

S. Varga Pál

A VALÓSÁG MINT NYELVI KONSTRUKCIÓ

A 19. SZÁZADI MAGYAR IRODALOMBAN

SZÉKFOGLALÓK
A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIAÁN

A 2010. május 3-án megválasztott
akadémikusok székfoglalói

S. Varga Pál

A VALÓSÁG MINT NYELVI
KONSTRUKCIÓ
A 19. SZÁZADI MAGYAR
IRODALOMBAN



Magyar Tudományos Akadémia • 2013

Az előadás elhangzott 2011. január 24-én

Sorozatszerkesztő: Bertók Krisztina

Olvasószerkesztő: Laczkó Krisztina

Borító és tipográfia: Auri Grafika

ISSN 1419-8959

ISBN 978-963-508-673-3

© S. Varga Pál

Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia
Kiadásért felel: Pálinkás József, az MTA elnöke
Felelős szerkesztő: Kindert Judit
Nyomdai munkálatok: Kódex Könyvgyártó Kft.

Bizonyára sokakat meglepett előadásom címe, hiszen *valóság és nyelvi konstrukció* egymást kizáró fogalmak. Előadásom első felében azt kívánom megvilágítani, hogy abban a valóságban, amellyel az emberi tudatnak dolga van, ez a kizáró viszony látszólagos; kiinduló tételem szerint nyelvünk – illetve az a kultúra, amelybe beleszülettünk – *eredendően meghatározza*, mit tartunk valóságnak. Előadásom mottójául a posztmodern kor ismert filozófusának egy mondatát választottam: „A világ odakint van, de a világ leírásai nincsenek ott” (Richard Rorty).

1. Nyelv és megismerés

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

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

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

2. A nyelv kritikai megközelítése a felvilágosodás hagyományában

A nyelvnek a megismerésben betöltött szerepét Platón óta firtatják a filozófusok, ezért is meglepő, hogy Kant nem kérdezett rá nyelv és gondolkodás viszonyára. A nyelv kérdését a felvilágosodás korában olyan filozófusok vetették föl, akik – Kanttal ellentétben – bíztak abban, hogy ismereteinket hozzá lehet igazítani a tárgyakhoz; ezért inkább zavaró tényezőt láttak a nyelvben, amely emberi érde-

keltségekkel itatja át a tapasztalatot. Ahogyan Francis Bacon jellemezte a törzs és a piac „ködképei”-t – vagyis azokat a zavarkeltő tényezőket, amelyek embervoltunkból és a társas érintkezésből adódnak –: „Az emberi értelem görbe tükre a tárgyak sugarának: saját természetét a dolgok természetével összekeverve eltorzítja és meghamisítja a dolgokat.” A nyelv csak fokozza e zavart, hiszen a szavak „az átlagos felfogóképesség szerint”, vagyis „helytelenül és ügyetlenül” alakultak ki, ezért „béklyóba verik” az értelmet. Még Friedrich Nietzsche is a felvilágosultaktól örökölt kritikai akcentussal fogalmazta meg, hogy „[a] nyelvképző ember nem dolgokat vagy folyamatokat fog fel, hanem *ingereket*”. A posztmodern kor tekintélyes irodalomtudósa, Paul de Man pedig vészjóslóan állapította meg a kényyszerűségből használt fogalmi metafora, a katakrézis kapcsán:

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

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

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

Ez a feltételezés a kulturális antropológia szempontjához vezet bennünket. Eszerint a nyelv az ember legfontosabb „szerve” a külvilághoz való alkalmazkodás terén; azért „csal” és „hazudik” a „valódi” ismeretre törekvő filozófus szemében, mert *eleve nincs dolga* azzal, ami tudatunktól függetlenül létezik. A nyelvi „megismerés” során az ember nem azt tudja meg, mi a megismert dolog a maga valójában,

hanem azt, hogy ez mint inger, mint kihívás *mit jelent* számára, és milyen cselekvést von maga után. A fizikai valósággal szemben, amely az ember számára csak ingerek tagolatlan özöneként van adva, a nyelv közegében létrejön az ember számára értelmes *verbális valóság*, amelyre egy kulturális közösség, egy kor képviselői mint tényleges valóságra tekintenek. Ez az antropológiai megközelítés jogosít fel bennünket arra, hogy a valóságról mint nyelvi konstrukcióról beszéljünk.

