

Ugyanakként mondása másnak

A kilencvenes évek első felének irodalomtudománya – párhuzamban saját paradigmaváltásának érzékelésével – főként a felmért hagyomány újszerű szakaszolását érezte feladatának, s a korszakképzés mechanizmusát az esztétikai tapasztalat horizontváltásait feltárva alakította ki. Az újraértett irodalomtörténeti érzékenység olyan töréspontok, küszöbhelyzetek szituálását kezdte meg a hagyomány szövetében, amelyek hatástörténeti összefüggések mentén rendezték át a diszkurzív emlékezet alakzatait.

Másfelől a hatástörténeti szempontrendszer kánonalakító műveleteihez járultak – a kilencvenes évek közepétől egyre hangsúlyosabban – a retorikai-tropológiai kérdésirányok, amelyek ugyanakkor megkezdték magának a hermeneutikai alapozású történetiség alakzatának aláásását is. Az újkorszakoló érzékenység, amely az individuum-felfogás, illetve a nyelvhez való viszony tekintetében ítélt szövegeket paradigmaváltónak, valamint az írásformák tropológiai szerveződésének vizsgálata egyként meghatározza *Eisemann György Komjáthy*-monográfiáját („Szimbólum és metafizikum Komjáthy Jenő költészetében”, Széphalom Könyvműhely, Bp, 1997.). Hiszen a versek sajátos tropológiájának, „szimbolikusságának” újratárgyalása éppen a Komjáthy-költészet kánoni helyének újralokalizálását, a paradigmaváltó jelentőség felismertetése pedig Komjáthy felértékelését szolgálja. (1)

Eljövendő kritikátörténeti vizsgálódások feladata lehet annak felmérése, hogy az évtized elejének irodalomtudományi irányváltása hogyan befolyásolta az ezen értésmódbeli átrendeződés lefolyása alatt készült vagy készülöben lévő, de kiindulásukat tekintve, a megírás, a kutatás kezdetén még az előző paradigmatisztikus szituációba ágyazott szövegek alakításmódját. Anélkül, hogy a kritikus, irodalomtudósi írásmód „alkotáslelektani” vizsgálatába, ennek gyanújába keverednénk, felvetésre méltónak tűnik annak számbavétele, hogy

az évtized némely meghatározó kritikai teljesítménye hogyan viseli magán a küszöbhelyzet (a küszöb előtti és utáni észjárás) nyomait, hogyan érhető tetten különösen egy monográfia megírásának történetében az, hogy időközben folyamatosan átminősültek az irányadó kritikai szövegek, miként igyekeznek kitörölni a kevésbé hatékonyra lett szempontrendszerek, stratégiák nyomait (amelyek a szöveg archeológiájának feltárásával mégiscsak megmutathatóak), hogyan igyekeznek mintegy „menetközben” integrálni az egymást érő recepciós hullámok valamelyikét/mindegyikét. Ilyen teoretikus töredezettséget fedezhetünk fel *Eisemann György Komjáthy*-könyvében is, amennyiben megítélésünk szerint egymással nem feltétlenül párbeszédbe hozható elméletek, episztémék (pozitivizmus, fenomenológia, befogadasesztétika, dekonstrukció, illetve modernitás és posztmodernitás) interpretációs hozadékát engedí magára íródni. A töresket nem élezi ki, hallgatólagosan problémátlannak ítéli az átmenetet az egyes diskurzusok között. Az eltérő nyelveket, ahogy egyhelyütt olvashatjuk, úgy tekinti, mint „másként mondását ugyanannak” (89. old.), vagyis mint egymás metaforáit, szimbólumait. Ha azonban, s magunk erre hajlanánk, nem tekintjük kitörölhetőnek az episztémikus váltások diferenciányomait, akkor a kötet nyelvjátékait inkább úgy jellemezhetjük, mint „ugyanakként mondását másnak”. Vagyis olyan tropológiát láthatunk érvényesülni, amely miközben azt su-

gallja, hogy önazonos, koherens közlés-sort (monográfiát!) juttat szóhoz, volta-képp mindig „mást”, (többet) mond el „ugyanakként”, önmagaként.

A kötet feltételes modalitású nyitómondata („Ha metafizikus lírának tartjuk...” – kiemelés E. Gy.-től) nemcsak ráhagyatkozik (*Riedl Frigyes* idézve) (2) az értelmezési hagyományra, hanem ezzel egyszersmind viszonylagosítja is a rákövetkező értelmezést, felcserélhetőnek állított centrum köré szervezi az olvasást. Megidézve egy hagyományt, a kötet önértésében önmagát is idézetként szemléli, olyan distanciát alakítva ki (már az első szóval) saját stratégiáitól, amely megelőlegezi a monográfia szövegezőmódjának elkülönböződését (többek között éppen e hagyománytól), önazonosságának bomlását, önmagától való távolodását, saját eljárásainak (a megformálás retorikájában tetten érhető) kritika alá vonását, majd (a kötet végén) elhagyását, dekomponálását. A Komjáthy-szövegek olvasásának eisemanni stratégiája olyan eredendő szakadást rejt magában, amely a monográfia önolvasásának síkján visszavonja/megkérdőjelezi a kötet lényegi állításainak legitimitását. Az azonosság-folyamatosság alakzatait nyomatékosító értelmezői közlések voltaképp saját töredezettségükre s ezen keresztül – a legalábbis poétikai intenciójukat tekintve állított jel-jelölt azonossággal szemben – az értelmezett Komjáthyszövegek megszakíttóságaira irányítják a figyelmet. Eisemann György könyvének egyik legsajátosabb vonása az a tropológiai elmozdulás, amely (ellentétes elméleti előfeltevések érvényesítésével kommentálva, szemlélve önmagát) állítás és jelentés eltávolításával aláassa saját tematikus tartalmait és felvillantja a Komjáthy-korpusz értelmezhetőségének radikálisabb távlatait éppúgy, mint Eisemann kutatói diszpozíciójának már itt kibontakozóban lévő és újabb köteteknek (3) tapasztalata felől visszaigazolható átrendeződését.

