

KALANDOZÁS

BEATRICE MAROVICH

*Magamról:
Walt Whitman politikai és teológiai világmindensége¹*

*Magamat ünneplem és énekelem
S amit én elfogadok, te is elfogadod majd,
Mert minden atom, mely enyém, éppúgy a tiéd is.*

*Henyélek és lelkemet vendégelem,
Hátradőlök, kedvemre henyélek és egy nyári fűszálat figyelek.*

*Nyelvem, vérem minden atomját e talajból, e légből gyúrták,
Szülőktől származtam, akik szintén itteni szülőktől származtak és ezek szülei szintúgy.
Most harminchétéves fővel jó egészségben nekikezdek,
Remélve, hogy nem hagyom abba holtig.
Hitvallások és iskolák elmaradoznak,
Félreállnak egyidőre, érték szerint becsülve, de sohasem feledve,
Jónak-rossznak szállást adok én, tőlem mindenki kénye-kedve szerint beszélhet,
Akadály nélküli őszerejű természet.²*

Ez a termékeny, ágas-bogas invokáció, az én nagyszabású himnuszának felütése, mely Walt Whitman „új bibliájában”,³ a *Fűszálat* közt szökkent szárba, felnagyítja azt a kegyelmi pillanatot, amikor a demokratikus Amerika irodalma történelem körüli pályára került. William Blake-hez és a romantikus költőkhöz hasonlóan Whitman is érteni véli, hogy a *teremtéstörténet* – s az annak elbeszélésére való törekvés – kulcsszerepet játszik a szakrális erők kiszorításában és újrakonosításában.⁴ A költők az isteni, alkotóvágy teremtésmítoszában forrnak eggyé, kifejezve szándékukat, hogy újraírják az emberi létezés költői szimbólumait. Akárcsak a gnosztikusok – érvel Paul Cantor –, ők is felismerték, hogy „az értelmezés legvégsőbb határáig kitarulkozó szövegalakításhoz vezető egyetlen út nem az, amelyik a beteljesedést, hanem amelyik a kezdetet tételezi fel”.⁵ A költő mint újdonsült teremtő visszanyúl az eredethez.

Az új politikai teremtéstörténet több tucat szakasza árulkodik Whitman agyafúrt teológiai érzékenységről, az amerikai demokratikus *énről*. Ez az amerikai én nem egy történelmi vívmány vagy egy önkényes politikai doktrína, hanem kavargó, eleven, lüktető, forrongó *énje* a szakrális eredetnek. Whitman akként énekel az újrászületett *énről*, mint amely egy marék füvet is az „Úr zsebkendőjének” tart számon, érzékileg hű marad a szentséges, megszemélyesült emberi testhez. [...] ⁶ Whitman *énje*, másként fogalmazva, belemerül egy egysíkú valóságba, ahol az isteni immanens, valamennyi dologban megkülönböztethetetlenül jelenvaló, szövegszerűen és kézzel foghatóan egyaránt. [...] ⁷

Az effajta vallomások, legalábbis elméletileg, nem kíván egyetlen szakrális, föl-szentelt test vagy akár egyetlen kitüntetett individuum köré szerveződni. Whitman ver-

sét a mottóban olvasható világosan dogmatikus kinyilatkoztatással kezdi. Amivel azonban szembesülünk, nem Walt Whitman mint személyiség, szakrális létező éneke. A költő dalát az amerikai testvérekért, az amerikai politikai gyülekezetről zengi. Szabadvers, himnikus hangoltságú invokációja az újonnan alapított, újból megtestesült amerikai politikai szubjektumnak – isteni módon, kitapinthatóan, érzéken, minden más egyénnel összekapaszkodik a kollektivitásban.

Whitman, ahogy a politikafilozófus Eldon Eisenach írja, egyike volt Amerika nagy-szerű politikai teológusainak. „Mindazok, akik azzal a szándékkal lépnek színre, hogy nemzeti identitásunkról, politikai kötelezettségeinkről és morális feladatainkról útmutatást nyújtsanak, a politikai teológus szerepét öltik magukra” – állítja, különbséget téve a civil politikai teológia és az egyházi teológia között. „A politikai teológiák, melyek sokszínű vallási intézményeinket igazolták a múltban is, nem úgy mutatkoztak meg, mint bármelyik egyház hivatalos teológiai hitvallása, hanem a vallási újjászületés irodalmában (Jonathan Edwards), a politikatörténetben (Georga Bancroft), a nyilvános szónoklatban (Abraham Lincoln), a költészetben (Walt Whitman), a filozófiában (John Dewey) és a filantrópiában (Jane Addams).”⁸ Az ilyen értelemben vett politikai teológia természete gyökeresen különbözik attól, amit a német jogász, Carl Schmitt a *teológiai-politikai* jelenségének számláján írt jóvá. Amíg Schmitt azzal vádolta az államról szóló valamennyi mérvadó elméletet, hogy szekularizált teológiai fogalmakkal dolgoznak (például a szuverenitás fogalmával),⁹ Eisenach úgy véli, hogy politika és teológia kapcsolatát a kölcsönös egymásrautaltság dinamizmusa jellemezheti.

Whitman *Ének magamról* című művében a költői logikát vallási témák és szimbólumok hatják át: ezt *teologikának* fogom nevezni, mely korántsem olyasféle teológia, mint amely az amerikai egyházi gondolkodásmód mintájához igazodott volna, és éppúgy nem kötődik szorosan semmiféle Istenről folytatott rendszerezett keresztény diskurzushoz. Még akkor sem, ha alkalomszerűen belülről hatottak is rá, ellene szegültek, vagy kívülről befolyásolták Whitmant a korának Amerikáját sajtóságosan meghatározó *politikai* konfliktusok. Ez a teológia ugyanis az újjáéledt és felpeszduált amerikai nemzeti szuverenitás hagyományát teremtette meg, és individuális, mindazonáltal cseppfolyósan kollektív jellegében is szemlélteti az amerikai politikai *kreátúra* legfennköltebb diskurzusát, mely a fondorlatosan formálódó *amerikai demokrata* spirituális, demokratikus és affektív mibenlétéről szól.

WHITMAN, A VALLÁSOSSÁG ÉS A SZEKULARIZÁCIÓ

A jelen tanulmány madártávlatból tekint Whitman politikájára. Betsy Erkkila 1989-es írása úttörő jelentőségű volt ezen a téren. Ő állította ugyanis a „vallásos-spirituális”, transzcendentális Whitmant hosszú időre az érdeklődés homlokterébe – a személyesség vagy a tobzódó individualizmus költőjét. Ez az áttörés – írta Erkkila – „egyfelől elmozdult abból az irányból, mely Whitmant mereven korának történelmi sajátosságaihoz béklyózta, másfelől elfordította a figyelmet attól a szélsőséges politikai helyzetudattól, amely a költőt akként azonosította, mint aki kérdőre vonja a hagyományos hatalmi erőviszonyok hierarchiáját; aki a férfi és a nő, a szexualitás és a test, a munkások és az elesettek, a bevándorlók és a rabszolgák felszabadítását ünnepli”.¹⁰ Mivel azonban a vallásos-spirituális olyannyira mélyen beágyazódott a retorikájába, nehéz tőle szabadulnia.

