

KÖLTÉSZET ÉS ELMEBETEGSÉG

Kocziszkó Éva: Hölderlin (Költészet a sötét Nap fényénél)

Századvég-Gond, 1994. 281 oldal, 340 Ft

Eva Kocziszkó: Mythenfiguren in Hölderlins Spätwerk

Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997. 161 oldal, 38 DM

Hölderlin életművének interpretációs története, amelynek szálai a Heidegger utáni filozofálás legfontosabb csomópontjaihoz vezetnek el, Norbert Hellinger kiadói és értelmezői munkája nyomán mindmáig szoros összefüggésben bontakozik ki a huszadik század szellemi és politikai kríziseivel, sőt magukra a versekre, a prózai és drámai művekre is valóban kísérletes árnyékot vetnek e kor katasztrófái. Amikor a filológiai tudománya Hölderlin hagyatékának keletkezés- és értelmezéstörténeti kérdéseit kidolgozza, és azokról vitát nyit, egyetlen pillanat alatt az elmúlt évtizedek legfontosabb politikai, teológiai, filozófiai és poétikai problémáinak sűrűjében találja magát, és ugyanezen horizont alatt egyszersmind súlyos következményű szakadásoktól és egyeztetési kísérletektől tagolt eleven térként tárul fel előtte az antik görögség, valamint a nyugati biblikus kultúra története. Talán éppen ez az oka annak, hogy Hölderlin neve újrafelfedezésének idejétől kezdve nagy bölcséleti mítosz jelévé vált, amelynek kiterjesztésében és továbbírásában kétségtelenül Heidegger befejezetlen főműve, valamint későbbi előadásai játszották a legnagyobb szerepet. Vele szemben minden bizonnyal igazuk van Hölderlin hatvanas, hetvenes évekbeli francia értelmezőinek, Laplanche-nak és Lacoue-Labarthe-nak, akik a korabeli dekonstruktív Nietzsche-olvasatok és a pszichoanalízis lacani modelljének hatására úgy vélték, hogy a Hölderlin nevével jelölhető mítoszok valójában igazolástörténetek, amelyek kioltják az életmű és a személyiség bennünket messze megelőző kérdéseit, talányait. Kocziszkó Éva 1994-ben megjelent magyar nyelvű és 1997-ben kiadott német

nyelvű Hölderlin-könyve a francia kutatók által nyitott értelmezői irányhoz kapcsolódik, ám éppen elég jelentős különbségeket mutatnak ahhoz, hogy érdemes legyen őket külön-külön, egymással összehasonlítva és egymás folytatásaként megvizsgálni.

A német könyv sokkal több, mint a korábbi magyar nyelvű munka kidolgozottabb változata. Bár a két könyv alapézisei nem térnek el egymástól jelentős mértékben, vizsgálati szempontjaik és szerkezetük módosulása, hangsúlyeltolódásai az érvelés anyagának és módjának tanulságos újragondolására vallanak. Az 1994-ben kiadott mű alcímében és előszavában is nagy nyomatékkal hivatkozik Laplanche kérdésre: „*Hogyan lehetséges olyan nyelv, mely egy és ugyanazon diskurzust folytat a költészettel és az elmebetegséggel?*” E kérdés lapangva évtizedek óta jelen van a Hölderlin-szakirodalomban, de a francia recepciós fordulatot megelőző interpretációs hagyomány az elmebetegséget csak az utolsó pályaszakasszal kapcsolatban hozta szóba, és a mű immanenciája mellett hitet téve mintegy elválasztotta az ekkor született szövegek értelmezésétől, azaz azt állította, hogy az örület a személy ügye, az értelmezés pedig nem a személy megértésében, hanem az őt végtelenül meghaladó műben megtörténő igazság megnyíltában érdekelt. A műimmanencia gondolatával szemben a legjelentősebb érvek a pszichoanalitikus irodalomértés köréből vagy olyan elméletek részéről hangoztak el a hatvanas, hetvenes években, amelyekben nagy szerepet játszott a freudi hagyomány. Laplanche és Foucault jó okkal vizsgálta felül a határsértő örült beszéd befogadásának tradicionális modelljeit, és nehezen vitathatóan állította, hogy az örület által megsértett határ éppen a poétikus beszéd területén a legnehezebben megvonható. Hölderlin francia recepciója az elmebetegségnek nevezett poétikai-gondolati apóriák nyomait egyaránt tetten érte a költő családtörténetében, valamint korai pályaszakaszainak alkotásaiban és terveiben. A korai pályaszakaszok közül hosszú ideje az a néhány év foglalkoztatja leginkább a kutatókat, amelyeket Hölderlin Schelling és Hegel szoros baráti társaságában töltött Frankfurtban és első homburgi tartózkodása idején. A francia recepció belátásait nagy-

mértékben megerősítette az a már Peter Szondi tragikumtanulmányában is jelen lévő felismerés, hogy Hölderlin utolsó pályaszakaszának nagy művei, a Szophoklész-fordítások, az EMPEDOKLES második és harmadik terve, valamint a KENYÉR ÉS BOR és A RAJNA című himnusz szoros szálakkal kötődik a homburgi évek eszméihez, Hegel és Schelling ekkor született vagy megalapozott értekezéseihez.