A verbális valóság tehát olyan *modell*, amely elválaszthatatlan és szétbontathatlan egységben képezi le a külsőt és a belsőt – vagyis az ingerekben adott külvilágot, illetve az ember vágyait, aktivitását és értelem iránti igényét. Ahogy Arnold Gehlen, a 20. századi kultúrantropológia klasszikusa fogalmaz, „[a] nyelv egy síkra, ugyanis a saját síkjára hozza a belsőt és a külsőt”. Világunk, amely a nyelvnek e kiegyenlítő teljesítménye nyomán létrejön, külső valóságként vesz körül bennünket; „kivetített világ, amelyet teljesen áthatnak azok a jellegzetességek, amelyeket saját életünkben kölcsönzünk” (I. A. Richards).

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

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

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

Valóság	—	Verbális valóság	—	Fikció
(fizikai ingerek özöne)		(öntudatlan és kollektív nyelvi konstrukció)		(tudatos és egyéni nyelvi konstrukció)

A modellalkotás első szintje

A modellalkotás második szintje

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

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

5. Az irodalmi újraleírás mint metafora és mint műthosz

A verbális valóság és az irodalmi szöveg közötti átjárás szempontjából kitüntetett szerepe van a *metaforának* és a *történetnek* (Arisztotelész szavával: műthosznak), ugyanis mindkettő a verbális valóság egy-egy alapvető szerkezeti eleméből származik; a metafora a tapasztalatok általánosítását szolgáló *fogalomból*, a műthosz a tapasztalatok egymásutánjának sajátos típusát jelentő *okási összefüggésből*.

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

A *műthosz* mint újraleírás a verbális valóságban zajló *események okási összefüggéséből* táplálkozik. A jó műthosz szerkezetét már Arisztotelész az okság elvével hozta összefüggésbe; a költő által elmondott történet annak köszönheti általános érvényességét, úgymond, hogy „valószínűség és szükségszerűség szerint halad”. A műthosz attól válik az okszerű és véletlen eseményeket egyesítő verbális valóság „javított” nyelvi modelljévé, hogy az *összes* történést, amelyet felidéz, egy áttekinthető okási hálózat elemévé teszi – hasonló egészet képez, mint a hálózatos metaforák. Ricoeur szavaival: a műthosz „egy kevésbé ismert területet – az emberi valóságot – egy fiktiiv, de jobban ismert terület – a tragikus mese – kapcsolatainak

függvényében ír le, még hozzá oly módon, hogy felhasználja a mese által tartalmazott »szisztematikus kifejehetőség« minden erényét”.

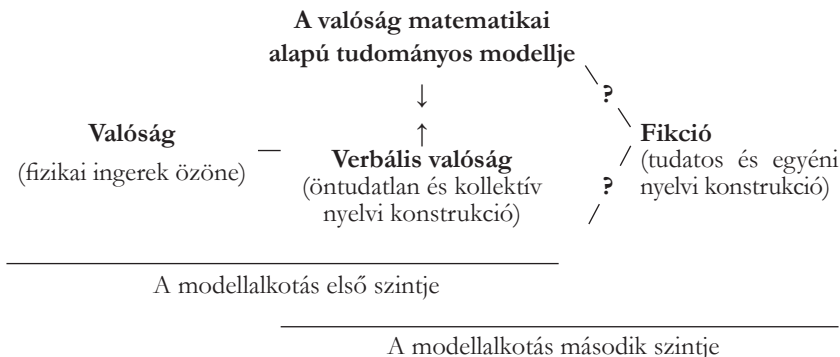
6. Verbális valóság és irodalmi újraleírás viszonyának történeti változásai

