁹¹⁰), és valójában csak itt sikerül teljes egészében megvalósítania a „képtelen földi boldogságot”. Ezen a ponton azonban a narrátor elbizonytalanítja az olvasót: egyáltalában nem jelzi egyértelműen, hogy ezentúl egy álom leírásával kell szembesülnie: a „fényes képzelet” a szövegben nem a konkrét álommal egyezik (pl. a „Képzelet képtelen földi boldogságot,” sorban), hanem a képzelődéssel stb. Ráadásul a narrátor „szándékosan” bizonytalanítja el az olvasót, hiszen így folytatja az idézett passzust: „Iszonyú roppant kincs: arany, ezüst, gyémánt / Hever lába előtt, káposztakő gyanánt. // Majd ezek eltűnnek... csak a banyát látja,/ Ki előtte térdel, kezében a kártya”⁹¹¹, vagyis mintha Csóri a képzelődéséből újra a valóra ébredt volna, holott utólag - miután már lelepleződött a csel - kiderül,

⁹⁰⁵ A fogalomnak mind a bahtyini, mind a gurevicsi értelmében.

⁹⁰⁶ Hiszen a cigányok maguk is az alvó Csórival szembesülnek, sőt ők ébresztik fel: „Mióta lármázunk és mióta rázunk! / Horpaszon rugdosunk, a képedre mászunk! / Te mégis úgy horkolsz, majd meg repedsz bele.” *AJÖM* III. 260.

⁹⁰⁷ *AJÖM* III. 264.

⁹⁰⁸ *AJÖM* III. 265.

⁹⁰⁹ Erről I. NÉMEDI Lajos: *Kármán József „A kincsásó” c. elbeszélésének forrása*. ItK 1971.

⁹¹⁰ *AJÖM* III. 236.

⁹¹¹ *AJÖM* uo.

hogy éppen ekkor alszik el valójában. A későbbiekben, a kincs megszerzése után, többször is történik utalás a valóságra (itt az álom ellentétéként): „Csóri azt gondolta, hogy mindez csak álom,/ Dörzsölé szemeit s monda: megpróbálom!” vagy egy versszakalál: „Borjuszájás ingét összeköté alól/ S megraká, gondolván: csak ez legyen való!”⁹¹² A történet elmondására és kommentálására szerződött narrátort eleddig - már az eposzi hagyomány mindentudással és abszolút „szavahihetőséggel” felruházott elbeszélői pozíciójának fényében is - tökéletes bizalommal követhette a szöveg olvasója, ezen a ponton azonban mintha az elbeszélő visszaélne ezzel a bizalommal, és félre-, azaz „tévútra” vezetné őt. Csóri álmával *valóságként* szembesülő olvasó - aki az eposz elbeszélőjének mint *énekmondónak* a *hallgatójaként* konstituálódik -, végső soron a saját álmát szintén „valóként” megélt Csóri nézőpontjával azonosul (vagy inkább azonosítódik) abban az értelemben, hogy reális lehetőségként fogadja el, sőt *éli meg*, a tökéletes földi boldogság megvalósulását. Mindez a narrátor - vagy itt már inkább az olvasóval „kapcsolatot tartó” szerző - csintalansága az olvasóval, ti. egyrészt sugallja, hogy Csóri álma csupán álom és erről az olvasónak minden bizonnyal tudnia kell (fentebb láttuk, hogy nem ilyen egyértelmű a dolog): „Mert hiszen fölösleg mondanom is itten / (Gyengébbek kedvéért mégis megemlítem):/ Hogy az ő pincében elaludt a vajda / S ugy álmotta mindazt, ami esett rajta.”⁹¹³, ugyanakkor viszont a „gyengébbek kedvéért” mégis szükségesnek érzi leleplezni a szöveget. A „gyengébbek” itt tehát azok az olvasók (bár konkrét statisztikai adataim nincsenek, de valószínűsíthető, hogy a többség ide tartozik), akik figyelmen kívül hagyták a narráció - igaz halovány, mégis valóban megtett - figyelmeztetéseit, és minden gyanú nélkül, problémátlanul bedőltek az elbeszélésnek. A szövegbe kódolt bizonytalanság, és ennek következtében az olvasás kettős irányának lehetősége (1. Csóri „álmát” valóságként értelmező „naiv” olvasat; 2. Csóri álmát álmoként értelmező ironikus [távolságtartó] olvasat) a földi-karneváli boldogsághoz való elutasító vagy elfogadó viszonyulás mentén jöhet létre. Az „erősebbek” (akik az elejétől kezdve tudják, hogy csak játékról van szó) nem tartják reálisnak az efféle örömet, és csendes iróniával, felülről nézik Csóri „próbálkozását”. A „gyengébbek”, akik mintegy a tudattalan készletének hatására kialakult *elvétekként* nem veszik figyelembe az esetlegesen az álomra vonatkozatható jeleket, valószínűleg saját archaikus vágyaik kielézéséért olvassák Csóri történetét: cigánnyá válnak maguk is. Arany műve ennyiben valóban meg-, ill. előírja saját fogadtatásának történetét,⁹¹⁴ illetve a szöveghez való viszonyulás két lehetséges pólusát.⁹¹⁵

3.3. „Gúnyosan a várfal reá visszacsattog.”

912 AJÖM III. 238.

913 AJÖM III. 260.

914 Vö.: „...nem akarom nagyon erőltetni a szöveg-Nagyida, / értelmezés-ostrom, / salaktalan komikum-Geréndi, / allegória-Csóri, / Képes, Barta, mai értelmezők-Puk Mihály - párhuzamokat, de azt azért mondom, hogy a *Nagyidai cigányok* szövegében szerintem mellékesen kódolva van önnön fogadtatásának némely története is, más szavakkal: a szöveg ma, többek között, önnön recepciójáról is szól.” SZILASI László: „*környékezi már néminemű kétség*” (*Arany János: A nagyidai cigányok*). ItK 1996/4. 396.

915 Erről l. dolgozatom előző fejezetét, amelyben éppen a fogadtatás különféle módusait vizsgálom.

A nagyidai cigányok szövegét a kint és bent dichotómiája jellemzi, ami a kint állandó fenyegetését, a belső világ lerombolására való törekvését jelzi. A fallal határolt zárt tér a világból kihalított területként szakralizálódik abban az értelemben, hogy a kirekesztett világ számára titokként aposztrofálódik. A zárt tér, amely itt és most egy sajátosan ünnepi, szent szaturnuszi világot foglal magában, egyben *A nagyidai cigányok* szövegének és fogadtatásának/értelmezésének metaforájaként is jelentkezik. Csakhogy nem pusztán az olvasó-szöveg viszonyának problematizálásáról van itt szó, hanem különböző regiszterek (arisztokratikus-populáris, népies-pórias, valóság-álm, szent-profán stb.) találkozásának és konfrontálódásának lehetséges történeteiről.

