

mindkettő „feladatát” például a különböző kisebbségek és a hátrányos helyzetűek támogatásában, a kizsákmányolás és a hipertónia elleni harcban, esetleg a társadalmi előítéletek vagy a környezetszennyezés visszaszorításában kívánják meghatározni. A művészet addig művészet, s tudománya addig tudomány, amíg a filantropia álcájában fellépő kalibáni támadásoknak ellent tud állni. Ha nem, akkor mindkettő Horkheimer és Adorno idézett művéhez kínálhat példákat a barbárság és a kultúra határainak ez utóbbitól eredő elbizonytalanodásáról.

Paul de Man fél évszázada tett kijelentése szerint mindmáig a romantika horizontján mozgunk. Ha az ellenállás Európában romantikus, mint ahogy a romantika Európában ellenállás, akkor e megállapítása a fentiekre tekintettel lehet érvényes napjainkban is. Erről az ellenállásról is szó lehetne azokon a – *horribile dictu* – *irodalomtudományi* romantika-konferenciákon, melyek témáikat éppen a kulturális oppor-tunizmussal szemben fogalmazhatnák meg. Nem feledve azt sem, hogy magának a művelődés tudományának – Rousseau-hoz, Kanthoz, Schillerhez is méltón, de ne borzoljuk nagy nevekkel a kánontagadók derűs kedélyét – szintén kultúrákritikusnak kellene lennie. Ha valami, akkor ez a Habermastól is szépen kifejtett önkritikai attitűd lenne a modernitás „episztéméjének” történeti állandója.

Milbacher Róbert

„...a’ miénk az ohajtásnak szava...”

KÍSÉRLET A MAGYAR IRODALOM „ROMÁNTOS” HAGYOMÁNYÁNAK VISSZANYERÉSÉRE

Írásom hangsúlyozottan *kísérlet*, tehát inkább esszé,¹ mint szaktanulmány, amelyben csupán javaslatot kíván tenni egy a magyar irodalomtörténeti diskurzusból többé-kevésbé kivesszett, ám hiányában is paradigmaticusnak tekinthető beszédmód felélesztésére,² erősebben mondva: *visszanyerésére*. Az indokolja a visszanyerés szó használatát, hogy az 1920–30-as években történt egy kísérlet a sokak által már akkoriban is „üres helyként”³ érzékelt magyar romantika specifikus és időben lokális jelentéselemekkel való feltöltésére, különösen Farkas Gyula *Minervában* megjelent tanulmánya,⁴ majd első romantika-könyvében kifejtettek,⁵ illetve Barta János 1937-es

1 Ennek a tanulmánynak a főbb hipotéziseit először előadás formájában tettem nyilvánossá a *Vetésforgó* névre hallgató szakmai közösség előtt még 2013-ban Debrecenben. Milbacher Róbert, *A pályakezdő Petőfi, Vörösmarty és a magyar irodalom „romántos” hagyománya*, 2013. november 30., Debreceni Egyetem, Főépület, XI. terem.

2 S. Varga Pál *A romantika fogalma a 19. századi magyar irodalomban* című kiváló akadémiai székfoglalója részben okafogyottá tette ezt az írást, ám talán annak kiegészítéseként nem lesz mégsem egészen haszontalan. [Az előadást itt lehet meghallgatni: <https://www.youtube.com/watch?v=WpdUk4Wg4U8>.]

3 Vö. Hansági Ágnes, *A hiány metaforái. A romantika [korszak]fogalma = „Mit jelent a sottogásod?” Romantika: eszmék, világkép, poétika*, szerk. Nagy Imre – Merényi Annamária, Pro Pannonia Kiadó, Pécs, 2002, 77–83.

4 Farkas Gyula, *Romános-romántos-romantikus*, Minerva Könyvtár, Bp., 1929. [különnyomat]

5 Farkas Gyula, *A magyar romantika, Fejezet a magyar irodalom fejlődéstörténetéből*, MTA, Bp., 1930. [Jelen esetben nem elsősorban a könyv felekezeti magyarázóelvének újrahasonosítását javaslom, bár szerintem ez is újragondolandó volna pl. a magyar nacionalizmus szerkezeti és tartalmi jegyeinek vizsgálata során.]

Vörösmarty-tanulmányának metafizikai indíttatása és irányultsága révén.⁶ Mint a fent emlegetett nevek is előrevetítik, tudománytörténeti szempontból ennek az irodalomtörténeti paradigmának első körben a szellemtörténeti iskola diszkreditálódása, majd teljes háttérbe szorulása vetett véget. Az 1954-es akadémiai romantika-vita,⁷ illetve különösen a főreferátumként elhangzott Sötér-féle romantika-értelmezés⁸ minden tekintetben felülírta, és máig hatóan⁹ kiszorította ezt az értelmezési hagyományt a magyar irodalmi szemléletből. Mindezzel együtt azt is muszáj megjegyezni, hogy gondolatmenetem korántsem a szellemtörténeti iskola módszertanának rehabilitálására törekszik, egyrészt mivel idegenkedem a nagyléptékű perspektíva alkalmazásától az irodalomtörténet-írásban, másrészt mivel nem hiszek a túlságosan is nagy elméleti összefüggések, folyamatok felvázolásának történeti hasznosulásában. Sőt, azt kell mondanom, hogy ebben az esszében éppen egy lokális önleírás kisléptékű perspektívájából kiinduló szemlélet- és beszédmód szótárának lehetőségeit próbálom fölterképezni, ami persze nem azt jelenti, hogy ne tudnám, hogy mindez európai, különösen a német 18. századvég jelenségeivel mutat genetikus kapcsolatot. Ugyanakkor az is tagadhatatlan, hogy mégiscsak Farkas és Barta gondolatmenete képezi az alapot, amelyről elindulhatunk.

