

Egy virtuális monográfia

LÁNG GUSZTÁV DSIDA-ÉRTELMEZÉSEI

A romániai magyar líra két világháború közötti képviselőinek többségét az irodalmi közvélemény többé-kevésbé magabiztosan helyezte el az őket megillető avagy annak vélt helyre, rangsorba. A helikoni triászról már a maguk korában kialakult értékítélet máig úgyszólván semmit nem változott: Reményik, Áprily, Tompa életműve korán egyfajta transzilvánista-kanon részévé vált, s legalábbis látszólag, azóta sem inog a szellemi piedesztál, melyet az összmagyar irodalmi hagyományban elfoglaltak. Életművük már-már szakrális tiszteletét nemigen lehet a hagyományörzők felhördülése nélkül kikezdeni, holott – főként a Reményikre vonatkozó vélekedés esetében – az értékítéletekbe jócskán keveredett irodalom és esztétikumon kívüli (erkölcsi, politikai) előfeltevés.

Mindmáig talány, hogy az esztétikai szempontból leginkább kifogástalan, egyenletes színvonalú költői életmű, a Dsida Jenőé, miért nem nyerte el még mindig az őt megillető megbecsülést? A hatvan éve

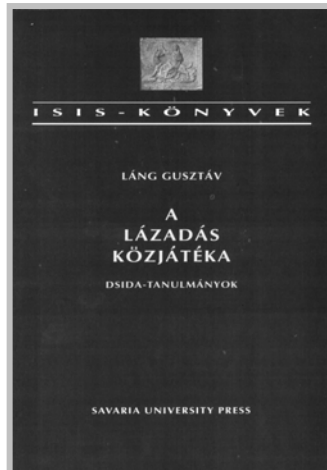
lezárt életmű értelmezéseiben és újraértékeléseiben az irodalomtörténész még ma is arra kényszerül, hogy régi vagy újabb előítéletekkel és tévhitekkel küzdjön, már-már polemizáljon.

Láng Gusztáv immár negyven éve foglalkozik Dsida költészetével. A hatvanéves utókor összes kanonizációs dilemmái mellett, melyeket tömören összegez, a negyven év alatt saját tapasztalatai során felmerült személyes értelmezésbeli gondokról is vall, hiszen saját legelső Dsida-megközelítését is kénytelen egy emberöltő távlatában szemlélni, áttekinteni: az 1955-ös államvizsgai szakdolgozattól a nemrégiben megjelent tanulmányokig. (Láng Gusztáv: *A lázadás közjátéka. Dsida-tanulmányok*)

Mi lehet az indoka annak,

hogy a közben doktori disszertációjával is érlelt munka fejezetei nem csiszolódtak össze egységes monográfiává? Talán az életmű mozgalmas, sőt viszontagságosnak nevezhető utókora az egyik ok, melyben a főszereplő a baloldali sematizmus mint az értékzűrzavar legfőbb létrehozója, a másik az az elmozdulás, ami, úgy tűnik, Láng Gusztáv Dsida-képében következett be, s melyre a szerző maga is utal. Ezzel magyarázható, hogy Dsida-monográfia helyett a szerző a tanulmány-füzért választotta.

Pedig ha van igazán szakavatott, s a költő életművének minőségéhez, változatosságához leginkább illő esztétikai és irodalomtörténeti megközelítés, akkor az a Láng Gusztáv. Minden eddigi értelmezője kö-



Savaria University Press.
Szombathely, 1996.
148 oldal

zül ő az, aki Dsida életét és munkásságát legalaposabban ismeri, a művek keletkezési körülményeire, a kéziratok sorsára vonatkozó adatokat – egyszóval a filológiai apparátust – a legteljesebben birkolja. Dsida költészetének legkülönbözőbb regisztereihez hajlékonyan simuló nyelvezetében a beleélő képesség és a racionalizáló tudományos stílus pompásan fonódik össze, elemzéseiben megvalósul a tárgyyszerűség és élményszerűség harmóniája.

