

# tanulmány

---

S. VARGA PÁL

## *A történelem romantikus víziói és Az ember tragédiája*

A 19. század európai irodalmának egyik legnagyobb kihívását a francia forradalom által felkavart legújabb kori történelem megítélése jelentette. A francia forradalom nem egyszerűen a történelem alakulását változtatta meg, de magát a történelem fogalmát is. Reinhart Koselleck világította meg *Elmúlt jövő* című könyvében, hogy a „história” fogalmából, amely a mindenkori jelen eseményeit a korábbiak ismétlődésének tekintette, létrejött a „történelem” [Geschichte] fogalma, amely az események egymásutánját folyamatnak mutatja; eszerint a múlt nem ismétlődik, s a jelent csak a folyamat egészéből lehet megérteni.<sup>1</sup> A történelem, ellentétben a históriával, tisztán evilági folyamat; a francia forradalom és az eszmei háttérét adó felvilágosodás hatására az emberi történések kikerültek az üdvtörténet perspektívájából, és saját törvényeik szerint kezdtek el működni. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a történelem értelmezése hirtelen elszakadt volna attól a hagyományos bibliai szemlélettől, amely a „história” alapja volt. Meyer H. Abrams mutatta ki *Natural Supernaturalism* című könyvében, hogy a romantika kora, amelyet ő az európai kultúra válságkorszakaként értelmez, akaratlanul is a bibliai hagyományra alapozta gondolkodását: „A világi gondolkodók ugyanúgy nem voltak képesek a sok évszázados zsidó-keresztény kultúrától függetlenedni, ahogyan korábban a keresztény teológusok sem a klasszikus pogány örökségtől. A folyamat [...] nem a vallási eszmék lecserélését jelentette, hanem ezek asszimilációját és újraértelmezését; ezek az eszmék a világi alapelveken nyugvó világnézet alkotóelemeivé váltak. A romantikus írók fő törekvése az volt, hogy – akár hívők voltak, akár nem – megőrizték a vallási hagyományban gyökerező koncepciókat, sémákat és értékeket, amelyek a teremtő és teremtménye közti viszonyon alapulnak – de úgy, hogy újrafogalmazzák őket a szubjektum és az objektum, az én és nem-én, az emberi értelem vagy tudat és a természetre irányuló tudatos műveletek uralkodó duális fogalmi rendszerén belül. Annak ellenére, hogy a természetfeletti vonatkozási rendszer kereteit természetire cserélték, a régi problémák, a régi terminológia, az emberi természetről és történelemről való gondolkodás régi módjai tovább éltek mint rejtett megkülönböztetések és kategóriák, [...] és mint az egyén és az emberiség állapotáról, körülményeiről, alapértékeiről és törekvéseiről, valamint történelméről és sorsáról való gondolkodás előfeltevései és formái.”<sup>2</sup>

A romantika, a felvilágosodás egyoldalú racionalizmusával szembe fordulva, nem is egészen kénytelenségből fordult vallási képzetekhez; a vallás(ok)ban olyan egzisztenciális tapasztalatok lenyomatait látta, amelyeket a modern, világias szemléletű ember sem nélkülözhet. A vallási képzetek áthasonítása alapvetően a zsidó–keresztény hagyomány fogalmait és sémáit érintette, azonban maga Abrams is jelentőséget tulajdonít annak – s ez az alábbiak szempontjából is fontos –, hogy a folyamat az antik mitológiára is kiterjedt; az „új mitológia” romantikus koncepciója különféle vallások képzeit egyesítő, szinkretista szemléleten alapult.<sup>3</sup>

Abrams az 1789 és 1835 közötti európai (angol és német) irodalmat vizsgálta; annál érdekesebb számba venni, hogyan érvényesül a laicizált bibliai szemlélet Közép-Európa romantikus irodalmaiban – illetve a későromantika korában, amikor a pozitívizmus a tudományosság nevében a vallás és a fikciós irodalom maradék hitét is kikezdi. Az alábbiakban azt igyekszem vázlatosan bemutatni, hogyan alakítja ki a magyar romantika a maga történelemképét a hagyományos európai mitológiai-vallási képzetek laicizálásával-átalakításával, és hogyan kapcsolódik ehhez Madách Imre későromantikus műve, *Az ember tragédiája*.

