

Szepes Erika

A hagymaember

Turczi István költészetének mélyrétegei

A magyar hagyma

*„Du er ingen kejsjer; du en log.
Nu vil jeg skalle dig, kare min Peer!”
(„Dehogyis vagy császár, Peer; csak hagyma vagy.
S most, kedvesem, meghántalak itt.”)*

Henrik Ibsen műve egy hatalmas, fantasztikus utazás története, egy filozofálgatásra hajlamos, önmagát kereső ember vándorlása. Peer, a munkát sosem látott, álomvilágban élő fantaszta, kevésnek érzi saját valódi világát. Álmai keresése közben önmagát keresi, de mindig visszaretten az evilági próbatételektől. Próféta lesz a beduinok között, császár az örültek házában – s ezen élmények hatására rádöbben vándorlása értelmetlenségére, és hazatér. Otthon a megfáradt, megöregedett Peer előtt megjelenik a drámai költemény allegorikus figurája, a Gomböntő, hogy Peer rosszul sikerült életét beolvassa a „közös formába”. Peer kétségbeesetten bizonygatja, hogy egyedi, saját életet élt, nem illik bele az átlagba, de azt sem a trollkirály, sem az ördög nem hajlandó elismerni. Már-már úgy tűnik: a Gomböntő győzedelmesen belegyömöszöli Peert az olvasztókanálba, amikor régi szerelme, Solvejg bizonygatja, hogy az ő szerelme változatlan, mert szerelmének tárgya az maradt, aki volt. A Gomböntő haladékat ad. A felelőtlen életművész Peer nem teljesíti be sorsát, mert sem a halál, sem az élet felett nem ül diadalt. Sosem tud önmaga lenni: valahányszor megpróbálja, elébe áll Boyg (Hajdu Henrik fordításában a Nagy Púpos), és kerülőutakra tereli. Minden zsákutca egy-egy lehetőség az önkiteljesítéshez: minden zsákutcánál egy héj hull le Peer személyiségének hagymájából. A hagymahéjak lassan elfogynak, és Peer riadtan észleli, hogy legbelül semmi sincs, a héjak csak a semmit burkolták.

Ibsen *Peer Gyntje* 19. századi norvég romantikus hős, a kudarc megtestesítője. Metaforáját, a hagymát egy 20–21. századi magyar költőre alkalmazni – nem blaszfémia? Könyvem egészében szeretném bizonyítani: a „magyar hagyma”, Turczi István mindannak az ellentéte, ami Peerről elmondható, és minthogy az ellenpólus a másik ellenpólussal világítható meg leginkább, úgy gondolom, az olvasó – és fóként a költő – megbocsátja merészségemet.

Peer egész életében önmagát keresve vándorol – Turczi egész élete is utazás, vándorlás. Holdvándornak neveztem korábban, ezzel jelezve egyik szellemi útirányát, a zsidóságot, amelynek alapos megismerése kedvéért elsajátította a héber nyelvet, felkereste az ótestamentumi szövegek tényleges hazáját, Izraelt. Vonzalma a finn nyelvhez mintha azt az ősi rokonságot akarná igazolni, amelyet ma oly sokan kétségbe vonnak. Monográfiát ír szülővárosáról, Atáról, bizonyítván, hogy a honi történelmet és az anyanyelv költészetét meghatározó alapként tartja számon. A világ sok helyén jár, – de Peerral szemben nem önmagát keresi, hanem az emberi kultúrának azokat az emlékeit, amelyekből személyisége felépült. A filogenezisben így jut el a mától az őseredethez, ontogenezisben a felnőtt-

kortól a szülőföld világáig és a gyermekségig. Fokozatosan hántja le magáról a héjakat, halad kívülről befelé, mígnem elér a hagyma magjához. És ez az a pont, amiért a metaforát Ibsentől kölcsönvettem: a héjak lehántása után a mag helyén nem a semmit látja, hanem egy útmutató nyilat, amely eddigi önmagába nézésével ellentétes irányba mutat – kifelé. Mintha egy kinyújtott ujjú kéz irányában indulva látszólag megtalálnánk a keresett pontot, de onnan egy másik kéz mutat visszafelé, arra, ahonnan jöttünk. Menj vissza, járd végig az utat még egyszer, de most már úgy, hogy tudatában vagy annak, honnan, milyen örökséget hoztál, éld át ezeknek a kulturális javaknak a megszületését úgy, hogy hozzájárulsz épülésükhöz te magad is, veled együtt épüljön tovább mindaz, amiből eredtél. „*Make it new, make it alien*” („*Alkosd újjá, tedd mássá*”) – Ezra Pound kategorikus imperatívusza értelmében.

Mintha a személytelen kanonizáló modern elméletek helyett a lelket vizsgáló pszichológia egyik legnagyobb úttörőjét, C.G. Jungot akarná követni és meghaladni is egyben. „*Az ember önmaga lényegének keresésére és megvalósítására törekszik. Ez az individuáció folyamata, amely az interakcióban zajlik, és egész életen át tart. Mivel minden élet egyedi, ezért az individuáció tulajdonképpen önmegvalósítás. Az önmegvalósítás jelenti egyrészt saját belső lehetőségeink realizálását, de a belső önismereti munkát is. Önismeret nélkül mások lelkének mélységeit sem érthetjük meg. A megismerés a külvilág felé és a belső világ felé egyaránt irányul, a »töredékeségtől« a szintézis felé tart. A személyiség és az élet teljessége magában foglal minden lehetőséget, a törvényszerűt és a nem törvényszerűt, a racionálíst és az irracionálíst is, azt is, amit tud, és azt is, amit nem. Tudásunk viszonylagos, megismerésünk töredékes.*” (Jung 1997).