A Dsida-életmű megítélésének központi dilemmája lényegében azonos azzal, ami az egész erdélyi magyar irodalom megítélését mindmáig problematikusá, vitatottá teszi, és ez nem más mint az irodalom és a politikum viszonya. Dsidát jobb és baloldaltól egyaránt az elkötelezettség hiánya miatt marasztalják el, ám ami a legbonyolultabbnak látszik, az a transzilvanizmushoz való viszonya.

Láng Gusztáv számára minden irányból kihívást jelenthetett Dsida újraértelmezése, és ez megmutatkozik a tanulmánykötet egészében. A különböző előjelű, de egyaránt szemellenzős, leszűkített Dsida-képekkel szemben a szerző eseteként már-már apológiába hajló vitákra kényszerül, ahogyan utószavában maga is állítja: „E vitázó 'védőügyvéd-hangnem' jelen kötet egyik-másik tanulmányából is kihallható” (147.). A politikumtól – legalábbis költészetében – tartózkodónak mutakozó Dsida mellett ebben a kötetben, véleményem szerint, aránytalanul nagyra nő a képviselői szerepben lázadóan gesztikuláló költő alakja. A *Bútorok* – egyébként nagyon sok intertextuális érvet felsorakoztató – elemzése, mellyel Láng azt kívánja igazolni, hogy a lázadás gesztusa Dsidától korántsem idegen, valamint a nemzeti-prófétikus költőszerepet megvalósító *Psalmus Hungaricus* jelentősége, úgy érzem, nem indokolja eléggé a kötetcímet, annál kevésbé, mivel – jóllehet a szerző árnyaltan elemzi és méltó he-

lyükre állítja őket – ezek a versek a teljes életműben valóban csak közjátékoknak minősíthetőek. A *Bútorok*at kivéve ugyanis, a szegényekkel szolidarizáló többi Dsida-vers egyike sem üt meg agresszív-lázadó hangnemet, s a *Psalmus* is – minden értékével együtt – éppen emiatt rí ki az általában szelíd hangnemű, a szenvedést keresztényi méltósággal elfogadó versek közül.

Dsida egész munkásságában – és ez a kötet többi tanulmányaival is igazolható – mégiscsak az a

szépségközpontú értékrend és harmóniakeresés

látszik dominánsnak, ami egyes kritikusaiknak megítélésében a „tisza művészet” sterilitásaként bélyegeztetett meg. Láng Gusztáv is behatóan elemzi a formaművész Dsida költészetének legszebb darabjait az expresszionista szabadversektől (*Túl a formán*) az újklasszicizmusba sorolható nagy költeményekig (*Miért borultak le az angyalok Viola előtt*). A kötetben a szintetizáló igényű tanulmányok – mint a monográfia lehetséges fejezetei – az egész életmű perspektívájában kísérik végig egy-egy motívum variánsait, vagy olyan stílusjegyeket mutatnak ki, melyek Dsida költészetének egészében jelentős szerepet játszanak. Külön tanulmányokat szentel a bukolikus motívumoknak (*Bukolika pásztori tájakon*), a színszimbolikának (*Arany és kék szavakkal*), a Babits által megalapozott újklasszikus költői irány sajátosságainak (*Kettétört óda a szerelemhez*). A Dsida-verset ihlető források közül nem csupán a nyugatosok, főként Babits és Ady szerepét mutatja ki (az utóbbit revelációszámba menő felfedezésekkel a *Psalmus*ban), hanem részletesen, bő filológiai forrásanyagot felhasználva követi nyomon Georg Trakl költőnkre tett hatását is.

Ami Dsida transzilvanizmusát illeti, Láng Gusztáv meggyőzően fejt ki azt a feltételezést, hogy költőnk Makkai Sándor szemléletéhez, ezen belül a *Magunk re-*

víziója tételeihez áll a legközelebb, s költeményeiben, főként a *Tükör előttben* megjelenített éthoszba ennek megfelelően építi be a kritikus önreflexióit is, amiben eltér idősebb költő-kortársai transzilvanizmusától. Dsida transzilvanizmusa ugyanakkor motívumanyagában is különbözik a többi lírikusétól, amennyiben az önként vállalt áldozatot mindenekelőtt az evangéliumi szenvedéstörténet jelképeivel fejezi ki.