Komjáthy költészetének történeti értékelése mindig is összefonódott a lírai modernség hazai kezdeteinek vizsgálatával. (4) Most csak két vonulatot különböz-

tünk meg. Komjáthy költészettörténeti jelentőségét utóbb olyan vizsgálódásokban nyerte, amelyek *Ady* fellépését helyezve a magyar modernség megszületésének értékpontjára, Komjáthyt az „Adyhoz vezető út feltárása” során „a magyar szimbolizmus előzményeinek” meghatározó alakjaként vette szemügyre. (5) Komjáthy „előkészítő” szerepe ekkor olyan horizonton vált beláthatóvá, amely poétikatörténeti teleológia számára „az Adyban és kortársaiban tetőződő nyelvi fordulat felé mutató” poétikai alakítások, „tendenciák” „számíthattak a fejlődés hordozóinak”. (6) Ezt, a Komjáthyban a szimbolizmus „kezdeti fokát” megpillantó szempontrendszert Eisemann annyiban rajzolja át, amennyiben e költészet szituálásakor azt nem a kortársi vagy megelőző európai irányzatokhoz rendeli. Az „irányzatosság” retorikájától való elhatárolást nemcsak a romantika és a klasszikus modernség közti töréspont recepciótörténeti áthelyeződéseinek (7), instabilitásának megmutatására alapozza, de azt eltérő szemiozsis felmutatásával is igazolja. E század első felének recepciója a *Németh G. Béla*-féle történettel szemben „a romantika romantikus értelmezésével” (175. old.) úgy sorolta a „Nyugat elődei” közé Komjáthyt, hogy azt a „későromantikus dimenziót” érzékelt költészetében, amely jórészt a Nyugat poétikai alakításaiból sem iktatózott ki. A magyar romantika kései változatából induló magyar szimbolizmus kezdőpontjaként tárgyalva Komjáthyt a (például *Babits* kritikájában érvényre jutó) leértékelés olyan hagyomány továbbélését megállapítva fordult el Komjáthytól, amittől ugyanakkor „maga is hiába próbált elszakadni” (172-173 old.). Komjáthy költészetében Eisemann szerint is „születésükben érhetőek tetten bizonyos modernizáló tendenciák”, de az értelmezés történeti horizontjának felvázolásakor nem érvényesíti (kizárólagosan) az önmagát túlélt romantikus költőiség, sem a 1880-90-es évek jelentőségét az *Ady* fellépését előkészítő funkcióban látó szempontrendszert sem. (8) A Komjáthy-líra úgy értelmeződik romantika és klasszikus modern-

ség paradigmaváltó teljesítményeként, „a korszakforduló egyik jelzéseként” (171. old.), hogy a monográfia megkísérli egyidejűleg a romantika és a modernség felől olvasni e költészetet. Rendkívül termékeny kétirányúságról van szó, hiszen a Komjáthy-olvasás időről-időre felerősödő dinamikája, úgy tűnik, éppen azon hatás-történeti fejleményben rejlik, hogy e költészet a poétikai formák századvégi-századfordulós átrendeződéséhez rendelt küszöbkijelölő műveletek instabilitása révén állandó mozgásban maradt.

A metafizikus gondolkodás hagyományához fűződő viszony tematizálása minden bizonnyal a század gondolkodástörténete egyik meghatározó vonulatának tekinthető. A metafizika kérdőre vonásának eltérő történeti artikulációi (metafizika-ellenesség, a metafizika rehabilitációja, a metafizika megkerülhetlenségével való szembenézés) olyan diszkurzív játékkeret rajzolnak ki, amelyben a metafizika esélyeinek distanciáló felmérése is „gyanúba keveri magát”. (9) A metafizika apológiája azonban a kötet kontextusában azzal az előfeltevéssel igazolódik, hogy egy „misztikus metafizikán alapuló tematizálás nem zárja ki eleve a nyelv költői alakításának megújuló perspektíváit” (163. old.). Ennek kapcsán két aspektusból értelmeződik a Komjáthy-líra metafizikai karaktere: egyrészt a versek „spirituális témakörére” utalva, tematikus értelemben, másrészt a beszédmód sajátos metafizikussága okán, mely éppen egy sajátos szemiózis érvényesítésével újítja meg a tematika metafizikusságát, illetve annak „avított”, de „a modernségből nehezen kiiktatható vágyakozását” (64. old.). Az értelmezés a metafizikus líra azon önmegújító potenciáljába helyezi bizalmát, amely szerint „a »fizikán túlra« törő nyelv nem

bizonyul okvetlenül jelentéslezáróan metafizikusnak – előfordulhat, hogy éppen a mechanikusan rögzítő beidegződéseken igyekszik túljutni a maga módján”. (6) A metafizikus nyelv „dinamikus mozgására”, a versek „kreatív nyelvi energiájára” apellálva az értelmezés nem „kiüresedett statikus fogalmi transzcendentáliákat” (5. old.) keres, hanem olyan poézis jelzéseit, amelyben „éppen a sajátos »metafizikai« törekvés negligálja a maga sajátos módján jel és jelentett manapság éppen elítélően metafizikusnak tartott kettősségét” (156. old.), olyan sajátserű szemiózist, amely nem engedi „a jelentést megrekedni vélt önazonosságában” (45. old.). A metafizikai modalitás e dinamikáját Eisemann olyan szemiotikai horizonton ismeri fel,

amelyben jel és jelölt „gnosztikus” azonossága – mint sajátos szimbólumalkotó alakításmód – a szemiózis „fényszerűségében” adódik. Eisemann monográfiája a Komjáthy-költészet „fényszerűségének” felvázolásakor arra a Gadamerre hivatkozik, aki a romantikus szimbólumot mint „gnosztikus funkciót” (71. old) a „fény

létmódjaként” jellemzi. A szemiózis „fényszerűségének” tételezése tehát olyan értelmezési metaforikával közelíti a verseket, amely elhatárolja azok szemantikumát a pontszerűségtől, metafizikai rögzítettségtől.