A hagyományos bibliai képzetkörből számunkra két mozzanatra van kiemelt jelentősége. Az egyik az *üdv történeti narratíva*, a másik az *ember teremtményi volta*. Előbbi azon az elképzelésen alapul, hogy az emberiség, amely a bűnbeesés miatt kiesett eredeti boldog állapotából, a megváltásnak köszönhetően – az utolsó ítéletet követően – vissza fog kerülni abba, sőt, az „új ég és új föld” a kezdetinél is tökéletesebb boldogságot kínál majd. Abrams ennek az elbeszélésnek a „szögletes” [„right-angled”] voltát emeli ki: a történet nem lassú, fokozatos átalakulás, hanem éles fordulatok – teremtés, bűnbeesés, megváltás, utolsó ítélet – révén halad előre.<sup>4</sup> A középkori ember számára (Koselleck szavaival) ez a séma „a végidőkre való szüntelen várakozás”-t jelentette,<sup>5</sup> de mivel az utolsó ítélet mindegyre később, az ember megmaradt ugyanabban a (bűnös) állapotban – történelme ezért lehetett az önmagát ismétlő história. Ez a szemlélet a reneszánsz idején kezd megváltozni, amikor létrejönnek a társadalmi-gazdasági fejlődés feltételei, egyúttal elkezdődik a bibliai modell laicizálódása; ekkor jelenik meg az apokaliptikus történetnek az a változata, amelyben Isten országát nem pusztító, a földi történelmen kívülről kiinduló esemény hozza el, hanem egy olyan fejlődés, amely az ember fokozatos javulásán, Istenhez való felemelkedésén alapul. A modellnek ez az átalakulása a protestantizmusban a belső tökéletesedés lehetőségét jelentette, amely elvezetheti az egyént Isten országához; e tan a fejlődés képességén alapuló modern európai személységnek vált alapjává.

Az „új ég és új föld” apokaliptikus doktrínájának végül két laicizált változata jött létre. Az egyik a *baladás* modellje, amely kiiktatja a történet éles fordulópontjait, és a folyamatos fejlődést teszi a történelem alapelvévé, a másik pedig, amelyik az újkor nagy társadalmi megrázkódtatásai nyomán kristályosodott ki, a *forradalom* forгатókönyve; ez az „utolsó ítélet” sarkos, katasztrófikus jellegét követi. A két modell közös vonása, hogy mindkettő az emberiség evilági boldogságának állapotát iktatja a mennyország helyébe – a különbség abban van, hogy a cél fokozatos fejlődés vagy éles fordulat révén érhető-e el.

A magyar romantika irodalmában a líra használja ki a laicizált bibliai narratívákban rejlő történelemértelmezési lehetőségeket; az érintett költemények ugyanakkor fontos előzményei *Az ember tragédiájának*.<sup>6</sup> Petőfi Sándor az emberiség jövőjének vízióiban az apokaliptikus narratíva mindkét változatát felhasználja. *Az ítélet* című vers (1847) így állítja párhuzamba az utolsó ítéletet a forradalmi háborúval:

*Győzni fog itt a jó. De legelső nagy diadalma  
Vértengerbe kerül. Mindegy. Ez lesz az ítélet,  
Melyet ígért isten, próféták ajkai által.  
Ez lesz az ítélet, s ez után kezdődik az élet,  
Az örök üdvesség; s érte a mennybe röplünk  
Nem lesz szükség, mert a menny fog a földre szállni.*

A másik modellt, a haladásét abban az – 1848 nyarán írt – verses elbeszélésben használja Petőfi, amelynek címe – *Az apostol* – maga is bibliai fogalom. A főhős, az „apostol” inkább forradalmár ugyan, hiszen a király megölésére készül, történelemszemlélete azonban a földi mennyország felé vezető haladás képzetén alapul, amelyet a szőlőszem megérésének példájával illusztrál:

*A szőlőszem kicsiny gyümölcs,  
Egy nyár kell hozzá mégis, hogy megérjék.  
A föld is egy gyümölcs, egy nagy gyümölcs,  
S ha a kis szőlőszemnek egy nyár  
Kell, hány nem kell e nagy gyümölcsnek,  
Amíg megéri? ez belékerül  
Évezredek vagy tán évmiljomokba,  
De bizonyára meg fog érni egykor,  
És azután az emberek belőle  
Világvégeig lakomáznak.*

A *Világosságot!* című vers (1847) szintén a földi mennyország – az „általános boldogság kora” – felé vezető haladást hirdeti. A modell érvényességét azonban itt kétségessé teszi egy másik – ezúttal antik eredetű, az újkorban Giambattista Vico által elterjesztett – séma, a történelmi körforgásé. Az örök körforgás tanát keresztényi szemszögből már Szent Ágoston élesen elutasította – ugyanez a magatartás jellemzi modern, világias felfogású utódját is:

*Eljön-e a kor,  
Melyet gátolnak a rosszak  
S amelyre a jők törekednek,  
Az általános boldogság kora?  
[...]  
Bár volna így!  
Bár volna célja a világnak,  
Bár emelkednék a világ*

*Folyvást, folyvást e cél felé,  
 Amíg elébb-utóbb elérné!  
 De bátha úgy vagyunk,  
 Mint a fa, mely virágzik  
 És elvirít,  
 Mint a hullám, amely dagad  
 Aztán lesimúl,  
 Mint a kő, melyet fölbajítanak,  
 Aztán lehull,  
 Mint a vándor, ki hegyre mászik,  
 S ha a tetőt elérte,  
 Ismét leballag,  
 S ez így tart mindörökké:  
 Föl és alá, föl és alá...  
 Irtóztató, irtóztató!*

A vallási háttérű haladásmodell ilyenfajta elbizonytalanodása teljes kételyhez is vezethetett; ez mutatkozik meg a romantika korának ama jól ismert jelenségében, amelyet világfájdalom, spleen, pesszimizmus néven ismerünk. A magyar irodalomban Eötvös József regénye, *A karthausi* tartozik ide (1839–40); a regény nagy paradoxonja, hogy a történelmi haladásból kiábránduló főhőse a klasszikus vallási képzetekhez tér vissza, hogy vigasztalást találjon.

Az ember teremtményi volta és ezzel dacoló istenülési vágya a romantika egyik alapvető témája. A romantika bölcsőjét ringató német teológus, Schleiermacher azzal járult hozzá a romantikus világnézet megalapozásához, hogy az emberi lét nagyszerűségét a teremtett mindenségben való *részesülésként* írta le. Az ember teremtményi voltát e nagyszerű tapasztalat ellensúlyozása érdekében hangsúlyozta – hogy óvja az embert az elbizakodottságtól. Bár a bibliai Sátánra is utalhatna, aki azzal az ígérettel csábította bűnre az első emberpárt, hogy „olyanokká lesztek, mint Isten”, Schleiermacher ezúttal – a romantikus szinkretizmus jegyében – Prométheuszra célozva írja: „Csak egyvalamit lopott az ember: végtelenségének és Istenhez való hasonlatosságának érzetét, s ez, mint jogtalanul szerzett tulajdon, nem gyarapodhat számára, ha nincs tisztában korlátaival is, egész lényének esetlegesével, egész létének a mérhetetlen univerzumban való zajtalan eltűnésével. Maguk az istenek is kezdettől fogva büntették ezt a vétket.”<sup>77</sup>

Ez a paradox tapasztalat Vörösmarty Mihály költészetében játszik fontos szerepet. Lírai ihletésű mesedramájában (*Csongor és Tünde*, 1830) az Éj királynőjének mitikus alakja gúnyolódik az emberen, aki, bár élete arasznyi, a végtelenség után vágyakozik. *Az ember tragédiája* legfontosabb előzménye Vörösmarty versei közül a *Gondolatok a könyvtárban* című (1845). A költeményben drámaian ütközik össze a két bibliai eredetű elem – a haladás és az istenülni vágyó ember büntetése. A konfliktus ahhoz a ciklikus történelemmodellhez vezet, amelyet elborzadva idézett fel Petőfi verse, a *Világosságot!*:

[...] *ha összehordtunk minden kis követ,  
Építsük egy újabb kor Babelét,  
Míg olly magas lesz, mint a csillagok.  
S ha majd benéztünk a menny ajtaján  
Kiballhatók az angyalok zenéjét,  
És földi vérünk minden csepjei  
Magas gyönyörnek lángjától bevültek,  
Menjünk szét mint a régi nemzetek,  
És kezdjünk újra tőrni és tanulni.  
Ez hát a sors és nincs vég semmiben?  
Nincs és nem is lesz, míg a föld ki nem hal  
S meg nem kövülnek élő fiai.*

Vörösmarty ezúttal megtalálja a megoldást: ha az egész emberiség sorsának alakítása istent kísértő vállalkozás, a *nemzet* sorsának felemelése emberléptékű feladat:

*Mi dolgunk a világon? küzdeni  
Erőnk szerint a legnemesbekért.  
Előttünk egy nemzetnek sorsa áll.  
Ha azt kivíttuk a mély süllyedésből  
S a szellembarcok tiszta sugaránál  
Ollyan magasra tettük, mint lehet*

– megtettünk minden tőlünk telhetőt az emberiség emelkedéséért.