Es legelőször itt, ezen a ponton érzem vitathatónak Láng Gusztáv álláspontját, aki a *Nagycsütörtök* és általában a Krisztusmotívum értelmezését Dsida expresszionista, „lázongó korszaka” keretében helyezi el: „A költői messianizmus, a világot és az emberiséget megváltani vágyó önfeláldozás, a lírai expresszionizmus e jellemző értelmi témája az egyik vezérmotívum Dsida Jenő (körülbelül 1933–34-ig tartó) »lázongó korszakának« költészetében.) E messianisztikus tartalmú versek közös vonása, hogy rendszerint valamilyen mítosz, legenda parafrázisai” – írja Láng Gusztáv *A legenda ember-arca* című tanulmány bevezetőjében. A továbbiakban a motívumot hordozó verseket ebben a fogalmi keretben mozogva tárgyalja: a messianizmust mint az expresszionista irányzat egyik elemét, a költő

**evangéliumi utalásait
mint „egy legenda parafrázisait” értelmezi.**

Elismerem e vonatkozási rendszerek – mint értelmezési szempontok – létjogosultságát, azonban ismerve Dsidát, úgy vélem, hogy a Bibliával és Krisztussal való kapcsolata sokkal mélyebb annál, hogy mindezt pusztán az „expresszionista messianizmus” irányzati sajátosságából vezessük le, illetőleg, hogy „legendának, mítosznak” nevezzük azt, ami Dsida számára nem pusztán egyfajta vallási kultúra része, hanem élő valóság. Ugyancsak a bibliai motívumkörbe tartozó versek kapcsán megkockáztatnám azt az ellenvetést is, hogy a költő Istenhez és általában a szent-

séghez fűződő kapcsolatát nem tradicionális avagy „új katolicizmusából”, nem az egyházhhoz mint intézményhez való viszonyából lehet legadekvátábban levezetni, hanem abból a hitelesen megélt Isten-élményből, mely összes idevágó verseinek alapvető inspirációs forrásaként fogható fel. Láng Gusztáv azonban következetesen csak „katolicizmusnak” nevezi mindazt, amit Dsida költeményeiben inkább a szent és a profán csodaszámba menő találkozásainak lehetne minősíteni, és aminek nem sok köze van a hivatalos egyház által elvárt katolikus magatartás követelményeire.

A szóbanforgó versek (és ezek közül főként a *Krisztus* és *Az utcaseprő* a tipikus) alapján kiviláglik, hogy Dsidához – a megváltóval kialakult bensőséges viszonyában – Krisztus-ember-arca, a meggyötört, a félelmében vért verítékező arc áll legközelebb, ennek megfelelően ezek a versek nem csupán a keresztényi humánus – Isten és a felebarát szeretetét összekötő, metaforikus – dokumentumai, hanem a szent és a profán találkozásának jelképes határhelyzetei. Ezek a találkozások az esztétikumnak olyan dimenzióját valósítják meg, melyben a transzcendencia-élmény és a szépségélmény összefonódásából ered a különös hatás. Feltételezem, hogy Dsida idevágó verseinek értelmezése új perspektívával gazdagodnék, ha ezeket a hatásokkal, melyek még szerelmes verseinek legerotikusabb részleteiben is tetten érhetőek, ilyen – a szent és a profán eliadéi értelemben vett – viszonyából eredeztetnénk. Úgy gondolom, a Dsida és a hozzá hasonló, mélyen vallásos költők esetében egyszerűen kiaknázható lenne Sík Sándor esztétikai felfogása, akit érdemeihez méltatlanul mindmáig elhanyagol a kritika és az irodalomtörténet. (Kivétel ez alól Szigeti Lajos Sándor, aki *Evangélium és esztétikum* című, nemrégiben megjelent tanulmánykötetében gyakran hivatkozik rá.) Ugyancsak Sík Sándor írásainak tanulságai