A romantika és a modernitás egyidejűtlen egyidejűségében előálló „metafizikus nyelvezet”, „a jelölők játékát meghaladó transzcendens jelentésréteghez elérkezni akaró költőiség” (6) sajátosságainak feltárását úgy végzi el a kötet, hogy számot vet azzal, hogy szimbolizmus és szimbólum nem feltétlenül rendelkeznek problémamentesen egymáshoz. (Hozzátennénk, hogy a szimbólum retorikai vizsgálatának fényében alighanem ki is zárják

A Komjáthy-líra úgy értelmeződik romantika és klasszikus modernség paradigmaváltó teljesítményeként, „a korszakforduló egyik jelzéseként”, hogy a monográfia megkísérli egyidejűleg a romantika és a modernség felől olvasni e költészetet. Rendkívül termékeny kétirányúságról van szó.

egymást.) Németh G. Béla a század második felének recepcióját talán leginkább meghatározó tanulmányában úgy foglal állást, hogy „szimbólumok használata nem egyenlő a szimbolizmussal”. E meglátás háttérében ugyanakkor még az állt, hogy képviselője – szimbolizmuson az Ady névéhez rendelt szimbolizmust értve – a Komjáthy-költészetnek – az Ady-féle megvalósuláshoz képest értett – beteljesületlenségét, Komjáthy pusztá előkészítő szerepének fogyatékoságát, s nem annyira a két fogalom poétikai-retorikai elkülönülődését vette észre. Ezzel szemben Eisemann megállapítása, mely szerint a Komjáthy-líra szimbolizációja nem alapulhat „sugallatos korrespondanciákon”, inkább poétikai érzékenységgel tematizálja a Komjáthy-líra alakzatait, óvakodva attól, hogy kiszolgáltatassa az értelmezést valamely irányzat vagy költészettörténeti teleológia legitimációs erejének, illetve erőtlenségének (157. old.).

A kötet interpretációs pillére, a gnózis hagyománya, nem lebecsülendő jelentőséggel bír az utóbbi évtizedek irodalom-elméleti diskurzusaiban. *Umberto Eco* például a kortárs olvasási szokások „túlértelmező” jellegével kapcsolatban említi a gnózist, megállapítva, „nehéz ellenállni a kísértésnek, hogy gnosztikus örökséget lássunk a modern és kortársi kultúra számos vetületében.” (10) *Eco* a túlértelmező, „gyanakvó olvasás” alakzatát köti egyfajta hermetikus tradícióhoz, „textuális gnoszticizmushoz”. *Harold Bloom* hatásiszonyelmélete szintén gnosztikusként jellemzi az „erős költőt”, a gnosztikusok vallási hagyomány elleni lázadását a költői hagyománnyal folytatott harc modelljeként értelmezi. Az „ősállapot”, az egységként értett Ige, illetve a gnosztikus közé ékelődő nyelv ellen folytatott „per” *Bloom* szerint egybeesik azzal, amelyet az alkotó az elődeivel szemben folytat. (11) *Bloom* idézett könyvének *Yeats*-szel foglalkozó fejezete veti föl, hogy „a gnoszticizmus egy formája – noha nem uralja, de – bennefogott a romantikus tradícióban”, illetve hogy e gnoszticizmus a felvilágosodás utáni költészet „implicit” vallása. (12) *Ye-*

ats gnosztikus hatásiszonya ilyenformán a romantikus elődök ellen irányul s volta-képp a romantikus hagyomány félreolvasásának poétikai alakzatát képezi. (13) Egyébként amikor *Bloom* a gnosztikus „megváltást”, a természet hatásának iszonyától való poétikai megszabadulásként értelmezi, akkor mintha ugyanazt a romantikus meghatározottságot ragadná meg, amit *de Man* egy korai írása a természet (a „tárgy”) ontológiai primátusának nyelv általi felváltásáért folytatott múlt századi lírai törekvésként mutat be. (14)

Eisemann a gnózis fogalomkörét úgy hozza játékba Komjáthy olvasásakor, hogy – noha hivatkozik rájuk – sem *Eco*-nak az olvasói önkény megnövekedéséhez kapcsolt gnózis-fogalmára, sem a *bloomi* hatásiszony gnosztikus hagyományellenességének alakzatára nem hagyatkozik rá. A gnosztikus örökség sajátos applikációjára vállalkozik, noha ezen applikáció nem mindig bizonyul magyarázóknak/meggyőzőnek. A kötet „Szöveghatárok és olvasatok” című fejezete például a filozófiai hatáselemek és azok költői átkomponálásának viszonyát tárgyalva éppen hogy nem bölcséleti források ellenében bontakozó, azokat gyanúval illető, hanem azokra ráhagyatkozó metafizikai tematikát mutat fel. A fejezet bevezetője és a benne kifejtettek között éles diszpozicionális törés tűnik elő. A hatáselemek „átformált átvételét” (54. old.) vizsgálva Eisemann (zárójeles önkorrekcióval felülírva saját szövegét) kitűzi, hogy „(a hatásmechanizmus megállapítása egyébként szintén olvasat függvénye)” (29. old.). A filozófusok „szövegeinek áttevődéseit a gnosztikus olvasat által felülírtként” tárgyalva azonban gnosztikus olvasási stratégiaként sem *Eco*, sem *Bloom* textuális produkciójáról nincs szó, hanem a gnosztikus tematika „megrimelésének” bemutatásáról. Hiszen a fejezet nem annyira a Komjáthy-költészet szemantikai erejét, mint inkább tematikák (újra)tematizálását, a Komjáthy-versek filozófiai eredetüknek való alárendeltségét sugallja. A felemlgetett nevek (*Schmitt Jenő Henrik, Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche, Palágyi Menyhért*) olyan „tani-

tásokat” jelölnek, amelyeket a Komjáthy-líra mintegy „betanul” és visszamond. A hatáselemeket, „forrásokat” tárgyaló fejezet ilyenformán olyan párhuzamosságok (leginkább a „kísértetiesen egybecsengő”, „a szinte szó szerint egyező” formulákkal) alakját ölti, amely katalogizálva az egymásnak megfeleltethető filozófiai és költészeti szöveghelyeket, azonosítja a mondott filozófusok gnosztikus (félre)olvasását és az ezeket az olvasatokat ismétlő Komjáthy-sorokat: „Néhány Komjáthy-sor mintha e mondatok megverselése lenne” (94. old.); „jellegzetes spinozai tételek átköltése” (53. old.); „mintha ezt (értsd: egy Spinoza-paszszust – H. S.) visszahangoznák a következő (sorok)” (54. old.). Filozófia és költészet viszonya e fejezetben forrás és „poétizált” (versben elbeszél) tartalom megfeleltetésévé lesz. Az eredet megisméltése, újramondása lesz itt olyan (kétes) poétikai teljesítménnyé, amelynek legitímálásához annak nyomatékosítására is szükség van, hogy „a költő jól ismerte a filozófust (itt: Nietzschét – H. S.), mégpedig nemcsak másodkézből.” (71. old.) A filozófiai szövegeket nem-eltérően felvonultató és a fejezet figurációjában bántóan didaktikusként ható Komjáthy-versek és filozófiai tartalmak közötti „intertextuális vonatkozás” így érvként szolgál valamifajta filológiai hitelesség bizonyításához.