(Bár ma a „*töredékesesség poétikája*” az uralkodó irodalomelmélet egyik sarkalatos pontja, amelyben megkülönböztetnek romantikus és posztmodern fragmentációt: a romantikus a klasszicista-normatív szabálysztétika ellen fordulva utasítja el a klasszikus zárttságot, miközben a tökéletesség elvét betartja, addig a posztmodern fragmentáció a végtelenített intertextualitás játékahoz hasonlítva, a nyelv létmódja felől véli „*természetes állapotnak*” a szimbolikus működés helyett az olvasói aktivitást feltételező allegorizálást előnyben részesítő töredékeséget.) Turczi nem szereti a viszonylagost, a töredékest. *Az emberileg lehetséges teljességre törekszik.*

Jung általánosító álláspontjához hasonlóan értékeli Kulcsár Szabó Ernő a megismerés Turczi által követett egyéni módozatát: „*Lehetséges [...], hogy nem mindig a megelőlegezettség tapasztalatán túljutni képtelen posztmodern kortudatban van a visszatekintő önmegvalósítás időszériuságának magyarázata. [Turczinak, Sz. E.]... pontos tudomása van arról, mit kapott [...] tud saját eredetéről, s ezért – Heideggerrel szólva – a forráshoz hordja vissza a kincseket.*” (Kulcsár Szabó E., 2007, 113.). *Az én értelmezésem az Ezra Pound-i megfogalmazáshoz áll közelebb: a „Make it new, make it alien” nem egyszerű visszavitel, hanem újratерemő és újjáteremő gesztus.*

Ebben a kétirányú világvándorlásban a modern irodalomelmélet, a pszichológia, a szociológia és sok más-lógia számára fontos és érdekes mozzanatok vannak, szinte mindaz, ami a mai tudományosságot érdekli. Legelsőként talán az időhöz fűződő viszony, amelynek legszembetűnőbb megnyilvánulási formája az *emlékezés*, ami a mai társadalomtudomány egyik legtöbbet vitatott kérdésköre: az *emlékezés – felejtés – megőrzés* szentháromsága. Turczi, az idáig elmondottak értelmében, *emlékezni akar, a felejtés ellen teszi mindazt, amit tesz, a megőrzést-átadást tartja küldetésének. Küldetés?* Az irodalomelmélet újabb sarkalatos pontja. Lehet-e küldetése ma egy modern költőnek? És ki az a *személy*, aki a küldetését magára vállalja? Személyiség-e egyáltalán a hagymahéjanként más-más arcot mutató ember, avagy héjanként más-más maszkot visel, amelyek mögött eltűnik valódi Én-je? Beleolvad-e személyisége a vele együtt épülő irodalmi horizontba (beolvaszthatná-e a Gombóntó a „*közös formába*”), avagy megkülönböztethető és megkülönböztetendő egyedként kiemelkedik belőle?

Mindezek a kérdések a mai érdeklődés homlokterében álló problémák, amelyeket úgy válaszolhatunk meg, hogy a magát álmai, vágyképei által sodortatni hagyó Peerrel szembeállítva vizsgáljuk: tudatos gondolkodó-e Turczi, határozott állásfoglalása van-e költészetében a kor kihívásaira.

A belső Én felé utazó költőnek egyszerre kell emlékeznie, a Léthéből felmerítenie saját személyes, valamint a személyes sorsot magában hordozó mindenkori társadalom emlékeit. Turczi úgy merül emlékei mélyébe, hogy az egymásra rakódott emléknymokat egyéni, ill. társadalmi eredet szerint elkülönítve adja vissza a gondolkodásnak, és ez a kiválasztás-elkülönítés – az emlékező szelekciója – teszi lehetővé az újbóli megélést és ezzel együtt az újraértelmezést. Az emléknymok léte, minősége irányában induló kutatás az irodalomelmélet egyik igen friss, jelenleg frontvonalban álló kérdése, mégha az emlékezés-felejtés-átadás hármasságát a teoretikusok eltérően értelmezik is. Áttekintvén a vezető elméleteket, ezek tipológiája azt mutatja, hogy *Turczi az emlékezés-felejtés komplexusban saját útján jár, így személyisége már legalább ezen a ponton körvonalazható.*

Az emlékezet-felejtés-megőrzés(átadás) szentháromságának elméletei

H.-G. Gadamer megállapítása, miszerint *„az emlékezet nem általában vett és bárminek számára való emlékezet. Bizonyos dolgok számára van emlékezetünk, mások számára nincs, van, amit meg akarunk őrizni az emlékezetben, mást viszont száműzni akarunk belőle [...] A megőrzés és az emlékezés viszonyához hozzá tartozik a felejtés, mely nem csupán hiány és fogyatékoság, hanem, ahogy Nietzsche hangsúlyozta, a szellem egyik életfeltétele.”* Továbbá: *„Csak a felejtés révén válik lehetővé a szellem teljes megújulása, az a képessége, hogy mindent friss szemmel nézzen, úgy, hogy a rég ismert sokrétű egységessé olvad össze az újonnan látottakkal. A »megőrzés«* ugyanis kétértelmű. *Mint emlékezet (mnémé) összefüggésben áll az emlékezéssel.”* – igaz, de nem új keletű (Gadamer 1984, 35). Müller Péter is hoz a kérdéskörbe egy olyan gondolatot, amelynek szintén igen régi előzményei vannak: *„az emlékezet szelektív, a múltból mindig a jelen válogat. E válogatást pedig – egyéni és kollektív érdekek mentén – a jelen folyamatosan újraprendezi, ezért a múlt szakadatlanul változik.”* (Müller 2001, 70.)