alapján állítom, hogy a katolikus avagy keresztény irodalom és a tragikum nem összeegyeztethetetlen (lásd a *Keresztény tragikum* című írást Sík Sándor *Kereszténység és irodalom* című kötetében. Vigilia, Budapest, 1989. 21–49.) E megjegyzésem a *Merre száll?* című vers – egyébként ragyogó – elemzésének olyan passzusaira vonatkozik, mint például a következő sorokhoz fűzött kommentár: „Ó merre száll az a langy dal / az a fényes mennyei angyal / kinek lila szárnya ragyog / kinek én csak az árnya vagyok.” „Vallási hit?” – teszi fel a kérdést Láng, majd így folytatja: „Jelenléte Dsida verseiben tagadhatatlan. A zárójelkép azonban a mítoszban nem megnyugvást talál, hanem az előző három szakaszban felvillantott

tragikus lét újrafogalmazásának lehetőségét.

Nem a túlvilági cél boldogító ígérete csendül ki ebből az angyal-látomásból, hanem a transzcendens célért, az ideális létért vívott evilági küzdelem önsebző fájdalomja és igazolása.” (119.) A tökéletesség evangéliumi imperatívusza és az emberi tökéletlenség közötti diszharmónia, igenis, a keresztényi lét tragikumának egyik forrása, s egy bizonyos teológiai felfogás szerint kereszténynek lenni nem más, mint az agónia sajátos változata. Nos, Dsida költészetében a keresztény életöröm és harmónia mellett természetesen megjelenik e tragikum is, melynek feloldása nem valamely mítoszban való kapaszkodás, hanem csupán a nagyon mély istenhit által lehetséges.

Roppant kockázatos egy költő megközelítésében ilyen intimitásokig elhatolni, és erre építeni egy egész életmű java-

részének értelmezését. De ott, ahol legalábbis szövegszerű bizonyítéka van a költői személyiség Istenhez fűződő viszonyának, nem indokolja semmi, hogy megkerüljük a kérdést. Mert például a *Nagycsütörtök* című vers értelmezését is – ismerve Dsidát – már a szenvedéstörténet jeles napjára utaló címmel kellett volna elkezdeni, hiszen ennek asszociációs holdudvara sem a költő, sem az olvasó szempontjából nem hanyagolható el. Ahogy a hermeneuták mondanák, mi, keresztények, „benne állunk” abban a hagyományban, mely – ha nem hagyjuk figyelmen kívül – a Nagycsütörtökhöz fűződő események alapos ismeretével gazdagít, s ezen belül is méltán juttathatja eszünkbe – ha az utolsó sort is figyelembe vesszük – a Lukács evangéliumát, aki egyedül említi meg az evangélisták közül, hogy Krisztus a Gecsemáné kertben a reá váró szenvedéstől félvén vért verítékezett. E hagyomány ismeretében a Dsida-vers következő sora: „sors elől szökve, mégis szembe sorssal”, elkerülhetetlenül arra a bibliai passzusra emlékeztet, mely így szól: „Atyám, ha akarod, vedd el tőlem ezt a poharat, mindazonáltal ne az én akaratom legyen meg, hanem a tied.” (Ökumenikus fordítás, Budapest, 1979. Lukács 22: 42.) Hogy ezek a finom utalások Láng értelmezéséből kimaradtak, az talán a hetvenes évek mostoha politikai körülményeivel magyarázható, amikor nemigen lehetett vallásos hitről, bibliai utalásokról beszélni. Hogy e kiegészítések ma lehetségesek, az a recenszens helyzeti előnyéből adódik.

Cs. Gyimesi Éva

Szigeti Lajos nem így, nem a szöveg-elemek, a költői forma felől közelíti a vizsgált témát, hanem ama bensőséges viszonyból kiindulva, mely az Evangélium vagy általában a Biblia mint pusztá szöveg, a bibliai forrású költői utalás mint egyszerű embléma mögött a mélyben, többé-kevésbé rejtetten munkál. És ez a viszony nem más, mint az ember kapcsolata az Istennel, még tágabban szólva, a legfőbb értékkel, ami/aki a Jó, a Szép és az Igaz jelöltje, s az erkölcsiség, esztétikum és ismeret(érték) végső gyökere. Ezt vizsgálva a szerző többet nyújt annál, mint amit könyvének címe ígér.