[*Kalandozás*]

A tengerentúli D. J. Moore Wordsworth-ról és Whitmanról írott tanulmánya a „misztikus” vagy „kozmosz retorikára”¹¹ közös kapcsolóelemként hívja fel a figyelmet. Ez visszavezeti őket a politika szférájába – véli Moore. Az említett írók az efféle retorikát „az ideológiai ellenállás fegyverének” használják, cáfolva a gyakran hangoztatott elmarasztalást, mely szerint a romantika egy látomásos tudatállapot, amely a valóságban felmerülő gondoktól elidegeníti a költőt.¹²

E két pólus – a vallásos-spirituális és a politikai – közé a kortárs gondolkodóknak gyakran nehéz hidat verniük. A szekularizációs elv, mely a modernizmus szellemiségét a kezdetektől uralta, azt bizonygatja, hogy a történelmi haladás nem más, mint a vallás kimenekítése a közéletből. Whitman sokak szemében a friss és markáns amerikai szekularizáció zászlóvivője. Whitman – fűzi hozzá Richard Rorty – „átértékelte, milyen is Amerika annak reményében, hogy fellelkesítse az amerikaiakat mint politikai ügynököket”. A legmeghatározóbb jellegzetessége Whitman Amerikájának „a mindent átölelő szekularizmus volt. A múltban a történetek túlnyomó többsége, melyek a népeket önkitaljesítésre sarkallták, az egy vagy több isten felé fennálló kötelezettségekről szólt”.¹³ Whitman ezzel szemben azt akarta az amerikaiaktól, hogy „vágják sutba az összes isteni kegyre vagy haragra vonatkozó utalást”, bízva abban, hogy „ily módon elkülönül a keresztény írásoknak a természetfeletti gyámkodásra, a testvériségre, a felebaráti szeretetre, valamint a halhatatlanságra hivatkozó eszméje a – mindenek feletti – józan észről”.¹⁴ Whitmané semmiképp sem bizonyos teokratikus ábránd volt, vagy a transzcendens és szuverén szuperatya teremtéséről szóló mítosz. Whitman nem törődött az amerikaiak valamely istenségnek tartozó felelősségével. Ám az ő istenkeresése – az idegenek, szerelmek és prostituáltak szerepébe bújva – és istenképe – a teremtmények felebaráti közösségének részeként, az egyenlőségre épülő demokratikus valóságban – egyáltalán nem arra enged következtetni, hogy Isten vagy az istenek fogalmának semmi köze sincs az ő új Amerikájához. Ellenkezőleg: egy meglepően újszerű, kiismerhetőbb természetfeletti teszi nála tiszteletét. [...] ¹⁵

Mások Rortynál jobban méltányolják a whitmani témák vallásos jellegét. Sőt, néhányan szinte fanatikusan. Whitmant a maga idejében valóságos költő-prófétaként kezelték. Michael Robertson nemrégiben megjelent tanulmánya Whitman korai követőit az ő *tanítványainak* nevezi (egy sokra becsült szellemi elitcsoportnak, olyan tagokkal, mint például Oscar Wilde). Nem kevesen hitték, hogy Whitman egy új vallás prófétája. Egy Whitmanról szóló jegyzetben, mely a Harvard Divinity Schoolban került elő, William Sloane Kennedy aggályoskodik: „Azt hiszed, hogy ezer év múlva az emberek ünnepelni fogják Walt Whitman születését, ahogyan ma Krisztusét?”¹⁶ Mind a mai napig élnek amerikaiak, akik Whitman *Fűszálait* szentírásként forgatják.¹⁷

A maga szabad verses teológiájában Whitman lapszéli megjegyzéseket fűzött a korhoz, ír a kereszténység mellett és annak különféle formái ellen is. Gyerekkora teológiai indíttatását elsősorban a kvéker és a deista filozófiák adták (apja ismerte Thomas Paine-t). Későbbi gondolata, hogy mindenféle hitigazság egyenrangú, egészen korán megerősödött, a *belső fény* tétele pedig olyasvalami volt, amit – a testen belüli lélekről szóló – későbbi munkáiban sohasem vetett el.¹⁸ Abban, ahogyan a testi érzékiséget felmagasztalta, nem vitás, hogy az akkor dívó főbiás New England-i puritanizmussal szembeni dacreakció érhető tetten. Mihelyt azonban Whitman nagykorúvá érett, az amerikai vallásosságban mélyreható változások történtek. Az új evangelizáció végigsöpört

az országon. A kereszténység intézményesült formáiban tapasztalt begyöpösödöttség, amellyel számos evangélikus szembeszállt, olyannyira égbekiáltó volt, hogy Whitman sem hagyta szó nélkül. Őt is magával ragadta az új teológiáknak az emberi/antropológiai tényezőt előtérbe helyező hevülete, és kivette a részét az új közeletet átható általános vallásos szellemiségből. „A vallás kufárjait”, köztük Whitmant és kortársait is, „egészen felvillanyozta, hogy nem kell tekintettel lenniük azokra az egyházakra, amelyekhez tartoznak”.¹⁹ Amíg azonban sokan az elszánt hitkufárok közül a Krisztus-központú hit terjedését élték meg, Whitman kibontakozó teológiája másra támaszkodott. Köntörfalazás nélkül az őt körülvevő politikai kultúrára összpontosította figyelmét.

Túlmutatva a megosztott/megoszló Egyesült Államok politikai realitásán, Whitman a tudományos/technológiai kultúra irányelveibe is belebonyolódott. Szellemi erőforrásoért a politikai kihívásokra felelő munkákhoz fordult. Christian Sheppard említi, hogy Whitmanre különösen Kant hatott, aki azt sugalmazza, hogy a valósággal való egyetlen lehetséges találkozásunk az egyéni megtapasztalás. „Kant amerikai olvasójának, amilyen Whitman is volt, a valóság mint olyan hirtelen legalább annyira távolinak és bizonytalanul látszott, mint a puritánok istene” – egy lelkiállapotnak, amelyről Whitman bizonyos érzékeny költői pillanatokban vall.²⁰ Whitman idősebb pályatársához, Ralph Waldo Emersonhoz fordul segítségért, aki feldolgozta Kant transzcendentális fogalomrendszerét, és misztikus önbizalomként csomagolta újra – a spiritualitást és a test felfedezését egyetlen erővonallá egyesítette. Kevert filozófiai teológiája lehetővé tette az élményszerű hitgyakorlást. „A kanti ihletettséggű kétségbeesés belső függönyének vetett háttal ráébredhetünk, mennyire nehezen teljesezhetnek csak be ezek, az eleinte sok reménnyel kecsgetető amerikai álmok” – véli Sheppard. „Mindaz, ami első látásra csak olcsó amerikai optimizmus, valójában nem más, mint a lehető legteljesebb hitbéli ráhagyatkozás.”²¹ Elgyengedve, a testbe sűrítve mind a valóságot és a tapasztalatot, Whitman istenhez fűződő viszonya is elkerülhetetlenül megváltozott. Az ő istene nem volt többé a puritánok messzeségbe burkolózó istene. Whitmané nagyon is közeli és személyes, mindenütt jelenlevő. Ebből adódóan a Whitman-féle politikai teológia nem tekinthet Kálvin kormányzó istenére úgy, mint aki a politikai machinációk háttérében munkálkodik. Whitman költészete istent demokratikusan azonos szintre helyezi a testtel. Az istenről szerzett ismeretanyag és az ő jelenléte mégsem a teokráciát készíti elő. Ez a *tárgyasított belemérés* a teremtett világba eleven, mélyreható és a politikáló testtel együtt létező, egy összetett teológia alkotóeleme, mely rendszertelenül képződik az amerikai demokrácia pragmatikus politikai eszméjével párhuzamosan.

Whitman költészete nem valamiféle tisztán vallásos vagy szekuláris erőből születik, hanem a megkérdőjelezhetetlenség talajában gyökerezik, melyen minden elképzelés magára ismer. Whitman énje így hát a nem a Colin Jager által jellemzett romantikus szubjektummal szemben forr ki. Leválasztva ezt a szubjektivisták megközelítést az egységes világertertélmezésről – öltön akár vallásos vagy szekuláris jelleget – olyan újfajta, hajlékony gondolkodásmód tárul a szemünk elé, melyben a romantikus szubjektum (ezúttal mint költő/próféta munkálkodik) mindkettőhöz folyamodik. „Habár az efféle nyelv divatjamúlt ma már – írja Jager –, a romantikát hosszú ideje úgy fogják föl, mint ami az írásbeli reprezentáció olyan fajtáját kínálja, amely eléggé tágas ahhoz, hogy versengő filozófiai, metafizikai és spirituális igénybejelentők között közvetítsen.”²² Egy olyan költő, mint Whitman, kétségkívül kevésbé arról ismerszik meg, hogy megsemmisíti vagy ki-

[*Kalandozás*]

üresíti a vallást, mint inkább arról, hogy újraértelmezi, újra birtokba veszi, és eltolja a hangsúlyokat. Politikai teológiájáról beszélve – vagyis Walt Whitman amerikai identitásáról – összetett képzetekről, ideálokról, ösztönzőkről és lelkesültségekről kell szót ejtenünk, melyek nem szükségszerűen illeszkednek hézagmentesen a vallásosság vagy a szekularitás kortárs kategóriáiba.

