

MELANKÓLIA II

Szükségszerű a tér, de útjaid
véletlentől véletlenig vezetnek.
Csak sejtelve lehet a fellegeknek –
virágok, gyümölcsök, kövek céljait

közelről nem találsz. Ne szorongasd
túl lázasan a dolgokat, szívükben
hosszan tudakozódní lehetetlen:
a Hold hangja pontosabban, a holtak

némasága hangosabban sugallja,
merre járj a földön, élők között.
Tengernyi percet emészt meg az óra,

de soha meg nem tartja az időt.
Egy angyal ébred, a kozmosz nekünk dől,
ha emberek távoznak életünkéből.

Kocziszký Éva

„A SZERETET SZIGETEI”

A szeretet Hölderlin „Patmos”-ában

1. A szeretet versszervező elve a változatokban

A „*Liebe*” mint szeretet és szerelem nyilvánvalóan az egyik leggyakrabban leírt szó Hölderlin egész munkásságában. Gondoljunk csak a korai himnuszokra, amelyekben a legfőbb absztraktum, „*isten*”, a szeretettel azonos, vagy a HYPERIÓN-ra, amelynek fő témája az antik görög ember esztétikai szeretetvallása, mely arra tanította meg, hogy a földhöz és az éghez ugyanazzal a szeretettel és viszonszeretettel viszonyuljon.¹ Az EMPEDOKLÉS dráma pedig az akragasi filozófus töredékei nyomán a szeretetet (Erós, Philia) kozmikus erőnek mutatja be, mely a világmindenségben teremt összetartozást, illetve harmóniát, s így *mutatis mutandis* magában a költészetben is. Ezzel az empedoklési filozófia Erósza nem csupán a drámai konfliktus egyik mozgatóerőjének tekinthető, hanem a dráma meghatározó poétikai elvének is. A költészet, amennyiben – mint Hyperión mondja – „*a végtelen isteni létezés megköltése*”,² szüntelen arra ösztönzi a költőt, hogy szeretettel, szerelemmel átlelkesítetten kapcsolódjon a német és antik tájakhoz is, a városokhoz (HEIDELBERG) vagy az Archipelagus boldog partjaihoz (THRÄNEN).

A PATMOS-t a kései történetfilozófiai versek közé szokás sorolni,³ mely már címével is egy eszkatologikus eseményt nevez meg, azokat a bibliai látomásokat a történelem végső idejéről, melyeket János apostol Patmos szigetén jegyzett le. A JELENÉSEK-re intertextuálisan sokszorosan utalva válik a vers fő témájává az isteni megjelenésének történetisége és az ebből adódó költői feladat újragondolása. Jochen Schmidt, Wolfgang Binder és mások⁴ az üdvtörténeti történelemfelfogás megértésére összpontosították interpretációjukat, olyan szekuláris chiliazmust tulajdonítva Hölderlinnek, mely Hegel és Schelling általuk pneumatikusnak nevezett történelemfelfogásával rokonítható. Mások – Karl-Heinz Stierle, Jochen Hörisch, Bart Phillipsen vagy Charles de Roche⁵ ezzel szemben inkább csak metatextusnak tekintik a vers biblikus referenciáit. Ezeket vagy abból a körülményből vezetik le, hogy a himnusz egy pietista vallásos fejedelem megrendelésére készült, következképpen a vers poétikája ott kezdődik, ahol a költő maga mögött hagyja a feladatot. Hirsch, De Roche és mások szerint ezeket az intertextuális passzusokat kizárólag abból a szempontból érdemes olvasnunk, amiképpen a versben magában poétológiai reflexió tárgyává válnak, s a költő egy eucharisztikus költészetet alapoz meg. A vers e rendkívül különböző, egymásnak ellentmondó értelmezéseiben az orientációként szolgáló közös nevezőt abban láthatjuk, hogy a poétológiai reflexió jelen esetben egy másik szövegnek, a Jézus búcsújáról és kereszthaláláról szóló JÁNOS EVANGÉLIUMA-beli tudósításnak az értelmezéséhez kapcsolódik. Ezt az intertextuális referenciát és ezáltal azt is, amit versben a megköltöttnek (Das Gedichtete) szokás nevezni, a szeretetvallás nyelvi problémájának tekintjük. Ez a vers, a THRÄNEN-nel együtt, jól példázza, hogy 1800 utáni fragmentális költészetében a szeretet princípiumának kitüntetett szerep jut Isten és ember viszonylatában.

A PATMOS szövegváltozatait⁶ tehát ebben a tanulmányban úgy olvassuk, mint arra a kihívásra adott költői válaszkísérletet, amelyet a szeretetvallás történeti megjelenése jelent a hesperikus költészet számára. Valószínű, hogy a megrendelés és az autonóm költészet feszültsége mellett éppúgy közrejátszhatott a vers változatokra hulló fragmentáltságában betegség és költészet ama közös diskurzusa is, melyet Rainer Nägele – a pszichiátria nyelvét kikapcsolva – a vesszsubjektum szétforgácsolódásának nevezett. Minket azonban jelen kontextusban kizárólag az a feszültségtér érdekel, amelyik a szeretet bibliai és kortárs vallásfilozófiai jelentése révén a versbeli elbeszélésében éppúgy megjelenik, mint annak poétológiai reflexiójában, és amely az én olvasatomban a változatok újraírásának egyik – vagy talán éppenséggel legfőbb – indikátora.

A fennmaradt elővázlatokból rögtön az első kézirat (H311) kulcsszavává teszi a szeretetet. Ez a majdani dedikált kézirat 121–126. soraihoz fog kapcsolódni, és így kezdődik:

„Unendlich hier oder dorthin
Zerstreuet die Liebenden Gott.”
(MHA III, 271)