Ez nem azt jelenti, hogy Szigeti Lajos a költészet értelmezésében valamely határozottan megragadható (katolikus, protestáns vagy zsidó) teológiai szempontot követ. Hiszen az egzisztenciális horderejű létbölcséleti problémát, melyet az ember és transzcendencia vagy a szent és a profán bensővé tett, tudatos értékviszonya jelent, nem lehet pusztán teológiai kérdésekké redukálni. Ráutaltságunk egy önmagunknál magasabb rendű, abszolútumként elgondolható értékre, a rádöbbenés az emberi ráció korlátaira, valamint a létbiztonságot szavatoló hit fogvacogtató szükséglete sokrétű és sokoldalúan interpretálható egyetemes emberi léthelyzet, melyről a költők esetében sem pusztán a mitológiai vagy bibliai motívumok sokasága árulkodik.

Az, hogy Babits, Kosztolányi, Dsida, József Attila, Radnóti, Pilinszky és mások költészetében, akik e kötet látókörébe bekerültek, élénken jelen van e kérdéskörök összetettsége a lehetséges belső ellentmondásokkal együtt, s hogy

**nagyszerű versek
fogantak az egzisztenciális kihívásra**

– Isten létének avagy hiányának gondjára – válaszul, azt eddig is tudtuk. Am hogy

e könyv egésze ennek ellenére, legalábbis számomra, az adott költőket újszerű megvilágításba helyezi, az talán azokra a szerzői előfeltevésekre vezethető vissza, melyek Szigeti Lajos egész látásmódjának és stílusának minőségét alapjaiban meghatározzák. (Kár, hogy a kötetbe olyan szerzőkről szóló írásait is beiktatta, akik a fent jelzett, meghatározó költői vonulat színvonalát nemigen érik el, kivéve talán Bertók Lászlót és Baka Istvánt.)

Hogyan lehetséges, hogy ismertnek vélt szövegek és interpretációk e tanulmányokban külön-külön is, de főként a kötet egészében merőben új megvilágítást nyernek azzal együtt, hogy szerzőjük minden értelmezésében lelkiismeretesen idéz lehetőleg az összes eddigi interpretációk megállapításából? Mi az a többlet, amit Szigeti személyesen ad hozzá az eddigi megközelítések szempontjaihoz?

Ez a többlet nyilván az értelmező személyes kérdése lehet, mely – a bultmanni értelemben – egzisztenciális érdekeltségéből fakad az iránt, aminek megértésére az ember törekszik. De melyik az a kérdés?

A bevezető fejezetben (*Előleg és alapozás*) a szerző is utal azokra a hermeneutákra,

**akik az önmegértés igényét
emelik ki a megértésben,**

„megelőlegezi” tehát a saját értelmezések illetve újraértelmezések motivációját, pontosabban: a motivációnak az önreflexiót is magában foglaló mivoltát, miszerint – idézi Bultmannt – „csak az képes a szöveg kívánalmát meghallani, akit saját egzisztenciájának kérdése mozgat”, és Pannenberg, aki így fogalmaz: „csak a kérdező ember számára válik a szöveg kérdéssé, magától nem az.”

Nos, a fenti – nagyon is általános – elvi megállapításokon túl, Szigeti Lajos

nem nevezi nevén azt a személyes kérdést vagy kérdéshalmazt, ami interpretációinak legsajátosabb és legértékesebb vonásait meghatározza, hanem általában a modern ember problémájaként vetíti ki: „a modernség legfontosabb ismérve Isten nélkül maradottságunk, Isten nélküli léte való ráeszmélésünk, és az is, hogy mégis vágyunk a huszadik századi költő a találkozásra” – írja. Majd így folytatja: „a Bibliához fordul, amikor tárgyatlan büntudatára keres választ, amikor kéri a méltósággal viselhető halált, várja a teremtés kegyelmi pillanatát, amikor apokaliptikus látomását, világba vetettségét formálja költészetté, amikor tiltakozik, pöröl, hogy végül mégis mindig hangsúlyozza a vállalható magatartásformát, az írástudó hitét és felelősségét. A könyvben olvasható tanulmányok ennek az immanens költészettörténeti útnak egy-egy stációját kísérelik meg láttatni.”