Az előzmény (mondjunk inkább megelőlegezettséget?) mint oly sokszor, az ógörög filozófia, amelyben az emlék-emlékezés, ill. nem-felejtés mellé társítottak még egy jelentős fogalmat: az *igazságot*, amely – bekerülvén a képzetkörbe – minősíti azt, amire emlékezünk vagy amit elfelejtünk. Különösnek tűnhet az *igazság* szónak az ellentétpár – emlékezés-felejtés – mellé állítása, de csak a mi számunkra. Az ógörög ember ismerte az igazság szó etimológiáját: a lanthanó = elrejtke ige mediális (visszaható) módban lanthanomai = elrejtőzöm, rejtve maradok szó a gyöke, ebből alakul az el-nem-rejtett, felfedett szótó, ami a felfedett igazságot, az *alétheiát* jelenti. (Párhuzamba állíthatnánk a magyar *„kendőzetlen igazsággal”*, de a görög gondolkodás számára ez tautológia volna, hiszen már maga a *kendőzetlenség* a puszta igazság.) Ugyanebből a lanthanomai visszaható ige-tőből származik a léthé=elrejtett szó, a feledés folyójának, a Léthének a neve.

H. Weinrich is a Léthé szóval kezdi a felejtésről szóló művének a címét: *Léthé. A felejtés művészete és kritikája* (Weinrich, 2002). A mű végigkíséri a görög filozófia emlékezéselméleteit: *„Európa filozófiai gondolkodása, a görögök hatására évszázadokon át [...] a nem-felejtés, vagyis az emlékezet és az emlékezés tartományában kereste az igazságot, s csak az új korokban tett tétova kísérletet arra, hogy a felejtésnek is némi igazságot szolgáltatson.”* Végh Attila impozáns merítésű és mélységű tanulmányában évezredek át követi az emlékezettan történetét, amelynek egyik fő vonását az orphizmusból – ők talán az egyiptomiaktól történt átvételből – eredőnek látja: csak a testtől megszabadult lélek emlékezhethet mindenre, és a Léthé

vizéből az újrászülöttnek kell innia, hogy „kihulljon belőle a teljes emlékezet”. Korábban a felejtés nem az élet, hanem a halál attribútuma volt. Az emberi elme eredendően a felejtés terében mozog, amelyből – egyre fejlettebb módozatokkal – próbál kiszabadulni, miközben tudja, hogy az csak a halálban lehetséges (Végh A., 2007/6.).

Külön fejezetet érdemel Platón – nem véletlenül áll Turczi filozófiai érdeklődésének homlokterében! –, aki szerint „a mítoszok olyan emlékéreningek, amelyek arra valók, hogy a kettészakított egység [ti. az emlékezet és a felejtés, Sz. E.] helyreálljon, az ember eredetére visszaemlékezék”, és ez az emlékezés összekapcsolódik a Gnóthi szeauton („Ismerd meg önmagadat”) imperatívuszával. „Az emberi lét eredendően elrejtett, annak igazságát az elrejtettségéből erőszakkal ki kell hozni, zsákmányként el kell ragadni az elszakítotttság honától, a természetétől. Kiszabadítani az elszakítotttságból azt jelenti: újra egyesíteni. A lét és a tudás szeparáció: tudni valamit azt jelenti, a tudottat kiszabadítjuk a korábbi, homályos egységből.” (Platón) Parmenidész szerint a lét és a tudás azonos.

Platón filozófiája egészében az emlékezés jegyében áll. Azt tanítja, hogy a halandó képes a megismerésre [...], azaz arra a tudati működéssre, amelynek során visszaemlékezhet az ideáikra. (Az idea tökéletes megnyilvánulása valamely szubsztrátumnak, amelyről a visszaemlékezés során csak tompított-torzított árnyképet kap. Turczi egész költészetének egyik fő vezérmotívuma az indigó-lét, amely a valós, lényegi létnek csak silányabb változata. Ennek részletes kifejtésére több fejezeten keresztül visszatérek.)

E tudásmódhoz tartozik az az ismerettípus, amelyről a dialektika a nevét kapta, s amelynek dialektiké episztémé a teljes neve. Ha a lélek az érzékelésre támaszkodik, akkor csak a világot, a dolgok sokféleségét ismerheti meg. A lélek útja ilyenkor nem a tudás, hanem az odüsszeuszi bolyongás (*plané*). Ha a lélek, a delphoi útmutatás alapján, felismeri saját természetét, s erre hagyatkozva mozdulatlan, változatlan, örök tárgyakat vizsgál, kijuthat zavarodottságából, és bizonyosságra (*phronészisz*) lelhet. Az érzékelés a test dolga, a belátás a léleké. Ha közegükből kiemelem figyelmem tárgyait, akkor – a görög szóhasználat szerint – *dialegó*, azaz kiválasztok. Ez Platón módszerének a lényege. Kiválasztok, tehát szeparálok. (Idáig vezethető vissza Gadamer fentebb idézett gondolata. Megelőlegezettség??) Platón ki is bontja: a dialektika a fokozatos kiválasztás, gyomlálás módszere, aminek során elérkezhetünk a szétválaszthatatlanhoz, az Egyhez, ami a híres szókratészi „*ti ez stin*” („*mi az, hogy...*”) kérdésre felel. Ugyanilyen funkciót tölt be az *apokrínó* = választok ige mediális alakja: *apokrínomai* = elválok, elkülönülök szó is, egy kérdésre csak akkor tudok válaszolni, ha elkülönülve kilépek önmagamról.