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

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

Ne firtassuk, hogy a nyelv gondolkodási sémái mennyire hatják át a mai napig észrevétlenül és ellenőrizetlenül a világ tudományos modelljét is; annyi azonban bizonyos, hogy a valóság modelljének e meghasadása zavarokat okozott az emberi élet gyakorlatában. A viselkedés szabályait tudományos alapokra helyezni kívánó filozófusok nem érték el, hogy az emberek teoretikus tudatossággal éljék mindennapjaikat, azt azonban igen, hogy leértékelődött a szoros értelemben vett verbális valóság – az a nyelvi valóságtudat, amely az emberi viselkedést spontán módon szabályozza. Ez a valóságtudat elvesztette kapcsolatát magasabb legitimáló fórumokkal, és ez kikezdte a hozzá tartozó normák érvényességét.

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



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

A romantika kísérlete azonban elszigetelt maradt: a 19. századi európai irodalom a romantika után a valósághoz való tudatos kötődés (vagyis a modern tudományos világkép elfogadása) jegyében bontakozott ki. Ez azt jelenti, hogy a lírai költészet *metaforikus* nyelve hitelét veszítette, mert a metafora és a fogalom közös eredete feledésbe merült, így a fogalmi és metaforikus leírás mint objektív és szubjektív – azaz helyes és hamis – került szembe egymással. A *regény* azonban, amely nem a metafora, hanem a történet révén fejtette ki nyelvének újraleíró teljessítményét, vezető szerepbe került, mert zavartalanul támaszkodhatott az epika ősi valószínűségi elvére, az *okságra*, amelyet a pozitivistá szellemű tudományos gon-

dolgozás időközben – Immanuel Kant ismeretkritikáját is figyelmen kívül hagyva – a valóság „objektív” leírásának vezérelvévé avatott.

7. Verbális valóság és fikció viszonyának tudatosodása a magyar irodalomban

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

Ez a tudatosodás azzal függ össze, hogy törés állt be a bibliai alapokon nyugvó verbális valóság és a költészet viszonyában. Ha immár a magyar irodalomban tekintünk szét, e jelenség első példáját alighanem Kölcsey Ferenc *Hymnus*ában szemlélhetjük. Amikor Kölcsey azt írja a cím alá, hogy „a magyar nép zivataros századaiból”, versének beszélőjét egy olyan korszakba helyezi vissza, amelyben a verbális valóság és ennek költői újraleírása közti párbeszéd még zavartalan volt. A bűn és az isteni büntetés oksági összefüggése a valóság korabeli felfogásából került át a költői szövegbe – ugyanúgy, ahogyan ama „zivataros századok” reprezentatív szövegébe, a *Szigeti veszedelembé*. A modern befogadó feladata nem önmagában abból adódik, hogy a *Hymnus*ban a magyar nemzet szószólója Istenhez fordul könyörületért, hanem abból, hogy át kell hidalnia a vers által előfeltételezett és a saját korában érvényes verbális valóság közti távolságot.

A verbális valóság megrendülésének talán Vörösmarty kései versei a leglátványosabb példái. A szabadságharc leverését követően írt *Előszó*, amely a katasztrófa tapasztalatát a bibliai Apokalipszis modellje alapján próbálja az értelem számára nyelviileg hozzáférhetővé tenni, valójában e törekvés *csődjéről* tanúskodik; a Vész pusztításának elbeszélése éppen azt az oksági viszonyt rombolja le, amely a *Hymnus* történetének alapjául szolgált. Nincs bűn, így a pusztításnak nincs oka

– de apokaliptikus következménye sincs: nem támad utána „új ég és új föld” – a tél, a csend, a hó, a halál „most”-ja végleges, a tavasz mint megújulás látszólagos; a leomló verbális modell alól feltör a nyelv által immár nem kezelhető kaotikus erők fenyegetése.