Eisemann monográfiájának ereje azonban távolról sem ebben a (meglehetősen terjedelmes és a kötet egészébe szervesen illeszkedő) fejezetben található, hanem valószínűleg abban jelölhető meg, hogy termékenyen képes egymásra vonatkoztat-

ni a recepciótörténet két alapszempontját, a filozofikusság, gnosztikusság felismerését, illetve a szimbólumalkotásra érzékeny poétikai érdekeltségeket. A Komjáthy-líra paradigmaváltó teljesítményének alapvető mozzanatát látja Eisemann abban, hogy e versek „egyre inkább tartózkodnak a »nyelven kívüli« feltételezésétől, s világtapasztalatukat éppen a nyelvhez, a beszédhez kötött fejleményként exponálják”. (6) Máshol meggyőzően érvel amellett, hogy a versekben tematizált „teozófikus folyamatok poétikailag is értelmezhetőek, s Komjáthy lírájában mint nyelvi történe-

*A Komjáthy-líra paradigmaváltó teljesítményének alapvető mozzanatát látja Eisemann abban, hogy e versek „egyre inkább tartózkodnak a »nyelven kívüli« feltételezésétől, s világtapasztalatukat éppen a nyelvhez, a beszédhez kötött fejleményként exponálják”. Máshol meggyőzően érvel amellett, hogy a versekben tematizált „teozófikus folyamatok poétikailag is értelmezhetőek, s Komjáthy lírájában mint nyelvi történe-
sek mennek végbe. Vagyis nem csupán tematizálódnak, de a költői beszéd törvényszerűségeit alkotják” (38. old.). A kötet nagyszámú szövegelemzése jó részt azt járják körül, hogy „milyen poétikai ekvivalenciák járnak együtt a tematikus deklarációkkal” (88. old.). Tehát a Komjáthy-költészet „metafizikai indexű szemiózisa” (148. old) rejti magában a metafizika metafizikai meghaladhatóságának lehetőségét, a-*

hatis „a tematizált-

elbeszél folyamatok (a gnosztikus megváltástörténet) egybeesnek a szemantikai folyamatokkal (a szimbólum sajátos megképződésével) (135. old.), ahol a gnosztikus tézisek „nyelvi-poétikai dimenzióban is érthetőek-értelmezhetőek, szemantikai folyamatokként is leírhatóak” (178. old.). Amennyiben ugyanis a szimbolizáció eredendően metafizikus (és viszont), akkor „ami itt a szimbólum metafizikai komponensének mutatkozik, éppen az destabilizálhatja a jelentés vélt állandóságát, hiszen éppen az szünteti meg a két világ oppozícióját, immmanens jel és

transzcendens jelölt szétválasztottságát, mint a jel utalóvá redukálását. S teszi ezzel lehetővé a jelmozgás végtelenségét. A metafizikum tehát e dinamizmus figuratív erejévé lesz (...) vagyis a mindig átalakulás, át lényegülés, átstrukturálódás lendületévé.” (13. old.). A gnosztikus fogalmi műveletek tehát annyiban figurálják a nyelvi műveleteket, amennyiben a jelentés „önmagát kioltó és a kioltásból újjászülető folyamatát” teremti meg, „melyben a nyelv nem valamilyen korábban konstituálódott jelentés ismétlődő feltárása, hanem önnön szemantikai ellentéteinek folyamatos összecsapásában és integrációjában: megsemmisüléseinek és újjászületteinek felvillanásaiban alakul (...) A nyelvnek ezért az identifikáció folytonos tagadásaként kell működnie, fel kell számolnia minden rögzült jelentést, ami annyit tesz, meg kell nyílnia az ősalapot polaritása felé.” (34. old.).

A századvég lírai episztéméjének gnosztikus mintázatait a „tűz-láng-fény metaforika” jegyében olvasta már Németh G. Béla egy tanulmánya (15) is, Nietzsche és Komjáthy verseit „egyvetve”. Eise-mann értelmezése azonban nemcsak e metaforika működését éri tetten Komjáthy szövegeiben, de a jelentés fényszerűségét a metafizika metafizikai meghaladásának, nevezetesen a centrális jelentésadás, a metafizikus totalizáció folyamatos lebomlásának-újraszületésének „gyújtópontjává” teszi: „nem pusztán egy totális struktúrához való állandó nyelvi-szemantikai illeszkedésről van itt szó, hanem magának a totalitásnak a folyamatos újáteremtéséről, az egésznek fényszerű, önmagát mindig másfajta jelekből, mindig máshonnan kiinduló, mindig más módon újjászülő felvilanásairól” (30. old.). A szimbolizáció megjelenés és megjelenő azonosságaként értett fényszerűsége oly módon „világít meg” egyúttal gnosztikus tematikát, hogy – egyfajta gnosztikus üdvtörténet mintájára – a szimbólum beteljesülésének autenticitása a jelentésnek mint fénynek a sötétségből való kiszabadulásakor áll elő: ahol a reprezentáció immár önmagát (re)prezentálja.