A dialektika, a megismerés Platónnál közös ügy. „Mert ha mi, emberek összetartunk, minden téren: cselekedeteinkben, beszédünkben és megfontolásainkban – egyaránt többre vihetjük.” (Prótagorasz) A közös jelző minden emberi megnyilvánulásban kapcsolódik Turczi egész életművéhez: alkotóeleme az általa rögeszmerendként oly sokszor említett saját világréndnek. (A rögeszmerend külön fejezetet kap e tanulmánykötetben.)

Az Alvilágból visszatért Orpheusz – akit Platón az *Állam* végén lelki tisztaságát mindvégig megőrző hatyúnak láttat – csak halott szerelmesére és az érte folytatott küzdelem kudarcára emlékezhet. Emlékei tartják fogva, amikor nem hajlandó más nőre nézni, ezért tépik szét a bakkhánsnők. Uruk, Dionüszosz ugyanis nem tűri, ha valaki nem tud mámorosan felejtetni. Orpheusz letépett és tengerbe vetett feje onnan jósol. Ezúttal Apollóonnal gyúlik meg a baja: a jóslás istene elhallgattatja, mert tudja, hogy amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell. (Milyen egyértelmű előképe ez is egy ma oly sokszor hangsúlyozott tudományos közhelynek!) (A leírásban Végh A. gondolatmenetét követtem, Végh A., 2007/6.)

H. Weinrich a középkor jellegzetes emlékfelfogásait gyűjti össze és kommentálja: Szent Ágoston a lét alapját, Istent saját emlékezetében keresi. Istent az emberek elfelejtették, a Legfőbb Lény az emberek felejtésében Atlantiszként elsüllyedt, de bármikor visszahozha-

tó az emlékezet szárazföldjére. Az emlékezet nem más, mint a felejtés azon része, amely az emlékezés igazsága, a felidézett hagyomány, tehát a valódi lét felé vezet. Ágoston – a Szentháromság mintájára – *a tudat hármasságát* hirdette:

1. memoria
2. intelligentia, cogitatio (megértés, felfogás)
3. voluntas, providentia (akarat, előrelátás/bölcsesség).

Így az emberi megismerés szerkezete az isteni lényeg szerkezetével egy. És újfent egy olyan gondolat, amit napjainkban revelációként találunk: „*Az elfeledett hagyományt visszatekintve ismerjük fel. A hagyományra ráébredő akarat, amely lényegét tekintve előrelátás, visszafelé figyel. Az ember az egyetlen lény, amelynek múltja mindig előtte jár. Azt felderíteni, hogy a mögöttünk semmibe tűnt, múlttá pusztuló élet miképpen kísérhet előttünk jövődként, nem könnyű feladat.*” (Weinrich 2002, 43–49). Ugyancsak Weinrich megállapítása, hogy „*A felejtés metaforái bizonyos tekintetben mindig az emlékezet metaforáihoz kapcsolódnak*” (idézi Gyenge 2005/1.), és ugyanott utal arra is, hogy az ókori mnemotechnika egészében a felejtés ellenében hatott. Szemléleti különbségként szögezi le, hogy a kereszténység emlékezetvallás és a feledés csak a hittől való eltérésként, hiányként van jelen. „*Az emlékezet az a hely, ahol Isten, megemlékezve az emberekkel kötött szövetségről, a bűnösnél is szállást vett. Ott várakozik [...] arra a napra, amikor a bűnös végre megtér hozzá...*” (Weinrich 2002, 27). Az ókori mnemotechnikának is felleli folytatását a középkorban: az ő olvasatában Dante hatalmas mnemotechnikai műként alkotta meg a *Divina Commediát*, az ókori retorikusok javaslatát követve, akik szerint a megőrzendő dolgokat egy szemléletes térbe/tájba kell beleképzelni, amelyeket beszéd közben a szónok körbejár. Weinrich szerint Dante ezt teszi, amikor különös helyekről vagy különös figurákról emlékezik meg. Dante művében a Purgatóriumban eltöltött szenvedések csak azáltal rövidülhetnek meg, ha valaki az élők közül imádkozik az ott tartózkodó bűnösökért. Dante ezáltal állít emléket a túlvilágiakról az élők számára, vagyis a felejtés ellen harcol. „*Ebben az értelemben Dante Divina Commediáját teljes egészében az emlékezet műalkotásának tekinthetjük.*” (Weinrich 2002, 52). A felvilágosodás filozófiája szerint nem törvényszerű, hogy a *non-emlékezet* egyenlő legyen a *felejtéssel*.

