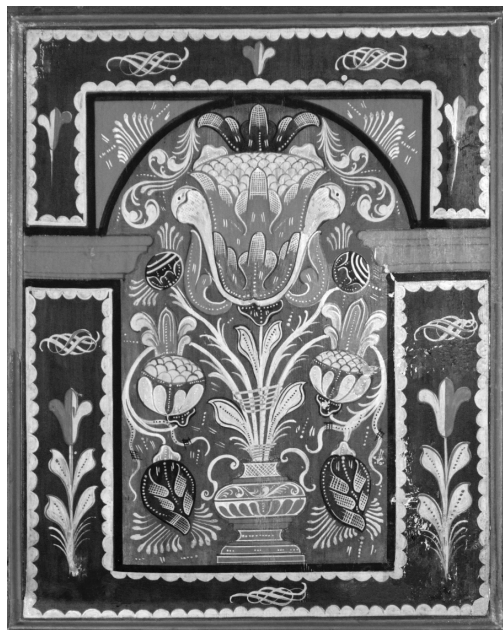


Szívből jövő emlékezet



Tanulmányok Kölcsey Ferenc
Nemzeti hagyományok című írásáról

r e c i t i

Hagyományfrissítés · 1

sorozatszerkesztő

Fórizs Gergely

Jelen kötet szerzői Kölcsey Ferenc *Nemzeti hagyományok* címen ismert írásának újraolvasására vállalkoznak. A tanulmányok változatos kiindulópontú (klasszika-filológiai, eszmetörténeti, kritikátörténeti, tudománytörténeti, folklorisztikai, filozófiatörténeti és irodalomtörténeti), de minden esetben szövegközeli elemzései a tárgyalt szöveg új értelmezési lehetőségeinek megteremtésén túl hozzájárulnak a bölcsészettudományok egyes módszertani beidegződéseinek felülvizsgálatához.

A *Hagyományfrissítés* az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Irodalomtudományi Intézete XIX. Századi Osztályának könyvsorozata, melynek kötetei egy-egy 19. századi magyar irodalmi szövegről közölnek tanulmányokat. A vizsgálat tárgyául olyan írásműveket választunk, amelyek közvetlen vagy közvetett módon jelenkori önértelmezésünk alapszövegeivé váltak, vagy éppen a kánonon kívülről járultak hozzá a hagyomány rendszerének alakulásához. A *Hagyományfrissítés* címben implikált szemléletmód szerint – vállalva a hagyományban való benne állás és a róla folytatott beszéd egyidejűségével járó módszertani kételeyeket – lehetséges kritikai-elemző módon megszólalnunk a sajátunk érzett örökségről.

Szívből jövő emlékezet

.

Tanulmányok Kölcsey Ferenc
Nemzeti hagyományok című írásáról

szerkesztette

FÓRIZS GERGELY

r e c i t i

Budapest · 2012

A kötet a Magyar Tudományos Akadémia Könyv- és Folyóiratkiadó Bizottsága támogatásával jelent meg.

A borítón: a kalotadamosi református templom
szószékkosarának kazettája (Mihály Ferenc fotója nyomán)



Könyvünk a Creative Commons *Nevezd meg! – Ne add el! – Így add tovább! 2.5 Magyarország Licenc* (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/hu/>) feltételei szerint szabadon másolható, idézhető, sokszorosítható.

A köteteink honlapunkról letölthetők. Éljen jogaival!

HU ISSN 2063-8361
ISBN 978 963 7341 94 6

Kiadja a **reciti**,
az MTA BTK Irodalomtudományi Intézetének
tartalomszolgáltató portálja ► <http://www.reciti.hu>
Borítóterv: Szilágyi N. Zsuzsa
Tördelte: Hegedüs Béla

Tartalom

Dávidházi Péter	
<i>A hagyományban rejlő hipotézis</i>	
<i>Előszó a Hagyományfrissítés sorozat első kötetéhez</i>	7
Ferenczi Attila	
<i>„Nem hazai plánta”</i>	
<i>Az antik paradigma Kölcsey Nemzeti hagyományok című írásában</i>	25
Takáts József	
<i>Politikai nyelvek a Nemzeti hagyományokban</i>	39
Fórizs Gergely	
<i>A Nemzeti hagyományok és a neohumanista hagyomány</i>	53
Rákai Orsolya	
<i>A „nemzeti kor” paradoxona a Nemzeti hagyományokban</i>	
<i>Egy kulturális és értelmező normarendszer kialakítása</i>	75
Szilágyi Márton	
<i>A „pórdal” státusza a Nemzeti hagyományokban</i>	95
S. Varga Pál	
<i>A Vanitatum vanitas és a Nemzeti hagyományok</i>	115
Gyapay László	
<i>„a költészet jótétei nem éppen kézzelfoghatók”</i>	
<i>A világgép egyneműsödésének szerepe Kölcsey költészetfelfogásában</i>	125
Felhasznált irodalom	145

DÁVIDHÁZI PÉTER

A hagyományban rejlő hipotézis

Előszó a Hagyományfrissítés sorozat első kötetéhez

A' hypothesis' alkotója lassanként hozzá- szokik azt, a' mit először csak gyanúnak tartott, bizonyosságnak hinni; 's nem többé a' valót, hanem magának a' hypothesisnek megállapítását keresni. [...] Mennél inkább szerelmes valaki a' maga hypothesisébe, annál messzebb téveszti el magát, 's annál inkább nem veszi észre tévelygését.

Kölcsey Ferenc¹

Kell-e, lehet-e, szabad-e hagyományt *frissíteni*? Hiszen a „hagyomány” szó gyökének és képzőjének rendszerint megvizsgálatlanul beleértett közös előfeltevése szerint minden hagyomány egyik legfőbb értéke épp abban állna, hogy amit tartalmaz, azt a múlt mint sok részből álló egészet hagyta ránk, így mint egészében adottat vehetjük birtokunkba, nem alakíthatunk rajta korunk új igényei, egyéni hajlamunk vagy pillanatnyi kedvünk szerint, sőt inkább nekünk kell felnőni hozzá. Ehhez képest önkéntelen tudománytörténeti jelképnek is beillik, ezért mélyen elgondolkodtató az a számítógépes művelet, amelyből e kötet szerkesztője, Fórizs Gergely, megformálta az első pillantásra különösnek, ellentmondásosnak, sőt talán szentségtörőnek látszó *Hagyományfrissítés* sorozatcímét. Mint közös munkahelyünkön, az MTA Bölcsé-

¹ [KÖLCSEY Ferenc], *Történetnyomozás*, Muzáron, 1833, 278–291. Itt: 280–281.

szettudományi Kutatóközpontjában, az Irodalomtudományi Intézet XIX. századi irodalmi osztályán többünknek elmesélte, esténként hiába próbálja leállítani gépét, az nem hagyja magát, hanem közli vele, hogy előbb frissítőprogramokat telepít, majd önműködően ki fog kapcsolni. De hisz ez közös sorsunk, vigasztaltuk együttérzően, majd amúgy bölcsész módra, nagy beleéléssel taglaltuk kiszolgáltatottságunk eme legújabb tanújelét, amelyben számítógépeink kiszámíthatatlan lelkére ismertünk. Hamlet nagymonológia jutott eszembe, elvégre nemhiába sorolta az élet gyötrelmei közé (Arany fordításában) „a hivatalnak packázásait”: az eredetiben ugyanis „the insolence of office” állott, vagyis a költő nyilván látnokilag megsejtett valamit az „Office” nevű programcsomag eljövendő uralmából. Fórizs kollégánkat azonban a jelenség elméleti szempontból foglalkoztatta. Vegyük észre, hangzott kijózanító fejtegetése, hogy a programok már addig is frissített állapotban voltak, csak eggyel régebbi változatban, sőt programjaink *mindig* és *csakis* frissített verzióban működhettek, hisz nyilván már prototípusaik is előzetes, még nem forgalmazott kísérleti stádiumok továbbfejlesztett változataiként jöttek létre, s közülük a legelsőt, ha volt is, nem ismerhettük. Tehát nem az a lényeg számunkra, hogy az immár frissített legújabb változat feltehetőleg valamivel többet tud, mint a régi (amely máris többet tudott, mint amire egyelőre szükségünk van), hanem sokkal inkább az, hogy a régit, sőt a legrégebbit sem valamiféle eredendően és mindörökre adott, érintetlen és érinthetetlen ősváltozatként kell felfognunk. Amit tehát hagyománynak nevezünk, hangzott végül a merész analógiával levont következtetés, az nem lehet, soha nem is lehetett más, mint már eleve frissített hagyomány, legföljebb ennek nem voltunk tudatában, mert nem ismertük a korábbi frissítések történetét.

Innen érdemes tovább gondolnunk a fölvetett analógiát, mert ott is megvilágító, ahol érvényessége megszűnik és ezáltal sokatmondó különbségekre figyelmeztet. Fontos eltérés, hogy míg a számítógépes programok készítői frissítéskor legalább a művelet megtörténtéről és a várakozási időről értesítenek minket, a hagyomány sáfarai többnyire mélyen hallgatnak ezekről, az áthagyományozottat minden változás közepette mintegy öröktől fogva adotttnak és önmagával mindvégig azonosnak állítják vagy sejtetik. De hogy is lehetne valamit beavatkozás nélkül, *érintetlenül* megőrizni? Még a legragaszkodóbb hagyományőrzés is kénytelen hozzányúlni a megőrzendőhöz, sőt annak anyagát, összetételét vagy formáját valamelyest meg is kell változtatnia, hogy továbbörökíthesse. Ha tudjuk, hogy a szavak etimológiája

gyakran egy lényegláttató cselekvésmintára mutat vissza,² nem meglepő, hogy a konzervativizmus gyökében hordozott latin *conseruo* ige vagy *conseruatio* főnév egyaránt tartósításra utal, azaz egy olyan eljárásra, amely nem lehet el adalékanyagok beuegyítése nélkül. (Ha olykor azt hinnénk, hogy ez a műuet kimaradt, biztosak lehetünk benne, hogy megtörtént, csak észreuetlenül. Telibe talál a *Hamlet* sírásójának szakmai megfigyelése: legtovább a cserzővarga teste áll el rothadás nélkül a földben, mert az ő bőrét már életében átította s vízhatlanná tette a munkájához használt cserzőanyag.) Vagyis nem az a kérdés, lehet-e bármely hagyományt, mint egy számítóépes programot, frissíteni, hanem az, lehet-e *nem* frissíteni? Itt a számítóépes frissítés mint analógia arra is vonatkozik, hogy a megújított programtól függ, milyen módon és formában jeleníthetjük meg a hagyományozandó szöueget, s ez nem marad következmények nélkül a jelentésére nézuest; a hagyomány tartalma nem választható el a hagyományozás módjától.

Mindezen túl a *Hagyományfrissítés* szöűsszetétel azért alkalmas e könyvsorozat címéül, mert éppen ellentmondásosságával, sőt alkalmazhatóságának szembeötllő korlátaival irányítja rá figyelmünket a vizsgálándó hagyomány rejtetten problematikus vonatkozásaira. Már a néuelőhasználat dilemmája árulkodó, ugyanis akár „egy” hagyományról beszélünk a sok köűl, akár „a” hagyományról, maga a főnév egyes számban áll, de amit jelöl, az változatokban él, melyek különböznek egymástól, sőt olykor ellentétben állnak egymással. Egyes számú főnévként és határozott néuelöuel ellátva olyan, mintha valami evidenciaként adottra utalnánk uele, ám e nyelvtani műuetet ilyesféle sugallt jelentése általában is megtéuesztő,³ s a konkrét hagyományokat közelebből megvizsgálva be kell látnunk, hogy egyik sem eredendően létező valami, hanem emberek által létrehozott és többféle változó alakban fenntartott tárgyi, gondolati és szokásrendi konstrukció. Öroklött anyagán köűl minden hagyomány előfelteueseket is magába foglal, elemeit nehezen összeegyeztethető igények sugallták, egészében pedig megkerülhetetlen hatalmi erőterben (akár azzal szemben, de általa is alakítva) kellett létrejönnie, tudatos vagy önkéntelen, olykor észreuetlen választásoknak is köszönhetően, mígnem ezek által előformáltan megkaphatta mai alakját. Mindezt ráadásul, miközben felfogjuk, észlelésünk is tovább formálja. Bármennyire igaz, hogy a hagyományban eleve benne állunk, itt érdemes eredetiben alapul uenni e

² John L. AUSTIN, *A Plea for Excuses* = AUSTIN 1979, 175–204.

³ Vö. Northrop FRYE, *Myth as Information* = FRYE 1978, 67–75.

sokszor egyoldalúan parafrázelt és nemegyszer túlfeszítve alkalmazott gadameri formulát, nem feledve, hogy közvetlen szövegkörnyezetében annak az álláspontnak cáfolatára szolgált, miszerint célunk a hagyománnyal szembeni távolságtartás és szabadság elérése volna.

Wir stehen vielmehr ständig in Überlieferungen, und dieses Darinstehen ist kein vergegenständlichendes Verhalten, so daß das, was die Überlieferung sagt, als ein anderes, Fremdes gedacht wäre, — es ist immer schon ein Eigenes, Vorbild und Abschreckung, ein Sichwiedererkennen, in dem für unser späteres historisches Nachurteil kaum noch Erkennen, sondern unbefangenste Anverwandlung der Überlieferung zu gewahren ist.⁴

Ellenkezőleg: mindig benne állunk a hagyományban, s ez a bennállás nem tárgyasító viszonyulás, mintha azt, amit a hagyomány mond, valami másként, idegenként képzelnénk el — ellenkezőleg, eleve a sajátunk, mintakép vagy elrettentő példa, önmagunk újrafelismerése, amelyben későbbi történeti ítéletünk már aligha lehet megismerés, hanem a hagyomány teljesen elfogulatlan magunkhoz alakítása.⁵

Ennek alapján jogos, sőt érdemes a túlságosan szűkítő és előíró hivatkozásokat azzal kiegészíteni, hogy azért persze Gadamer szerint is gondolkodó erkölcsi lényként állunk a hagyomány(ok)ban, lehetőséget nyerve arra, hogy belátásunk szerint (követendő mintaként, elrettentő példaként, de mindenképp önfelismerésünkért és magunkhoz alakítva) használjuk (vagyis a hagyomány teret ad nekünk magában, nem pedig levegőtlenül s áldozatként befalaz minket, mint szegény Kőműves Kelemennét), s persze egyenként nem is egészen *ugyanott* állunk benne, ennél fogva ki-ki a maga, mégoly belső nézőpontjából máshogy látja, értelmezi, s ezáltal máshogy teremti újjá és viszi tovább a maga kapott hagyományát. Mivel az érvelés kedvéért Gadamer a hagyomány szellemtudományi rehabilitálását szolgáló „Darinstehen” („bennállás”) metaforával a hagyományhoz fűződő viszonyunknak csak egyetlen vonatkozását akarta kiemelni, ha minden összefüggésben csak ezt idézzük mondatából, és gépiesen, abszolutizálva használjuk, akkor el is födi az összes többit, amelyek pedig az eredeti elképzelésben szükségképpen hozzátartoztak. Hasonlóképpen, bármennyire igaz a maga helyén Wittgenstein szintén sokat emlegetett tétele, miszerint a hagyomány nem olyasmi, amit *csupán*

⁴ GADAMER 1975, 266.

⁵ GADAMER 1984, 201.

meg kell (és lehet) tanulnunk, vagy hogy nem fonál, amelyet, *ha tetszik*, csak úgy fölvehetünk, („Tradition ist nichts, was Einer lernen kann, ist nicht ein Faden, den Einer aufnehmen kann, wenn es ihm gefällt”⁶), más összefüggésben rögtön hozzá kell tennünk kiegészítésül, hogy a hagyományt, ha nem is tetszőlegesen, azért valahogy mégiscsak föl vesszük (újraválasztva a kapottat), s hogy valamennyire azért tanulnunk *is* kell (és lehet). Ugyanígy, bár egyetlen hagyomány sem *csupán* a tudatunkban létezik, mint Berkeley hajdani *esse est percipi* tételét egészében⁷ alkalmazva gondolhatnánk, *számunkra* végül is ott jelenik meg, hiszen érzékelnünk és (attól elválaszthatatlanul) értelmeznünk kell. Amilyen mértékig tehát Berkeley tétele érvényes az emberi kultúra számunkra mindig érzékeltet és értelmezetten létező jelenségeire, olyan mértékig érvényes hagyományainkra is, ezért azok érzékelésének folyamata maga is vizsgálatot érdemel. Egy szöveg befogadástörténete már csak ezért sem valami külsődleges, járulékos és mellőzhető dolog az immanensnek és változatatlannak hitt jelentéshez képest; egy mű szövegének és befogadástörténetének összehasonlító vizsgálatából sokat megtudhatunk az értelmezők beleértett előfeltevéseiről, amelyeket különben hajlamosak lehetnénk a szöveg eredendő jelentésének tekinteni.

Könyvsorozatunk arra törekszik, hogy a hagyományozott művek változatlanságának előfeltevését felülbírálván egyenként megvizsgálja a 19. századi magyar irodalom nagy kulturális alapító szövegeit, lehetőleg több szaktudomány képviselőinek bevonásával, s föltárja azok mai alakjának és jelentésének keletkezéstörténeti változásait, mindazokat a régi és újabb hagyományozási műveleteket, amelyek a sokféle szöveg- és jelentéshagyományból kialakították a hagyományozandóként kedvezményezett és jóváhagyott főváltozatot, elfödven annak egykor megvalósult vagy lehetőségként adott riválisait. Az utóbbiak föltárásával és szóhoz juttatásával sorozatunk a gazdagítás szándékával közeledik a klasszikus magyar irodalom hagyományához. Kölcsey *Nemzeti hagyományok* című írása azért szerencsés választás e sorozat nyitódarabjául, mert iskolapéldája annak, hogyan próbált egy kitűnő és nagyhatású szerző, a *Hymnus* költője és a *Parainesis* írója gondolkodva számot vetni öröklött hagyományának belső összetettségével, vaglyagosságaival, hiányaival és hipotéziseivel. Kötetünk nemegyszer egymással is vitázó szerzői azért tudnak külön-külön és együtt jelentősen újat mondani erről a számos

⁶ WITTGENSTEIN 1980, 76.

⁷ BERKELEY 1975, 66.

nemzedék által forgatott és kommentált, nagy szakirodalmú tanulmányról, mert közös bölcsészettudományi képzettségük bőséges útravalójával ezúttal más-más tudományszak képviselőjében, több irányból közelítenek hozzá. Ferenczi Attila klasszikus filológusként vizsgálja benne az antik paradigma szerepét, Takáts József eszmétörténészként a politikai nyelvezetek és gondolatrendszerek használatát, Főrizs Gergely kritikátörténészként a neohumanista irodalomfelfogás hatását, Rákai Orsolya tudománytörténészként egy kultúraértelmező normarendszer kialakulását, Szilágyi Márton folklórkutatóként a „pórdal” megítélését és mögötte Kölcsey feltételezhető népköltészeti ismereteit, S. Varga Pál filozófiatörténészként a pürrhóni szkepticizmus összekötő láncszemét e tanulmány és a *Vanitatum vanitas* között, Gyapay László irodalomtörténészként a viszonylagosító szemléletre adott költői válaszok összefüggéseit az életmű egészében.

Kötetünk szövegválasztása megerősíti a *Nemzeti hagyományok* régóta sejtett, de csak manapság felismert kulcsszerepét szerzője életművében. Nemrég a legújabb Kölcsey-életrajzban a Kölcsey-életmű kritikai összkiadásának szerkesztője, Szabó G. Zoltán állapította meg e korábban rendre más (tágabb) összefüggésben vizsgált szövegről, hogy a nemzeti kultúrához méltó történelmi közköltészet hiányát megállapítva és e hagyomány valamiféle pótlásán gondolkodva olyan törekvésre vall, amely mélyen összefügg Kölcsey saját költői feladatkeresésével, s megmagyarázhatja, hogy verseiben az addigi általánosabb hazafias érzéshez képest miért jelenik meg új minőség az 1823 májusára datált *Drégeltől* fogva.