Kocziszy Éva magyar nyelvű Hölderlin-könyve az 1800 utáni pályaszakasz meghatározó poétikai és kulturális koncepcióit mindenekelőtt a Szophoklész-fordításokban és velük összefüggésben az EMPEDOKLES második, illetve harmadik tervében vizsgálja. Ez az eljárás ebben az esetben azért különösen izgalmas, mert Hölderlin a lehető legradikálisabban vetett számot azzal, hogy a fordítás az értelmezés kötelező helyzete. A szophoklészi tragédiákat ő egy olyan mitikus-filozófiai hagyományba állította vissza, amely már a drámák megszületésének idején is csak halványan élt a görögység kulturális emlékezetében, és miközben a német nyelvet alkalmassá tette a görögység elhalványult dionüszoszi tudásának felelevenítésére, azt kutatta, hogy az istenek távollétéről szóló archaikus tudás miként vonható közös horizont alá a nyugati világ önelbeszélésével, a Krisztus és az eljövendő isten hegeli típusú narratívájával. Ezek a fordítások keletkezésük idején kétségtelenül felrúgták a Szophoklész-értelmezés modelljeit, ennek tudható be, hogy csak viszonylag későn részesültek az őket megillető figyelemben. Az ANTIGONÉ igazi rehabilitációját a Hesseni Tartományi Színház 1922/23-ban bemutatott előadásai, majd elsősorban Karl Reinhardt 1933-ban megjelent, Szophoklészről frott könyve hozta el, amelynek hatására 1940-ben a bécsi Burgtheater is elővette Hölderlin fordítását. A szélesebb közönség elé Carl Orff megzenésítése vitte a művet 1951-ben, amelynek müncheni bemutatója után Heidegger állítólag e szavakkal fordult a zeneszerzőhöz, akivel addig nem találkozott: „Köszönöm önnek, hogy életre keltette az antik tragédiát.” Ez az értelmezői hagyomány, amelyben oly távol álló gondolkodásmódok érintkeznek, mint Benjaminé és Heideggeré, belső vitái ellenére a német idealiz-

mus történetében alapozza meg kérdéseit, és annak platonizáló tendenciáit folytatva a görögség, valamint a nyugati elbeszélésmód egymásra vetített arkhéját az igazság megtörténéseként követi nyomon. Kocziszy Éva ezzel a hagyománnyal szemben a nyelvet, a mű megszületését és az egzisztenciát egyaránt veszeléztető feszültségeket ér tetten a hölderlini programban, kísérleteit nagyszerű, kulturálisan és – megkockáztatom – politikailag rendkívül jelentős kudarcként értékeli. Ebben az értékelésben és a két könyv gondolatmenetében nem nehéz felismerni, hogy a szerző kimondatlanul Heideggerrel és életművének Fariás kutatásai óta vitathatatlannal politikai implikátumaival száll vitába, de egészen más módon, a szövegek világát sokkal mélyebben megmozgatva, mint ahogy Lukács György tette 1934-ben Hölderlin HÜPERION-járól szóló tanulmányában.

Heidegger 1936–38-ban keletkezett nagy művében, a BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHIE lapjain a filozófia történeti meghatározottságát annak a „szükségyszerűségnek a felismerésében” ragadta meg, hogy „meghalljuk Hölderlin szavát”. Heidegger e művében a KENYÉR ÉS BOR utolsó szakaszának tapasztalatából indult ki, és úgy vélte, hogy a görög istenek, akik a hölderlini himnusz szerint elmenekültek, nem örök életűek, a jelenben csupán nyomuk, lényük múltszerűsége mutatkozik meg a dionüszoszi költészetben. Azonban e megfontolás értelmében az örökévalóság nem áll az idő fölött, és nem is elmentés vele, hanem éppen az utolsó isten eltávozásában, ebben a nyomszerűen megmaradó pillanatban teljesedik be, amikor az idő a szabadság jegyében gyűlik össze. A szabadság vált istenek távozásuk pillanatát őrzi meg. Heidegger gondolatmenete a német idealizmus meghatározó filozófiai alakzatát, az inverziót teljesíti be, amennyiben a jelenvaló lét konkrét tapasztalatát, a múltszerűséget a pillanat teltségében átfordítja az abszolút szellem bizonyosságába, amit Schellingre utalva szabadságnak nevez. Ez a gondolatmenet mégis alkalmas arra, hogy magát Hölderlint elválassa a német idealizmus tradíciójától, mert költészetében a dionüszoszi vonást erősíti fel: az istenteleneknek Dionüszosz hozza el az elmenekült istenek nyomát, és a

nyom elhozatala az emberi lét és az istenek között középen jelöli ki a költői beszéd helyét. Tehát Heidegger nem annyira Hegel és Schelling, sokkal inkább Nietzsche és Kierkegaard társaságába utalja Hölderlint, sőt azt állítja, hogy ő volt az, aki a legmesszebbre jutott az eltávozott istenek jelének továbbadásában.

Kocziszkó Éva Heideggerrel szemben mindkét könyvében ahhoz gyűjt érveket, hogy a nagy költő valódi szellemi társaságát a német idealizmus filozófusai alkotják, és hogy az elmúló idő, valamint az állandó pillanat közötti közvetítés nem járhat sikerrel. A magyar nyelvű könyv az ANTIGONÉ-fordítás tér- és időviszonyainak vizsgálatával az idők és az istenek közvetíthetetlenségének alakzatában tárja fel az értelmezés koherens szellemi alapjait. A dialógusokban Hölderlin az eredetnél sokkal nagyobb szerepet juttat a múlt idő és a Nap szimbolikájának, míg a kardalokban az éjszaka és az állandó idő képzetei térnek vissza. A szerző ugyanilyen feszültséget érzékel Antigoné és Kreón alakja között. Míg az előbbi beszédeit az örökkévalóság nézőpontja, tehát az idővel való együttlét határozza meg, addig Kreón személyében az örök késővel találkozunk. Ugyanakkor az idővel való együttlét a halottak közösségében való részeseget is jelent, Antigoné istene az alvilág igazságát képviseli, míg Kreón az élőket és az államét. Úgy vélem, Kocziszkó Éva nagyon pontosan érzékeli, hogy Hölderlin egymáshoz viszonyítva mindkét alakot tragikusnak látta, miként azt is, hogy annak az igazsága, aki túl közel merészkedik az éjhez, az isteni tudáshoz, és azé, aki szüntelenül elmarad az isteni időtől, nem közvetíthető egymással. Ám ez az ellentét értelmezésében paradoxonként ragadható meg a dráma létmódjában, amely a mitikus történeti időt és a drámai történés jelenét egymásban mutatja meg. Ebben a Dionüszoszhoz tartozó paradoxonban kétségtelenül megbékül egymással az isteni és az emberi perspektíva, és így a rettenet visszavételével áldozattá, misztériummá alakul a tragédia. Hölderlin poétikájában ez az áldozati jelleg egy sajátos üdvtörténeti elbeszélésbe állítja a görög történetet, amely Kocziszkó Éva helyes meglátása szerint antropológiailag idegen az antik tragédia szellemétől, hiszen Hölderlin radikális üdvtörté-