„Végtelenül ide vagy amoda / szórja szét a szeretőket Isten.” A szeretők, akikről itt konkrétan szó lesz, Jézus tanítványai, akik bár egy egyesítő szeretetvallás hírnökei, mégis a világ minden égtája felé szétszóratnak. Maga Patmos is ennek a szétszóratásnak az emblematikus helye, János apostol remetemagányának a szigete. A konkrét bibliai történeti kontextuson túlmenően azonban nyilvánvalóan egy általánosabb emberi sorskérdést érintenek a vers magját képező versek. Az „ide” itt és az „amoda” vagy amodaát lehet

egyaránt térbeli és időbeli metafora: a szeretőket nemcsak a végtelen tér választja el egymástól, hogy ti. széttagolt hegycsúcsokon lakoznak, hanem az idő is, az örökkévalóság és a halál is. Ezenfelül a szétszóratást a versbeszélő „*végtelen*”-nek, határtalannak nevezi, mert Isten műve: létezik tehát egy „végtelen” elválasztottság is, azáltal, hogy éppen annak az Istennek műve a szeretők szétszórása, aki maga is azonos a jósággal és a szeretettel. Nincs ennél végletesebb paradoxon: a szeretet, amelynek lényege szerint éppen egyesítenie kellene, szétszórja, szétválasztja egymástól a szeretőket. Talán ez a képzet fogja majd *mutatis mutandis* indikálni a himnusz híres kezdősorait is egy olyan istenről, aki bár közel van, mégsem megragadható, közelsége egyszersmind távolság is: „*Nah ist, / Und schwer zu fassen der Gott*”,⁷ hogy tehát az istenséggel azon nyomban összekapcsolódik a veszély és a fenyegetettség szorongásos érzete, majd ezzel együtt a búcsú, a halál, a veszteség és a hiány drámai megélése.⁸

Az elementáris hiánynak ez a drámaisága, a szeretetvallásban munkálkodó negatív dialektika az, ami a vázlatnak – a versegészből ismeretes – mozzanatait mozaikként összefűzi:

„Unendlich *hier oder dorthin*
Zerstreuet *die Liebenden Gott*
Denn schon das Angesicht
zu lassen,

Und fernhin über die Berge zu gehn,

Wenn aber stirbt

Wenn sie die
Zusammenlebten im Gedächtniß

Und nicht den Staub nur, oder
Und die Tempel

Wenn die Ehre
Des Halbgotts und der Seinen
Verweht, und selber sein Angesicht
Der Himmlische wendet, *aß nirgend ein*
Unsterbliches mehr
Was ist diß?”

A szakadozott tervezet mind olyasmint vázol fel, ami érthetetlen, ami botrány: a szeretők szétszóratnak, az isteni arcát nem látni többé, a hegyeken (határokon) túlra menni, amikor is az Isten fia meghal, ha azok, akik együtt éltek az emlékezetben... – porrá lesznek – ha elmúlik a félistennek és az övéinek tisztessége, ha elfordítja az orcáját a Mennyei. Mindez egyenként és együttesen nem más, mint skandalon, a csodálkozás és a botránkozás lapidáris kérdését veti fel: *Was ist diß?*

Erre a kérdésre persze még kevésbé adható válasz, holott már azt sem tudtuk meg, miért szórja szét a szeretőket az Isten. Bart Philipsen olvasatában a PATMOS „*a globális fragmentalizálódás alaptapasztalatát*” beszéli el.⁹ A tervezet további prózarésze azonban arról tanúskodik, hogy az isteni modern megtapasztalásának nagyon is konkrét, a költővel kortárs történeti eseményeket éppúgy, mint a költészet ebben a helyzetben újrafogalmazandó feladatát érintő paradoxonokról van szó:

„Denn es gilt dann Menschliches unter Menschen nicht mehr, und unverständlich wird und gesetzlos vor Augen der Sterblichen ihr eigenes Leben, denn sie walteten nicht mehr, es waltet über dem Fernhinzielenden und mit der allversöhnenden Erde der alldurchdringende unerschöpfliche Gott...”¹⁰

(„Mert akkor már nem érvényes többé az emberi az emberek között, és értelmezhetetlen és törvény híján valóvá válik a halandók szemében a saját életük, mert többé nem ők maguk kormányoznak, ugyanis a messzirenyilazó fölött és a mindent kibékítő földdel együtt a mindenséget átható kimeríthetetlen hatalmú Isten uralkodik...”)

A mindenható Istennek a „mindenséget átható” uralmáról beszél itt a vers-én, aki fölötté áll a messzire nyilazónak, azaz Apollónnak, a Napnak, és a „mindent kibékítő földdel együtt”, azaz itt, ebben a világban tökéletesen uralkodik. Uralkodásának itt megfogalmazott elve nyilvánvalóan kapcsolódik Lk 14,26-hoz: „Ha valaki hozzám jön, és nem gyűlöli meg atyját és anyját, feleségét és gyermekeit, fiútestvéreit és nőtestvéreit, sőt a saját életét is, nem lehet az én tanítványom.” A szeretet földi törvényétől az evangélium eloldoz, ezt egy másik, felfoghatatlan, végtelen isteni szeretet nevében felülírja. Hölderlin itt a jézusi parancs nyomán talán az Ezeréves Birodalmat vázolja fel, ami azonban nem szükségszerű olvasat, fontosabb ennél, hogy egyáltalán egy olyan létállapotról van szó, melyben az isteni uralma felülír minden emberit. Az emberi élet lényegileg elveszíti saját orientációját, „értelmezhetetlen és törvény híján valóvá válik”, vagyis érvénytelenné válnak az emberi együttélés ismert szabályai és törvényei. A „mindent átható kimeríthetetlenül hatalmas Isten”, aki maga a Szeretet, függeszti fel őket, az emberi szeretettel együtt.

Összegezve a PATMOS első vázlatáról mondottakat: e himnusz központi kérdése az a kihívás, melyet a szeretetvallás a maga egyedülálló excentrikusságával intéz a tanítványhoz és a költőhöz. Az „excentrikus” jelzővel, mely eredetileg a csillagászat szakkifejezése,¹¹ visszaautalunk a költő Empedoklés-drámájára, amelyben az excentrikus út az emberitől az istenihez kizárólag a teljes pusztuláson át vezet. Ismeretes, hogy Hölderlin 1803 körül már nem keresi és nem igenli ezt az excentrikus pályát, miközben a kereszténységgel való újabb intenzív szembesülése arra a felismerésre készíti, hogy a szeretetvallás sokkal excentrikusabb az általa megköltött empedoklési áldozatnál, következésképpen nem férhet bele a költő poétikai programjába.

