KULCSÁR SZABÓ ERNŐ

# A (nemzeti) kultúra – mint változékony üzenetek metaforája

## AVAGY: EMLÉKMŰVE-E ÖNMAGÁNAK A „HUNGAROLÓGIA"?

*Problémáink csak akkor vannak, ha/mert egyáltalán – vagyis egy* bizonyos *módon – megértettünk „valamit".*
(Josef Simon)

*Egy nép egyénisége, egy kultúra lényege...önmagában* nincs.
(Németh László)

Van-e állandósult üzenete s kivált: létezik-e „megszilárdult" identitásként fölmutatható jelentése valamely kultúrának? A klasszika-filológus Nietzsche már a múlt század hetvenes éveiben úgy látta, a görögök „jólismert története olyan csillogó tükör, amely mindig olyasvalamit sugároz vissza, ami maga nincs benne a tükörben" *(Menschliches, Allzumenschliches).* Persze ma sem az ezredforduló puszta mágikus számszerűsége, még csak nem is a kulturális közvetítés új technikái indokolják elsősorban, hogy a kérdést a magyar kultúra vonatkozásában fogalmazzuk újra. Sokkal inkább az a több évtizedes tapasztalat, hogy a magyar kulturális identitás értelmezésének tudományos szerve, hagyományos kifejezéssel élve: a hungarológia régóta semmi jelét nem mutatja annak, hogy akárcsak hajlama volna saját tárgyának – régtől időszerű – újraértésére. Már amennyiben százegynéhány év múltán újnak mondható az a nietzschei dilemma, amely végső soron már akkor a kulturális identitás *hozzáférhetőségére* és – attól alighanem elválaszthatatlan – *létmódjára* vonatkozott. A szisztematikus kezdeményezőhöz, Cassirerhez képest Nietzsche ugyan nem volt elsőszámú barátja a kultúra elméleteinek, de jóval elmélyültebb kultúrafilozófiai reflexiói beláthatóvá tették, miért alapoz meg érvényesebb következtetéseket a megértendő dolog létmódjára vonatkozó kérdés megújítása, mint az „életteljesség" védelmében hadra kelt tudomány legelszántabb – és hagyományos módszerekkel végrehajtott – kritikai offenzívái. Amiből itt mindössze az következik, hogy nem annyira a hungarológia eddigi teljesítményének bírálata vezethet új fölismerésekhez, mint inkább a tárgyának új megértésére tett kísérletek. Az alábbiakban e lehetőségek egyikeként a hemeneutikáét szeretnénk próbára tenni.

„És mennyien csak a romantikát látják a magyarban – írja Babits 1913-ban –, csak az Ázsiát (talán rajongva, talán örülve egy kis európai Ázsiának, szabadságnak, mesének: de mégis Ázsiát: bennünk, akik oly régóta, oly kitartóan, oly szent vággyal akarunk Európa lenni); és Poe és Richepin és hányan, hányan még, csak a messzit, csak a turáni fajt, csak az egzotikus miliőt, messze mesés mezőt, ahova nagy természetvágyukat, szabadságvágyukat, ahova mesevágyukat, kalandvágyukat, fantáziavágyukat legelni hajthatják!" *(Magyar irodalom).* A klasszikus-modern európai kulturális antropo-

lógia keletkezésével egyidejűleg nemcsak az figyelhető meg Babits érvelésében, hogy az önmegértés milyen érdekeltségei tárulnak föl az idegen kulturális identitás iránti érdeklődés – teret idővel keresztező (Ázsia és romantika) – allegóriáiban. Sokkal inkább az, hogy a kultúraközi tapasztalatok fölvételét vezérlő premisszákon eladdig talán soha nem ütött még át ilyen erővel az antropológiai meghatározottság, éspedig egy *kulturális létesülésű* antropológia értelmében. A szabadság, a(z otthonos) természet, és a mesei egzotikum az önkiteljesítő európai szubjektum-mítosz esztétikai horizontjában találkozik itt az önmeghatározásnak azzal a történeti folytonosságú igényével, amely a magyar identitást *kulturálisan* szeretné ennek a szubjektumnak a világában megalapozni.

S valóban, a hungarológia keletkezésének ideje arra az episztémére esik, amely az ember kultúrában való elhelyezkedésének, illetve kultúraalkotó képességének kontaminációjával alakította ki a világ átfogó értelmezhetőségének új formáit. E korszakküszöbön túl a későromantikus zsenigondolat hagyománya (a teremtő, világalkotó ember eszméje jegyében) olyan új, chiasztikus alakzatban él együtt a kultúra „hordozta" ember képzetével, amely az embernek nemcsak az individuális-, hanem – különösen majd Spenglernél – a közösségi konstitúcióját is kulturális összefüggésekből vezeti le. Vagy, ahogyan a *Zarathustra* fogalmazta, „az emberben teremtmény és teremtő van egyesítve". Ebben a felfogásban az ember már nem isteni képmás, de nem is az univerzális értelem időtlen lényegiségének megtestesítője. A kulturalitás emberképe annyiban szabadítja föl az ember értelmezhetőségét a keresztény, illetve a kartéziánus előföltevések hatalma alól, amennyiben nem tekinti eleve bűnösnek (és ezért megváltandónak), de nem látja el a természeten való felülkerekedés kötelezettségével sem. Mert amennyiben a kultúra emberi produktum, akkor maga az ember mibenléte is a kulturalitás megértésén keresztül bizonyul hozzáférhetőnek. Másképpen fogalmazva: a kultúra maga ad tehát választ arra, mivé teszi az embert saját kultúraalkotó emberléte. Az e korszakküszöbön újraaktualizált herderi antropológiai hagyomány nyomvonalán alakulnak ki az új feltételei annak, hogy maga a – nyelvi és történeti hovatartozásában megértendő – (nemzeti) identitás is annak a kérdésnek a horizontjába kerül, amely az önazonosság megragadható formáját (ahogyan azt majd nálunk is megfogalmazza a szellemtörténeti iskola: „*mi* a magyar"?) elsőrendűen a kultúra produktumának tekinti.