neti nézőpontjából az emberi cselekedetnek nincs és nem is lehet önálló tér-idő koordinátája. Ezen a ponton kétségtelenül erősítette volna a szerző érvelését, ha már a magyar könyvben is utat nyitott volna Hölderlinnek a vallásról írt tanulmánytöredékéhez (ÜBER RELIGION), amelyet a hagyomány olyannyira Hegel gondolkodásával rokonít, hogy a Hölderlin műveinek frankfurti kiadása – filológiaiilag támadhatóan – egyetlen szöveggé (FRAGMENT PHILOSOPHISCHER BRIEFE) illesztette össze Hegel ÄLTESTE SYSTEMPROGRAMM című munkájával. (Hegel e műve minden bizonnyal a Schellinggel és Hölderlinnel folytatott beszélgetések nyomán született 1796-ban, és nem valószínű, hogy Hölderlin már ekkor papírra vetette volna a RELIGIONS-FRAGMENT-et.) A vallásról szóló töredék – Hegelnek A KERESZTÉNYSÉG SZELLEMRŐL írott értekezésével rokon módon – minden vallási képzetet eredendően mitikusnak nevez, és magukat a vallásokat poétikus alkotásoknak. Így Hölderlin megfosztja a kereszténységet történeti jellegétől, és ez módot kínál neki, hogy ne elhatároltan, hanem egymással egyeztetve beszéljen a vallásokról. A vallások közösségét poétikusságukban ragadja meg, és a poézis területén jut el ahhoz az egységhez, „*ahol mindenki a saját istenét, ugyanakkor a költői képzetekben a közöset tiszteli, ahol mindenki a saját magasabb életét és a közös magasabb életet ünnepli, mitikusan megüli az élet ünnepét*”. Kocziszkó Éva nagy teret szentel annak bizonyítására, hogy Dionüszosz, a tragédia istene, Hölderlin ANTIGONÉ-fordításában névteremtőként közvetít Pán vad természetessége és Zeusz kultúrája, a vallás görög és nyugati képzetei, valamint halandó sors és a sorstalan időfölöttiség között. Ebben az összefüggésben Hölderlin jézusi vonásokkal ruhazza fel Dionüszoszt, és az egyesítés, illetve az újraalapítás kísérletének helye nem is lehet más, mint a görög arkhipelágosz része, a „*sfény szigete*”, Patmosz. Ezért Hölderlin PATMOSZ című himnuszának értelmezése teljesen indokoltan került Kocziszkó Éva magyar Hölderlin-könyvének végére. Az apokaliptikus vonásokat viselő költői közvetítés programja, amely Hellingrath óta a német költő recepciójának középpontjában áll, ebben a gondolatmenetben egészen más értelmet kap, mint például Heidegger „...KÖLTŐIEN LAKOZIK AZ

EMBER...” című értekezésében: „*Lehet e sajátos lényt teológiai magyarázatokkal ellátni, és lehet hivatkozni Hölderlin kortársainak nézeteire is, például Hegelre, aki Jézust emberi példaadásáért csodálta, vagy Schellingre, aki a spekulatív filozófia nyelvén az antik istenvilág szellemivé válását méltatta a kereszténységben. E lehetséges történeti hatások mellett azonban magában a hölderlini költészetben is rejlik egy olyan mozzanat, amely akadályozza a biblikus látásmód integritását. Eddig ugyanis Hölderlin kizárólag önmagát mint költőt tekintette ama félistennek, aki versével közvetít az istenek múltbéli és majdani eljövetele között, aki a múltbéli jelenlét emlékezetének olyan őrzője, hogy azáltal mintegy előhívja, »prófétálja« az eljövendő eljövettel. Amde most úgy tűnik, meg kell osztania ezt a szerepet. Mindenekelőtt meg kell osztania Jézussal mint az egyetlen isteni közvetítővel, akivel nem azonosíthatja magát úgy, mint ahogyan korábban azonosította a benne lévő költőt a költő-isteniség Dionüssoszal.*” (244.) Az eljövendő isten hölderlini gondolata, hasonlóképpen az eljövendő lét heideggeri alakzatához, egyfajta gnosztikus szinkretizmus jegyében fogant, ahol a közvetítés olyan határátlépést feltételez, amelyben még a héroszként elképzelt költő sem lehet társa a költészet istenének, még kevésbé Jézusnak. A közvetítő szerepe olyan tulajdonságokat feltételez, amilyenekkel a tragédiák jósa rendelkezik, az időn kívül a múltat, a jelent és a jövőt egyaránt látnia kell, így azonban magát Jézust is dionüssoszivá, időn kívülivé változtatja, és a metánoia evangéliumi fogalmát végképp az episztrophé platóni fogalmával azonosítja. Kocziszky Éva sejteni enged, hogy ezt az áthidalhatatlan feszültséget tekinti az őrület forrásának, ami ismerve az eljövendő isten, az újraalapítás és az új birodalom mitológemáinak politikai összefüggéseit a harmincas, negyvenes évek Hölderlin-recepciójában, egyszerre világítja meg az őrület személyes, nyelvi, kulturális és politikai dimenzióit.