A haladás és az istenülési vágy konfliktusa katasztrófális végkifejletbe torkollik a magyar szabadságharc leverése után írt *Előszó* című versben (1850–51). Az összeütközés itt egyenesen az apokaliptikus modell lerombolásához vezet: a haladást jelképező építkezés megszakad, anélkül, hogy bűnnek minősülne; a pusztulás nem büntetés, és nyomában nem támad új ég és új föld. Csak a történet éles fordulata marad meg, értelmetlen szenvedést hagyva maga után. Vörösmarty ugyanakkor nem tudott beletörődni a történelem értelmének elvesztésébe – erről tanúskodik a *Vén cigány* című verse (1854), amelyben a katasztrófa tapasztalata nyomán különféle mitológiai képzetek tolnak fel, hogy végül az az értelmezési lehetőség kristályosodjon ki, amelyet a vízözön és a Noé bárkája toposza kínál.

A teremtményváltat megvető gőgös ember a magyar romantika emblematisz versében, Kölcsey Ferenc *Vanitatum vanitas*ában szólal meg (1823), amely a bibliai *Prédikátor könyvének* bölcsességét laicizálja. A vers beszélője azzal kérkedik, hogy az emberiségre kívülről és felülről tekint; a történelem és a kultúra nagy példáit kigúnyolva mindenfajta emberi törekvést hiúnak és jelentéktelennek minősít – anélkül, hogy Istenről magáról szót ejtene. (Az már a vers – rejtett – ironiája, hogy amikor beszélünk a szikla rendületlenségével példázza az emberlét hiúságain felelemelkedő bölcs magatartását, a görög filozófia ataraxia fogalmát idézi, vagyis olyan gondolkodói hagyományra támaszkodik, amelyről korábban maga mondta ki, hogy „bölcsekedő oktalanság”.)

Madách Imre főműve, *Az ember tragédiája* (1859–60) későromantikus mű. A történelem értelmezésében lírai előzményeihez hasonlóan bibliai sémákra támaszkodik – ami új benne, az a kompozíció; az ellentétes sémák itt nem kizárják vagy lerombolják, hanem kiegészítik egymást. A mű három szolam dialógusaként épül fel: az egyik az Ádámé, aki Petőfi Apostolának és az újkor Babelét építő Vörösmarty-féle emberiségnek az utóda, a másik, a Luciferé a *Vanitatum vanitas* cinikus beszélőjével rokon, a harmadik pedig azé az Éváé, aki a lét misztériumában való romantikus részesülés örököse.

*Az ember tragédiája* – lévén a bibliai teremtéstörténet parafrázisa – nem nélkülözheti az eredeti elbeszélés éles fordulatait: ilyen a bűnbeesés a mű elején és Ádám lemondása az öngyilkosságról a mű végén. Ádám álma a történelemtől ugyanakkor a laicizált üdvtörténeti elbeszélés haladáselvű változatának felel meg: Ádám az ember tökéletesítése révén kívánja elérni a földi mennyországot. Ami a Teremtő utánzásának e bűnös vágyát illeti, Isten nem gördít elé akadályt; „Ádám, Ádám! elhagytál engemet, Elhagylak én is, lásd, mit érsz magadban”. Ádámnak e szabadsága azonban korlátozott. Amikor az első történelmi színben Fáraóként a piramis építésével évezredekre kívánja biztosítani saját nagyságának emlékezetét – mondván, hogy „Erősebb lett az ember, mint az isten”, Lucifer figyelmezteti törekvése hiúságára. Amikor pedig, sok csalódással a háta mögött, büszke szellemi lényként ki szeretne lépni az anyagi lét korlátai közül, és már a földi létkör határához közeledik, a Föld szelleme figyelmezteti: „el nem tűri isten, Hogy megközeleltsd őt – s elront kicsinyül”.