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

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

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

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

Végül minden bizonytalanság eltűnik: azokban a sorokban, amelyek a pusztító vihart az özönvízzel azonosítják, és Noé bárkájának mint egy új világ hordo-

zójának eljöttét sürgetik, már nincs nyoma kételynek. A vers ezzel megfordítja az *Előszó* destruktív elbeszélésének menetét; míg ott az ünnepi várakozást hiúsította meg a pusztulás, itt a pusztulás értelmessé tett tapasztalatát követi az „ünnep” megjövendölése.

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

8. Arany János és a „népi tudalom”

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

oldalát a nyelv által bensővé-sajáttá formálja át, majd ezt a nyelvi konstrukciót kiveti mint a valóságnak az emlékező közösség számára otthonos verbális modelljét.

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

9. A valóság mint nyelvi konstrukció Kemény és Mikszáth elbeszéléseiben

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

Kemény Zsigmond regényei a modern irodalmi fikciónak ahhoz a vonulatához tartoznak, amelyik kritikus viszonyt alakított ki az emberi életvilág nyelv-

vi megalkotottságával szemben. Kemény, aki *Két boldog* című, a török hódoltság idején játszódó elbeszélésében még ítékezés nélkül szembesítette egymással két főszereplője, a budai basa és a fiatal erdélyi nemes összemérhetetlen nyelvi-kulturális univerzumát (még ha maga a szembesítés ironikus hatást kelt is), történelmi regényeiben egyre kritikusabban viszonyult ahhoz, ahogyan szereplői a rendelkezésükre álló nyelvi-kulturális mintákat felhasználva megalkotják a maguk világát.

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

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

ezek oksági összefüggéseit is; ezek a forgatókönyvek többnyire a köznapi tudás-készlethez tartozó, olykor vallási, népköltészeti, esetleg irodalmi eredetű egyszerű történetekből származnak.

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

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

Mielőtt az esernyő „valódi” történetére térnék, hadd utaljak a regénynek egy olyan epizódjára, amely megmutatja, milyen tudatosan tekintett Mikszáth a nyelvi sémákat követő emberi gondolkodásra. Gregorics Pálról, a kis árva glogovai leány majdani kérőjének apjáról hamar megtudjuk, hogy „szeplős arcot és veres haját adott [neki] a természet, amivel az a megkülönböztetés jár az emberi szájakon, hogy a veres ember egy se jó”. Gregorics megpróbál ellenszegülni, ám bármit tesz, a séma erősebb nála. Levonja hát a tanulságot, és eldönti, hogy a tudássémák

ereje által áll bosszút. Halála előtt befalaztat egy nagy üstöt a háza falába – és gondoskodik róla, hogy ennek híre menjen a városban. Az irigy testvérek esetében a bátyjuk vagyonának megszerzése iránti vágy, Beszterce városa esetében az értelem iránti igény vezet oda, hogy a befalazott üst híre a „befalazott kincs” forgatókönyvévé egészül ki; a fal kibontásakor persze a testvérek felsülnek, a város pedig bizonytalanságban marad. Számos Mikszáth-regényben találkozhatunk Gregorics Pálhoz hasonló *abúzsor*okkal, akik saját javukra visszaélnék a forgatókönyvek nyomán tájékozódó emberek naivitásával.

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

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

És persze maga az elbeszélő is emberi szükségletekhez igazodva formálja történeté az „adatokat”; történetében a magasabb rendű emberi szükségletek által irányított, ám a tények kezdetlegesebb fogalmán alapuló legendaszerű forga-

tókönyv sikere jobb, mint „reális” konkurensa. Az elbeszélő még azt is megengedi magának, hogy a felhalmozott „tények”-ből a lehetséges történetesémák közül válassza – akár a realista kritikusok elvárásaival is szembeszegülve – elemi emberi szükségleteket kielégítő románcos történetet kerekítsen ki.