A magyar nyelvű Hölderlin-könyv a közvetítés emberi alakjaiként tekint a német költő Szophoklész-fordításának Oidipuszára, valamint tragédiaterveinek Empedoklészére. Utóbbi sorsát az eddigi megfontolásokból fakadóan Hölderlin személyére vonatkoztatja, amikor azt állítja, hogy „*az akragasi filozófus kétségkívül lírai, illetve sokkal inkább szellemi önarcképe is Hölderlinnek*”. Mindez éppen így

igaz Antigónéra és Oidipuszra is, akikben Kocziszky Éva Empedoklész előképeit ismeri fel. Ám ahhoz, hogy kellőképpen értelmezhetővé váljék, milyen helyet foglal el a közvetítés poétikája Hölderlin tragédiaszemléletében, a szerzőnek ki kell bővítenie vizsgálati anyagát, az eredeti Szophoklész-műveken, a fordítások szövegein, valamint az EMPEDOKLES tervein kívül be kell vonnia értelmezésébe azokat a megjegyzéseket, amelyeket Hölderlin az OIDIPUSZ-hoz fűzött. E megjegyzések pontosan meghatározzák Hölderlin tragikumfogalmát: tragikus az, „*ahogyan az isten és az ember egyesül, és a természet hatalmas, valamint az ember bensője a haragban határtalanul eggyé válik*”. E mozgás dinamikája azonban fenntarthatatlan, ezért „*a határtalan egyesülés határtalan elvállalással tisztul meg*”. Oidipusz istene nem más, mint Apollón, a jóslat istene, akit Hölderlin természeti hatalomnak nevez. E hatalom nem a békés isteni életet testesíti meg, hanem azt a retentő erőt, amely az embert benseje legmélyén ragadja meg, és „*a halottak excentrikus szférájába vonja*”. Hölderlin az egység szükségszerű felbomlásában ad új értelmet az arisztotelészi katarzisznak, amiben – hasonlóképpen az időbeliség átfordulásához, amiről Kocziszky Éva beszélt – maga a tragédia is felszámolódik. A tragédia megélése valási eseményként bomlik ki, amely a nézőben helyreállítja az isten és az ember közötti valóóságos különbséget. Az egyesülés ebből a szempontból valóban botránynak bizonyul. Oidipusz végzete Hölderlin szerint az, hogy „*túl végtelenül*” értelmezi az orákulum szavát, tehát nem a tudatlanul elkövetett bűn határozza meg tragikus sorsát, hanem az, hogy isteni tudásra tart igényt önmagáról. De kezdetben elrejtőzik előle az igazság, holott az isteni tudás már jelen van cselekedeteiben, és e hasadtságban nem hagyja nyugodni „*az öntudat őrüli faggatása*”. Az istennel való egyesülés a neoplatonikus misztika vélekedéseivel ellentétben Hölderlin számára fenyegetést jelent, az ember elvesztíti öntudatának azonososságát, ha egy isten természeti hatalomként eléri bensejét. E megfontolások nyomán kevésbé érthető, hogy Kocziszky Éva magyar nyelvű Hölderlin-könyvében miért csak az EMPEDOKLES-tervek függvényében kap helyet Hölderlin OIDIPUSZ-értelmezése. Hiszen a két mű hajlásszögében rendkívül izgalmas

kérdések nyílnak meg. Empedoklész minde-
nekelőtt abban különbözik Oidipusztól, hogy
ő a természeti hatalomnak nem kiszolgálta-
tottja, hanem ura kíván lenni, parancsolni
tud a szeleknek és a vizeknek. Amikor az első
EMPEKOKLES-változat hősről Kocziszky Éva
azt állítja, hogy „világnívó tágult énye minden-
befogad, mindenre reflektál”, az nem jelent ke-
vesebbet, mint hogy Empedoklész öntudatát
isteni öntudattá terjeszti ki, aminek záloga az
önként vállalt halálra való szabadság. Mindez
nem csupán az első változat Empedoklészé-
nek jézusi vonásaira világít rá, hanem előhív-
ja azt a problémát is, amely a könyv homlok-
terében áll, hogy mi vezethette Hölderlint az
újabb változatok, illetve tervek elkészítésekor,
és miért bizonyultak e tervek megvalósítha-
tatlannak, önlebontó jellegűnek, sőt – amint
Kocziszky Éva fogalmaz – kudarcnak.

A „túl végtelen értelmezés” látszólag a mítosz
hagyományos logikáját működteti, mely szer-
int az idő, bármily hosszan teljék is, fényre
deríti a rejtőzködő igazságot. Ez a tézis Hei-
degger aletheia-konceptiójában is megfogal-
mazódik. Úgy vélem, Kocziszky Éva helyesen
mutat rá, hogy a változatok éppen ezt a meg-
győződést vitatják. A második és a harmadik
változat Empedoklészét a Kolonoszban járó
agg Oidipuszhoz hasonlítja, aki már ráé-
redt, hogy amit az isteni tudás és saját törté-
netének végső igazságaként fogadott el, az
még mindig csak doxa, látszata az igaznak,
amely megcsúfolja őt, mert az emberi és az
isteni különbsége egyetlen pillanatra sem
számolható fel. A halál ebben az összefüggés-
ben már nem áldozat, amely mintegy kikén-
yszeríti az igazság eljövételét, hanem a várt
vég, az elítéltség beteljesülésének ünnepe. Ez
az ünnep azonban már nem a mítikus tudást
és az evangéliumi gondolatot közvetíti egy-
másnak, és nem állítja helyre az idő folyo-
nosságát, hanem ellenkezőleg, a megszakít-
ottság sötét fényébe állítja az embert.