A 19. századtól a pszichológiától megtermékenyült irodalomelmélet olykor talán túl fájón is hatol be *in infimis cordis* („a szívünk legmélyére”, vegyük kölcsön e szép fordulatot Rákóczi Ferenctől, aki emlékező művében, a *Confessiókban* gyakran használja). Freud azóta sokszor bírált, tagadott, meghaladott nézetei ellenére olykor olyan kijelentésekkel lep meg, amelyeknél találóbbakat ma sem igen tudunk: „*az analizált kénytelen az elfojtottat jelen élményként megismételni, ahelyett, hogy [...] a múlt egy részeként emlékezetébe idézn.*” (Freud 1991, 30). Vajon miért ismétli meg műveiben Turczy elmúlt szerelmeit? „*A Nő mint olyan / (amolyan) / számomra sosem létezett, / csak nők voltak, / vágyaim tegnapi lámpagyújtogatói.*” – *akik közül kiemelt hely illeti Venus Vulgiovagát, s a róla szóló „hosszúvers” önkínzó-boldog, múltba temetett, onnan versbe teremtett élményét? Mert emlékezik: „Álmomban / sem reméltem volna, / hogy visszajön megint. // Elmozdult az idő.*”

Igen: az idő emlékből jelenbe váltott.

Weinrich Freudról: „*A freudi módszer tehát leegyszerűsítve az alábbi képlettel írható le: az önkéntelen és patogén emlékezettől mély és tartós felejtés útján [t. i. eljutni, Sz. E.] az akaratlagos és egészséges emlékezetig, amely [...] az egészségre ártalmatlan megbékélt emlékezetű fejlődhet tovább.*” (Weinrich 2002, 220.). Az alkotás – alapjában egészséges lelkiakat esetén – helyettesítheti a freudi analízist. Turczy újraéli a feledésbe merülttél kínjaival és gyönyörével együtt, újratemeti-jelenné teszi a maga hordozta-válogatta emlékképekből az élményt, és a teremtés ereje által megsegítve megszüli az „egészségre ártalmatlan, megbékélt emlékezetet”.

A Ricoeur iskolateremtő művének címéből elhíresült hármas: *Emlékezet – felejtés – történelem* is kapcsolódik a pszichológiához, de felmutatja az onnan megszabaduló, a józan

tudományosságig vezető utat: „miként vezethet a történelem kritikai vonatkozása a traumatikus emlékek feldolgozásához, a passzív felejtés kiváltotta (freudi) ismétléskényszer a múlt újraértelmezésével aktív felejtéssé változtatva a kollektív emlékezet gyógyulásához s ezen keresztül a megbocsátáshoz” (Ricoeur 1999, 3.).

Napjainkra felszaporodtak a témahármassággal foglalkozó és egymásnak gyakran ellentmondó írások. Az agnoszticizmusra más kérdésekben is hajló Paul de Man számára a múlt felidézhetetlen, megtalálhatatlan: „Amennyiben a művészet paradigmája szerint inkább gondolkodás, mint észlelés, inkább jel, mint szimbólum [sic!, Sz. E.], inkább írás, mint festészet vagy zene, annyiban inkább memorizálás, mint visszaemlékezés. Mint ilyen, valójában egy olyan műlthoz tartozik, amit Proust szavaival, sohasem lehet megtalálni, sohasem lehet retrouvée. A művészet radikális értelemben a »múlté«, amennyiben a memorizáláshoz hasonlóan, örökre maga mögött hagyja a tapasztalat interiorizációját.” (A gondolatot a másik „agnosztikus”, Derrida idézi, 1998, 89.).

Szerencsére a ráció hívei sincsenek kevesen. Maurice Halbwachs már 1928-ban, a durkheimi szociológia alapjairól elindulva megalkotta az emlékezet társadalmi meghatározottságának téziséét. Freuddal és Bergsonnal szemben tagadta, hogy az emlékezetnek csak az individuummal volna kapcsolata. Fő tétele: „nincs egyetlen olyan emlékezés sem, amelyet tisztán belsőnek lehetne nevezni, vagyis amelyik ne őrződne meg a kollektív memóriában”. A kollektív emlékezet elmélete árnyalja a homályos felejtés-fogalmat: az emlékezés szerkezeti, minőségi és mennyiségbeli változása felfogható alkalmazkodásnak is. Az emlékezés keretei a társadalmi berendezkedésnek megfelelően változnak. A Halbwachs-művet kommentáló Jász Attila így folytatja a gondolatmenetet: „a mindenkori hatalom manipulációjának eredményeképpen eltűnnek a régi értelemkeretek, így a múltbeli tapasztalatok vonatkozás nélkülivé válva rekonstruálhatatlanok”.

A Turczi-teremtette világ, a Deodatus története egészében ezen a rekonstrukción dolgozik.

Jász Attila tovább megy: „A felejtés a legitimizáció eszköze, a hatalom által meghamisított történelem »kitalált hagyományokon« épül.” (Jász, Precesse, 2008. márc. 28.). Esterházy Péter így ír családregényében, a *Harmonia caelestis*-ben: „Nem tudok másképpen emlékezni, mint hogy megtaláljuk a kollektív emlékezet keretei között a bennünket érdeklő múltbeli eseményeket. Egy emlékkép annál gazdagabb, minél nagyobb számú memóriáakarat kereszteződésében tűnik fel – ezek ugyanis átfedik és részben tartalmazzák egymást.” Idézniem kell még egyszer Ricoeurt, aki emlékezet és történelem viszonyát vizsgálta: „A XX. század történetében [...] megfelelő példákat találunk az emlékezések megváltozására. A mindenkori hatalom mindig igyekezett önlegitimációja érdekében befolyás alá venni a kollektív emlékezetet, szemérmetlenül igénybe véve ehhez a kultúrpolitikát és az oktatáspolitikát.” Ricoeur pontosan felvázolja a múlt megváltoztatásának fázisait:

1. az emlékezet konstituálja a múlt értelmét;
2. a történelem kritikai dimenziót vezet be a múlttal való érintkezésbe;
3. annak belátása, hogy amivel a történelem gazdagította az emlékezetet, az az emlékezet tapasztalattal és az elváráshorizont dialektikája révén áterjed az előre látott jövőre.