Csóri világának álommá deklarálása (és degradálása) egyben valamiféle „külső”, azaz a cigányperspektívát „leromboló” nézőpont érvényesítését is jelenti. A külső nézőpontot, amely jelen esetben a karneváli ünnepi szférától eltérő, azaz racionális, profán regiszter, egyrészt nyilvánvalóan a várat ostromló, tudós sereg, másrészt pedig a szövegen kívüli pozíciót elfoglaló, a narrátortól különböző és mindenképpen a tudós (apollói) kultúrát reprezentáló szerző képviseli. Szerző-funkció és az ostromlók szerepének azonossága ebben az értelemben nem erőltetett és nem elhanyagolható. Puk Mihály egyrészt mint beleértett olvasó funkcionál, másrészt mint beleértett szerző is szerephez jut. Puk ugyan saját „tudós” (lásd a térképészeti tévedésüket, vagy a szemüvegviselés hangsúlyozását) módszereivel semmiképpen nem képes kifürkészni a cigányok szándékát (ti. hogy miért lőnek „puffra”): „De sehogy se’ birták belőle [ti. a térképből] kinézni, / Mit akarnak mostan Nagy-Ida vitézi; / Noha mind oly tudós képeket formálnak, / Mintha a világon semmitsem tudnának.”⁹¹⁶ így nem áll módjában kézben tartani a várbeli eseményeket. Ezen a ponton, Puk alakjának megrajzolásával, mintha Arany a szöveghez való saját viszonyulását metaforizálná, amennyiben az (éledő Gólemként) önállósul és a diadalmaskodik, tökéletesen kiismerhetetlenné, kezelhetetlenné válik. (Nem véletlenül mondja „isten-csapásának” a Bolond Istók II. énekében.)⁹¹⁷ Ugyanakkor viszont a cigányok legyőzésének ténye, Puk Mihály „diadala” („Meg ne gáncsoljátok szegény költő dalát: / Puk Mihálynak írta ebben diadalát;”⁹¹⁸) a szerzőnek a szöveg feletti uralmát hivatott szimbolizálni, amivel azonban Puk beleértett olvasói szerepe szűnik meg.⁹¹⁹ Csakhogy Puk kétesen fényes jutalmat kap a vár megvételeért: „Puk Mihály is hallá, hinni nem akarván. / Néz egy szögletbe pápaszemes orral- / S mintha aranyokat látna ottan, sorral. // Nagy darabok voltak, mint egy ember ökle, / A pince zugába szanaszét lelökve: / Fényes szép kardjával megpiszkálta ... hanem / Ő se’ mondta, mi volt - én se’ hiresztelem.”⁹²⁰ vagyis a szerző képviselte külső világ diadala látszólagos, amennyiben a cigányok képviselte karneváli, a testet előtérbe helyező dimenziója végső soron legyőzhetetlennek bizonyul (a gyomor bosszúja itt a fekália maga).

⁹¹⁶ *AJÖM* III. 230.

⁹¹⁷ „No s a cigányok...Au! isten-csapása! / Hogy velők annyi mindig a bajom!” In *AJÖM* III. 167.

⁹¹⁸ *AJÖM* III. 265.

⁹¹⁹ Lásd a Müller Gyulától való visszaváltás ritusát, és a szöveg 1867-es „át-írását”!

⁹²⁰ *AJÖM* III. 265.

A külső világ e kétes diadalát persze a váron belüli világ „önfelszámoló” magatartása teszi lehetővé, így bizonyos mértékig meg is előlegezi mind az ellenség diadalát, mind a diadalért járó „jutalmat”. A várat mint metaforát - valószínűleg kapcsolatban a test biblikus definíciójával, miszerint a „lélek temploma” -, hagyományosan a test jelölőjeként is lehet értelmezni (lásd Csokonai Vitéz Mihály *A pendelbergai vár ostroma és megvétele* c. versét, amelyben a nevezett vár maga egy női testet, míg az ostrom a szexuális aktust allegorizálja, vagy pl. a freudi pszichoanalízis szerint az álomszimbolikában mindenféle ház, épület stb. a testre vonatkozik). Ezzel az értelmezési lehetőséggel kiléphetünk a Nagyida-szöveg, ostrom-interpretáció metaforarendszerből, és - persze felhasználva annak tanulságait - a kulturális regiszterek antagonizmusának allegorikus polémiája felé tágítható a szövegmagyarázat. Az óriásira növesztett, mitikus szörnyé váló test(rész) képzelete nem állhatott messze Aranytól, ti. *Az elveszett alkotmány* azon kevés passzusának egyike (V. ének 181-205. sor), amely felismerhetően viselős a groteszk realizmus karneváli képzeleteinek töredékével, az égi háborúban csatázók vérét a káposztalével azonosítja, amely egy tóba hullván óriási hasként éled újjá: „E tóból – iszonyú! de való -- egy ezerkarú órjás / Szörnyeteg álla elő, rettentő vízi polypus. / Ez maga egy nagy has – hasa egy tó medre magában, [...] / ...és az a jó, hogy még a csillagok akkor / Fényesen és tisztán nem voltak az égre kirakva, / Másként elnyeli mind e falánk irtózatot állat.”⁹²¹

A nagyidai vár mint test - a benne élő cigányokkal együtt persze - a külső világ konkrét fenyegetésének ellenére is csak önmagára képes figyelni: a külvilággal képtelen kommunikálni: az ágyúkat pl. nem az ellenségre sűtik el, hanem csak „Öröme, hogy vajdatétel vagyon.”⁹²², vagyis öncélúan a maguk elégedésére; de jól jellemzik a külső világ irreleváns voltát azok a fentebb már idézett passzusok is (II. ének 135-138. sor), amelyek arról tudósítanak, hogy a cigányok - az álom miatt - nem hallják az ellenség kudarcának zaját, ahogyan Csóri sem hall semmit: „Így esett, hogy a zajt nem hallá meg ő sem, / Noha az ellenség kurjongat erősen,”⁹²³. A külvilágtól elszeparált világ azonban, ha szándéka szerint nem is ezt célozza meg, mégis fenntartja a kapcsolatot az ostromlókkal ti. a „puffra lövés” formájában. Ha valóban elfogadjuk a vár-test időleges azonosítást akkor a fojtás nélküli lövöldözés - már a hangutánzás nyomán is - könnyűszerrel azonosítható a bélgázok eregetésével. Erre maga a szöveg is felhatalmazza az értelmezőt, amikor az első lövésekről rendelkező Csórit idézi: „Miután hasából kiveté a drágát, / Megereszté Csóri szíjjal a nadrágát / S monda: ‘Most az ágyu hadd dörögjön, hagyom! / Öröme hogy ma vajdatétel vagyon.’”⁹²⁴, vagyis Csórinak saját testi szüksége nyomán jut eszébe az ágyúlövés, amely metonimikus kapcsolatban lévén a szellentéssel, maga is hordozhatja allegorikusan ezt a jelentést. (Erősítheti ezt az értelmezést a vár megvétele után védekezésül összebújó cigányság képe is: „Mindenik leginkább a fejét sajnálja, / Egyebet ha ménkö üti meg se bánja; / Nem is látna ottan az ember egy fejet: / Egészen más tag az, amit látni lehet.”⁹²⁵) A

921 ARANY János: *Az elveszett alkotmány*. In: Arany János *Összes művei II.* Bp., 1952. S.a.r.: Voinovich Géza. 68-69.

922 *AJÖM* III. 226.

923 *AJÖM* III. 233.

924 *AJÖM* III. 226.

925 *AJÖM* III. 261.

szövegben a bélgáz mint a lélek karneváli értelemben lefokozott, az anyaghoz rögzített metaforája egyéb helyen is előfordul, Czibak halála kapcsán: „Tótágast áll fején; ég felé a lába, / Megakadt valahogy a nyeregkápába; / Lelke pedig, amint mennybe iparkodott, / Feljebb-feljebb mászva, kiment ahol tudott.”⁹²⁶

A testként értelmezett vár az ellenség fejére „puffogat”, ami szó szerinti allegóriája a ‘semmibe vétel’⁹²⁷ gyakran használt kifejezésének. Talán ezzel világosabbá válik, hogy Arany az eredeti forráshoz képest miért változtatta meg Puchaim nevét ‘Puk’-ra, ami ugyanis hangutánzó szóként egyrészt az ágyuk hangját és vele az ijesztés, a fenyegetés hagyományos jele, másrészt viszont az ostromlott vár faláról sorozatban elhangzó ‘puk(k)’ az ostromlók nevének gúnyos visszhangjaként egyben annak lefokozásaként is értendő.

Puk Mihály, mint minden eposzi hős, nevében hordja sorsát: a vár bevétele után neki járó, a pince zugában - másképpen a vár gyomrában - talált „jutalom”, amely a a vár rejtett titka is egyben, valóban méltó helyre került. Ezen a ponton újra aktualizálható a Puk-beleértett olvasó, illetve a Puk-beleértett szerző párhuzam, ti. Puk mint értelmező végső soron felfejti a vár mélyében rejlő titkot („Néz egy szögletbe, pápaszemes orral - / S mintha aranyokat látna ottan sorral.”⁹²⁸), ami nem más mint egy nagy halom ürülék (vagy ahogy Bahtyin mondja: „vidám anyag”), vagyis hiábavaló volt minden fáradozása, a cigányok titkát igazából sohasem értheti meg, minthogy nincsen itt titok semmi. Vagyis a testet, a kiválasztást titokként aposztrofáló arisztokratikus beszédmód lelepleződik saját képmutatásában, hiszen csak a nyilvánvalóan meglévő (saját test kikerülhetetlen tapasztalatából származó), csak éppen letiltott tudásával szembesülhet. A testiség tapasztalatának és az ezzel a tapasztalattal számot vetni képtelen művelt nyelvi magatartásnak a szembesülését, illetve e szembesülés lehetőségét mondja el a cigányok története Nagydán. A győzelem és a legyőzetés fogalmainak dichotómiáját a nevetés (az ostromlók maguk is nevetnek a cigányokon) oldja fel, és békíti ki.