Kocziszky Évát mindenekelőtt a közvetítés
programja érdekli. Magyar könyvből csu-
pán egyetlen fejezetet emelt át a német mun-
kába, azt, amely a Hölderlin által németre
fordított Pindarosz-törédek egyike uralko-
dó kettéről, a kentaur alakjáról szól. Jacob
Burckhardt ugyanebben az alakban a törté-
nettudományok szimbolikus állatát fedezte

fel, ezért e fejezetet egyszermind a két Höl-
derlinről szóló értekezés önreflexív elbeszél-
léseként is olvashatjuk. De amíg a fejezet ma-
gyar változata a kentaur alakjának hölderlini
elbeszélését a phüszisz és a poiészisz heideg-
geri problematikáján keresztül közelíti meg,
addig a német kidolgozás a természet platóni
fogalmát állítja az értelmezés homlokterébe.
Heidegger a phüsziszt nem a létezéssel vagy
a keletkezéssel azonosítja, hanem a rejtettség-
ből való előállással, ami a teknő művének ki-
tüntetett helyén, vagyis a műalkotásban tör-
ténik meg. Ez az értelmezés módot ad a né-
met filozófusnak, hogy a phüszisz legmaga-
sabb szintjét a poiésziszben érje tetten, és ez-
zel érvényes megoldást kínál a természeti
tárgy és az ember által alkotott mű esztétiku-
mának vitájában, amely a modern esztétika
kanti kezdeteitől akut problémája volt a filo-
zófia diszciplínaként művelt művészettudo-
mányok. Am a rejtettségből való előállítás sé-
mája megközelíthető a klasszikus német filo-
zófia „fordulat” fogalmának Hérakleitoszig
visszavezetett alkalmazásaként is. Ezt a ten-
denciát erősíti a Hölderlin Hegelhez és
Schellinghez fűző szellemi kapcsolat feltárá-
sa. E kutatás hátterében természetesen ott
húzódik annak ismerete, miként értelmezte
Heidegger Schelling filozófiáját, és milyen
szerepet játszottak életművében Hölderlin
megsejtései. Ezért amikor Kocziszky Éva a
kentaur mitológéjéről beszél, nem alaptal-
anul olvassa rá Hölderlin fordításaira a he-
geli dialektika inverzió szerkezetét, amelyben
a kezdet az átfordulás pillanatában nem egy-
szeri eseményként, hanem beteljesülő visz-
szatérésként bontakozik ki. Értelmezésében
Hölderlin saját hesperikus költészetét úgy
igyekezett beteljesíteni, hogy ellentétekép-
pen beteljesítse a pindarosi kezdetet is.
Mindez Hölderlin görögségképeinek általános
összefüggéseire utal, amiről nem csupán az
mondható el, amit a könyv leszögez, hogy
Hölderlin a görögségben nem az elmúlt
aranykor mítoszáét, hanem egy a jelennel el-
lentétes szellemiséget látott, de az is, amit
csak sejtet, hogy e dialektikus gondolkodás
szerint az istenek távolléte a nyugati kultúra
legradikálisabb tendenciáinak alárendelt gör-
ögségben válhat olyan szóvá, amelyben az
élők jelenlétük ellentétébe, a halottak, a távol

lévők világába jutnak, a halottak pedig egy másik világból a jelenlét szférájába. A költő értelmezésében Zeusz neve hesperizálódik, és „*az idő atyjaként*” vagy „*a föld atyjaként*” mindazokat az elégikus vágyakat és törekvéseket, melyek a halottak világába vezetnek, a véges, időbeli és térbeli élet felé fordítja, de az ember mindeközben nem veszíti el a halálvágy aorgikus, vad természetét. A nyugat világa a görögséggel szembeni póluson organikus és merev, éppen ezért minden cselekedete a görögség aorgikus és kaotikus végtelenségére irányul. Hölderlin a közvetítésnek és az átfordításnak ugyanolyan működését tárta fel Zeuszban, a kentaur alakjában és a költészet mítoszában. Ám ez az átfordítás dialektikus struktúrája miatt befejezhetetlen. Amint a HÜPERIÓN SORSDALÁ-nak példája mutatja, az átfordítás dinamikája ugyanolyan erővel idéz elő vele ellentétes mozgásokat is. Ezért oly izgalmas kérdés, hogy azok az ellentétes pólusokat reprezentáló párok, Hüperión és Alabanda, Empedoklész és Hermonkrátész, Rousseau és a titanizmus, amelyek Paul de Man szerint szüntelenül visszatérnek Hölderlin költészetében, miként hozzák egyszerre játékba kettős nézőpontjukat, eltérő hangjukat, és miként vetjük egymásra az emlékezet kettős természetét, a megszakadó és a megőrző időt.

E kérdések már a német könyv gondolatmenetéhez tartoznak, amely a kentaurfejezetben foglaltakkal nyitja meg az értelmezés útját. A kötet előszava ugyanazokat a kérdéseket ismétli meg, mint a korábbi munka, de tézisszerűen felerősíti Hölderlin kései műveinek és fordításainak kapcsolatát a homburgi évek törekvéseivel, amelyekre kitüntetett hatást gyakoroltak Hegel megfontolásai, ugyanakkor nem említi Laplanche nevét, és az elmebetegség, illetve a költészet közös diskurzusának problémáját csupán a kötetet záró ötödik fejezetben állítja az értelmezés előterébe. Ez az eltérés véleményem szerint a két kötet hermeneutikai szituációjának különbözőségéből adódik. Amint arra már utaltam, Laplanche kérdésének megfogalmazása – különösen Hölderlinnel kapcsolatban – a német közegben még ma is túl sok nehézségbe ütközik, és az elmúlt néhány évtizedben valójában kizárólag Celan költészete adott módot arra, hogy az örület és az értelem, a ha-

lált hozó és az életet adó beszédek sokszor egymásba torkolló, egymásból kiágazó bölcséleti, történeti útját kövessék. Ennek az értelmezői munkának az egyik legnagyobb kihívásokat tartalmazó része annak felmérése, hogy Hegel és a német idealizmus filozófiája, alapvető gondolati szerkezetei miként élnek tovább a huszadik századi filozofálás német hagyományában, és miként hatják át a gadameri és a Gadamer utáni hermeneutika stratégiáit.