WHITMAN KONTRA EKLÉZSIA

Amit tisztáznunk kell, elsőként és mindenekelőtt, hogy ez a politikai teológia milyen *nem* volt. Nem volt az egyház teológiája. Walt Whitman nem vallotta a hivatalos teológiát, s az *Ének magamról* tanúskodik is erről az erős, elmélyült antiklerikális magatartásról. Emlékezzünk vissza e nagyszerű vers kinyilatkoztatására: [...] ²³ Whitman olyannak látatja magát, mint aki kitér a teremtés és a megváltás lineáris narratívája elől, amit a New England-i templomokban átélt. Dala az énről, ahogy ígérte, annak az esélye, hogy földhöz vágja a szent könyveket, és helyettük „birtokba vegye minden vers eredetét”, lehetővé téve az én számára, hogy „többé ne másod- vagy harmadkézből kapja a dolgokat... és ne a halottak szemüregén át leskelődjön... és ne a könyvek kísértetein élőkődjön”. ²⁴ Leplezett kajánsággal feketíti be a Szentírásón nyugvó vallási hagyományt, amit Whitman a halál szövetségesének tüntet fel, elcsépeelt morbiditásnak. Dacára annak, hogy ő maga is kelepcebe csalja olvasóját a szövegben (a hagyományrétegekkel ügyesen játszva), mégis arra buzdítja, hogy nézzen messzebbre: „nem szükséges, hogy az én szememmel lásd a dolgokat, és az sem, hogy tőlem kapd őket”. ²⁵ Éneke a hang, a zene, a dallam tobzódása volt, nem a betűé, a fekete-fehér, puhakötésű szövegtechnikáé.

Nem arról van szó, hogy Whitman gyűlölte az egyházat. „Nem vetlek meg titeket, papok” – szögezi le. Egyszerűen csak túl szűkösnek érzi szakrális hagyományukat, túllontúl korlátoltnak, túl befejezettnek. Az egyház mint strukturális és intézményes egység nem ad lehetőséget arra a fogalmi rugalmasságra, amelyre szüksége van. Olyan közösségben részesülne éneke, mely kitör a szövegből, az egyházi hierarchiákból, abból az építményből, mely az imádat szent szívét ereklyeként befalazza.

Tracy Fessenden, aki a kanonikus XIX. századi amerikai irodalmi reneszánszot tanulmányozza, azzal érvel, hogy az antebellum korszak irodalmában a protestantizmus bizonyos formája a vallás szociáldarwinista szemléletmódját követte (ellentétben a katolikus egyház mély ekléziológiájával). Válogatva a keresztény hagyományból ez a beszédmód abból indul ki, hogy Amerika „egy transzcendens nemzet, melynek világtörténelmi küldetése feloldja a felekezeti, faji, osztály- és nemzetiségi ellentéteket”. ²⁶ Az amerikai demokrácia fejlettségét mutatja – így a szerző –, hogy a kereszténység meghatározott formája is demokratizálódhatott, amit „az álságosság és a kifejezetten erőszakos vallási akkulturáció megakasztása jellemezett”. ²⁷ A fejlődés a kizárólagosság megtörésének irányában hatott. Ez a kizárólagosság pedig különösen megmutatkozik Whitman teológiájában. „A sokféleség tudata felszabadít – mondja a *Fűszálak* –, így Whitman az identitások szabad áradásában kedvére lubicokolhat – hol jenki lány, brooklyni keményfiú, hol félvér vagy rabszolga –, mindössze azáltal, hogy tagadja az öntudat sokféleségét.” ²⁸

Habár a későbbiekben arra jutok, hogy a keresztény képzetek, szimbólumok, ideálok és a demokratikus politika vegyítése nem volt egyirányú hangsúlyeltolódás, vagy az

evangélikus protestáns teológia egyszerű amerikanizálódása, szeretnék rávilágítani annak a mikéntjére, ahogyan Whitman a maga költeményében felkutatja egy új spirituális érzékenység lehetőségeit, melyben az én túljut a kizárólagosságon. Mindarra, amit Walter Lowe a romantikus mozgalom „vitális diadalának” nevez, amiért profetikuss/poétikus őselődei felszínre löknek eladdig a mélybe nyomott, veszélyes vonzalmú – ha nem kimondottan erőszakos – feszültségeket, melyek aztán a mozgalom milyenségének kimunkálásában sorsdöntő jelentőségűek. „[Whitman] tündöklő jelenléte meghirdeti az Új Nap eljövételét, ami sajátosan romantikus teljesítmény, egy prófétáé, aki poéta is egyszermind. Mindazok számára, akiket ez megérint, s arra ösztökél, hogy kiszabaduljanak a vallási objektíváció jármából, a poéta-próféta alakja kétségtelenül ellenállhatatlan.”²⁹ Ez az alak ugyanis „könyörtelen váddal illet bármit, ami vallásos objektívizmust sugallhat. És melyek e tárgyiasítás jelei? Hajlam a hiszékenységre, az írott szöveg elfogadására; a holt betűhöz fűző erős kötelék; az arra való hajlandóság hiánya, hogy meghallja az élő Szót; odaadó ragaszkodás a formához és az intézményhez; ellenállás a léleknek; megalázkodás a jog előtt. Ez a vita pedig – folytatja Lowe – végre felszínre került, és előbb-utóbb eredményre is vezet.” Lowe próbálja áthidalni e kozmológiát és a keresztény vallási hagyomány pillérét, hogy tudniillik „e nézettől elválaszthatatlan az antijudaizmus”.³⁰

Whitman, nem vitatva a megtestesült amerikai én spirituális fennhatóságát, istenmódra kapcsolódik egyéb, amerikai társult közösségekhez ebben, a kollektívizmus meghatározásáért könyöklő tülekedésben, a közösségről alkotott felfogását az egyházközösséggel szemben kialakítva, mely utóbbi nem más, mint az egyház maga vagy – ahogyan a keresztény tanítás gyakran nevezi: – *Krisztus teste*. Elismervén e kritikai kitétel, alapító énekében Whitman olyan hangot üt meg, mely idegen sajátos beszédmódjától – felidézi ugyanis hatalom és politika erőszakos természetét. Egy bizonyos politikai teológiának biztosítva autoritást Whitman éneke visszhangozni kezdi a jog alapvető erőszakosságát. „A hatalom eredetétől fogva – írta Jacques Derrida – a jog alapítása vagy indokolása, a kezdet rögzítése per definitionem semmi másra nem támaszkodik, mint önmagára, magára az alaptalan erőszakra. Nem mondható, hogy önmagában igazságtalan volna abban az értelemben, hogy illegális vagy illegitim. Sem nem legális, sem nem illegális az alapítás pillanatában.”³¹

Ez az elhatárolás semmit sem mond magáról a legalitásról. Sokkal inkább a részletgazdagságban való gyönyörködésről szól, s a pontos különbségtevést Whitman valószínűleg elegánsan kikerülte volna, és inkább sejtetően lebegtetné.

WHITMAN, A *THEOLOGICO-POLITICUS*

Mi volt hát az a sokoldalú teológiai-politikai, poétikai logika, ami Whitman magáról való énekében felhangzott? Melyek voltak főbb előfeltevései? A teológiai és a politikai gondolkodás vegyítése gyakran kisiklatja a teológiát megrögzött kerékvágásából, mikor is az olyasféle tanok, mint isten és a világ, alkotói és tartozékai a nagy ívű vállalkozásnak. A politikai teológia ily módon a politikai eszmékből vagy demokratikus alapelvekből táplálkozó teológiai megfontolásokhoz kerül közelebb. Whitman mint *teológiai-politikai* gondolkodó nem foglalkozott az adott keresztény teológia tantételeinek átültetésével a politikába. Ehelyett célul tűzte ki, hogy láthatóvá tegye, hogyan csappan meg mind-

[*Kalandozás*]

ama lelkesülés, ami az amerikai forradalom alkotóerejéből és a demokratikus alapelvekből fakadt. Olyan alkotóerő ösztökélte – a magáról való ének költői harmóniái –, melyben összekapcsolta sajátos improvizatorikus, konstruktív és teológiai látószögét az új Amerika képzetével, olyan képzetével, melyben a testet, az ént felülírta a mélyen átélteni.