A szoros olvasás lehetővé teszi, hogy a fent idézett szövegrészlet első mondatában felismerjük; íme, itt érhető tetten a horizontok ama összeolvadása, mely a szerző nagyon is személyes kérdéseit a vizsgált modern költők szövegeinek kérdéseivel elegyíti!

Egyetlen mondaton belül tűnnek át egymásba a kritikus és a költő(k) kérdései,

akik e súlyos egzisztenciális gondoknak egyaránt hordozói.

Szabad-e rákérdezni, hogy mekkora ebben a vonatkozásban a kötet szerzőjének, a kritikus-irodalomtörténész-tanárnak a személyes érintettsége? Talán nem is illik firtatni a szerző előfeltevései kapcsán, hogy mennyi belőlük az elidegeníthetetlenül és kimondhatatlanul (mert kimondatlanul is maradó) személyes rész. De, úgy vélem, ha ez a személyes elem hiányozna, talán nem is lenne meggyőző ama hipotézis, hogy ezen az alapon, az Istenhez avagy a hithez való viszony alapján, igenis,

fel lehet építeni egy ún. „immanens költészettörténeti korszak stációit”.

Mert ehhez, hogy valóban megalapozottnak tűnjék, azt hiszem, nem elég pusztán a történeti felkészültség, mely az istentagadó felvilágosodástól eredezteti a modernséget. Ehhez nem elég az emberiség, a világ történelméről elmélkedni. Szükséges hozzá annak a személyes és egyetemes élménynek a megszenvedése, amit bárhol és bármikor, a történelem bármely téridejében, vagy itt és most átélhetünk: „Latroként (...) tér és idő keresztjére vagyunk mi verve, emberek” (Simone Weil/Pilinszky). Annak az irodalomtörténésznek a számára, aki ezt személyesen megtapasztalja, és csakis annak az olvasatában rajzolódhat ki az immanens líratörténeti vonulat, melyet Szigeti Lajos vázol fel Babbitstól Tornai Józsefíg, Szigeti ugyanis a vizsgált költők életművében nem valamely felekezeti alapú vallásosság költői tárgyasulását veszi számba, hanem – verseik által – annak a metafizikai szomjúságnak a sokféle módon megnyilatkozó teljességét érzékelteti, amely az embert, még a káromlás és tagadása formáiban is, Istentől függővé teszi.

A kötet darabjai közötti összefüggést elsősorban az teremti meg, hogy a kiemelten elemzett költői magatartásformák

mind az Istenhez való viszony által determináltak

– a kereséstől, kételytől a halál feszültségét is feloldó áhítaton át a prófétai küldetésvállalás költői szereptudatáig. Ebben a koncepcióban a költői alkotás produktuma: a vers, nem más, mint evilági megfelelője a műalkotásként felfogott isteni teremtésnek, az írás, a műalkotás születése pedig kegyelmi pillanat. Belehelyezve ebbe az összefüggéshálóba, számtalan ismert szöveg (a *Jónás könyvéből* Pilinszky *Apokrifjái*ig) újraértelmezése válik alkalmassá

arra, hogy demonstrálja a modernség mint válságos ember-istenviszony legkülönbözőbb változatait. Csak egy ilyen látásmód által válik lehetővé a szövegek és költők olyan, szükségszerűnek tűnő találkozása, mint Kosztolányi és Radnóti költeményeie (*Halotti beszéd, Erőltetett menet*).

Babits Jónásának figurája véleményem szerint még meggyőzőbben példázhatná a modernség Szigeti által tételezett jegyeit, ha szerzőnk jobban számot vet azzal a kétértékűséggel, amely a poéma főhősét mindvégig jellemzi: a próféta magabiztoságát, gőgjét megszégyenítő Úr fölénye Jónást végül is ironikus megvilágításba helyezi, s ez arra vall, hogy Babits – jóllehet érzi a prófétai szerep kihívását, nem tudja rezignáció nélkül, egyértelműen elfogadni azt, nem képes teljességgel hinni a 20. századi költő szavának „megváltó” hatalmában. Értelmezésem ebben tér el leginkább a Szigetiétől, de részletezésére most nem térhetek ki.