A *Drégel*ben és a később keletkezett azonos ihletésű költeményeiben viszont már egy meghatározott történelmi emlékhely vagy személy van úgy megválasztva mint a vers ihlető tárgya, hogy mintegy példát, táplálatot adjon a hazaszeretetre. Ezeket a hazafiság-érzést igazoló vagy tápláló történelmi példákat maga Kölcsey sorolta fel az 1826-ban megjelent, feltételezhetően korábban készült tanulmányában, a *Nemzeti hagyományok*ban: [...] Feltételezhető, hogy Kölcsey szándéka ennek a hiányzó költői hagyománynak valaminő pótlása vagy megteremtése volt. A *Nemzeti hagyományok*ban kifejtett gondolat alapján legalábbis erre lehet következtetni. [...] Az olyan jellegű vers mint a *Drégel* (1825) vagy mint a későbbi *Szondi* (1830), a *Huszt* (1831), a *Munkács* (1831) csak a *Nemzeti hagyományok* megírása idején/után keletkezhetett. Csak a nemzeti történelemhez való olyan reflexív viszony átgondolása után, melyet Kölcsey az említett tanulmányában végigvitt. Ezért ezeknek a költeményeknek keletkezési

körülményeit nem tudjuk a *Nemzeti hagyományok*ban kifejtett gondolatoktól függetlennek tekinteni.⁸

Igen, pótolni akarván egy hiányzó költői hagyományt (tegyük hozzá: ahogy a század nagy költői, Csokonaitól Vörösmartyn át Aranyig a hiányolt nemzeti eposzt akarták mintegy utólag megírni), e verseivel Kölcsey feltehetőleg csakugyan e tanulmánya szellemében akart „táplálatot” adni a hazaszeretetnek. (Ami azért is érdekes, mert a tanulmány végkövetkeztetése szerint leginkább a színpadi művek tudnának „a nemzet szívéhez utat találni”, csakhogy ezek avatott szerzőjére és egy „célerányos nemzeti játékszín” létrejöttére még sokáig várni kellene.)⁹ Itt persze a „táplálát” nem a monográfus régiesítő szóleleménye, hanem a tanulmány jellemezte azzal a nemzeti költő eszményképeként megrajzolt Ányost, hogy „szívétől veszen táplálatot emlékezete”, sorozatunk szerkesztője pedig épp ebből alakította ki az első kötet címét: *Szívből jövő emlékezet*. Aligha véletlen, hogy mind Kölcsey eredeti kifejezése, mind annak szójátékkal élő modern átfogalmazása felidézheti bennünk az angol „wishful thinking”, illetve a német „Wunschdenken” képzetét: ahogy a szívtől táplált vagy szívből jövő emlékezet arra emlékszik, amire a szív emlékezni szeretne, mondhatni amire *legszívesebben* emlékeznénk, s ahogy a vágy sugallta gondolkodás olyan következtetésre jut, amilyenre vágyik, úgy a hagyományban rejlő hipotézist is részben kívánságaink irányítják. Bizony nem mindig öröm ezzel szembesülnünk, ahogy Shakespeare *IV. Henrik*jében (II. rész, IV. felvonás, 5. szín) az ifjú trónörökös is méltán fesheng, amikor holtan hitt atyja kinyitja szemét s megpillantja nála a közben mohón fel is próbált koronát, majd az ő gyanútlan mentegetőzésére, miszerint azt gondolta, nem hallja már beszélni többé, a király így válaszol: „Thy wish was father, Harry, to that thought”, azaz (Vas István fordításában) „Vágyad volt gondolatod apja, Harry”. Mindez a befogadás folyamatára is érvényes: Kölcsey szövegének sorsa jól mutatja, mennyire függ az olvasó vágyott céljától, előfeltevéseitől és hipotéziseitől, hogy miként értelmezi a szöveget, s ehhez milyen hagyomány részeként vagy akár alapító szövegeként olvassa. Kölcsey művének keletkezés- és háttértörténete egyaránt ráirányítja figyelmünket *hagyomány* és *hipotézis* másutt gyakran észrevétlen maradó, de itt izgalmasan feltáruló összefüggéseire, s a hagyományban rejlő hipotézis messziről jövő és messze vezető nyomaira.

⁸ SZABÓ 2011, 123–124.

⁹ KÖLCSEY 1960, I, 523.

Amikor Kölcsey a később *Nemzeti hagyományok* címet kapott tanulmányán dolgozott, mind a hagyomány, mind a hipotézis fogalma már átesett egy jelentős átértékelődésen; a tradíció mint szó és fogalom egyaránt kiment a forgalomból az előző két század folyamán, s épp a 19. század elején tért vissza megújulva,¹⁰ a hipotézisnek pedig, épp ellenkezőleg, már a 18. század derekától kezdve mind nyilvánvalóbbá lettek veszélyei, s nem meglepő, hogy a módszertani kérdésekre mindig fogékony Kölcsey előbb-utóbb mindkettő lappangó problémáival számot vetett. David Hume már az 1739–1740-ben megjelent korai főműve (*A Treatise of Human Nature*) írásakor szigorúan megvonta a hipotézisre támaszkodó gondolkodás érvényességi határát: szerinte minden hipotetikus vagy feltevésre épülő gondolatmenet, bármennyire logikus érvelési láncolatot képez, végül is sem meggyőződéshez, sem bizonyítékhoz nem lehet elégséges, mert egyaránt hiányzik belőle bármiféle jelen érzéklet és a valódi létezés biztos tudata.¹¹ Hume későbbi műveiben e gondolat többféle megfogalmazásban tér vissza, de egyikben sem engedett a hipotézisek teljesítőképességének szigorú meghatározásából; szerinte csakis ennek figyelembe vételével tanácsos hipotézisre támaszkodni. (Nemhiába tartják egyesek a pozitívista filozófia valódi ősatyjának,¹² ezen a ponton ő radikálisabbnak, mondhatni pozitivistábbnak bizonyult az irányzat majdani névadójaként ismert August Comte-nál is, aki a tudományos hipotéziseket ugyanúgy igazolhatónak tartotta, mint az érzékelhető tényeket.) Három évtizeddel a hume-i *Treatise* megjelenése után más érvek alapján kételkedett a hipotézis bizonyító erejében a Kölcsey gondolatvilágához módszertani elveiben közelebb álló Herder. Ugyanis 1769-ben a berlini akadémia pályadíjat tűzött ki egy világos és átfogó hipotézisre, mely kielégítően megmagyarázza a nyelv eredetét, különös tekintettel arra a kérdésre, hogy isteni adománynak kell-e tekintenünk, vagy az emberek nélküle is létrehozhatták. Szempontunkból rendkívül tanulságos, hogy Herder miért tagadta meg a kívánt hipotézis felállítását, ugyanis indoklásából jól kivehető, mit gondolt a hipotézisek általános problémáiról.

Eredetileg a franciául megfogalmazott pályakérdés így szólt: „En supposant les hommes abandonnés à leurs facultés naturelles, sont-ils en état d’inventer le langage ? [...] On demande une hypothèse qui explique la chose clairement

¹⁰ PRICKETT 2009, vii.

¹¹ HUME 2011, I, 59.

¹² KOLAKOWSKI 1972, 42–59.

et qui satisfait à toutes les difficultés”.¹³ Azaz maga a kérdés is egy elképzelt helyzetre utalva, gondolati kísérletként várta a hipotézis kidolgozását: *ha* feltételezzük, hogy az embereknek saját képességeikre kellett (vagy kellene bármikor) hagyatkozniuk, *akkor* fel tudhatták-e (fel tudnák-e) találni a nyelvet? Herder *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* című értekezésében kétségbe vonta bármilyen hipotézis tudományos megbízhatóságát, kevesellte magyarázó vagy meggyőző erejét, és helyette inkább biztos adatok gyűjtésével próbálta megalapozni válaszát, mely szerint így hathatósabban kizsoríthatja a nyelv isteni eredetének kódösítő hipotézisét.

Wie würde er [der Verfasser] sich freuen, wenn er mit dieser Abhandlung eine Hypothese verdränge, die von mehreren Seiten betrachtet, dem menschlichen Geist nur zum Nebel dienen kann und dazu lange gedienet hat. Er hat eben deswegen das Gebot der Akademie übertreten und *keine Hypothese geliefert*; denn was wäre es, wenn eine Hypothese die andre auf- oder ihr gleich wäge? und wie pflegt man, was die Form einer Hypothese hat, zu betrachten [...]. Er befleiß sich lieber, „*feste Data aus der menschlichen Seele, aus der menschlichen Organisation, dem Bau aller alten und wilden Sprachen und der ganzen Haushaltung des menschlichen Geschlechts zu sammeln*,” und seinen Satz so zu beweisen, wie eine *philosophische Wahrheit* bewiesen werden kann. Er glaubt also mit seinem Ungehorsam den Willen der Akademie eher erreicht zu haben, als er sich sonst vielleicht erreichen ließ.¹⁴

Mennyire örülne [a szerző], ha ezzel az értekezéssel kizsorítana egy hipotézist, mely – több oldalról szemügyre véve – csak elködösítheti az emberi szellemet, és ezt is tette hosszú ideig. Éppen ezért az író áthágta az Akadémia parancsát, és nem állított fel semmiféle hipotézist: mert mit érne, ha egy hipotézis egysúlyozná a másikat, vagy azzal egyenrangú lenne? És hogyan szokták nézni mindazt, ami egy hipotézis formáját ölti! Ezért az író inkább arra törekedett, hogy biztos adalékokat gyűjtsön össze az emberi lélekből, az emberi szervezetből, a régi és kiműveletlen nyelvek szerkezetéből, végül az emberi nem egész háztartásából, és úgy bizonyítsa tételét, ahogy egy filozófia igazságot bizonyítani lehet. Meggyőződése tehát, hogy engedetlenségével jobban teljesítette az Akadémia óhaját, mint ahogy az máskülönben talán teljesíthető lenne.¹⁵

¹³ HERDER 1985, 1274.

¹⁴ Johann Gottfried HERDER, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* = HERDER 1985, 810.

¹⁵ Johann Gottfried HERDER, *Értekezés a nyelv eredetéről* = HERDER 1983, 344–345.

Szaktudományunk módszertana mindmáig sokat köszönhet Herder itteni engedetlenségének, s főként az adatokra alapozott bizonyítás vágyának egy végeredményként felállított hipotézis benyújtása helyett, de érdemes megfigyelni, hogy e kulcsfontosságú passzus (az értekezés záró bekezdése) az éles, mondhatni végletes szembeállítások olyan rendszerét vonultatja fel, amely közelebbről megvizsgálva felismerhetővé teheti egy egész tudománymódszertani és elméleti gondolkodásmód innen eredő vagy legalábbis innen érthető vakfoltját. Ugyanis egyik oldalon csupa pozitív értékeléssel áll egymás mellett a biztos adalékok gyűjtése, általuk a tétel bizonyítása, valamint általában a filozófiai igazságok bizonyíthatósága, végül az akadémia óhajának, ha nem is formai, de érdemi teljesítése, a másikon pedig csupa leértékelő minősítéssel szerepelnek a másik lehetőség képviselői: egy hipotézis, amely csak ködösíteni tudott, továbbá hipotézisek, amelyek közül egyik sem tudja meggyőzően felülmúlni a másikat, s amelyek mindegyike csak a szokásos kétkedő megvetést tudja kiváltani az emberekből, s az akadémia óhajának formailag megfelelő, de valójában nem kielégítő teljesítése. Azonban bármilyen tetszetős retorikájú ez az ellentétező szereposztás, nemcsak azt hallgatja el, hogy a hipotézisek is adatokra szoktak hivatkozni, legfőljebb a tudomány bizonyos szintjén épp nem megfelelőnek vagy még nem elégnék tekintett adatokra, hanem szinte hézagmentesen kizárja, résnyire sem engedi egy ennél sokkal lényegesebb mozzanat felismerését: hogy az adatokra alapozott bizonyítás is mindig tartalmaz hipotézist. Pedig ennek a vakfoltnak tulajdonítható, hogy szaktudományunk adatokra támaszkodva bizonyító érveléseiben mindmáig hajlamosak vagyunk gyanútlanul átsiklani a bennük rejlő hipotézisek felett.

Nincs arról szó, hogy akár Hume, akár Herder tagadta volna *mindenféle* hipotézis *mindenkori* használhatóságát; csak az alkalmazásukhoz fűzött túlzó reményeket igyekeztek eloszlatni, illetve használhatóságuk végső határaitra élesebben rávilágítani. Ehhez képest sokatmondó, hogy bár Kölcsey a maguk helyén gyakran folyamodott feltételezésekhez, köztük tényellentétes (counterfactual) fajtájúakhoz, akár még a legtiszteltebb kötődéseivel kapcsolatban is (például egy ifjúkori levelében azt latolgatta, hogy ha születése előtt lelkét megkérdezték volna, biztosan más hazát választ, noha utólag már semmi kincsért nem cserélné el a számára elrendelt sorsot¹⁶), s másokkal együtt ő is kész volt komolyan latolgatni, milyen eposzt írt volna Csokonai, ha korai

¹⁶ Kölcsey Ferenc – Szemere Pálhoz, 1813. november 14. = KÖLCSEY 2005, 260.

halála nem hiúsítja meg tervét,¹⁷ de mindig óvakodott attól, hogy egy merő hipotézisre mint bizonyított tényállításra hivatkozzon. Általában is vonzódott a feltételezésre épülő gondolat kísérletekhez, a *Nemzeti hagyományok* meg többek közt éppen a modellkereső, ezért eleve hipotetikus gondolkodás iskolapéldája, s bár mondatai nem feltételes módúak, érvelése feltételes módba könnyen áttehető feltételezések láncolataként halad (mi lenne, ha a római modellt követné a magyar kultúra fejlődése; a görögöt egyáltalán követhetné-e; milyen utat kellene választania a lehetőségek közül). Ugyanakkor jól látható, hogy a tanulmány gondolatmenete mindvégig gondosan ügyel a hipotézisek teherbírási hatáira, és hogy szerzője láthatólag már itt sem akar áttevedni a *Wunschdenken* olyan használatába, amilyenre később, 1833-ban, a *Történetnyomozás* írásakor mint a hipotézisek örök csábítására figyelmezteti olvasóját.

Itt már Kölcseyt a hipotézisek *lélektani* veszélye aggasztja. Szerinte ezek hajdan (feltehetőleg a görögöknél) a természet megismerésére szolgáltak („kik a' természet' titkait 's törvényeit akarták felvilágosítani, saját fejeikből alkottanak hypothesiseket, 's azokat a' természetre alkalmaztatván, később bizonyos principiumokká igyekeztek formálni”), ilyen használatukat azonban hiábavaló, sőt káros lenne a történetírásban meghonosítani, mert az előbbutóbb magát a vizsgálódót is megtévesztené. „A' hypothesis' alkotója lassanként hozzá-szokik azt, a' mit először csak gyanúnak tartott, bizonyosságnak hinni; 's nem többé a' valót, hanem magának a' hypothesisnek megállapítását keresni. Összeköttetéseket, hasonlatosságokat, világosságot nem az emléktöredékektől a' hypothesisnek, hanem a' hypothesisistól kölcsönöz az emléktöredékeknek; 's maga magát észrevétlen 's akaratlanul megcsalván, mindent hamis fényben kezd tekinteni; 's vizsgálódás helyett vak hitre téved el.” Eltévedését pedig azért nem veheti észre, mert minden logikus rendbe látszik illeszkedni, ugyanis az ember hajlamos eleve azt találni, amit feltételezett. Aki a hipotézist már bizonyosságnak hiszi, „mivel következtetései közt rendet 's összefüggést talál, nem is gyanítja, hogy hibáz”, pedig „sokszor a' következtetések közt rend és összefüggés lehet, ha szinte maga a' fő állítvány azok közé tartozik is, miket a' logicusok *petitio principii* névvel neveznek”. Mindezt szerelmi metaforával kifejezve: „Mennél inkább szerelmes valaki a'

¹⁷ DÁVIDHÁZI Péter, *Csokonai és az irodalomtörténet feltételessége* = HERMANN 2007, 11–36.

maga hypothesisébe, annál messzebb téveszti el magát, 's annál inkább nem veszi észre tévelygését'.¹⁸

Ha élhetek egy csak látszólag történetietlen összehasonlítással, hogy a különbség jobban rávilágítson Kölcsey gondolatának sajátosságára, akkor Wittgenstein egy évszázaddal későbbi, de meglepően hasonló szerelmi analógiája kívánczik ide, mely egyúttal jól mutatja a hipotézis problematikájának folytonosságát. Alaptétele azt állítja, hogy minden magyarázat voltaképpen hipotézis, s éppen ezért nem tudhatja megnyugtatóni az aggódó szerelme. („Jede Erklärung ist ja eine Hypothese. Wer aber, etwas, von der Liebe beunruhigt ist, dem wird eine hypothetische Erklärung wenig helfen. – Sie wird ihn nicht beruhigen.”)¹⁹ Ezzel szemben Kölcsey attól tart, hogy saját hipotézisünkbe beleszeretvén *túlságosan is* megnyugat bennünket az összeillés csalóka látszata feltételezésünk és az igazolására keresett adataink között, ezért többé nem vehetjük észre, ha valami nincs rendben. Wittgenstein szerelmi hasonlata képes beszéddel, de a hipotézis meggyőző vagy bizonyító erejének ugyanazon fogyatékoságára céloz, amelyet már Hume filozófiája szabatosan meghatározott, illetve amely miatt Herder elvetette a berlini akadémia javaslatát. S bármennyire későbbi a hipotézis eredménytelenségét hangsúlyozó wittgensteini gondolat, nemcsak azért kívánczik ide, mert pontosan azt a fenntartást fogalmazza meg, amely családfáját tekintve rokona a lényegében neopozitivisták bécsi kör sokáig elutasító álláspontjának minden olyan állítással szemben, amelyet nem lehet tapasztalatilag igazolni, hanem azért is, mert Wittgenstein másutt a szerelmi analógiát egy olyan helyzetre is alkalmazza, amely nagyon hasonlít a múltbeli tradíció egy bizonyos fajtáját kereső, de nem találó, s ezért a pótlásának lehetőségein aggódva töprengő Kölcsey-tanulmány beszédhelyzetére. Épp miután arról beszélt, hogy a hagyományt éppúgy nem lehet tetszőlegesen fölvenni, ahogy őseinket sem választhatjuk meg, Wittgenstein azt mondja, hogy akinek nincs hagyománya, de szeretné, hogy volna, az olyan, mint egy boldogtalan szerelmes. „Wer eine Tradition nicht hat und sie haben möchte, der ist wie ein unglücklich Verliebter.”²⁰ Ha most (aligha önkényesen) összegezzük a két feltűnően összeillő gondolatot, akkor eszerint a hagyományát nem találó ember megnyugtatóására éppen úgy kevés egy *hipotetikus* magyarázat, mint az aggódó, boldogtalan szerelmesére.

¹⁸ KÖLCSEY Ferenc, *Történetnyomozás*, Muzáron, 1833, 278–291, főként 280–281.

¹⁹ Ludwig WITTGENSTEIN, *Bemerkungen über Frazers Golden Bough* = WITTGENSTEIN 1993, 122. Fordítás tőlem – D. P.

²⁰ WITTGENSTEIN 1980, 76. Vö. SZEGEDY-MASZÁK 1999.

Talán innen is érthető, hogy miért kapott mindmáig kevés figyelmet a magyarázatban rejlő hipotézis a *Nemzeti hagyományok* szövegében és utóéletében egyaránt.

Pedig a *Hymnus* költője lévén, Kölcsey saját szövegeinek utóélete fokozottan ki volt téve a hipotézisük bővületébe feledkező olvasatok veszélyének. Különösen igaz ez a *Nemzeti hagyományok* esetében, amelynek gondolatvilágára mindmáig sokan építettek saját idevágó koncepciójuk kialakításához. „A Kölcsey gondolataival küzdők sora is hosszú Erdélyi Jánostól s Aranytól Horváth Jánosig, Babitsig, Kosztolányiig, Szabó Dezsőig, Laczkó Gézáig, Németh Lászlóig, Hamvasig, Prohászka Lajosig, Györffy Istvánig, Karácsony Sándorig, sőt Gulyás Pálig, Révai Józsefig s napjaink írói közül Márton Lászlóig. Mindezeknél a szerzőknél kimutatható a *Nemzeti hagyományok* alkotó el- vagy félreolvasása.”²¹ Szegedy-Maszák Mihálynak ezt az 1999-ben összeállított névsorát a mából visszatekintve hosszan folytathatnánk, de ennél sokkal fontosabb kérdés, hogy az „alkotó el- vagy félreolvasása” kifejezésben használt „vagy” itt (logikai műszóval) diszjunktív (szétkapcsoló) vagy konjunktív (összekapcsoló) akart-e lenni? Logikai diszjunkció esetén a mondat azt jelentené, hogy volt, aki *elolvasta* a művet, azaz „alkotó” módon, de *érvényesen* értelmezte, s voltak mások, akik *félreolvasták*, azaz rosszul/tévesen értelmezték; konjunktó esetén a mondat azt sugallja, hogy e névsorban mindenkinek az olvasata egyszersmind félreolvasás eredménye is, mert (eszerint) a kettő közt nincs végső határ, s az elolvasás eleve nem lehet más, mint félreolvasás. Maga Kölcsey a hipotézis alkalmazásának veszélyeit érzékeltetve is erős meggyőződéssel bízott a diszjunkció végső lehetőségében, annál is inkább, mert a helyes és helytelen értés közti végső határvonal elvi feladását mint a filozófia történetének egyik legrombolóbb hatású fejleményét tartotta számon és *Görög filozófia* című tanulmányában (1823) elrettentő példaként emlegette.