Ez után a tervezet után az első teljes versváltozat, az úgynevezett dedikált szöveg (WINDMUNGSSCHRIFT, H415) nagy ívű történetfilozófiai keretbe helyezi a szeretetvallás megjelenését. A lírai beszélő – mint Hölderlin verseiben oly sokszor – ezúttal is egy képzeletbeli utazást tesz Nyugattól Kelet felé, a történeti idő csúcsai között. A térbe kivetítve ez az időbeli utazás Hespériából, Hölderlin jelenkori hazájától vezet vissza Ázsia kapuihoz, vissza az antik kezdetekhez, végül pedig konkrétan Patmos szigetéhez. Időben pedig Hölderlin jelenéből vezet vissza az evangéliumi történések múltjáig, és mutat előre a JELENÉSEK profetikus jövőképehez. Ez a szerény, amúgy az emberi lakozásnak helyet nemigen kínáló égei-tengeri sziget azért válik tehát az utazás célállomásává, mert barlangja egykor a magányos apostolt befogadta: Jánost, Jézus szeretett tanítványát, a JÁNOS EVANGÉLIUMA és a JELENÉSEK szerzőjét, aki egyaránt itt, ezen a szigeten jegyezte le az emlékezet számára Jézus múltbeli történetét és az eljövendő végidők profetikus képeit. Míg a költő ANTIGONÉ-kommentárja szerint a görög tragédiákban az istenség és az ember viszonya egy „iszonytató”, végzetes „párosulás”, egy halálos kimenetelű agón, addig az ÚJTESTAMENTUM nyomán a PATMOS Isten és ember viszonyát egy korántsem kevésbé fájdalmas, illetve kevésbé drámai szeretetkapcsolattal jellemzi:

„So pflegte
 Sie einst des gottgeliebten,
 Des Sehers, der in seeliger Jugend war

Gegangen mit
 Dem Sohne des Höchsten, unzertrennlich, denn
 Es liebte der Gewittertragende die Einfalt
 Des Jüngers...”

(Prózaparafrázis: „Ezért gondozta / a sziget egykoron az Isten által szeretettet, / a látnokot, aki boldog ifjúkorában / együtt járt / a Legfőbb Fiával, elválaszthatatlanul, mert / szerette a Fellegtorlaszoló az együgyűségét / a tanítványnak.”)¹² Ez a krisztusi szeretet alkotja a vers középső triászának már említett centrumát is, az utolsó vacsora költői újraelbeszélését, melynek alábbi sorai mindegyik szövegvariánsban változatlanul szerepelnek, mintegy ezzel is nyomatékosítva azt, hogy a vers magjáról van szó:

„Da, beim Geheimnisse des Weinstocks, sie
 Zusammensaßen, zu der Stunde des Gastmahls,
 Und in der großen Seele, ruhigahnend den Tod
 Aussprach der Herr und die letzte Liebe, denn nie genug
 Hatte er von Güte zu sagen”

(Prózaparafrázisban: „Amikor, a szőlőtöke misztériumainál, ők / együtt ültek, az utolsó vacsora órájában – és a nagyszerű lélekben, békésen sejtve a halált / kimondta az Úr és a végső szeretetet, mert sosem tudott – eleget szólni a jóságáról...”)

A vers-én, akárcsak az ifjú Hegel, az utolsó vacsorát a szeretet lakomájaként mutatja be, melynek nincs más célja, mint a szeretet maga, annak kimondása. Mint Hegel írja: „Jézusnak a barátaitól vett búcsúja a szeretet vacsorája volt”, „a szeretet vacsorája azonban magában a szeretetben fejeződik ki, vele azonos”.¹³ Míg a kereszténység előtti vallások bölcsesége arra tanított, hogy elégtelen, sőt semmis minden temporális dolog, és hogy egyetlen feladatunk abban áll, hogy ezt belátva mértékkel élvezzük az életet, addig a kereszténység, mint Žižek értelmezi Hegelt, „halandó/temporális individuummként állítja elének Krisztust [...] a kereszténység »szeretettvallás«: a szeretetben kiválasztunk egy véges, temporális tárgyat, és figyelmünket a tárgyra összpontosítjuk, mely »többet jelent, mint bármilyen más.«”¹⁴

A költő a véges és a végtelen, az időbeli és az örökkévaló e paradox, sőt abszurdnak tűnő uniójáról beszélve, első hangsúlyos kifejezésével rögtön többértelműsít, szándékolatlan elfedően fogalmaz: „Beim Geheimnisse des Weinstocks”, „a szőlőtöke misztériumainál”. Ez a kifejezés közismerten utal a borra és kenyérrre, de utalhat Jézusnak arra a hasonlatára is, amelyben a tanítványaival való egységét a szőlőtökéből kinövő venyigékhez hasonlítja, mely képíleg pontosan ábrázolja, hogy mit is jelent a felszólítás: „Maradjatok énbennem és én tibennetek” (JN 15,4). Ez az unio a versben is titok, misztérium, mint magának az úrvacsorai közösségnek és egyszersmind a halálnak a misztériuma. Hiszen, amit a „nagy lélek” a vacsorai asztalnál kimond, az „a végső szeretet” és egyszersmind „a halál” is.¹⁵

A szeretettvallásnak ez az utolsó vacsorára összpontosított eszménye magyarázhatja azt a radikális szelekciót is, amelyet a költő az evangéliumi események újraelbeszélésében eszközöl: közismert, hogy éppen a keresztihal és a megváltás eseménye marad kívül a

versen.¹⁶ Ennek elbeszélése helyett szeretet és halál bensőséges krisztusi unióján elmélkedve a tanítványi szeretet sorsának elbeszélésével folytatódik a vers. Hogyan is érthetnék meg a halál örökre elválasztó véglegességét azok a tanítványok, akik a szeretet egyesítő erejével végletes metaforákban gondolkodtak önmagukról és mesterükről?

„Doch trauerten sie, [...]

aber sie liebten unter der Sonne

Das Leben und lassen wollten sie nicht

Vom Angesichte des Herrn

Und der Heimath.

[...] Eingetrieben war

Wie Feuer im Eisen, das, und ihnen gieng

Zur Seite der Schatte des Lieben.”

(Prózaparafrázisban: „Ők pedig gyászoltak. [...] de szerették a nap alatt / az életet, és nem akartak elszakadni / az Úr orcájától / és a hazájuktól. [...] Beléjük volt ivódva, / mint a tűz a vasba, és mellettük haladt / a szerett lény árnya.”)

Jézussal való közösségüket a gyászoló tanítványok olyan elválaszthatatlan összetartozásként élték meg, mint ahogyan a felhevített vasban vele egygyé válva izzik a tűz,¹⁷ vagy ahogyan a gyászolót elválaszthatatlanul követi a szerett kedves árnyéka, akárcsak, ha a sajátja lenne. A lélek e képeivel kíméletlen kontrasztot alkot a valóság, az isteni búcsú és a halál, a hirtelen, teljesen érthetetlen elválás, majd ezután a tanítványok szeretetközösségének a felbomlása – a hegyeken való átkelés képzetébe foglalva –, amely a vers szimbolikus terében mozogva a határátlépéssel a végletes otthontalanságba vezet át. Időben pedig a világéj máig tartó órája ez, amelyben az isteni szeretet immár láthatatlanná válik, visszahúzódik az „együgyű szemekbe”, amelyek őrzik a „bölcesség szakadékait”.