A szimbólum ilyen megképzését Eise-mann elemzésében a szoláris metaforák példázzák, aholis „ami megjelenik, az nem utal, nem céloz, nem sejtet, hanem maga is része a megidézettnek, sőt, megjelenése nem más, mint a megidézett metafizikum-ba való átmenet eseménye” (104. old.). Eise-mann a romantikusnak ítélt szimbólum-felfogásból indul ki s a szimbólum így olyan alakzatként mutatkozik, ahol „az eszme megjelenése és jelenléte egybeesik”, fogalom és kép viszonya nem a jelölő-jelölt dichotómiájában értelmezhető, hanem (látszólag) kitörlődik a különbség. Vagyis „a fényhez, a lánghoz hasonlítható e szimbolizáció létmódja: ahogy a tűz felémészti a tárgyat, melyben ég, s belőle táplálkozik, úgy Komjáthy metafizikai szimbólumképzése is a »tárgyi« világ lángban eléző, ám energiáiban megmaradó átváltozásán alapul”. (104. old.) A Nap motívuma, ami „legpregnansabban fejezi ki e tendenciát”, olyan „reveláció”, „áradás”, amely „mindennek eredetét és végállapotát foglalja magába” (104. old.). Az „Óh, mennyi fény!” Napút-leírása kapcsán fejti ki Eise-mann, hogy „a Napút poétikája e poétika ontológiája” (132. old.), aholis „nem a nyelv szól a Napról, hanem a Nap a nyelvről” (132. old.), s ahol az én megképződése is a napfény metaforikus alapzatán megy végbe, a fény mint kép „megelőzi az én előtűnését”, az „én mintegy (...) a képi leírás következménye” (133. old.). „Sugár vagyok az eszmenapból, / S az örök nappal egy a lényegem” (Újjászületés”).

Komjáthy szimbolizmusát Eise-mann olyan töréspontba helyezi, amely egyrészt *Derridának* a metafizikai fogalmak idealizáló figurativitására, illetve *Ricoeurnek* a metafora nyitottságára, metafizika felőli kihasználtságára vonatkozó álláspontja között létesíthető (177-178. old.). Mind Derrida, mind Ricoeur spekulatív és poétikus nyelvhasználat viszonyát illető felfogása abból a heideggeri meglátásból indul ki, hogy a metaforikus csak a metafizikán belül értelmezhető, vagyis a láthatóból a láthatatlanba és a tulajdonképpeni-ből az átvittbe való átmenet ugyanaz a

transzgresszió. A fogalmat mint „elnyűtt” metaforát tematizáló Derridával Ricoeur azt szegezi szembe, hogy a közös transzgresszió – mely a szó szemantikáján belül és a metafora helyettesítési elméletének fényében érvényes – nem bizonyul feltétlenül szükségszerűnek, ha a figurativitást a mondat szintjén tárgyaljuk, illetve a metafora feszültség-elméletét preferáljuk. Ekkor ugyanis a metafizika olyan primátust nyer, ahonnan uralni képes a metaforikát. „Semmi sem áll útjában, (...) hogy egy új fogalom beleoltódjon magába a metafora teremtésébe”. (16) Vagyis a fogalom nemcsak saját elhasznált metaforájának idealizációja révén áll elő, hanem holt metaforák élővé tétele, új élő metaforák fellelése útján is. Komjáthy fényszimbolikáját Eisemann e két felfogás közé helyezi, mondván, e szövegezmód „még sem az ideák, sem pedig a metaforák metafizikus elszegényedését nem észleli a nyelvben, sőt a metafizika (idea) ontikus megragadhatóságát véli fölfedezni megszólaltatásában. Olyannyira »élőnek« feltételezi az eszmék neveit, hogy a metaforizálásban nem a megfáradt állapot mentésének, alkotó továbblendítésének lehetőségét látja (Ricoeur), mint ahogy az üres elvontságok útjára lépésének veszélyét sem észleli bennük (Derrida).” (176. old.).

Eisemann elemzése rejtett módon maga is állást foglal a felidézett vitában és a „szemantikai szándékok fenomenológiájának” ricoeuri álláspontját érvényesítve fogalom és metafora azonosságának dinamikáját a figurativitás filozófia általi megelőzöttsége jegyében tematizálja. Ezért nem képes kikerülni a fényszimbolika, a szoláris metafora derridai kritikáját. Derrida ugyanis a nap metaforáját a nyugati gondolkodás olyan alapalakzataként tárgyalja, amely a nyelv centrumaként látzólag kívül marad a nyelv figurativitásán és mint pusztán természetesség őrződik meg, szavatolva a tulajdonképpeni jelentés lehetőségét. Ez a trópus azonban már *Arisztotelész*től kezdve, mondja Derrida, rossz metaforának számított. „Fentebb azt mondtuk, a nap az egyszeri, behelyettesíthetetlen, természetes hivatkozás, amely

körül mindennek forognia kell, amely felé mindennek fordulnia kell. Most azonban ugyanazt a pályát követve, meg kell fordítanunk az állítást: a tulajdonképpeni értelemben vett nap, az érzékelhető nap csak rossz ismereteket közöl, mert rossz metaforákkal és csak metaforikusan közli. Miután, mint Arisztotelész mondja, nem bizonyosodhatunk meg érzékelhető jellegzetességeiről mint »tulajdonairól«, a nap sohasincs jelen tulajdonképpen a beszédben. Valahányszor metafora van benne, kétségtelenül ott van benne valahol egy nap is; de valahányszor nap van, a metafora már elkezdődött. Ha a nap eleve mindig metaforikus, akkor legkevésbé sem természetes. Már eleve mindig ott van egy ragyogás, egy mesterséges konstrukció, ha ennek a jelentésnek hitelt adhatnánk még, miután a természet eltűnt. Hiszen ha a nap egyáltalán nem természetes, akkor mi természetes marad meg a természetben?” (17)

Lírai művek befogadásakor újabban fokozottan hangsúlyt kap a kötetkompozíció kérdése. A hatástörténet szempontjából sem közömbös ugyanis, hogy a meghatározó lírai életművek milyen szövegkiadás milyen kontextusának figurációjában hozzáférhetők. Az utóbbi évtizedek szövegkiadási gyakorlata (a versek megszületésének kronológiáját mint a költői „fejlődés” alakzatát érvényesítve) jórészt kitörölték a kötet alakzatának jelentésképző potenciálját. Komjáthy lírai termése azonban nem teszi lehetővé, hogy az olvasás eltekintsen a Könyv szemiotikájától. „A homályból” című kötet kompozícióját Eisemann a „Világkönyv” mallarméi törekvéssel szembesítve mind a kötet egészének megkomponáltságában, mind az Éloa-ciklus megalkotottságában mítoszt és szimbólumot „tükröztető” gnosztikus megváltástörténetet olvas ki. Kötet és ciklus alakzata a szinekdoché alakzatában rendeződik metafizikai-szimbolikus távlatba, aholis a megváltástörténet az egyes verseket, egyes szimbólumokat mítikus narratívába rendezi, a történetet mintegy versenként – elcsúsztató nézőpontok és kimozduló beszédhelyzetek mentén