Görög filozófiáról beszélve saját aggodalmának adott hangot. Elismerte, hogy a megismerésre vonatkozó kételynek („szkepszis”-nek) szükségképpen be kellett következnie a filozófia történetében, s ez kétféle alakban jelent meg: az egyik azt állította, „hogy semmi úton semmit tudni, ismerni s érteni nem lehet (akatalepsia)”, a másik azt, „hogy mivel semmi sincs, aminek valósága és valótansága felől egyforma fontosságú erősségekkel nem lehetne harcolni: az ember soha semmi állítást vagy tagadást egész bizonyossággal nem fogad-

²¹ SZEGEDY-MASZÁK 1999, 36.

hat el (pyrrhonizmus)”, de sietett hozzátenni, hogy mindkét gondolati lépés, bármennyire elkerülhetetlenül be kellett következnie, lerombolta a filozófia méltóságát. Ugyanis kérdésessé téve, hogy egyáltalán „lehetséges-e az emberi léleknek valamit tudnia,” ez a végletes kétely szerinte a filozófiának nemcsak elméleti, hanem gyakorlati részére is ártalmasnak bizonyult: „Amely principium az ismeretet kétségbe hozta, ugyanaz a cselekedet minéműségeit is összevezavarta; s jó és rossz, rút és szép, boldogság és boldogtalanság felett támadván pör, abból veszedelmes indifferentizmus fejt ki.”²² Kölcsey minden tőle telhetőt megtett, hogy saját gondolkodása ne menjen el az immár bármiféle különbségtevésről lemondó közönyig, aminek veszélye még költészetében is foglalkoztatta. Kötetünkben Gyapay László szöveg-összehasonlításokban gazdag tanulmánya mutat rá, hogy Kölcsey egész életművében küzdött a mindent egyneműsítéssel fenyegető szemléletmód ellen, s még a *Vanitatum vanitas* egyik versszaka is innen, e „veszedelmes indifferentizmus” költői szemléltetéseként értelmezhető. „Hát ne gondolj e’ világgal, / Bölcs az, mindent ki megvet, / Sorssal, virtussal, nagysággal, / Tudományt, hírt, ’s életet. / Légy mint szikla rendületlen, / Tompa, nyugodt, éreztelen, / ’S kedv emel vagy bú temet, / Szépnek ’s rútnek húnyj szemet.” Nem vitás, hogy Kölcsey számára a közönybe torkolló szkepszis beletartozott az európai gondolkodástörténet hagyományába, de annak olyan elemeként, mint amilyeneket majd Gadamer szerint az egyénnek jogában áll „Abschreckung”-nak, elrettentő példának tartani. Kölcsey nem hitte, hogy a kapott hagyomány egészének, amelyben állunk, minden részét csakis ájult tisztelettel fogadhatjuk.

Mindezek alapján rendkívül fontos, hogy kötetünk tanulmányai azért is olvassák újra a *Nemzeti hagyományokat*, hogy kiderítsék, milyen hipotézisekre támaszkodott a szöveg utóéletének egy-egy korábbi (diszjunktív értelemben vett) „alkotó el- vagy félreolvasása”. Példamutatóan tüzetes szövegelemzése alapján például Takáts József (a kötetben korántsem egyedül, de legnyomatékosabban) *nem* találja a tanulmányban sem közvetlenül, sem gondolatmenetéből következtethetően azt az állítást, amelyre Horváth János és nyomában egy nagyhatású értelmező vonulat mindmáig hivatkozott, s megkísérelvén kideríteni, mi vezethetett a hiányzó állítás sokakat meggyőző beleolvasásához, végül arra az eredményre jut, hogy a hiányzó állítás logikusan benne *lehetett volna* a Kölcsey-szövegben, az értelmezőknek pedig szükségük volt arra, hogy benne *legyen*. Nem nehéz megjósolni, hogy a kötet

²² KÖLCSEY Ferenc, *Görög filozófia* = KÖLCSEY 1960, I, 1000–1001.

ehhez hasonló felvetései nem lezárják, hanem felélénkítik e kérdés (és rajta túlmutatóan az ilyen ügyek) tudományos megvitatását, élesebben körvonalazva számos idevágó módszertani problémát, például hogy csupán olyan jelentést tulajdoníthatunk-e jogosan egy szövegnek, amely közvetlen állítás formájában helyet kapott benne, illetve hogy hol végződik a gondolatmenetből következő tartalmak jogos feltételezésének határa, s hol kezdődik az indokolatlan, sőt indokolhatatlan beleértése, ami már félreértésnek minősíthető. Mi több, konkrét filológiai elemzések tárgyává tehető az eddig csak általános elméleti síkon és gyorsan szétfolyó fókusszal, homályosan vizsgált kérdés, hogy vajon elvileg mindenestül a *szövegben* vannak (vagy nincsenek) az ilyen vitatott állítások, vagy részben eleve és óhatatlanul az értelmezői keret részei? Kötetünk efféle problémafelvetései módszertani és elméleti hagyományfrissítést kezdeményeznek, felülvizsgálatát szorgalmazva a filológia klasszikus módszertani elvének, miszerint (ahogy azt még a vaskalapossággal aligha vádolható Paul de Man is hitte és hirdette²³) legbölcsebb arra tanítani a bölcsészhallgatókat, hogy csakis konkrét szöveghelyekkel igazolható értelmet tulajdonítsanak bármilyen vizsgált műnek. Ugyanígy tehetik (s reméljük, teszik) felülvizsgálandóvá a kötet rendkívül szoros olvasatai szakmánk több más módszertani beidegződését, például az értelmezői nézőpont jelentésalakító távolságának figyelmen kívül hagyását. Már két évszázaddal ezelőtt megfigyelte egy kiváló angol költő-kritikus, a Kölcsy kísérletező gondolatiságához sok vonatkozásban hasonló Samuel Taylor Coleridge, hogy a szakmai előképzettséggel és módszerekkel följavított érzékelésmód a kés élen apró fűrészfogak egyenetlen sorát képes észrevenni, miközben ugyanezt a pusztaszem töretlenül egyenes vonalúnak látja, ellenben a kifinomult elemző befogadás által nagy felbontásban szemlélt jelenség annyira széttagolódik, hogy az első összefüggése megszűnésével fenyeget.²⁴ Kötetünk idevágó tanulságai nyomán nemcsak azt kell újragondolnunk, mit is jelent, s voltaképp hogyan értendő, ha az itteni vitákhoz hasonló pillanatokban azt mondjuk, valami benne *van* egy szövegben vagy *nincs*, hanem azt is, milyen közletről vagy távolról kell vizsgálnunk ahhoz, hogy éppen az rajzolódjék ki belőle, amit keresünk, s ezek a különböző távolságból észlelhető sajátosságok hogyan viszonyulnak egymáshoz.²⁵

²³ Paul de MAN, *The Return to Philology* = de MAN 1986, 21–26.

²⁴ COLERIDGE 1991, 68–69.

²⁵ Vö. Northrop FRYE, *The Archetypes of Literature* = LODGE 1972, 427.

Első kötetül a *Nemzeti hagyományok* újraértelmezéseit választva könyvsorozatunk tiszteleg Csetri Lajos (1928–2001) előtt, aki e szöveg megítélésében már bő három évtizeddel ezelőtt szemléleti megújulást sürgetett, akkor még, sőt mindmáig nagyrészt hatástalanul. Ő ugyanis már 1980-ban úgy látta, Rohonyi Zoltán Kölcseyről szóló kismonográfiáját bírálva, de a szakmai közösség egészét figyelmeztetve, hogy a magyar irodalomtörténeti közvélemény félreérti a *Nemzeti hagyományokat*, s hogy e kulcsfontosságú szöveg újraolvasása nyomán másként kellene értelmeznünk Kölcsey egész életművét.

Amennyiben ezzel a művel [azaz Rohonyiéval] is polemizálok, az is [...] inkább a magyar Kölcsey-szakirodalommal való polémia lesz. [...] Ami pedig a 20-as évek nagy történetfilozófiai és kulturpolitikai tanulmányát, a *Nemzeti hagyományokat* illeti, azzal kapcsolatban úgy érzem, Rohonyi is túlzottan előtérbe állította a népköltészet kérdését. A tanulmány szövegének az a része, mely a népköltészetet foglalkozik, valóban romantikus gondolkodó hatását mutatja, Friedrich Schlegelét. De épp a Schlegel-fivérekéről köztudomású, hogy a népköltészet kultuszát milyen ironikus fenntartásokkal fogadták (ld. reagálásukat a *Des Knaben Wunderhornra*). Friedrich Schlegel a korai romantika fenntartásait még a nagy kontroverziója utáni évtizedben is őrzi, híres bécsi előadásában [...] A gyakran emlegetett Kölcsey-idézet („Úgy vélem, hogy a való nemzeti poézis eredeti szikráját a köznépi dalokban kell nyomozni...”) e Schlegel-gondolatok fényében más megvilágítást nyer s megmagyarázza: miért volt Kölcsey annyira elégedetlen a korabeli magyar népdalok eszmei és művészi színvonalával, miért kívánta őket felemelni a nemzeti tudat szintjére. [...] Úgy érzem, e kérdőjelek irányában jó volna újragondolni egész Kölcsey-képünket.²⁶

Csetrinek e máig rendkívül inspiráló, noha kétkötetes posztumusz tanulmánygyűjteményébe²⁷ be sem került írását kötetünknek már csak egyetlen szerzője, Szilágyi Márton említi egy lábjegyzetében (103. oldal). „Csetri Lajos egy recenziójában határozottan arra utalt, hogy Kölcseynek a népköltészetrel foglalkozó mondatai Friedrich Schlegel bécsi előadásainak a felfogása fényében értelmezhetőek, s innen válhat érthetővé, Kölcsey miért érzett elégedetlenséget a számára ismeretes költészeti anyag birtokában a népköltészet kapcsán. Schlegel a népdalokról ugyanis nem azt állította, hogy azok általában is eszménynek tekintendőek, hiszen eleve nem képesek betölteni a

²⁶ CSETRI 1980, 538.

²⁷ CSETRI 2007.

nemzeti költészet feladatát.” Azonban bármilyen szövegszerű utalásnál ékes-
szólóbb *hommage*, hogy több itteni tanulmány akarva-akaratlanul éppen azt
az újragondolást kezdi el, amelyet Csetri egykori recenziója szorgalmazott.
Ugyanakkor a tőle kapott inspiráció, mint mindig, régebről jött és távo-
labbról érkezett hozzánk: mint e recenzió megjelenése után Csetri egy René
Wellekről szóló beszélgetésünk során elmesélte nekem, a *Nemzeti hagyomá-
nyokban* kifejtett népköltészet-koncepció újraértelmezésének szükségére
őt a René Wellek kritikátörténetének második kötetében (1955) olvasható
Friedrich Schlegel-fejezet ébresztette rá; s valóban, a Csetri által bizonyítékul
hosszan idézett (főntebbi idézetemből kihagyott) Schlegel-szövegrészeket már
Wellek is idézte, ugyanazt emelve ki belőlük.²⁸ Kötetünk ennyiben tisztelet-
adás Csetri Lajos, René Wellek és a kritika- és tudománytörténeti kutatások
megalapozói előtt, annak elismeréseként, hogy egyes észrevételeik nyomán
műértelmezéseinkben ma is előbbre juthatunk. A most induló könyvsorozat
pedig ugyanígy tiszteletadás akar lenni mindazon elődök vagy kortársak előtt,
akikkel a hagyományfrissítés jegyében párbeszédet kezdeményez.

²⁸ WELLEK 1955–1992, II, 23, 351. (Csetri a Wellek-mű német fordítását használta, én
az angol kiadást, de az idézeteket mindkettő eredetiben is közöltem. — DP)

FERENCZI ATTILA

„Nem hazai plánta”

Az antik paradigma Kölcsey
*Nemzeti hagyományok című írásában*¹

Melyik magyar ismerjen saját mezeire,
ha rajtok Pán fújja a sípot, s Tityrus hajhássza a bárányait?

A ma *Nemzeti hagyományok*ként ismert és emlegetett írását cím nélkül jelentette meg Kölcsey 1826-ban a Szemerével közösen szerkesztett *Élet és Lite-ratúra* című folyóiratában. A később kapott címnek sem volt elhanyagolható szerepe abban, hogy ez az írás a magyar irodalom történetének egyik leg-többet emlegetett és legtöbbször hivatkozott esszéjévé (ma így mondanánk) vált. Fontosságát persze nem annak köszönheti, hogy a klasszicizmusból a romantikába tartó személyes költői pálya és vele együtt a magyar irodalmi ideál átalakulása egyik alapvető elméleti szövegének tekintették, hanem sok-kal inkább annak, hogy a nemzeti kultúra függetlenségét hangsúlyozók benne látták alapító iratukat, és később fontos szövege lett a 19. és 20. századi népiességnek.

A Kölcsey gondolataival küzdők sora is hosszú Erdélyi Jánostól s Aranytól Horváth Jánosig, Babitsig, Kosztolányiig, Szabó Dezsőig, Laczkó Gézáig, Németh Lászlóig, Hamvasig, Prohászka Lajosig, Györfly Istvánig, Karácsony Sán-dorig, sőt Gulyás Pálig, Révai Józsefig s napjaink írói közül Márton Lászlóig. Mindezeknél a szerzőknél kimutatható a *Nemzeti hagyományok* alkotó el- vagy félreolvasása.²

¹ A tanulmány első megjelenési helye: *Ókor*, 5(2006)/1, 15–19.

² SZEGEDY-MASZÁK 1999, 36.

Kölcsey a szerves, belülről épülő és a szervetlen, külső hatásra formálódó kultúramodell szembeállításakor minduntalan az antikvitásra hivatkozik. Írásom első részében azt szeretném megmutatni, hogy ez a hivatkozás jóval több, mint a gondolatmenet pusztá illusztrálása.

Kölcsey a *Nemzeti hagyományokban* (1826) az emberiség fejlődését kulturális szempontból az egyén biológiai fejlődésének korszakaihoz hasonlítja. Az eljárás semmi esetre sem új. Legfontosabb forrásából, Herder *Még egy történetfilozófia az emberiség nevelésére* (*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*) című írásából kölcsönözte.³ Van azonban egy alapvető különbség Herder és Kölcsey allegóriái között. Herder az ókori szerzőktől ismert elméletet (organikus történelemszemlélet) az egész emberiség (fejlődés)történetére alkalmazza. A „patriarchátus” korában látja az emberiség gyermekkorát, az aranykort, melyben az irányítás és a derűs engedelmesség nem szolgaság volt, és a vallás megjelenése a filozófia első formáját jelentette. A kisgyermekkor (Kindheit) után az egyiptomiak hozzák el az emberiség további cseperedését (Knabenalter). Az emberiség ifjúkora (Jünglingsalter), az első virágzás a görögöké, a felnőtt, férfikort pedig a rómaiak hozzák el. A görögség korszakát Herder a hősök korának (Heldenzeit) is nevezi. Az elképzelés jól felismerhető módon ötvözi az organikus történelemszemlélet gondolatait a világkorszakok tanával. Ez utóbbi Hésziodoszhoz vezethető vissza, aki a *Munkák és napok* elején (109–201.) a más forrásokból is ismert, fémekkel jellemzett világkorszakok (arany-, ezüst-, réz- és vaskor) egyre silányuló rendjét megbontva beiktatja közéjük a hősök korát, amely jobb a réznél, ugyanakkor mégis közel van a Hésziodosz által vaskorszaknak nevezett történeti jelenhez. Ez a trójai háború kora.⁴ Az áttekintésben Herder az ókor lezárulta után, a

³ Herder pedig egy évszázados hagyományt folytat. Herder és Kölcsey viszonyát a korábbi szakirodalom axiómaként kezelte, bár részletes, filológiai összehasonlítást, kommentárt erre vonatkozólag nem találhatunk. Szegedy-Maszák Mihály felvetette Rousseau közvetlen hatásának lehetőségét is. (SZEGEDY-MASZÁK 1999, 34.) Az életkorok és a nemzetek egymáshoz rendelésében azonban Kölcsey és Herder között olyan sok és nyilvánvaló a szövegszerű egyezés, hogy továbbra is ezt tekintem a legfontosabb előzménynek.

⁴ Általánosan elfogadott az a nézet, mely szerint a deteriorizáció furcsa megfordítása éppen a trójai háború hagyománya és a hērőszok kultusza miatt szükséges, tehát áttételesen már a Hésziodosz-szöveg az epikus tradíciót figyelembe véve alakítja ki a maga világkorszakait. Vö. TRENCSENYI-WALDAPFEL Imre, *Aranykor-mítosz és a boldogok szigetei* = TRENCSENYI-WALDAPFEL 1981, 131–151.

germán népek megjelenésével nem folytatja tovább a hasonlatot, hanem a következő korszakok fejlődését inkább a fa törzséhez és ágaihoz hasonlítja.⁵

Kölcsey átalakítja a herderi elképzelést: nála nem az egész emberiség történelmi-kulturális fejlődésének vannak életkorszakai, hanem az egyes nemzetek történetének. Ezáltal nemcsak megszabadítja a világtörténelmet, azaz az emberiség egyetemes történetének felfogását mindenféle teleologikus elemtől, de közelebb is viszi az emberi életkorok metaforáját eredeti használatához. Az ókori történetíró ugyanis, ha ezt alkalmazta, mindig államra, államformára gondolt, és nem népre, főleg nem az egész emberiségre. Az egyes államalakulatok születnek, növekszenek, virágoznak, majd elenyésznek, de természetesen nem a nemzet. Kölcsey változtatásából az is következik, hogy a nemzetek fejlődése nagyjából ugyanazt az utat járja be, csak olykor igen nagy időbeli eltéréssel. A görögség ifjúsága a trójai háború idején élte virágát, míg a magyarságé a honfoglalás és a kalandozások korában. Legalábbis erre engednek következtetni az efféle gondolatok: „az a körülmény pedig, mely szerint Álmos s fia Árpád egy félelmet gerjesztő nagyságban s erővel teljes ifjúságban fénylő nemzettel szállottak elő a Kárpátok megől, hagy-e kételkedni a felett, hogy e nemzetnek már azelőtt hosszú küzdelem alatt kellett a vérpályára kikészülve lennie?”⁶

A nemzetek velük született adottsága (karaktere) és fejlődési útja együttesen eredményezi a köztük megfigyelhető különbségeket: azok a szerencsés nemzetek, amelyeknek fejlődését nem sietteti, és nem gyakorol rá túl erős befolyást a velük kapcsolatba kerülő fejlettebb népek aránytalan kulturális fölénye. Ennek példája a görögség kultúrája. Ezzel szemben a római fejlődés több szempontból sem ideális: túl korán túlzottan nagy tettekre sietett a hősiségre áhítozó nemzeti karakter, és ráadásul előbb az etruszk, majd a görög kultúra hatása bizonyult kártékonyan erősnek. Így lett a görögség a szerves (organikus) fejlődés példája, Róma viszont a szervetlené. A viszonylag részletes fejtegetésből ugyanakkor nem annyira a római kultúrafejlődési modell

⁵ Johann Gottfried HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit: Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts* [1774] = HERDER 1891, 475–595. Itt: 554. A kép szintén jelen van Kölcseynél: „Azt fogjuk-e következtetni, hogy a nemzet, mely ezt nem teheti, egészen új ága valamely régibb törzsöknek, melyből tekintet nem érdemlő kicsinységben szakadt ki, s elvadulván, többé kiszakadásáról semmit sem tudott?” (KÖLCSEY Ferenc, *Nemzeti hagyományok* = KÖLCSEY 1960, I, 507.)

⁶ KÖLCSEY 1960, I. 508.

bírálata, mint inkább a görög idealizálása válik érzékletessé. Kölcsénynek a görög kultúráról alkotott képe azonban a korszak ókortudományának következménye, s így történetileg erősen meghatározott.