Anélkül, hogy jelen kontextusban tovább kívánnánk követni a PATMOS gondolatmenetét, egy hiátussal a következő összegzést kell megállapítanunk: Jézus e világi jelenlétének paradoxonában, mely az utolsó vacsora eseményében tetőződik, a szeretet és a halál olyan egységet alkot a költő vallásról alkotott képzeletvilágában, amit a hívők „együgyű szeme” kimondatlanul és meg nem értve őrizhet ugyan, de annak valóságos drámáját csak a költő tudja szóba foglalni és ezzel a hagyományt a maga elfedett igazságában a költészetben bemutatni. A zárósorok tanúsága szerint kizárólag a költészet képes a szilárd betű ápolására, Isten és ember szeretetviszonyát annak felfoghatatlanul merész és fájdalmas tragédiájában megértetni. A költészet tehát, Hölderlinnek éppúgy, mint a kora romantikusoknak vagy a SYSTEMPROGRAMM szerzője számára, a vallás folytatója, beteljesítője.

A HOMBURGER FOLIOHEFT második kézírata (ZWEITE FASSUNG, H309) e kész és a fedjellemelek átnyújtott változat első átírásaként olvasandó. Hogy miért is érezhetett készte-tést Hölderlin arra, hogy egyszer már befejezett verseit később újra átdolgozza, mondhatni szinte szétírja, erre nem tudunk világos választ adni. Korábbi tanulmányaimban arra figyeltem fel, hogy mennyire széthasadnak a költői szövegek is amaz általa megköltött világtörténelmi hasadás mentén, melyet ő az antik és a keresztény világ szétszakadásának helyein meglát, az APOSTOLOK CSELEKEDETEI-nek Ephesosánál, János Patmosán, sőt mint alább bemutatjuk, egyáltalán az Archipelagus szigetein. Ezt a megfigyelést a PATMOS kézíratainak átírási folyamatára alkalmazva úgy módosíthatjuk, hogy a szere-

tevallás jánosí lejegyzése a változatok során egyre inkább ütközni fog a költő poétikájával. A második kézírattól kezdve egészen a negyedik változatig megfigyelhető, hogy éppen a szeretetről szóló passzusok változnak meg. Vizsgálódásunk szempontjából a negyedik változat (H310) különösen izgalmas, mert ez a fragmentum kérdez rá újra az isteni szeretet mibenlétére. A kontextus ezúttal az áldozati halál és egyáltalán az extrém, animális szenvedés: már maga Patmos szigete is „*thiergleich*”, „*állathoz hasonlatosan*” szolgál Jánosnak, az „*emberszeretőnek*”. Ezzel az attribútummal a szeretet maga sem több, mint humanizmus, altruizmus, ember és ember viszonya. A fragmentális, töredezett versek folyamatosan a szenvedés elementáris nyelvi kifejezésére törekszenek, a Getsemáne-kertben verejtékező Messiást a beszélő „*szomjas állathoz*” hasonlatosnak láttatja, akinek szava az állat „*kiáltásához*” hasonlatos, Jánosnak, a prófétának a feje pedig „*ehetetlen és hervadhatatlan*” írásként nyugodott Salome edényén. Jézus áldozati halála, a betlehemi gyermekek lemészárlása és Keresztelő János lefejezése olyan lírai narratívát alkot, melynek fókusza az a sokszor felvetett kérdés, hogy ha Isten maga jó – amiként a PATMOS első sora is erre változik: „*Voll Gült' ist... Gott*” –, akkor miért van annyi mértéktelen szenvedés? A theodicaea közismert kérdése ez, és mégsem egészen az.¹⁸ Mert mint Rainer Nägele már pontosan megfigyelte:¹⁹ a „*mert minden jó*” lakonikus jézusi kijelentéshez a harmadik változattól kezdve kemény illeszkedéssel társul a paradox folytatás, hogy „*erre meghalt*” a theodicaea testet öltött alakja:

*„Denn begrifflos ist das Zürnen der Welt.
Das aber erkannt' er. Alles ist gut. Drauf starb er.”*

(Prózaparafrázisban: „*Mert felfoghatatlan a világ haragja. / Ezt azonban ő ismerte. Minden jó. És erre meghalt.*”)

A versbeszéd ellentételezéseit tehát úgy is olvashatjuk, hogy a theodicaea nem feltétlenül világgépe a versnek: „*a minden jó*” nem filozófiai állítás, hanem elgondolkodtató citátum, Jézus szavainak idézése, amivel a vers-én az esemény elbeszélésével reflektál.

E szuggesztív paradoxonokra, a versbeszéd végletes antinomikus ellentételezéseire következik az a sor, amely az implicit kérdésre történő válasz is: „*Wie Feuer, in Städten, tödlichliebend / Sind Gottes Stimmen.*” (47 sk.) Isten hangjai „*halálosan szeretők*”, olyan az ő beszéde, mint az emésztő tűz, mely városokat lobbant lángra. Az isteni természetéhez tartozik, hogy „*tödlichliebend*”, akárcsak a görög tragédiák istene. Egyre nyilvánvalóbban antik mítikus képzetekkel vegyül a bibliai Isten képe. Gondoljunk arra a szerelemre, amellyel Zeusz Szemelét meglátogatta: a villámként megjelenő Olümposzi tűzével hamuvá égette a földi asszonyt. Tudjuk, hogy persze ebben elsősorban Szemelé a bűnös, mert valódi isteni mivoltában akarta látni szerelmesét. A PATMOS utolsó strófája a Jézust gyászoló tanítványokat a görög tragédia hőseihez abban a vonatkozásban is hasonlatosnak nevezi, hogy a szeretet hübrisze jellemzi őket: „*Zu viel aber / Der Liebe, wo Anbetung ist, / Ist gefährreich...*” (87 skk.) („*A szeretetnek az a túlsága, ami az imádatnál jelen van, veszélyel telt...*”)

A szeretet és a szenvedés izzó vasával és emésztő tűzével szemben az istenihez fűződő helyes viszony kulcsfogalma immár a „*tisztaság*” lesz. A tisztaság fogalmát azonban a költő nem etikai kategóriaként használja. A 83–84. sorok szerint sokkal inkább „*sors*” és élet a tisztaság: „*Nemlich meistens ist rein / Zu seyn ein Geschick, ein Leben*” („*Ugyanis tisztának lenni – ez sors, ez élet.*”) Élet és út is, amennyiben a jeruzsálemi zarándokok hajója olyan, „*mint a hattyú*”: „*Wie Schwänen der Schiffe Gang*”. És persze mindennekfelett a szavaknak kell tisztáknak lenniük: Jézus szavai „*hőtiszták*” voltak (76. sor), arca tisztán

ragyogott, mint a „*kard*” (67 sk). A kommunión alapuló szeretetnyelv helyére lép a tiszta szavak pengeélessége. Ha értelme van egyáltalán a Patmos kapcsán „eucharisztikus poétikáról” beszélni, ezek az utolsó átiratok mindenképpen ellenállnak ennek a minősítésnek. A negyedik változat képvilágával, metaforikájával nyelvileg is egyre közelebb áll az ÓTESTAMENTUM-hoz.