Kocziszky Éva német Hölderlin-könyve felhasználja a korábbi munka következtetéseit, amelyek a Szophoklész-tragédiák és a fordítások összehasonlításából a poétikai-bölcséleti szemlélet szintjén adódtak, de e poétikai tendenciáit már nem csupán magukban a fordításokban és az EMPEDOKLES változataiban vizsgálja, hanem Hölderlin kései pályaszakaszának öt meghatározó mitológémájában. Magukat a mítoszokat és a mítoszok középpontjában álló alakokat Kocziszky nem annyira gyűjtőszimbólumoknak, mint inkább Kerényi Károly nyomán szétágazó folyamatoknak tekinti, tehát a mitikus nevek folytonos újraalkotását, átírását kíséri nyomon. Ennek megfelelően a tragikus személyekről sem jellemeként, hanem meghatározott szituációba állított individuumokként gondolkodik. Mindez azt is lehetővé teszi, hogy a magyar könyvnél sokkal termékenyebben kapcsolja be értelmezésébe Hölderlin kommentárjait, filozófiai vázlatait, mindenekelőtt a vallásról szóló töredéket, valamint a Pindarosról és Szophoklészről szóló bekezdéseket. Ezzel e fejezet a modern filozófia központi kérdéseinek platóni múltjában, a mítosz és a bölcsélet határán vezeti végig azokat az utakat, amelyeket a hagyomány hölderlini pontján az istenekhez való tartozás tapasztalata megnyit.

A második fejezet megalapozottan terjeszti ki az Oidipusz-értelmezés kérdéseit mindhárom műnemre, nyomait nemcsak a drámafordításban, hanem a HÜPERIÓN egyes részleteiben és a fordítással egy időben keletkezett himnuszokban is megtalálja. A vallásról szóló töredék alapfogalmai itt már ontológiai tartalmakat hordozó fogalmakként térnek vissza. Kocziszky Éva olvasata a homo religiosus meghatározásából indul ki, ami e helyütt mindenekelőtt azt jelenti, hogy „*az ember képes arra, hogy végtelen viszonyban álljon éle-*

tének szférájával, amely az én és a világ minden vonatkozását magában foglalja”. E definíció Oidipusz tragédiáját a homo religiosus, az ember eredendő excentrikusságának tragédiájaként beszéli el, és felerősíti azt a belátást, hogy a kentaur által testileg is megjelenített közvetítés, egység nem válhat valóra. Oidipusz szelleme kétségtelenül az istenivel áll kapcsolatban, ezért az orákulum értelmét nem királyként, hanem papként keresi, és ezzel alkalmatlanná válik társadalmi funkciójának betöltésére, holott amint a magyar és a német könyv is hangsúlyozza, a kentaur által megtestesített tendenciák a kultúra művelésében, a bor jelképében teljesednek ki. Az idő fordulata, ami az OIDIPUSZ KIRÁLY és az ANTIGONÉ esetében is a drámai közép jelenetében következik el, összekapcsolja egymással a religiozitás és a tudás ideáját, de ezek az ideák éppoly erővel rombolják a személyiséget, mint amilyenel felemelik, hiszen akik a tudás, az öntudat küzdelmeit vívják, „*az elgondolhatatlan alatt*” vándorolnak. A német könyv szerkezete és argumentációjának rendje erősebb érvekkel segíti a hölderlini „kudarc” megértését és a kudarc szellemi arányainak felmérését. E kudarc szükségszerűsége jelenik meg Oidipusz vakságában. A kezdetként értett arkhét kutató görög, akit Schellinghez hasonlóan Hölderlin is a szem emberének tartott, az ember számára megadatottnál egy szemmel többel nézte a végtelent, és ezzel megsértette Apollónt, akinek egyik parancsa mintha éppen a titkokat feltárni vágyó Oidipusznak szólna: „*Árt a szükségesnél több.*” A negyedik sztaszimon az ember életének színhegyéül nem az alétheiát, hanem a doxát jelöli ki: „*Jaj, emberek! emberek! / Milyen semmibe veszelk én / múltó életetekkel! / Kinek lehet itt nagyobb / boldogsága a földön, mint / amit adhat a látszat, mely / látszik, látszva enyészik.*” A kórus e mondatok nyomán visszaretten az Oidipuszt tartalmazó tartó démontól, és a démonizáltságot Hölderlin örületként értelmezi, amely a királyt halálos sorsában a vég felé vezeti, és ebben a kontextusban semmit sem segít a származás felismerése. A démonizáltságban „*a megismerés folyamata kezdettől elhibázott, mert csak valami hiba, csak a hiány felismerését szolgálja. A hiány a maga teljes komplexitásában távolléte, negatívítást, betölthetetlen ürességet jelent, amely mindent magába foglal: az apát, a hazát, az*

otthont, Istent és az öntudatot”. A könyv további részeiben a szerző nemcsak Empedoklész tragédiáját értelmezi Oidipusz mintájára, de a valószínűség fókán Hölderlin magánéletével is összefüggésbe állítja. Mindez természetesen bizonyos kétségeket ébreszt az olvasóban, mert ha feltételezzük is, hogy Hölderlin esetében a legszorosabb kapcsolat áll fenn a mű és az alkotói személyiség között, kételemek nélkül akkor sem állíthatunk egy személyt a művek mögé, akitől azt várjuk, hogy sorsával jótálljon minden eredeti vagy fordított szaváért, miközben a költő magánéletéről és elhatalmasodó elmebetegségéről nagyon keveset tudunk. Úgy vélem, ennél sokkal fontosabb az, amit Kocziszky Éva Hölderlin kései életművében és az életmű hagyománytörténetében felismer: a megtestesülő drámai folyamatokba, amelyek egy eljövendő istenben igyekeztek egységbe vonni a görögség és a nyugati kultúra szellemét, eleve bele volt programozva a kudarc. Igaz ez még akkor is, ha bizonyos helyeken Kocziszky Éva mintha túlzott nyilvánvalósággal látná meg Hölderlin műveiben a német idealizmus gondolkodásának nyomait. Például a könyv harmadik fejezetében, amely az ANTIGONÉ-ről szól, a tragédia főhősét és Kreón alakját Hegel A KERESZTÉNYSÉG SZELLEMEÉRŐL frott munkájának allegorikus ellentétpárjaként értelmezi, Antigonéban a léleknek az isteni egységhez fűződő élő viszonyát látja megjeleníteni, mfg Kreónban a törvényekbe vetett holt hitet. Ez az értelmezés, melynek kifejtése közben Kocziszky finoman utal Hegel és Hölderlin jól ismert antiszemitizmusára, ellentmond annak a fontos belátásnak, hogy Antigoné és Kreón az isteni világhoz fűződő viszony két egyformán tragikus változatát állítja elének, nem beszélve arról, hogy Antigoné istene a holtak istene, aki nem egyeztethető össze a páli értelemben vett éltető lélekkel. Úgy vélem, ennél sokkal érzékenyebb és ki-munkáltabb az az interpretáció, amely a hegeli téziseket is felhasználva a religiozitás és a morál konfliktusát, illetve önmagában érvényesülő tragédiáját fedezi fel a dráma alakjaiban: „*Antigoné is bűnös, mert alapvetően nem képes beteljesíteni azokat a törvényeket, amelyekre hivatkozott. [...] Korábbi felfogását megváltoztatva Hölderlin Antigoné és Kreón kudarcát is tragikusnak látja. Kreónban az áthagyományozott morali-*