Az első, ami a mai olvasó figyelmét felkelti, s amit a saját görögségképe és Kölcsényé közötti különbségként rögzít, az a görögség azonosítása a homéroszi világgal. Nemcsak a destruktív dionüszoszi idegen ettől a görögségképtől, de a hellénisztikus kor manierizmusa is. „Az istenségi erők a hellén föld gyermekeiben individualizáltattak, s így egy félig religiói sejdítésekben, félig történeti hagyományokból összealkotott hazai mitológia készült, mely a maga ezerféleképpen különböző, gyakran csudálatos, de mindég mosolygó alakjában egy vidámon exaltált poézisnek örök tárgya lett, s ezáltal a görög poézist a görög hazaisággal elválaszthatatlanul összeforrasztotta.”⁷ A görögség a példa és a bizonyíték Kölcsény számára, milyen globális kultúrateremtő ereje van a szerves fejlődésnek. Az organikus nemzeti kultúra ideálja nem azt jelenti, hogy nem találkozik idegen hatással, hanem hogy a hatás jellege, ereje és ideje miatt tökéletesen szervesülni tud a formálódó nemzetibe: „idegen világosság által a nemzeti körből ki nem kaptott, s az eredetiség színét ott is megtarthatta, hol kölcsönzött vonásokkal ékesült. [...] minden új, mihelyt a görög határokba lépett, mint valamely tündérpálcának csapásai alatt, elváltoztatta színét és alakját, s mind kettő helyett mosolygóbbat s bájolóbbat nyervén, többé idegennek nem ismertetett.”⁸ Azt bizonyítják ezek a sorok, hogy Kölcsény görögség-felfogása alapvetően a winckelmanni tan befolyása alatt áll. A görögségről alkotott képet egészen a 19. század második feléig, azaz Nietzsche a *Tragédia születése* című értekezésének megjelenéséig meghatározó 18. századi gondolkodó a maga teóriáját (ebben az esetben a szó legszorosabb értelmében) a klasszikus görög szobrászat alkotásait – vagy legalábbis azoknak Rómában hozzáférhető megjelenési formáit – szemlélve fogalmazta meg. Furcsa módon egyszerre hangsúlyozta az autopszia szűkeességét és az irodalmi és a képzőművészeti élmény összevethetőségét.⁹ Winckelmann a természet és a (görög) művészet szembeállításából az utóbbit

⁷ KÖLCSEY 1960, I. 498.

⁸ KÖLCSEY 1960, I. 497.

⁹ Winckelmann példája a Laokoón-csoport főalakja fájdalmas ordítástól eltorzult arcának és Szophoklész Philoktéteszének állati üvöltését veti egybe. Az összevethetőségnek ezzel a tézisével száll szembe Lessing híres Laokoón-tanulmányában. WINCKELMANN 1755/1885, 21–22; Gotthold Ephraim LESSING, *Laokoón vagy a festészet és a költészet határaitól* = LESSING 1982, 196–200.

látja magasabb rendűnek és követésre, másolásra méltónak, mert benne az ideál és a természet kiegészítik egymást: a görögök művészete bizonyos tekintetben kijavította a természetet, amikor tárgyát olyannak ábrázolta, amilyennek „lennie kellene”.¹⁰ Ez az alapvetően winckelmanni kép Kölcsseynél Homéroszhoz kapcsolódva fogalmazódik újra, és válik az egész görög kultúra értelmező princípiumává. „A régiek utánzása az egyetlen út számunkra, hogy nagygyá, s ha egyáltalán lehetséges, utánozhatatlanná váljunk.”¹¹ – hangzik Winckelmann híres mondata. Mint az a mű címéből is kiderül, a „die Alten” neki nem általában az antikvitást jelenti, mint a korábbi teoretikusoknak, hanem csakis és kizárólag a görögséget. Az 1755-ben megjelent írás ugyanis a *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke* (Gondolatok a görög művek utánzásáról) címet viseli. A gondolat egyébként a szűkítés nélkül akár a klasszicizmus elméleti alapja is lehetne, és alkalmasnak tűnik arra, hogy segítségével megkülönböztessük a romantikától. Mit is kezdene egy ilyen tanáccsal a teremő génusz kultuszából az utánzást alapjában száműző, a közös, „kozopolita” antikvitás helyett a nemzeti lét keretében kultúrát értelmező és a művészi kliens-szerepből patrónusa ellen fellázadó romantika? Kölcssey írása mégsem elveti a gondolatot, hanem átértelmezi. Más értelmet nyer nála az „utánzás”. Mint ő maga fogalmazza: „Valljuk meg, hogy nem jó úton kezdtünk a rómaiaktól tanulni. Ahelyett, hogy segédöknél fogva tulajdon körünkben emelkedtünk volna, szolgálai követésre hajlottunk.”¹²

Maga a „nemzeti hagyomány” kifejezés jelentése is a görögség paradigmáján keresztül válik értelmezhetővé. Nem árt itt egy kissé elidőzni, mert mintha éppen ez lenne a nem is ritka félreértések oka. Próbáljuk tehát megvizsgálni, milyen körülmények között keletkezik Kölcssey szerint a nemzeti hagyomány.

Mikor tehát valamely nemzet a maga félvad állapotjában, messze a puhálkodás veszedelmétől, s hódításban támadólag, vagy szabadságért védelmezőleg küzdve él és forr; mikor benne a geniének és erőnek jelenségei sűrűn, de egyes alakokban feltűnnek; mikor ezen tünemények lelkesedéssel fogadtatnak, s az, ami benne új és hasznos, és szép és nagy, a költői érzellemmel hasonlóval éreztetnek, következőleg a szív és képzelet segedelme által megdicsőíttetnek: ekkor szokott a hőskor feltetszeni.¹³

¹⁰ WINCKELMANN 1755/1885, 12.

¹¹ WINCKELMANN 1755/1885, 8.

¹² KÖLCSEY 1960, I. 519.

¹³ KÖLCSEY 1960, I. 493.

A nemzeti hőskor hagyja maga után a nemzeti hagyományt; a nemzeti hagyomány pedig szoros összefüggésben áll a nemzeti poézissel, sőt talán az is kiolvasható a sorokból, hogy a nemzeti közösség voltaképpen az irodalom alkotása. Kölcsey fogalmazása nem egészen határozott, de mintha a görögség kulturális fejlődése nem lenne egyszeri. A nagyság és a külső hatásokat átlényegítő erő a szerencsés hősi korból rájuk maradt örökség, mely nem csak egyetlen nép specifikuma. A görögség egyedisége Homéroszban áll, az ő költeményei tartották ébren a nemzeti ifjúkor emlékét a későbbi korokban. Ha Homéroszára akadna, más nemzet is juthatna hasonlóra.

Érdekes összeszededegetni az írás elszórt kijelentéseit arról, mi a tartalma a nemzeti hagyománynak. Az első, hogy szerencsés esetben tagoltnak, azaz számos történetre kiterjedőnek kell lennie, hogy a következő korok bőségben találjanak benne témákat saját alkotásaik számára. A nemzet ifjúkora egyben hőskora, ennek cselekedetei a hősi tettek. A nemzeti hagyomány tehát leginkább az ifjonti erő túlradó megnyilvánulásának, a harci tetteknek, illetve az azokat végrehajtó hērőszok dicsőségének a megörökítése. Fontos harmadik elemként társul ezekhez a sajátos vallás megfogalmazódása és rögzülése a nemzeti hagyományban. Kölcsey itt nem bánik túl bőkezűen a részletekkel, így ennél pontosabb jellemzés nem lehetséges, de abból, amit elmond, egyértelműen a homéroszi mítoszokra és görög hērősz-kultuszra ismerhetünk. Kölcsey megfogalmazásában az ideális nemzeti hagyomány mintha azonos lenne a homéroszi világgal. „Mert a nemzeti poézis a nemzeti történet körében kezdi pályáját, s a lírának később feltámadó s individuális érzelmeket tárgyazó zengése is csak ott lehet hazaivá, hol a nemzeti történet régibb műsájától kölcsönöz sajátságot.”¹⁴ Az a benyomásunk, mintha Homérosz nem a gondolat illusztrációja, hanem ihletője lenne, mintha önálló életre kelne, és befolyásának körébe vonná azt is, amit csak illusztrálnia kellene. Az, amit Kölcsey hiába keres a magyar hagyományban, aminek hiányát mély keserűséggel kényszerül beismerni, az éppen a homéroszi típusú epikus költészet megszületéséhez szükséges orális hagyomány.

A hősi kor elműta után, egy tudatosabb és racionálisabban gondolkodó korszaknak a tüzesebb műltra visszarévedő nosztalgája a nagy költészet, a nemzeti hagyomány legmagasabb szintű esztétikai megfogalmazásának ideális állapota. Ez az elképzelés, amely a költő személyét állítja a folyamat középpontjába, értelemszerűen hiányzik Herder idézett írásából.

¹⁴ KÖLCSEY 1960, I. 496.

Mindenütt vagynak a köznépnek dalai, mindenütt megdicsőíttetnek a merész tettek, bármely együgyű énekben is. De vagynak népek, kik az együgyű ének hangját időről időre megnesesítik, az énekes magasabb röptet vesz, s honának történeteit nevededő fényben terjeszti elő. Az ének lépcsőnként hágó ereje lassanként vonja maga után az egykorúakat, s mindég a nemzetiség körében szállongván, állandóan ismerős marad nekik, míg végre a pórdalból egy selmai ének, vagy éppen egy Ilias tűnik fel. Másutt a pórdal állandóul megtartja eredeti együgyűségét, s a nemzet szebb része felfelé hágván a műveltség lépcsőin, a bölcsőben fekvő nemzeti költést messze hagyja magától.¹⁵

Homérosz kiemelése a hagyományt eredményező, azaz a szemléletet és a témát meghatározó fejlődésből, valamint tudatos, személyes költőként való bemutatása az ókor öröksége. Már Hérodotosz tudta (II. 53), hogy Homérosz nem a trójai háború korában élt, sőt életidejét (értsd: a művek keletkezésének idejét) nagyjából mai ismereteinkhez közelítve határozta meg, de nem volt kérdéses számára a személy létezése. Mindez 1826-ban azonban már nem magától értetődő.

Friedrich August Wolf 1794-es *Iliász*-kiadásának bevezetőjeként jelent meg a homéroszi filológiában új fejezetet nyitó, híres *Prolegomena ad Homerum*.¹⁶ Wolf a homéroszi eposzok keletkezését és hagyományozódását vizsgálva arra a meggyőződésre jutott, hogy a szerkezetre vonatkozó átfogó művészi koncepció és a terjedelem megkülönbözteti az eposzokat Hésziodosz munkáitól vagy az epikus ciklus többi darabjától, és ez arra enged következtetni, hogy a már Arisztotelésztől is megcsodált művészi szerkezet csak egy fejlettebb későbbi korban, az íráshasználó, tudatosan szerkesztő korszakban jött létre (lásd az ún. peisizisztratoszi redakcióra vonatkozó hagyományt). Wolf e nézetét megerősítették a műben (*Iliász*) felfedezett kisebb következetlenségek is. A *Prolegomena* legfontosabb következménye a szerző személyére és a művek keletkezésének körülményeire vonatkozó ún. homéroszi kérdés megfogalmazása volt. Wolf művének gyorsan hatalmas visszhangja támadt szerte Európában. Goethe a pogány Mózes trónfosztásáról beszélt, és elismeréssel fogadta a könyvet, Friedrich Schlegel viszont vitára ingerelte, egyik filológustársát, Mansót pedig úgy felháborította, hogy mindjárt a Bibliáért kezdett aggódni:

¹⁵ KÖLCSEY 1960, I. 517.

¹⁶ Elméletét Wolf tulajdonképpen két részben készült publikálni, melyek közül csak az első az 1794-ben megjelent. A második végleges formájában nem készült el. Az összegyűjtött anyagot és a vázlatokat csak Immanuel Bekker publikálta 1876-ban.

„Lassan azt sem szabad majd kijelentenünk, hogy Mózes könyvei Mózesről származnak.”¹⁷

Wolf teóriájának lehettek előnyei és hátrányai egy Homérosz-tisztelő magyar költő szemében. Bár korlátozza, sőt megszünteti a zseniális alkotó személyességét, de megnyitja az *Iliász*-típusú művek keletkezésének időbeli határát a hőskor utáni generációk előtt, és világossá teszi a tervezés és a tudatosság szerepét a keletkezéstörténetben. Kölcsey Kazinczy biztatására kezdett el görögül tanulni, és a *Nemzeti hagyományok* megírása előtt mintegy jó évtizeddel neki is látott az *Iliász* fordításának, de teljesen csak az első ének készült el, a második majdnem teljes, a harmadikból pedig csupán rövid részletek olvashatók. A *Nemzeti hagyományok* szövege alapján nem dönthető el bizonyosan, vajon ismerte-e a szerző Wolf munkáját. A tervezettség, azaz a keletkezés aktusának eltávolítása a hagyományképződés orális fázisától mindenesetre mintha erre engedne következtetni, de a személyes költői figura megőrzése ellentmond Wolf tanainak. Ennek persze lehet az is az oka, hogy Kölcsey nem ismeri ezeket, de az is hogy velük kapcsolatban inkább Schlegel és Manso véleményét osztotta.

Kölcsey kultúramodelljében döntő szerep jut ugyanis a költőnek. A szerencsés és szerencsétlen sorsú nemzetek közötti különbségek közül az egyik legfontosabb, hogy a nemzeti hőskornak akad-e megfelelő költője, hiszen a nemzeti hagyományok mind feledésbe merülnek, elvesznek a következő nemzedékek számára, ha nem sikerül őket egy Homéroszhoz hasonlítható nagyságú költőnek megörökítenie, rögzítenie és az utódok számára hozzáférhetővé tennie: „Ily boldog öszvejövések közt származhatott Homerus, ki nemcsak a maga költői elérhetetlen nagysága miatt érdemel figyelmet, hanem még sokkal inkább azon példátlan behatás miatt, mellyel ő az egész görög népet, annak százképpen megszaggatott polgári alkotmányai közt, egy közönséges nemzeti szellemmel eltöltvén, a maga költői munkálkodása körében egyesítette.”¹⁸ Bár nem fejt ki erre vonatkozó nézeteit a szerző, a probléma bemutatásából egyértelműnek tűnik, hogy a költő nélkülözhetetlen feltétele, közvetítője a hősi korban megteremtődött nemzeti hagyományoknak a későbbi, tudatos és történeti szemléletű korok számára: valójában ő a hagyományok átörökítője és megfogalmazója, s így a nemzeti karakter alakítója.

¹⁷ Caspar Friedrich Manso levele Karl August Böttigerhez, idézi: PETERS 1890, 34.

¹⁸ KÖLCSEY 1960, I. 498.

Kölcseynél feltűnően gyakran szerepel egymás mellett a hazaszeretet és a nemzeti költészet. Egyik feltétele a másiknak: a nemzeti költészet teszi a késői korok számára megélhetővé a nemzethez tartozás dicsőségét, és ezáltal a Homéroszként elképzelt költő lesz az organikus nemzeti fejlődés záloga. A gondolat szintén felbukkan Herdernél, de nem az előbb említett *Még egy történetfilozófia...* című munkában, hanem az *Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in Alten und neuen Zeiten* (A költészet hatása a népek szokásaira az ó- és újkorban) című értekezésben nyer a téma teljes kifejtést: csak az organikus fejlődésű kultúrák esetében történik meg, hogy a költészet a nemzeti hagyományok alakítójává léphet elő, míg a szervetlen fejlődési modellben, mint amilyen például a római, sohasem vált a nemzeti fejlődés hajtómotorjává, s főleg nem tartóoszlopává („nie eine Triebfeder noch weniger eine Grundsäule des Staates gewesen”).¹⁹ Itt érdemes megemlíteni, hogy mind a *Még egy történetfilozófiában*, mind ebben a munkában, valamint egy önállóan ennek a témának szentelt értekezésben (*Vom Geist der ebräischen Poesie*) Herder a héber irodalommal és a zsidó kultúrával is foglalkozik. Nemcsak a német gondolkodónál, de az organikus kultúramodell más képviselőinél is a görögség melletti egyedüli példaként mindig ott szerepel a zsidóság is. Az általuk képviselt felfogás szerint ugyanis a nyelv, vallás, nemzeti hagyományok, irodalom és létforma náluk fejlődött még olyan szervesen és saját lényegűen, mint a görögségnél. Ha a német teoretikusokat forgatjuk, különösnek találhatjuk, hogy Kölcsey egyetlen egyszer sem hivatkozik példájukra a *Nemzeti hagyományokban*. Persze bajos és módszertanilag védhetetlen lenne azt találgatni, mi lehet a hallgatás oka, de az eddigiek alapján úgy tűnik, hogy leginkább a példa modellértékében kereshetjük a jelenség magyarázatát. A zsidó kultúra kialakulásában, bár a szerzők olykor Homéroszhoz hasonló szerepet tulajdonítottak Mózesnek (lásd Manso kifakadását), nem köthető a hagyomány egyetlen költőszemélyiséghez, a nemzetteremtő szöveg bonyolultabb, heterogénebb és főleg nem sorolható be minden további nélkül a *poesis* műfaji kategóriájába, s egyébként sem azonosítható a nemzeti hagyomány az irodalmi tradícióval. A hiány egyik oka lehet tehát, hogy ez a keleti kulturális modell – szemben a homéroszival – nem nyújt a 19. századi magyar kulturális közeg és személyesen Kölcsey számára hasznosítható tanulságokat.

¹⁹ Johann Gottfried HERDER, *Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten* [1778] = HERDER 1892, 334–437. Itt: 386.

Ezzel elérkeztünk a legnehezebb kérdéshez. Amit eddig tárgyaltunk, lényegében annak bemutatása volt, milyen megkülönböztetetten fontos szerepet játszik Homérosz és a vele azonosított görög kulturális modell Kölcsey nézeteinek kialakításában a nemzet kulturális törzsfejlődéséről. Sokkal nehezebb azonban arra a kérdésre válaszolni, milyen következtetéseket von le mindeből a szerző hazája kulturális múltjával és jövőjével kapcsolatban. Az erősen retorikus-metaforikus nyelv és a példák szabályértékének eltérő hatálya miatt nem mindig egyértelmű a kép. Tovább fokozza a konfúziót, hogy a traktátus első részében vázolt történelmi kultúramodell problematikus viszonyban van a második részben elemzett hazai fejlődéstörténetet áttekintő résszel és a magyar temperamentumról szóló exkurzussal. Talán ez lehet az oka annak is, hogy oly sokszor mutatkozott meg jelentős eltérés a *Nemzeti hagyományok* értelmezésében. Ha például megnézzük, mit ír erről a hatkötetes *A magyar irodalom történetében* a Kölcsey-fejezet szerzője, Horváth Károly, a következőt találjuk: „A népköltészetet mintául tűzve ki olyan költői programot hirdet, melyet majd Petőfi és Arany valósít meg a legtökéletesebben”.²⁰ Ugyanakkor a szöveget olvasva nem lehetünk teljesen biztosak abban, mit is „hirdet” a szerző. Vissza kell itt kanyarodnunk ahhoz, amit fejtegetéseink elején mondtunk: Kölcsey szóhasználatában a nemzeti hagyomány elsősorban a nemzeti történelemre, a nemzet múltjára, háborúira, hőseire és sajátos mitológiájára vonatkozó hagyományt jelenti, mindazt tehát, ami „homéroszi”. Kívül reked ezen a kategórián az egyéni létet és az érzelmeket stb. megszólaltató poézis. Ennek igazolására álljon itt a következő mondat: „a szerelem epedése nálunk nem hazai plánta.”²¹ Valószínűleg alaposan át kell gondolnunk, mit is jelentenek a terminusok Kölcsey fogalmazásában, hiszen mi másról szól az a népköltészet, amelyet mi ismerünk, és amely a legerősebben hatott az említett költők népi hangjának kialakítására, mint a szerelmi epedésről? Úgy tűnik, Kölcseynek a népi (ebben az esetben = paraszti) líráról lesújtó véleménye van. Igaz ugyan, hogy szerepel a szövegben az írás talán leggyakrabban idézett mondata: „a való nemzeti poézis eredeti szikráját a köznépi dalokban kell nyomozni”, de van folytatása is: „szükség tehát, hogy pórdalainkra ily céllal vessünk tekintetet”.²² Amit pedig a tekintete felfog, cseppet sem deríti fel az

²⁰ HORVÁTH Károly, *Kölcsey Ferenc* = SÖTÉR/PÁNDI 1965, 413–439. Itt: 426. Ugyanennek az olvasatnak a legutolsó, az előbbinél jóval árnyaltabb megfogalmazása: S. VARGA 2005, 439.