– újraismételve: „a mítosz mintegy történeti »kifejtése« lesz a szimbólum képi tömörítésének” (100. old.). A könyv így a lélekút bejárása, egyfajta „belső életrajz” (Babits), de Eisemann elemzése (az életrajz de Man-i retorikája felől sem olvashatatlan módon) éppen arra mutat rá, hogy a kötetkompozíció egyrészt saját viszonyrendjének rögzíthetetlensége irányába dinamizálódik (25. old.), másrészt pedig a versek kronológiájának és a lélekrajz „fejlődéstörténetének” megfigyelhető szétartása folytán (amely bomlasztó működést a teleologikus elrendezés egységesítő munkája sem fedheti el) a „motivikus hálózat” intratextuális összefüggésrendje – dekonstruálva a kompozíció linearitását – megbontja a „követés szigorát”, az „ellenőrizhetetlen irányváltások” révén megteremti a metafizikus könyv-eszme töredezettségére figyelő olvasás lehetőségét. (181. old.) Eisemann finom elemzésben méri fel, hogy a címadó versnek a kötetet előszóként előző, az egész kötet „történetét” retrospektíve tömörítő, a visszatekintést előlegező ho-

rizontja a jelentéseket „legfeljebb utólag visszaolvasva” tölthető fel (27. old.). A kötetkompozíció figurációja tehát éppen önmagát játssza ki azzal, hogy a címadó vers előzetességét az olvasás temporalitásába oldva aláássa a megváltástörténet előtt-után logikájú te(le)ológiáját.

A monográfia interpretációs teljesítményét értékelve elsősorban azzal kell számot vetni, miként tarthatók a szimbólum poétikájára vonatkozó megállapítások az allegória iránti megújult érdeklődés fényében. A romantikus eredetűnek ítélt, a szimbólumot mint „végtelen totalitást” a „megfejtésével kimerülő” allegória fölé rendelő felfogás benjamini-gadameri-de man-i kritikája kevésbé érinti Eisemann értelemezésének fő irányait. Nyomok-

ban fellelhetőek ugyan az allegória e költészet kontextusában való értelmezhetőségére vonatkozó megállapítások, de e passzusok úgy szigetelődnek ki az értelmezésből, hogy Eisemann a „szimbólum ideológiájának” olyan preferenciáit követi, amelyekkel „menteni” próbálja Komjáthy költészetét az allegorizmus „vádja” alól. Értelmezése a szimbolizációt tartja „adekvát megoldásnak” (159. old.) és az allegória „lappangó veszélyét” éppen akkor látja, ha a versszerkezet nem képes áthidalni „az időbeli megosztást képies és annak eszmei jelentésbővülése között” (158. old.). A metafizikus történetként felfogott metaforasorozat az egyes versek szintjén akkor tart „az allegória felé”, ha a „kibontakozás szaggatottsága” a „szimbo-

lizáció sikertelenségként” a „szöveg gyöngüléséhez vezet”. Például a „Füst” című vers alakításában vesz észre Eisemann olyan „zökkenőket” (92. old.), amelyek miatt a szimbólum „integrációja” (156. old.), a „reprezentáló igényű metaforikus alakzatok lineáris kibomlása, amely épp

e reprezentáció feloldását jelentené, nem valósul meg” (156. old.). A monográfia már említett teoretikus töredezettségére ugyanakkor éppen az világít rá a legszembevetőbben, hogy egyrészt Eisemann ugyan a megjelenő és az érzékeletti bensőséges egységeként tételezi a Komjáthy-féle szimbólumalkotást, de értelmezésének tropológiája valójában éppen az olvasás allegorikusságába, időbeliségébe bonyolódva mutat rá az elemzett Komjáthyszimbólumok allegorikus átírtságára. A szimbólum mint az azonosság lehetősége ezért minősül itt a Komjáthy-költészet „céljának”, noha a monográfia megmutatja: a Komjáthy-versek úgy hullanak vissza az allegória temporalitásába, hogy az (ön)-azonosságot deklaráló közlések, a stílári-

*„A homályból’ című kötet
kompozícióját Eisemann a
„Világkönyv” mallarméi
törekvésével szembeítve mind a
kötet egészének
megkomponáltságában, mind az
Éloa-ciklus megalkotottságában
mítoszt és szimbólumot
„tükröztető” gnosztikus
megváltástörténetet olvas ki.*

san monotóniát szülő ismétlődő jelleg, a totalitást újralétesíteni kívánó szándék ellenére sem képesek megkerülni megírás-elmondás-olvasás időbeliségét. Komjáthy „költői újítása”, „a szimbólumok (...) szövegszervező alkalmazása” könnyen olvasható akként, hogy az egyes felsorakoztatott szimbolikus trópusok a vers szekvenciáiként mégiscsak allegóriaként épülnek be a szöveg egészének narratívájába. A „Ki vagy?” című versben épp a felsorolás tágitáná ki az „allegória határait” – az „allegória eszközeivel haladva meg az allegóriát” (135. old.) –, de a beépülés – önmaga narratívájaként – talán mégis egy

önmaga félreolvasásának allegóriáját mondja el. Ilyenformán Eisemannnak azon felismerései, melyek Komjáthy saját kifejezőeszközeivel folytatott küzdelmére, deklarált szándékaihoz képest értett erőtlenségére mutatnak rá, jól értelmezhetőek azon de Mani meglátások fényében, melyek szerint a szimbólum nem juthat nyugvópontra. (18) A Komjáthy-versek önmagukat folyamatosan újradefiniáló alakításai éppen azt fedik fel, amit elrejtteni igyekeznek – a szimbólum rögzíthetetlenségét, allegorikusan ismétlődő jellegét.