Az ismert történelmi körülmények elégséges magyarázatot adnak arra is, hogy a trianoni békeszerződések után nálunk miért terelődött különös kényszerűséggel ebbe a horizontba az eredetileg nem etnokulturális összefüggésben fölmerült problémakör legtöbb vonatkozása. Azaz, a hungarológiának – mint nem-önálló, tárgya szerint azonban mégiscsak egyfajta kultúratudományi ágazattá alakult diszciplínának – a viszontagságos története föltehetőleg nem a (már Graggernél hiányzó s később is) kidolgozatlan koncepciókkal magyarázható, hanem azzal, hogy a hungarológia elméletét lényegében sohasem sikerült olyan alapzatra helyezni, ahol épp azzal választhatta volna le magáról a mégoly jogosulatlan politikai indexeket is, hogy a hungarológiai kutatómunkát a teória erejével legitimálta volna a társtudományok körében. Anélkül, hogy terünk nyílnék itt e – többé-kevésbé bizony – módszertani kudarctörténet értelmezésére, valószínűsíthető: a hungarológia alighanem azt a minden tudományra jellemző ideológiai fikciót volt képtelen differenciáltan értelmezni, amely egyrészt azért kiiktathatatlan ugyan a kutatásból, mert szükségszerű, hogy a folyamatok mindenkori végén ott álljanak valakik, de ezt az ottlétet nem a tudományos episztémé dilemmáiból próbálta megérteni (és ideologikus potenciálját *innen* korlátozni), hanem a magyarság-

tudomány konkrétabb pragmatikai – nemegyszer: politikai – érdekeltségei felöl. Legszembeötlőbb jelzése ennek a kérdéses hagyománynak, hogy a hungarológia még a legújabb kézikönyveiben is amolyan *alkalmazott* ágazatként igyekszik meghatározni önmagát, mintha ezzel csak részben volnának rá érvényesek a tudományokat tudománnyá tevő kritériumok.

Elegendő vázlatos pillantást vetnünk ugyanis a magyarságtudomány önértelmezési kísérleteinek történetére ahhoz, hogy lássuk, miként maradtak foglyai nemcsak koruk már akkor kérdéses hermeneutikai előföltevéseinek, hanem az identitásképződés egyfajta naiv későhistorista elgondolásának is. Ami azt jelenti, nemcsak hogy Nietzsche radikális antiszubsztancializmusától álltak igen távol (ez az összes főbb nemzetközi irányzaton megfigyelhető), de még Cassirer kriticista álláspontjának kérdésirányait sem lehet fölismerni bennük. Mindez, persze, csak akkor járulhat hozzá – ha van még remény s kivált igény rá egyáltalán – egy új magyarságtudományi koncepció alapjainak kidolgozásához, ha láthatóvá tudja tenni, miért és miben nem számoltak az azóta elbukott definíciók megalkotói ama hatástörténeti evidenciával, hogy minden – a maga idején alkalmazhatónak bizonyult – kategória előbb-utóbb a meghaladottság értelmében alakul át szükségszerűen *történeti* kategóriává. Nemcsak azért, mert a folyamatok mindig túlfutnak a mindenkori értelmezőiken, hanem azért is, mert ennek az átalakulásnak az eseménye is csupán akkor segíthet hozzá új felismerésekhez, ha egyáltalán annak tudatában reflektáljuk ezt a „visszahistorizálódást", hogy megértetlenül maradt következményei új episztemológiai tapasztalatok elöl zárják el az utat. Ezért aztán az a furcsa helyzet állhat elő – s sok tekintetben ez történt a hungarológiával is –, hogy nemcsak elavult problémamegoldó technikák eshetnek áldozatául a feledésnek, hanem olyanok is, amelyek épp amiatt nem fejthették ki egykor termékenynek ígérkező hatásukat, mert – utólag látható – föl nem ismert lehetőségekként kerültek ki az önreflexió folyamatából. Ennek tudható be például az a szomorú tény, hogy miközben a kultúratudományt a hagyományozott, az élő formában továbbadott identitásképző elemek, illetve a jórészt explixit szociális konstrukciók és termékek hordozta „rögzített" formák (recorded culture) kutatási egyensúlyának megbomlása foglalkoztatja (lásd D. Crane: *The Sociology of Culture,* 1994), a hungarológiában még az ezt megelőző állapot dilemmáinak sincsenek semmiféle nyomai...

A Gragger utáni első igényesebb önértelmezés – a fentieket tekintve nem igazán meglepő módon – abból az új magyar antropológiai tradícióból származik, amelyet többek mellett Bartucz Lajos neve fémjelzett. 1930-ban azt írja: „Nyilvánvaló (...), hogy a «nemzeti» jelző elsősorban azokat a tudományokat illeti meg, amelyek a tudós nemzeti egyéniségéből, eredetiségéből fakadó s nemzeti nyelv és logika útján a módszerekbe, tudományos szerződésbe belevitt nemzeti jellegen kívül tárgyukban és célkitűzésükben is nemzetiek" *(A modern nemzeti tudományról).* Az okfejtés főbb implikációi szerint tehát a sajátnak elsősorban az a megértése lehet sikeres, amelyet a többi lehetséges közül az ahhoz való – nyelvi és kulturális eredetű – odatartozás tüntet ki, s mint ilyennek a tartalmazottság szinekdochéjában vannak a hermeneutikai biztosítékai.