A szellemtörténeti iskola háttérbe szorulása csak az egyik, és talán nem is a legdöntőbb oka a fent emlegetett romántos paradigma kiszorulásának a magyar romantika-kutatásból, ennél sokkal fontosabb és meghatározóbb azoknak a kortársi vagy közel kortársi kanonizációs stratégiáknak a hatása, amelyek a romántosságtól mint *veszedelmes* jelenségtől ilyen vagy olyan oknál fogva meg akarták szabadítani a magyar irodalmi kánont, és ezzel a fenomenológiai értelemben vizsgálható jelenség létezését is elbizonytalanították. Ezt korábban másutt a romántos hagyomány *megszelídítésének* neveztem¹⁰ nyilván Virgil Nemoianu nagyszabású elmélete nyomán.¹¹ Bár hogy világos legyen, semmiképpen sem a magyar irodalmi *biedermeier* kialakulásának folyamata áll az érdeklődésem homlokterében, szerencsésebbnek tartom a Harold Bloom-i hatásiszony-elmélet szótárából, illetőleg az angol joggyakorlatból származó *misprision* magyarítására szolgáló *elmismásolás* kifejezés használatát.¹² Végző soron tehát a magyar irodalom romántos hagyományának „elmismásolásáról” akarok beszélni, amelyhez előbb azonban szükséges volna fölvezetni ezt

6 Barta János, *A romantikus Vörösmarty*, Nyugat 1937/12. és Nyugat 1938/1.

7 A MTA Nyelv- és Irodalomtudományok Osztályának Közleményei [6. kötet, 1-2. szám] 1955. Sötér főreferátuma: 199–255. Majd a hozzászólások (többek között Trencsényi-Waldapfel Imre, Turóczi-Trostler József, Szauder József, Baróti Dezső stb.): 256–316, Sötér válasza: 317–326.

8 Sötér István, *A magyar romantika = A MTA Nyelv- és Irodalomtudományok Osztályának Közleményei* [6. kötet, 1-2. szám] 1955, 199–255.

9 Még akkor is ezt kell mondanom, ha kétségtelen, hogy a romantika nyelv és így alapvetően retorika-fókuszú dekonstrukciós értelmezése is meghonosodott az 1990-es évek közepétől, pl. Rohonyi Zoltán [Ld. *A romantikus korszakküszöb. A posztkantianus episztémé: a felbomló neoklasszikus kánon és a kora romantika alakzatai a magyar irodalomban*, Osiris, Bp., 2001.] és Eisemann György munkáiban [Ld. pl. *A későromantikus magyar líra*, Ráció, Bp., 2010.]

10 Ilt: Milbacher Róbert, *A magyar irodalmi romantika „megszelídítése” [Kísérlet egy hipotézis fölvezetésére]*, Acta Historiae Litterarum Hungaricarum 34, Új folyam 3. A Szegedi Tudományegyetem Magyar Irodalmi Tanszékének évkönyve, szerk. Hász-Fehér Katalin, Szeged, 2018, 15–21.

11 Ld. különösen az elméleti bevezetőt. Virgil Nemoianu, *The Taming of Romanticism. European Literature and the Age of Biedermeier*, Harvard University Press, Cambridge, 1984, 1–41.

12 Hódosy Annamária magyarítása. Harold Bloom, *Költészet, revizionizmus, elfojtás*, Helikon, 1994/1–2, 58–76.

a hagyományt magát, vagy legalábbis annak még kivethető nyomait. Paradox módon ugyanis azokkal a stratégiákkal találkoztam előbb, és egyéb írásaimban Petőfi és Arany kapcsán ezeket próbáltam föltérképezni, amelyek mintegy „üres helyként” rajzolták ki a romántosság körvonalait, és magáról a romántos paradigmáról csak ezeknek az elmismásoló stratégiáknak a negatív lenyomataként voltam képes beszélni. Írásomban kísérletet teszek tehát ennek a negatív helynek a pozitív állításokkal való feltöltésére, ami egyben azt is jelenti, hogy a magyar irodalmi romantika kifejezést csak ebben a leszűkített és lokális jelentésben használom a továbbiakban.

*

A címben szereplő „romántos” kifejezés nem egyszerűen modoros játék vagy bűvészkedés akar lenni a szavakkal, hanem annak nyilvánvalóvá tételére szolgál, hogy egyfajta lovejoyiánus szkepszissel viszonyulok a [magyar] romantikához mint fenoménhoz,¹³ illetve a vele foglalkozó, vagy inkább az ezt létrehozó tudományos diskurzushoz magához.¹⁴ Ugyanis magam is annyira parttalannak látom mind a fogalom jelentéskörét, mind időbeli kiterjesztését a magyar 19. századi kánont illetően, és annyira sokszínűnek az általa lefedett és így homogenizált jelenségek körét, hogy meggyőződésem: a fogalom elveszítette minden heurisztikus értékét, és használhatatlanná vált, hacsak nem valamiféle pedagógiai céllal vesszük szemügyre a kor irodalmi jelenségeinek egy csoportját, amire a rendszerező, taxonomikus szemlélet mindenképpen alkalmas lehet. [Ehhez pedig mind a stílustipológia, mind pedig a welleki topológia hasznos segítséget nyújthat, még ha erős történeti és elméleti kételyeink is lehetnek velük kapcsolatban.] Mert nem lehet, vagy nem *ugyanúgy* lehet romantikus Vörösmarty és Petőfi, Kisfaludy Károly és Arany János, vagy mondjuk Vajda Péter és Jókai Mór, vagy akár Czákó Zsigmond és Kemény Zsigmond. Akár stílusként,¹⁵ akár korszaként,¹⁶ akár pedig irányzatként¹⁷ tekintünk a romantikára, nem szabadulhatunk annak a deduktív szemléletnek a következményeitől, aminek révén már eleve ismertként tételeződik az a jelenség, amelynek feltérképezésére vállalkozunk.¹⁸ Persze belátom, hogy önámítás részemről azt feltételezni, hogy vissza lehet menni a romantika jelenségével kapcsolatos könyvtárnyi irodalom stb. elé, és a legjobb esetben is saját felkészültségem korlátairól árulok el többet, mint amennyit a téma beláthatatlansága óhatatlanul is rám kényszerít.