A Komjáthy-recepcióban gyakran (Horváth János, Babits) hangsúlyozták e versek „tárgytalanságát”. Ezt a fogalmat Eisemann átvihetőnek ítéli egy olyan diskurzusba, amely szerint a reprezentációs jelölésmód kiiktatásával eltűnik külső és belső szétválasztása. Az én-nem-én megszakítottságának kitöltésére figyelő romantikaértés jegyében a „lírai én és tárgy különbségének dekonstruálása” (21. old.) teszi ki a paradigmaváltó történetét. Kom-

játhy eszerint a „modernség vonásait kialakítva gondolja újra énjét” (170. old.), oly módon, hogy a létezés nyelvi feltételezettségének felismerése ugyanakkor még együttjár a „platóni-gnosztikus idealitás megtartásával” (170.). Az én újraírása, noha nem helyezi a beszédet nyelven kívüli, azt uraló pozícióba, de nem elbizonytalanít, hanem egy nyelvi tétélezésű, de abszolút alanyiságba kihelyeződve erősödik meg újra. (162-163. old.). A „fénnyé váló alanyiság” (69. old.) nem az én multiplikálását vagy szétoldódását teremti meg, hanem egyfajta „gnosztikusan felülírt” „túlnövesztett” alanyiság képzetét (51.

old.). Amikor de Man kritika alá veszi az önnön poétikai teljesítményét szimbólumképzésben megragadó romantikus hagyományt – kimutatva annak elfedett, mélyseges allegorikus-ságát –, akkor ezt éppen annak a romantika-értelmezés tradíciójában pregnánsan jelenlévő szempontnak, nevezetesen az objektum-szobjektum, én-nem-én kettőség áthidalásának kritikájával köti össze,

amely Wellek és Abrams nevéhez köthető értelmezésbeli hagyományt Eisemann is követni látszik. (19) Eisemann Komjáthymonográfiája a szimbólum azonosságdinamikáját ugyanis még tárgy és én hasadásának megszüntetéseként gondolja el.

Eisemann könyvének azonosságtézi-seiben ugyanakkor itt is ki lehet mutatni, hogy mennyire kitétek a töréspontok felforgató munkájának. Az én-önmaga viszony mint a megtalált autentikus énnel való identifikáció ugyanis itt sem kerüli el az írás/olvasás bomlasztó retorikáját. Az „Egyszerre” című versben az „átfogtam magamat magamban” sor névmásainak

A Komjáthy-recepcióban gyakran (Horváth János, Babits) hangsúlyozták e versek „tárgytalanságát”. Ezt a fogalmat Eisemann átvihetőnek ítéli egy olyan diskurzusba, amely szerint a reprezentációs jelölésmód kiiktatásával eltűnik külső és belső szétválasztása. Az én-nem-én megszakítottságának kitöltésére figyelő romantikaértés jegyében a „lírai én és tárgy különbségének dekonstruálása” teszi ki a paradigmaváltó történetét.

azonosságdinamikája ugyanis – ellentétben Eisemannal, aki szerint „tudjuk, a személyes névmások egyike az énre, a másik az önmagára vonatkozik” (111. old.) – éppen abban áll, hogy e kettőt azonosnak, vagyis (a kötet horizontján) szimbólumképzőnek csak akkor tételezhetjük, ha előtte végrehajtjuk (allegorikus) szétválasztásukat. (20) Hiszen csak úgy lesz megállapítható, vajon az azonos szóalakok közül melyik a megtalált (autentikus) „magam” és melyik a megtaláló (s ekként „istenülő”) „magam”.

A monográfia írásképeinek töredezettsége, vagyis a gyakori zárójelezés, az elméleti diszpozíciók elválasztottságával is együttjár, mintha folyamatosan korrigálná magát az értelmezés, vagy legalábbis ütköztetne eltérő értelmezői stratégiákat, nyelveket. Az írás megszakítottságai az azonosságtéziseket aláásva azt is jelzik, hogy tematika és szemiózis ekvivalenciája mégsem érvényesíthető, egymásra helyezésük nem végezhető el, egymáshoz rendelésük nem lehet azonosítás. E szövegrészben például a zárójelek az eltérő diskurzusok eredendő (írásképi) elválasztottságát nyomatékosítják: „...a bűnbeesés (szemantikailag: a jelek izolálása), az isteni erők teljességének már elemzett szétválasztása (a nyelvi ‘szümpatheia’ diszharmonizálása, a jelentés divergálása), a tökéletlen duális formák keletkezése (a jelölők egymást kizáró areferencialitása)...” (122. old.). Az ekvivalenciának ítélt szemantikai és gnosztikus folyamatok tehát éppen ezen azonosság tematizálása során, annak „materializálódásakor”, „bevésődésekor” válnak el radikálisan egymástól. A zárójelek törésvonalai az allegória elválasztottságon alapuló rendjébe rekesztik a szimbolikus azonosulásra, „átfedésre” (Ricoeur) törő diskurzus-szférákat.

A kötet mintegy kettős játékot űz: egyes fejezetei, illetve különböző szakaszai eltérő értelmezésbeli feltételek alatt állnak. Az értelmezői nyelv úgy hasonul az értelmezett szövegekhez, hogy a Komjáthy-versek szimbolikus azonosság-deklará-

cióit az írás időbeliségének allegorikussága játssza szét, míg az eltérő diszpozíciók teoretikus töredezettsége az értelmezés monográfikusságát ássa alá, markáns töréspontokat rajzolva ki a főszöveg és a zárójelezett szöveg, fejezet és fejezet közt. Hiszen nehezen tekinthető például azonos szerző beszédének a recepcióesztétika romantikaképét rendkívül erőteljes és továbbgondolásra érdemes kritika alá vonó zárófejezet és a filozófiai hatáselemeket sorjáztató fentebb említett fejezet. Az egyes fejezetek elméleti széthangzása a kötet retorikájának rétegzettségét akként is értelmezhetővé teszi, hogy a betoldott zárójelek közti tartományok, a szöveg destruktív önkomentárjai, mintegy a zárófejezet eltérő előfeltevései felől állnak elő, azt előlegezik, onnan visszaolvassa azonosíthatóak. Értelmező és értelmezett nyelvek hasonulása abban is tetten érhető, hogy mintha ugyanaz a tautologikusság, önisméltés, folytonos újakezdés mutatkozna mind a versekben, mind a monográfiában. Ha a mítosz középpont nélküli jellege kiváltja a mítoszról való beszéd középpontnélküliségét, úgy talán a gnózis tautologikus jellege hasonlóan együttjár a róla való beszéd tautologikusságával. Hiszen „fölsleges ismétlődések, a lendületet gyengítő részletezések”(95. old.) bizony az értelmezői nyelvben is előfordulnak.