Jóllehet Whitman amerikai költőként vált ismertté, pályafutásának korai időszakát politikai újságíróként töltötte. Mint ilyen radikális nézőpontjáról híresült el, mert gyakran keveredett túlfűtött vitákba.³² A legtöbb vita a politikusok és a politikai pártok iránti mélyesleges ellenszenv miatt robbant ki, olyan ellenérzései miatt, melyek Abraham Lincolnon – a Whitman legemlékezetesebb munkáiból ismert búskomor figurán – kívül mindenkire kiterjedtek.³³ Eme előítéletét irodalmi kalandjába is átemelte. „Whitman egész költői pályafutása a polgári intézményekkel és az államhatalommal szembeni öszszecsapásokból állt.”³⁴ Ami Whitmant belülről hajtotta, korának politikai kultúrájával szemben, az amerikai forradalom politikai eszméibe vetett afféle „dogmatikus hit” volt.³⁵ Az ország azonban, melynek Whitman hite szerint egyesülnie kellett volna, mélyen megosztottá vált.

A viszályok a rabszolgaság körül csúcsosodtak ki a Kongresszuson belül 1850-ben,³⁶ öt évvel azelőtt, hogy Whitman megjelentette a *Fűszálak* első kiadását. Sem abolitionista, sem rabszolgaságpárti nem volt. Whitman csak az Észak és Dél között elmélyült ellenségeskedést állította pellengére. „Bármi, ami az ő egyensúlyát veszélybe sodorta, átkozott volt a számára. Szüntelenül ostorozta a rabszolgaságért küzdő déli szájhősök és az északi abolitionisták szembenálló szekértáborait. Ragaszkodott ahhoz a rögeszméjéhez, hogy mindkettő az Unió feldarabolásával fenyeget.”³⁷ Az új rendért síkra szálló harcában gyakran szem elől tévesztjük, hogy követeléseai mennyire konzervatívok voltak. „Tartott mindattól, amit aztán ultraizmusnak neveztek, mint ahogy a szélsőséges társadalomátalakítás valamennyi fajtájától is, melyek öszerinte szétfejtik a társadalom szövetét.”³⁸

Az állampolgári kötelességekért lelkesedő újságírói kiállásával Whitman központi szerepet játszott az Unió tragikus felbomlásának folyamatában. Egyáltalán nem volt arról meggyőződve, hogy az újságíró törekvéseit biztos siker koronázza. Az egyensúlyozó szerepét vállalta magára, s ebben az új formakultúrára is támaszkodott: „a költészet, mely mindkét oldalt magáévá teszi egyszerre, mindenünnen átkot von a fejére. Ráébredt, hogy mi is lehetne hosszú távú stratégiája: a veszedelmes politikai ügyeket a nyelvi kényszerítés eszközeivel kell megoldani.”³⁹ Martha Nussbaum is kifejti, hogy miben is állt Whitman ösztönös ráérése, mely szerint a nemzeti érzület „közérdekű költészete” magától értetődően *talapzatot* ácsol a feszült politikai légkörben épülő demokratikus etikához. Makacs és kényszeresen öngazoló énje magában hordja az elhivatottságot, hogy „az áhított demokratikus vezető nem más, mint a változatos életformák mindegyikében otthonos *költőiség*.”⁴⁰ A radikális elfogadás alkotóeleme és tartozéka mindez, az átkarolhatatlan ölelésé, hiszen Whitman bízott abban, hogy a széttagolt nemzet leteszi a fegyvert a poézis oltára előtt. [...] ⁴¹

Whitman demokratikus etikája – írja Nussbaum – a szereteten nyugszik, egy olyan gyakorlaton, mely szándékai szerint az erotikus szóképek és nyelvezet használatára bujtogat. A férfiak közti szerelem, a meghitt testi aroma és alkat felidézésével számos kortársban visszatetszést kelt. Ám a hús és a szakralitás olykor kavargó, kaotikus, ám min-

dig ünnepélyes elegyítése (tudatossága nélkül vagy éppen azért) a korabeli Amerika gyakorlati, politikai és spirituális életének egyik legbefolyásosabb mesterévé tette. A póre szexuális szabadság sokak számára a demokratikus szabadság rokonértelmű kifejezésévé vált, jóllehet igencsak vitatható, hogy vajon ez a radikális értelemben vett testvériséggel olyan közeli kapcsolatban van-e, mint volt a költő szemében. „Whitman egész pályafutása során következetesen ragaszkodik ezekhez a témákhoz – állítja Nussbaum –, szemernyi sem engedve abból, hogy a demokratikus szerelem helyénvaló felfogása nem fejezhető ki a testhez és a szexualitáshoz való új viszonyulás diadala nélkül. Az egyenlőség költészetének hasonlóképpen kell érzékinek lennie a maga merész és kihívó módján. Ami pedig érzéki, legyen nyíltan szexuális.”⁴² Ezt az érzékiséget verseiben az individuális testek találkozásaival fejezi ki a költő. Ezzel együtt azonban kifejezi a politikai Unio állandó megosztottsága fölé hidat verő, az árkot betemető és keresztező magatartást is. Whitman az átalakulást szorgalmazta, remélve, hogy a társadalmi bizalmatlanság légkörét „a vonzalom, hűség és szeretet esztétikájává”⁴³ oldja föl.

Whitmané – fejtegeti Nussbaum – egy merőben új mitikus, poétikus kozmológia. A villanófényben láttatott teremtésmítosz, ahogy Whitman ígéri, megismerteti az olvasót „minden vers eredetével”. Nem kevés magabizással tartja fenn a látszatot, hogy költészete pontosan illusztrálja, „hogyan működnek a dolgok”. Valamennyi fő témát fel akarja vetni annak bizonyítására, hogy az én spiritualitása valóban a mindennel való kapcsolatfelvétel olyannyira univerzális, hogy cáfolhatatlan beszéd. [...] Az én részvétele a befejezhetetlen demokráciában soha nem ér véget.

„Whitman elhatározza, hogy megalkotja a szeretet saját ellen-metafizikus rendszerét” – írja Nussbaum –, mely kifejezi, mit tart ő valójában a „vallásos metafizika” alapjának. Belemérülve a görög és a keresztény filozófia kozmológiai hagyományába, az a cél vezérli, hogy egy demokratikus ellen-kozmoszt teremtsen, melyben a szellemi hierarchiát felváltja az Egyesült Államok demokratikus közössége, mely maga – ahogy nevezi – „a legnagyobb költemény”.⁴⁵ Ezen a demokratikus „ellen-kozmoszon” belül a test a végeláthatatlan revelációk birtoka. A romlás szab gátat a test ünneplésének minden sebével, fájdalommal és meghitt illatával. E demokráciának elméleti alapja az érzéki tapasztalat. Annak megállapításával, hogy a demokratikus én alapvetően „anyagi, kísérleti, Whitman tudatosítja leküzdhetetlen partikularitásunkat, amely mint olyan a demokrácia és a központi igazságmag essenciája”.⁴⁶ A demokratikus állampolgárság kezdete a test és annak érzései. Mivel pedig test – azért, hogy demokratikus legyen –, elválaszthatatlan az öntudattól. Ez a szubjektivista felfogás tartja fenn egyik test kapcsolatát a másikkal a testvériségben és az egyenlőségben. *Énje* afféle cseppfolyós, áteresztő, decentralizált és sohasem teljesen individualizált képződmény.⁴⁷ A hibátlanul megformált költői szövegben a demokratikus politikai/filozófiai szubjektivitás fogalma mint szemcsésen, ozmotikusan áramló test nyer polgárjogot, vagyis mint az *én*. Whitman felhasználja a testet – annak képességét arra, hogy egyszerre meghatározott és cseppfolyós –, hogy bemutassa, az amerikai politikai közösségnek hogyan kellene magára tekintenie. A költő átballag a világon, megfigyeli a testeket (csecsemők, rabszolgák, öngyilkosok, prémvadászok, kovácsok, prostituáltak), kinyilatkoztatva, hogy egyenként és egyszerre mindegyik ő maga. Ő, miként valamennyi test, tulajdonképpen megfoghatatlan. Ő mindaz, ami „körös-körül makacs, kapzsi, fáradhatatlan... és sohasem múló”. *Énje* beárad a demokratikus valóságba, és elutasít mindennemű magánéletet.