Ide kapcsolódik Arany másik fontos és radikális változtatása a forrás történetéhez képest: a cigányok életben hagyása, megmenekítése. Budainál minden cigányt lenyakaztat Puchaim, itt viszont csupán kinevetik őket, majd próbát tesznek velük („Rúdját ama kettő úgy tartja keresztbe, / Hogy át kell ugorni sebes futás közbe; Nem magasan tartják, de neki lódítják / S a szegény dádékat repülni tanítják.”⁹²⁹), hogy az elbotló romákat szó szerint és szimbolikusan is kiebrudalják csak imént alapított, de tarthatatlannak bizonyuló karneváli világából. A regnálásuk behatárolt és rövid ideje, a cigányok végső soron helyettes „halottként” megfogalmazható szerepe, és csúfos, *csúfondáros* ki(ne)vettetése a bűnbakállítás archaikus hagyományára referál és a ‘pütkösi királyság’ intézményének és szokásának megidézésévé változtatja *A nagydai cigányok* szövegét. Frazer igen jól használható könyve szerint a közösségi bűnbak megverésének és közösségből való kiűzésének szerepe a bajok,

926 *AJÖM* III. 250. Egyébiránt ezen igen megbotránkozott Thewrewk Árpád. (L. előző fejezetben!)

927 Vö.: a „Le van szarva!” szólás-kifejezés jelentésmezejével!

928 *AJÖM* III. 265.

929 *AJÖM* III. 265.

betegségek, bűnök rituális eltávolítása és egy új év, új élet kezdete.⁹³⁰ Csóriék kiüzetése a földi Paradicsomból tehát amellet, hogy az efféle földi boldogság (kulináris Paradicsom stb.) ideiglenes voltára hívja fel a figyelmet, egyben rehabilitálhatóvá teszi bizonyos fokig a „szabadság harcos” értelmezési hagyományt, amennyiben a cigányok „bűnbak” jellege az általuk képviselt, helyettesített (hiszen végső soron a magyarokat helyettesítik) nép bajainak, bűneinek szakrális megsemmisítésével, egy új élet lehetőségét villantja fel. Csóri, aki végül kicselezve a rudat tartó katonákat, kiállja a próbát, futása⁹³¹ pedig életképességének szimbólumaként a jövőbe vetett bizalom záloga lehet.

Persze mindenfajta értelmezési kísérlet alól kicsúszik végül a talaj, hiszen Csóri utolsó gesztusa („Visszanézett egyszer és fűgét mutatott,”) a korlátozhatatlan szabadságfokú, a tökéletesen nyitott, besorolhatatlan és megfoghatatlan szöveg létrehozását demonstrálhatná, amennyiben érvényes lenne még ezek után az értelmező szava.

⁹³⁰ James G. FRAZER: *Az Aranyág*. Bp., 1993. Ford.: Bodrogi Tibor és Bónis György. 359-363.

⁹³¹ Ugyancsak Frazer ír arról, hogy az istenkirályoknak pl. futással kellett bizonyítaniuk erejüket, amely a közösség erejének, boldogulásának zálogaként értelmeződött. FRAZER, *i.m.* 191-192.

Irodalom-, és rövidítésjegyzék

- A Magyar Nyelv Teljes Szótára.* Szerk.: Ballagi Mór. 1867.
- A Magyar [sic!] Nyelv Szótára.* Készítették Czuczor Gergely és Fogarasi János. Pest, 1870.
- A Nemzetiségről.* Tudományos Gyűjtemény 1817/II.
- AJHIL 1888. Arany János *Hátrahagyott iratai és levelezése.* I. kötet. *Levelezése Író-barátaival.* Bp., 1888.
- AJHIL 1889. Arany János: *Fejes István költeményei.* Arany János: *Millien: La Moisson.* Arany János: *Nemzeti koszorú.* *Irtva Vida József* Pest 1860. Arany János: *Szász Gerő költeményei.* Arany János: *[Töredékes gondolatok].* Arany János: *A magyar népdal az irodalomban.* In: *Arany János Hátrahagyott iratai és levelezése.* II. kötet. Prózai dolgozatok. Bp., 1889.
- AJHIL 1888-1889. Arany János hátrahagyott iratai és levelezése, III-IV. kötet. Bp., 1888-1889.
- AJÖM II. Arany János *Összes művei* II. Bp., 1952. S.a.r.: Voinovich Géza.
- AJÖM III. Arany János *Összes művei* III. kötet. *Elbeszélő költemények.* Bp., 1952. S.a. r.: Voinovich Géza.
- AJÖM VI. Arany János *Összes művei.* VI. kötet. *Zsengék, töredékek, rögtönzések.* Bp., 1952. S.a.r.: Voinovich Géza.
- AJÖM X. Arany János: *Népnevelési ügyben (1841).* In: Arany János *összes művei. X. Prózai művek I.* Szerk.: Keresztury Dezső. *Eredeti szépprózai művek. Szépprózai fordítások. Kisebb cikkek. Tanulmányok. Iskolai jegyzetek.* S.a.r.: Keresztury Mária. Bp., 1962.
- AJÖM XI. Arany János: *Fejes István költeményei.* In: *Arany János összes művei* XI. kötet Bp., 1968.
- AJÖM XV. Arany János *Összes művei.* Szerk.: Keresztury Dezső. XV. Kötet. *Arany János levelezése (1828-1851).* S.a.r.: Sáfrán Györgyi Bisztray Gyula, Sándor István. Bp., 1975.
- AJÖM XVI. Arany János *Összes művei.* Szerk.: Keresztury Dezső. XVI. kötet. *Arany János levelezése (1852-1856).* S.a.r.: Sáfrán Györgyi, Bisztrai Gyula, Sándor István. Bp., 1982.
- ARANY 1861. Arany János: *Eredeti népmesék. Összegyűjtötte Merényi László.* I.-II kötet. Pest, 1861. Kiadja Heckenast Gusztáv.
- ARANY 1867. Arany János *összes művei.* V. kötet: *Arany János furcsa hőskölteményei.* Pest, 1867.
- ARANY 1872. Arany János *furcsa és vegyes költeményei.* Pest, 1872.
- ARANY 1884. Arany János *elbeszélő és elegyes költeményei.* Bp., 1884.