²¹ KÖLCSEY 1960, I. 513.

²² KÖLCSEY 1960, I. 517.

értekező szívét: sem epikus, sem lírai természetű dalaink között nincsenek igazán régiek.

Itt pedig akár meg is állhatna egy pillanatra az elemző, hogy a kijelentés súlyának megfelelő szünetet tartson: mindaz a hosszadalmas bevezetés, amely a nemzeti kultúra szerves fejlődéséről szólt, és amely fejlődési rendellenességeként mutatta meg a rómaiak kapkodását és készséges mintakövetését, itt mintha értelmezhetetlenné válna. Kölcsey ugyanis mindennek alapjává a nemzeti tudat, a hőskor emlékeinek, a nemzeti hagyományoknak a folyamatosságát tette. A magyarság esetében ez a hagyomány megszakadt, tehát a görög modell megismétlésének nincsen számunkra esélye. A *Lengyel László jó királyunk, az is nekünk ellenségünk...* szinte az egyetlen olyan régebbi „köz-dal”, amely a nemzeti történelem emlékét őrzi, s melyen kívül a legrégebbiek csak a kurucvilágból maradtak ránk. Ezekben Thököly, Rákóczi, Bercsényi, Boné nevei szerepelnek, a Kölcsey korában keletkezett epikus énekekben meg legfeljebb felkötött rablókról és megesett lányokról emlékeznek meg. A lírai költészet területén olykor több a költői fogékonyság, de Kölcsey szerint általában ez sem egyéb, „mint üres, ízetlen rímjáték, mely miatt a legidege-nebb ideák egymással öszvefűzetnek, s a köztők olykor elvegyült egymáshoz illőbbel nevetséges tarkaságot formálnak.”²³ Súlyos ítélet (s tegyük hozzá: alapvetően különbözik a maitól), melyből a következő tanulságokat vonhatjuk le. Amikor Kölcsey köznépi dalokról beszél, valószínűleg nem a mai fogalmaink szerinti népdalra gondol, hanem a magyarok tetteit megörökítő névtelen „köz-költészetre”. A *Nemzeti hagyományokat* nem igazán lehet minden további nélkül a Petőfi- és Arany-féle népiesség megalapozásaként használni. A népköltészet lírai részét Kölcsey egyáltalán nem hozza kapcsolatba a nemzeti hagyományokkal. A magyar költészet történetét összefoglalva az egyetlen pozitív példája Zrínyi. Csak nem megint Homéroszt kell itt látnunk? Vagy az ókoros szemüvege torzít, mellyel Kölcseyt olvassa?

Kölcsey jövőképeben viszont már semmiképpen sem Homéroszé a főszerep. A homéroszi út, mint láthattuk, nem nyílt meg a magyarság előtt, és ezen a helyzeten utólag nem lehet változtatni. A jövő költőinek, ha teljesíteni akarják kultúraépítő feladatukat, szerinte leginkább a színpadi művekben nyílik lehetőségük arra, hogy hassanak a közösségükre, és munkálkodjanak a nemzeti hagyomány építésén, „mi pedig emlékezet és részvétel által visszavisszakapatván megőriztetnénk azon veszedelemtől, hogy a szüntelen előre

²³ KÖLCSEY 1960, I. 518.

és messzebb távozás alatt eredeti színeinket lassanként elveszük, s kebelünk többé felmelegedni ne tudhasson.”²⁴ Mindebből mintha az a nem éppen optimista tanulság lenne leszűrhető, hogy az egyszer elmulasztott lehetőségeket nem engedi pótolni a történelem, és sem a nemzeti buzgalom, sem a költői rátermettség nem képes utólag megteremteni a szerves nemzeti kultúrát. Az egyszer elmúlt és feledésbe merült hőskort nem lehet visszahozni, s nem szüntethetjük meg mesterségesen történeti szemléletünket, hogy helyét átvegye a mitológiai.

Ha az ókoros olvasó ráadásul latinista is, kajánul figyel meg azt a furcsán ellentmondásos viszonyt, amely szövegünket a római kultúrához fűzi.²⁵ Sokan emlegették Kölcsey munkájának legnagyobb ellentmondásaként, hogy a sajátos nemzeti fejlődés fontosságát idegen (német és francia) minták alapján fejti ki.²⁶ Hasonlóan ellentmondásos a viszonya a rómaiakhoz is. Jól mutatja ezt két idézet, melyek közül az elsőt már más összefüggésben idéztük: „Valljuk meg, hogy nem jó úton kezdtünk a rómaiaktól tanulni. Ahelyett, hogy segédöknél fogva tulajdon körünkben emelkedtünk volna, szolgálai követésre hajlottunk. [...] Azonban úgy akarta a sors, hogy a magyar költés szelleme idegen világból lengjen által hozzánk; s minekutána ez a római néppel is megtörtént, szükséges-e pirulnunk?”²⁷ Bár a szerző számára az igazi modellt a görögség jelenti, szövege összehasonlíthatatlanul erősebb szállal kötődik a nevelődés, kulturális ismereteit meghatározó latin világhoz. Érdemes megvizsgálni a hivatkozott ismeretanyag arányát: míg Homéroszon kívül egyetlen görög szerző neve sem szerepel a szövegben, a rómaiak közül viszont a következőkkel találkozunk: Vergilius, Tacitus, Ovidius, Cicero, Livius Andronicus, Terentius, Plautus. A görög mitológiai alakok (Triptolemus, Cadmus, Cecrops, Danaus, Orpheus és Amphion) mind szereplői Ovidius *Metamorphoses*-ének. Olykor szövegszerűen is igazolható, hogy ahol valamelyik görög szerző olvasmányélményét gyaníthatnánk, valójában latinról van szó: „ők [a rómaiak] több más ártatlan dolog mellett a táncot is illetlenségre kárhoztatták, melynek gyakorlásában a helléneknél még az Epaminondasok is tündöklének”.²⁸ Az információ ugyanis valószínűleg Cornelius Nepostól származik. Így szól ugyanis a *De viris illustribus* bevezetőjének legelső mondata: „Nem is kétséges,

²⁴ KÖLCSEY 1960, I. 523.

²⁵ Ismét hangsúlyoznom kell: a szövegről és nem a szerzőről beszélek.

²⁶ Legutóbb SZEGEDY-MASZÁK 1999, 36.

²⁷ KÖLCSEY 1960, I. 519.

²⁸ KÖLCSEY 1960, I. 513.

Atticus, hogy sokan lesznek, akik ezt a műfajt komolytalannak fogják tartani, és amikor majd arról olvasnak, hogy ki tanította zenére Epaminondaszt, vagy hogy az erényei között sorolom fel, hogy jól táncolt és tudott fuvalázni, az lesz a véleményük, hogy mindez nem méltó e nagy emberek személyéhez.”²⁹ A legfőbb bizonyítéka azonban elszakíthatatlan kötődésének a latinításhoz a nyelvezete. Néhány mondatát ma már inkább a latin szintaxis alapján érthetjük: „Én ugyanezen vonást láttatom magamnak a nemzetben még most is nagy kiterjedésben feltalálni.”³⁰ E mögött valami ilyesmi húzódhat meg: *Mihi videor ipsum modum in gente etiam hodie saepissime invenire*. Azután szükséges-e bizonyítani a már egyszer idézett, háromszoros anaforával díszített mondat cicerói jellegét?

Mikor tehát valamely nemzet a maga félvad állapotjában, messze a puhálkodás veszedelmétől, s hódításban támadólag, vagy szabadságért védelmezőleg küzdve él és forr; mikor benne a geniének és erőnek jelenségei sűrűn, de egyes alakokban feltűnnek; mikor ezen tünetmények lelkesedéssel fogadtatnak, s az, ami benne új és hasznos, és szép és nagy, a költői érzelemmel hasonlóval éreztetnek, következőleg a szív és képzelet segedelme által megdicsőíttetnek: ekkor szokott a hőskor feltetszeni.

Azt is el kell ugyanakkor ismernünk, hogy a szóhasználat, de főleg a mellékmondatok szörendje miatt a szövegnek erősen németes karaktere is van.

Összegzésül és befejezésül térjünk vissza az idézett Winckelmann-mondathoz! Ez a rövid írás azt szerette volna bemutatni, hogy bár a régiek utánzása többé kétségtelenül nem azt jelenti Kölcseynek, hogy a görögség az utánzás tárgyát képezné, de a modell, amelyet a magyarság 19. századi kulturális jelenének a megítélésére kialakít, az a keret, amelyben a jövőt tervezni tudja, az ókori civilizációk tanulmányozásából áll össze, és mint ilyen félreérthetetlen formában mutatja az ókorról kialakított korabeli képzetek hatását és nyomait.

²⁹ Saját fordításom.

³⁰ KÖLCSEY 1960, I. 514.

*Politikai nyelvek a Nemzeti hagyományokban*¹

Az utóbb (talán tévesen) *Nemzeti hagyományok* címet kapott értekezés a nemzetek négy életkoráról szóló bekezdéssel kezdődik. A további bekezdésekben azonban valójában csak két életkorról, az ifjú- és férfikorról esik szó. A nemzeti ifjú- és férfikor szövegbeli megkonstruálása kettős: egyrészt kétpólusú, ellenfogalmakból felépülő rendszert hoz létre, másrészt folyamatként ábrázolja a két életszakaszt. A kétpólusú rendszer egyik oldalán a félvad, a másikon a művelt nemzet található, egyiken a hősi, a másikon a megállapodott társadalom, egyiket az egyéni kivételesség jelenségei jellemzik, a másikat az általánosan eloszló műveltség. Ugyanakkor ifjú- és férfikor nemcsak ellenpólusok, hiszen nagy folyamat játszódik le idejük alatt: a félvad, hősi szakaszból a művelt, megállapodott szakaszba ér el a nemzet.

Ez a folyamatára a csiszoltság politikai nyelvének 18. századi angol és skót szerzők írásműveiben kialakult,² majd onnan Európa-szerte tovaterjedt, antik szövegekből (Ciceróból, Lucretiusból) kinövesztett, több változatban létező központi elbeszélése, amelyet a 18. század végén, 19. század elején sok magyar szerző is használt, egyebek között a magyar történelem értelmezésére is, Decsy Sámuelről Budai Ézsaiásig, Kármán Józseftől gróf Teleki Lászlóig, jól ismert alkotásokban.³ Pontosabban Kölcsey Ferenc értekezésének első részében ezen elbeszélés módosított változatát ismerhetjük fel, amely a vadság szakaszához nem (vagy nemcsak) a bárdolatlanság és erőszakosság vonásait társítja, mint a vadságból a csiszolt (magyar változatban: csinos, csinosodott) társadalomba vezető folyamatot alapelbeszélésként használó írásművek több-

¹ A tanulmány első megjelenési helye: Holmi, 23(2011)/9, 1088–1096.

² A csiszoltság nyelvéről lásd: KLEIN 1985, s a szerző további művei. Magyarul: KONTLER 1997, 188. skk.

³ TAKÁTS 2007, 19–20.

sége, hanem a költői erőt is. A vad, félvad állapot esztétikai előnyeinek ilyen-fajta hangsúlyozása Hugh Blair híres Osszián-tanulmányát idézi fel, miként különben a Kölcsény-értekezés más elemei is (ideértve az emberi életkorok analógiáját is).

Még pontosabban: mind Kölcsény írása, mind Blairé oly módon korrigálja (s ezzel: értelmezi át) a csiszoltság alapelbeszélését, hogy egyrészt esztétikai előnyt biztosít a vad, félvad fejlődési szakasznak a művelt szakasszal szemben, másrészt republikánus értékekkel ruházza fel. A társadalom korai periódusában ugyanis az emberek nyelve „mintegy magától” költői, lelkesedéssel és fenségességgel teli, míg a művelt periódusban elveszíti költői erejét, s inkább pontossá és kifinomulttá válik, írta a skót szerző,⁴ s e fejtegetés megfelelőjét megtaláljuk Kölcsény értekezésében is. A félvad szakasz embereiről írva Blair is, Kölcsény is hangsúlyozza (a magyar szerző erőteljesebben), hogy messze esett tőlük a „puhálkodás”, ami a művelt társadalmak egyik alapvető bűnének számított a republikánus politikai szótárban. Az Osszián-tanulmány és a *Nemzeti hagyományok* ott tér el egymástól, hogy az utóbbi össze is kapcsolja (s ezzel fel is erősíti) a félvad periódus két előnyét, az esztétikait és a republikánust, amikor viszonyos kapcsolatba hozza, és azonos forrásra vezeti vissza a poézis lelkesítő erejét és a nemzeti lelkesedést.

A nemzet fejlődési szakaszainak az emberi életkorok analógiájára való elbeszélését Kölcsény művében általában Herder-hatásnak szokták tulajdonítani, leginkább *Az emberi művelődés újabb történetfilozófiája* című műve hatásának.⁵ Nem biztos, hogy szükséges ilyen feltevéssel élni. Nemcsak Blair tanulmányában fordul elő hasonló analógia, hanem több 19. század eleji magyar szövegben is. Pápay Sámuel *A magyar irodalom eszmérete* egy helyén szintén egyénként állítja elénk a nemzetet, amelynek gyermek- és nagykoráról ír.⁶ Gróf Teleki László *Buzgó esdeklése* hasonlóképpen a gyermekiség idejének nevezi a nemzeti kultúra első szakaszát. *A Buzgó esdeklés ezen része*⁷ egyébként is figyelemre méltó Kölcsény írása szempontjából. A nemzeti kultúra fejlődésének három szakaszát Teleki a csiszoltság politikai nyelvén beszéli el. Eszerint a nemzeti kultúrát gyermekiségében vad szokások és bárdolatlan nyelv jellemzi, míg a már kiformált nemzetet fejlődése harmadik szakaszában („a Cultura legfelsőbb gráditsán”) szelíd erkölcsi szokások és pallérozott nyelv.

⁴ BLAIR 1996, 160.

⁵ Lásd például FERENCZI Attila kiváló tanulmányát: jelen kötetben.

⁶ PÁPAY 1808, I. 76.

⁷ TELEKI 1806, 260–263.

Ám ahhoz, hogy e fejlődés végbemenjen, figyelmeztet Teleki, a nemzetnek nem szabad izolálnia magát más, pallérozottabb nemzetektől, s nem szabad, hogy a nemzeti büszkeség megzavarja a karakterét.

Az 1806-ban megjelent Teleki-mű felvillantása arra intheti Kölcsey tanulmányozóját, milyen jelentős távolság választotta el az 1826-os értekezés beszélőjének pozícióját a 18. század végének, 19. század elejének azon szerzőitől, akik a csiszoltság/csinosodás politikai nyelvét (is) beszélték. A *Nemzeti hagyományokat* akár a *Buzgó esdeklés* felidézett részére adott válasznak is tekinthetjük. Persze nem tényleges vitára utalok ezzel, hanem állásfoglalásoknak és diszkurzusoknak a terére, amelybe Kölcsey írása *vitázva* belépett.

Ismeretes, hogy *Az emberi művelődés újabb történetfilozófiája* az emberi életkorok analógiáját nem a nemzetek, hanem az emberiség fejlődésére alkalmazza. Ez az eltérés Herder és Kölcsey műve között szemszögük és szemléletük jelentős különbségeire figyelmeztet. A *Nemzeti hagyományok* és a Herder-mű közt valójában nagyon kevés párhuzam található: kb. egy bekezdésnyi. Az eszmetörténészi vagy irodalomtörténész hatáskutatás gyakran vezet hasonló eredményekre: a később megjelent alkotás egy passzusáról azt állítja a történész, hogy az egy korábban megjelent mű egy szöveghelyének hatását mutatja, s valóban, ha csak a két kiragadott szöveghelyet vizsgáljuk, feltűnő lehet a hasonlatosságuk. Így van ez a szóban forgó Herder- és a Kölcsey-mű esetében is. Ám ha a teljes műveket vetjük össze, s nemcsak a hatáskutató által kiemelt bekezdéseket vagy mondatokat, akkor gyakran ellentmondások és eltérések sorával találkozunk.

Herder művének beszélője ámulattal néz végig a világ sokféleségén és az emberiség történetének változékonyságán, s mégis nagy egységnek látja az egészet, az isteni terv ember számára beláthatatlan megvalósulásának. Mennyire hiábavaló a mi összes tudásunk, mondja, s mennyire nem kétségbeejtő mindez. Nem az emberi értelem, hanem a vak végzet alakította épp ilyenné a világot, a történelmet, írja csapongóan Herder.⁸ A nagy egészbe vetett bizalomnak és ráhagyatkozásnak a nyugalma teljesen hiányzik Kölcsey művéből. Az ő nagy cselekvői, a nemzetek, nem a beláthatatlan, ám értelmes isteni terv szerint mozognak, hanem belátható, elemezhető szabályszerűségeknak engedelmeskedve (ha egy nemzet fejlődésének adott pontján nálánál fejlettebb nemzettel találkozik, annak az lesz a következménye... stb.). Kölcsey

⁸ Johann Gottfried HERDER, *Az emberi művelődés újabb történetfilozófiája* = HERDER 1983, 7–169. Itt: 84.

történelme alakítható, még hozzá nemzeti keretek közt, és szükséges is alakítani, hogy ne következzenek be nem kívánatos folyamatok (a nemzet eredeti színeinek elvesztése, a nemzeti lelkesedés elapadása).

Ám nemcsak szemléletében és szemszögében tér el a Herder-mű a Kölcsenyétől, hanem számos részletkérdésben is, amelyekről mindkét szerző kifejtette a véleményét. Egészen eltérően értékeli pl. az ókori görögség kulturális teljesítményét, az ókori Róma jelentőségét, a kereszténység szerepét az európai fejlődésben. E témák kulcsfontosságúak a *Nemzeti hagyományok* gondolatmenetében. Herder többféleképpen is érvel a görög kultúra példaszerűsége ellen (úgy is tekinthetjük, mint az egyiptomi és a föníciai kultúrák egyesülését, illetve: csak egyszer volt lehetséges),⁹ Kölcsenynél viszont szinte winckelmanianus módon válik mintaképpé. A magyar szöveg másodrangúnak láttatja a rómaiak kultúráját, nem eredetinek, a görög kultúra pusztá utánzásának; a német írásmű ellenben más-ként és egyenrangúként tárgyalja, rendkívüli fontosságú hídnak láttatva a görögök és az európai kultúrák között. A *Nemzeti hagyományok* gondolatmenetében a kereszténység nagyon problematikus, szinte negatív szerepet kap, hiszen a legfőbb érték, a nemzeti eredetiség (értsd: sajátlagosság) gyengítője. Az *emberi művelődés újabb történetfilozófiája* gondolatmenetében szó sincs ilyesmiről (későbbi Herder-művekben már igen). A sort még folytathatnám.

Van azonban a német műben egy bekezdés, amely valóban hasonlít Kölcseny szövegére. Magyar fordításban így hangzik a tételmondata: „Minden nemzet önmagában leli meg boldogsága középpontját, ahogy minden golyó is a maga súlypontját!”¹⁰ A szakasz, amelyben ez a mondat elhangzik, jellegzetes historista fejtegetés: nem lehet általában megnevezni a közboldogság ismérveit és feltételeit, azok minden korban és nemzetben eltérőek, sajátosak és összemérhetetlenek. Ám az imént idézett tételmondat egy másik szakaszba vezet át, amely elhagyja a historista felütést, s a más nemzetekkel kapcsolatos nemzeti előítéletek védelmezésébe torkoll.

Az előítélet jó a maga idejében, mert boldoggá tesz. Saját középpontjuk köré tömöríti a népeket, szilárdabban kapcsolja őket törzsükhöz, a maguk módján jobban felvirágoztatja, s ezért hajlamaik és céljaik tekintetében boldoggá is teszi őket. Ha így nézzük, a legtudatlanabb nemzet, mely leginkább előítéleteinek rabja, gyakran a legelső; az idegenbe kalandozó kívánságoknak és a külföldben

⁹ HERDER 1983, 36. és 39–40.

¹⁰ HERDER 1983, 54.

reménykedő utazásoknak a korszaka már betegség, felfűvódás, egészségtelen teltség, a halál előre sejtése.¹¹

Tekintve, hogy az ellenfelvilágosodás egyik alapművét olvassuk, felvilágosodás-ellenes vitairatot, amely némely részeiben egyenesen pamfletté válik, nem kell nagyon meglepődnünk a tudatlanság eme dicséretén. A nemzeti befelé fordulásnak a dicsérete némi feszültségben áll a mű gondolatmenetének egészével, amely a nemzetek nagy láncolataként viszi színre az emberiség történelmét. Az idézett rész különben Herder e művének talán leginkább rousseau-ista passzusa.