[*Kalandozás*]

A *természetes* mint téma (az amerikai föld, melyből a politikai közösség kivirágzik) különösen fontos Whitman politikai költészetének. David Reynolds szerint a természet szellemi fertőtlenítőként üzemel a *Fűszálakban*. „Többé, nagyobbá magasztosul, mint csupán Wordsworth és Emerson ihletadó szellemi erőforrása (de persze az is). Tisztító-szer, melyen keresztül Whitman felold mindent, amit Amerikában elítélendőnek lát, hogy tisztává és egészségessé tegye. A természet a szent megtisztulás eredője. Az amerikai táj szövetén és szemcséin átáramoltatva tisztul meg az amerikai politikai közösségbe beivódott negatív szellemiség. A természet volt az, amiben – fogalmaz Reynolds – Whitman demokratikus politikája nyugvópontra jut. A test, az ég, a levél, a fa, a szex és a szag végzetes jelenségei mind-mind együvé tartoznak. Ha Amerika gondjait és lakóit természeti képzetekként különítené el, azonnal másképp látná a világot. A mindent befogadó költői én osztaná fel helyesen a jelenségeket, aki vígan beutazza a megyéket, és a természeti körforgásokban tivornyázik.”⁴⁸ A romlást felváltja az amerikai prérielét álomszerű vadsága, a bőség és a jótékonyág. „A messianisztikus költő gyökerestül forgatta fel a korszakot.”⁴⁹ Új politikai teológiával látta el az amerikaiakat, melynek vezérelve csak annyira volt összetett, mint a test a szakrális jelentésmezőben és a természetes domborzati viszonyokban egyaránt otthonosan mozogva.

A KIÁRADÁS ÁLTAL

Mivel a whitmani én egy teológiai-politikai képződmény, a politikai és a teológiai szubjektum működése sokkal több analógiát mutat, mint azt hihetnénk (hiszen a szekularizált Amerikában élve az egyház és az állam között elméletileg hatalmas szakadék tátong). A Whitman-féle poétikus demokrácia nem teokrácia. Isten azonban mindenütt felbukkan, az emberi arcon, az utcán hátrahagyott, kézzel rótt levelekben. Whitman politikai szubjektuma nem rekeszti ki a hitet vagy az isteni jelenlétet a demokratikus logikából. Azt jelenti mindez, hogy a whitmani én szubjektív valósága teológiai értelemben hasonlítana a keresztény kozmológia emberképéhez?

A whitmani én kavargó, ozmotikus áradása és lüktetése megdöbbenően emlékeztet Luther Márton keresztény szubjektivitásáról alkotott eszméjéhez. Mindkettő az időleges kiáradás állapotában leledzik, mikor is az emberi istenivé, az isteni pedig emberivé válik. [...] ⁵⁰ *A keresztények szabadságában* Luther hasonlóképpen ír Krisztus kiáradásáról, mely a keresztények számára érzelmileg jelenvaló, mint a hit megtartó ereje a testben. A kiáradás, amit Luther a világban munkálkodó erőnek ír le, nem egyéb, mint amely által az isteni érintés „Istenből fakadóan minden egyes emberbe kiárad, és általánosan hat... a jó dolgok Krisztustól erednek és áradnak belénk.”⁵¹ Krisztus eszméje tehát – Luther számára – nem csupán egy történelmi kezdet kinyilatkoztatása. Sokkal inkább azon alapul, Krisztus miként van hatással a testre. Átala és belőle árad ki a jóság.

Mark C. Taylor szerint a szubjektivitás modern fordulata sok szállal kötődik a változatos lutheri szubjektum keletkezéséhez (s ebben ő is Kant tanítványa, miként Whitman is). „Ahogy Luther újraformálja a teológiát, antropológiát és kozmológiát, történetesen a modern világ útját egyengeti” – olvashatjuk nála. „A XVIII. század végi, de még inkább a XIX. századi teológusok, filozófusok, költők és művészek közvetlenül vagy közvetve a reformáció szubjektumfelfogását finomítják és terjesztik ki olyan irányokba, melyek a XX. század végi posztmodernizmus megszületésének feltételeit teremtik meg.”⁵²

A miszticizmus és a nominalizmus efféle keverékével Luther azt a paradoxális kulcsmozzanatot világítja meg, mely a szubjektumról gondolkodó kortárs elméletek számára is megfejtendő rejtvény maradt.⁵³ Luther fordulata, mely a bensőséges hitélményre helyezi a hangsúlyt, egyszerre hatolt a legmélyebbre és maradt a legkülsődlegesebb. Az ember teremtésén keresztül részesülhetünk a felénk irányuló és titokzatos isteni sugallatban. Minél intenzívebben éli ezt át a szubjektum, annál ellentmondásosabbá válik a maga szubjektivitása.⁵⁴

Whitman feltűnően jól érzékelteti ezt a paradoxont, az éné, mely egyszerre vallja, hogy a lehető legegységibb entitás (test), és a legegységesebb is (világ vagy természet). Mindkét fajta *kiáradás* megmutatja, hogy nyilvánvaló ellentétben állnak egymással, s ezt nem hagyhatjuk számításainkon kívül. Amíg Whitman mélyen bízott az eredendő jóban és az én büntelen természetében, Luther az emberi természet jellegzetességének a romlást látta, mely képessé teszi arra, hogy a többi teremtménnyel szemben erőszakosan nyilvánuljon meg, bünt kövessen el. Ám emiatt van az is, hogy (Whitmannal ellentétben) az emberi szubjektum kiáradásában sohasem bizonytalanodott el, ahogyan a krisztusi szubjektumában sem.

Luther vizsgálódásainak középpontjába helyezi Krisztus kiáradását úgy, mint valami nem természetest (mint technikát?). Úgy látja, hogy az emberi testet – mely természeténél fogva hibás – a kellemességre törekvés hajtja belülről, a gyönyör hajhászása, s ez teszi alkalmassá arra, hogy erőszakot kövessen el embertársain. Ez, a maga természetességéig póré emberi test oly módon hatolhat be egy másik belső valóságba, az isteni áramlásba – Krisztus kiáradásába –, hogy önmegetagadása révén elismeri a testiség eredendő romlott mibenlétét. Ezen a ponton, Luther szerint, az ember tudatára ébred a krisztusi kiáradás szükségességének, mely a lelki és testi megtisztulási folyamatot hozza mozgásba (ezzel szemben Whitman a természet megtisztításáért szállt síkra). A hit, ha egyszer a test bensejében is jelenvalóvá válik – folytatja Luther –, megtisztítja azt, ezáltal „a saját egyedi test tisztul meg, amiért minden dolog szeretetben és istenfélelemben egyesül vele”.⁵⁵ A testiséggel együtt járó erőszak és romlottság pedig (ideális esetben) tovatűnik.