lás vall kudarcot, míg Antigonéban a magasabb vallásosság, amely az istenitől elválva a szabad-sággal veszi kezdetét.”

A kudarc mindkét változata a fordulat kudarcra. Ugyanakkor Kocziszky Éva helyesen ismeri fel, hogy az istenitől való elválás mint adottság, amit Hölderlin hübriszként értelmez, kései műveiben, leginkább az EMPEDOKLES első változatában, nyitott a nyugati típusú messianizmus felé. E messianizmusnak politikai tartalma is van, amely Hölderlin esetében a jakobinizmushoz kapcsolódott, de elvileg kapcsolódhat az újraalapított egység minden olyan ígéretéhez, amely nemcsak az újkori nyugati metafizika, hanem a görög filozófia összefüggésében is értelmezhető. Ebből a szempontból válik különösen hangsúlyossá az az elmozdulás, amelyet Kocziszky Éva a vallásról szóló töredék megírásához és a homburgi évekhez képest a Szophoklész-fordításokban feltár. A döntő változást abban látja, hogy a görög és a hesperikus szellem egysége a tragédiák kettős időbeliségében többé nem elgondolható. „Minél kevésbé választjuk el a tragédiákról szóló megjegyzéseket a fordítástól, annál alapvetőbbnek látjuk a tragikus ellentéteket, és a cselekmény minden szintjén olyan kollíziókat fedezünk fel, amelyek Hölderlin szemlélete szerint nem oldhatók fel.” Ez egyben azt is jelenti, hogy a művészetnek nincs helye a világ és a vallás metszéspontjában, azaz a szerző annak jeleit érzékeli a befejezett fordításban, hogy Hölderlin eltávolodott Hegel és saját korábbi nézeteitől. Am e távolodás kérdéseit a német könyv sem fejt ki, csupán annyit jegyez meg, hogy Hölderlin kései pályaszakaszát sok kísérleti jellegű, kalandos gondolat jellemzi. Úgy vélem, az elmebetegség és a költészet közös diskurzusának megértésében nagyobb szerep juthat azoknak az elkészült fordításrészleteknek, amelyeket Hölderlin Szophoklész ALASZ-ából készített, mint amelyet Kocziszky Éva szán nekik. E műre is igaz az, amit a szerző mindkét könyvében állt, hogy a fordítások Hölderlin személyességének hajlászöge alatt is olvashatók. Sőt a magyar könyv Laplanche-től kölcsönzött címe is összefüggésbe hozható az ALASZ-nak azzal a részletével, amelyet Hölderlin elsőként ültetett át németre: „Io Nacht, mein Licht, o Erebos glänzend mir / Nimm mich, nimm / Mich Einheimischen, nimm mich. Denn / Von Himmlischen das Ge-

schlecht nicht und nicht bei / Alltäglichen Menschen bin ich wert / Nach einer Hülfe zu schauen. Sondern es peitscht / Mich auch, verderblich / Des Zeus gewaltige Göttin. / Wohin muß einer entfliehn / In dem, wo geh ich hin / Und bleibe? / Wenn dieserseit es welkt, ihr Lieben / Und ganz in anderem ich / In wilder Narrheit liege. / Das ganze Heer von zweien Seiten aber / Mag mit den Händen mich töten.”* E részlet olyan helyet jelöl ki a lakozás helyéül, amely egyaránt távol van a hétköznapi emberek, valamint az istenek világától, és ahová az éj, a sötét Nap fénye, sőt maga az alvilág is csak elviszi, elkíséri az embert. E hely, amely más, mint az emberek, az istenek és az alvilág területe, valójában a sehová sem tartozó írásban van, és a költő, aki azért vesztollat a kezébe, hogy megmeneküljön az örülettől, a költésben minden segítségtől elszigetelődve az örületbe újí magát.