- ARANY 1900. Arany János munkái. (Új kiadás hat kötetben) III. kötet. *Elbeszélő költemények*. Bp., 1900.
- ARANY 1924. Arany János összes munkái. III.kötet. Bp., [é.n.] [1924]
- ARANYL. 1888. Arany László: *Bevezetés Arany János hátrahagyott iratai és levelezése köteteihez*. Bp., 1888. I. kötet
- BAHTYIN 1995. Bahtyin, Mihail: *Az eposz és a regény. (A regény kutatásának metodológiájáról)*. Literatura 1995/4. Ford.: Hetesi István.
- BAHTYIN 1982. Bahtyin, Mihail: *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája*. Bp., 1982. Ford.: Könczöl Csaba.
- BAJZA-TOLDY.LEV. Bajza József és Toldy Ferenc levelezése. S.a.r.: Oltványi Ambrus. Bp., 1969.
- BAJZA 1828. Bajza József: *Az epigramma theoriája*. Tudományos Gyűjtemény 1828 XII. kötet.
- BAJZA 1836. Bajza József: *Dramaturgiai és logikai leczkék Magyar színbírálok számára*. Kritikai Lapok 1836. VII. füzet.
- BAJZA 1959. Bajza József: *A regény-költészetéről*. In: Bajza József válogatott művei. Bp., 1959. S.a.r.: Kordé Imre.
- BALLA 1823. Balla Károly: *A Magyar nemzeti Tánczról*. Tudományos Gyűjtemény 1823. VII.
- BALLAGI 1856. Ballagi Mór: *Népirodalom és „Boldog-háza”*. Budapesti Hirlap 1856. július 27.
- BALLAI 1941. Ballai Mihály: *A Csongor és Tünde szimbolizmusa*. ItK 1941.
- BALOGH 1824. Balogh Sámuel: *A' Románokról*. Tudományos Gyűjtemény 1824.
- BÁN-JULOW 1964. Bán Imre és Julow Viktor (Szerk.), *Debreceni diákirodalom a felvilágosodás korában*. Bp., 1964.
- BARTA 1976. Barta János: *Arany János eposzírói pályakezdése. (Az elveszett alkotmány.)* Barta János: *Arany János és a XVIII. Század. (Adalék Arany irodalomszemléletéhez.)* In: Barta János: *Klasszikusok nyomában. Esztétikai és irodalmi tanulmányok*. Bp., 1976.
- BARTA 1987. Barta János: *A nagyidai cigányok értelmezéséhez*. Barta János: *Arany János és az epikus perspektíva*. In: Barta János: *A pálya végén*. Bp., 1987.
- BARTA 1981. Barta János: *Horváth Jánosról. (A „Fejlődéstörténet” kiadása elé)*. In: Barta János: *Évfordulók (Tanulmányok és megemlékezések)*. Bp., 1981.
- BARTHES 1996. Barthes Roland: *A műtől a szöveg felé*. In: Barthes, Roland: *A szöveg öröme*. Osiris Kiadó-Bp., 1996. 67-74.
Ford.: Kovács Sándor.
- BARTÓK 1992. Bartók István: *A casa rustica és a mechanici. Az „alacsony stílus” ismérvei a XVII. századi magyar irodalom elméletében*. ItK 1992.
- BATKIN 1986. Batkin, Leonyid: *Az itáliai reneszánsz*. Bp., 1986. Ford.: Soproni András.

- BEC 1977. Bec, Pierre: *La lyrique française au Moyen Age (XIIe-XIIIe siècles). Contribution à une typologie des genres poétiques médiévaux.* Paris, 1977.
- BELSEY 1995. Belsey, Catherine: *A szubjektum megszólítása.* Helikon 1995/1-2. Ford.: Pete Klára.
- BEÓTHY 1896. Beóthy Zsolt: *A magyar irodalom története.* Bp., 1896.
- BEÓTHY 1900. Beóthy Zsolt: *Vörösmarty Mihály.* Bp., 1900.
- BERTA 1996. Berta Péter: *A haldokló teendői.* Cáfé Babel 1996/2.
- BÍRÓ 1994. Bíró Ferenc: *A költészet a mindennapokban.* In: Bíró Ferenc.: *A felvilágosodás korának magyar irodalma.* Bp., 1994.
- BUDAPESTI HÍRADÓ 1847. május 14.
- BAUSINGER 1995. Bausinger, Hermann: *Népi kultúra a technika korában.* Bp.: Osiris-Századvég, 1995. Ford.: Szijártó Zsolt.
- BULTMANN 1994. Bultmann, Rudolf: *Történelem és eszkatológia.* Atlantisz, Bp., 1994. Ford.: Bánki Dezső.
- BURKE 1984. Burke, Peter: *A populáris kultúra a történettudomány és az etnológia mezsgyéjén.* Ethnográfia 1984/3.
- BURKE 1991. Burke, Peter: *A népi kultúra a kora újkori Európában.* Bp., 1991. Ford.: Bérczes Tibor.
- CSÁSZÁR 1931. Császár Elemér: *A 100 éves Csongor és Tünde.* Budapesti Szemle 1931.
- CSÁSZÁR 1938. Császár Elemér: *Arany János. (Egyetemi előadás).* Bp., 1938.
- CSETRI 1980. Csetri Lajos: *Rohonyi Zoltán: Kölcsey Ferenc életműve.* ItK 1980/4.
- CSETRI 1990. Csetri Lajos: *Egység vagy különbözőség? Nyelv- és irodalomszemlélet a magyar irodalmi nyelvújítás korszakában.* Bp., 1990.
- DANN 1989. Dann, Otto: *A nemzet: egy régi fogalom különböző jelentései.* Helikon 1989/2.
- DANTE 1962. Dante: *Levelek. Tizenharmadik levél. (Can Grande della Scala úrnak.)* Ford.: Mezey László. In: *Dante összes művei.* Bp., 1962.
- DÁVIDHÁZI 1981. Dávidházi Péter: *A kritikátörténet korszakformáló elve 1849-1867.* ItK 1981/2.
- DÁVIDHÁZI 1984. Dávidházi Péter: *A filológia kihívása az amerikai kritikaelméletben.* Filológiai Közlöny 1984/4.
- DÁVIDHÁZI 1989/A. Dávidházi Péter: *„Isten másodszülötte” (A magyarországi Shakespeare-kultuszról).* Bp., 1989.
- DÁVIDHÁZI 1989/B. Dávidházi Péter: *A hatalom szétosztása: (poszt)modernizáció a szövegkritikában.* Helikon 1989.
- DÁVIDHÁZI 1991. Dávidházi Péter: *A hatalom eredetmondái Petőfi utóéletében.* ItK 1991.
- DÁVIDHÁZI 1994. Dávidházi Péter: *„Hunyt mesterünk” (Arany János kritikai öröksége).* Bp., 1994.
- DESSEWFFY 1860. Gróf Dessewffy József irodalmi hagyományai I. Gróf Dessewffy József levelezése Kazinczy Ferenczcel 1793-1831. Kiadta Kazinczy Gábor. Pest, MDCCCLX.
- DITTRICH 1898. Dittrich Vilmos: *A nagy-idai cigányok.* Bp., 1898.

- DOBÓCZKI 1912. Dobóczki Pál: *Népies alakok az irodalomban a népies irány előtt*. Bp., 1912.
- DÖMÖTÖR 1930. Dömötör Sándor: *A nagyidai cigányokhoz*. Ethnográfia 1930.
- DUBY 1984. Duby, George: *A katedrálisok kora*. Bp.1984.
- FARAL 1924. Faral, Edmond : *Les arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècle. Recherches et documents sur la technique littéraire du moyen age*. Paris, 1924.
- ELIADE 1987. Eliade, Mircea: *A szent és a profán. A vallási lényegről*. Bp., 1987. Ford.: Berényi Gábor.
- ELIAS 1987. Elias, Norbert: *A civilizáció folyamata. Szociogenetikus és pszichogenetikus vizsgálódások*. Bp., 1987. Ford.: Berényi Gábor.
- EMHŐ-BARNA 1942. Emhő-Barna Bálint: *Vörösmarty költészetének irodalmi népiessége*. Ungvárott, 1942.
- ENDRÓDI 1911. Endrődi Sándor (szerk.): *Petőfi napjai a magyar irodalomban 1842-1849*. Bp., 1911.
- ERCSEY 1883. Ercsey Sándor: *Arany János életéből*. Bp., 1883.
- ERDÉLYI 1847. Erdélyi János: *Egyéni és eszményi*. Magyar Szépirodalmi Szemle. 1847.
- ERDÉLYI 1986. Erdélyi János: *Válogatott művei*. Válogatta T.Erdélyi Ilona. Bp.
- FÁBIÁN 1869. Fábrián Gábor: *A szatíráról*. Kisfaludy Társaság Évlapjai 1869.
- FALUDI 1991. Faludi Ferenc: *Istenes jószágra, és szerentsés boldog életre oktatott Nemes Asszony*. In: Faludi.Ferenc prózai művei I-II. Bp., 1991.
- FÁY 1824. Fáy András: *A' hasznosi kincs-keresés*. In: Fáy András: *A' régi pénzek*. 1824.
- FEJTŐS 1956. Fejtős Imre: *Vörösmarty arca*. Bp., 1956.
Felső-Magyarországi Minerva 1829. februári (137-142): *Bacchusnak véletlen rabsága ideiénnek legiobbik korában*.
- FENYŐ 1955. Fenyő István: *Az Aurora. Egy irodalmi zsebkönyv életrajza*. Bp., 1955.
- FENYŐ 1976. Fenyő István: *Az irodalom reszpublikájáért. Irodalomkritikai gondolkodásunk fejlődése 1817-130*. Bp., 1976.
- FENYŐ 1990. Fenyő István: *Valóságábrázolás és eszményítés. Irodalomkritikai gondolkodásunk fejlődése 1830-1842*. Bp. 1990.
- FERENCZI 1876. Ferenczi József: *Arany János költészete*. Temesi Lapok 1876.
Figyelő 1872. február 18. (N. szignóval) 82.
Figyelő 1872. március 3. (Torkos László) 103.
- FISH 1996. Fish, Stanley: *Van szöveg ezen az órán?* In: Testes Könyv. Szeged, 1996. (Szerk. Kis Attila Atilla, Kovács Sándor s.k., Odorics Ferenc.) Ford.: Kálmán C. György.
- FLEISCHMANN 1912. Fleischmann Gyula: *A cigány a magyar irodalomban*.