Az a teher kétségtelenül a kereszténységre nehezedett, hogy valamiképpen kijelölje a test helyét a világmindenségben – és uralja, fegyelmezze is ebből következően „böjttel, virrasztással, munkálkodással és egyéb értelmes eszközökkel”.⁵⁶ Ezzel szemben Luther, aki a hit érzelmi oldalát jobban méltányolta, a dilemmát egyéniesítette, és az egyedi testekig visszabontva közelítette meg. Nem kételkedett ugyanakkor abban sem, hogy „mindenkiben ott szunnyad a képesség annak elsajátítására, hogy hol vannak a maga határai, és körütekintően mérlegelheti – ahogyan mondani szokták – a testi fenytés szükségességét, s ennek keretében éppen annyit böjttől, virraszt és dolgozik, amennyi a bujaság és a testi vágy megfékezéséhez kívánatos”.⁵⁷ E gondolattal könnyen összefüggésbe hozható Michel Foucault posztstrukturalista elmélete, a *governmentality* vagy *governmentalization*⁵⁸ fogalmai, mellyel a híres gondolkodó a lutheri idők, a XV. és XVI. század robbanásszerű tapasztalatait nyúl vissza.⁵⁹ Foucault meghatározásában a kormányzás nem más, mint „az a mozzanat, amelynek valósága az egyéneket egy társadalmi gyakorlatnak veti alá bizonyos igazságigénnyel rendelkező hatalmi mechanizmusokon keresztül”.⁶⁰ Ez a krisztusi kiáradás másik olvasata, egy ellentétes posztstrukturalista kritikáé, afféle fizikai alárendeltség egy panoptikusan⁶¹ jelenlevő isteni és jogi

[*Kalandozás*]

létezőnek. Igazából nem túl valószínű, hogy Luther mindezzel egyetértett volna, mindazonáltal az emberi test erőszakos mivoltáról vallott felfogása erősen tartotta magát. A krisztusi kiáradás uralma bizonyos értelemben arra adott lehetőséget, hogy a testi ösztönöket valamiféle elvont felebaráti szeretetté változtassa át, mely erőszakmentes, sőt az erőszak letörésére hivatott.

Az efféle uralmat a kiáradás szüntelensége igazolja, vagyis a Krisztuson átáramló isteni, mely az emberbe a hit által árad. Luther úgy hitte, hogy csak az olyan uralomban, testi fegyelemben és a potenciálisan benne nyugvó erőszakosságban érhető mindez tetten, mely az emberi szereteten alapul. Azért uraljuk testünket, hogy (immár politikai értelemben) a felebarátunk iránti szeretetet tárgyasítsuk. „Ebben a halandó testben egyetlen ember sem önmagáért él, hogy egyedül dolgozzék érte, hanem valamennyi másik emberért a földön; sőt, sokkal inkább csak másokért, mintsem saját magáért. Tessét azért ítéli alárendeltségre, hogy még őszintébben és szabadabban szolgálhasson másokat.”⁶² A kéjvágy feláldozása a krisztusi kiáradásért arra hatalmazza föl a testet, hogy a hit és a szeretet eloldozza a bőség nyűgétől, mely nem az ő saját, hanem felebarátja életében kap értelmet.

Whitman nem veszi át a bűn és a romlottság illetén képzetét. Mivel az ő énje az adott amerikai politikai képződmény költőien idealizált eszményképévé magasztosult, nem próbálta – foucault-i értelemben – uralni vagy fegyelmelni. Ellenkezőleg, az amerikai politikai gépezetet igyekezett fegyelmelni az én és a test szabadon áradó, életes egyéniségével. Whitman a modernitás során kifejlődött felvilágosult ember konstrukciója felé fordul nagyobb odaadással, mintsem Krisztus virtuálisan szimbolikus formája felé. Talál Asad jegyzi meg, hogy a modernitás egyik legélesebb szakítása, melyre a szekuláris világkép felbukkanásakor került sor, hogy (szemben a vallással) éppen a testet szemléltet bizakodással.

Ahol Luther a szubjektivitás uralmi mozzanatának beiktatását látja szükségesnek, ott a modernitás szubjektuma feltételezi, hogy a szubjektum eme sarokköve már eleve a helyén van – anélkül, hogy gondunk lenne rá, és ehelyett „a test integritását értékeli fel.” A felvilágosult szubjektum autonómiájának egyik eleme, hogy képes legyen igazgatni és fenntartani ezt a testi integritást a saját megfontolásainak, késztetéseinek és elvárásainak megfelelően. „A szexuális közösülés élvezete – például – az emberi létezés értékes összetevője; ezért bármi, ami gátolja ezt az örömszerzést, határozottan antihumánus. Emberi jog és jogsértés ügyévé válik hát mindez. A test fizikai integritásának megsértése ily módon az is, ha a teljes szexuális élményben való egyéni részesüléstől fosztják meg. Az emberi lények birtokolják saját testüket, és elidegeníthetetlen joguk van ahhoz, hogy élvezzék.”⁶³

Whitman a testi gyönyöröket ünnepli, és ódzkodik attól, hogy a szenvedésről vagy a fájdalomról beszéljen. Sőt még azt is kijelenti, hogy a szenvedés teljesen elválasztható az általa megalkotott énképtől. [...] ⁶⁴ Ez azonban nem jelenti azt, hogy Whitman tagadja a test szenvedését. Ahogy a világot járja, minden létezőt számba vesz, kinyilvánítva, hogy ez is, az is énjének egy-egy szelete és parcellája, s közben számtalan fájdalomra lesz figyelmes. [...] ⁶⁵ A whitmani én büszke volt arra is, hogy egyike lehet a megsebzett embereknek. [...] ⁶⁶ Azonban ez a megfigyelői nézőpont távolról festi meg a szenvedések tablóját, kimerevíti és elidegeníti költői képpé. Egy helyütt Whitman egy menekülő rabszolgába botlik ajtajában. Behívja őt a lakásába, és „vizet hoz,

hogy megtöltsön egy tömlőt izzadt testének és sebzett lábának”.⁶⁷ Ezen a ponton a költő és a megsebzett másvalaki közötti különbségtétel még élesebbé válik.

Whitman először megfigyeli a fájdalom különféle megnyilvánulását, aztán költészetében jeleníti meg őket. Am Whitman nem beszél azokról a törésekről, vágásokról és karcolásokról, amelyek a saját húsát érték, nem említ ilyesmit akkora szenvedélyességgel, amekkorával hónalja szagában gyönyörködik. A fájdalom mindig karnyújtásnyira marad, és a költői eljárások hamar sikert érnek el, így begyógyulnak fájdalmas sebei, mielőtt még a kín túl mélyre sugározna, egészen a költészet legebezhetőbb forrásvidékéig. A test romlása felszíni marad, nem átható, csak figyelemmel kísért. Annak még a gondolata is, hogy ez a nagyszerű én akár csak egyszer is erőszakot tegyen egy másik testen, ahogy zajong, esetlenül botladozik vagy alkalmatlankodik, távol áll Whitman kozmológiájától.

Nussbaum jegyzi föl, hogy Whitman minden, a halandóság megragadására irányuló erőfeszítésének dacára, költészetét kissé ellaposítja az én határtalan romolhatatlansága. A testi részvét felkeltése iránti mindennemű viszolygás ellenére Whitmannek valamenynyire teret kell engednie a szájalomnak. „A költő mindent behálózó jelenléte időnként a mindent átfogni vágyó, fizikai részvét kudarcát előlegezi. Önmaga olyannyira mindennütt jelenlevő, magabiztos, mindent befogadó, hogy a nélkülözés és a kín rettenete, bárhogy is beszéljen róluk, nem fejeződik ki. Amiben az olvasó részesül, gyakran nem más, mint az önelégült és felettébb öntelt egoizmus letaglózó hatása, mely mindenképp bukásra ítéli a költői vállalkozást.”⁶⁸ Valamennyi testi és természeti valóság szövevényes együvé tartozása nem ritkán leplezi csak a költőt. Whitman költészetében nyomon követhető az a törekvés, hogy tagadja az „élet rendezetlenségét még akkor is, ha ez a mindennapi élet rendezetlensége, mely tetszetősnek mutatkozna. Az összetartozás és egységesség misztikus, erotikus észleléseire helyeződik a legnagyobb hangsúly, s ez nemcsak készen kapott, de problematizálódik is. A testek nem csak összeolvadnak. Könyökök és térdek útban is lehetnek mint az érintkezést gátló tényezők, sőt még a nemi szervek is, melyeknek Whitman akkora jelentőséget tulajdonít.”⁶⁹

Összességében azonban Whitman látomásainak célja *politikai*. Énekét magáról nem szükségképpen akarta minden időkhöz intézni. Sokkal inkább egy esetleges teológiai-politikai megoldást kínált az amerikai politikai téridő egy meghatározott pillanatának aktuális gondjaira. Egy olyan teológiai kultúra ellen dolgozott, amely őt magát is egy, a költő által mélyen megvetett intézményrendszerben helyezte el. Whitman azonban konstruktív válaszokat adott, s vetett papírra néhány vezércikkmodorú kijelentést – kritikai kivételekkel fűszerezve.