13 Ezzel a szkepszissel annak idején Csetri Lajos órán találkoztam, és azóta is tart. Ezt az írást az ő emlékének ajánlom.

14 Arthur O. Lovejoy, *A romantikák megkülönböztetéséről = Újragondolni a romantikát*, szerk. Hansági Ágnes, Hermann Zoltán, Kijárat, Bp., 2003, 83–106.

15 PL. Zlinszky Aladár, *Klasszicizmus és romantizmus*, Bp., 1924.

16 Ld. pl. Sőtér idézett nagy paradigmatisz tanulmányát.

17 Ld. Szegedy-Maszák Mihály, *A magyar irodalmi romantika sajátosságai = Uő., „Minta a szőnyegen”, Balassi, Bp., 1995, 119–128.*

18 Egy másik tanulmányban szeretném alaposan elemezni a magyar romantikaszemlélet tudománytörténetét. Itt csak néhány jellemző példát hoztam.

A „romántos” vagy „romános” kifejezést egyfajta önleíró terminusként,¹⁹ pontosabban egy bizonyos önleírás *metaforájaként* kezelem az alábbiakban, amely ráadásul abban az időszakban, amikor elég markáns és a magyar irodalomban addig nem hangsúlyos jelenség hívószavaként kezdett funkcionálni, miközben egyéb, pl. a regényessel szinonim,²⁰ vagy éppen a kies, de a vad tájat²¹ jellemzendő kifejezésként is használatban volt többek között Kisfaludy Sándornál. Hogy mégis emellett döntöttem a vizsgálandó szótár metaforájaként, annak köszönhető, hogy ez a fogalom válik egyfajta elméletileg is kidolgozott, vagyis reflektált terminussá Teleki József gróf 1818-as programadó tanulmányában: „Az újabb, *romántos* vagy Schiller után, de hibáisan, *érzékenykedő* [sentimentalis] Költés egészen más formájú. Ennek fő karaktere egy mély komolyság, mely igen gyakran minden vidám színektől megfosztatván, komorsággá válik. A’ természettől mind jobban jobban eltávozván, az ideálok országába elveszti magát, fellengező lesz. Ezen fellengezés különösen az által is mozdíttatik elő, hogy a’ külső tárgyak elmellőzésével, különösen a’ mi magunk belső, homályos, és azért kimeríthetetlen állapotunk megvizsgálását veszi fő tételül, innen méltán neveztetik személyesnek [subjectiv].”²² Természetesen nem az az állításom, hogy Teleki tanulmánya teremt meg a magyar irodalomban a romantikus szemléletet, hiszen a kortársak szinte föltérképezhetetlenül sok csatornán át szerezhettek tudomást a kor főleg német romantikusainak eszmevilágáról, vagyis nyilván nem filológiai értelemben tekintem Teleki tanulmányát reprezentatívnak, hanem abban a tekintetben, hogy először nála jelenik meg a romántosság fogalma markánsan és karakteresen elkülönülő elméleti terminusként, vagyis önreflexív fogalomként.

Leginkább annak fényében látszik markánsnak Teleki gesztusa, ha összevetjük egy szintén a korban született, a 18. század végének *querrelle des anciens et des modernes* gondolatkörében fogant tanulmánnyal,²³ amely a pallérozódás kontextusában hasonlítja össze a „vallásnak”, a „társaságos életnek” és az „asszonyi nem állapotjának” szempontjait vizsgálva az antik és a „vitézi” [keresztény] epochát.²⁴ Mokry különösen a vallási képzetek közti különbségből vonja le a legfontosabb következtetését: „Az a’ világ mellyet ez a’ vallás [ti. keresztény] megesmértet, mindég az Ideák’ Országá fog maradni.”²⁵ Így aztán a két költést összevetve legfeljebb is a réginek az „Objektumra” míg az újnak az „Ideálra” való irányulásában fedezi föl a különbséget: „A’ régi poésisben a nevezetesen több az Individualitás valamivel; a’ maiiban pedig az Ideal uralkodik. – A véges formák sokkal tökéletesebbek a’ régi Literatúrában [...] a’ mai Literatúrában, a véghetetlen felé való törekedéi erányosan nagyobb.”²⁶ Ezzel Mokry legfeljebb is a neoklasszicista esztétika „szép természet” fogalmának, és ebből

19 Itt most módszertani tekintetben Jerome McGann útmutatása a mérvadó számomra. Vö. Jerome McGann, *Újragondolni a romantikát = Újragondolni a romantikát*, 189–208.

20 Farkas, *Romános-romántos-romantikus*, 10.

21 *Uo.*, 8–9.

22 Teleki József, *A’ régi és új költés különbségeiről*, Tudományos Gyűjtemény, 1818, II. kötet, 48–73. Itt: 60.

23 Vö. Szajbély Mihály, „Régiek” és „újak” a XVIII. század második felének magyar irodalmában, *ItK*, 1985/3., 330–345.

24 Mokry Benjámin, *A’ régi, és a’ mai Poésis között való különbségről közönségesen*, Felső-Magyarországi Minerva 3. negyed, 1825, 323–334.

25 *Uo.*, 325.

26 *Uo.*, 331.

következően az idealizálás gyakorlatának szükségszerűségéhez jut el összehasonlító elemzése során. Semmiféle új ember- és világképet nem diagnosztizál ugyanabból az előfeltevésből [görög-keresztény epocha szembeállítása], amelyből Teleki levezeti a romantosság radikális újdonságát.

Mint ismeretes, göttingeni tanulmányai után, európai útjáról hazatérve Teleki alapvetően Schiller *Über die naive und sentimentalische Dichtungja* nyomán, annak gondolatmenetét követve, de itt-ott eltérve attól, és a német koraromantikus esztétika [August Wilhelm Schlegel, Jean Paul, Bouterweck stb.] meglátásaival kiegészítve alkotott meg egy többé-kevésbé autonómnak mondható elméletet. Schiller 1795-ös tanulmánya ugyan már a század első évtizedétől ismert Kazinczy körében, ám úgy tűnik, hogy csak az 1810-es évektől válik igazán programadóvá, amit talán az is valószínűsít, hogy ekkorra datálható Bölöni Farkas Sándor kéziratban maradt [nem teljes] fordítása.²⁷ Igazából a magyar hagyományban Teleki tanulmánya nyomán válik Schiller elmélete a magyar romantos szemlélet alapjává, és ezzel a klasszikától való eltávolodás lehetséges kiindulópontjává.²⁸

Teleki strukturálisan annyiban tér el a Schiller-tanulmánytól, hogy „historizálja” annak általánosságra törekvő szemléletmódját, amennyiben a valószínűleg Herdertől vett, a kor szemléletét alapjaiban átható életkor-metaforikát alkalmazza az emberiség fejlődésére: „A’ Görögök az emberiség gyermekkorába éltek. Ez a’ Gyermekek az egész emberiségre valamint az egyes emberre nézve egy vidám egyszerűség által különböztetik meg a’ komorabb ifjú és emberi kortól.”²⁹ Míg Schiller – Kant naivitás-fogalma nyomán – a naivat mint gondolkodásmódot, vagy a világhoz való viszonyt egy bármely korszakban követhető formáját érti, és annak csak egyik, igaz legegységesebb realizálódását látja a neoklasszikus görögség-képben, addig Teleki éles mentalitástörténeti határt húz a görög naivitás és a keresztény romantosság között: „Mind a’ kettőtől [ti. az indiai és az északi, ossziáni romantosságtól] nagyon különbözik a’ *Keresztény romantosság*, mely majd minden újabb nemzeteknél el lévén terjedve, megérdemli különös figyelmünket. Ezt nagyobb részint a’ *Keresztény vallásból* lehet kifejtteni. A’ Keresztény Religio támodásával az emberi elme gondolkodása módjában egy *szörnyű változás történt*.”³⁰ [Kiem. tőlem – MR] A *szörnyű* (vagyis nagyszabású) változás a következőkben áll Teleki szerint: „A’ Görögök testi Religiojok tsak külső mulandó szerentsét keresett; a’ halhatatlanság – a’ menyibe hitelt nyert — tsak egy távol lévő árnyékba vettetett, mint egy a’ jelen való élet világa által meggyengült álmom. A’ keresztény vallás által ez is megváltoztatott. A’ véghetetlennek mérész szemlélése által, a’ véges eltöröltetett, megsemmisített. A’ földi élet egy árnyék világgá, egy gyenge reggeli szürkületté változtatott által; a’ valóságos léte örökké tündöklő napja tsak a’ jövendőben jön fel. A’ minden szivekben eddig szűnyadozó gyanú, hogy mi itten egy el nem érhető Boldogságot keressünk, hogy semmi külső tárgy szívünket egészen nem foglalhatja el, hogy minden földi Gyönyörűség egy

27 Labádi Gergely, *Bölöni Farkas Sándor Schiller-fordítása* [Über die naive und sentimentalische Dichtung], *Keresztény Magvető*, 2002/2–3., 224–225.

28 Schiller hatásáról a német romantikára ld.: Arthur O. Lovejoy, *Schiller and the Genesis of Romanticism*, *Modern Language Notes* 1920/1., 1–10. <https://archive.org/details/jstor-2915339/page/n1>

29 Teleki, *i. m.*, 50.

30 *Uo.*, 63.

hazug képzelet, egy mulandó tünemény, fel ébresztetett, egy tiszta valóságnak méj érzésévé vált. Így Lelkünk ezen próba életbe mint egy számkivetetett, valóságos honjába való által tételét sohajtözva ohajtja, és így keseregvén, Daljának egy mély komolyság fő hangzatja.”³¹

Az emberiség minthogy kilépett a görögséggel metaforizált gyermekkori állapotából, új feladatok előtt találta magát, mintegy az idő múlásával determinisztikus utat járva be az önmagára való reflektálás révén a gyermekkorhoz soha vissza nem térendő: „Hogy az említettek kivül, az újabb költés romantosságának előmozdításán, öregbítésén a' századok száma is nem kevéssé munkálkodik, kétségen kivül való dolog. A' mint az emberi Nem megélemedett korához napról napra jobban közelít, s jobban kimíveltetik, éppen úgy látható képpen mind jobban jobban eltávozik a' természetiségtől, az ideálok' kiterjedett országában, álmódosásaiban 's fellengéseiben elveszti magát. Méltán elmondhatni tehát, hogy a' költésnek időjártával mindég inkább meginkább romantosnak kell lennie.”³² Az emberiség időbeli előrehaladása egyszer s mind a tudmányosságot mint a reflexiónak egy másik következményét is előrevetíti: „Az emberi Nem nevekedő kimíveltetéséből lehet azt is megmagyarázni: hogy az újabb költésnek egy tudományos tekintete vagyon; a' költők most egygyser'smint tudósok is, tudományjokkal költeményjeikben is tündöklenni akarnak.”³³

A romantosság fogalmi mátrixa [véges–végetlen ellentéte, árnyékvilág–valóságos lét kettőssége, boldogság elérhetetlensége, ohajtás, vágyódás stb.] nyilvánvalóan jól ismert főleg a német koraromantika szótárából, ám itt különös jelentőségét az adja, hogy programszerű diagnózisként kínál önleírást az új magyar irodalom kazinczyánus neoklasszikától eltávolodni szándékozó [Kainczytól emancipálódni kívánó] generációja számára. Összevetve a *regiekkel*, vagyis a *görögökkel*, így összegzi gondolatmenetét Teleki: „A' régi Poezis a' *Birásnak*, a' miénk az *ohajtásnak* szava; ez a' jelenvaló földön él, az az emlékezet, 's a' jövőendő, az ohajtás és gyanú között rengetődzik. [...] A véges csak a' földön és a' testekben vagyon; a' *lelkiek végetlenek*, határtalanok. Innen támadott a' keresztény költésben a' meggyőzhetetlen kívánság, az epesztő szerelem, a' kimondhatatlan üdvösség, az idő és határ nélkül való kárhozás.”³⁴

Teleki historizáló szemlélete, szemben Schiller különösen a zsenit illető gondolatmenetével, nem teszi lehetővé a visszatérést a naivitás állapotába, hiszen a kereszténység érája egyfajta determináló tényezőként új antropológiai, világnézeti és művészeti paradigmát teremt, amely szükségszerű és áthághatatlan határvonalat képez a régi és új között. A naivitás kategóriájával jellemzett régi költés legfeljebb egyfajta nosztalgikaként, vagy Schillernél egyfajta célképzetként tétéleződik: „Jól mondja Schiller, hogy a' görögök 'természetesen éreztek, mi pedig csak a' természetet érezzük’.”³⁵

A Teleki gondolatmenetében fölvázolt új költés a természet[esség]től való elidegenedés, az arra való reflektálás révén a végtelenre nyíló univerzum perspektívájába helyezi el az embert, amiből soha véget nem érő keresés és sóvárgással teljes

31 Uo., 64.

32 Uo., 67.

33 Ua.

34 Uo., 65.

35 Uo., 53–54.

boldogtalanság következik itt, a deszakralizált földi létben, amely azonban éppen a hiánylét érzékelése okán a vágyból meríti kultúrakonstruáló motivációját. Ez a motiváció első körben persze a személyes boldogtalanság leküzdésének vágyából fakad, amely a világ nyomasztó végtelenségének s az univerzum tökéletlenségének tapasztalatára épül, ugyanakkor ez a személyes ambíció közösségi (ha tetszik: nemzeti) szinten is a tökéletesedés és tökéletesítés programjait hívja életre, ami egy a reformkort jellemző, a „nagyvilág” fogalomban megjelenített humanitáshoz való hozzájárulás patrióta diskurzusának részévé vált. Látható tehát, hogy a deszakralizálódott világ és benne a teljesség illúziójától megfosztott ember nem csupán a felvilágosodás perfektibilitás programjának racionális, hanem a romántosság metafizikus készletétől hajtva törekszik az ember nembeli minőségének (személyes és közösségi) újradefiniálására. Mindennek a legtisztább példája Vörösmarty életművének bizonyos részeiben öltött testet,³⁶ ahol (különösen a húszas évek epikájától a *Csongor és Tünde* nagy mitikus szintézisével bezárólag) szinte programszerűen tematizálódtak a romántosság kérdésvetései a személyes szinttől a közösségi (nemzeti) szintig, mintegy olyan keretet kínálva a kialakulóban lévő új magyar irodalomnak, amely metafizikus perspektívába kívánta illeszteni mind az egyéni, mind pedig a közösségi narratívákat.

A romántosság Schiller–Teleki-féle paradigmája az embert egzisztenciális szinten definiálta újra tehát, mégpedig az egykori harmonikus létteljességének meghasadását tételezve, és végességének, valamint korlátozottságának („véges csak a' földön és a' testekben vagyon”) tapasztalatát abszolutizálva („a' lelkiek végetlenek, határtalanok”). Az ebből az egzisztenciális diagnózisból következő léthelyzet a *hiány* (ontológiai, ismeretelméleti értelemben egyaránt) metaforájával írható le, amely vágyként/sóvárgásként („meggyőzhetetlen kívánság”) realizálódik lélektani-antropológiai szinten, ez pedig a *keresés*, *vándorlás* cselekvésprogramjában ölt testet mint az európai ember létállapotának egy markáns, mindmáig érvényes modellje. A létteljesség megszűntének tapasztalata miatti boldogtalanság a legkülönfélébb boldogságformák utáni kutatást hívja elő mind az egyén, mind pedig a közösség szintjén. Az új, a romántos irodalmi paradigma tehát első körben ezen újszerű, a hiány tapasztalatából fakadó boldogtalanságra („*idő és határ nélkül való kárkozás*”) csodálkozik rá már az 1810-es évektől kezdődően (nyilván Telekitől függetlenül, közvetlen kapcsolatban a koraromantikus német hagyománnyal) példának okáért a fiatal Kölcsey néhány szentimentálisnak mondott művében (*Ideál*, 1813; *Ábránd*, 1813 stb.), ami aztán a legteljesebb módon az 1823–24-es *Endymion*-ban bontakozik ki, megteremtve a földi (sóvárgó pásztorfiú) és a transzcendens (Lúna istenasszony) találkozásának és egyesülésének borzongató mitológémáját a magyar költészetben, amely aztán a fiatal Vörösmarty alapvető problémájaként fogalmazódik meg újra annyi (műfaji és tematikus) formában.

*

A Teleki-tanulmány kínálta romántos önleírás szemléletmódja rövidesen néhány fiatal irodalmárnál saját szótárként realizálódott teoretikus síkon, nyilván mint az új gene-

36 Most és a továbbiakban Gere Zsolt ezzel kapcsolatos kutatásait tekintem irányadónak. Ld. Gere Zsolt, *Szebb idők. Vörösmarty epikus korszakának rétegei*, Argumentum, Bp., 2013, 181–267.

ráció tapasztalatainak és lehetséges programjának próbái. Legambíciózusabban és egyben programadó módon Toldy Ferenc Vörösmarty *Zalán futásának* elemzése közben alkalmazza a Schiller–Teleki-féle tipológiát, kimutatva a szövegben a naiv és romántos jegyek keveredését: „pedig az antikk és romános poézis feltűnő re-meksséggel ölelkezik: benne felleled a görög naivságot úgy, mint sehol sem inkább; de ott, hol az ó költő bizonyosan oly szinte hűséggel festegetett volna mint Homér Paris és Helénával tett az Iliász III. éneke végén: ott elünkbe áll az új költő s lánykája bájjait a szemérem fátyolán által hagyja szemlélnünk. A fürdőscénában [16. l.] tagjait ősi folyóban festi, s emlőjét hajfürtjei alá rejtve hagyja csak felénk mosolygani.”³⁷

Az elégikus és az idillikus hangnem keveredését Toldy a *Zalán futásában* még az eposz antik hagyományából vezeti le, de szemmel láthatólag fő tendenciáját és újdonságát mégiscsak a romántos eposzmodell létrehozásában éri tetten: „Zalánban költőnk szesze [Stimmung] tagadhatatlanul az elégia felé hajlik; de ez nem annyira a költemény tárgyában gyökerezik mint a költő világában, melyben él. [...] [A]z új poézis – mely alkotó elemeinél fogva áltáljában a reflectálásra hajlandó – megengedi; az utóbbiakat megbocsátja; s annyival inkább, mivel az egésznek eposzi tartását ritka elékerültével nem sérti. S ezen tekintetből is Vörösmarty manierja, amint már érintettem, az újabb költőkéhez hasonlít, a régi görögtől pedig tökéletesen eltávolzik. De közelít ismét éhez más tekintetben, s te könnyen ki fogod találni mit értek, mert rendkívül föltűnő. A természet szépségei iránt való hidegséget értem.”³⁸ Összegzőképpen pedig megállapítja: „Vörösmarty szelleme még az antikk és romános közt látszik lebegni, de tendenciája világosan Tasszó felé hajlik.”³⁹

Műfaji értelemben tehát [Toldy szóhasználatában] a romános eposz lehetőségét pillantja meg a *Zalán futásában*, az *Eszttikái levelek* bevezetéséül szánt Vörösmarty *élete* című részben a *Tündérvölgyet* úgy definiálja mint „romános költemény ómagyar formában”, később pedig a jelenről (1827) szólva írja: „Jelenben géniusa egy nagyra kiterjedendő romános epopeián munkálkodik.”⁴⁰

A romántosság realizálódását az eposzi hősétől eltérő karakterekben is megvizsgálja, és a Délszaki Tündéren kívül főként két szereplőben találja meg annak nyomait: „Lágyabb színekkel van adva Hábor eleste; sötétekkel nagyon Laborcáné. Hábor szívét elvesztett kedvese után való bú borítá el, mint gyönyörűséget viselte azt kebelében, tőle meg nem akart válni, s a halál neki keserves nem lehetett; Laborcán maga fosztá meg magát üdvességétől, ötet a bánat fúriái marcangolák, míg kétségbe esve maga keresé a halált, mely rá nézve menedék.”⁴¹

Toldy tehát kritikai síkon is alkalmazza Vörösmarty műve kapcsán az új, romántos paradigma szemléletmódját [mások, pl. Fenyéry Gyula Kisfaludy Károly *Eltéje* kapcsán teszi ugyanezt, ugyanekkor],⁴² aminek következtében kimondható, hogy Teleki elméleti alapvetése [természetesen Toldy közvetlenül a német teoretikusokból is meríthetett]

37 Toldy Ferenc, *Aesthetikai levelek Vörösmarty epicus munkáiról [1827]* = Uő., *Kritikai berke*, I., 1826–1836. Ráth Mór, Bp., 1874, 97

38 Uő., 98.

39 Uő., 101–102.

40 Uő., 7.

41 Uő., 116–117.

42 A klasszikus eposzhagyománytól való eltávolodásról ld. Gere, *i. m.*, 104–112.

lehetővé tette egy olyan paradigma önleírásának a keretfeltételeit a magyar reformkor 20-as éveiben, amely egyetemességre törekvése, antropológiai nyitottsága révén metafizikus perspektívát nyitott a magyar irodalmi kánonban, amelynek realizálódását legkiteljesedettebben Vörösmarty életművében konstatálhatjuk.

*

Ennek a romantos beszédmódnak ugyanakkor létezett a Schiller–Teleki-féle egzisztenciális paradigmája mellett egy másik, talán teoretikusan nehezebben kimutatható, mert *nem* a neoklasszikus görögségképhez mérten definiálódó beszédmódja, amely a keresztény teológia, képrendszer, antropológia stb. szekularizálásán alapult. Meyer H. Abrams nagy, a magyar irodalomtudományban alig hivatkozott romantikaértelmezése szerint a felvilágosodás szekularizációs tendenciája a zsidó-keresztény tradíciót megfosztotta egyházi-teológiai kontextusától, ugyanakkor a poszt-kantiánus filozófia tanulságainak fényében újrakontextualizálva az alapját képezte a romantikus ember- és világgépnak. Ahogy Abrams mondja, a világi gondolkodók nem úgy jártak el a zsidó-keresztény kultúrával, ahogy a keresztény gondolkodók az antik-pogány hagyománnyal, vagyis nem mellőzték, vagy elvetették azt, hanem mint alkotóelemet beépítették a szekuláris premisszákra alapozódó világgépükbe.⁴³

Voltaképpen paradox helyzet állt elő, amennyiben az európai kultúra transzcendenshez való hozzáféréseinek zsidó-keresztény nyelvi, ikonológiai, antropológiai stb. tradícióját annak teológiai, dogmatikai és rituális következményei nélkül alkalmazták a romantikus én újradefiniálására. A zsidó-keresztény hagyomány strukturális öröksége, mint amilyen a lineáris és apokaliptikus idő- és történelemszemlélet, amely a nosztalgikus veszteségérzetért, és egyben a jövőbe vetített utópikus boldogságképzetekért felelős, vagy az égi és földi, testi és lelki/szellemi kettősségében szemlélt szubjektum, vagy éppen az önmagát szabadságra ítélő, lázadó énhez kötődő [autobiografikus] elgondolások alapjaiban határozzák meg a romantika történeti tudatát és antropológiáját.

Hasonló elméleti alapvetések állhattak Martinkó András mindmáig nagyhatású Vörösmarty-tanulmánya mögött is – amely Abrams könyvével körülbelül egyidőben keletkezhetett, de Martinkó nagy valószínűséggel nem ismerhette az amerikai szerző már 1969-ben megfogalmazott téziseit [legalábbis nem hivatkozik rá] –, amennyiben ugyancsak egyfajta szekularizált mennyformák keresésében összegezte Vörösmarty romantikáját.⁴⁴ Vörösmarty újmitológikus kísérlete⁴⁵ a keresztény transzcendencia

43 „Secular thinkers have no more been able to work free of the centuries-old Judeo-Christian culture than Christian theologians were able to work free of their inheritance of classical and pagan thought. The process – outside the exact sciences at any rate – has not been the deletion and replacement of religious ideas but rather the assimilation and reinterpretation of religious ideas, as constitutive elements in a world view founded on secular premises.” Meyer H. Abrams, *Natural Supernaturalism, Tradition and Revolution in Romantic Literature*, W W Norton & Company, New York – London, 1973. Itt: 13. és ld. még 32. skk.

44 Martinkó András, *A földi menny eszméje Vörösmarty költészetében = Uó., Teremtő idők*. Szépirodalmi, Bp., 1977, 172–221. A tanulmány először 1975-ben jelent meg. „Ragyognak tettei...”: *Tanulmányok Vörösmartyról*, szerk. Horváth Károly, Lukácsy Sándor, Szörényi László, Székesfehérvár, Fejér Megyei Tanács Művelődésügyi Osztálya, 1975, 67–102.

45 Szajbély Mihály, *Délsziget északi fényben*. Herder, az új mitológia és Vörösmarty, Tiszatáj, 2000/12, 66–76. S. Varga Pál, *Ellenséges istenek Bábele. A romantikus „új mitológia” alakulása Vörösmarty lírájában*

humanizálásra és egyben nemzetiesítésére [!] törekedett, amivel egyben a szakralistól megfosztott, mégis transzcendensre irányuló ember- és világkép lehetőségének irodalmi reprezentációját kereste. Ennek a kísérletnek – amelynek Abrams részben a német, de legkiérleltebben az angol romantikus hagyományban találta meg a megvalósulását, sőt magát az angol romantikát ebből a paradigmából vezette le – a központi állítása a poszt-kantiánus elméleti térben újragondolt ember transzcendenssel szembeni definiálhatósága, amelynek az angol romantikusok számára Dante és különösen Milton szolgáltatta a legalapvetőbb reprezentációs mintázatot és egyben fölhatalmazást a biblikus tradíció szekularizációjára és humanizálására, vagy ahogy Shelley fogalmazott, a modern mitológia rendszerszerű kialakítására.⁴⁶

Milton az angol romantikusok számára olyan kiindulási pont, és egyben hatásiszonyuk, valamint szorongásuk meghaladhatatlan ősforrása is egyben,⁴⁷ aki lehetővé tette a biblikus hagyomány szekularizált, romantikus szótárának kialakítását. A magyar romantikában ez a Milton-hatás nehezen mutatható ki, ugyanis Milton korai magyarországi protestáns recepciójának morálteológiai kontextusa szinte semmiben sem előlegezi meg azt a szekularizációs folyamatot, amely a romantikus újrahasznosításhoz szükséges volna. Mégis azt kell mondanom, hogy az emberi boldogtalanságnak az autonómiatörekvésként megjelenő sátáni gögből, a bűnbeesésből és a kiűzetésből való levezetése és azok a retorikai és figurális elemek, amelyek mindennek reprezentációjaként szolgálnak, valamiféle romantikus Milton-olvasat eredményei lehetnek már az 1820-as évek közepétől a magyar hagyományban is, természetesen leginkább tetten érhető módon Vörösmarty életművében,⁴⁸ illetve a legtisztábban Madách *Tragédiájában*.

*

A magyar irodalom romántos hagyományának tehát hipotézisem szerint két lehetséges narratívája körvonalazható a reformkorban: egyrészt a Schiller–Teleki-féle paradigma, másrészt pedig a Milton-féle paradigma. Az első az egykori létteljesség elvesztését a gyermekkorból való kilépés történeti szükségszerűségként értelmezi,

= Médiumok, történetek, használatok. *Ünnepi tanulmánykötet a 60 éves Szajbély Mihály tiszteletére*, szerk. Pusztai Bertalan, Szeged, Szegedi Tudományegyetem Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, 2012, 128–139. <http://www.media.u-szeged.hu/szajbely60/pdf/s-varga.pdf>

46 „Behind Wordsworth’s program for poetry was Paradise Lost, and behind Paradise Lost were the Holy Scriptures.” Abrams, *i. m.*, 32. Abrams idézi Shelley-t: „the Divina Commedia and Paradise Lost have conferred upon modern mythology a systematic form.” Abrams 1973, 67. Vagy: „Keats does this by assimilating his Miltonic epic to the form of an earlier theodicy, Dante’s dream-vision, The Divine Comedy, which had reconciled evil and suffering with God’s justice not in a third-person narrative, but in an allegorical account of the narrator’s own progress through hell and purgatory to heaven.” Abrams, *i. m.*, 127.

47 Lucy Newlyn, *Paradise Lost and the Romantic Reader*, Oxford University Press, 1993. és Jonathan Shears, *The Romantic Legacy of Paradise Lost*, Agathe Publishing Company, 2009, 12–20.

48 Ezzel kapcsolatban ld. Szörényi László, „Az ember élete”. *Vörösmarty gyászverse mint vindikatív megnyilatkozás = Építész a kőfejtőben. Architect in the Quarry. Tanulmányok Dávidházi Péter hatvanadik születésnapjára*, Hites Sándor – Török Zsuzsa, rec.iti, Bp., 2010, 283. skk.; és írástomat: Milbacher Róbert, *Milton-nyomok Vörösmarty költészetében*, Tempevölgy, 2018/2, 43–48., illetve *A vén cigány-értelmezésem: Milbacher Róbert, „Szóval, ennyit a lázadásról”. A vén cigány mint a romantikus lázadás visszaénekélése*, Alfvöld, 2015/1., 60–73.

aminek következtében az ember egy magasabb létállapot felé való törekvésre determináltatott, ami egyszerre szolgálja a humanitás kifejlésének és tökéletesedésének (pallérozódásának, csinosodásának) metafizikus perspektíváját, ugyanakkor mivel a folyamat befejezhetetlen: nyitottságra, s így örök szenvedésre kárhoztatja az ént. Ugyanakkor ebben a gondolatkörben az ember nem önnön cselekvése (bűne, lázadás, gögje stb.) következtében ítéltetik boldogtalanságra, hanem egyfajta történeti (fejlődési, nevelődési) kényszer következtében, vagyis ez nevezhető „determinációs modellnek”. Ezzel szemben a Milton-paradigmában nyilván már cselekvő ágensként konstituálódik a szubjektum, aki az Atya [isten, hatalom, tradíciók stb.] ellen lázadva saját kiharcolt vagy éppen vágyott szabadságának terében, ráadásul istenarcúságának tudatában lesz boldogtalan, amit így illethetünk az „autonómia modell” kifejezéssel. Akár egyik, akár másik modellt követjük, az nyilvánvalóan látszik, hogy az örökösen vágyódó, kiküzdött szabadságának felelőségétől szorongó én képzele sérti mind a keresztény gondviseléstől áthatott mindenség biztonságot kínáló rendjét, mind pedig a felvilágosodás racionális ember- és univerzummodelljének kiszámíthatóságát. Nem véletlen hát, hogy hasonlatosan az európai romantikus mozgalmat követő visszahatásként értett „megszelídítés” folyamataihoz, a fent vázolt romántos paradigma „elmismásolásának” stratégiái amellet, hogy láthatatlanná tették ennek a paradigmának még a nyomait is, nagyban hozzájárultak az új, nép-nemzeti kánon létrejöttéhez, amely a zárt és biztonságot ígérő nemzet univerzumát kínálja a látszólag célja és korlátai vesztett, szenvedő szubjektumnak és közösségnek. Többek között azzal, hogy az elvesztett naivitást, ártatlanságot a nép[iesség] világ- és emberszemléletében újraélhetőnek látta, az „elvesztett Paradicsomot” pedig politikai-társadalmi folyamatok/harcok (ld. Petőfi apokaliptikus hangvételű politikai költészetét) alakulásának függvényévé tette, de végső soron visszanyerhetőnek tartotta még itt e Földön.

Persze ennek a biztonságnak ára van, jelen esetben egy teljes értelmezési hagyomány kilúgozódása a 19. századi, s vele a mindenkori magyar irodalomértésből (gondoljunk csak arra az innen nézve tarthatatlan közhelyre, hogy a magyar irodalom filozófiai értelemben nem megalapozott),⁴⁹ aminek többek között a húszas évekbeli Vörösmarty-kiseposzok olvashatatlanná válása, a *Csongor és Tünde* biedermeier „mesedrámává”, *A vén cigány* önmegezőlítő „bordallá”, az *Előszó* érthetetlen „örült látomássá” degradálódása a következménye.

49 Ld. pl. Schedius Lajos kantiánus alapú filozófiájának hatását Vörösmarty emberképére. Gere Zsolt, *A szépség tudományának mitizálási kísérletei. Schedius Lajos János filozófiájának fogalom- és narratívaképző szerepe Vörösmartynál*, Irodalomtörténet, 2007/1., 3–50.