- Bp., 1912.
- FOUCAULT 1996. Foucault, Michel: *A szexualitás története*. Bp., 1996.
- FOUCAULT 1990. Foucault, Michel: *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Bp., 1990. Ford.: Fázsy Anikó, Csürös Klára.
- FOUCAULT 1971. Foucault, Michel: *L'ordre du discours*. Éditions Gallimard. 1971.
- FOUCAULT 1991. Foucault, Michel: *A diskurzus rendje*. Holmi 1991/7. 868-889. Ford. Török Gábor.
- FOUCAULT 1981. Foucault, Michel: *Mi a szerző?* Világosság 1981.
- FRAZER 1993. Frazer, James G.: *Az Aranyág*. Századvég Kiadó, Bp., 1993. Ford.: Bodrogi Tibor és Bónis György.
- FREUD [é.n.] Freud, Sigmund: *Totem és tabu*. Bp., [é.n.]
- FREUD 1982. Freud Sigmund: *Rossz közérzet a kultúrában*. In: Esszék Bp. 1982.
- FRYE 1996. Frye, Northrop: *Kettős tükör. A Biblia és az irodalom*. Bp., 1996. Ford.: Pásztor Péter.
- GALAMB 1907. Galamb Sándor: *A magyar népdal hatása műköltészetünkre. Pálóczi Horváth Ádámtól Petőfiig*. Bp., 1907.
- GALAMB 1915. Galamb Sándor: *Vörösmarty novellái*. ItK 1915.
- GELLNER 1983. Gellner, Ernest: *Nations and nationalism*. Basil Blackwell, 1983.
- GELLÉRT 1901. Gellért Jenő: *Vörösmarty Mihály élete és költészete*. Bp., [é.n.][1901]
- GENETTE 1996. Genette, Gérard: *Az elbeszélő diszkurzus*. In: *Az irodalom elméletei*. I. Pécs, 1996. Ford.: Sepeghy Boldizsár.
- GERGELY 1987. Gergely András: *A nemzetváltás programjai*. In: Gergely András: *Egy nemzetet az emberiségnek. Tanulmányok a magyar reformkorról és 1848-ról*. Bp., 1987.
- GINZBURG 1991. Ginzburg, Carlo: *A sajt és a kukacok. Egy XVI. Századi molnár világképe*. Bp., 1991. Ford.: Galamb György János.
- GOFF 1977. Le Goff, Jacques: *Pour un autre Moyen Age, temps, travail et culture en Occident: 18 essais*. Paris, Gallimard, 1977.
- GOMBÓCZ 1927. Gombócz József: *Felfogások a népköltészetünkről irodalmunkban*. Bp., 1927.
- GONDOL 1841. Gondol Dániel: *Regény és a dráma, párhuzamban*. Kisfaludy Társaság Évlapjai. 1841.
- GREGUSS 1856. Greguss Ágost: *Eszmecsere a „népiesség” ügyében*. Pesti Napló 1856. július 22.
- GREGUSS 1869. Greguss Ágost: *A torzképről*. (1865). Kisfaludy Társaság Évlapjai 1869.
- GREGUSS 1888. Greguss Ágost: *Rendszeres széptan*. Összeállította és s.a.r. Liszka Béla. Bp., 1888.
- GUREVICS 1987. Gurevics, Aron Jakovlevics: *A középkori népi kultúra*. Bp., 1987. Ford.: Kövér György, F.Nagy Géza.

- GYÖNGYÖSY 1901. Gyöngyösy László: *Arany János élete és munkái*. Bp., 1901.
- GYULAI 1854. Gyulai Pál: *Petőfi és lyrai költészetünk*. Új Magyar Múzeum 1854. február.
- GYULAI 1956. Gyulai Pál: *Arany János (emlékbeszéd 1883 október 28-án)*. In: Gyulai Pál: *Válogatott művek*. Bp., 1956. II.
- GYULAI 1985. Gyulai Pál: *Vörösmarty Mihály életrajza*. Bp., 1985.
- HABERMAS 1993. Habermas, Jürgen: *A társadalmi nyilvánosság szerekezetváltozása. Vizsgálódások a polgári társadalom egy kategóriájával kapcsolatban*. Bp.1993. Ford.: Endreffy Zoltán.
- HAJNAL 1993. Hajnal István: *Technika, művelődés*. Tanulmányok. Bp., 1993. S.a.r.: Glatz Ferenc.
- HANTZ 1888. Hantz Jenő: *A humor és Arany János humora*. Figyelő 1888/24., 25. kötet.
- HARASZTI 1878. Haraszi Gyula: *Költészetünk új-népies iránya. Körrajz*. Bp., 1878.
- HARASZTI 1881. Haraszi Gyula: *Arany János elbeszélő költészete*. Magyar Szemle 1881.
- HÁSZ-FEHÉR 1996. Hász-Fehér Katalin: *A szemlélődő elbeszélői szerepkör Arany János balladáiban*. Tiszatáj 1996/10. Hasznos Mulatságok. (A' Hazai 's Külföldi Tudósításokhoz.) 1833. 11. szám. február 6.
- HENSZLMANN 1841. Henszlmann Imre Dr.: *Párhuzam az ó és újkor művészet [!] nézetek es [!] nevelések közt, különös tekintettel a 'művészeti[!] fejlődésre Magyarországon*. Pesten. 1841.
- HIRSCH 1987. Hirsch Jr., E.D.: *A szerző védelmében*. In: *Ikonológia és műértelmezés 3. A hermeneutika elmélete*. Szeged.
- HORVÁTH 1982. Horváth Iván: *Balassi Bálint költészete történeti poétikai megközelítésben*. Bp., 1982.
- HORVÁTH 1913. Horváth János: *Petőfi fogadtatása a magyar irodalomban*. Budapesti Szemle 1913.
- HORVÁTH 1978. Horváth János: *A magyar irodalmi népiesség Faluditól Petőfigig*. Bp., 1978.
- HORVÁTH 1956. Horváth János: *A nemzeti klasszicizmusunk irodalmi izlése*. In: Horváth János: *Tanulmányok*. Bp., 1956.
- HORVÁTH 1968. Horváth Károly: *A klasszikából a romantikába*. Bp.
- HORVÁTH 1986. Horváth Mihály: *Polgárosodás, liberalizmus, függetlenségi harc*. Bp., 1986. S.a.r. Pál Lajos.
- HUIZINGA 1990. Huizinga, Johann: *Homo ludens. Kísérlet a kultúra játék elemeinek meghatározására*. Szeged, 1990. Ford.: Máthé Klára.
- IMRE 1885. Imre Sándor: *Arany János és Aristophanese*. Budapesti Szemle 1885.
- IMRE 1900. Imre Sándor: *A népköltészetéről és népdalról*. Bp., 1900. *Jelképtár*. Helikon, Bp., [é.n.] [1988]. Szerk.: Hoppál Mihály, Jankovics Marcell, Nagy András, Szemadám György.
- JÁNOSHÁZY 1963. Jánosházy György: *A Csongor és Tünde*