Kölcsey írásában historista és felvilágosodás-bíráló szöveggörnyezet nélkül kerül elő a Herderéhez hasonló megfogalmazás, ekként: „Keresztyén vallás és európai tudományos kultúra egyenlően kozmopolitizmusra törekednek. Innen van, hogy az a kirekesztő, saját centruma körül forgó, de egyszersmind lelket emelő nemzetiség, mely a hellénnek tulajdona volt, Európában nem található.”¹² Nem a gondolatmenetét szeretném most elemezni, csupán a Herder-, illetve a Kölcsey-passzus politikai nyelvhasználatáról mondanék néhány szót. Amit belőlük hallunk, az a nacionalizmus politikai nyelve.

Noha többé-kevésbé ma is azt gondolom a nacionalizmus 19. század elejei-közepi magyar nyelvéről, amit eszmetörténeti tankönyvemben írtam róla, ezúttal más kiindulóponthoz folyamodom: Maurizio Viroli *Per amore della patria. Patriotismo e nazionalismo nella storia* című könyvéhez. Viroli két kora újkori politikai nyelv, az államrezon és a republikanizmus monografikus leírásával vált neves eszmetörténésszé; az előbbiről írottakat szokás is idézni, vitatni a magyar szakirodalomban. Amit most idézendő könyvében patriotizmusnak nevez, voltaképpen a republikanizmus másik neve.

„A patriotizmus nyelvét az évszázadok során arra használták – írja Viroli –, hogy megerősítse, vagy ösztönözze a politikai intézmények és a hozzájuk kötődő életmód iránti szeretetet, hogy fenntartsa egy nép közös szabadságát, egyszóval, a respublikát. A nacionalizmus nyelve a késő 18. század Európájában született, s azért dolgozták ki, hogy megvédelmezze egy nép etnikai, nyelvi és kulturális egységét és egységességét. Míg a patriotizmus történelmi ellenségei a zsarnokság, a despotizmus, az elnyomás és a korrupció voltak, a nacionalizmus ellenségei a keveredés..., az etnikai és kulturális tisztaság

¹¹ HERDER 1983, 55–56.

¹² KÖLCSEY 1960, I. 504

hiánya, a társadalmi és politikai egyenetlenség.” Majd később: „a patrióta számára a legfőbb értékek a respublica és az általa lehetővé tett szabad élet; a nacionalista számára a legfőbb az egység, és a nép kulturális és lelki tisztasága.”¹³ Viroli elbeszélése szerint a 19. század végére, hosszú folyamat eredményeként, „a nacionalizmus nyelve feloldotta magában a patriotizmus régi hagyományát, átalakítva tartalmait”.¹⁴

Visszatérve az idézett Herder- és Kölcsey-szövegrészekhez, Viroli meghatározásait tekintve mankónak: a Herder-passzusban a közboldogság nem a nép politikai berendezkedésének, államformájának, hanem lelki-kulturális állapotának függvénye. A dicsért előítéletek *egységesen* a nemzet előítéletei, az idegenbe teendő utazásokról azért szól elítélően, mert megbontanák a nemzet lelki-kulturális egységét. A Kölcsey-passzusban a hellén nemzetiség jellemzésekor a „kirekesztő” nem az idegen politikai elnyomást, hanem idegen kulturális-lelki hatások kizárását jelenti. Összefoglalva: a nemzetnek az idézett szövegrészekben nem republikánus, hanem nacionalista fogalmával találkozhatunk. A két szerző életműve, itt megidézett írásaik azért érdekesek Viroli tárgyalásmódja felől nézve, mert Herder olyan nacionalista nyelvet használt, *Az emberi művelődés újabb történetfilozófiájában* is, amely nem volt republikánus, sőt, mint az olasz eszmetörténész írja, antipolitikai volt;¹⁵ Kölcsey pedig különféle szövegeiben változtatva, keverve beszélte a nacionalizmus és a republikanizmus nyelvét, például a *Nemzeti hagyományok*ban is.

A politikai nyelvek vizsgálata felől nézve az alapvető eltérés a Herder- és a Kölcsey-mű között a republikanizmus hiánya, minimális jelenléte a német szerzőnél, és nyilvánvaló jelenléte a magyarnál. Évtizeddel ezelőtt, *Politikai beszédmodok a magyar 19. század elején* című tanulmányomban a *Játékszín* szövegközeli elemzésével igyekeztem megmutatni, miként változik át e fiktív beszéd alapvetően republikánus politikai nyelve nacionalistává.¹⁶ A *Nemzeti hagyományokról* beszélve nem ezt a „nagy átalakulást” hangsúlyoznám (ma már kissé gyanúsak is találok a republikanizmusból nacionalizmusba történő átmenet fejlődéstörténeti elbeszélését), inkább azt, hogy a nacionalista és republikánus megszólalási lehetőségek hosszabb ideig egymás mellett léteztek, sajátos játékkeretet biztosítva a politikai beszélők számára.

¹³ VIROLI 2001, 5–6.

¹⁴ VIROLI 2001, 159.

¹⁵ VIROLI 2001, 111.

¹⁶ TAKÁTS 1999, 234–235.

Azért mondtam az előadásom elején, hogy talán tévesen adták Cselkövi-Kölcsey e művének utóbb a *Nemzeti hagyományok* címet, mert a cím olyasmit sugall, aminek a szöveg szinte az ellenkezőjét állítja. A cím azt sugallja, hogy vannak nemzeti hagyományaink, miközben a szöveg azt állapítja meg sajnálkozva, hogy nemigen vannak. A nemzeti hagyomány kifejezés a szövegben, normatív görög változatában, *prehistorikus* emlékeket jelent, azon időkből származó közös emlékeket, amelyek történetírás előttiék. „Minő helyhezet!” – kiált fel szerzőnk, s megállapítja, hogy a hősi korból saját nemzeti hagyományunk csak parányi és töredékes; később hozzáteszi, hogy „a magyar hagyományban semmi mitológiai nyomokat észre nem veszünk”. „A hagyomány annál fogva Álmostól kezdve egészen históriai formát visel...”¹⁷ A gondolatmenete a továbbiakban a hagyomány hiányának okaival foglalkozik, majd pótlásának lehetőségeivel.

A pótlásra azért van szükség a szöveg beszélőjének szemszögéből, mert mind a nemzeti érzésnek, mind a nemzeti költésnek szüksége van valamiféle táplálóra, amely szerepet ideális (görög) esetben a prehistorikus hagyomány tölti be – a magyar esetben azonban ilyen hagyomány nem lévén, a történeti emlékek: „áldást mondok a mongol pusztítást megelőzőtt korra, mely nekünk *a maga vérével nyert hazát* örökségül hagyá; egy szép örökség, melynek birtoka és gondolatja az arra méltó maradéknál már magában is való nemzetiségnek és nemzeti költésnek lángját lobbanhatná fel!”¹⁸ A konstruktivista nacionalizmus-elméletek felől nézve ez a szövegrész úgy magyarázható, hogy a szerző itt, a nyelvi-kulturális egységként értett nemzet közös elbeszéléseinek hiányában, funkcionális pótlásukra, a nemesi rend identitásbiztosító elbeszélésének a nacionalizálására tesz javaslatot.

Ugyanilyen érdekes az is, hogy az idézett passzusban a beszélő áttér a nemesi rend bevett, az ősi alkotmányra hivatkozás szótárát a republikanizmus-sal vegyítő politikai nyelvére: ha csak ezt a mondatot vizsgálnánk, azt állíthatnánk, hogy nem a nacionalizmus, hanem a patriotizmus (és a patrióta költészet) forrásait keresi. A *Nemzeti hagyományok* egészére azonban ez nem áll: a görög modell, mint már kiderülhetett, nacionalista norma. Az írásműnek az a része teszi ezt leginkább egyértelművé, amely Homérosznak a hellén nép egyesítésében betöltött szerepéről szól: bár a görög nép „százképpen megszaggatott polgári alkotványai közt” élt, azaz sok és különféle poliszban,

¹⁷ KÖLCSEY 1960, I. 509.

¹⁸ KÖLCSEY 1960, I. 510.

Homérosz költészete egyesítette őket „egy közönséges nemzeti szellemmel eltöltve”.¹⁹ A hellének nemzeti szelleme tehát nem a pátriájukhoz, a politikai közösségükhöz, „polgári alkotványukhoz” kötődött, hanem kulturális egységükhöz. A görög modell nem patrióta, hanem nacionalista modell.

Patrióta és nacionalista nyelv használatának hasonló kettőssége jellemzi Kölcsey írásművének a nemzetkarakterről szóló hosszú, betétszerű szövegrészt is, amelynek a mű egészén belüli funkciójára a későbbiekben még kitérek. Mint Isaiah Berlin írja, a nacionalizmus egyik legfőbb ismérve, hogy a nemzeti közösséget „a biológiai szervezet sémájához hasonlatos”-nak képzei el.²⁰ A magyar nemzetkarakterről szóló hat bekezdés a nemzet *egyéniiségéről* (lelki tulajdonságairól, érzelmeiről, hajlamairól) szólva a nacionalizmus organicista nyelvén beszél. A régi antikizáló népkarakterológia általában klímaelméleti alapozású volt, netán a földrajzi fekvés sajátosságaival, vagy az adott ország politikai berendezkedésének jellegével magyarázta az egyes népek eltérő jellemvonásait: azaz külső okokkal. A nacionalista karakterológia döntően a belsőre irányul, s a nemzet eredeti tulajdonságait keresi. A nemzetkarakterológiai érdeklődéshez innentől fogva hozzá tartozik az a képzet is, hogy a sajátlagos nemzeti jellemvonások önmagukban vett értékek. A nemzeteknek nem azért kell hűségeseeknek lenniük önnön karakterükhöz, mert ha nem lennének azok, akkor mindenféle negatív következménnyel számolhatnának (mint a republikánus elbeszélésben, ahol az ősök szokásaitól eltérő nemzedékek könnyen zsarnokság vagy idegen uralom alá kerülhetnek), hanem egyszerűen azért, mert ez a karakter az övék. Kölcsey írásművében már ezt az új nemzetkarakterológiát leljük.

Ugyanakkor a nemzet konkrét jellemvonásainak a felsorolásakor a szerző többé-kevésbé a hagyományos nemzetkarakterológiai készlettel dolgozik (vendégszerető, szabadságszerető, békétlenségre hajló, hirtelen lelkesedő stb.). Amikor például a „szabadság magas érzelmét” kezeli nemzeti jellemvonásként, nemigen lehet kétséges, hogy nem a *misera plebs*-re kell gondolnunk, hanem a nemességre: a nemesi rend identitásának (ideológiájának) egyik (republikánus) alapelemét terjeszti ki hallgatólágosan a nemzet egészére. A patriotizmus nyelvén beszél a szöveg a magyar karakteri szentimentalizmus okait megnevezve is: „fő vonását... hazájától és nemzeti fekvésétől kölcsönzi”.²¹ A pátria (mint politikai terület) iránti érzelemből vezeti le a

¹⁹ KÖLCSEY 1960, I. 498.

²⁰ BERLIN 1992, 225.

²¹ KÖLCSEY 1960, I. 513.

legfőbb nemzeti jellemvonást, vagyis – a politikai nyelvek felől nézve – republikánus elemekkel tölti fel nacionalista nemzetjellemtant.

Az irodalomtörténészek előszeretettel tulajdonítanak olyan állításokat vagy tanításokat a *Nemzeti hagyományoknak*, amelyek nem szerepelnek a szövegében és nem is következnek a gondolatmenetéből. Horváth János népiesség-monográfiája szerint Kölcsey „tanítása” szembeállítja az idegen mintákat követett műköltészetünket a nemzeti jelleget hordozó népköltészetünkkel, s a népdalt mint „a nemzeti költészet primitív, hűtlenül elhagyott mintáját” állítja elénk.²² Szauder József Kölcsey-monográfiájában azt olvashatjuk, hogy az idegen mintákat követő magyar költészet helyzetéből Kölcsey szerint „egyetlen kiút vezet: visszatérés a népköltészethez, s a norma csak egy lehet: a műköltészetnek a népi alkotáshoz való viszonyítása”.²³ S. Varga Pál *A nemzeti költészet csarnokai* című monográfiájának a *Nemzeti hagyományokat* tárgyaló részében azt a nézetet tulajdonítja a szerzőnek, miszerint „az a költő, aki a [köznépi] dalokhoz fordul, hanyatló bár, de hanyatlásában és kezdetlegességében is eleven s költőileg megformált hagyományt talál, és elvégezheti azt, amit a Hunyadiak kora elmulasztott”²⁴ – tudniillik, hogy e köznépi dalokból nagy epikus éneket formálhat.

Ezzel szemben én úgy látom, hogy a *Nemzeti hagyományoknak* az a két bekezdése, amelyben a „nemzeti poézis eredeti szikráját” „a köznépi dalokban” nyomozza a szerző,²⁵ arra a következtetésre jut, hogy nem lehet a nemzeti hagyományt a köznépi dalokban fellelni. Szó sincs a szövegben, sem ebben a két bekezdésben, sem a későbbiekben arról, hogy a magyar kultúra esetében a népdal (vagy a köznépi dal) mintájául, normájául, alapjául, vagy kiindulópontjául szolgálhatna a műköltészetnek. A *Nemzeti hagyományok* gondolatmenete nemhogy nem a népköltészethez, néphagyományhoz fordulást tekinti „kiút”-nak – egészen más lehetőséget jelöl meg mint a magyar költészet kíváncsatos irányát. A *Nemzeti hagyományok* kanonikus értelmezési tradíciója hajlamos a „népiesség programiratának” látni az 1826-os szöveget, olyan programot ajándékozva neki, amelyet nem fejtett, mert nem is fejthetett ki.

Feltűnő, hogy a Kölcsey-szövegről az utóbbi időben más szakmákhoz tartozók által készített értelmezések nagymértékben eltérnek a kanonikus iro-

²² HORVÁTH 1978, 123.

²³ SZAUDER 1955, 122.

²⁴ S. VARGA 2005, 439.

²⁵ KÖLCSEY 1960, I. 517.

dalomtörténeti tradíciótól. A klasszika-filológus Ferenczi Attila úgy látja, hogy a *Nemzeti hagyományok*nak lesújtó volt a véleménye a népköltészetről, s arra a következtetésre jut, hogy a „*Nemzeti hagyományok*kat nem igazán lehet minden további nélkül a Petőfi- és Arany-féle népiesség megalapozására használni”.²⁶ Radnóti Sándor Winckelmann-könyvének a magyar winckelmannianizmus határaitól szóló fejezetében a *Nemzeti hagyományok* „seniális következtelenségét” emlegeti, hiszen Kölcsey írásműve egyszerre emeli kánonná az ókori görögségről írva a „zárt nemzeti kultúrát”, s egyszerre bizonyítja, szándéktalanul, e kánon követhetetlenségét. S ugyanígy: írásműve ugyanannyira „az autochtónia alapján felfogott magyar nemzeti poézis föltételeinek hiányáról szól, mint amennyire ugyanannak a megalapításáról”.²⁷

Valóban, az ókori görögség kultúramodellje számít ideálisnak a *Nemzeti hagyományok*ban, de zártnak nem, inkább csak erős eredetiséggel (sajátlagossággal) rendelkező kultúrának nevezném, amely magához hasonítja, beolvasztja az idegen kultúrák hatásait, és saját, történelem előtti szóbeli-népi hagyományaiból építi ki önnön írott költészetét („pórdalokból *Iliász*”). A későbbiekben ez a kultúrafejlődési modell lett (legalábbis elvileg) a 19. század közepi népiesség követett mintája. Kölcsey azonban 1826-ban nem tekintette követhető mintának a görög modellt, legfeljebb értékelési normának (nem kifejezetten historista módon, Herdertől ezen a ponton is jócskán eltérve), mert ő, megvizsgálva a magyar köznépi dalokat, bennük a nemzeti poézis semmiféle szikráját nem találta. Nem talált pórdalokat, amelyekből *Iliászt* lehetett volna kifejleszteni. Éppen ezért egészen másfajta, nem népies költészeti utat javasolt a magyar kultúra eredetiségének (sajátlagosságának) a biztosítására, mint később a népiesség hívei. Ahhoz, hogy valaki azt állítsa, lehet a görög modellt követni a magyar költészetben is, azaz a népiesség opcióját válassza, teljesen eltérően kell értékelnie a magyar népköltészeti szövegegyüttes mennyiségét és minőségét, mint ahogyan Kölcsey tette.

Az említett kiváló irodalomtörténészek valószínűleg nemcsak azért véltek ott nem lévő állításokat látni a *Nemzeti hagyományok*ban, mert erős értelmezési tradíció ígézetében dolgoztak; hanem azért is, mert fejlődéstörténeti szemléletük szerint ott kellett volna, hogy legyenek azok az állítások a Kölcsey írásában. A *Nemzeti hagyományok* ugyanis a hiányzó magyar fejlődéstörténeti láncszem szerepét töltheti be „a winckelmanni nemes egyszerűség kultuszá-

²⁶ FERENCZI 2006, 18. – Jelen kötetben: 35. oldal.

²⁷ RADNÓTI 2010, 509, 510.

ból a jámbor egyszerűségbe való” „zökkenőmentes átmenet” folyamatában (hogyan Ernst Gombrich *A klasszicizmustól a primitívizmusig* című előadását idézzem).²⁸ A szövegben ott a normatív, majdnem autark görög kultúramodell, s ott a „saját pórdalokból kell kifejleszteni a nemzeti költészetet” normája is. Valóban, logikailag akár ott lehetne az az állítás is, hogy ez legyen a magyar költészet/kultúra fejlesztésének az útja. Ám ilyen állítás nincs a szövegben.

Azt állítottam fentebb, hogy Kölcsey a *Nemzeti hagyományokban* nem a szokásosan neki tulajdonított, hanem egészen másfajta, nem népies költészeti utat javasolt a magyar kultúra eredetiségének (sajátlagosságának) a biztosítására. A norma, amelyet alkalmazandónak és alkalmazhatónak talált a magyar költészetre, kultúrára, nem a görög fejlődési modell volt tehát, hanem (az annál általánosabb és gyengébb norma) a sajátlagosság értelmében vett nemzeti eredetiség normája. Mivel a sajátlagosság biztosításának a népies útját nem találta járhatónak, kerülőutat választott: a szövegben ezt testesíti meg a már elemzett hosszas nemzetkarakterológiai betét. E résznek – amelynek a gondolatmenetben betöltött szerepével nemigen foglalkoztak eddigi értelmezői – az a funkciója az érvelésben, hogy megragadja a talán eredeti, talán csak régtől meglévő nemzeti jellemvonásokat, hogy aztán majd az értekezés végének műköltészeti áttekintésében azon költészeti teljesítmények mellé tegye le a voksát, amelyek leginkább megfeleltethetők ezen jellemvonásoknak. Kölcsey opciója eszerint a nemzeti szentimentalizmus történeti-közösségi tárgyú, érzékeny, ám férfias költészete, amely leginkább Ányos Pál (kisebb részben Zrínyi) műveiben nyilatkozott meg a szerző szerint.

A *Nemzeti hagyományok* programja véleményem szerint a nemzeti történelmi emlékezet (s ebből következően: a nemesi történelmi emlékezet) költészetét tekinti az eljövendő sajátlagos nemzeti költészet (azon belül is leginkább: játékszíni költészet) folytatandó tradíciójának, mert e poézis jellemvonásai állnak a legközelebb a nemzet jellemvonásaihoz. Azt a költői hagyományt tehát, melyet Porkoláb Tibor bárdköltőinek nevezett tanulmányában²⁹ (részben Bíró Ferenc korszakmonográfiájának Ányos Pálról és az Ányos-Batsányi-kapcsolatról írt oldalait követve),³⁰ s amelynek osszianista kiindulópontjáról Hász-Fehér Katalin értekezett A „nemzeti szentimenta-

²⁸ GOMBRICH 1987, 70.

²⁹ PORKOLÁB Tibor, A „dicsőség temploma”-képzet és a bárdköltészeti szerephagyomány = PORKOLÁB 2005, különösen: 17–35.