Az emlékezés a múlt jelene; az elbeszélés aktusa egyetemes: az idő és az emlékezet által feltett kérdésekre vonatkozik. Az emlékezet és a történelem ellentmondásait kiküszöbölni hivatott a társadalom életében szerephez jutó felejtés. Az írott történelem elmélyíti a múlt és a jelen közti szakadékot. A homogén múlt strukturálása nem lehet más, mint a narratív eszközök általi strukturálás. Ezeknek a narratív eszközöknek egyrészt univerzális jellegük van, pl. a cselekménnyé alakításban, másrészt partikuláris jellegük, ami a narratív formák tipológiájában nyilvánul meg. A narratív formák tipológiája szolgáltatja a közbülső fokozatot az elbeszélés aktusának univerzalitása és az egyedi elbeszélésnek a kulturális életben megnyilatkozó egyedisége között. A narráció – természetesen – a műnemektől függ.

(Nyomon követhetjük majd Turczi történelemépítő művének, a Deodatusnak különféle narráció-alakzatait, figyelhetünk a városteremtés aktusában rejlő univerzalitás és egység különös díszkrepanciájára.)

Pierre Nora fontos tétele szerint a személyes emlékezet átfordul történelemmé. Egyre mélyülő szakadék húzódik a hagyomány teljessége és a történelem mozaikdarabjai között. Az emlékezet valódi, eredeti, ősi közege a *milieux de mémoire* („az emlékezet közege”), amely rítusai révén tart kapcsolatot a múlttal. A *milieux de mémoire* elvesztése együtt jár a történelem térhódításával, ezért hozzák létre a *lieux du mémoire* („az emlékezet helyeit”), amelyek az emlékezés eredeti – mivel ezek maradványként éltek csupán tovább – közegét hivatottak pótolni, s ezáltal szolgálják az emlékezet fenntartását.

(A *lieu de mémoire* korszakára jellemzőnek mondja Nora, hogy a történelmi önreflexió és az emlékezet végződésének találkozási pontjánál születnek. Miközben eltűnőben van a személyesen megélt történelem, annak tárgyiasult formái kerülnek előtérbe és szaporodnak: a szótárak, történeti munkák, nemzeti jelképek, ünnepek, múzeumok és új könyvtárak nyílnak. Mindezeket nevezi Nora emlékhelyeknek, amelyek elveszik a helyet a valós emlékezet elől.) *Turczi városépítésében a folyamat két irányban zajlik: a történelmi emlékeket alakítja személyes emlékezzé és viszont – a kettő így teljesíti ki a befejezettség érzetét.*

Jan Assmann már egyenesen a kulturális emlékezet és a politikai identitás viszonyát vizsgálja. Téziseit a három nagy ókori kultúra elemzésével alapozza meg: Egyiptomot tekinti az *államiság*, Izraelt a *vallás*, Görögországot pedig a *tudomány* archetipikus helyének. Megalkotja a „hideg” és „forró” kultúrák ellentétpárját is, amennyiben azt állítja, hogy a „hideg kultúrák” emlékezetükben az *ismétlődést* tartják fontosnak. „Az emlékezetben tartott értelem itt a rendszeres visszatérésben [...] rejlik, a folytonosságban és a nem-szakadásban [...] a forró változatban viszont az egyszeri és különös, az alakváltás, a növekedés, vagy akár a züllés, hanyatlás, a romlás az, ami értelemmel és jelentőséggel bír, és méltó az emlékezésre.” Gondolatmenete szerint az emlékezés mindig *folyamatot* ábrázol, *csoportemlékek sokaságából* építkeznek, és jellemző rá az *elfogultság* is. A *csoportemlékezet* megkülönböztetése a társadalmi emlékezetten belül fontos mozzanatnak látszik, és *jelenlétét fellelhetjük akár a Deodatusban, akár az Egy videováros elemeiben, vagy az Amerikai akcióban.*

Assmann nagy művének bevezetőjében meghatározza az emlékezet külső dimenziójának területeit:

1. mimetikus emlékezet – cselekvések utánzásai
2. tárgyak emlékezete – a tárgyakban megőrzött ideálok „közlése” az éppeni jelennel
3. a kollektív emlékezet tér – és időbeli kötöttsége – a közösség újra meg újra megalkotja múltját és ezen keresztül a jelen és a jövő tapasztalásait is tervezi.

Végül Assmann leszögezi, hogy a mindenkori hatalom és az emlékek egymás szövetségesei: „Az uralom visszatekintve legitimálja, előretekintve pedig megörökíti magát.” A felejtés is kaphat hasonló funkciót, ha az uralmi rendszer diktatórikussá válik. Elnyomásban az ellenállás egyik lehetséges módja az emlékezet fenntartása.

Assmann teóriája szinte lavinát indított el; az elméletek egészen odáig jutottak, hogy felmerülhetett a kérdés egy *Elfelejtett emlékezés* című írásban (Karácsony 2000, 111–123.): miért és hogyan mosódott ki 1956 emléke a kollektív emlékezetből?