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

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

kotott] világban dolgoznak”. És azért azt is tegyük hozzá: a Nap Kopernikusz óta is minden reggel fölkel, és minden este lenyugszik.

Irodalom

- Abelson, Robert P.: Psychological Status of the Script Concept. *American Psychologist*, July 1981, 715–729.
- Arisztotelész: *Poétika*. Ford. Ritoók Zsigmond, Budapest: PannonKlett, 1997.
- Arisztotelész: *Rétorika*. Ford. Adamik Tamás, Budapest: Gondolat, 1982.
- Assmann, Aleida: *Die Legitimität der Fiktion*. München: Wilhelm Finck Verlag, 1980.
- Bacon, Francis: *Novum Organum* I. könyv. Ford. Csatlós János, Budapest: Akadémiai, 1954 [1620].
- Barta János: Arany János „Toldi”-járól (Világkép és stílus). In: Uő: *Ényfordulók. Tanulmányok és megemlékezések*. Budapest: Akadémiai, 1980, 28–42.
- De Man, Paul: A metafora ismeretelmélete. In: Uő: *Esztétikai ideológia*. Ford. Katona Gábor, Budapest: Janus/Osiris, 2000, 7–28 [1883/1996].
- Gadamer, Hans-Georg: Szöveg és interpretáció. Ford. Hévízi Ottó. In: Bacsó Béla (szerk.): *Szöveg és interpretáció*. Cserépfalvi, h. n., é. n. [Budapest, 1991] [1986].
- Gehlen, Arnold: *Az ember természete és helye a világban*. Ford. Kis János, Budapest: Gondolat, 1976 [1940].
- Imre László: Epikai ritmus és „kicsinyítő” emocionális-vitalisztikus valóságélmény a *Szent Péter esernyőjé*-ben. *Studia Litteraria*, Tomus XXV, Debrecen, 1987, 21–39.
- Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János, Budapest: Ictus, 1995 [1781/1787].
- Kuhn, Thomas S.: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Ford. Bíró Dávid, 1984 [1970].

- Gönczy Monika: Az *Özvegy és leánya* szövegvilágai (Palimpszeszt-kedély). In: *Értékek kontextusa és kontextusok értéke 19. századi irodalmunkban* (Studia Litteraria, Tomus XXXVIII), Debrecen, 2000, 84–113.
- Nietzsche, Friedrich: Retorika. Ford. Farkas Zsolt. In: Thomka Beáta (szerk.): *Az irodalom elméletei* IV, Pécs: Jelenkor, 1997, 5–49.
- Rác István György: „Apoklaipszis ma” (Vörösmarty Mihály: *Előszó*). In: *Egy évszázad vonzásában. Tanulmányok Nagy Miklós tiszteletére* (Studia Litteraria, Tomus XXXIII), Debrecen, 1995, 33–50.
- Ricoeur, Paul: *Az élő metafora*. Ford. Földes Györgyi, Budapest: Osiris, 2006 [1975].
- Richards, I. A.: *The Philosophy of Rhetoric*. Oxford UP, 1950².
- RORTY, Richard: *Esetlegesség, irónia, szolidaritás*. Ford. Boros János – Csordás Gábor, Pécs: Jelenkor, 1994 [1989].
- Szajbély Mihály: „Most mód felett józan világ van” Ellenérzések a lírával szemben 1849 után. In: Uő: *Álmok álmodói. Irodalomtörténeti tanulmányok*. Budapest: Magvető, 1997, 28–46 [1988].
- Szegedy-Maszák Mihály: A kozmikus tragédia romantikus látomása. In: Uő: *Világkép és stílus*. Budapest: Magvető, 1980, 182–220 [1975].