- értékeléséhez. ItK 1963
- JÓKAI 1990. Jókai Mór: *Az utolsó cigányország*. In: Jókai Mór: *Elbeszélések (1850-1854)*. Bp., 1990.
- JUHÁSZ 1961. Juhász Géza: *Vörösmarty novellái*. It. 1951.
- KÁLMÁN C. Kálmán C. György: *Kánon és polifónia*. (Kézirat.)
- KÁROLYI 1841. Károlyi Sámuel: *A ' parasztok ' jelleme*. Tudományos Gyűjtemény 1841. III. kötet.
- KATONA 1912. Katona Lajos: *A népköltés a néplélektan tárgykörében*. In: Katona Lajos *Irodalmi tanulmányai*. Bp., 1912. I.
- KEMÉNY 1971. Kemény Zsigmond: *Eszmék a regény és a dráma körül*. In: Kemény Zsigmond: *Élet és irodalom*. Bp., 1971. Szerk.: Tóth Gyula.
- KÉPES 1976. Képes Géza: *Költő válaszáton*. In: KÉPES Géza: *Az idő körvonalai*. Tanulmányok az ősi és a modern költészetéről. Bp., 1976.
- KERÉNYI 1977. Kerényi Károly: *Görög mitológia*. Gondolat, Bp., 1977. Ford.: Kerényi Grácia.
- KERESZTURY 1990. Keresztury Dezső: *Mindvégig*. Bp., 1990.
- KISS 1972. Kiss József: *A helység kalapácsa*. (Elemző tanulmány). MTA Közl. XXI. 3-4.
- KISS 1978. Kiss József: *A komikus hősköltemény útja a Helység kalapácsáig*. ItK 1978/4.
- KLANICZAY 1990. Klaniczay Gábor: *Az udvari kultúra és a civilizáció folyamata*. (Elias). Klaniczay Gábor: *Történeti antropológia*. Klaniczay: *A zárt ideológiai rendszer*. In: Klaniczay Gábor: *A civilizáció peremén*. Kultúrtörténeti tanulmányok. Bp., 1990.
- KOCZISZKY 1994. Kocziszky Éva: *A görögség ideálja a XVIII-XIX. század fordulóján*. Holmi 1994/3.
- KOLTAI 1886. Koltai Virgil: *Arany János élete és költészete*. [Bp.,]
- KOROMPAY 1980. Korompay H. János: *A „népköltészet”-től a népiességig*. (Terminológiai kérdések Petőfi és Arany levelezésében). Itk 1980/3.
- KOROMPAY 1986. Korompay H. János: *Bajza József és Henszlmann vitája a francia irodalomról*. ItK 1986/5.
- KOROMPAY 1990. Korompay H. János: *A népköltészet szerepe Erdélyi János irodalomkritikájának első korszakában*. ItK 1990/5-6.
- KOROMPAY 1992. Korompay H. János: *Petőfi fogadtatásának kritikátörténeti értelmezése (1843-1849)*. ItK 1992/1-2.
- KOROMPAY 1995. Korompay H. János: *Kritikátörténet, népköltészet és népiesség*. Holmi 1995/11.
- KOSZTOLÁNYI [é.n.]. Kosztolányi Dezső: *Arany János*. In: Kosztolányi Dezső.: *Lenni , vagy nem lenni*. [é.n.]
- KOSZTOLÁNYI 1932. Kosztolányi Dezső: *Író és bátorság (Válasz Móricz Zsigmondnak)*. Nyugat 1932/3.
- KOZOCSA 1938. Kozocsa Sándor: *Arany János ismeretlen verse*. Magyar Középiskola Barátok Diáriuma 1938. Január február. 9.
- KÖLCSEY 1960/1. Kölcsey Ferenc: *A kárpáti kincstár*. In: Kölcsey Ferenc:

- Összes művei I. Bp., 1960.
- KÖLCSEY 1988. Kölcsey Ferenc: *A Leányőrző (A komikumról)*. In: *Nemzet és sokaság. Kölcsey Ferenc válogatott tanulmányai*. Szerk.: Kulin Ferenc. Bp., 1988.
- KRISTEVA 1980. Kristeva, Julia: *Pouvoirs de l'horreur*. Éditions du seuil. 1980.
- KULTSÁR 1818. Kultsár István: *A köznép dalai*. Hazai és Külföldi Tudósítások. 1818. I. 8. sz. 57.
- KULTSÁR 1823. Kultsár István: *Van-e befolyása a' Nemzeti Táncznak a Nemzeti Charakterre?* Hasznos Multságok 1823. I.k.
- LEHR 1917. Lehr Albert: *Arany-magyarázatok*. Magyar Nyelv 1917.
- Literaturai Lapok 1836. 6.sz.
- MAGDA 1826. Magda Pál: *A' Cultúráról*. Felső-Magyarországi Minerva Magyar Hazai Vándor VI. évf. 1836. 81-91. Magyar Hírlap 1852 június 8. Magyar Hírlap 1896. december 25. Magyar Szépirodalmi Szemle 1847. II. 2. sz. júl. 11.
- MARGÓCSY 1988. Margócsy István (szerk.): *Jöjjön el a te országod. (Petőfi Sándor politikai utóéletének dokumentumaiból)*. Bp., 1988.
- MÁRKUS 1992. Márkus György: *A kultúra: egy fogalom keletkezése és tartalma*. Társadalmi Szemle 1992/3.
- MARTINKÓ 1977. Martinkó András: *A „Földi menny” eszméje Vörösmarty életművében*. In: Martinkó András: *Teremtő idők*. Bp., 1977.
- MARTINKÓ 1973. Martinkó András: *Költő, mű, környezet. (Kérdőjelek a Petőfi-irodalomban)*. Bp., 1973.
- MELICH 1935. Melich János: *Melyek a legrégebb német jövevényszavaink?* Nyelvtudományi Közlöny 1935.
- MOHÁCSY 1991. Mohácsy Károly: *Irodalom a műszaki szakközépiskola és a szakközépiskola II. osztálya számára*. Bp., 1991.
- MONTANARI 1996. Montanari, Massimo: *Éhség és bőség. A táplálkozás európai kultúrtörténete*. Bp., 1996. Ford.: Kövendy Katalin.
- MUCHEMBLED 1978. Muchembled, Robert: *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe-XVIIIe siècles)*. Paris, 1978.
- MÓRICZ 1932. Móricz Zsigmond: *Sub Rosa*. Nyugat 1932.
- MÓRICZ 1978. Móricz Zsigmond: *Arany János írói bátorsága. (Nyuga 1931.)* In: Móricz Zsigmond: *Tanulmányok I*. Bp., 1978. Muzáron 1833. első füzet.
- N.APÁTHI 1827. N.A.KISS Sámuel: *Miben van még a' Magyar hátra leginkább?* Tudományos Gyűjtemény 1827.
- N.APÁTHI 1828. N. Apáthi KISS Sámuel: *A' népdalokról*. Tudományos Gyűjtemény 1828. XI. k. 94.
- NÉMEDI 1971. Némédi Lajos: *Kármán József "A kinczsósó" c. elbeszélésének forrása*. ItK 1971.
- NÉMETH G 1976. Németh G. Béla: *Az irodalomtörténeti pozitívizmus*

- magyar mintaműve (Riedl Frigyes Arany-monográfiája).* In: Németh G. Béla: *Létharc és nemzetiség.* Bp., 1976.
- NÉMETH G 1981. Németh G. Béla: *A „Nemzeti klasszicizmus” mestere, „nemzeti klasszicizmus” tanítványa (Horváth János és a XIX. század).* In: Németh G. Béla: *Küllő és kerék.* Bp.
- NIETZSCHE 1983. Nietzsche, Friedrich: *A tragédia születése.* Bp. 1983.
- PÁL 1988. Pál József: *A neoklasszicizmus poétikája.* Bp., 1988.
- PÁLÓCZI 1953. Pálóczi Horváth Ádám: *Ötödfélszáz énekek.* S.a.r.: Bartha Dénes, Kiss József. Bp., 1953.
- PAP 1954. Pap Károly: *Arany egy zsenije. A dévaványai juhbehajtás.* ItK 1954. 78-83.
- PATAKI 1997. Pataki Ferenc: *Nemzetkarakterológia? Magyar Tudomány 1997/2.*
- PETŐFISZÓT. *Petőfi-szótár* III. Szerk.: J. Soltész Katalin, Szabó Dénes, Wocha Imre. Bp., 1987.
- PINTÉR 1897. Pintér Jenő: *Irodalmi dolgozatok Vörösmartyról.* Bp.
- PULSZKY 1840. Pulszky Ferenc: *Népmondák.* Emlény 1840. *Régi Magyar Énekek.* Hazai és Külföldi Tudósítások 1806. dec. 24. 51. sz. 429.
- RICOEUR 1995. Ricoeur, Paul: *A bibliai hermeneutika.* Ford.: Mártonffy Marcell. In: *Hermeneutikai Füzetek* 6. Szerk. Fabiny Tibor. Bp., 1995.
- RIEDL 1905. Riedl Frigyes: *Vörösmarty Mihály Élete és művei* előadásai után lejegyezte és kiadta Csoma Kálmán, Bp.
- RIEDL 1982. Riedl Frigyes: *Arany János.* Bp., 1982.
- ROSSEAU 1978/a. Rousseau, Jean-Jacques: *Értekezés a tudományokról és a művészetekről.* In: Rousseau, J.-J.: *Értekezések és filozófiai levelek.* Bp., 1978. Ford.: Kis János.
- ROUSSEAU 1978/b. Rousseau, J.-J.: *Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről.* In: Rousseau, J.-J.: *Értekezések és filozófiai levelek.* Bp., 1978. Ford.: Kis János.
- R. VÁRKONYI 1992. R. Várkonyi Ágnes: *Népi kultúra - elit kultúra.* ItK 1992.
- SALAMON 1856. Salamon Ferenc: *Arany János és a népiesség.* Budapesti Hírlap 1856. július 10., 11., 12., 13.
- SALAMON 1889. Salamon Ferenc: *Arany János kisebb költeményei.* In: Salamon Ferenc: *Irodalmi tanulmányok.* Bp. 1889.
- SÁNDOR 1801. Sándor István: *A Magyar Parasztságról.* Sokféle 1801.
- SCHILLER 1960. Schiller, Friedrich: *A naiv és szentimentális költészetéről.* In: Schiller, Friedrich: *Válogatott esztétikai írásai.* Vál.: Vajda György Mihály. Ford.: Szemere Samu. Bp., 1960.
- SCHEDDEL 1839. Schedel [Toldy] Ferenc: *Eposzi és drámai kor. Drámai literatúránk jelen állapotjáról. Szontagh Gusztáv ellen.* Figyelmező. 1839. 21.
- SCHEDIUS 1822. Schedius Lajos: *A 'Szépség' tudománya.* Aurora 1822.
- SHAFFER 1937. Schaffer Károly: *Vörösmarty.* Magyar Szemle 1937.
- SKALA-
UJVÁRY 1932. Skala István - Ujváry Lajos: *Arany Jánosra emlékezve.*

- SOMOS 1996. (Arany János írói bátorsága). Magyar Szemle 1932.
Somos Róbert: *Vér és szellem*. Café Babel 1996/2.
- SOÓS 1991. Soós István: *A cigány kisebbség első századai*. História 1991/2-3
- SÓS 1949. Sós Júlia: *Arany János*. Bp., 1949.
- SZABÓ 1955. Szabó Ede: „Szent romon”. Új Hang 1955 február
- SZABÓ-
SZÖRÉNYI 1988. Szabó G. Zoltán - Szörényi László: *Kis magyar retorika*. Bp., 1988.
- SZABÓ 1976. Szabó István: *Jobbágység - parasztság. Terminológia, fogalom, társadalomszerkezet*. In: Szabó István: *Jobbágyságok - parasztok. Értekezések a magyar parasztság történetéből*. S.a.r.: Für Lajos. Bp., 1976.
- SZABÓ 1835. Szabó József, ifj.: *Néhány szó a 'népdalokról*. Társalkodó. 1835.
- SZAJBÉLY 1990. Szajbély Mihály: *Vélemények az 1830-as évek magyar prózájáról*. „A mag kikél”. Előadások Kölcsey Ferenc születésének 200. évfordulóján. Bp.,-Fehérgyarmat, 1990. Szerk.: Taxner-Tóth Ernő
- SZAJBÉLY 1982. Szajbély Mihály: *Regényelméleti gondolatok a XVIII. század második felének magyar irodalmában*. ItK
- SZALAY 1902. Szalay Pál: *Komikus eposzaink*. Gyöngyös, 1902.
- SZÁSZ 1867. Szász Károly: *Arany János összes költeményei*. Budapesti Közlöny 1867. június 15.
- SZAUDER 1958. Szauder József: *A magyar irodalmi népiességről*. (Fogalom, történeti vázlat, feladatok) Világirodalmi Figyelő 1958.
- SZAUDER 1961. Szauder József: *Vörösmarty pályája*. In: Szauder József.: *A romantika útján*. Bp., 1961.
- SZAUDER 1961. Szauder József: *Csongor és Tünde*. In: Sz.J.: *A romantika útján*. 1961.
- SZEGEDY-
MASZÁK 1981. Szegedy-Maszák Mihály: *Arany életművének változó megítéléséről*. ItK 1981/5-6.
- SZEGEDY-
MASZÁK 1992. Szegedy-Maszák Mihály: *A bizony(talan)ság ábrándja: kánon képződés a posztmodern korban*. Literatura 1992/2.
- SZILÁGYI 1965. Szilágyi Ferenc: *Az epikus Arany indulása és Csokonai. A dévaványai juhbehajtás és a Csokonai-hagyomány*. Itk 1965.
- SZILÁGYI 1852. Szilágyi Sándor: *Nagyidai cigányok. Hősköltemény négy énekben*. Irta Arany János. Pesten Müller Gyula sajtáta. 16-od r. 120 lap. Ára 1 frt p.p. Budapesti Visszhang az Élet és Literatura köréből. 1852. június 20.
- SZILÁGYI 1995. Szilágyi Márton: *Arany Jánoson innen, Nagyidán túl*. (Zsidók, cigányok, Perényiek). In: Szép literatúrai ajándék 1995.
- SZILASI 1996. Szilasi László: „környékezi már néminemű kétség”

- (*Arany János: A nagyidai cigányok*). ItK 1996/4.
SZINNYEI 1905. Szinnyei Ferenc: *Arany humora*. Budapesti Szemle 1905.
- SZINNYEI 1926. Szinnyei Ferenc: *Novella és regényirodalmunk a szabadságharcig*. II. kötet. Bp., 1926.
- SZONTAGH 1854. Szontagh Gusztáv: *A szép és rút. Philosophiai öntájékoztató*. Új Magyar Múzeum 1854 február. IV.
- SZÖRÉNYI 1972. Szörényi László: *A humoros elégia*. In: "Az el nem ért bizonyosság" (*Elemzések Arany lírájának első szakaszából*). Szerk.: Németh G Béla Bp., 1972.
- SZÖRÉNYI 1989. Szörényi László: *Szöveggondozás - magyar módra. (Delfinológiai vázlat)*. Sz.L.: „multaddal valamit kezdeni” *Tanulmányok*. Bp., 1989.
- TAXNER-TÓTH 1993. Taxner-Tóth Ernő: *Rend, kételyek, nyugtalanság. (A Csongor és Tünde kérdései)*. Bp., 1993.
- TAXNER-TÓTH 1975. Taxner-Tóth Ernő: *Schedius Lajos hatása a Csongor és Tünde filozófiájára*. It. 1975/4.
- THEWREWK 1872. Thewrewk Árpád: *Pandora*. Pozsony, 1872.
- TOLDY 1828. Toldy Ferenc: *Auróra [!], hazai Almanach*. Tudományos Gyűjtemény 1828. XI. k.
- TOLDY 1847. Toldy Ferenc: *Elbeszélő költészet*. Magyar Szépirodalmi Szemle 1847. II. évf. 2. sz. júl. 11.
- TÓTH 1968. Tóth Dezső: *Vörösmarty elbeszélései. Bevezetés Vörösmarty Mihály, A holdvilágoséj c. kötetéhez*. Bp.
- TÓTH 1974. Tóth Dezső: *Vörösmarty Mihály*. Bp., 1974..
- TRÓCSÁNYI 1938. Trócsányi Zoltán: *Miért nem jelenhettek meg szépirodalmi művek Magyarországon a XVIII. században?* Magyar Könyvszemle 1938.
- TURÓCZI-
TROSTLER 1961. Turóczi-Trostler József: *Magyar irodalom, világirodalom*. Bp. 1961. Turóczi-Trostler József: *Vörösmarty mesenovellái*. Turóczi-Trostler: *Jánospap országa*. Tudományos Gyűjtemény 1834. VIII. kötet. Új Magyar Múzeum III. évf. I. füzet. 1853. január.
- VARGA 1982. Varga János: *A helyét kereső Magyarország. Politikai eszmék és koncepciók az 1840-es évek elején*. Bp.
- VOINOVICH 1932. Voinovich Géza: „*Arany János írói bátorsága*.” Budapesti Szemle 1932
- VOINOVICH 1938. Voinovich Géza: *Arany János életrajza II*. Bp., 1938.
- VtyÖM 13. *Vörösmarty Mihály összes művei*. 13. kötet. *Beszélyek és regék, Ezeregyéjszaka I. füzet*. Szerk.: Horváth Károly és Tóth Dezső. S.a.r.: Solt Andor. Akadémiai Kiadó, Bp., 1974.
- VtyÖM 16. *Vörösmarty Mihály összes művei*. 16. kötet. *Publicisztikai írások*. S.a.r.: Solt Andor és Fehér Géza. Bp., 1977.
- VtyÖM 17. *Vörösmarty Mihály összes művei*. 17. kötet. Szerk.: Horváth Károly, Tóth Dezső S.a.r.: Brisits Frigyes. Bp., 1965.
- VÖM 1885. *Vörösmarty Összes Munkái*. Rendezte és jegyzetekkel