A tisztaság e hideg pengéje maga az elválasztás, az, amit szentségnek szokás nevezni. Megerősíti azt, amit az „*éjszakai dalokkal*” történő alábbi rövid összehasonlítás is alátámaszt majd: a szeretet, azáltal, hogy egyesíti a végest, a temporálist az örökkévalóval, a megtérés és a bűnbocsánat aktusában – mint a kései Kant mondja – a választás noumenális cselekedetével magát az örökkévalóságot változtatja meg.²⁰ A szeretetvallás jó híre a maga forradalmiságában és szükségyszerű túlságában a költő számára botrány, nem egyéb, mint maga a hübrisz, a gőg. És ezzel egyszersmind kiteljesedik a kép, ti. hogy az EVANGÉLIUM Hölderlin olvasatában olyan görög tragédia, amelyben csak az istenség végletes búcsúja tarthatja vissza embert és istent egyaránt ettől a gőgtől, a Krisztusban lelt halál által önmagunk és ezáltal az idő, a történelem és örökkévalóság megváltoztatásától, noha ezt a titkot a költő korábbi alkotásaiban nagyon is kutatta, például az EMPEDOKLÉS-ben.

2. A szeretet más szigetei: THRÄNEN

A szeretet hübrisztét Hölderlin nemcsak a tanítványok és Jézus viszonyában, illetve általában a kereszténységben mutatja be a maga tragikus kimenetelében. A HYPERIÓN athéni beszédének ama passzusa, miszerint az ókori görögök még egyensúlyban tudták tartani a föld és az ég iránti szeretetüket, a Casimir Böhlendorffhoz írt első levél tanúsága szerint egyre inkább megrendül Hölderlinben. Vajon nem hasonlítható-e össze a korai kereszténység önpusztítása az ILLÁSZ és a tragédiák görögségének dionüszikus agónjaival? Vajon mi a közös az isteni túlzott szeretetének pogány és keresztény formái között, ha egyszer mindkettőt megkísérti az isteni mértéktelen közelsége, azaz az isteni „*abgöttisch*” imádata?

E kérdések körüljárásához tennünk kell egy rövid összehasonlítást a PATMOS és a THRÄNEN (KÖNNYEK) szeretetfelfogása között.

THRÄNEN

*Himmlische Liebe! zärtliche! wenn ich dein
Vergäße, wenn ich, o ihr geschicklichen,
Ihr feurgen, die voll Asche sind und
Wüst und vereinsamet ohnedies schon,*

*Ihr lieben Inseln, Augen der Wunderwelt!
Ihr nämlich geht nun einzig allein mich an,
Ihr Ufer, wo die abgöttische
Büßet, doch Himmlischen nur, die Liebe.*

*Denn allzudankbar haben die Heiligen
Gedient dort in Tagen der Schönheit und
Die zorn'gen Helden; und viel Bäume
Sind, und die Städte daselbst gestanden,*

*Sichtbar, gleich einem sinnigen Mann; jetzt sind
Die Helden tot, die Inseln der Liebe sind
Entstellt fast. So muß übervorteilt,
Albern doch überall sein die Liebe.*

*Ihr weichen Tränen, löschet das Augenlicht
Mir aber nicht ganz aus; ein Gedächtnis doch,
Damit ich edel sterbe, laßt, ihr
Trügrischen, Diebischen, mir nachleben.*

(Prózaparafrázisban: 1. „Mennyei szeretet! Gyengéd! Bárcsak / elfeledhetnélek, ó ti sorsszerűek / tüzesek, hamuval teltek és / pusztán, elhagyatottan állók, 2. Ti kedves szigetek, a szem csodás világa! / Egyedül ti érintetek engem, / ti partok, ahol a bálványozó / szeretet az égieknek lakol. 3. Merthogy túlzott hálával szolgáltak / a szentek ott a szépség napjaiban / és a haragos hősök; és sok fa áll, / ott, ahol városok lakoztak, 4. Láthatóan, a töprengő elme előtt; most / a hősök halottak, a szeretet szigetei / szinte eltorzultak. Így kell, hogy előnyt élvezzen / botor módon mindenütt a szeretet. 5. Ti lágyn könnyek, ne oltsátok ki szemem világát / teljesen; maradjon az emlékezet, / hogy nemesen haljak meg, adjátok meg, / ti csalókák, tolvajok, hogy nyomdokotokban éljek.”)

Az ÉJSZAKAI DALOK-nak ez az első darabja egyenest a kezdő verssoraiban az „isteni szeretetet” invokálja:

*„Himmlische Liebe! zärtliche! wenn ich dein
Vergäße...”*

Ennek az egykori mennyei, isteni szeretetnek az emlékezete fűzi a versbeszélőt az Archipelagus egykor étellel teli szigeteihez, amelyek azóta pusztasággá és hamuvá lettek. Kiknek a szeretete volt ez?