Egy közismert hazai filozófus egyenesen elméletet alakít az emlékezet nélküli társadalom fogalmáról. Kulturális emlékezetet – az assmanni értelemben – szerinte eddig csupán a vallás tudott létrehozni, és az állam erre csak abban az esetben volt képes, ha nemzeti, etnikai és/vagy vallási elemeket hívott segítségül. A modern társadalom viszont teljesen alkalmatlan erre: „...a modern időben a civil társadalomnak vagy a *bürgerliche Gesellschaft*nek mint ilyennek nincs kulturális emlékezete. [...] A civil társadalom emlékezet nélkül is létezhet, simán működhet az érdekkonfliktusok és az együttműködés módozatai révén, rövid távú jövőorient-

tált tevékenységekre és rövid távú memóriára korlátozódva, archívum és utilitarista megfontolások vezette utópia nélkül” (Heller 2001/3., 17.). Ennek a logikának az értelmében a hatalom, a kulturális vezetés kitöröl emlékezetéből minden volt értéket, nem tartja szükségesnek, hogy a jövő számára etalonokat állítson, az anyagi és a szellemi megbecsülés egy „rövid távú” érdekképviselőt érvényesítőit illeti. Ez ebben a megfogalmazásban az oly sokszor hangsúlyozott paradigmaváltás kétes értékű ideológiája, erre épülhetnek a mai kánonok, amelyek ki- és megválogatják képviselőiket, akiket a „kánon őrei” ítélnék erre alkalmasnak. A paradigmaváltás szükségességét nem vallók logikus következményképpen kívül kerülnek a kiválasztottságot biztosító kánonon.

Gyáni Gábor jól látja, hogy mindezek következtében „kánon és hagyomány áll egymással szemben”, s a fogalmak pontosításáért visszafordul Assmannhoz. „A kánon a hagyomány olyan formája – mondja Gyáni –, amely tartalmilag a legnagyobb fokú kötelező erővel, formailag pedig a legnagyobb mérvű rögzítettséggel bír. Sem hozzátenni, sem elvenni belőle, sem változtatni rajta nem szabad.» (Assmann idézi Gyáni 2001/1). Gyáni fontos gondolattal járul hozzá a kényes kérdéshez. „Az alternatívák elkülönítése, a kiválasztott elemek körülkerítése – általuk járul hozzá a kánon a hagyomány kulturális emlékezeté alakulásához. A kánonra, szűkebb értelemben, nemcsak az elkülönítésben, de a kirekesztésben, a minősítésben is nagy szerep hárul. A kánonképződés ez esetben a kirekesztett hagyomány diszkriminációjával jár, aminek felejtés az eredménye. [...] a kulturális emlékezet a hagyomány kánonok szerinti kiválogatásával ennek nyomában keletkezik, ami viszont részleges hagyományvesztést idéz elő.” Yerushalmi gondolatát is ide emeli: „népek, embercsoportok csak a jelent képesek elfelejteni, a múltat nem. Ez annyit tesz, hogy a csoportot alkotó individuumok megfedelkezhetnek azokról az eseményekről, amelyek a saját életük során estek meg; de képtelenek elfeledni az őket megelőző múltat.” (Yerushalmi 2000, 113.).

Ismét Gyáni: „Személyes emlékezés, kollektív emlékezet és felejtés – mindegyikük a hagyományból sarjad. Mégis: közvetlenül a kánonképződés határozza meg, hogy mi az, ami fennmarad egyáltalán a végtelen hagyománykincsből, s ez a valami mítoszként és/vagy történelemként ölt-e inkább alakot.” (Gyáni 2001/1.).

Ha Platón egész életműve – mint mondtam – az emlékezésben áll, úgy vonatkozik ez Turczi egész életművére is. Turczi jól kezeli személyes emlékeit, szakavatottan nyomoz szűkebb közösségének – közösségeinek emlékei után, hogy részt vehessen abban a folyamatban, amelyet Raphael Samuelre támaszkodva így foglalhatnánk össze: „A történelem valójában egy társadalmi tudásforma, minden esetben sok különböző kéz együttes munkája.” (Samuel 1996, 8.) A kollektív emlékezet különböző szubjektív megnyilvánulásai (levél, napló, s a ma divatos terminussal „oral history”-nak nevezett személyes elbeszélés) jelentős részeit képezik a hagyománynak, és Turczi jó érzékkel építi be ezeket „történelemteremtő” műveibe, a Deodatusba, az Amerikai akcióba, a Zöld Rabbiba, hogy csak a legjelentősebbeket említsem.

A paradigmaváltás propagálói a kollektív és személyes emlékezés szükségtelenségéből kiindulva eljutnak az értelmezhetetlenségig, sőt az értelmezés fölöslegessé nyilvánításáig, s e posztmodern elméletek között nem ritkák az olyasféle, agnosztikusnak nevezhető megnyilatkozások, mint amilyen pl. az alábbi: „Az *inscriptio* a posztmodern versben olyan feliratok, töredékek megjelenésében érzékelhető, amelyeknek, ha van is értelmük, az mellékes (kiem. Sz. E.), a referencia felfüggesztődik és emlékezetünkben véletlenszerűen belekódolt sztereotípiák, töredékek formájában léteznek. A posztmodern vers rengeteg ilyen töredéket, tárgyat tartalmaz, ismer, de az adott szövegben eredeti jelentésében nem értelmezhető mondatot, gesztust, narratív fragmentumot hasznosít.” (Bókay 2000/2., 42.). Turczi – a jelen és az utókor számára, a mi szerencsénkire – felvilágosult racionalista. Még álmai és érzelmi hullámvérsei is elviselik, sőt kikövetelik maguknak az értelmezést, mert szerzőjük úgy gondolja: akkor válhatnak a kollektív emlékezet részévé, ha olyanként hagyományozódnak, amilyenként ő megírta őket. Még a posztmodern teóriát is tudjuk alkalmazni a posztmodern elemeket tartalmazó szövegeire, hogy abból egy jelentéssel