- kísérte Gyulai Pál. Bp., 1884-85. VI. k.
- VULCANU 1872. Vulcanu József: *A román népköltészetéről*. Kisfaludy Társaság Évtapjai 1872.
- WÉBER 1959. Wéber Antal: *A magyar regény kezdetei. (Fejezetek a magyar regény történetéből)*. Bp., 1959.
- WÉBER 1974. Wéber Antal: *A népiesség jellege és változatai a XVIII. század végén és a XIX. század elején*. In: *Irodalom és felvilágosodás. Tanulmányok*. Szerk. Szauder József - Tarnai Andor. Bp., 1974.
- WINCKELMANN 1978. Winckelmann, Johann Johachim: *Gondolatok a görög műalkotások utánzásáról a festészetben és a szobrászatban*. In: Winckelmann, J.J. *Művészeti írások*. Bp., 1978.
- WITTGENSTEIN 1992. Wittgenstein, Ludwig: *Filozófiai vizsgálódások*. Bp., Atlantisz, 1992. Ford.: Neumer Karalin.
- ZEMPLÉNYI 1987. Zemplényi Ferenc: *A középkori udvari kultúra funkcióváltozása a reneszánszban*. In: *A magyar reneszánsz udvari kultúra*. Bp., 1987. Szerk.: R. Várkonyi Ágnes.
- ZENTAI 1996. Zentai Mária: *Tanult fülek és rongyongyúlt munkák. (Csokonai dévajságairól és megítéltetésükről)*. In: Debreczeni Attila (szerk.): *Folytonosság vagy fordulat? (A felvilágosodás kutatásainak időszerű kérdései)*. Debrecen, 1996.
- ZILAHY 1883. Zilahy Károly: *Arany János*. In: Zilahy Károly: *Magyar Koszorusok Albuma*. Bp., 1883.
- ZSÉLYI 1992. Zsélyi Ferenc: *Az irodalom (mint) a kánon kritikája*. Pompeji 1992/4.

Tartalom

<i>Tézis: a póriasság mint az irodalmi népiesség alternatívája</i>	2
<i>I. Előszó helye(tt): mottó</i>	3
<i>II. Bevezetés: amiről szó lesz és amiről nem</i>	5
<i>Argumentatio: a póriasság elmélete (mint az irodalmi népiesség elméletének inverze)</i>	11
<i>III. Liliom a mocsárnövények között (Az irodalmi népiesség kialakulásának folyamata mint akkulturációs metódus)</i>	12
1. Irodalom és/vagy népiesség	12
1.1. Az elit kultúra karakterisztikuma	16
1.2. A népi kultúra karakterisztikuma	19
2. Ködképek a népiesség láthatárán	22
2.1. A „naivitás” ködképe	22
2.2. A „nemzeti karakter” ködképe	27
3. Az irodalmi népiesség elmélete avagy a talált tárgy tisztogatása	30
3.1. Kirekesztés, korlátozás	36
3.2. Helyettesítés, elhomályosítás	38
3.3. Denaturáció, sterilizáció	42
<i>IV. Pandora szelencéje (A póriasság mint „esztétikai” kategória)</i>	45
1. A póriasság fogalmának jelentésváltozása	45
1.1. Miért éppen a ‘pórias’: egy kis magyar etimológia	48
2. A póriasság kategóriája a Petőfit támadó kritikákban	49
2.1. Népiesség versus póriasság	49
2.2. Leszállás, megtisztítás kontra lealjasodás, beszennyez(őd)és	53
2.3. A póriasság karakterisztikuma	56
<i>Exemplum: a póriasság „gyakorlata” (Vörösmarty és Arany életművében)</i>	59
<i>(Előhang: kánon és apokrif)</i>	60
1. Olvasás és/vagy kultúra	61
2. Szöveg, diskurzus, értelmezés	63
<i>V. A pedestris múzsa andalgásai (Az „ön-fertőző” Vörösmarty?)</i>	66
1. Az élő szobor	66
1.1. A kritikusi „szükség”	67
1.2. Az „arsenicum méreg”	69
1.3. Az „alacsony kör”	74
1.3. Nomen est omen? (Vörösmarty álnévhasználatáról)	78
2. A gyomor szenvedéstörténete (A’ holdvilágos éj)	84
2.1. „A’ hold leszen napom”	85
2.1.1. Bűn és bűnhődés (Csiga Márton viszontagságai)	88
2.2. Vegyetek és egyetek!	90
3. Kincskeresés tevejárás után (A’ kecskebőr)	95
4. Summa: Balga keresi Ilmát	101
<i>VI. A hétköznapiság poros és széles országútján</i>	106
1. Egy irodalom alatti hagyomány elvarr(hat)atlan szálai	106
1.1. A komolyság jegyében elgondolt népiesség	107
1.0.1. „Visszaéneklés”: a múzsák mosdatlan gyermekei és Arany	112
2. A „népszerű köznapiság széles, poros országútján”	115

2.1. A „disznótornak nyájas istensége”	117
VII / A. Lány majoránna illata (A nagyidai cigányok recepciójának diskurzus-elemzése)	123
1. „Elolvasták-e, vagy föl sem szelék?” (Az „eredendő tapasztalás” tétele)	124
2. „Ne írtalak vón’ kis könyvem pedig!” (Az „egyetemes közvetítés” tétele)	137
3. „Félig se mertem azt kimondani!” (A „megalapozó alany” tétele)	146
VII / B. Egy bukott múzsa hiábavaló (?) igyekezete a Parnasszus ormaira (A nagyidai cigányok recepciójának retorikája)	151
1. Az allegorikus olvasat tündökléséről	153
1.1. A allegorikus értelmezés apologetikus retorikája	156
(Excursus: A torzképről - sejtések)	159
1.2. A litterális olvasat bukásáról	160
1.2.1. Az inexpressibile és/vagy a salon?	161
VIII. A Chimaera (A nagyidai cigányok egy értelmezési lehetősége)	166
1. Az „engesztelő áldozat”?	167
2. „Rólad a mese meztlábos czigány múzsaleány!?”	172
2.1. A parlagok múzsája	176
3. „Cigányországnak megveti alapját” (A cigány honfoglalási eposz)	180
3.1. „A holnapot ma bizvást megeszik”	181
3.2. Álom az álomban	183
3.3. „Gúnyosan a várfal reá visszacsattog.”	185
Irodalom-, és rövidítésjegyzék	190