A harmadik strófa a szigetek pusztulásának miéértjére kérdezve ezt a pusztulást „szentek” „bálványozó” szeretetének műveként mutatja be:

*„Denn allzudankbar haben die Heiligen
Gedient dort in Tagen der Schönheit und
Die zorn'gen Helden...”*

A szeretet túlsága, mely mindenkor az isteni iránti felfokozott hálában fejeződik ki, ez töltötte el a „szenteket” és a „haragos hősöket”. Az utóbbiak nyilvánvalóan az ILIÁSZ hősei, egy Akhilleusz például. De kik azok, akiket a költő a „szentek”-nek nevez? A vers eddigi kommentátorai – Michael Knaupp szövegkiadása éppúgy, mint például Anke Bennholdt-Thomsen értelmezése – „a szentek”-et is antik embereknek tekintik, mintha a hősök és a szentek voltaképpen ugyanazokat jelölnék. Ehhez azonban „a szentek” kifejezés szemantikailag túlzottan kötött: Pál apostol nevezi így szinte valamennyi levelében Krisztus követőit, a megtérteket: „Pál Jézus Krisztus apostola Isten akaratajából, az Efezusban lévő és Krisztus Jézusban hívő szenteknek” (EPH 1,1). Nem valószínű tehát, hogy a „szentek” egyszerűen a „görögök” vagy a „hősök” szinonimája lenne. Ez iránti kételyeinket megerősítheti továbbá az a körülmény is, hogy a „die Heiligen” kifejezés összesen még kétszer fordul elő Hölderlin verseiben. Az egyik utolsó fragmentális versben, a GÖRÖGORSZÁG második vázlatában, ahol ismételten a Föld eszkatologikus pusztasággá válásával kapcsolatban van szó „a szentek kísértéseiről”.²¹ A másik, a Beißner által 59-es számmal jelzett fragmen-

tum, mely Hölderlin ama tervének a lenyomata, hogy emléket állítson Klopstock halálának: „*Nicht ist vorauszusagen. / wie Gott hinwegnimmt auf dem Wagen / In der Erde Gesetzen einen Heiligen oder Seher.*”²² A szent, a látnok itt azonos a MESSIÁS mélyen vallásos szerzőjével, Klopstockkal.

Mindhárom szöveghely azt bizonyítja tehát, hogy „*a szentek*” kifejezés hölderlini használatából nem zárható ki az újtestamentumi jelentés. A THRÄNEN „szent”-jei és „*haragos hősei*” mintegy együttesen lakják az Égei-szigeteket. Ámde állíthatjuk-e, hogy a költő időszinkroniát hoz létre a hősök és szentek által jelzett különböző időszakok, a különböző pusztulástörténetek között? A versbeszélő megjelöl egy sajátos idődimenziót, amelyben a szeretet szigetei hamuvá égtek: a „*Szépség napjaiban*” történt ez.

A „*Szépség napjai*” bizonyára az antik görög kultúra egészére utalhatnak, a görögök esztétikai vallására, a szép ember, a szép istenek ábrázolását célzó művészetük korára. Ámde ehhez, mint a PATMOS-ban is bemutattuk, voltaképpen Krisztus ideje is hozzátartozik, akit Hölderlin másutt az antik félistenek közé is sorol, aki lezárja az istenek epifániáját, aki közöttük a beteljesítő: Ő az, akin „*a szépség leginkább csüngött*”: „*An dem am meisten / Die Schönheit hieng*” (PATMOS II, 137 f). Más olvasatban nem Jézusra vonatkoznak ezek a sorok, hanem János apostolra, akit a hagyomány mindig is szép férfiként említett, s akinek hangsúlyozottan szép alakjában Hölderlin a „szép” kereszténység ideáját alkotta meg.²³ Vajon nem kapcsolódik-e itt össze a szigetek hamuvá égésében a görögök kezdete és vége, nem válnak-e az ILIÁS haragos hősei a szenteknek, Jézus tanítványainak az előfutáiraivá? A kezdet és a vég összeérne?²⁴ Vagy pedig, mint De Roche állítja, folyamatosság lenne az antik világ alkonyában, amelynek romjai a homérikus heroikus kor hanyatlásától máig tartanak?

Tételezzük fel, hogy a hölderlini történetfelfogás alapján egyetlen történésnek olvassuk a görög világot a maga kezdetével és végével, az eposzi hősök és az evangéliumi szentek mértéktelen szeretetével. Ez tehát az egyik szeretet, a szigeteké, amelyek ebben a szeretetben megsemmisültek, mert ez a szeretet nem ismerte a mértéket. Ahogyan az Ég iránti tüzes szeretet sohasem ismer mértéket, ez a természete. A versben azonban ellenpontként szó van egy másik szeretetről, arról, amelyik e lobbanékony, önfelemesztő szeretet helyébe lépett. Ez utóbbiról összesen két sorban szól a költő. Ez az „*ostobának*” nevezett szeretet a hölderlini jelent jellemzi, mint általános és mindenütt jelenvaló: „*So muß übervortheilt, / Albern doch überall seyn die Liebe.*” („*Igy kell túlhangsúlyozódnia, botorul és mégis mindenütt jelenvalóan a szeretetnek.*”) Vajon arról az „*ostoba*”, sekélyes, képmutató szeretetideológiáról van-e itt szó, amit a jámbor vallásos kispolgárok a szeretetről mint keresztényi elvről mindközönségesen össze szoktak hordani? Aminek mint nagyon is emberi szeretetnek voltaképpen semmi köze sincs a hősök és a szentek „*mennyei*”, lángoló, elemesztő szerelméhez? A vers zárlatából arra következtethetünk, hogy a költői én mindkét szeretetformát visszautasítja. Az emésztő szerelem könnyei helyett az emlekezés distanciált poétikáját választja.

Ámde térjünk vissza most ebben a kontextusban a PATMOS szövegéhez. Az ÉJZSAKAI DALOK megfelelően rávilágíthatnak arra, hogy miért nem tudjuk elfogadni azt az igen elterjedt felfogást, mely szerint a PATMOS-ban a Krisztus iránti szeretet túlsága azért lenne mértéktelen, pusztán azért volna hiba, sőt bűn, mert elfogadtat egy egyoldalúságot, vagyis mert ezzel egyszersmind kizárja a többi isten tiszteletét.²⁵ Ha ugyanis egy pogány, politeista kontextusban is felmerül egy hasonlóan elfogult, egyoldalú, pusztító szeretet lehetősége, akkor a Hölderlin-filológia emez értelmezése megkérdőjelezhető. A PATMOS negyedik változata azonban egy igen rejtélyes szöveghellyel pontosan alátá-

masztja, hogy nem önkényesen vontuk be a THRÄNEN-t a PATMOS szeretetfelfogásának értelmezésébe. Az utolsó átírt versszak a Szentlélek pünkösdi kiadásáról szólva az apostolok és Kadmosz sárkányfogvetése között von mitikus analógiát:

„Drum sandt er ihnen
Den Geist [...]
Männer schaffend, zornige wie wenn
Drachenzähne, prächtigen Schicksals”

(Prózaparafrázisban: „Ezért küldte el nekik / a Szellemet [...] / férfiakat alkotva, haragosakat, mint amilyenek / a sárkányfogak, a pompás sorsúak.”)