³⁰ BÍRÓ 1995, 169–173.

lizmus” programjának egyik forrása: az *osszianizmus* című dolgozatában.³¹ A *Nemzeti hagyományok* magyar költészettörténeti áttekintése Ányossal zárul, egy, az 1780-as években elhunyt költővel; az 1826-ot megelőző kb. negyven év irodalmát említetlenül hagyva. Az írásnak e vonását magyarázhatjuk úgy, hogy szerzője talán nem kívánt irodalomkritikai jelleget adni művének. Ám elképzelhető más magyarázat is: talán azt sugallja, hogy a jövőendő költészet alakítása szempontjából a közelmúlt teljesítményei nem érdekesek. A hiányzó negyven évvel mindenesetre kizáródik Kölcsey elbeszéléséből az a költő is, akinek *osszianista*, a költészetet a nemzeti emlékezet közegének, Ányost példaképnek tekintő programja erősen hasonlít a *Nemzeti hagyományok* opciójára: Batsányi János.

Mint már több Kölcsey-elemző leírta, a legegységelműbben talán Kerecsényi Dezső, a *Nemzeti hagyományok* bizonyos részeit (talán öntudatlan, talán tudatos) önportrénak is lehet tekinteni: mind a magyar karakteri szentimentalizmus jellemzését, mind az Ányos-jellemzést tekinthetjük önjellemzésnek is; ráadásul Kölcsey olyan (nemzeti-történeti) fordulatot várt el a magyar költészettől, amelyet ő maga már végrehajtott saját poézisében.³² A magyar karakteri szentimentalizmust azonban nemcsak Kölcsey-önjellemzésnek tekinthetjük, hanem *osszianizmus*-variációnak is. Adam Potkay írja Macpherson művét a 18. század közepi angol politikai nyelvek és skót álláspontok közegén belül értelmezve, hogy „az *ossziáni* költészet valójában a vad és a felvilágosult tudás és erkölcsi szokások palimpszesztje”. E szövegegyüttes annak köszönhetette rendkívüli korabeli vonzerejét, hogy képes volt összeegyeztetni az ókori polisz ideálja iránti nosztalgiát a modern, polgárosult ízléssel; áthidalni a csiszolt társadalom „feminizmusa” és az ókori polisz 18. századi híveinek (akik a honpolgári erényeket különféle vad népek körében vélték feltalálni) „sovinizmusa” közti távolságot.³³ Az *Osszián énekeit* úgy is tekinthették kortársai, mint annak bizonyítékát, hogy lehetséges a republikánus (harcos) erények együttélése a kifinomult erkölcsi szokásokkal és az érzékenységgel.

Az *Osszián énekeinek* e kettősségét már Hugh Blair említett tanulmánya is kiemelte: a bárd, aki énekel, egyben harcos is, s énekei hadjáratokról,

³¹ HÁSZ-FEHÉR 2004. Én a kötethez nem, csak a tanulmány világhálón elérhető rövid változatához jutottam hozzá: <http://www.staff.u-szeged.hu/~feher/pub/osszho nl.htm>

³² KERECSENYI 1940, 99, 102, 98.

³³ POTKAY 1992, 121–122.

hőstettekről szólnak. Ugyanakkor e költőnek „természettől fogva roppant érzékeny szív adatott, hajlamos volt a nagy génuszokat gyakran jellemző édes melabúra”.³⁴ Nemcsak mai értelmezők magyarázzák tehát Macpherson művének nagy hatását összeegyeztetési képességével,³⁵ az összeegyeztetett ellentétes elemeket már legnagyobb hatású 18. századi értelmezője is előtérbe állította. Hasonlóan különmemű elemekből tevődik össze a Kölcsey leírta magyar karakteri szentimentalizmus: republikánus erényekből és „melankóliás temperamentumból”.³⁶ A magyar karakteri szentimentalizmus leírásának megismétlése (költészeti konkretizálása) az Ányos-bekezdésben osszianista költőt állít olvasói elé: soraiból „egy szelíden bús, s a hazához hevülettel vonzódó léleknek harmóniája hangzik felénk; énekbe ömlő szentimentalizmusát a honszerlem érzelmei által vezeti, s a lenyugvó napban a haza lebeg, mint a szeretőnek kedvelt lánykája, szemei előtt; szívétől veszen táplálatot emlékezete, mely a nemzet múltkorának történeteinek oly örömmel andalog, s a viruló mezőn a rajta elhullott hős árnyékát pillantja meg; kísérőjévé teszi a bajnoknak a poétát” stb.³⁷

Az idézett Kölcsey-mondatot az teszi osszianistává, hogy a nemzeti múlt felé fordulást, a költészetnek nemzeti emlékezet közegeként való felfogását, s az alapvetően republikánus költőszerepet összeköti a költő mély és összetett érzelmességével. Sajátos variánssá pedig a férfi és női szerep felhasználása teszi, amely felidézi a nemzetkarakterológiai betétrész megkülönböztetését az (európai) romantikai, illetve a magyar karakteri szentimentalizmus között („ez fő vonását a szerelemtől, a magyar pedig hazájától és nemzeti fekvésétől kölcsönzi”³⁸). Ahogyan a nemzetkarakterológiai betétrészben a magyar szentimentalizmust a hazaszeretet ösztönzi (s nem a szerelemérzés), annak megfelelően látja a lemenő napban Ányos beszélője a haza, s nem egy leányka képét. Az (európai) romantikai szentimentalizmus tehát a férfi-nő kapcsolatból,

³⁴ BLAIR 1996, 167.

³⁵ Két további példa: Jerome MCGANN szerint Macpherson szövegeiben „Írország és Skócia korai társadalmi és civilizált heroizmus modelljei voltak”. *The Poetics of Sensibility. A Revolution in Literary Style* című könyvét idézi: BENKŐ 2009, 33. – Sárközy Péter szerint az ossziáni énekek egyrészt fenntartották a primitív eredetiség illúzióját, másrészt az új érzékenységre alapozó szentimentális költészetet nyújtottak: SÁRKÖZY 1988, 133.

³⁶ KÖLCSEY 1960, I. 511.

³⁷ KÖLCSEY 1960, I. 522.

³⁸ KÖLCSEY 1960, I. 513.

a magyar a férfi-haza kapcsolatból táplálkozik. A kétféle szentimentalizmus a *Nemzeti hagyományokban* nem egyenrangú: az értekezés egy korábbi szakasza másodlagosnak minősíti a személyes érzelmek megéneklését a közösségi (nemzeti) emlékezet költészetbe foglalásához képest. Összefoglalva: a magyar karakteri szentimentalizmus, s különösen Ányos-portrébeli költészeti konkretizálása, nekem olyan osszianizmus-variációnak tűnik, amelyből hiányzik a feminin, és felerősített a férfias-republikánus összetevő.

FÓRIZS GERGELY

A Nemzeti hagyományok és a neohumanista hagyomány¹

Kölcsey Ferenc *Nemzeti hagyományok* címen ismert² tanulmányának hosszú időn át bevett értelmezése „az eredetiségében megújuló magyar nemzeti irodalom első nagy elvi programjának”³ tartotta ezt a szöveget. Ez az interpretáció, mely legteljesebb kifejtését Horváth Jánosnál nyerte el, úgy állítja az origóba az értekezést, hogy azt egyben az addigi fejlődés célpontjává teszi: eszerint a *Nemzeti hagyományok* betetőzése, összefoglalása a nemzetileg eredeti irodalom megteremtésére irányuló korábbi, kevésbé tudatos törekvéseknek, mivel „kijelöli azon tényezőit a hagyománynak, amelyek egy nemzetivé fejlődni vágyó irodalmat e törekvésében támogathatnak”.⁴

A *Nemzeti hagyományok* irodalomtörténeti helyének egy másik lehetséges meghatározási módja az, hogy a szöveget két, egyformán érvényes, egyenrangú, ám egymástól gyökeresen eltérő irodalomértési mód határpontjaként azonosítjuk: az egyik az imitációs alapú, az antik görögségre orientálódó egységes európai hagyomány talaján áll, a másik az eredeti nemzeti irodalmak tudatosan kimunkált, egymástól elkülönülő hagyományaiban gondol-

¹ A tanulmány az MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíja támogatásával készült. Köszönöm Dávidházi Péternek a szöveg korábbi változatához fűzött lényegláttató megjegyzéseit.

² Az Élet és Literatúrában 1826-ban cím nélkül (VII-es sorszámmal) és álnéven publikált Kölcsey-tanulmány (CSELKÖVI, VII, ÉLit 1826, 15–59.) csak a szerző halála után kapta jelenleg ismert címét: KÖLCSEY Ferenc, *Nemzeti hagyományok* = KÖLCSEY 1842, 1–36.

³ SZAUDER 1955, 121.

⁴ HORVÁTH János, *A magyar irodalom fejlődéstörténete* = HORVÁTH 2005, 57–453, itt: 332.

kozik.⁵ Az alábbiakban ez utóbbi felosztást alapul véve vizsgálom meg az elsőként említett – klasszicistának is nevezhető – hagyományfelfogás kései, neoklasszicista avagy neohumanista változata és a *Nemzeti hagyományok* közti viszony néhány vonatkozását. A neohumanista irodalomértés – bár kétségtelenül az antik mintákhoz viszonyított és a(z európai) hagyományegység elvét vallotta – azon túl, hogy „benne állt” a hagyományban, maga is annak tudatos alakításán, magasabb szintű újraértelmezésén fáradozott. Olyan hagyományfelfogásról van szó tehát, melynek lényege nem múltba fordulás és önállótlan reprodukálás, hanem a jövőbe tekintés,⁶ s melynek jegyében születtek is programok a magyarság számára a *Nemzeti hagyományok* megírásával nagyjából egy időben.

Az életkor-metafora Herdernél és Kölcseynél

A *Nemzeti hagyományok* ismert, a szöveg legelején álló alapmetaforája szerint: „Egész nemzeteknek, szintúgy mint egyes *embereknek*, meg vagynak az ő különböző koraik, Gyermekekorból virúl fel ifjúságok, ifjuból érnek férj-fívá, ’s férjfkoroknak erejét az öregségnek lankadása váltja fel.”⁷ A Kölcsey-filológiában régóta elterjedt vélekedés, hogy a munka a herderi filozófia hatásának jegyeit mutatja, s többször megfogalmazódott az is, hogy ez a fontos szókép szintén a német filozófustól származik.⁸ Ez utóbbi nézet annyiban

⁵ Ernst Robert Curtius az egységes „európai irodalmat” a Homérosztól Goetheig terjedő 26 évszázadra teszi, ezt követi a „modern nemzeti irodalmak” megjelenése. (CURTIUS 1948, 20–23.)

⁶ Ernst Cassirer így fogalmazta meg a különbséget az erasmista humanizmus és a neohumanizmus között: „das Losungswort »ad fontes« wies diesen Humanismus auf die Vergangenheit hin und hielt ihn immer wieder an ihr fest. Der Klassizismus des achtzehnten Jahrhunderts ist von anderer Art. Bei aller Verehrung und Bewunderung der Antike, die auch ihn beherrscht und ihm den Stempel aufgeprägt hat, ist er weit mehr auf die Zukunft als auf die Vergangenheit gerichtet. Denn der Wille zur Gestaltung, nicht der Wille zur Betrachtung ist hier das entscheidende Motiv. [...] die Gegenwart [...] ist von der Vergangenheit erfüllt, aber sie geht zugleich mit der Zukunft schwanger.” (ERNST CASSIRER, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie* [1939] = CASSIRER 2011, 135–161; idézett hely: 147–148)

⁷ ÉLit 1826, 15.

⁸ FENYŐ 1983, 195.; FERENCZI 2006, 15. – Jelen kötetben: 26. oldal.

mindenképpen jogosult, hogy az emberi életkorok és a történelmi (vagy nyelvtörténeti) korszakok között vont párhuzam Herder műveinek gyakran visszatérő gondolati alakzata: kritikai töredékeiben, nyelvészeti tanulmányaiban, az *Ószövevséggel* foglalkozó művében, iskolai beszédeiben és történetfilozófiai munkáiban egyaránt szívesen alkalmazza.⁹ Mivel azonban ennek az analógiának a felhasználása Kölcsey korában (részben bizonyára Herder nyomán) a történeti-történetfilozófiai áttekintésekben közkeletűnek mondható,¹⁰ illetve azt megelőzően is Szent Ágostontól¹¹ Giambattista Vico-ig¹² és a neohumanista populárfilozófiáig¹³ többször előfordult, kevésbé érdekes a konkrét hatástörténeti összefüggés kérdése. Ehelyett az alábbiakban azt fogom vizsgálni, hogy Herder és Kölcsey milyen módon kezelik a szóképet, milyen összefüggérendszerbe illesztik be. Elsőként a metafora herderi kontextusát kísérelm meg fölvezetni.

Herder a metaforát általában nem valamely egyes nemzet, hanem az egész emberiség története kapcsán szövi be, illetve amennyiben mégis valamely nemzet vagy nép életkorairól szól, akkor a szókép funkciója az egyedi és a nagy egész közti univerzális analógia megteremtése. Példa erre az allegória egy korai felbukkanása az ún. nyelvregény felütésében:

Ahogy az ember az életkorok különböző lépcsőfokain tűnik fel; ugyanúgy változtat meg mindent az idő. Az egész emberi nem, sőt még a halott világ is, minden nemzet, és minden család a változás ugyanazon törvényeinek engedelmeskedik: a rossztól a jóig, a jótól a kitűnőig, és a kitűnőtől a rosszabbig és a rosszig. Ez minden dolgok körpályája. Így van ez minden művészettel és tudománnyal: szárba szökken, kibimbózik, kivirágzik és elvirágzik. A nyelvvel szintén így van ez.¹⁴

Egy későbbi művében megfogalmazódik, hogy az analógia kiterjed minden egyes emberre („minden egyén gyermekkorra hasonló az egész nem gyermek-

⁹ Az életkor-metafora előfordulásait Herdernél áttekinti: ALBUS 2001, 290–295.

¹⁰ Lásd Takáts József tanulmányában: 40–41.

¹¹ SZENT ÁGOSTON, *De genesi contra Manichaeos*, I, XXIII–XXIV. PL 34, 190–194.

¹² Vö. ALBUS 2001, 245 sk.

¹³ Christian GARVE, *Betrachtung einiger Verschiedenheiten in den Werken der ältesten und neuern Schriftsteller, besonders der Dichter* [1770] = GARVE 1802, 93–163. Különösen: 95–96.

¹⁴ Johann Gottfried HERDER, *Über die neuere deutsche Literatur, Erste Sammlung von Fragmenten* [1767] = HERDER 1985, 181. Saját fordításom. A továbbiakban – ahol nincs megadva a fordító – az idegen szövegeket saját fordításban adom.

korához”¹⁵), és így a mindenkori olvasóra is, aki ezáltal, mikrokozmosza és az emberi makrokozmosz megfeleltethetősége révén lehet képes a történelem eseményeinek beleérző megértésére.¹⁶ Az 1774-es *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* az emberiség kisgyermekkoráról (Kindheit), gyermekkoráról (Knabenalter), ifjúkoráról (Jünglingszeit) és férfikoráról (Mannesalter) ír. Ez utolsót (a Római Birodalom bukásával) a „halál” követi, mellyel egyidejűleg azonban „északon egy új ember született”: germán és egyéb barbár népek,¹⁷ a történelem új főszereplői. Az allegorikus sor itt nem folytatódik, viszont a mű vége felé a szerző a jelenkori embert mint „túlokosodott ösöreget” szólítja fel arra, hogy nézzon körül és ismerje fel: a föld legtöbb népe (az „úgy nevezett vadak”) még gyermekkorukban leledzenek,¹⁸ mintegy az új világtörténeti ciklus ígéretéeként.

A történetfilozófiai főmű, az *Ideen zu einer Philosophie der Menschheit* előszavában Herder elhatárolja magát attól az időközben elterjedt értelmezéstől, hogy az *Auch eine Philosophie...* lapjain leírt „néhány allegorikus szava” az emberiség gyermekkoráról, ifúságáról, férfi- és öregkoráról alkalmas volna rá, hogy biztos alapot adjon a kultúrtörténetnek vagy az emberi történelem filozófiájának.¹⁹ Ennek ellenére ebben a munkájában is használja az életkor-metaforát, de egyrészt nem juttat már neki központi szerepet a narratívában,²⁰ másrészt nem fejt ki teljesen, hanem leginkább a gyermekkor mozzanataira koncentrál. Ez azzal a történetfilozófiai szemléletváltással magyarázható, melynek eredményeképpen a ciklikus történelemfelfogás helyét átvette nála az emberi történelem emelkedő pályaképe,²¹ melynek szemléltetésére a gyermekkorral vont párhuzamot használja. A gyermekkor ilyen értelmű szimbolikus jelentőségére már az 1772-es nyelvészeti pályamű fejtegetése is utalt az embert jellemző és őt az állatvilágból kiemelő tulajdonság, a „Besonnenheit” körülírásakor: „Bármilyen időksek legyünk is, mindig a gyermekorból

¹⁵ „Die Kindheit jedes Einzelnen ist der Kindheit des ganzen Geschlechts gleich”. (Johann Gottfried HERDER, *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* = HERDER 1884, 29.)

¹⁶ Vö. ALBUS 2001, 291.

¹⁷ Johann Gottfried HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* = HERDER 1891, 475–595. Itt: 515.

¹⁸ HERDER 1891, 566.

¹⁹ HERDER 2002, 9.

²⁰ Vö. ALBUS 2001, 292.

²¹ Herder történelemszemléletének megváltozásáról, erősödő „történelmi optimizmusáról” lásd: FÖRSTER 1986, 367.

növünk ki, mindig útközben vagyunk, nyugtalanul, kielégítetlenül: életünk lényegi vonása soha nem az élvezet, hanem az előrehaladás, és nem leszünk emberek addig, amíg végig nem éltük életünket. Ezzel szemben a méh már akkor méh volt, amikor az első méhsejtjét építette.²²

Az *Ideen...* hasonló szemléletű koncepciója szerint az emberi történelem célja a humanitás, a humanításra való képzés, vagyis a humanitásnak mint az emberiségben eleve benne rejlő immanens lényegnek a kifejtése. Ez a progresszív folyamat leginkább a gyermeki (ki)fejlődés életszakaszának felel meg:

Az ember semmilyen körülmények között és semmilyen társadalomban nem törekedhet másra, nem bontakoztathat ki mást, mint a humanitást [...]. A humanitás érdekében rendezte el a természet nemzedékeinket és életkorainkat úgy, hogy gyermekségünk hosszabban tartson és csak a nevelés segítségével tegyen szert a humanitás valamely válfajára. A humanitás érdekében alakult ki a földkerekségen minden emberi életforma, ennek érdekében vezettek be minden társadalomfaját.²³

Összefoglalóan elmondható, hogy Herdernél az életkor-metaphora mindig az egyén vagy a nemzet kis világa és az emberiség mint nagy egész közti megfelelés, összecsengés, lényegi benső azonosság érzékeltetését szolgálja, függetlenül attól, hogy az adott mű éppen az egyedi nemzeti sajátlagosságoknak biztosít-e nagyobb hangsúlyt (mint az *Auch eine Philosophie...*), vagy az emberiség közös nagy téloszát helyezi előtérbe (mint az *Ideen...*).

Kölcsey munkájában a metafora kikerül ebből az antropocentrikus-neohumanista kontextusból, a szókép itt nem az emberiség közös céljához vezető út egyes állomásait van hivatva megjeleníteni, hanem kizárólag a nemzeti fejlődését. Még ha minden egyes nemzet többé-kevésbé ugyanazon stációkon is megy keresztül, még hogyha hatnak is egymás kultúrájára, párhuzamos történeteiknek ebben az elbeszélésben sem közös mintája, sem közös célja nincs. A neohumanista képzetkörben az örök mintaadó szerepébe emelt antik görögség a *Nemzeti hagyományok*ban is példaképpé válik, de az elkülönülés, a megőrzött egység példája: „a’ Hellen [...] idegen világosság által a’ nemzeti körből ki nem kapott, ’s az eredetiség’ színét ott is megtarthatta,

²² Johann Gottfried HERDER, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* = HERDER 1985, 695–810. Itt: 773.