Vezércikkmodora gyakran a felszabadítás irányában hatott – különösképp a fejlődő modern amerikai művészet szempontjából. Isadora Duncan, a szabadfolyású test szabad formájú táncosa, kijelentette, hogy Whitmantől merített erőt a nagy spirituális és művészi áttöréshez, mikor is „lehántja a balettről a mesterkélttség műfogásait, a civilizált külcsín rétegeit elhordja, amelyek csak elferdítik az ember életigenlő hajlamait”. Ahogyan Whitman szívesen élesztgeti kamaszos énjét, Duncan táncát mint „a még esszenciálisabb emberi mozgáshoz való visszatérést”⁷⁰ tartják számon. S ez volt valószínűleg Whitman egyik legmaradandóbb öröksége: a forma szabadsága.

Mindig akadtak azonban olyanok, akik Whitmant ijesztőnek találták, s nem méltányolták áradó és sodró formavilágát. Augustus Hopkins Strong 1916-ban Whitman ké-

[*Kalandozás*]

telyét (vagy inkább irtózást, fitymálást kéne mondanunk) a költői formák és mértékek iránt úgy látja, hogy a költő ezáltal csak szimbolikus alkalmat keres jogainak kikövetelésére, ám anélkül, hogy bármiféle kötelezettséget elfogadna, mely önmérsékletre és önkorlátozásra inthetné. Strong Whitman iránti rosszallása – ahogy felidézi Whitman tagbaszakadtságát (200 fontot nyomott, hat láb magas volt nyitott inggallérral és csapzott hajzattal)⁷¹ – magyarázhatja mások zsigeri felhorgadását (vagy visszatetszését), amit az erőszakot sugárzó, robusztus testtől való félelem is kiválthatott, hogy az előbb-utóbb próbára teszi fizikai képességeiket.

Hiába kimért és visszafogott, mint Strong rosszallása, eszméltető is lehet az efféle kritika. Kétség sem férhet ahhoz, hogy az amerikai politikai közösség minden *whitmani* és *nem whitmani* diadalával együtt akként vált világhírűvé, mint a megkötések nélküli, önimádó *test*, mely minden érzékelhető korlátot nélkülöz, s hatalmas képesség szunnyad benne az erőszakra. Sok amerikai számára vált megoldhatatlanná (akár szekulárisan vagy vallásosan értelmezték identitásukat), hogyan világosítsák ki a demokratikus amerikai közösség megfélemlítően sötét árnyalatait. Szemükben az amerikai olyan politikai közösség, mely hajlamos riadalmat kelteni, megrémíteni, visszatetszést kiváltani – nem csekély mértékben talán Whitman saját méretes teste juttatta Strongot is erre a konok állápontra. Itt az ideje talán, hogy feltegyük a kérdést: ez a whitmani költészet milyen mélyen égett bele vallásos és vallástalan politikai teológiáinkba? Még mindig a demokratikus politikai (vagy poétikai) közösség keresésén fáradozunk, oly nagyon ragaszkodva a gyönyör és az élvezet iránt fogékony eredendő hajlamainkhoz? Elkötelezettjei vagyunk-e egy olyan politikai poézisnek, mely könnyedén feledkezik meg korlátairól és kötöttségeiről?

FALUSI MÁRTON fordítása

J E G Y Z E T E K

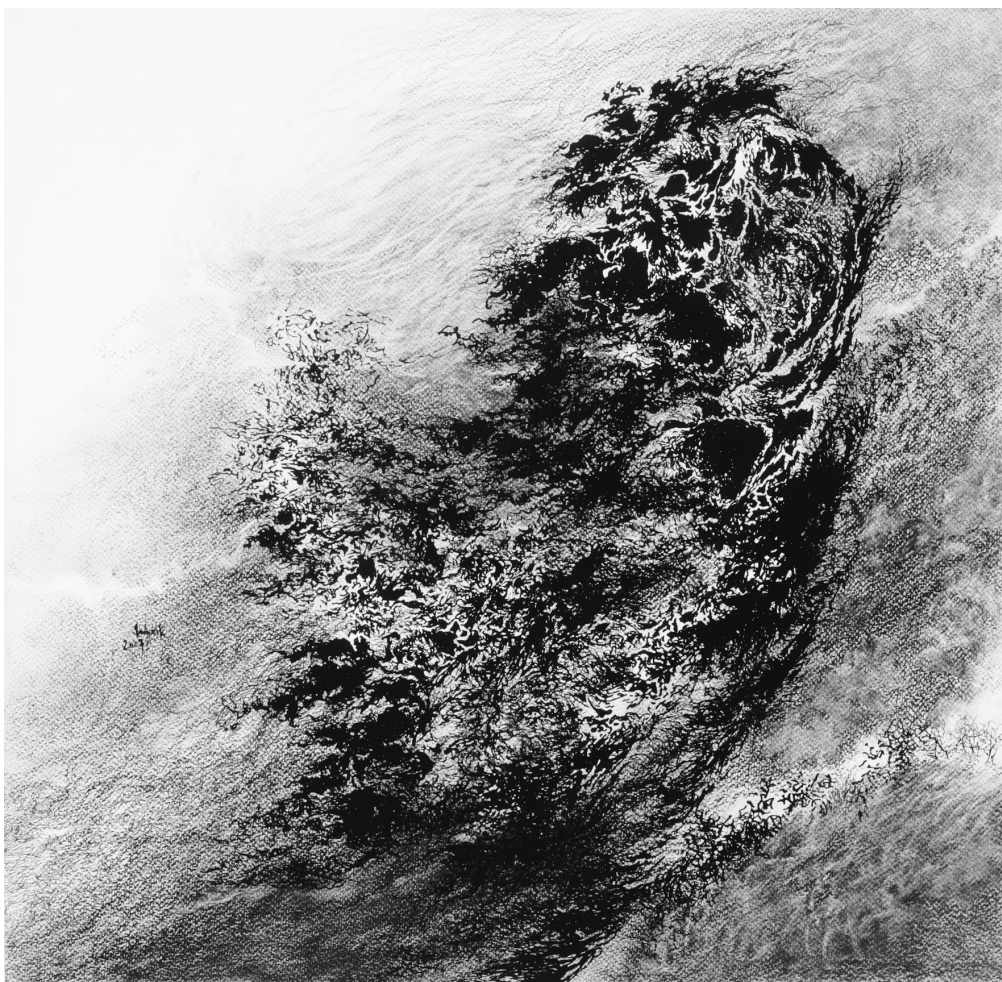
- 1 Beatrice Marovich: *Myself: Walt Whitman Political, Theological Creature*. *The Anglican Theological Review*, 92,2 2010. A szerző a Vancouver School of Theology fakultásán végzett, jelenleg a madisoni Drew Universityn folytat Ph.D. tanulmányokat. A jelen tanulmány 2009 telén megnyerte a Charles Heflingeről elnevezett esszéversenyt.
- 2 Gáspár Endre fordítása.
- 3 David S. Reynolds: *Politics and Poetry: Leaves of Grass and the Social Crisis of the 1850s*. in *The Cambridge Companion to Walt Whitman*. Ed. Ezra Greenspan. Cambridge, 1995, Cambridge University Press, 89.
- 4 Eredetiben: 'de-territorializing and re-territorializing' – a ford.
- 5 Paul Cantor: *Creature and Creator: Myth-making and English Romanticism*. Cambridge, 1984, Cambridge University Press, xi.
- 6 „Divine am I inside and out, and I make holy whatever I touch or am touched from, / The scent of these arm-pits, is aroma finer than prayer, / This head is more than churches or bibles or creeds. / If I worship any particular thing, it shall be some of the spread of my body” – Whitman, *Leaves of Grass*. 1855, 51. Az idézetek részben az eredeti, 1855-ös kiadás oldalszámait jelölik, részben pedig az 1891–92-es, ún. „deathbed edition”-re hivatkoznak. In *Complete Poetry and Collected Prose*. New York, 1982, Literary Classics of the United States.
- 7 „In the faces of men and women I see God, and in my own face in the glass; / I find letters from God dropped in the street—and every one is signed by God’s name” – Whitman: *Leaves of Grass*. 1855, 85.