Ezt az immanens elgondolást jóval tágabb összefüggésben érti újra ugyan Németh László, amikor a térségi összehasonlító elvet koncentrikus metaforikával juttatja érvényre, de a hungarológia kérdése nála éppúgy egy megszilárdult identitás föltárhatóságára irányul, mint a Bartucznál: „A legbelső kör a magyarság. Körülötte Európa és a kis népek öve; benne a magyar hagyomány, alatta a magyar tájak. Mi ennek a törté-

nelmi és földrajzi, helyesebben történelmi-földrajzi helynek a géniusza? Milyen nép, amely e helyen áll?" *(A magyarságtudomány feladatai).* A megszilárdultságot itt persze nem az „eredettisztaság" dogmatikus értelmében kell elgondolnunk, hanem olyan történeti hatáskölcsönösség képződményeként, amelynek abban van a tartóssága, hogy mint valamely alkat egyénisége, „szorosan összefüggő, egyjellegű, kifelé egyöntetűen viselkedő életelem". Ezért tehát nem a létmódja, hanem csupán a hozzáférhetősége bizonyul dialogikusnak. Hiszen, fűzi hozzá Németh, „aki a magyarsághoz Európa és Közép-Európa felől ér el, a maga görögségében és a maga közép-európaiságában találja meg a magyarság eszményeit s mértékét" *(A magyarságtudomány feladatai).*

Bibó a negyvenes években viszont már azt tette megfontolás tárgyává, vajon a hungarológia hagyományosan vezető ágazatai alkalmasak-e egyáltalán az identitás mibenlétének megértésére, illetve képződési folyamatának megújítására. A kultúrafilozófiák első hanyatlásának idején nála értelemszerűen már nem az identitás *morfológiai* chiazmusa, hanem a – kulturális antropológia új, sartre-i paradigmájától (az ember kényszerű, akarattól független szabadsága mint a kulturális önmegalkotás alapzata) ugyan még igen távoli – szociális-politikai konstrukció válik meghatározóvá. Legalábbis amennyiben az „egységes" kulturális identitás képződését egyfajta közös politikai vállalkozással, közelebbről: a „közösségi történéssel és cselekvéssel" hozza összefüggésbe. Innen tekintve a kultúra hagyományos tudományainak az „eredményei jelentősek lehetnek, de nem szükségképpen jelentősek a magyar kultúra regenerálódása számára" (*A magyarságtudomány problémája*, megj. 1948).

A vázlatosan idézett meghatározásokra mindössze azért volt szükségünk, hogy közös vonásaik mentén rámutathassunk: kérdésirányaikat nemcsak mélyen jellemzik a mondott szubsztancialista előföltevések, hanem – s itt van máig hátrányos szerepe az elmaradt történeti önreflexiónak – ugyanezek korlátozzák válaszaik hatástörténeti lehetőségeit is. Hiszen, ha jól megfigyeljük, a Bartucz-féle *tartalmazottság* a kultúra metaforikus konstitúciója értelmében éppen nem az immanens megértésnek, hanem a megértendő dologhoz való hozzáférhetetlenségnek lesz a legelválasztottabb – mert a *legkívülre* kényszerült – paradigmája. Mert amennyiben a kultúra értelmezhetősége csak a „saját" elidegenülésének aktusában mehet végbe, akkor ez a megértés a sajátnak azon a tapasztalatán keresztül lehetséges, amely valamihez *képest* – tehát nem önazonosként – ismerteti föl ugyanebben a sajátban az így immár hozzáférhető önmagát. De az összehasonlító, illetve a proleptikus komponens Németh és Bibó látószögében sem sokkal több az identitást formálisan stabilizáló igénynél: az egyik *a hungarocentrika* pozíciójából keresi a körkörösség jobb megértésre vezérlő tükörképeit, a másik pedig az adekvát önmegnyilvánítás érdekében hirdeti a funkciók *áthelyezhetőségét.*

E kérdéses hagyománnyal a hátunk mögött tehát talán még olyan radikális kérdésektől sem kellene visszariadnunk, mint hogy miben van az értelme, „lényege" s fönntartható-e (egyáltalán) ebben a formában a hungarológia funkciórendszere, mai pragmatikus definíciója (miben áll a „nemzeti kultúratudományok" sajátossága, „külön arculata", el- vagy kikülönültsége a többi szellemtudomány alkotta rendszerből, joggal tarthatnak-e számot önálló szerepkörre, valóságos-e egyáltalán ez a kikülönültség stb.). Mert jelenleg nagyjából az a helyzet, hogy az igényesen utoljára Kósa László megfogalmazta koncepció egyetlen olyan interkulturális fölmérésre, vizsgálatra sem támaszkodhatik, amely legalább abban a pragmatikai kérdésben biztonságos eligazítást nyújthatna, vajon fölgyűlt-e annyi kultúraközi tapasztalat a hungarológia mai közvetítő gyakorlatában, amennyi kikényszerítheti a szak alapvető újraértelmezését, avagy

érjük be kevesebbel. Vagyis, mindazoknak, akiknek dolga van vele, továbbra is egyfajta „alkalmazott hungarológiára" kell berendezkedniök. Ez a szerencsétlen jelző azonban ama kartéziánus tudományfilozófia emlékezetét hozza veszélyes közelségbe, amely szerint vannak valóban „felfedező", új eredményeket „termelő" igazi-, illetve azokat mindössze csupán „fölhasználó" vagy e feladatra korlátozott tudományok. Elméleti, módszertani és tárgyi tisztázatlansága következtében egy mai állapotú hungarológia klasszifikációs hovatartozása – az említett episztémé szabályai szerint – nemigen lehet kétséges.

Ha abból indulunk ki, hogy a kultúratudományok mára már nemcsak a nevezetes davosi vita (1929) sokkját heverték ki, hanem – ítéljünk róla bárhogy, de – feltartóztathatatlan lendülettel hódították meg a nyugati egyetemek többségét is, akkor könnyen levonhatjuk a következtetést. A hungarológiával előbb-utóbb vagy az történik, hogy komolyan veszi szakmai illetékességét egy olyan területen, ahol az új kulturális antropológia sok tekintetben már nálunk is elhódította előle a kezdeményezést, vagy pedig – elveszítve minden kultúrakutatási relevanciáját – önmaga emlékműveként mutat vissza arra a hatvanas/hetvenes évekbeli fordulatra, ahol a kultúrfilozófiák öröksége nála életképesebb szakkutatási ágazatok kezébe ment át. Amikor – a kultúrfilozófiákat sokra úgyszintén nem értékelő – Heidegger Davosban azt vetette Cassirer szemére, hogy a kultúrfilozófiai megértés mindössze az egészre vonatkozó filozófiai kérdések legitimációs válsága felöl érdekes (hiszen csak azt teszi láthatóvá, amit az ismeretelméleti bizonyosságtudat maga után hagyott, vagy feledésre ítélt), a kulturalitás elméleteit még az a háború utáni tapasztalat foglalkoztatta. Elsősorban is az, hogy miért fenyegeti éppen magát a kultúrát a modernség fölgyorsult kulturális fejlődése (Vö.: R. Konersmann: *Kultur als Metapher*, 1996). Új kultúrafogalom és megváltozott kérdezőhorizont híján szükségszerűen kerültek kriticista horizontba tehát mindazok a kultúratudományi kérdések, amelyek – távolról ugyan, de – a hungarológia elvileg rokon szellemi környezetét képezhették volna. Minthogy azonban itt a kultúrválság Husserl–Cassirer–Simmel-féle kritikai feldolgozása alighanem azért maradt el, mert e válság hazai tapasztalata még a saját humánideológiai horizontjait sem tudta hasonló összefüggésekben fölismerni (a két háború közti időszak szellemiségének újkonzervatív reprezentánsai lényegében éppúgy regionális válaszokat kerestek, mint a liberális vagy a „harmadik út" gondolkodói), a hungarológia kultúratudományi kibontakozásának meglehetősen gyorsan odavesztek a kedvező feltételei. Abban az értelemben, hogy legalább egy klasszikus-modern kultúrmorfológiai vértezettséggel érkezett volna el az (egyébként évtizedekig elhúzódó) kultúratudományi szemléletváltás küszöbére.

Azzal ugyanis, hogy a kulturális folytonosság elvi megszakíthatóságának tragizáló válságtapasztalatát a hetvenes évek irányzatai új kérdésekbe fordították át és feladták a „szimbolikus formák" transzepochális antropológiai hagyományát, a kulturális identitás kérdése is távolodni kezdett a maga eredetorientált értelmezési modelljeitől. Mára már a kultúraközvetítő szellemtudományok többsége az interkulturális megértéselméletek (az idegen kulturális tapasztalat fölvételének – itt túlnyomórészt etnikai – perspektívája, az alteritás mint hagyományosan elhanyagolt, sőt eliminált kulturális effektus stb.) jegyében keresi önmaga újradefiniálhatóságának irányait. Ami nem egyszerűen a „címzettközpontúság" értelmében megújított kultúraközvetítést jelent, hanem olyan általános megértéselméleti belátásokból táplálkozik, amelyek a szellemtudományok legfőbb kérdését mindinkább *az alteritás mögékerülhetetlenségének* tapasztalatában és e tapasztalat modellálhatatlan feldolgozásában ismerte föl. Azaz: a hungaroló-

gia a mostani körülmények között nemcsak új horizontba került, hanem ennek köszönhetően ki is léphetne a hagyományosan „fontosabb" szellemtudományi folyamatok árnyékából. Mint gyakran másodlagosnak, „alkalmazottnak" ítélt tudásforma ugyanis épp azért kaphatna komoly támogatást az új tudományos díszkurzustól, mert kérdései lényegében most egybeesnek azoknak a 70-es évektől fogva megújított kérdéseivel.

Ha mindenfajta interkulturális találkozás azért kiszámíthatatlan és tervezhetetlen esemény, mert maga az anyanyelvi kultúra sem abszolút helye az önmagunkról való „igaz és identikus" tudásnak, akkor belátható, hogy elvileg sem rendelkezhetünk az ilyen találkozások „vezérlésére" alkalmas centrális kulturális technikákkal. (Alighanem ezért tartozik nem egy olyan kezdeményezésünk a hiábavaló vállalkozások sorába, amely „a" magyar irodalom (történelem, zene, civilizáció stb.) *általában* külföldieknek szánt kézikönyveit szorgalmazza.) A magyar kultúrának a némettel való találkozásában pl. okvetlenül számolnunk kell a idegenség-tapasztalat távoliságának nem elutasító, de a várakozásnak inkább csak egyfajta érdekességre, az egzotikumra beállított recepciós horizontjával. Az egzotikus elvárás itt ugyanúgy tartalmazza a „kevéssé jelentős", a „kissé félmúltba tartozóan romantikus" kulturális mentalitás konnotátumait, mint a „nem példásan megbízható" iránti elnéző megértés készségét is. Távolságtartó, tartózkodó érdeklődési forma ez, noha bizonnyal nem gyanakvó vagy ellenszenvező. Semlegessége elsősorban talán a magyar kulturális jelenség viszonylagos távoliságával, perifériikusságával magyarázható. Nem bizonyos azonban, hogy északi szomszédunk kulturális horizontjában ugyanezekkel a tulajdonságaival jelenik meg a szlovák értelmiségi „Bildung" egykori hordozója, a magyar nyelv és irodalom. Itt a tartózkodó érdeklődésnek alighanem inkább egy idegenkedve távolságot tartó formája alakítja ki a tapasztalat fölvételének távlatát, szükségképpen kizárva olyan kulturális közvetítőlehetőségeket, amelyek másutt sikeresek lehetnek. Részint hasonló okokból illúzió egyelőre az identitásképző nagy nemzeti- kulturális elbeszélések körül olyan szellemtudományi diszkurzusban reménykedni, amely hatékony lehet pl. a magyar-román kulturális kapcsolatokban stb. Ezeket az összefüggéseket erősítheti meg az a tapasztalat is, hogy Rippl-Rónai, Ady, Bartók vagy Móricz vagy alapvetően nagy hatáskülönbséggel, vagy pedig távolról sem ugyanazokkal a műveikkel képesek megszólítani az eltérő kulturális befogadási formákat. Sőt, még az is vélelmezhető, Bartók befogadásának mások lesznek a feltételei ott, ahol Szymanowskitól Penderecki felé, illetve ahol Janáčektől Kopelent irányában alakult a zenei modernség története. S itt még csak olyan kultúrákról esett szó, amelyek hagyományosan is rendelkeznek valamilyen ismerettel Magyarországról... (Dél-koreai irodalomtudósok tették föl nekem a kérdést, vajon a nyelvrokonság ténye(!) elegendő-e a magyar-koreai kultúrkapcsolatok koncepcionális megalapozásához, mert maguk nem találnak hozzá kézzelfogható kultúratörténeti kiindulópontokat. Észt kollégám viszont épp abbéli aggályainak adott hangot, vajon a nyelvrokonság kutatása nem szorított-e ki kapcsolattörténetileg érdemlegesebb komparatív fölismeréseket a két kultúra kutatóinak látószögéből.)

Amiből tehát egy jövendőbeli hungarológia alapvetésének ki kellene indulnia, az talán nem is feltétlenül annak elméleti bizonyítása, hogy önmagával „egyféleképpen" azonos kultúra nem létezik. (Ennek fordítottjáról a kutatók közül ma már jórészt csak azok vannak meggyőződve, akik kulturális értékeinket soha nem vizsgálták nemzetközi horizontban.) Hisz itt végső soron mindig egy, az aktuális kulturális dialógusban újrakonstituálódó – mert a kommunikációt épp vezérlő kérdés megoldásában érdekelt,

és az ott közreműködő elemei megnyilvánította – „másik” magyar kultúra az, amelyik valamely alakjában érvényre jut. Ennek a létmódját azonban nem lehet leírnunk az önmagával csak képződése végpontján azonossá váló, hegeli „igaz Egész” alakzataival. Ezért a meghatározó teoretikus kérdéseknek mindenekelőtt a két konstitutív mozzanatra: a mindig *keletkezésben* levő identitásra, illetve e képződés *dialogikus* mibenlétére kell irányulniok. (Ahogy az irodalom mibenlétét érintő kérdéseknek is azért kell a történő megértés eseményének mindenkori történetiségére, a szövegek nyelvi konstitúciójára és az implikált szubjektumképre vonatkozniok, ha az irodalmiságnak rajtuk túl ontológiailag nincs nélkülözhetetlen alkotórésze.)

Hagyományosan megszoktuk, persze, hogy a nemzeti kultúra – miként a nemzeti irodalmi kánon is – identitást fémjelez. Akár akarjuk, akár nem, a kultúra fenoménja nemcsak az adott kultúrához tartozók tudatában jelenik meg így, de az idegen befogadók is ilyen identitásjegyeket keresnek annak alkotásaiban. A hungarológia – mint a kulturális önmegértés tudományos szerve – innen tekintve azért van különös helyzetben, mert ma már az interkulturális közvetítés új feltételei között kell számot adnia egy olyan megértés képességéről, amely a (látszólag immanens) tárgy külsővé tételében, a saját elidegenítésében van megalapozva. Az idegenként hozzáférhető saját azonban – utaltunk már rá – mindig olyan tárgya a megértésnek, amelyet sem hatástörténetileg, sem struktúrafenomenológiailag nem lehet megszilárdult képződményként értelmezni. Ha bármely megértés annyiban mindig utólagosként következik be, hogy egy – előzetesen már valamiképp értett – dolgot vagy összefüggést újként tapasztalunk meg, az hermeneutikailag azzal magyarázható, hogy sohasem vagyunk úgy a létben, hogy előzetesen ne értettünk volna már valamit. Még abból is, amivel kapcsolatban konkrét új tudásra teszünk szert: a megértést ugyanis sohasem tabula rasa-szerű tudat hajtja végre. E megértés eseményjellege éppen abban van, hogy – új összefüggések világába léptetve be bennünket – temporálisan hirtelen saját korábbi tudásunktól, korábbi önmagunktól idegenít el. Struktúrafenomenológiailag pedig azért írható le mindez dialogikus szerkezetben, mert még az önmagunkkal folytatott beszélgetésben (ami könnyen beilleszthető a kultúrák közti találkozás eseményének modelljébe) is eltávolítva/elidegenítve inszcenírozzuk sajátmagunk másik álláspontját, mellyel a problémamegoldó dialógust lefolytathatjuk. Ilyenkor természetesen mindig a párbeszéd bonyolítója köteles érvényre juttatni azt a Gadamer megfogalmazta hermeneutikai maximát, hogy a megértés sikere érdekében még akkor is érvényesítenem kell magamban a másik álláspontját (azaz, annak lehetőségét, hogy a másiknak igaza lehet), ha rajtam kívül nincs ott senki, aki érvényt szerezhetne neki.

Minthogy tehát minden kultúra csak dialogikus helyzetben és mindig valamely másikhoz képest mutathat föl identitásjegyeket, a másik kontingens cserélhetősége miatt nemcsak azt kell hangsúlyoznunk, hogy minden kultúra más arculatot fordít önmaga, illetve mások felé. Azt is, hogy épp ebből következően megragadhatatlan az a megszilárdultnak vélt „központi” identitásjegy is, amelyet csak a historista hagyomány gondolt el úgy, mint valamit, ami önmagával azonosként mindössze a befogadás különböző látószögeibe kerülve kelt eltérő képzeteket. De nehogy félreértsük, itt sohasem valamiféle tetszőleges változékonyság váltja fel az egyféleképpen önazonos „fönnállás” látszatát. Nem arról van szó, mintha az idegen alteritással való találkozás maradéktalanul volna kiszolgáltatva a véletlenszerűség hatalmának. „Az idegen, az ismeretlen is – írja erről Jauß – csak a már ismerthez képest ismerhető föl a maga másságában. A másik idegensége olyan előzetes megértés horizontjában áll, amely egyáltalán tapasztalattá

teszi a vele való találkozást – éspedig olyan elvárások horizontjában, amelyekben korábbi tapasztalat csapódott le" *(Probleme des Verstehens,* 1999). Vagyis, az idegenség megváltozott, új tapasztalata, amelyben minden kultúra részesül egy másikkal való találkozása során, azzal válik a korábbiak – akár korrektív – újraértésévé, hogy a másik „kontingens úgylétén" keresztül először az eladdig mérvadó *saját* tudás elégtelensége mutatkozik meg. S csak ezután áll elő annak kölcsönössége, ahol a másiknak a sajáttól való különbözése olyan metaforikus átvitellel teljesíti ki (vagy fordítja meg) az előző megértési aktus következményeit, amely lehetővé teszi, hogy a másik kontingenciája immár az (éppen megingatott) saját identitás mindenkori mássá válásának lehetőségeként is belépjen a tapasztalatba.

Mégpedig nemcsak addigi elvárásainak módosító impulzusaként, hanem annak tapasztalata gyanánt is, hogy a másik különbözéshez való joga maga az, ami – az individualitás metaforikus konstitúciója értelmében – a mindig előzetesen közösre ráutalt új megértés mindenkori biztosítéka. Ezért – nem pedig az alteritás puszta méltánylatának hamis pozitivitása miatt – érinthetetlen minden hermeneutikában az idegen véletlenszerű másléte. Ilymódon hozzásegítve saját (hatás)történeti benneállásunk hollétének fölismeréséhez nyerünk csak távlatot a birtokolt tudás viszonylagosságára és időbeli instabilitására. Vagyis: bármennyire befolyásolhatatlan is egy kultúraközi találkozás eseménye, nemcsak a találkozásnak kiszolgáltatott előzetes megértési formák megléte, hanem az örökölt horizont továbbható ereje is közreműködik abban, hogy mely határok között fogalmazódik újra valamely kulturális identitás „jelentése". Mert bár pl. a horvát és a szlovák irodalom kultúraképe még e század első harmadában is szorosan kötődött a magyarhoz, föltehető, hogy a fentebbi összefüggés miatt nem azonos minta szerint következik be a magyar kulturális identitás „jelentésének" újraértése ott, ahol M. Krleža, illetve, ahol E. Boleslav Lukáč és/vagy S. Krčméry alakította ki a közvetítés diszkurzív hagyományát.

Az igaz ugyan, hogy az irodalomtudományban – elsősorban Fried István kezdeményezésére – vannak már jelei egy ilyen irányú összehasonlító kutatás igényének, a kultúra átfogó „poétikájának" hasonló vizsgálatában azonban nemcsak a hungarológia, hanem az egész hazai kultúrakutatás elmaradni látszik. Hiszen a kulturális identitásra vonatkozó kérdések egy másik nagyobb – a hermeneutikaival éles vitában álló – paradigmája a valóság olyan „történeti szövegiségként" látja megtestesülni a kultúrát, amely – minthogy csak a társadalmi interakciókban nem stabilan jelentésesülő (és egymástól nagyon is idegen) elemek cirkulációs szemantikáján keresztül férhető hozzá – régóta nem írható már le a magas kultúra teremtette „sokszínű egység" harmonikus képletével (S. Greenblatt: *Towards a Poetics of Culture,* 1990). Az új historizmusnak ez a diszkurzív széthangzásban – érdek, félelem és élvezet hármasságának körkörös dinamikájában – megalapozott felismerése ugyanis meglehetős episztemológiai távolságban mutatja a harmonikus „összebékülésnek" azt a babitsi horizontját, amelybe még nem lépett be a modernség fölgyorsult ritmusának tapasztalata. S mint ilyennek – a klasszikus modernség *teljes művészeti episztéméjét* tekintve egészen Sztravinszkijig – pontosan ezért nem is rendült meg a hite az *eredetiséggel* azonosított értékalkotás axiológiai bizonyosságában: „...annyit állíthatunk – nyilvánítja meg a sokszínű egység eredendő értéktöbbletének klasszikus-modern gondolatát, igaz, nagyon is mértéktartóan a *Magyar irodalom* –, hogy szőnyegünk, bár bizonnyal nem a legdrágább az európai szőnyegek között, valóban mindeniktől különböző, új szőnyeg, s a szőnyegek gyűjteménye nem lehetne teljes nélküle. Részleteiben találhatunk más szőnyegekéihez hasonló

motívumokat (az erdélyi motívumok hasonlíthatnak a skótokhoz, némely dunántúliak olasz tájakra emlékeztethetnek, a felvidéken német városmotívumokra bukkanhatunk): *egészében* mégis a szőnyeg páratlan, s a külső környezetszínek a magyar irodalomban – egy ország színei egy nép lelkén átszűrve – oly tarka és mégis egységes szövetet adnak, melynek már magában is volna bizonyos értéke." Ennek az egységhitű, egészelvű felfogásnak a lassú visszahistorizálódása is arra vall, hogy a kulturalitás poétikájának újhistorista értelmezése ugyan talán nem a legsürgetőbb hungarológiai feladat, ám a fölismeréseitől való érintetlenség bizonyosan nem szolgálja a szak megújulását.

A hungarológia kulturális közvetítő munkája alighanem csak akkor lesz sikeres, ha elméleti premisszáit olyan kultúrafogalomra építi föl, amely a kultúra létmódját tekintve a mindenkori önazonosság instabilitásából indul ki s a közvetítés tárgyát ezért a folyamatosan keletkező és megrögzíthetetlen alteritás kiküszöbölhetetlensége jegyében határozza meg. Az a tapasztalat tehát, hogy a magyar kultúra német vagy szlovák befogadója *ténylegesen* nem ugyanazt a kultúrát látja s értelmezi sajátjává, nem pusztán kettejük különbözőségéből adódik. Kulturális feltételezettségű természetesen már az maga, hogy ugyanazt a jelenséget eltérő kódokkal referencializálják. Ám itt legalább ilyen jelentősége van annak is, hogy a megértendő jelenség maga sem olyan önazonos tárgy, amelyen keresztül a befogadó kultúra mindössze saját megértési érdekeltségét juttatja érvényre. A rajta próbára tett önmegértés ugyanis olyan váratlan változásokhoz vezethet a befogadás világában, mint amilyet *a négritude* idézett elő a 20/30-as, vagy a latinamerikai epika a 80/90-es évek Európájában. A kölcsönös közvetítettség létmódja, illetve ennek tapasztalata tehát épp a rögzíthetetlen (sőt: esszenciálisan kifejezetten *hiányzó*) „üzenet" értelmében mutat vissza a Nietzsche-i tétel figuratív jelentésének centrális elemére. Arra, hogy egy kultúra éppen *nem eredete* értékmivoltán keresztül hat. Nem, mert a közvetítő megértésben ez az eredet legtöbbször – ha föllelhető egyáltalán – szükségszerűen tűnik el s maga a keletkező hatás az, amely identitását, ebben a megszilárdíthatatlanul átmeneti, közvetítő eseményben megváltozott jelentéssel, konstituálja. (Ami, persze a kultúra tudományában sem vezethet e viszonylatok önkényes értelmezéséhez. Hisz a kulturális recepció olyan újkeletű „etnográfiai relativizmusának" cáfolhatósága, mint hogy minden kultúra tetszőlegesen és – fölszámolva a másik saját igényét – bármely érdekből sikeresen veheti föl a másik tapasztalatát, *ex negativo* nem jelenti a „átadó" kultúra önazonosságának statikus tartalmi megragadhatóságát.)

A fentebbi metaforikus konstitúcióhoz ugyanakkor lényegileg tartozik hozzá az átvitel performatív eseményének uralhatatlansága is: az interkulturális találkozás kiszámíthatatlansága és tervezhetetlensége többek között abban van, hogy a létesülés hatalmát a kezdeményező impulzusok egyike sem képes már korlátozni. Egy interkulturális találkozás ezért értelemszerűen *olyan sajátot is* megmutathat, föltárhat a partnerekből egymásnak, amiről azok maguk sem tudtak, vagy pedig el kívánták rejteni a másik elöl. Ha tehát par excellene elméleti igénnyel tekintjük a hungarológia kérdését, alighanem itt találjuk meg azt a hermeneutikai váltópontot is, ahol nemcsak az aktuális összefüggésre korlátozva vonható le az applikatív következtetés: az ilyen találkozásokat olyan megértés konstituálja, amely kimenetelének előreláthatatlan váratlanságával azt is meglepheti, aki mindössze önmaga tárgyilagos bemutatásának szándékával lépett kapcsolatba a másikkal. Mert e történés bekövetkeztének pillanatában még azt sem lehet valószínűsíteni, az „átadó" vagy a „befogadó" kultúra jut-e érvé-

nyesebb, használhatóbb önmegértésre, illetve, hogy utólag vajon a magunkról vagy a másikról nyert új tudás bizonyul-e majd relevánsabbnak.

A kultúra metaforikus konstitúciója tehát kettős horizontban válik a dialogikus megértés tapasztalatává. Saját kulturális környezetünk megértésének művelődéstörténete arra vall, hogy az identitás kulturális megállapításának stratégiái között – Toldy Ferenctől Horváth Jánosig – vagy térbeli, vagy pedig időbeli értelemben ugyanaz az alteritásképzet jut szerephez, amelyre az interkulturális közvetítés feladata is épül. *A Handbuch* identitáskereső értelmezésének figuratív eljárásai ugyanis térszerkezet tekintetében ugyanúgy az elkülönböződés inskripciói, mint *a Fejlődéstörténet* időbeli konstrukciójának stádiumszerű állapotsora. Ha a hungarológiában ma inkább a magyar irodalom és kultúra nemzetközi képviseletére kerültek a hangsúlyok, akkor a tudományszak még ezeknek a történetileg képződött, önmagukhoz stabilizáló értelemben visszatérő identitásformáknak az irodalmi hagyományából is meríthet annyi tanulságot, amennyi a kultúra interdiszkurzív elhelyezkedésének új megértéséhez szükséges. Azt, hogy még az identitás legzártabb konstrukcióit is alteritások – azaz, a „saját" elidegenített alakban megjelenő – tapasztalata építi föl.

Mert nemzetközi színtéren – s hol, ha nem itt van igazán tennivalója – csak az a hungarológia képes a kulturális arculat érvényes közvetítésére, amely nem egyszerűen (és ideologikusan) az identitás *meglétét* tagadja, hanem annak *létmódját* és *szerkezetét* érti meg kultúraközi alakzatként. Úgy, mint valamit, ami mindenki számára *ugyanúgy* hozzáférhetően soha nincs ugyan, de az interkulturális megértés élő, dialogikus folyamatában valami nem- identikusként mégiscsak mindig újraképződik. Nem feltétlenül, vagy nem is elsősorban azzal az alternatív logikával, amely Kazinczytól Németh Lászlón át Szerb Antalig oly mélyen gyökerezik a haza hagyományban: „Első irodalomtörténet-íróink feladata az volt – olvasható Szerb *Magyar irodalomtörténetében* –, hogy megmutassák, hogy a magyarnak is van irodalma... (...) A követők buzgalma aztán sokszor odáig ment, hogy elfelejtették, hogy más nemzetnek is van irodalma... (...) Újabban másként látjuk mindezt. Úgy gondoljuk, hogy a magyar irodalom is, mint a német vagy a francia, a régi kép szerint, hangszer a jól összetanult zenekarban, ami a keresztény-európai kultúra. Önmagából nem lehet jelenségeit megmagyarázni, hanem csak az európai fejlődésből..." Inkább egy olyan aktuális problémamegoldó megértés változó eljárásainak érvényesülésével, amelynek alapjait – tradíció és jelen termékeny találkozását *a kétirányú* hagyományközvetítés hatáselvében* fölismerve –

* Mert igaz ugyan, hogy Gyöngyösihez képest erősen kanonizálta Zrínyit, de pontosan tudatában volt annak is, hogy ha valamely hatástörténeti esemény nem a maga szisztematikus temporális „helyén" következik be, annak utóbb helyrehozhatatlan következményei lesznek: „külső ékességet 's versificatori érdemet ő nála híjában keresnél, 's ez utolsó okból foly, hogy a' nemzetben egy egész századig nem találkozott lélek, meny feléje vonzódott volna, midőn a' csengő rímű, vizenyős Gyöngyösi sok füleknek tetszett. Így történt, hogy Zríni, mint poeta, nemzetünkre semmi befolyást nem nyerhete; mert míg a' kornak felette állott addig nem ismertetett, 's midőn végezetre szemeink érdemeire felnyílni kezdenek, már akkor ha nem sokkal is, de még is valamivel, őtet meghaladtuk." Ez a különös hatástörténeti chiazmus ugyanis – a barokk dekoratív- ornamentális költői nyelvváltozatának recepciós túltengése miatt – kifejezetten úgy alakul ki Kölcsey értelmezésében a kulturális önmegértés rovására, hogy csak a maga utólagosságában tárja föl elmulasztott lehetőségének következményeit. Jól látható itt, hogy Zrínyit nem a korukat megelőző klasszikusok végérvényes

Kölcsey *a Nemzeti hagyományokban* rakta le s amely utóbb elsősorban Kosztolányi nyelvről- és fordítás vallott nézeteiben tett szert a kulturális (ön)megértés új premisszáira. „Évekkel ezelőtt megjelent németül egy magyar versantológia – írja 1928-ban. – A gyűjteménybe valahogy – tévedésből vagy pártfogásból – belecsúszott egy kétszakos, jelentéktelen versike is. Magyarul csapnivaló volt. Ebben mi itthon mindnyájan megegyeztünk. (...) A német költőknek azonban megakadt rajta a szemük. Valahányan olvasták, kiemelték, dicsérték. (...) Úgy látszik, a nyelv csodát művel. Néha maga a nyelv szelleme hat. (...) Ilyenformán próbáltam magyarázgatni magamnak a német bírálat egyhangú véleményét, melyet valójában ma se értek" *(Ábécé a fordításról és ferdítésről).* Ha a nyelv – melyet „nem lehet szótárazni, elzárni és véglegezni", (...) melyet „mindig újra és újra kell szőnünk, valahányszor beszélünk vagy írunk" *(Fellegjáró és elképesztő,* 1926) – maga is megrögzíthetetlen képződmény, akkor ebből egyenesen következik, hogy az elvileg nemidentikus nyelv(köz)i közvetítés az önmagával látszólag legszilárdabban azonos dolgot is szükségszerűen szolgáltatja ki a kontingenciának. Ahol is a dolog olyan mivoltában jut léthez, mint valami, ami „a realitás felöl mindig másként is lehetséges" (Luhmann: *Soziale Systeme*). Márpedig ha a nyelv(köz)i közvetítés példaszerűen teszi láthatóvá a – ráadásul mindig is csak nyelvileg hozzáférhető – identitásnak ezt a véletlenszerű változékonyságát, akkor ez a kontingencia mindenütt előáll, ahol a kulturális identitás hirtelen aktuális „jelentésbe" szilárdul. Kosztolányi befejezhetetlen tapasztalata („melyet valójában *ma se értek")* metahermeneutikai szinten nemcsak azt mutatja pontosan, hogy a kultúraközi találkozások eseményében nyert új identitás *váratlansága* miként hozza látókörünkbe a megértés elvi határait. Hanem azt is, hogy az önazonosság bármely formája azért mögékerülhetetlen tárgya minden kultúratudományi kutatásnak, mert az mindig olyan nyelvbeíródott létmódra van ráutalva, amely csak szüntelenül keletkező és pusztuló formáit ismeri a kulturális jelentésnek. Az így temporálissá – tehát *valóban* történetivé – lett identitást helyezte Nietzsche a „Werden" megrögzíthetetlen nyitottságába. Ez az – állandó levésben levő – keletkezés nem valamely folyamatosan képződő azonosság végső létrejöttét jelenti, hanem annak fölismerését, hogy „a »lényeg« *hiányzik:* a »keletkező«, a »fenomenális« az egyetlen létmód" *(Kritische Studienausgabe 12).*

A változó episztemológiai hozzáférhetőségén keresztül tehát mégiscsak van, létezik a kultúrának ez a metaforikus alakzata, amennyiben történő folyamatként az örökül

---

prolepszisével, hanem – a visszahistorizálódás valószínűsített fokozatossága jegyében – odaértett kétellyel, mai szóval: eldöntetlen hatástörténeti helyzetben kanonizálja. Még tanulságosabb ennél, hogy ennek az instabil helyzetnek az esztétikai tapasztalat történeti változékonyságában és annak sajátos hatástörténetében adja meg a látens magyarázatát. Legalábbis amennyiben mind a kortársi visszhangtalanságnak, mind pedig az elavulás kizárhatatlanságának az esztétikai episztémé felöl nevezi meg, illetve sejteti az okait. Kölcseynek a régi magyar irodalom bizonyos értékeinek visszahozhatatlanságára vonatkozó további, hasonló hatástörténeti megfigyelései arra engednek következtetni, hogy a *Nemzeti hagyományok* nemcsak hogy rugalmasabb – nem finalizált – elméletét rejti a tradícióképződésnek a Horváth Jánosénál, hanem hogy lényegében máig nincs föltárva belőle mindaz, ami a keletkezés és kitörlődés hatástörténeti temporalitása felöl tehetné új formában hozzáférhetővé az irodalomtörténeti hagyományképződés nem-lineáris és nem célelvű folyamatát. Hogy mindez valószínűsíthetőbben tárná föl a történelem irodalmi valóságát a transzcendáló módszertani hagyománynál, abból is vélelmezhető, hogy nálunk Kölcsey foglalt először állást a távollevő alteritások kizárólagos esztétikai közvetíthetősége mellett.

kapott identitás formáit új önmegértés feltételeivé változtatja. Olyan összefüggésben juttatja ugyanis őket érvényre, ahol ezen a kontingens időbeli másléten – hasonlóan az idegen tapasztalat tőlünk elválasztott újszerűségéhez – úgy tehetjük próbára saját önértésünket, mint mássá válásunk potenciális teljesítményét. Legalábbis amennyiben eddig még csak olyan kultúrák maradtak életben, amelyek – nem az őket hordozó tradíció erejét, hanem mindössze meghaladott világértési formáit föladva – az idegen tapasztalat fölvételében őrizték meg mássá válásuk képességét.

KÉRI LÁSZLÓ: AZ ILLUZIONISTA