Mint mondtam, Szigeti Lajos nem fejt ki a szeretet alapú esztétika elveit. De implicite minden értelmezése olyan esztétikai magatartást sugároz, amelyben

**a szépség és a szentség
iránti hódolat összefonódik.**

A kettő viszonya, úgy vélem, rendkívül bonyolult, hiszen a szentség és szépség összefüggése iránti érzékenység feltételezi a hit kegyelmét, ami viszont nem szükségszerű ahhoz, hogy valaki jó esztéta legyen. Ugyanakkor a szentség iránti áhítat nem jár feltétlenül együtt műélvezettel. Valahogy úgy állunk ezzel is, mint az erkölcs és esztétikum viszonyával. Az erkölcsi jó nem helyettesítheti azt a minőséget, ami egy művet esztétikailag is értékessé avat.

Vajon az evangéliumi szeretet alapú esztétikai magatartás lényege miben ragadható meg? Erre nem tudok egyértelmű választ adni, Szigeti Lajos könyve sem ad

meghatározást. Az viszont tagadhatatlan, hogy a szeretet és a műélvezet között felfedezhető a közös nevező: a szabadság. Hiszen sem a szeretet, sem a szépség befogadása nem tűri a kényszert, mindkettőben az önkéntesség a meghatározó. Hogy így fogjuk fel, az esztétikai magatartásban ugyanaz az alapérték, mint az Evangéliumban. Csakis ennek az értéknek mint képességnek a birtokában fordulhat az ember – szabadon és minden kirekesztő megfontolástól mentesen – a Másik, más-ság felé, legyen az bárki vagy bármi, ember, tárgy, műalkotás, amiben a más-ság önmagadra ébresztően és egyszersmind azonosulásra készítően megnyilatkozik.

**Ez az érték pedig olyan természetű,
mint a szeretet:**

a legteljesebb odafordulás valamely tárgyhöz, figyelemteli odaadás jószántamból, minden kényszer és a birtokbavétel kísértése nélkül.

Szigeti Lajos könyvében végigkövethető egy bensővé vált imperatívusz: azonosulni azzal, aki elnyerte a hit ajándékát, ám azzal is, aki elveti vagy eltékozolta azt. Erre csak az képes, aki a kommunikációban, a költészetben is át képes élni a minden különbözőség mögötti lehetőséget az azonosulásra. Az azonosulásra a másikkal azon a pusztaságon, ahol közösségre találunk mindenkivel, a Létnen való függésünk alapján.

Szigeti Lajos Sándor irodalomfelfogása és esztétikai credója lényegében Sík Sándor esztétikájában és a Pilinszky (ill. Simone Weil) által képviselt modern misztikus gondolkodásban gyökerezik. Sík Sándor örökségére maga is utal egy lábjegyzetben: „Sík Sándor a szegedi egyetem Modern Magyar Irodalmi Tanszékének vezetője volt 1929-től 1948-ig, ugyanezt a munkát most e kötet szerzője végzi.” (147.)

Ezzel összefüggésben hermeneutikai felfogását is inkább a teológiai hermeneutika (Bultmann, Pannenberg, Bonhoefer, Rahner), mint a gadameri irány befolyásolja. A vizsgált költői művek, világok előfeltevésként tételezett transzcendenciaviszonyát a kötet elemzéseiben

az új olvasat gazdag, finoman árnyalt észrevételei támasztják alá.

A szerző hermeneutikai elveken nyugvó műértelmezéseiben az explication de texte módszerét idéző, alapos analízis szol-

gálja a részek és az egész viszonyának szövegközpontú feltárását.

Úgy vélem, ezt a sajátos olvasatokat megalapozó elváráshorizontot mint az értelmek teóriáját kellene a szerzőnek a továbbiakban kifejtenie, már amennyire ki lehet fejteni az olyan üzeneteket, melyeket odaatról, a transzcendens világból, Hermész, a hírhozó közvetít nekünk.

Cs. Gyimesi Éva