A hasonlat szerint a Mestertől elválasztott, a világ négy égtája felé szétszórt apostolok igazi férfiakká, „haragos hőökké” válnak, hasonlóképpen Kadmosz „pompás sorsú sárkányfog-veteményé”-hez.²⁶ A rendkívül merész és ambivalens metafora nyilvánvalóan összekapcsolható a görög archaikus kezdet haragos hőseinek az apostolokkal történő rokonításával, noha ez a metaforikus kapcsolat még enigmatikusabban utal valamiféle sorsközösségre a földből született antik harcosok és az apostolok között, éspedig a vetés, a magvetés képe alapján. A mítosz szerint Kadmosz sárkányfogvetéséből felsarjadtt harcosok közül csak öt maradt meg, a többiek kölcsönösen lekaszabták egymást. Ez a maradék öt harcos lett a spártaiak magva. A sárkányfogvetemény e megrostálása szolgálhatott a metaforikus képi kapcsolatteremtés alapjául. A költői metafora szerint tehát a spártaiakhoz hasonlatosan a hit harcosai, az apostolok is megrostáltattak, és csak egynémelyikük, de nem a közösség vált a szeretetvallás termékeny magjává.

3. A szeretet patológiája

Miért problematizálja Hölderlin kései költészete az ég iránti szeretetet? Ismételten a fiatal Hegellel való intellektuális közösségre gondolva, idézhetjük a filozófustól: a szeretet azért kérdéses javunk, mert „patologikus”, mert semmilyen korlátot, uralmat nem tűr el, semmis előtte a jog és a kötelesség, csak a szabadság létezik: „Kétségkívül nem lehet megparancsolni a szeretetet, kétségkívül patologikus a szeretet, egy vonzalom – de vajon mindezzel semmiképpen sem csorbítottuk-e a nagyságát, egyáltalán nem értékeltük-e le azzal, hogy a szeretet lényege szerint nem tűr el semmilyen uralmat a másik, mint valami idegen felett? Következésképpen nem rendelhető alá a szeretet a kötelességnek és a jognak, sőt sokkal inkább akkor triumpfál, amikor semmi fölött nem uralkodhat [...] A szeretet nem ismer határokat, amit nem egyesített, az számára objektíve nem létezik...”²⁷ Másutt, a BROD UND WEIN kései átdolgozását vizsgálva már felhívtuk a figyelmet arra, hogy a kereszténység megjelenését Hölderlin szakadásként, traumaként fogja fel, mely felhasítja, megsebzti az addig organikus egységként, a kozmikus körforgás rendjében mozgó antik pogány világot.²⁸ A PATMOS-ban a hasadás az utolsó vacsora szereteteseményében ölt szimbolikus alakot, amelyet a költő annak a János apostolnak az elbeszélésében értelmez, akinek a mennyei dolgok (JELENÉSEK KÖNYVE) s ezzel együtt az isteni szeretet végtelen értelme (JÁNOS LEVELEI) éppen ezen a szigeten nyilatkoztak meg.

Amennyiben Krisztus halála a *par excellence* forradalmi esemény a világban, akkor egyúttal minden rá következő forradalmi esemény lehetséges hivatkozási alapjává is válhat. Az ÚJTESTAMENTUM intenzív tanulmányozása ezért elválaszthatatlan a francia forradalommal való testközeli találkozásától. E két meghatározó élményéből arra következett a költő, hogy a testvériség és egyenlőség utópiája ugyanúgy magában rejti azt

a veszélyt, amelyet a költő szerint már az újtestamentumi szereteteszme is magában foglalt, ti. hogy eloldozza az egyént mindattól, ami számára otthonos volt, ami – Lacannal szólva – a szimbolikus rend világa.²⁹ A keresztény hagyomány és a kortárs történelmi-politikai helyzet együttes problematizálása tehát a HOMBURGER FOLIOHEFT kései szövegeinek logikus konzekvenciája.³⁰

Jegyzetek

1. A vers fennmaradt kézíratait minden kiadás másként közli. Én magam Michael Knaupp müncheni kiadását veszem alapul (Friedrich Hölderlin: SÄMTLICHE WERKE. Hrsg. Michael Knaupp. 3 Bde. München, 1992 = MHA), mivel Beißner a későbbi változatokat kombinálja, s nem tekinti azokat önálló szövegeknek, Jochen Schmidt kiadása pedig a befejezett változatra szorítkozik. MHA I, 685 f.
2. Uo.
3. Jochen Schmidt: HÖLDERLINS GESCHICHTSPHILOSOPHISCHE HYMNEN „FRIEDENSFEIER”, „DER EINZIGE”, „PATMOS”. Darmstadt, 1990. 193.
4. Schmidt, op. cit, Wolfgang Binder: HÖLDERLINS PATMOS-HYMNE. = Hölderlin Jahrbuch (=HJb), 1967–68. 92–127.
5. Karlheinz Stierle: DICHTUNG IM AUFTRAG. HÖLDERLINS PATMOS-HYMNE. = HJb, 1980–81. 47–78. Jochen Hörisch: DICHTUNG ALS EUCHARISTIE. ZUM MOTIV „BROT UND WEIN” BEI HÖLDERLIN. = Herbert Anton (Hrsg.): INVALIDEN DES APOLL. MOTIVE UND MYTHEN DES DICHTERLEIDS. München, 1982. 52–77. Charles de Roche: FRIEDRICH HÖLDERLIN: PATMOS. DAS SCHEIDENDE ERSCHEINEN DES GEDICHTS. München, 1999. Meg kell jegyezni, hogy korábban én is elsősorban azt a poétológiai dimenziót vizsgáltam, mely a praetextus, a jánosi narratíva és a költészet feladatának holderlini dilemmája között megnyílik. Eva Kocziszkó: MYTHENFIGUREN IN HÖLDERLINS SPÄTWERK. Würzburg, 1977.
6. A kéziratok és a kiadások rövid áttekintéséhez l. legutóbb: Johann Kreuzer: PHILOSOPHISCHE HINTERGRÜNDE DER GESÄNGE DER EINZIGE UND PATMOS VON FRIEDRICH HÖLDERLIN. = Edith Düsing, Hans-Dieter Klein (Hrsg.): GEIST UND LITERATUR. MODELLE IN DER WELTLITERATUR VON SHAKESPEARE BIS CELAN. Würzburg, 2008. 107–135.
7. MHA I, 447.
8. Rainer Nägele: LITERATUR UND UTOPIE. VERSUCHE ZU HÖLDERLIN. Heidelberg, 1978. 193.
9. Johann Kreuzer: HÖLDERLIN HANDBUCH. LEBEN – WERK – WIRKUNG. Stuttgart–Weimar, 2011. 372.
10. MHA III, 271 f.
11. A HYPERIÓN-ban Hölderlin a bolygók elliptikus, görbe pályáját nevezi excentrikusnak, mely egy excentrikus életpályára való felszólításként hangzik el. L. Lawrence Ryan: HÖLDERLINS HYPERION. EXZENTRISCHE BAHN UND DICHTERBERUF. Stuttgart, 1965. Illetve legutóbb, részletesebb és kontroverziálisabb asztronómiai értelmezéssel: Alexander Honold: HÖLDERLINS KALENDER. ASTRONOMIE UND REVOLUTION UM 1800. Berlin, 2005. 72.
12. A PATMOS-nak természetesen van magyar nyelvű műfordítása is, ám ezt a fordítást nem tudtam használni az értelmezésemhez. Összeolvasható a megadott nyersfordítás a Bernáth Istvánéval. L. Hölderlin: VERSEK – LEVELÉK – HÜPERIÓN – EMPEDOKLÉSZ. Budapest, 1961. 472 kk. Hölderlin egyébként itt is, mint a költemény egészében, konkrét bibliai helyekre utal, melyek arról tudósítanak, hogy Jézus különösen szeretete Jánost (Jn 13,23, Jn 15,12 etc.).
13. Lásd G. W. F. Hegel: FRÜHE SCHRIFTEN. = WERKE. Bd. 1. Frankfurt am Main, 364.
14. Slavoj Žižek: A TÖRÉKENY ABSZOLÚTUM. Budapest, 2011. 166.
15. Praetextusként valószínűleg a JÁNOS EVANGÉLIUMA 13. fejezetének sorai szolgáltak: „...tudván Jézus, hogy eljött az Ő órája, hogy átmenjen e világból az Atyához, mivelhogy szerette az övét e világon, szeretetében elszánta magát a végsőkre.” Jn 13,1. Revideált Károli-fordítás.
16. Wolfgang Binder, Jürgen Link és Karlheinz Stierle is megjegyzi, hogy a holderlini szelektált elbeszélés demitologizál. Felfogásom szerint azonban ez nem feltétlenül a történeti bibliakritika párhuzamával magyarázható, hanem, mert Hölderlin dolgozik a mítoszon; azaz a szeretet-