A kétféle – éles fordulatokon, illetve haladáson alapuló – történeteséma összefügg egymással, hiszen a „földi mennyország” nagy terve végső soron a bűnbeesés miatt hiúsul meg; Ádám valamennyi történelmi vállalkozása során a tömeg-emberiség bűneibe, hibáiba ütközik. Ádám ugyanakkor nem gondolja, hogy az ember csak isteni segítséggel kerülhet ki bűnös állapotából; minden egyes kudarc után újrakezdi a küzdelmet, mert a haladás által leküzdhetőnek véli az önzést, az elnyomást, a butaságot, a gőgöt – mindazokat a bűnöket, amelyek elbuktatták törekvéseit. Jegyezzük meg: a forradalmi modell (Párizsi szín) csupán egy – bár központi – epizódként illeszkedik bele a haladás sémájába; Ádám ennek a vállalkozásnak a kudarcát is olyanfajta kihívásként értékeli, mint a korábbiakét.

Ádám történelmi útjának kritikus pontját az az epizód jelenti, amelyben a földi mennyország megvalósításának szándéka az ember legfőbb bűnével, istenülési vágyával ütközik össze; erről szól a jövőben játszódó Falanszter-szín. A Falanszter gőgös tudósai maguk is Istenhez akarnak hasonlónak válni; ők az élet mesterséges létrehozásával kísérleteznek laboratóriumukban – holott azért kaptak teljhatalmat, hogy megmentsék a Földet, amely hamarosan alkalmatlanná válik az emberi élet fenntartására. A teremtést utánzó tudósok kudarcot vallanak – a Föld pedig, az emberrel együtt, elpusztul.

Petőfi és Vörösmarty versei, amelyek a romantika jegyében különféleképpen újraírják az apokaliptikus alaptörténetet, egyértelműségekre törekszenek. Az Apostol meggyőzi magát, hogy a Föld egyszer majd megéri, a *Világosságot!* beszélője elvisselhetetlen kínokat szenved el, mert nem biztos benne, hogy a történelem cél felé halad – Vörösmarty pedig inkább a körforgás modelljét részesíti előnyben, hogy

bizonyosságra jusson, az apokaliptikus modell elvesztése után pedig egy másik bibliai sémához (özönvíz, Noé bárkája) folyamodik, hogy a kataklizmának értelmet adjon. A fent említett művek közül egyedül az 1848 nyarán keletkezett *Az apostolban* tűnik fel a történelem többféle értelmezésének lehetősége. Az elbeszélő – a főhőssel ellentétben – eldöntetlenül hagyja az egymást kizáró történelemértelmezések dilemmáját:

*Világtörténet! mily csodálatos könyv!  
Mindenki mást olvas belőle.  
Egyiknek üdv, másiknak kárhozat,  
Egyiknek élet, másiknak halál.  
Egyikhez így szól s kardot ad kezébe:  
„Eredj és küzdj! nem küzdesz hasztalan,  
Az emberiségen segítve lesz.”  
Másikhoz így szól: „Tedd le kardodat,  
Hiába küzdenél,  
Mindig boldogtalan lesz a világ,  
Mint ezredévek óta az.”*

E szavak tükrében az Apostol haladásba vetett töretlen hite ironikus színezetet kap. Ehhez hasonlóan alakul Ádám és Lucifer viszonya *Az ember tragédiájában*. Ha Lucifer a haladást megkérdőjelező romantikus világfájdalom szemléletének végső pontjáig megy el, a kritikai hatást egy olyan antik eredetű gondolkodásmód révén éri el, amely nem kevésbé ellentétes a bibliai-keresztény hagyománnyal, mint a körforgás modellje. A gnosztikus hagyomány ez, amely úgy tekint az emberre, mint az anyag börtönébe zárt szellemre. Lucifer nem látja leküzdhetőnek azokat a hibákat, amelyek Ádám kudarcait okozzák: ezek a hibák szerinte abból fakadnak, hogy Isten a teremtéskor vétkes módon egyesítette az anyagot és a szellemet. Az ember, akit szelleme naggyá, Istenhez hasonlatossá tehetne, eleve alá van vetve a benne lakozó állatnak – hibái ezért kiküszöbölhetetlenek („Mindég az állat első bennetek” – mondja az utolsó álomszínben Ádámnak). Míg Ádám a kudarcait előidéző emberi hibákban a haladás akadályait ismeri fel – amelyeket le lehet, ezért le is kell küzdeni –, Lucifer számára minden történelmi fiaskó újabb bizonyíték arra, hogy az ember a maga testi-szellemi kétlakiságával javíthatatlanul elhibázott teremtmény. Nem is azt akarja bebizonyítani, hogy az általános boldogság állapota elérhetetlen, hanem azt, hogy e „földi mennyország” – amelyért Ádám küzd – az anyag uralmát szilárdítaná meg a szellem fölött. Kritikája tehát a haladás modelljének érvényességét vonja kétségbe.