bíró költészet megszólalására következtethessünk: „ennek a lírának a nyelvi magatartásában az avantgárdtól eltérően nem a nyelviség deszemiótizált materialitása a tét, hanem a nyelvet mint konvenciórendszert tekintő szó mögötti szó” (Payer 2005/3., 78.). Megtaláljuk modernítésre törekvő megnyilvánulásaiban azt a horizonteltolást is, amelynek lényege, hogy a szavak és a dolgok közti viszonyrendszert, legyen bár harmonikus avagy diszkrepanciát hordozó, áthelyezi a szavak és szavak közti posztmodern relációra. Ehhez hasonló jelenséget figyelt meg Payer Imre Kovács András Ferenc költészetében is (Payer uo.).

Az emlékezet – felejtés – megőrzés és/vagy átadás szentháromságának problematikája csupán egy a mai irodalomelméleti kérdések közül, amelyekre a Turczi-életmű határozott választ ad. Az emlékezetfelejtés terén ez a válasz az én értékrendszeremben a lehető legpozitívabb: a személyes emlékek összegyűjtésével és rendszerezésével, megtartásával úgy kapcsolódik bele a kollektív történelmi-kulturális hagyományba, hogy ezáltal a hagyomány épüljön, teljeseadjék. A személyiség rétegeinek elkülönítése a legmélyebb alapig (a már említett szelekció, kiválasztás során), majd a rétegek fokozatos beépülése az immáron velük gazdagodott kollektív kulturális és történelmi emlékezetbe – a „magyar hagyomány” metaforával megjelenített, kétirányú folyamat, amelynek során a Turczi-életmű leglényegesebb motívumai előkerülnek, értelmeződnek – gyakran az irodalomtudomány széles spektrumú módszereinek segítségével.

A tanulmányban hivatkozott művek

Assmann, Jan 1999

Kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai Magaskultúrákban

Bókay Antal 2000/2.

A líra az ezredfordulón – poétikaelméleti szempontból. Alföld

Derrida, Jacques 1998

Mémoires. Paul de Man számára. Józsoveg Könyvek

Freud, Sigmund 1991

A halálöztön és az életöztönök. Múzsák, 1991/30.

Gadamer, Hans-Georg 1984

Igazság és módszer. Gondolat

Gyáni Gábor 2001/1.

Kánon és emlékezet. Élet és Irodalom

Halbwachs, Maurice 2000

A kollektív emlékezet. In: Szociológiai irányzatok a XX. század elejéig

Heidegger, Martin 1988

A műalkotás eredete. Gondolat 1989

Lét és idő. Gondolat

Heller Ágnes 2001/3.

Van-e a társadalmaknak kulturális emlékezetük? Kritika

Jász Attila 2008. március 27.

Emlékezet és irodalom. Esterházy Péter Harmonia Caelestis és Javitott kiadás című művei az emlékezés-elméletek kontextusában. precesse.hu

Jung, Carl Gustav 1997

Emlékek, álmok, gondolatok. Európa

- Karácsony András 2000
Elfelejtett emlékezés. Századvég, 16.
- Kulcsár Szabó Ernő 1994/6
A lírai mnemotechnika és a kulturális emlékezet „újraírása” Kovács András Ferenc műveiben. Kortárs
- Kulcsár Szabó Ernő 2007
A techné „hangja”. Turczai István Áthalások című kötetéhez
- Kulcsár Szabó Ernő 2007
Nem história, nem galéria
- Müller Péter, P. 2003
Színház és emlékezet. Zempléni Múzsza 2003 tél és nyár
- Nora, Pierre 1984
Les lieux de mémoire. Paris, Gallimard
- Nora, Pierre 1999/3
Emlékezet és történelem között. A helyek problematikája. Aetas, 1999/3.
- Paul de Man 1984,81
Rhetoric of Romanticism. New York, Columbia University Press
- Payer Imre 2005
Az emlékezet-felejtés nyelvi alakzatai Kovács András Ferenc költészetében. Eső, 2005/3.
- Payer Imre 2007
Turczai István költészetéről. In: Átélések
- Ricoeur, Paul 1999
Emlékezet, felejtés, történelem. In: Válogatott irodalomelméleti tanulmányok. Osiris
- Ricoeur, Paul 2000
La mémoire, l'histoire, l'oubli. Paris
- Samuel, Raphael 1996
Theatres of Memory. Vol. 1. Past and Present in Contemporary Culture, London
- Szegedy-Maszák Mihály 1995
A kánonok szerepe az összehasonlító kutatásban. In: It, 1995/1.5, 37.
- Weinrich, Harald 2002
Léthe. A felejtés művészete és kritikája. Atlantisz
- Yerushalmi, Yoseph Hayim 1988
Záchor. Zsidó történelem és zsidó emlékezet. Budapest