vallás sajátos költői, sőt majd poétológiai mítoszává formálja a narratívát. A szelekció poétikailag koncepcionális, és nem szűkíthető le a teológiára.

17. Jürgen Link e képpel kapcsolatban a korabeli kémiára hivatkozik, Priestley modelljére, mely szerint a vas megolvadásánál a tűz anyaga, a phlogiston, egyesülne a vassal. Jürgen Link: BEIM ZWEITEN MAL STIRBT NICHT JESUS, SONDERN JOHANNES. EINE ABWEICHENDE LEKTÜRE VON HÖLDERLINS „PATMOS” UND WAS AUS IHR FOLGT. = Jürgen Link, Rolf Parr (Hrsg.): HÖLDERLIN: FRANZÖSISCH-DEUTSCH. Essen, 1999. 43–52.

18. A hölderlini világrépről mint theodicaeáról beszél Jochen Schmidt PATMOS-elemzése. I. m. 225 sk.

19. Rainer Nägele: i. m.

20. Žižek: i. m. 167 sk.

21. MHA I, 478.

22. SÄMTLICHE WERKE. Hrsg. von Friedrich Beißner. 8 Bde. Stuttgart, 1946–1985 („Stuttgarter Ausgabe”) 2, 333, StA, 2,2 947.

23. Jürgen Link: i. m. 47.

24. Ezzel szemben, ha a vers kizárólag az antik világ pusztulásáról szólna, akkor a tanulsága az lenne, amit például Bennholdt-Thomsen vezet le, hogy ti. Hölderlin egyfelől rá akarja vezetni a nyugati költőket arra, hogy korrekcióként befogadják azt, ami a júnói józanságon alapuló

hesperikus költészet valódi hiánya, vagyis az antik tüzes lelkesedést, éspedig úgy, hogy másfelől ennek – mint veszélyes szeretetnek – rögtön határt is kíván szabni. Anke Bennholdt-Thomsen–Alfredo Guzzoni: ANALECTA HÖLDERLINIANA, II. Würzburg, 2004. 23 sk.

25. L. Detlev Lüders kommentált kiadását: Friedrich Hölderlin: SÄMTLICHE WERKE. Wiesbaden, 1989. II. 343.

26. Charles de Roche szerint Kadmosz a bibliai Magvető eltorzított képe, a görög mítosz itt a hesperikus orbis allegorikus töréspontja lenne. Charles de Roche: i. m. 220 sk.

27. Hegel: i. m. 363.

28. Eva Kocziszky: PATMOS. Bad Homburger Vorträge, 1992/3. 33–51., illetve: Eva Kocziszky: MYTHENFIGUREN IN HÖLDERLINS SPÄTWERK. Würzburg, 1997.

29. Az eloldozó szeretet csak a szabadság végső eszméjéből érthető meg. A kettő szoros egysége a tübingeni himnuszoktól kezdve megfigyelhető Hölderlin verseiben. Gondoljunk csak a HYMNE AN DIE FREIHEIT-re.

30. L. például az elsők között Reinhard Zbikowski tanulmányát: „UND DER FÜRST”. ACCESSUS ZU EINEM THEMA DES SPÄTEN HÖLDERLIN. = Christoph Jamme–Otto Pöggeler: JENSEITS DES IDEALISMUS. HÖLDERLINS LETZTE HOMBURGER JAHRE (1804–1806). Bonn, 1988. 211–251.

Takáts József

FŐMŰ HELYETT

Jászi Oszkár utolsó budapesti előadása

Huszonnyolc évi távollét után 1947 októberében két hétre, először és utoljára, közép-európai tanulmányútja keretében hazatért emigrációjából Budapestre Jászi Oszkár, már amerikai állampolgárként, hetvenkét évesen. Jászi pályájának kutatóitól sok minden megtudható e két hétről. Egyetlen nyilvános szereplésének, a szabadkőműves Martinovics-páholyban tartott október 29-i előadásának kiadatlan szövegét Bán D. András tette közzé értő magyarázattal;¹ az utazás előkészítéséről és utóéletéről, magyarországi napjairól Litván György írt alapos, Jászi naplóját is kivonatoló tanulmányt;² a szabadkőműves páholy ülésének körülményeit Berényi Zsuzsanna Ágnes forrásközlése tárta fel.³ Az alábbi írás, az előadás elemzése, nagymértékben támaszkodik e munkákra.