Ádám és Lucifer nem győzheti meg egymást. Madách, aki különös hajlamot értett az egymással ellentétes igazságok szembesítésére, azt is látta, hogy a különféle igazságok alapjául szolgáló előfeltevések között nem lehetséges igazi párbeszéd. Lucifer és Ádám dialógusa paradox módon arra az eredményre vezet, hogy a két fél nem a másikat, hanem önmagát győzi meg. Ha a halandó Ádám érvelése elfogadhatatlan a Sátán, a halhatatlan szellemlény számára, ez utóbbi érvei is azért vallanak kudarcot, mert nézőpontja nem a halandóé. Lucifer ugyanúgy fölülről néz



az emberre, mint a *Vanitatum vanitas* beszélője, aki Nagy Sándor „csillogó pályáját” nyúl vadászatnak minősítette, s a bölcs közöny magatartását ajánlotta az embernek (Lucifer: „a végzetnek örökös betűit Nyugodtan nézi, és nem zúgolódik Miatuk az erős”). Ádám nem is azért csügged el, amikor történelmi álmából felébred, mert az emberi látókörön kívül álló Lucifer érveinek hatására belátta volna, hogy célja elhibázott, hanem azért, mert a cél egyre távolabbra tolódott, és a földi élet megszűnt, mielőtt az emberiség a célt elérhette volna. A haladás útján elérhető földi mennyországon kívül azonban Ádám számára nincs értelme az életnek. A vég közelében ugyan elhitei magával, hogy a haladás lényege nem a cél, hanem maga a küzdelem („A cél halál, az élet küzdelem, S az ember célja e küzdés maga”), ez azonban csak arról tanúskodik, hogy legkétségbeesettebb pillanatában sem tud elszakadni a haladás modelljétől. Az öncélú küzdés azonban nem kínál elégséges értelmet a jövőnek; Ádám öngyilkosságra szánja el magát – megakadályozandó, hogy az értelmetlen pusztulásba torkolló történelem elkezdődjék.

*Az ember tragédiája* azonban nem ezzel és nem így ér véget. Az utolsó színben Éva közli az öngyilkosságra készülő Ádámmal, hogy anyának érzi magát – Ádám erre visszalép a sziklaszirtről, ahonnan a mélybe akarta vetni magát. E fordulat máig a mű legvitatottabb pontja. Ha Ádám a nagy történelmi projektum megghiúsulása és a végpusztulás rémképe alapján ítélné meg a gyermek fogantatásának hírét, nem is volna visszaút számára a sziklaszirtről; most kellene csak igazán eltökéltnek lennie, s magzatostul magával rántania Évát a mélységbe.<sup>8</sup> Csakhogy Ádám egész személyisége átalakul a gyermek fogantatásáról szóló hír hallatán; nem is Évához fordul, hanem az Úrhoz, mondván: „Uram, legyőztél”.

Itt kapcsolódik be a kompozícióba a romantika laicizált vallási-bibliái képzetrendszerének az a mozzanata, amely az ember teremtményi létének tapasztalatán alapul. Az a tudat, hogy az ember Isten teremtménye, Évát nem arra készíti, amire Ádámot – meg a Falanszter tudósait –, hogy tudniillik teremtőjéhez akarjon hasonlóvá válni. Ő azért boldog, mert a gyermek megszülése révén részesévé válhat Isten teremtő akaratának és a teremtett világ misztériumának. Ez a távlat Ádám perspektíváját is megváltoztatja, mégpedig hirtelen és radikálisan. Arra az alázatra tanítja meg, hogy bár ő maga nem ura a történelemnek, felelősséggel tartozik azért a jövőért, amelynek még a célját sem ismerheti. Éva fellépése már a korábbi színekben is erre tanította (Római szín, a Londoni szín vége), Ádámnak azonban a luciferi ironia tükrében kellett meglátnia az emberi szellem egyoldalúságát és célkitűzéseinek hiúságát, hogy Éva tanítására fogékonnyá váljék. Ádám fordulata nem oldja fel a történelem végének tragikumát, azonban az emberi lét – és ezzel a történelem is – új távlatot kap általa. Ebbe a távlatba kerül maga a haladás modellje is; amikor Ádám aggódva kérdi az Úrtól, haladás vagy körforgás lesz az ember földi pályájának útja, a kérdés tétje már nem a földi boldogság, hanem a Teremtőhöz való viszony alakulása: „Megy-é előbbre majdan fajzatom, Nemesbedvén, hogy trónodhoz közelgjen, Vagy [...] a körből, melyben jár, nem bír kitörni?”<sup>9</sup>

A mű történelemszemlélete nem független az 1848–49-es események következményeitől és tanulságaitól; az 1850-es évek magyar irodalmának ahhoz a vonulathoz tartozik, amelyik a kollektív trauma feldolgozását tekintette fő feladatának. Madách azonban eltért az uralkodó iránytól, amely az *értelmes áldozat* elvén ala-



pult – s amúgy szintén egy laicizált bibliai toposzt követett. (Jézus saját közelgő haláláról és feltámadásáról beszél úgy, hogy „ha a búzaszem nem esik a földre, és nem hal meg, egymaga marad; de ha meghal, sokszoros termést hoz”, *János evangéliuma* 12:24). Ez a motívum húzódik meg többek közt a szabadságharc reprezentatív – vallási-mitológiai vonatkozásokban igencsak gazdag – feldolgozása, *A köszívű ember fiai* narratívája mögött; ami a lírát illeti, idézhetjük Arany János *Magányban* című, Madách művével egy időben született versét:

*Az nem lehet, hogy milliók fohásza  
Örökké visszamálljon rólad, ég!  
És annyi vér – a szabadság kovásza –  
Posvány maradjon, hol elönteték.  
Támadni kell, mindig nagyobb körökben,  
Életnek ott, hol a mártir-tetem  
Magát kiforrja csendes földi rögben:  
Légy bű, s bízzál jövődbe, nemzetem.*

Madách ezzel szemben azoknak a laicizált vallási mintázatoknak a szembesítése által kísérte meg a történelem újraértelmezését, amelyeket a romantika a nagy emberi távlatok megőrzése érdekében vett át a keresztény hagyományból. A *Tragédia* szerzője ennek köszönhető, hogy túllátott a magyar történelem aktuális kihívásain. Madách lemondott arról, hogy az 1849-es vereség rövid távú erkölcsi hasznosításán fáradozzon – ezen az áron azonban az ember történelmi felelősségének egy mélyebb és távlatosabb attitűdjét alapozta meg.

Abrams könyve arról szól, hogy a romantika humanizálni akarta az istenit, természetessé akarta tenni a természetfölöttit. Könnyű kimutatni, hogy *Az ember tragédiájában* leginkább az élet szolgálja ezt a funkciót – az élet a maga biológiai konkrétságában; Madách a gyermek fogantatásába sűríti bele a teremtett világ misztériumát, sőt, még a megváltás képzetét is (Éva saját születendő gyermekéről szólva, megjövendöli ama másik gyermek fogantatását, aki majd eltörli a világ bűneit).

Az isteni humanizálásának azonban Madáchnál egy különleges, jellegzetesen későromantikus eszköze is megjelenik, mégpedig az iróniáé. Nem a jól ismert romantikus iróniára gondolok (amely a fent idézett szövegek közül leginkább a *Vanitatum vanitas* jellemzi), nem is Lucifer nyílt iróniájára, amely Ádámot folyton meghasonlásba taszítja, hanem arra a többé-kevésbé burkolt iróniára, amellyel Madách a teremtéstörténetet előadja. Tudjuk, még Arany Jánost is zavarta ama „*mester emberes önelégültség*”, amely az Úr szavait jellemzi az első színben (Madách még rá is tromfolt, „bótos legény és komorna ömlengése”-nek minősítve Ádám és Éva első párbeszédét);<sup>10</sup> Arany a szöveg javítása során igyekezett is halkítani ezt a regisztert. Ma azonban talán épp az hat ránk leginkább, ahogyan Madách, a középkori misztériumjátékok stílusát imitálva, az egész teremtéstörténetet idézőjelbe teszi – hogy egyáltalán újra elmondhassa egy kétkedő kor nyelvén. S ez posztmodern korunk számára igencsak kedves lehet; az ironikus idézés olyan korszakoké, amelyekben – hogy Umberto Ecoval szóljak – „ártatlan beszéd nincs többé”,<sup>11</sup> de az egykori ártatlan beszéd tárgyairól nem lehet hallgatni.

## JEGYZETEK

Jelen tanulmány a Petőfi Irodalmi Múzeumban 2014. október 10-én, Madách Imre halálának 150. évfordulója alkalmából tartott előadás szerkesztett változata.

1. Reinhart Koselleck, *Elmúlt jövő. A történelmi idők szemantikája*, ford. Hidas Zoltán, Bp., Atlantisz, 2003, 41–73.
2. Meyer H. Abrams, *Natural Supernaturalism. Tradition and Revolution in Romantic Literature*, W. W. Norton & Company, New York – London, 1973, 13. (Saját ford.)
3. Az „új mitológia” – Herder kezdeményezése nyomán kibontakozó – romantikus elméletében mind a különböző mitológiai képzetek felhasználása, mind szuverén újraalkotásuk fontos szerepet kap, lásd Szajbély Mihály, *Délsziget északi fényben. Herder, az új mitológia és Vörösmarty*, in: Uő., *A nemzeti narratíva szerepe a magyar irodalmi kánon alakulásában Világos után*, Bp., Universitas, 2005, 389–407., az *Iduna, avagy a megfiatalodás almlája* című fejezet, 392–399.
4. Abrams, *i. m.*, 36–37.
5. Koselleck, *i. m.*, 20.
6. A romantikus magyar líra és *Az ember tragédiája* párhuzamairól általában lásd Négyesy László, *Egyetemesség, magyarság és egyéniség Az ember tragédiájában*, Budapesti Szemle CLVII. kötet, 1924, 1–19.; Fekete Sándor, *A vívódó költő*, in: Uő., *Mezülláb a szentegyházban*, Bp., Magvető, 1972, 15–69.; Martinkó András, *Vörösmarty és Az ember tragédiája*, in: *Madách-tanulmányok*, szerk. Horváth Károly, Bp., Akadémiai, 1978, 185–214.
7. [Friedrich] D[aniel] E[rnst] Schleiermacher, *A vallásról. Beszédek a vallást megvető művelt közönséghez* [1799], ford. és az utószót írta Gál Zoltán, Bp., Osiris, 2000, 32.
8. Jegyezzük meg, ez az eshetőség nem idegen a *Tragédia* közegétől; John Milton *Az elveszett paradicsom*ának 10. könyvében maga Éva ajánlja Ádámnak a közös öngyilkosságot – ezzel akarván megakadályozni, hogy utódaik szülessenek, s a bűnbeesés átkát rájuk örökössék.
9. Ádám e kérdését Fekete Sándor a *Világosság!* című vers fentebb idézett részletével hozta összefüggésbe, Martinkó András pedig a *Gondolatok a könyvtárban* haladásképzetével (Fekete, *i. m.*, 62.; Martinkó, *i. m.*, 199.). Egyikük sem figyelt fel arra, hogy Ádám itt már a teremtményi alázat pozíciójából idézi fel a haladás képzetét; Martinkó egyenesen Ádám korábbi istenülési vágyához kapcsolja e szavait.
10. Lásd levélváltásukat: Arany János levele Madách Imrének, Pest, október 27. 1861, in: Arany János *Összes művei*, szerk. Korompay H. János, XVII., A. J. levelezése 1857–1861, Bp.: Universitas, 2004, 601.; Madách Imre levele Arany Jánosnak, Al[só]. Sztrégován 1861. nov. 2-án, in: *uo.*, 612.
11. Umberto Eco, *Széljegyzetek A rózsza nevéhez*, in: U. E., *A rózsza neve*, ford. és az utószót írta Barina Imre, Bp.: Árkádia, 1988, 612.

## MARGÓCSY ISTVÁN

### „...és mégis mozog...” – de miként?

AZ IRODALOM FUNKCIÓJA JÓKAI GÖNDOLATRENDSZERÉBEN, AZ *EPPUR SI MUOVE!* CÍMŰ REGÉNYE ALAPJÁN

Különös és szokatlan magyarázatba vagy magyarázkodásba fogott Jókai az *És mégis mozog a föld* című könyv<sup>1</sup> Toldy Ferencnek ajánlott előszavában, amelyet persze a regény befejezése után írt, mikor lebegve hagyta a saját maga által feltett kérdést: regényt vagy történelmet írt-e? Egyrészt persze büszkén állítja, hogy e műve (is) regény, másrészt azonban olyan történetinek szánt érveléssel próbálja körülbástyázni írását, amely szinte kizárja a fikciós szemléletet: a legnagyobb irodalomtörténeti tekintélyre hivatkozik mint történelmi tanúra és forrásra, s történetmondása hitelét tényleges (pontosabban: hatásosan csoportosított és hatásosan interpretált) történelmi, íróéletrajzi tényekkel akarja garantálni: precízen felidézi a tragikus életsorsú író kortársak nem rövid sorát (Vörösmarty, Bajza, Czako, Garay,