E belátást erősíti a német Hölderlin-könyv ötödik fejezete, amely a kentaur mitológemájáról szóló első fejezettel keretbe zárja Kocziszky Éva gondolatmenetét. A MEGELEVENÍTŐ című Pindaros-vers fordításához írott kommentárjában Hölderlin a természettudomány, valamint a hárfajáték tanítójának nevezi a kentaurt, és e lény eredetét szorosan összekapcsolja a folyamok eredetével. E kapcsolat egyik kiindulópontja alighanem a kentaurusz születéséről szóló mítosz lehetett. Amikor Ixionban, akit az istenek odaengedtek asztalukhoz, vágy ébredt Héra iránt, Zeus egy felhővel megtévesztette őt. Ixion úgy ölelte magához a felhőt, mintha Hérát ölelné, és ebből az ölelésből születtek a kentaurusok. A felhő képzetéhez természetesen hozzátartozik a belőle kiáradó víz, és amint Vergilius AENEIS-ének hetedik éneke mutatja, a folyókat már az ókori gondolkodás is kapcsolatba hozta a kentaurusokkal. Ezt a kapcsolatot erősítette az a mitológiai lexikon is, amelyet Hölderlin használt. E lexikon etimológiája a ken-

* „Ó, éj, fényem, ó, fényes Erebosz, vigyetek el, vigyetek engem, aki itt honos, vigyetek el. Mert sem az égiek faja, sem a mindennapi emberek előtt nem vagyok méltó arra, hogy segítsenek. Inkább ostoroznak, leront Zeusz hatalmas istenasszonya. Hová menekülhet így az ember, hová menjek és hol maradjak? Ha ebben a világban minden hervad, és a másikon, ti kedvesek, vad örületben fekszem. A két oldal teljes serege meg szeretne ölni kezével.”

tein (áttör) és taurosz (bika) szavak összetételéből vezette le a kentaur szót, amelyek közül az előtagot Hölderlin annak mintájára értette, ahogy a folyók utat törnek maguknak a sziklákon át. Ez a kép visszatér AZ ISZTER és A RAJNA című versében is, tehát abban a két költeményben, amely a megnevezett folyókkal mintegy kijelöli Germánia területét és mindazt, ami a kentaur költői mitológiájában megnyilvánult, a jövőbeni Németország alapjává teszi... Kocziszy Éva második Hölderlin-könyvének zárófejezete a Görögország pusztulásáról szóló képzeteket szembesíti azokkal az ódákkal, amelyek a költő egész pályáján vissza-visszatérve Germánia megújuló mitológiáját beszélik el. 1793-ban, azaz a Hegellel és Schellinggel együtt töltött évek idején Hölderlin még kétségtelenül valamiféle organikus fejlődés állomásának látta Görögországot és a nyugati kultúrát, mintha a gyermekkor és az érett férfikor nézne egymásra bennük. Ám nyilvánvalóan igaza van Kocziszy Évának, amikor azt állítja, hogy a költő e vélekedését néhány év leforgása alatt, de még az örültséggel közvetlen kapcsolatba hozott utolsó pályaszakasz előtt felülvizsgálta, és úgy vélte, hogy a görögség az abszolútumhoz való túl erős vonzódása, a szeretet mértéktelensége miatt szükségszerűen pusztult el. E vélekedés Antigonét és Oidipuszt is a görögség jelképes alakjaivá avatja, akik a Nyugat számára is beteljesületlen ígéretet tartogatnak. Hölderlin Jézusban – Hegelhez hasonlóan – az utolsó antik hőroszt tisztelte, ám meg volt róla győződve, hogy az evangéliumok Krisztusa sok vonásában meghamisított képe a valóságos történeti megváltónak. Az evangéliumok, tehát a nyugati kultúra Krisztusa szerinte csak szenvedést hozott a világra, és ez a differencia szükségessé teszi, hogy új tartalmakat adjunk a vallás fogalmának, amiben még a költészet szerepe sem lehet kielégítő. Ez az igény tér vissza mindannyiszor Germánia nevében és a németiséget megszólító szavakban, melyek valóban közös diskurzusba vonják az örületet és a költészetet: „*Entflohene Götter! auch ihr, ihr gegenwärtigen, damals / Wahrhaftiger, ihr hattet eure Zeiten! / Nichts leugnen will ich hier und nichts erbitten. / Denn wenn es aus ist, und der Tag erloschen, / Wohl trifft's den Priester erst, doch liebend folgt / Der Tempel und das Bild ihm auch und seine Sitte*

*/ Zum dunklen Land und keines mag noch scheinen. [...] Doch in der Mitte der Zeit / Lebt ruhig mit geweihter / Jungfräulicher Erde der Äther / Und gerne, zur Erinnerung, sind, / Die unbedürftigen, / Bei deinen Feiertagen, / Germania, wo du Priesterin bist / Und wehrlos Rat gibst rings / Den Königen und den Völkern.”** (GERMANIEN.)

Schein Gábor

A TENGER ÉS AZ EURÓPAI KULTÚRA

Michel Mollat du Jourdin: Európa és a tenger
Fordította Rácz Judit
Atlantisz, 1996. 290 oldal, 995 Ft

Egyrészt a „tenger”, másrészt „Európa” (ha ugyan elválaszthatók egyáltalában egymástól) külön-külön is izgalmas témakör, de ez a kettő együtt: „Európa és a tenger” – valóban ígéretes téma. Mollat du Jourdin könyve beváltja az olvasói reményeket, kiemelkedő helyet foglal el a kérdés – ma már gazdag – irodalmában.¹

A kötet első részének EURÓPA ÉS A TENGER A TÉRBE ÉS AZ IDŐBE A címe, a második pedig EURÓPA ÉS A TENGER AZ EMBERI TÁRSADALOMBAN. Az elsőben a szerző azt mutatja be, ami a tenger kapcsán hosszú távon állandó – a geológiai és a geográfiai adottságokat –, a másodikban pedig a téma társadalmi, gazdasági, kulturális és történelmi vonatkozásait tárgyalja, vagyis mindazt, ami a geológiai-geográfiai háttérhez képest viszonylag

* „*Elmenekült istenek! nektek is, ti jelenvalók, akkoriban valóságosabbak, lejárt az időtök! Nem akarok semmit sem tagadni vagy kérni. Mert ha vége van, és a nap kihunyt, elsőként bizonynal a papot éri el, és szeretve követi őt a templom, a kép és szokásai ama sötét országba, ahol aligha látszik valami. [...] De az idő közepén nyugodtan él a neki szentelt szüzi földdel az éter, és emlékezve szívösen időznek nálad ünnepnapjaidon, Germánia, akik semmiben nem látnak szükséglet, ott te vagy a papnő, és védtelenül tanácsot osztasz a hírvályoknak és a népeknek.”*