- 8 Eldon Eisenach: *The Next Religious Establishment: National Identity and Political Theology in Post-Protestant America*. Lanham, Md. 2000, Rowman & Littlefield Publishers, xi.
- 9 Carl Schmitt: *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. George Schwab. Chicago–London, 2005, University of Chicago Press, 36.
- 10 Betsy Erklila: *Whitman the Political Poet*. New York, 1989, Oxford University Press, 7.
- 11 D. J. Moores: *Mystical Discourse in Wordsworth and Whitman: A Transatlantic Bridge*. Leuven–Dudley, Mass. 2006, Peeters, 13.
- 12 Moores: *Mystical Discourse*. 17.
- 13 Richard Rorty: *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge, Mass. 1998, Harvard University Press, 15.
- 14 Rorty: *Achieving Our Country*. 16.
- 15 „I am the poet of commonsense and of the demonstrable and of immortality” – Whitman, *Leaves of Grass* (1855), 48.
- 16 Michael Robertson: Reading Whitman Religiously. *The Chronicle of Higher Education*. 54, no. 3 (2008). Available at <http://chronicle.com/article/Reading-Whitman-Religiously/29239>. Accessed on 2 February 2010.
- 17 Michael Robertson: *Worshipping Walt: The Whitman Disciples*. Princeton, N. J. 2008, Princeton University Press, 13.
- 18 David S. Reynolds: *Walt Whitman*. New York, 2005 Oxford University Press., 5.
- 19 Reynolds: *Walt Whitman*. 88.
- 20 Christian Sheppard: Walt Whitman’s Mystic Deliria, in *Transcendence: Philosophy, Literature, and Theology Approach the Beyond*. Ed. Regina M. Schwartz. New York–London, 2004, Routledge, 196.
- 21 Sheppard: *Walt Whitman s Mystic Deliria*. 197.
- 22 Colin Jager: After the Secular: The Subject of Romanticism. *Public Culture*, 18, no. 2 (2006), 301. Available at <http://publicculture.dukejournals.org/cgi/content/full/18/2/301>. Accessed on 2 February 2010.
- 23 „I have heard what the talkers were talking... the talk of the beginning and the end, / But I do not talk of the beginning or the end” – Whitman: *Leaves of Grass* (1855), 28.
- 24 „no longer take things at second or third hand... nor look through the eyes of the dead... nor feed on the spectres in books” – Whitman: *Leaves of Grass* (1855), 28.
- 25 „You shall not look through my eyes either, nor take things from me” – Whitman: *Leaves of Grass* (1855), 28.
- 26 Tracy Fessenden: *Culture and Redemption: Religion, the Secular, and American Literature*. Princeton, NJ.–Oxford, 2007, Princeton University Press, 93.
- 27 Fessenden: *Culture and Redemption*. 97.
- 28 Fessenden: *Culture and Redemption*. 97.
- 29 Walter Lowe: Christianity and Anti-Judaism. in Derrida and. *Religion: Other Testaments*. Ed. Yvonne Sherwood and Kevin Hart. New York–London, 2005, Routledge, 115.
- 30 Lowe: *Christianity and Anti-Judaism*. 116.
- 31 Jacques Derrida: *Acts of Religion*. and intro. Gil Anidjar. New York–London, 2002, Routledge, 242.
- 32 William Pannapacker: *Revised Lives: Walt Whitman and Nineteenth-Century Authorship*. New York–London, 2004, Routledge, 25.
- 33 Pannapacker: *Revised Lives*. 19.
- 34 Pannapacker: *Revised Lives*. 10.
- 35 Pannapacker: *Revised Lives*. 20.
- 36 Reynolds: *Walt Whitman*. 66.
- 37 Reynolds: *Walt Whitman*. 69.

[*Kalandozás*]

- 38 Reynolds: *Walt Whitman*. 83.
- 39 Reynolds: *Walt Whitman*. 69.
- 40 Martha Nussbaum: *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge–New York, 2001, Cambridge University Press, 435.
- 41 „Welcome is every organ and attribute of me, and of any man hearty and clean, / Not an inch nor a particle of an inch is vile, and none shall be less familiar than the rest” – Whitman: *Leaves of Grass* (1855), 29.
- 42 Nussbaum: *Upheavals of Thought*. 646.
- 43 Vivian R. Pollack: *The Erotic Whitman*. Berkeley, Calif., 2000, University of California Press, 126.
- 44 „The smallest sprout shows there is really no death. All goes onward and outward... nothing collapses, / And to die is different from what any one supposed, and luckier” – Whitman: *Leaves of Grass* (1855), 32.
- 45 Nussbaum: *Upheavals of Thought*. 656.
- 46 Stephen Jon Mack: *The Pragmatic Whitman: Reimagining American Democracy*. Iowa City, Iowa, 2002, University of Iowa Press, 36.
- 47 Peter J. Bellis: *Writing Revolution: Aesthetics and Politics in Hawthorne, Whitman, and Thoreau*. Athens, Ga., 2003, University of Georgia Press, 72.
- 48 Reynolds: *Walt Whitman*. 89.
- 49 Reynolds: *Walt Whitman*. 89.
- 50 „In me the caresser of life, wherever moving, backward as well as forward sluing / To niches aside and junior bending, not a person or object missing, / Absorbing all to myself and for this song” – Walt Whitman: *Leaves of Grass* (1891–1892) in *Complete Poetry and Collected Prose*. New York, 1982, Literary Classics of the United States, 37.
- 51 Martin Luther: The Freedom of a Christian, in *Martin Luther's Basic Theological Writings*. Ed. Timothy F. Lull. Minneapolis, Minn., 1989, Fortress Press, 623.
- 52 Mark C. Taylor: *After God*. Chicago, Il., 2007, University of Chicago Press, 44.
- 53 Taylor: *After God*. 55.
- 54 Tiiylor: *After God*. 63.
- 55 Luther: *Basic Theological Writings*. 611.
- 56 Luther: *Basic Theological Writings*. 610.
- 57 Luther: *Basic Theological Writings*. 611.
- 58 A fogalmak Foucault sajátos hatalomelméletét jelölik – a ford.
- 59 Michel Foucault: *The Politics of Truth*. Ed. Sylvere Lotringer and Lysa Hochroth. New York, 1997, Seniotext(e), 26.
- 60 Foucault: *Politics of Truth*. 32.
- 61 Foucault a „panoptikus társadalmon” a felülről vezérelt közösséget érti, ahogyan a panoptikus börtönrendszerben is egyvalaki tartja szemmel az összes rabot őrhelyéről – a ford.
- 62 Luther: *Basic Theological Writings*. 616.
- 63 Talal Asad: *Formations of the Secular, Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, Calif., 2003, Stanford University Press, 126.
- 64 The sickness of one of my folks or of myself, or ifl-doing or loss or lack of money, or depressions or exaltations, / Battles, the horrors of fratricidal war, the fever of doubtful news, / the fitful events; / These come to me days and nights and go from me again, / But they are not the Me myself” – Whitman: *Leaves of Grass* (1891–92), 191.
- 65 „I am the hounded slave, I wince at the bite of the dogs, / Hell and despair are upon me, crack and again crack the marksmen, / I clutch the rails of the fence, my gore dribs, thinned with the ooze of my skin” – Whitman: *Leaves of Grass* (1855), 65.

- 66 „I do not ask the wounded person how he feels, I myself become the wounded person” – Whitman: *Leaves of Grass* (1855), 65.
- 67 Whitman: *Leaves of Grass* (1855), 35.
- 68 Nussbaum: *Upheavals of Thought*. 672.
- 69 Nussbaum: *Upheavals of Thought*. 673.
- 70 Ruth L. Bohan: I Sing the Body Electric: Isadora Duncan, Whitman, and the Dance, in *The Cambridge Companion to Walt Whitman*. 181.
- 71 Augustus Hopkins Strong: *American Poets and Their Theology*. Philadelphia, Pa., 1916, The Griffith and Rowland Press, 453.



FALUSI MÁRTON (1983) költő. A *Hitel* szépirodalmi szerkesztője és a *Magyar Napló* világirodalmi rovatának gondozója. Legutóbbi kötete: *Fagytak poklaid* (2010).