Mindenesetre az, hogy a kötet deklarált stratégiái teret engednek ellentétes olvasásmódok érvényesülésének, rendkívül eleven tropológiát mutat meg mind a Komjáthy-szövegekben, mind Eisemann értekezői nyelvében. A jelzett retorikai át-helyeződések nemcsak a tárgy értelmezésében, de Eisemann értelmezői működésének történetében is új távlatokat/horizontokat nyithatnak, nyitnak. A jeles irodalomtörténész e kötet óta megjelent munkái azt látszanak igazolni, hogy nemcsak Komjáthy-költészete állítható a költészet-történeti paradigmaváltás pozíciójába, de az ezt felismertető monográfia Eisemann értelmezéseinek történetében is egyfajta – azóta beláthatóvá lett – küszöbhelyzetet képvisel.

Jegyzet

- (1) A 19. század költészettörténetét vizsgálva az utóbbi években többen is Komjáthy felértékelése mellett foglaltak állást: S. VARGA Pál: *A gondviselés-hittől a vitalizmusig*. Debrecen, 1994; SZILI József: *Légy, ha birsz, te „világköltő”*. Balassi Kiadó, 1999.
- (2) RIEDL Frigyes: *Vajda, Reviczky, Komjáthy. Magyar Irodalmi Ritkaságok*. Bp, 1933.
- (3) vö. az 1998-as Mikszáth-monográfia, valamint *A folytatódó romantika*. Orpheusz Kiadó, 1999.
- (4) NÉMETH G. Béla: *A személyiség mint értékcel a századvég magyar lírájában*. In: *Hosszszmetzetek és keresztmetzetek*. Bp, 1987. 147. old.
- (5) NÉMETH G. Béla: *A magyar szimbolizmus kezdeteinek kérdéséhez*. In: *Mű és személyiség*. 1970. 542. old.
- (6) I.m. 546. old.
- (7) A korszakképzés hatástörténeti meghatározottságának és a modernitás önértelmezésének összefüggéseit éppen Komjáthy kapcsán mutatta meg KULCSÁR-SZABÓ Zoltán: *A korszak retorikája* című írása. (In: Uő: *Az olvasás lehetőségei*. JAK – Ki-járat, 1997.)
- (8) A szimbolizmus történeti-poétikai értelemben vett alakzatának legitimitásának a hazai költészet-történet recepciójában majdnem párhuzamosan kérdőjeleződött meg az Ady költészet centráló értésmódok kánonteremtő erejének gyengülésével. Az Ady-költészet megszólaltathatóságának visszanyerésére ugyanakkor a legutóbbi időben születtek ígéretes próbálkozások, s mindenesetre megkerülhetetlennek látszik a (hazai) szimbolizmus alakzatának újrágondolása ahhoz, hogy Ady poézise ismét dialógusképesnek bizonyulhasson

- (9) „Vajon vannak-e esélyei a metafizikának a század vége felé közeledve? Az esélylatolgotásra irányuló kérdés részben maga is metafizikai jellegű. Ha valaki egy efféle kérdés megválaszolásába fog, máris gyanússá válik.” HOURANSZKI Ferenc: *A metafizika esélyei*. HOLMI 1998/5. sz. 718. old.
- (10) *Interpretation and Overinterpretation*. Cambridge University Press, 1992.
- (11) BLOOM, Harold: *Poetry and Repression*. Yale University Press, 1976. 11. old.
- (12) BLOOM, i.m. 252. old.
- (13) BLOOM, i.m. 216. old.
- (14) DE MAN, Paul: *Intentional Structure of the Romantic Image*. In: Uő: *The Rhetoric of Romanticism*. Columbia University Press, 1984. 7. old.
- (15) *Megvilágosodás és korforduló (A „heurékás” élményű vers és a századvég)*. In: *Küllő és kerék*. Bp, 1981. 302. old.
- (16) RICOEUR, Paul: *Metafora és filozófia-diskurzus*. In: *Szöveg és interpretáció*. Cserépfalvi Kiadó, é.n., 76. old.
- (17) DERRIDA, Jacques: *A fehér mitológia*. In: *Az irodalom elméletei V*. Pécs, 1997.
- (18) DE MAN, Paul: *A temporalitás retorikája*. In: *Az irodalom elméletei I*. Pécs, 1997. 32. old.
- (19) Legutóbb ROHONYI Zoltán mutatta meg *Wel- lek* és *Abrams* meghatározó örökségét a hazai romantikaértésben. *Literatura* 1998/3.
- (20) Az én allegorikusságáról és a szimbolikus azonosító predikációt megelőző allegorikus elkülönítésről: DE MAN, Paul: *Sign and Symbol in Hegel's Aesthetics*. Uő: *Aesthetic Ideology*. University Press, 1996. 104. old.

Hites Sándor

Erősz a népmesében

Lassan húsz esztendeje – azt is mondhatnánk: a múlt században –, 1982 májusában „Erősz a folklórban” címen háromnapos konferenciát rendezett a Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutató Csoportjának Folklór Osztálya. A tanácskozás maradandó emléke – túl a jelenlévők szellemi gyarapodásán – két könyv, a tanácskozás szerkesztett anyaga, Hoppál Mihály és Szepes Erika munkája. Az első címe azonos a konferenciáéval, a másodiké „A szerelem kertjében”.

A Szépirodalmi Könyvkiadónál 1987-ben megjelent kötetek a mai napig érvényes írások mellett továbbgondolandókat is tartalmaznak, közülük nem utolsósorban magát a címadó fogalmat: mit jelent Erősz és az erotika a népköltészet-

ben, annak is mese-ágában? Az Erősz és erotika bonyolult és ugyanakkor nyilvánvaló összefüggését egy 16. század második felében élt angol költő, George Peele „Cupido vadászata” című szinpadí látványossága részletével lehet világossá tenni: