

súlyozta az új társadalom megteremtésében (lásd a korábban idézett *Álláspont* című kiadványt is),¹²⁰ szemben például a kommunista párthoz kötődő értelmiségiek továbbra is forradalmi politikájával szemben – tehát nem az öncenzúra volt az egyetlen oka annak, hogy a Dokumentum depolitizált volt. Ugyanakkor feltehető – és magánlevelezésükön kívül korabeli publicisztikáikból is erre lehet következtetni –, hogy a satirikus közéleti kommentárokat közlő Déry és a szürrealistáknál bevett, később médiahacknek nevezett eljárásokat (például a budapesti telefonkönyvről irodalmi recenziót) jegyző Illyés szívesebben szerkesztettek volna politikailag szókimondóbb lapot, ha nem kellett volna Kassák és a saját hazatérésük érdekében kompromisszumokat kötniük.

Fordítás, archaizmus, történelem

Kosztolányi a magyar *Kalevaláról*

Ismeretes, hogy Kosztolányit mélységesen elbűvölte a *Kalevala* nyelve Vikár Béla, a népmesék, népdalok gyűjtőjének és a tájszólások ismerőjének fordításában, melyet 1935-ben hosszan méltatott is.¹ Vikár a finn népeposz tolmácsolását 1909-ben jelentette meg. Kosztolányi megemlékezése e fordításról számos olyan aspektust tartalmazott, amelyek több szinten is megjelennek: Magyarország két világháború közötti történeti-politikai helyzetétől a kulturális-kultúrtörténeti összefüggéseken át egészen a szisztematikus irodalomtörténeti folyamatok és a fordítás kérdésköréig. Ezeket a szinteket az alábbiakban külön is tematizálni kell, és ugyanakkor tárgyalni azok összefüggéseit.

A vizsgálatban a fordítás Kosztolányi által célba vett textuális kiindulópontja a következőképpen jelenik meg: intenzíven kiemeli a nyelvi performativitás – nem „szépség”! – jelenlétét, világképi jelentőségét és hatását a finn népeposzban (a különböző bűvölők, átkok, varázsigék, ráolvasások formájában) olyan megfogalmazásokban, melyek az *Esti Kornélt* juttatják eszünkbe: a *Kalevala* azt „hirdeti” (a „legnagyobb és legmélyebb” üzenetként), hogy „a szó annyi, mint a tett”,² amely nyelvi vonásra már Martin Buber is rámutatott és reflektált.³ Ezek a nyelvi cselekvések mint mitikus, nem-reprezentációs gesztusok⁴ nyilván nem szolgálják semmilyen egologikus értelemben vett

¹ Ez a méltatás már mint tény Babitshez és Szerb Antalhoz képest jelentősen másfajta irodalomfogalomról tanúskodik, mely nem zárja ki a szóbeliséget abból, mint Szegedy-Maszák megjegyzi: SZEGEDY-MASZÁK Mihály, *Irodalmi kánonok*, Csokonai, Debrecen, 1998, 42.

² KOSZTOLÁNYI Dezső, *Ércnél maradóbb*, szöveggond., jegyz. Réz Pál, Szépirodalmi, Budapest, 1975, 422. Vagy: „Beszélni annyi volt, mint tenni, varázst tenni, 'tétéményt tenni', bűvölni, élni.” *Uo.*, 416. Ugyanitt Kosztolányi egy oldalvágást is megenged magának Babitscsal szemben: „Nem szabad itt arra gondolnunk, hogy ez holmi nyavalyás wartburgi dalnokverseny volt, vagy egy irodalmi kávéház gyatra vetélkedése az elsőbbségért, a költői babérért. Életre-halálra szolt ez.” A „tétémény” ilyen hangsúlyozása a szözerintiség Walter Benjamin-féle elvére is emlékeztethet (persze immár egy másik nyelvi szinten, vö. *A műfordító feladata*).

³ Buber az Anton Schiefner 1914-ben megjelent *Kalevala*-fordításához egy utószót is hozzátett, amelyben ő a „mágikusát” hangsúlyozta: „A lényeges tett a finn mágiában mégis a szó”, a *Kalevala* „a teremtő szó eposzává válik”. Martin BUBER, *Kalevala, das National-Epos der Finnen*, Müller, München, 1914, 477–478. Nézete szerint ez a vonás azon alapul, hogy az „ének” és az „éneklés” (a performatív aktus) eredendőbb, mint a „beszéd” (amely intézményesített konvenciótól függ), erről tanúskodik az eposz: „az ének mágia, a beszéd kauzalitás. Énekelni annyi, mint veleszületett szabadsággal élni, beszélni pedig annyi, mint nélkülözhetetlen szerződést betölteni.” *Uo.*, 469. (Buber utószavát később a Steinitz-féle kiadásban ismét újranyomták, akinek utószava a *Kalevala*-fordítás egyes elveit tárgyalja. Lásd Wolfgang STEINITZ, *Kalevala. Das Nationalepos der Finnen*, Hinsterff, Rostock, 1968, 387–395., 397–405.)

⁴ A vonatkozó időszakban André Jolles határozta meg a mítoszt „nyelvgesztus”-ként („Sprachgebärde”), vö. André JOLLES, *Einfache Formen*, Tübingen, 1974⁵, 114. A szóban forgó nyelvi jelenségekhez a későbbi szakirodalomból vö. Paul ZUMTHOR, *Einführung in die mündliche Dichtung*, Berlin, 1990, 175, 184, 205. A két háború között talán csak Hans Lipps foglalkozott „a szó potenciájával” (gesztus, ígret stb.)

¹²⁰ Oliver BOTAR, *From the Avant-Garde to „Proletarian Art”. The Emigré Hungarian Journals* Egység and Akasztott Ember 1922–23, *Art Journal* 1993/1., 34–45.; SZEREDI Merse Pál, *Budapest–Berlin–Budapest. Magyar művészek Berlinben az 1920-as években = Berlin–Budapest 1919–1933. Képzőművészeti kapcsolatok Berlin és Budapest között*, Virág Judit Galéria, Budapest, 2016, 11–147.; LITVÁN György, *Irányszatok és viták a bécsi magyar emigrációban = Vélemények és viták a két világháború közötti Magyarországról*, szerk. LACKÓ Miklós, Kossuth, Budapest, 1984; Lajos Kassák: *Botschafter der Avantgarde 1915–1927*, szerk. SASVÁRI Edit – ZÓLYOM Franciska – SCHULCZ Katalin, Literaturmuseum Petőfi – Kassák Museum, Budapest, 2011.

individualitás kifejezését (Kosztolányi ezt erősen hangsúlyozza). Itt is a fordítás kérdése válik a legfőbb dilemmává: mivel a *Kalevalát* lehetetlen volt teljesen visszaadni a „mai nyelven”, de „a *Halotti beszéd* vagy a krónikák érdes, zörgő ódonága” sem jöhetett igazán számításba, ezért Vikár egyfajta nyelvi szinkretizmushoz, illetve feltételezésekhez, filológiai konjektúrákhoz folyamodott („a mai pallérozott szó- és szólamkincset” „tájszavakkal tarkázta” az „ország minden részéből”, továbbá felelevenített kihalt szavakat kódexekből, s új szavakat is formált „elvonások útján”), így hozva létre „mesterien-mesterkéltén, mégis természetesen folyó, varázsos nyelvet”⁵. Ennek a nyelvnek kell eszerint egy nemlétező magyar nyelvet, amely a *Kalevalának* megfelelt, pótolnia, tehát egy hiányt betöltenie. Kosztolányi szavaival:

Nem létező nyelv ez, de ízig-vérig magyar, s emellett homályos ősiségét érezteti nyelvünk ismeretlen múltjának, azt a káprázatot keltve, hogy csak így költhették volna a mi *Kalevalánkat*, ha az el nem pusztul valahol Ázsia fönnsíkjain. A nyelvtudományban csillaggal szokták jelezni azokat a kikövetkeztetett szóalakokat, melyek létezéséről nem tudhatunk bizonyosat, csak valószínűnek tartjuk, hogy olyanok lehettek, mint amilyenek a tudomány föltételezi. Ehhez hasonló, kikövetkeztetett nyelv a magyar *Kalevala* nyelve, azzal a különbséggel, hogy ezt nem a tudományos mérlegelés szerkesztette össze, hanem a költői ihlet álmodta meg.⁶

Ehhez hozzátehetjük, hogy Vikár fordítása parciális önkényességével a finn nemzeti eposz Elias Lönnrot-féle (különböző dalgyjűteményekből elvont) mesterséges konstrukcióját ismétli, játssza, alkotja újra vagy szimulálja.⁷ A fordítás tehát reflektál az „eredeti” ab ovo művi jellegére, illetve iterálja és intenzifikálja azt (átültetés és műviség egymás jelentőségét erősítik). Továbbá a „mi *Kalevalánk*”-ra történő utalás allúzió lehet Arany János koncepciójára, aki maga is a hiányzó magyar népeposz kutatásának kötelezte el magát.⁸

rendszeres nyelvméleti szemszögből (Austint megelőzve), vö. pl. Hans LIPPS, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1938, 15., 89., 136., 141–142.

⁵ Uo. 412. E leírás bizonyos elemei – az „ötvenkét vármegyével” – nyilván Magyarország trianoni feldarabolására is rezonálnak.

⁶ Uo. A primitív „szövegek” fordítási nehézségeihez vö. Erhard SCHÜTTEPPEL, *Die Moderne im Spiegel des Primitiven. Weltliteratur und Ethnologie (1870–1960)*, Fink, Paderborn, 2005, 360. Felvetődhet a kérdés, hogy a magyar nyelv ilyen virtuális egészének a kikövetkeztetése, ennek afirmációja Kosztolányi részéről vajon nem a világ esztétikai újratereztésének avagy igazolásának klasszikus modern műveletét takarja-e. Az *Esti Kornél* szerzője azonban erősen hangsúlyozza eme „nyelv” fikcionális jellegét, ami bonyolíthatja az afirmatív hangsúlyt (a mágius nyelv szószerintisége és a magyar fordítás nyelvének szinkretizmusa, illetve fikcionalitása érdekes viszonyba kerülnek).

⁷ Lönnrot összetett elgondolásához, illetve poétikai beavatkozásaihoz lásd VIKÁR Béla, *Előjáróban = Uő., Kalevala*, Helikon, Budapest, 1985, 8–10. Továbbá HAJDÚ Péter, *Utószó = VIKÁR, Kalevala*, 334–335. Lásd még KÉPES Géza, *A Kalevala és a magyar irodalom = Uő., Az idő körvonalai. Tanulmányok az ősi és modern költészetéről*, Magvető, Budapest, 1976, 126–147. A *Kalevala* magyar fordításaihoz lásd az áttekintést Fehérvárinál. FEHÉRVÁRI Győző, *„Dálnak új utat mutattam...” A Kalevala és a Kalevipoeg összehasonlító elemzése, magyarországi fogadtatása és hatása*, Lucidus, Budapest, 2002, 201–224.

⁸ Vö. VIKÁR Béla, *Magyarázatok a Kalevalához*, La Fontaine, Budapest, 1935. Arany felfogásához általában vö. S. VARGA Pál, *Kunstzentrierte Entfaltung des Literarischen. Die klassische ungarische Literatur*

Kettős történeti célzás

Kosztolányi tehát erős szimbolikus jelentéssel rendelkező összehasonlítást is megfogalmazott, amelyben világossá válik, hogy a fordítás nyelve még egy második, ezúttal kevésbé nyelvtörténeti, mint sokkal inkább történeti-politikai hiányt tölthet be, valódi traumát enyhíthet: „Mintha [Vikár] ötvenkét régi vármegyénk mindegyikéből egy marok földet vett volna, hogy belőle jelképes halmot emeljen.”⁹ A leírásnak ezen a pontján nyilvánvalóan az akkori Magyarország kétharmadának szomszédos országok közötti 1919-es Trianonban történő felosztása hangzik fel (a „régii ötvenkét vármegye” korántsem mindegyike tartozik immár Magyarországhoz). Az eme vármegyék földjéből összeálló „jelképes domb” ismét egy topikus idézetet jelenít meg, és I. (Szent) István király koronázására játszik rá.¹⁰ A koronázásban tartalmazott eskü bizonyos mértékben a nyelvi cselekvéseket tükrözi magában a *Kalevalában*, amelyek jelenlétét Kosztolányi oly hevesen ki is emelte.

Az 1909-ben elkészített magyar *Kalevala* 1935-ből visszatekintve a történelmi Magyarország egészének intaktóságát szimbolizálja. Magyarország földrajzi-történelmi-politikai integritásának restitúciója tehát a fordításban vagy fordításként megy végbe, azonban csak a visszatekintés perspektívájában, ez az integritás ugyanis a magyar *Kalevala* megfogalmazásának időpontjában még messzemenően fennállt. Az a nyelvi sokféleség, amely a magyar *Kalevala* nyelve által manifesztálódik, Kosztolányi idejében már nem jelöl politikai egységet, Vikár munkája ezért is értékelődött fel.¹¹

A *Kalevalát* tartós kanonizáció és érdeklődés övezte a két világháború közötti időszakban számos magyar írónál, az ún. népi írók csoportjából például Kodolányi János és Gulyás Pál a példák erre. Főleg Gulyás írt a finn népeposzról hosszabban,¹² az ő olvasásmódja azonban a hitelességképzet értelmében egy identifikációs mintából vezethető le (gyakorlatilag anélkül, hogy a fordítás problémáját érintené) – Kosztolányi ezzel szemben inkább a fordításnak is (mágikus) virtualitását hangsúlyozza a nyelvi önprezentáció szintjén (nemcsak az eposzban elbeszéltek síkján), ahogyan ez az alábbiakban látható lesz.

1825–1890 = *Geschichte der ungarischen Literatur. Eine historisch-poetologische Darstellung*, szerk. KULCSÁR SZABÓ Ernő, Walter de Gruyter, Berlin–Boston, 2013, 216–218.

⁹ KOSZTOLÁNYI, *Ércnél maradóbb*, 412.

¹⁰ A frissen megkoronázott király a templomi szertartást követően a székesfehérvári Királydombon tette le nemzet előtti esküjét. Ez a Királydomb egy mesterséges magaslat volt, amelyet a vármegyék és az ország szabad királyi városainak földjéből emeltek.

¹¹ Hasonló gesztusként tartható számon a magyar népdalok államhatárokon túli, Bartók Béla (aki egyébként Vikár első világháború előtti hangfelvételeit az ő gyűjteményéből utólag lejegyezte) és Kodály Zoltán általi kiadása 1923-ban (*Erdélyi magyarság*). Kodály az új Magyarországon 1920 után tudatosan olyan dalokat gyűjtött, amelyek még az új államhatárokon kívül is a megmaradt magyar nyelv- és kultúrterületen megtalálhatók voltak. (Kosztolányinak a magyar társadalom békediktátum-traumájához való viszonyáról lásd SZEGEDY-MASZÁK Mihály, *Kosztolányi Dezső*, Kalligram, Pozsony, 2010, 149–202.)

¹² GULYÁS Pál, *A Kalevaláról = Uő., Nyugaton át kelet felé. Tanulmányok*, Kráter Műhely Egyesület, Budapest, 1993, 19–66. Gulyás *Kalevalához* való viszonyáról lásd FEHÉRVÁRI, *I. m.*, 257–259.

Esztétikai modell és irodalomtörténeti sík: a világ mint a fordítás által igazolt „esztétikai fenomen”?

A költészettörténeti szinten tehát az a kérdés merülhet fel, hogy a magyar nyelv virtuális egészének emendálása (és annak afirmációja) Kosztolányi részéről a világ esztétikai igazolásának vagy újratemtésének klasszikus-modern műveletét (a Nietzsche-féle *A tragédia születésével* szólva mint „esztétikai fenomen”) jelöli-e. A magyar nemzet politikai-állami egységének referenciális hiányát következképpen a *Kalevala*-fordítás integratív teljesítménye egy tisztán nyelvi síkon kompenzálná. Hangsúlyosan az olvasásban, az ehhez a fordításhoz fűződő megváltozott viszonyban egy jó negyedszázaddal később. Csak itt kapcsolódhat össze a referencialitás és a nyelvi-esztétikai helyreállítás avagy restitúció. A hiányzó politikai egész nyelvi-esztétikai helyreállításának ilyesfajta jelzése kapcsolja össze az esztéticista gesztusokat a referenciális utalással és ez talán megerősíti a magyar esztéticizmus kétarcúságát, amely nem hajtotta végre az esztétikai maradéktalan dereferencializálását (szemben a bécsi modernség meghatározó szerzőivel, továbbá Georgéval és Rilkével), vagy legalábbis a szociális vagy szociohistorikus jelentésekre mindig nyitott maradt.¹³

Komparatív aspektus

Vikár fordításának efféle módját kapcsolatba hozhatjuk Rudolf Borchardtnak a 20. század első évtizedeiben elkészített radikális Dante-fordításával. Borchardt az *Isteni színjáték* számára egy külön megkonstruált, állítólag középfelnémet nyelvet talált ki, bizonyos mértékben szemben a lutheri újfelnémettel. Borchardt nyelve George Steiner összefoglalása szerint:

[...] egy privát „újfelnémet” a 14. század elemeiből egészen Luther koráig. Ezenfelül ó-, középfelnémet és alnémet betoldásokat is tartalmaz, alemanni és alpesi dialektusszármarczékat, szakkifejezéseket a bányászat és közztan nyelvéből [...], valamint szóalakokat és grammatikai eljárásokat, amelyek saját alkotásai.¹⁴

¹³ Vö. ehhez LŐRINCZ Csongor, *Ästhetisierung der Sprache. Klassische Moderne zwischen Metaphysik des Artistischen und Neusituierung des Subjekts (um 1895–1932) = Geschichte der ungarischen Literatur*, 301.

¹⁴ George STEINER, *Nach Babel. Aspekte der Sprache und des Übersetzens*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994, 343. Borchardt tervét Adorno is tárgyalta, Stefan George felől: „A román nyelveken, főként azonban a lírának a legegyszerűbbre történő redukálásán művelődve [...] a német Mallarmé-tanítvány [George] füle a saját nyelvét is szinte úgy hallja, mint egy idegent. Úgy gyözi le a nyelv használat általi elidegenedtségét, hogy azt tovább fokozza egy tulajdonképpen már nem beszélt, sőt képzeletbeli nyelv elidegenedtségévé; e nyelvben feltáru számára mindaz, ami annak kompozíciójában lehetséges volna ugyan, ám soha nem valósult meg [nie geriet]. »Nun muss ich gar / Um dein aug und haar / Alle tage / In sehnen leben« (»Mostantól egészen / Szemedért s hajadért / Mindennap / Vágyakozásban kell élnem«) – e négy sort a legellenállhatatlanabbak közé sorolom, melyek a német lírában valaha születtek. Olyan ez a négy sor, mintha egy idézet lenne, ám nem egy másik költőtől, hanem abból a valamiből, amit a nyelv visszavonhatatlanul elmulasztott: a *Minnesang*nak kellett volna e sorokat megalkotnia, ha ez, mint a német nyelv hagyománya, de szinte azt mondhatnánk, ha maga a német nyelv sikeres lett volna. Ebben a szellemben akarta később Borchardt lefordítani [übertragen] Dantét.” Theodor W.

Az archaizmus efféle módjának Borchardt szerint nem egy azonosítható és referenciális múlttal van dolga, hanem sokkal inkább annak fikcionalizálásával és idézhetőségével a travesztia módusában:

[a]z eredeti archaizmus utólag avatkozik bele a történelembe, saját akarata szerint átkényszeríti azt a műalkotás teljes tartamára, elveti a múltból azt, ami neki (az archaizmusnak) nem felel meg, és a jelen érzetéből alkotó módon helyettesíti azzal, amire szüksége van; ahogyan a kimenete nem a múlt iránti vágyakozás, hanem háborítatlan birtokának eltökélt tudata, így a célja nem illúzió lesz, hanem travesztia a szó goethei értelmében.¹⁵

A fordítás invenciója Borchardt számára az „esztétikai felhatalmazás” effektusát jeleníti meg,¹⁶ a későromantikával szembeni polémia jegyében is, az esztétizmus jellemző metatextuális perspektívájából. Borchardtot végül – metafiguratív módon – a fordítás performatív funkciója vagy még inkább a létmódja érdekli, azonban az exkluzivitás előjelével:

A nyelvet, amelyre fordítottam, sem nem ismertem mint olyat, sem nem létezhetett mint olyan; az eredeti csak az árnyékát vetette a belső falamra: úgy keletkezett, ahogyan egy költői nyelv jön létre, a műalkotás *ipso actu*-ja. Az olasz fordulatok, pontosan követve, olyan német nyelvet eredményeztek, amelyet 1250 és 1350 között az egész felnémet területen egészen tűrhetően értettek volna.¹⁷

ADORNO, *Beszéd líráról és társadalomról* = Uő., *A művészet és a művészetek*, szerk. LÁNG Rózsa, Helikon, Budapest, 1998, 61.; Theodor W. ADORNO, *Rede über Lyrik und Gesellschaft* = Uő., *Noten zur Literatur* I, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1972, 66.

¹⁵ Uő. A travesztia mint „fordítási gyakorlat” fogalmához („fordítás az anyanyelvbe”) lásd Gérard GENETTE, *Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993, 84–85. Ebben az esetben inkább egy inverz travesztiairól van szó, amennyiben az eredeti travesztia Genette rekonstrukciójában bizonyos mértékben egy ellentétes funkcióval rendelkezik a Borchardt által vizionálthoz képest: „[...] egy szöveget az idegen eredeti nyelvből egy hozzáférhetőbb és otthonosabb köznyelvbe átfordítani. A travesztia ezáltal az elidegenítés ellentéte: a parodizált szöveget az ismerősbe szállítja vissza és naturalizálja azt, e szónak a (metaforikus) jogi funkciójában, hozzá hasonlítja. Aktualizálja azt.” Uő., 85.

¹⁶ Vö. Uwe HEBEKUS, *Ästhetische Ermächtigung. Zum politischen Ort der Literatur im Zeitraum der Klassischen Moderne*, Fink, München, 2009.

¹⁷ Rudolf BORCHARDT, *Prosa*, II., kiad. M. L. BORCHARDT, Ernst Klett, Stuttgart 1959, 522. (Steiner is idézi ezt a helyet, lásd STEINER, *I. m.*, 343.) Egy későbbi rokon szöveghely nyomtatékosan jelzi az esztétista jellegű exkluzív kódolást, ami a fordítás nyelvét mint költői nyelvet érinti: „így érthető meg, hogy a nyelv, amit kitaláltam, nem önkény volt, hanem egy történeti terv, konstrukció, csak hogy adott történeti adatokból vett konstrukció, bizonyosan soha és sehol nem éppen úgy elmondva, – de mely költői nyelvre érvényes az ilyesmi egyáltalán? – ellenben, ha beszélték volna ezt a nyelvet, soha és semmikor nem lett volna tulajdonképpen érthetetlen, hanem éppen a történetileg párhuzamos vázlat lett volna a történetietlen lutheri mellett, feltehetően nagyon közel a számtalan helyi kiegyenlítő nyelvhasználat-hoz...” Uő., 510–511. Érdekes, hogy „az eredeti csak az árnyékát vetette a belső falamra”-fordulat a reflexív mozzanattal távolról Walter Benjamin híres megfogalmazására emlékeztet: „A fordítás azonban – az írástól eltérően – sosincs mintegy a nyelv hegyi erdőségének belsejében, hanem azon kívül jár, azzal szemközt helyezkedik el, s anélkül, hogy belépne oda, hívja az eredeti művet, hívja a művet arra az egyetlen helyre, ahol saját – fordítói – nyelvében a mű az eredeti nyelv visszhangját verheti [wo jeweils

A fordításnak tehát a kultúra alternatív történeti emlékezetét kell utánalkotnia, ami a lutheri nyelv kanonizációjával feledésbe merült volna. Borchardt itt nem csak úgy tesz, mint egy költő, hanem mint egy filológus – teljesen a travesztia értelmében¹⁸ – a lutheri fordítással való vetélkedésben.¹⁹ A „kísérlet”²⁰ efféle módja azonban – ahogyan az idézet utolsó mondata végül kiemeli – minden dehierarchizáló vonása ellenére mimézishez, legalábbis (mint „archaizmus”) egyfajta autenticitás-fantazmához kötődik, még akkor is, ha a mimetikus aktus csak a fordítás végrehajtásában jön létre. A fordítás illetően mimetológiai autorizációja minden ellentétes látszat ellenére tehát nem valódi szinkretizmusként jellemezhető, mivel annak archaizáló tendenciájában homogenizálja a kulturális emlékezetet, hangsúlyosan az exkluzív költői fordítás – önmagát ezáltal felhatalmazó, metatextuális dominanciából cselekvő – performatív aktusában. A fordítás nyelvének kísérleti, fiktív és szupplementáris aspektusa ezáltal mégis redukálódik, azért, hogy a Luther kanonikus nyelvvel szembeni történeti ellentervezetet létrehozza. Steiner szerint a nyelvi fikciót ebben az „másságban” [Alternität] egy „lehetett volna”²¹ illeti meg, avagy Borchardt kifejtésében: „...félíg azt szuggesztív magamnak, hogy a megtörténtet meg nem történtté lehetne tenni, a meg nem történtet pedig megtörténtté.”²² Ebben a borchardti kijelentésben is észre lehet venni azt a polemikus-antagonizáló vonást, ami aztán egy elvi szinten ismételt igazolódik és megmutatja, hogy az elidegenítés a fordításon keresztül teleologikus-normatív módon működik, ezáltal a „történelem” végül mégis mint autoritás válik érthetővé: „történelem az, ami volt; költészet az, ami lehetett volna; a kettejük közti közvetítő, amire nem találtam nevet, az, aminek lennie kellett volna [sollen], sőt, aminek lennie kellett volna [müssen].”²³ A „történelem” instanciája ebben a látomásban érezhetően

das Echo in der eigenen den Widerhall eines Werkes der fremden Sprache zu geben vermag].” Walter BENJAMIN, *A műfordító feladata*, ford. TANDORI Dezső = Uő., *Angelus novus*, ford. BENCE György és mások, Magyar Helikon, Budapest, 1980, 79–80.; Walter BENJAMIN, *Die Aufgabe des Übersetzers* = Uő., *Gesammelte Schriften*, IV., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974, 16. A fordítás azonban Benjaminsnál mindig aktív, nem pedig egyszerűen passzív (mint egy „belső fal”), az akusztikus alakzat (alapvetően két visszhang kereszteződése) egyébként is komplexebb, mint a térbeli-vizuális (és feloldja az aktív-passzív végső soron mégis téves oppozícióját).

¹⁸ A „burleszk travesztia” a „tipikus köztes hely”, sajátosan „a valódi fordítás (ahol az eredeti kijelentésbe nem vagy legfeljebb csak egy fordító megjegyzésén keresztül lehet beavatkozni) és a kritikai kommentár között.” GENETTE, *Palimpseste*, 88.

¹⁹ A költészet és filológia közös talajához és konkurenciar viszonyaihoz a 19. században, amelyek később is még relevánsak lehetnek, lásd Mark-Georg DEHRMANN, *Studierte Dichter. Zum Spannungsverhältnis von Dichtung und philologisch-historischen Wissenschaften im 19. Jahrhundert*, Walter de Gruyter, Berlin–Boston, 2015.

²⁰ Steiner kifejezése, vö. STEINER, *I. m.*, 343.

²¹ Uő., 344.

²² BORCHARDT, *Epilegomena zu Dante* = Uő., *Prosa*, 506. Ezra Pound archaizmusához és annak poétikai határfunkcióihoz vö. Lawrence VENUTI, *The Translator's Invisibility. A History of Translation*, Routledge, London – New York, 1995, 170–177.

²³ Uő., 522. Az idézet folytatása: „nem csak a német népek antik álmanak van meg a maga Helénája; még a középkor letűnt lelke is, nemcsak kutathatóvá és megénekelhetővé, de megidézhetővé [beschworen] akar válni...” Adorno tanulmánya Borchardtról éppen ezt a címet viseli: Theodor W. ADORNO, *Die beschworene Sprache. Über die Lyrik Rudolf Borchardts* = Uő., *Noten zur Literatur*. Suhrkamp, Frankfurt

érintetlen marad, bizonyos értelemben egy tévúttal válik egyenlővé és arra lesz hivatott, hogy a poétikai alternitás leváltsa azt, jóllehet csak az „esztétikai fenomen” értelmében vett igazolás, autorizáció által.²⁴ Az esztétikait mint potencialitást a „lehetett volna” értelmében a fordítás poétikai instanciájának performatív, felszólító potenciája juttatja kifejezésre. Mindeközben kérdéses, hogy ez a „lehetett volna” transzformálható-e egy „mintha”-szerkezetbe vagy egy virtualitásba, vagy felfogható-e legalábbis egy másfajta értelemben. Ehhez ismét a Vikár-féle *Kalevala*-fordítás Kosztolányi általi méltatásához kell visszatérni.

Már a Trianonra tett utalásnál a „mi régi ötvenkét vármegyénkre” vonatkozóan sem lehetett nem észrevenni, hogy az egy óvatos hasonlatként, egy szimbolikus „mintha”-ként fogalmazódott meg, ahol a „jelképes domb” áldozatként vagy sírként, vagy akár egy gyászunka emblémájaként is olvasható. (Jóllehet a magyar Kosztolányinak, az ezeréves magyar történelem idegen irányítás általi lerombolását tekintve érdekes módon valamivel több oka lett volna az „ellen-valóság” tervezetére, mint a német Borchardtnak.) A történelmet itt tehát nem egyszerűen tudomásul vesszük vagy csak elvetik és egy ellen-tervet nyilvánítanak ki azzal szemben, hanem az sokkal inkább egyfajta gyászunkára ad okot (mind referenciális-kulturális-politikai, mind nyelv-történeti, a nyelvbéli felejtés értelmében). Vikár igazi fordításbeli kompenzációja azonban a *Kalevala* nyelvére vonatkozott, az állítólagosan elveszett magyar nyelvre, amelynek a fordítás hozta létre a pótlékát. Ez a mimetológiai és szupplementatív kényszer kétségtelenül megjelenik Kosztolányinál is, azonban antagonisztikus hangnem, programszerű ellendiskurzus és „ellenség” nélkül. Kosztolányi számára a fordítás kommunikatív funkciója fontos: ő Vikár nyelvén, még messzemenően művi karaktere ellenére is, többek között annak „folyékony” természetességét hangsúlyozza, ami nem a transzparencia értelmében vett átengedő jelleg szolgálatában áll,²⁵ hanem a „varázslat”-ból fakad. Összességében ez a nyelv és az abból létrehozott „egész” virtualitásának a hangsúlyozása afelé tendál, hogy ezt inkább egy „mintha” és kevésbé a „lehetett volna” mint a történelmi igazság történetfilozófiai vagy eszkatologikus ígéretének móduszába helyezze. Ugyanis a dekanonizáció itt nem a rekanonizációnak mint esztétikai önfelhatalmazásnak és transzreferencializáló, továbbá transzepochális hatalmának szolgálatában áll. Ebben az értelemben a vikári fordítás Kosztolányi szemében virtuális összetevőt ír be a magyar kultúra emlékezetébe, illetve ebben

am Main, 1974, 535–555. A „nemlétező nyelv megidézésének eszméje”-ről vö. Uő. 540–541. Borchardt „a nyelv jóvátételét [Wiedergutmachung] álmodta meg, a költészettől várva ezt”, Uő. 536.

²⁴ Steiner afirmatív leírása (az ő könyve ugyancsak erősen esztétista felfogást mutat) is ebbe az irányba halad: „az elsajátítás hermeneutikájában itt a fordító nemzeti nyelvnek örökségét nemcsak gazdagítani kell, hanem alapvetően megváltoztatni. A fordítás ugyanis a kulturális múlt metamorfózisává válik. Minden nyelv és irodalom mint közös készlet léte vehető szemügyre, amelyből tetszőlegesen lehet méríteni azért, hogy a valóság mulasztásait és tévedéseit visszavonjuk.” STEINER, *I. m.*, 345. [Kiemelés – L. Cs.] Ez egy visszatekintő utópia alakzata]. Az „alternitás” polemológiai fogalom Steinernél, egy másik helyen ezt jelenti: „szándékosan ellen-valóságot állítani a világba, ez a legnagyobb mértékben pozitív és teremtő”. Uő., 234. Itt feltűnő a szemantikai feszültség: ahogyan az „alternitás” nehezen alkotható ellenfogalommá, úgy az „ellen-valóság” és a „pozitív”, sőt még a „szándékos” és „teremtő” is bizonyos mértékben ellentétesek egymással.

²⁵ A fordítás efféle ideáljáról ld. VENUTI, *I. m.*

dekanonizáló virtualitást fed fel, amelyet nem teljesen bíz rá az archaizmus autoritására, ugyanis az még fikcionalizálja is ezt, azaz a szinkretizmus diszperzív effektusainak szolgáltatja ki. Ez a szinkretizmus Vikár számára a *Kalevala*-beli szinonimikus viszonyok komolyan vételeként valósul meg: ellentétben a korábbi fordítókkal érvényt szerez annak, hogy a parallelizmus, a legfontosabb poétikai vonás a népeposzban ne csak ismétléseket, hanem szinonimikus variációkat jelenítsen meg, és javarészt éppen ebben rejlik a szöveg fordításának kihívása.²⁶ A fordítást mindez tehát – már kezdetől fogva – egy próbatételbe, nemcsak az idegen nyelv részéről, hanem a sajátból is, egy és ugyanazon nyelven belüli fordításba veti bele.

Innen nézve a következő hipotézist lehet megfogalmazni: a fordításnak ez a „mintha”-effektusa nem mégannyira virtuóz invenciót jelent, mint inkább annak a kérdésnek az eldönthetlenségét, hogy a hiánymozzanat, a felejtés, a részlegesen „holt” karakter a magyar nyelven belül a fordítás kihívásának közbelépése nélkül (amely kihívás történeti emblémáját mintegy a Trianon által indukált gyázmunka szolgáltatja) egyáltalán érzékelhető volt-e, vagy azt a hiányt egy radikális utólagosságban éppen a fordítás idézi elő (vö. ezzel Borchardt tézisével az „igazi archaizmus” történelembe való „utólagos beavatkozása”-ról), legalábbis lehetővé teszi, hogy azt materiális módon értsük.

A kulturális emlékezet identitása: utóélet a fordításban

Ahogy az bevezetésekképpen szóba került, Kosztolányi a *Kalevalában* mindenekelőtt a mágikus beszédet emelte ki, annak cselekvő karakterét: „a szó annyi, mint a tett”, ez az az üzenet, amit szerinte az eposz hirdet. Nyilvánvaló, hogy ez az alapelv még a fordítás teljesítményére is átvihető, a magyar *Kalevala* nyelvteremtésére. A mimologika ebben az értelemben a fordítás önprezentációjának szintjén működik. Mindazonáltal a fordítás nem mentes a fikcionalitástól vagy a virtualitástól, amennyiben egyrészt a magyar nyelven belüli ismeretlen nyelvi állapotok travesztiáját hajtja végre. Tehát maga a fordítás válik saját performatív funkciójának travesztiájává. Másrészt a nem-kéz nélküli szavakra vonatkozóan potenciális szinonimiává alakul, és ebben az értelemben szinkretikus lesz.²⁷ Ez tehát második nyelvvé válik, amelyhez nem tartozik első. Ezek olyan „mintha”-effektus nyelvi modalitásai, amelyet a fordítás nem-tranzitív módon idéz elő.

Ez a „mintha”-effektus összekapcsolható mármost Kosztolányi nyelvfelfogásának egyik kardinális aspektusával, csak efelől érthető meg igazán. Emez effektusra nézve ugyanis a következő érvényes:

²⁶ FEHÉRVÁRI, I. m., 213.

²⁷ Vö. Renate Lachmann leírásával: „a mozgó, egymást kölcsönösen, mindenkor átmenetileg domináló jelölők szemantikai szinkretizmusa, amelyek minden hierarchiaképzésnek ellentmondanak. Ez értelemrétegek egymásra rakódásához vezet egyetlen jelölőn belül, vagyis többszörös kódoláshoz”. Renate LACHMANN, *Szinkretizmus als Provokation von Stil = Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements*, szerk. Hans Ulrich GUMBRECHT – K Ludwig PFEIFFER, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, 552.

[...] a nyelvet nem lehet szótározni, elzárni és véglegezni. Eleven szöveget az, mely teljesen soha nincs készen, mindig újra és újra kell szönnünk, valahányszor beszélünk és írunk.²⁸

Vagy „fordítunk”, lehetne hozzátenni²⁹ – a fordítás par excellence az a tevékenység, amely a nyelv nem-kész-létét, éppen a saját nyelvét, manifesztálja. És ezt utólagosságból teszi: maga a fordítás mutatja meg ezt a befejezetlenséget mint a nyelv létmódját (például emlékezés és felejtés között), erre nem mint kognitív entitásra vonatkozik. Azaz, a nyelv nem-kész léte nem pusztán előttünk áll (nem ragadható meg metanyelvi úton, mert a nyelv éppen ilyen objektiváció által válik késszé vagy még inkább: halottá, Kosztolányi szövege itt kimondatlanul is a természetes, élő vs. kulturális oppozíciójára épül, mely ellentétpárok nem feltétlenül esnek egybe), hanem csak akkor tapasztalható, illetve manifesztálódik, ha beszélnek, írnak vagy fordítanak. Ez az a belátás, ami Kosztolányi nyelvfelfogását és a fortiori fordításkonceptióját érezhetően eltávolítja a világ esztétikai igazolásának gondolatalakzatától. A „mintha”-aspektus jelzi, illetve iterálja a nyelv fordítás általi determinálhatatlanságát. Ez a determinálhatatlanság egy biológiai értelemben vett életé (vagyis itt akár: egy „eleven szöveget”), a fordítás tehát egy biopoétikai paradigmát jelenít meg – mintegy a nyelv testének protéziseként. A fordítás ennél fogva nem mentes egy bizonyos erőszaktól – ez a két háború között időszak gondolatalakzata, Benjaminsól egészen Heideggerig.³⁰ Legkésőbb itt válhat különösen jelentéssé, hogy mind Borchardt, mind pedig Vikár fordításai, archaizáló vonásaikon keresztül, alapvetően egy „halott” nyelvet vagy a nyelv halott, már nem használt elemeit idézik meg, ezáltal hiányt implementálva a nyelv kanonikus formájában, mortifikálva azok használatfüggő aktualitását, jelenbeli jegyeit, azaz elevenségét. Az invenció mozzanata mindkettejük számára egyszerre jelenít meg egy protézist, ami összeköti egymással a mortifikációt és az animációt. Habár ennek az összefüggésnek a Kosztolányi általi interpretációjában egy, a nyelv élő létmódja és a Vikár általi „halott” elemekből táplálkozó fordítása közötti feszültséget lehetne felfedezni, Kosztolányi nyelvkonceptiója mégis túlmegegy a „meglévő” vagy a „készlet” paradigmáján, mivel nála az „élő szöveg” a nem-kész létében éppen hogy nem áll ellentétben (a pótló vagy protetikus aktus általi) „újrászövésének” mozzanatával; ezek

²⁸ KOSZTOLÁNYI, *Fellegjáró és elképesztő* = Uő., *Nyelv és lélek*. Osiris, Budapest, 1998, 63. Kosztolányi nyelvfogalmát itt mély rokonság fűzi Humboldt nyelvfelfogásához: „A nyelvet nem lehet készként megragadni, mint valami testi-anyagi entitást; a befogadónak kell abba a formába öntenie, amelyet a nyelv számára előkészítvén tart, és ez az, amit megértésnek nevezünk.” WILHELM VON HUMBOLDT, *Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues* = Uő., *Werke*, III., *Schriften zur Sprachphilosophie*, Cotta, Stuttgart, 1979, 156.

²⁹ Valójában ezt maga Kosztolányi fogalmazta meg, a fordítás problémájához kapcsolódó legfontosabb esszéjében: „fordítani nem lehet, csak újrakölni.” KOSZTOLÁNYI, *Ábécé a fordításról és a fordításról* = Uő., *Nyelv és lélek*, 512.

³⁰ Már Hölderlin számára alapvető gondolati fontossággal bír a fordítás intrinzikus módon erőszakos karaktere (nem véletlen, hogy Benjamin és Heidegger költészetfelfogása számára éppen ő bírt centrális jelentőséggel), lásd CHARLIE LOUTH, *Hölderlin and the Dynamics of Translation*, Legenda, Oxford, 1998, 226. Utóbb pedig lásd PETER UTZ, „Nachreife des fremden Wortes”. *Hölderlins Hälfte des Lebens und die Poetik des Übersetzens*, Fink, Paderborn, 2017, 77–78.

ugyanis mélyen egymásra vannak utalva (az élő–holt-ellentéppár ezáltal még a biológiai jelentésétől is eltávolodik). Az „élő szövet” elevensége mint olyan csak a kulturális komponens által, az „újrászövés” révén manifesztálódik. Ezek összekapcsolódásának viszont az azonos szótó („szó” a „szövet” kettősségében), egy nyelvi homonímia, sőt még az „élő szövet” mint katakrézis (tehát egy nyelven belüli, a szó általi megjelölés hiányát kiegészítő protézis) megy elébe (vagyis nemcsak az élő és halott, hanem a természetes és kulturális is pontosan *nyelvi* módon, a szó szerinti és az átvitt jelentés kölcsönösségében nem lesznek megkülönböztethetők).³¹ A nyelvi élet vagy a nyelv élete transzgresszióként (ami azt is jelenti: az „élet” hagyományos jelentésein túl) jelenik meg: „teljesen soha nincs készen”, tehát éppen emiatt kell „újra szőni”, vagy még inkább fordítva: éppen az újrászövés (mégpedig az archaizmus módusában) manifesztálja a „nem-készlet” állapotát, nem valami (le)zártat animálva újra, sokkal inkább a „nem kész” létmódját mint a túlélés módját vezetve át a keletkezésbe. A fordítás csak a nyelv eme keletkezés-karaktere által örzi meg a nyelvi valóságát és hat is vissza arra.

A *Kalevala* „bűvölő” nyelve így mintegy olyan módon hívja a magyar nyelvet, hogy e hívásnak csak eme nyelv – mint „kísérleti” alany és tárgy egyszerre – egyfajta nemlétező, virtuális állapota tud megfelelni, olyan eseményjellegű idézetszerűség, virtuális nyelvi szinkronia, mely nem megadható, hanem megíratlan, legalábbis emendált szöveget idéz. A nem-történeti, „primitív” nyelvi performativitás eseménye nem áll ellentétben azon mesterséges „kísérlettel” (az „igaz” a „hamissal”), mely a magyar nyelv különböző történeti, hordozófüggő, dialektális és idiomatikus állapotából generál, pontosabban: feltalál egy nem-történeti, szupplementáris nyelvi medialitást mint egy semmilyen meghatározott időbeliségre nem visszavezethető örökség médiumát. (Lemondva ezáltal valamilyen referenciális alapról, amely lemondás maga is a fordítás performatív effektusa, a nyelv nem-készletének értelmében, ahol „nyelv” inkább idiomatikus szignatúrát, mint szubsztanciát jelent.) Maga a médium is szimulációs effektussá, a kísérlet mint invenció szupplementumává válik,³² nem csupán ennek közegeként, közvetítő elemként funkcionál (ez alighanem csak a nyelvben mint matéria és médium egybeesésében lehetséges). Itt a fordítás eseménye – mint egyediség és programozottság nem-identikus együttese³³ – a saját nyelv elhelyezhetetlenségével szembesít a velünk született vs. megszerzett alternatíváját tekintve. Továbbá azzal (ami ugyanaz), hogy a fordítás parcialitása nemcsak az eredetire nézve áll fenn, de a saját nyelv mint e nem-tárgyasítható örökség médiumának vonatkozásában is (például szóalakok és szinonímiák hasonlóságának és különbözőségének értelmében, a *Kalevala* magyar nyelve mondhatni önmagához képest is potenciális szinonímiát

³¹ A homonímia tehát mintegy megelőzi a szinonímiát, legalábbis ha ezt két (vagy több) elkülöníthető szó entitásszerű adottságának függvényében értjük – avagy alapvetőbb szinten, egy szón belül, annak immateriális hasadásában mutatja meg a szinonímia nem-érzéki differenciáját. Ez mintegy magának a szónak vagy névnek a fordíthatóságát jelentheti. Vö. Giorgio AGAMBEN, *What is Philosophy?*, Stanford UP, Stanford, 2018, 69.

³² A fordításnak sok köze van az invencióhoz, vö. Jacques DERRIDA, *Psyche. Erfindungen des Anderen*, Passagen, Wien, 2013.

³³ Vagyis esemény és program (gép) között éppúgy nem mindig áll fenn ellentét, mint fordíthatóság és fordíthatatlanság között (ez utóbbi Benjamin műfordító-tanulmányának egyik fő tanulsága).

jelent). Ezért lehet a saját nyelv idegenségét megtapasztalni a fordítás révén. A fordítás ama virtuális örökség egy bizonyos konkretizációját képes csak rögzíteni, az örökség mint olyan megíratlan marad, noha (citációs) effektusai, szupplementáris utóéletének (nem-totalizáló jellegű) megtapasztalhatóságához a fordítás maga elengedhetetlen. A fordítás ideiglenessége, szupplementaritása megmutatja a kulturális emlékezet és a vele összefüggő identitásalakzatok változékonyságát.

Megelőzöttség mint utóélet (a későmodernség egyik alapvető nyelvantropológiai, poetológiai-textuális és történelemszemléleti belátása) éppen a „kísérlet” mint igenlés és szupplementaritás együttesét kondicionálja.³⁴ Mindez az adomány „logikáját” is követi, hiszen a fentiek mintegy a fordítás adományaként foghatók fel, ami ugyanakkor nincsen az adományozó birtokában, egyfajta lehetetlen áldozatként.³⁵ Hanem mintegy ígéretként adódik, az adomány az adomány ígérete (a Benjamin-féle „vorläufig”, az „ideiglenes” értelmében), mely ígéret fölött az adományozó(ja) nem (sem) rendelkezhet. Következésképpen adomány és kísérlet sem állnak ellentétben egymással, amennyiben mindkettőre jellemző például az okozatiság viszonylagosítása. A kísérlet ideiglenessége, szupplementaritása pedig az adomány „nem-megőrzésével” – ez Derrida szerint annak egyik lényegi „feltétele”³⁶ – kerülhet összefüggésbe (vagyis nem pusztán megőrzi azonos alakban az adományt, de nem is egyszerűen tulajdonába veszi és tárgyiasítja azt – ellentétük látszata ellenére mindkét paradigma a birtokbavételben érdekelt –, hanem egyfajta kísérletezés mint nyitott történés alanyaként és tárgyaként fedezi fel).

Fordításelméleti aspektus: a fordítás performativitása és „mintha”-jellege

A Kosztolányi-féle „egynyelvűség” tapasztalatában tehát az a kettősség ölt alakot, amit Derrida fogalmazott meg a fordítás aporetikus kiazmusával kapcsolatban („Mindig egy nyelvet beszélünk” – „Sosem egy nyelvet beszélünk”).³⁷ Ennek értelmében a *Kalevala* magyar fordítása mintegy a célnyelven *belüli* fordításhoz folyamodik, hogy annak az igazságát vagy emlékezetét hozza létre (találja fel az „invenció” értelmében), amely sosem létezett – de: a másik nyelveként (és nem valamely univerzális meta-nyelvként). Az a nyelv, amelyre le lehetne fordítani a *Kalevalát*, nyelvtörténeti-referenciális értelemben már nincsen (csak a fordítás nyelve, a célnyelv jön létre az invenció függvényében), ezért a fordítás nyelve mintegy ígéri azon nyelvet, egy „első-előtti

³⁴ Vö. ezzel Musil egyik fontos feljegyzését a naplókából: „az irodalom tényjellegű alapelve az ismétl(öd)és [...] Ám ismétlődés rejlik már a nyelvi fordulatok használatában és a nyelvi szellemben is [...] Nyilvánvalóan sokkal ritkábban mondunk valami újat, mint amennyire újszerűen formálunk meg (gestaltet) valamit.” Robert MUSIL, *Tagebücher, Aphorismen, Essays und Reden*, szerk. Adolf FRISÉ, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1955, 440.

³⁵ Itt tehát újra visszatér az áldozat problémája, az adomány mint lehetetlen áldozat gondolatához vö. Jacques DERRIDA, *Falschgeld. Zeit geben*, I., Fink, München, 1993, 68.

³⁶ Vö. *Uo.* 27.

³⁷ Ehhez és a következőkhöz vö. Jacques DERRIDA, *Die Einsprachigkeit des Anderen oder die Prothese des Ursprungs*, = *Die Sprache der Anderen. Übersetzungspolitik zwischen den Kulturen*, szerk. A. HAVERKAMP, Frankfurt am Main, 1997, 15–41.; Vö. Jacques DERRIDA, *A másik egynyelvűsége avagy az eredetprotézis*, ford. BOROS János és mások, Jelenkor, Pécs, 1997, 43–44., 105–110.

nyelvet” (egy múltét, ami nem volt jelen, annak az emlékezetét, ennek nyomait kutatva, ami nem történt meg).³⁸ Utóélet és ígélet vagy – Nietzsche lefordíthatatlan szavaival a morális kísérletről – „*vorläufiges Dasein*” és „*nachläufiges Dasein*”³⁹ között ezért nincs ellentét. Ez a potenciális ígélet a fordítás síkján visszhangozza a *Kalevala* fő tanúságtételét Kosztolányi értelmezésében: „a szó annyi, mint a tett”. Vagyis ez az „általános”, a tanúságtétel (emfatikusan megfogalmazott) igazsága nem indukció révén eszközölt általánosítás eredménye, hanem olyan nyelvantropológiai dimenzióból származik, mely nem ismeri az effajta átmeneteket, éppen mert nem az énből vonatkoztat el az őt meghaladó általánosra, ugyanis a köztük lévő határokat nincs érkezése megvonni.⁴⁰ Ez a fenti „kvázi-transzcendentális vagy kvázi-ontológiai” általános íródik bele – a fordítás ígéletként (a másik nyelvnek jöveveleként) – a magyar nyelv testébe és avatja azt példává, ezért lehet „egyidejűleg” mondani, hogy „csak egy nyelvet beszélek, és ez nem az enyém”.⁴¹ A fordítás így a tanúságból fakad, mint ahogy a tanúságtétel mindig már fordítás is⁴² – ezek indexikális módon tartoznak össze a „mindig csak egy nyelvet beszélünk – sosem csak egy nyelvet beszélünk” tapasztalatának eseményében. Kosztolányi fordításról megfogalmazott reflexiói a magyar modernségben alighanem páratlan módon adnak alkalmat ezeknek az összefüggéseknek a kikérdezésére.

KRITIKA

ANGYALOSI GERGELY

Schein Gábor: *Füst Milán*

Nagyszabású monográfiájának bevezetésében Schein Gábor nem véletlenül indít a „Füst Milán-i szituáció” irodalomtörténeti toposzának körülírásával és értelmezésével. Somlyó Györgyre, Nemes Nagy Ágnesre és másokra hivatkozva próbálja meghatározni ennek a toposznak a tartalmát, hogy új jelentéseket társítson hozzá. Füst művének „különállását és ütemelőzését” (9.) a múlt század magyar irodalomtörténetében ugyanis azért nehéz pontosan meghatározni, mert ez a „nagy újító” maga sem volt mindig tisztában azokkal a nagy európai irodalmi áramlatokkal, amelyek kontextust jelenthettek volna a művei számára. A monográfia szerzője közvetlenül nem vitatja a Füst életművének integrálhatatlanságára vonatkozó nézeteket, amelyek, mint mondja, sok évtizedes múltra tekinthetnek vissza. Mindazonáltal meg akarja haladni ezt a makacsul visszatérő álláspontot; koncepciója szerint ez oly módon lehetséges, ha az életművet a maga teljességében vizsgáljuk, másrészt pedig európai kontextusba helyezzük. (Függetlenül attól, hogy az író szemhatárán megjelentek-e vagy sem bizonyos szerzők vagy fejlődési tendenciák.) Schein nem titkolt célja tehát az, hogy feloldja az integráció nehézségeit, segítve ezzel Füst irodalomtörténeti „kanonizációját” (12.). Ezt úgy kívánja elérni, hogy nem az életrajz és az alkotások folyamatos egymásra vonatkoztatása során megteremtődő interpretációs tér lehetőségeiben gondolkodik, hanem műnemi bontásban látatja az írói munkásságot. Ezt egészíti ki a műfaji összefüggéseken keresztül jelentkező történeti szempontokkal. Teoretikusan pedig Walter Benjamin allegóriaelméletére hivatkozik leginkább, mégpedig nem csupán a líra vonatkozásában, hanem mintegy folyamatos referenciaként. Mindez előrevetíti könyvének azokat a sajátosságait, amelyekről csak elismeréssel szólhatunk. Figyelembe veszi és feldolgozza a teljes hazai szakirodalmat; rámutat a visszatérő megközelítésekre, elismerve érvényességüket, de vitatkozva velük. Kitágítja az értelmezés szemhatárát, s ehhez általában megtalálja a megfelelő elméleti, poétikai és filozófiai eszközöket. Joggal várja mindentől, hogy eredményei túlmutatnak majd az életmű önmaga szabta határain, és érthetőbbé teszik a 20. századi magyar irodalom tágabb folyamatait is.

Úgy gondolom, helyes döntés a részéről, hogy az átlagosnál nagyobb hangsúllyal tárgyalja Füst *Gondolatok vázlat a külső és belső szemléletről* című korai esszéjét, illetve az abból kihüvelyezhető irodalom- és szubjektumfelfogást. Tudjuk, maga a költő a Junggal való rokoníthatósága miatt volt elsősorban büszke erre az írásra; Schein azonban

³⁸ Jacques DERRIDA, *Die Einsprachigkeit des Anderen*, 34–35.

³⁹ Vö. Friedrich NIETZSCHE, *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile = Uö., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, III.*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1980, 274.

⁴⁰ Kosztolányi éppen az én alakzatának nemlétét avagy eltávolítását, vagyis egyfajta hiányt, a nyelvi cselekvés eseményének és az én intencionális kategóriájának elkülönöződését feltételezi a nyelvi „tétemények” alapjaként, KOSZTOLÁNYI, *Nyelv és lélek*, 414.

⁴¹ DERRIDA, *Die Einsprachigkeit des Anderen*, 23.

⁴² Benjamin a fordítást „a művek életének egyik legfőbb tanúsítása”-ként („Bezeugung”) határozta meg, vö. BENJAMIN, *Die Aufgabe des Übersetzers*, 15.