²³ HERDER 2002, 581.

hol kölcsönözött vonásokkal ékesült”.²⁴ A keresztény Európa számára ez a minta ráadásul utolérhetetlen: „az a kirekesztő, saját centruma körül forgó, de egyszersmind lelket emelő nemzetiség, mely a’ Hellennek tulajdona volt, Európában nem találthatik”.²⁵ Kölcseny nemzeti sajátlagosságokra fókuszáló elbeszélésében az emberi életkorokról szóló képes beszéd szerepe az, hogy kijelöli az azt elvi keretet, amelyben a nemzeti hagyomány történetiségéről szólni lehet (a nemzetek ifjúságában megjelenő „nemzeti Hőskor hagyja maga után a’ nemzeti Hagyományt” stb.)²⁶ A lényegi problémához, vagyis a magyar nemzeti hagyomány mineműségének megállapításához ez a metafora nem visz közelebb. Megtudjuk belőle, hogy ha volt nemzeti hagyományunk, akkor annak mely időszakban kellett megképződnie (a nemzetek ifjúságáról mondtaknak leginkább a „Hunnusok kora” vagy a honfoglalás kora felel meg), s mikor kellett volna poétai formát öltenie (legkésőbb a Hunyadiak korában²⁷), ám a megszakítatlan történeti emlékezet elemeiként megőrzött adatok híján ezek a feltevések nem visznek előre. A magyar nemzeti hagyományok „Álmoson felül” megcsonkultak, s csak közvetett utalásokból következtethető ki, hogy léteztek egyáltalán.²⁸ Bizonyossággal nemzeti hagyományunkról a Kölcseny-szöveg csak negatívumokat állít: „semmi mythológiai nyomokat” nem tartalmaz,²⁹ Attila bárdjainak dalait és a honfoglalás kori „köznépi énekeket” nem ismerjük, a „Kereszthadi korból sem szállongott hozánk semmi”³⁰, a meglévő „köznépi dalok” között pedig nincs igazán réginek mondható.³¹

Vagyis Kölcsenynek a magyar nemzeti hagyományokkal kapcsolatos gondolatkísérletében az életkor-metafora – elvi érvényének explicit kimondása ellenére – elveszíti azt a heurisztikus jelentőségét, amellyel Herdernél bírt. Nem válhat *önmagában*, a nemzeti kultúra múltjára vonatkozó élő emlékezet megerősítése nélkül erős értelmezői keretté. Ez pedig arra utal, hogy hiányzik mögüle az antropológiai állandóba vetett feltétlen neohumanista hit, az az elképzelés, hogy az emberi kultúra minden idő- és térbeli variálódása mellett végül is folyamatos és egységes.

²⁴ ÉLit 1826, 25.

²⁵ ÉLit 1826, 34.

²⁶ ÉLit 1826, 23.

²⁷ ÉLit 1826, 47.

²⁸ ÉLit 1826, 38–39.

²⁹ ÉLit 1826, 40.

³⁰ ÉLit 1826, 41.

³¹ ÉLit 1826, 51.

Toldy Aesthetikai levelei és a Nemzeti hagyományok

Feltehető a kérdés, hogy mennyire lehetett meghatározó vagy elterjedt a *Nemzeti hagyományok* 1826 elejére tehető keletkezésének idején a herderi neohumanista nemzetfelfogás, vagyis mennyire adekvát a neohumanista hagyományhoz mérni Kölcsey vonatkozó fejtegetéseit. E kérdéskörhöz adalékul az alábbiakban egy olyan, a magyar nemzeti hagyományokkal kimondottan herderi szemszögből foglalkozó szöveggel fogom összevetni Kölcsey írását, amely azzal feltehetőleg időben és térben egyszerre keletkezett, s a kettő között nem kizárt bizonyos kölcsönös hatás (vagy hatásiszony) fennállása sem: Toldy Ferenc *Æsthetikai levelek Vörösmarty Mihály' épikus munkájáról* című munkájáról van szó.

Kölcsey és Toldy ugyanazzal a problémával szembesül: a magyar kulturális nemzettudatot meghatározni hivatott hagyomány hiányzik vagy nagyon töredékes. A két érvelés vonatkozó felfogása az ezen hagyomány markáns elemét képező nemzeti mitológia vonatkozásában hasonlítható össze a legjobban. Kölcsey az antik görögség kapcsán kifejti, hogy náluk „egy félig religiói sejdítésekéből félig történeti Hagyományokból öszve alkotott hazai Mythológia készült, melly [...] egy vidáman exaltált Poesisnek örök tárgya lett, 's ez által a' görög Poesist a' görög hazaisággal elválaszthatatlanul öszveforrasztotta”.³² Később, a kereszténység elterjedésével a görög poézis világa a „mythológiával együtt elsülyedt.” Viszont a görög hagyománnyal szemben a magyarban „semmi mythológiai nyomokat észre nem veszünk; 's ezek külömben is a' kereszténység után idegenekké fogtak volna lenniük”.³³ Kölcsey a mitológiai (és históriai) hagyomány hiányát konstatálva lényegében lemondani látszik ősi hagyományainkról és helyettük más alapozást keres a nemzettudatnak: a nemzeti karaktert vizsgálja (felvetve a nemzeti nyelvvel való összefüggésének kérdését is),³⁴ továbbá rákérdez az eredeti nemzeti költészet és a „köznépi dalok” összefüggésére,³⁵ s végül a nemzeti játékszín fejlesztésének szükségességére futtatja ki érvelését.³⁶

³² ÉLit 1826, 26.

³³ ÉLit 1826, 40.

³⁴ ÉLit 1826, 42–46.

³⁵ ÉLit 1826, 50–52.

³⁶ ÉLit 1826, 58–59.

Kölcseyvel szemben a *Zalán futása* mitológiai apparátusát elemző Toldy legalább a nemzeti hagyomány mitológiai szegmensét rekonstruálhatónak véli:

A' szittya–magyar nemzet' mythológiáját nem ismérjük, mert annak Európa jövetele után az elhatalmazó keresztyénség azt csak hamar elfojtotta [...]. A' költőnek tehát, ki a' históriából nem meríthete, szükséges volt, azt az embe-riség' (humanitas Herderi) philosophiájából kifejtteni. Nemzetünk napkeleti, 's minden többi napkeleti mivelt és miveletlen nemzetekkel szoros contactusban élt, a' mit, nem szükséges hogy előttd a' nyelv' philosophiájából kimutassam. Lehetett e' hát vallyon reliigióját okkal más kútfőből meríteni, mint az orientalismusból; 's kell e' itten a' historiai igazságért nagyon szorongódnunk, holott a' philosophiai megvagyon.³⁷

A hivatkozás egyértelművé teszi, hogy Toldy a herderi (humanitás)filozófiát alkalmazva véli lehetségesnek filozófiaiilag igaz kijelentések megtételét a magyar nemzeti mitológiáról. A „filozófiai igazság” (philosophische Wahrheit) itt megjelenő fogalmát Herder a nyelv eredetéről írt akadémiai jutalomfeleletében használja, azokban a rövid elmélkedésekben, amelyeket az értekezés két nagy részének záradékaként iktat be. Szempontomból legérdekesebb a munka legvégén zárszóként szereplő szövegrész, amely az egész értekezés ismeretelméleti pozíciójára reflektál. Itt Herder a berlini Királyi Tudományos Akadémia pályázati kiírására utal vissza, amely *hipotézis* megalkotását kívánta az emberi nyelv keletkezésével kapcsolatban. Ezzel szemben hangsúlyozza, hogy pályaművében „nem hipotézist állított fel”, hanem azon fáradozott, hogy „biztos adatokat gyűjtson az emberi lélekből, az emberi szervezetből, minden régi és vad nyelv felépítéséből és az emberi nem egész családjától”, és tételét úgy bizonyítsa be, ahogyan „a legbiztosabb/legszilárdabb filozófiai igazság bebizonyítható”. Innen következik, hogy Herder számára lehetséges egy olyan történeti adatokat nélkülöző területről mint a nyelv keletkezése, a puszt tudományos feltevésnél erősebb, nagyobb valószínűséggel bíró kijelentéseket tenni, figyelembe véve az emberi természet általános törvényszerűségeit és az analógiás eseteket. Az így elért „filozófiai igazságot” szembeállítja Rousseau és Condillac hasonló témájú, ám csupán hipotetikus érvennyel megfogalmazott „filozófiai regényeivel”.³⁸

³⁷ TOLDY 1827, 60.

³⁸ Johann Gottfried HERDER, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* = HERDER 1985, 810.

A Vörösmarty művében megjelenő magyar nemzeti mitológia ilyen értelemben vett filozófiai igazságát Toldy az *Ideen...* történetfilozófiájából kiindulva védelmezte. Herder szerint minden történelmi jelenség „fő törvénye” annak hármassága – tér, idő és nemzeti karakter általi – meghatározottsága,³⁹ és kifejti azt is, hogy az idő és hely általi „összeköttetés” különböző népeknél párhuzamos jelenségeket eredményez.⁴⁰ Figyelembe véve továbbá, hogy az előbbieknek megfelelően Herder a vallást, illetve a mitológiát sem önkényes konstruktumnak, hanem egy adott környezetben keletkezett, bizonyos mértékig attól függő világértelmezési kísérletnek tartotta,⁴¹ Toldy joggal vélheti „filozófiai igazságnak”, hogy az egymással szoros kapcsolatban álló, hasonló környezetben élő „napkeleti népek” hitvilága hasonló volt, s így a magyaroknak is tulajdonítható olyan struktúrájú mitológia, mint az őshazájukban velük szomszéd pársziké.⁴²

Egy másik, szintén koncepciózus eltérés mutatkozik Toldy és Kölcsey felfogása között a nemzeti hőskor és a nemzeti költészet viszonyával kapcsolatban. Kölcsey nézetét, miszerint a poézisnek, a nemzeti hagyomány megformálásának legkedvezőbb időszaka az, amikor „a’ nemzet a’ zajló ifjúság’ korából a’ tisztább és józanabb műveltség’ csendesebb világába lépni kezd”⁴³, Toldy is osztja, azonban a hőskor és a műveltség kora közé élesebb cezúrát von, mint Kölcsey:

A’ hős kort össze ne zavard a’ mivészet’ korával. Más koré a’ hős, másé a’ mív; ezt a’ történetek is mutatják. [...] Az én képzetem szerint csak egy bizonyos időszak van a’ nemzetek’ életében, mely a’ tiszta eposzi lelkesedést, mint valamely perennáló növényt neveli; ’s ez azon kor melyben a’ nemzet’ csapongó ifjai tüze szűnedez, ’s forró vére lecsillapodván, nyugtalan ifjúság után, komolyabb férfi lét áll elé: mely buzgó mellel ugyan, de csendes lángú ’s nyílt szemmel néz vissza első korába, ’s veszély ’s szenvedélyeken túl, magasb örömmel éli annak szépeit.⁴⁴

³⁹ „Földünkön minden létrejön, ami létrejöhet, részben a hely fekvésének és szükségleteinek megfelelően, részben a kor feltételeinek és lehetőségeinek, részben a népek vele született vagy kialakult karakterének megfelelően”. (HERDER 2002, 465.)

⁴⁰ HERDER 2002, 523.

⁴¹ „Minden nép mitológiája lenyomata annak a sajátos módnak, ahogyan ez a nép a természetet látta”. (HERDER 2002, 273.)

⁴² A kérdésről bővebben lásd: FÓRISZ 2003.

⁴³ ÉLit 1826, 23.

⁴⁴ TOLDY 1827, 11.

Kölcsey tétele szerint a nemzeti hagyományt maga után hagyó hőskor, már maga is „egy valóságos költői helyhezetet” jelent, melyet így jellemez: „A’ fejleni kezdő fiatalka léleknek épen úgy sötéttisztában, homályon általsúgárzó gloria közt tetszik fel a’ természet, mint a’ Költő előtt: csakhogy a’ Költő a’ lelkesedés’ pillanatában a’ tapasztalás’ nyomvasztó világából kikapva él, a’ fiatal lélek pedig még abba nem lépett.”⁴⁵ A költői helyzetű „fiatal lélek” és a (férfikorú) „Költő” kettőssége emlékeztet Schiller felosztására a természettel azonos naiv és a természetet kereső, a műveltség állapotában ahhoz visszatérni kívánó szentimentális költőről.⁴⁶ A különbség az, hogy a művelt kor nemzeti költője számára nem a természetnek, hanem a nemzeti hőskornak kell feltetszenie „bizonyos sötéttisztában”.⁴⁷ Tehát Kölcsey koncepciójában a nemzeti költő tevékenysége előfeltételezi annak a valakinek/valakiknek a ténykedését, akik a hagyományt a hőskorból maguk után hagyták, vagyis valamilyen mértékben előformálták. A nemzeti hagyomány csak akkor létezhet, ha azt valaki hagyományozta és a hagyományozódás folyamata a jelenkorig töretlen volt. Ez jellemzi a görög hagyományt, mely „szakadatlan idősorban, s mindég tiszteletben tartatva szállott a késő unokákra”. Ahol „ősi Hagyomány” nincs, vagy kevés, ott „nemzeti Poesis nem származhatik”.⁴⁸ Ezzel szemben Toldy szervesen átörököített nemzeti hagyomány megléte nélkül is lehetségesnek tartja nemzeti költészet, konkrétan nemzeti eposz létrejöttét. Ennek letéteményese az olyan eposzköltő, aki képes „nemzete repraesentansaként”⁴⁹ fellépni, s ebbéli minőségében mintegy magában egyesíti a Kölcsey-féle hagyományozó és hagyományt feldolgozó költőt: „a’ Magyar most nemzeti életének egy nevezetes szakaszát éli, melyben önmagáról eszmélkedvén, ezt az elmúlttal egybevetvén, az emberi szellem’ örök változhatatlan törvényei szerint, a’ multat a’ jelennek öszvekapcsolja, az objectivitásnak

⁴⁵ ÉLit 1826, 17–18.

⁴⁶ „Minden költő vagy *maga* a természet, vagy keresi az elveszett természetet. Ebből két egészen különböző költészeti mód származik, melyek kimerítik és felosztják a poézis egész birodalmát. A költők, mármint akik valóban azok, kivétel nélkül vagy *naivak*, vagy *szentimentálisak* aszerint, hogy milyen az a kor, amelyben művészetük virágzik, s milyen esetleges körülmények befolyásolják általános műveltségüket és elméjük átmeneti hangulatait.” (Friedrich SCHILLER, *A naiv és szentimentális költészetről* [1795] = SCHILLER 2005, 261–353, Itt: 280.)

⁴⁷ ÉLit 1826, 20.

⁴⁸ ÉLit 1826, 24.

⁴⁹ TOLDY 1827, 14.

subjectivitást ad – 's hasonlóan a' tükörhöz, mely a' magába felvett tárgyat ismét vissza ragyogtatja, a' subjectivitásnak objectivitást kölcsönöz. Ezen két szerencsés környülállás' öszvetalálkozásában kelhetének-fel Horvát Endre, Vörösmarty."⁵⁰ Ezeknek a különleges nemzetrepresentáns költőknek a szerepeltetése ismét csak a humanitásfilozófia alapján lehetséges, azt kell hozzá feltételezni, hogy ezek a kiválasztottak támaszkodhatnak az „emberi szellem' örök változhatatlan törvényeire”. E törvényeket követve ugyanis az eposzi kor költője nincs ráutalva a hőskori hagyomány adatolható, hagyományozott formájára, a filozófiai igazság eléréséhez az is elég, ha kikövetkezteti annak tartalmát.

Hasonló költői funkcióban Kölcsey Ányos Pált lépteti fel, a neki tulajdonított nemzetrepresentáció azonban nem a történeti epika keretében megy végbe, hanem a líra területén, és nem is az átörökölt nemzeti hagyomány az alapja, hanem a korábban konstatált magyar „charakteri sentimentalismus”:

Azon kornak gyermekei közül bizonyosan Ányos az, ki leginkább saját tűzében látszik olvadni, 's kinek érzése a' nemzetiséggel 's phantasiája a' hon' képeivel leginkább rokon. Soraiból egy szeliden bús, 's a' hazához hevülettel vonzódo léleknek harmóniája hangzik felénk; énekbe ömlő sentimentalismusát, a' hon-szerelem' érzelmei által vezeti [...] szívtől veszen táplálatot emlékezete, mely a' nemzet múlt korának története in oly örömmel andalog, 's a' viruló mezőn a' rajta elhullott hős' árnyékát pillantja meg; kísérőjévé teszi a' bajnoknak a' poetát, 's az új kort a' régivel összekötvén, e' párosításban egy költői közép világot keres, mellynek megszeliűlt, megnesemített fényében magát minden érző hazafi fellelhesse, 's meglelkesítve lelhesse fel.⁵¹

Vagyis a nemzeti karakter lép a (rekonstruálhatatlan) nemzeti hagyomány helyére: az ezen karaktert birtokló költő képes emlékezni hagyomány híján is, s hogyha nincsenek is fennmaradt adatok, melyekre emlékezhethetne, a „szívével” látja és látatja a múltat.

A *Nemzeti hagyományok* és az *Aesthetikai levelek* közti hatások meglelte szövegszerűen kétségbevonhatatlanul nem bizonyítható, a párhuzamos olvasás azonban olyan szoros vitaszituációs összefüggésre utal a két munka között, hogy érdemes röviden áttekinteni, mi tudható a szerzők kapcsolatáról abban az időszakban, amikor a két írásmű – közel egyidejűleg – megszületett.

⁵⁰ TOLDY 1827, 15.

⁵¹ ÉLit 1826, 57.

A *Nemzeti hagyományok* megírásának időpontjáról közvetlen adat nem áll rendelkezésre, de joggal feltehető, hogy 1826 tavaszán keletkezett, amikor Kölcsey Pesten és Pécelen dolgozott együtt Szemere Pállal az *Élet és Literatura* szerkesztésén.⁵² A munka az *Élet és Literaturának* az 1826. augusztus 29-i vásárra megjelent első kötetében látott napvilágot. Toldy 1826. június 11-i levelében számol be Bajzának a Kölcseyvel való első – előző napi – találkozásáról.⁵³ Kölcseyék ezután felkérték Toldyt, hogy legyen új folyóiratuk munkatársa, s már június 22-e előtt megbízták az *Élet és Literatura*-kötetek kéziratának korrigálásával.⁵⁴ Toldy a saját munkáját három részletben közölte a *Tudományos Gyűjtemény* 1826. júliusi, augusztusi és 1827. márciusi füzetében, tehát nem kizárható, hogy legalább a második közleményre már hatott Kölcsey szövegének olvasmányélménye, melyről mindazonáltal csak július 27-én számolt be Bajzának a következőképpen: „Az első részben [...] K[ölcsey]nek egy istenes értekezése van a hőskorról”.⁵⁵ Kölcsey szintén megismerkedhetett Toldynak a magyar nemzeti hagyományokról vallott felfogásával, például azon eszmecserék során, melyeket 1826 júliusában folytatott az ifjú irodalmárral, nem is szólva arról, hogy Toldy az eposzi korra vonatkozó nézeteiről már korábban is írt: egy 1825 decemberében megjelent német nyelvű cikkében a magyar eposz „fényes korszakának” beköszöntét ünnepli, és – az *Aesthetikai leveleket* megelőlegzően – az eposzktől várja, hogy tökéletes képet adjanak „a régi magyarok hősiességéről, költészetéről, mítoszairól és nemzeti szokásairól”.⁵⁶ Annyi bizonyos, hogy Toldy – Kazinczy Ferenc és Kisfaludy Károly mellett – Kölcseynek címezte az *Aesthetikai levelek* könyv alakú 1827-es kiadásának előzéklapján olvasható ajánlást, egy olyan Lessing-idézet kíséretében, amely a mesterrel szemben „csodálkozva kételkedő, kételkedve csodálkozó” hozzáállást ír elő.⁵⁷ A kötetet Toldy ezzel a kommentárral küldte meg Kölcseynek 1827. július 1-jén: „Akarom, tudassék hogy én, ha választott pályámon valaha szerencsés leszek, kimondhatatlan sokat köszönök a’ Barátom Uram’ írásainak; ’s legyen szabad itt megval-

⁵² Lásd: GYAPAY 2009.

⁵³ BAJZA / TOLDY 1969, 314–315.

⁵⁴ Toldy Ferenc – Bajza Józsefnek, 1826. jún. 22. = BAJZA / TOLDY 1969, 320.

⁵⁵ BAJZA / TOLDY 1969, 333.

⁵⁶ SCHEDEL 1825, 208.

⁵⁷ A mottó: „Mit Bewunderung zweifelnd, mit Zweifel bewundernd gegen den Meister. Lessing.” Az ajánlás: „Kazinczy Ferencz Kisfaludy Károly Kölcsey Ferencz mestereim-, ’s barátimnak.” (TOLDY 1827)

lanom, hogy azon órák, melyeket a' múlt évben Barátom Urammal töltöttem, mindenkor életemnek igen szép és elfelejthetetlen óráji közé fognak tartozni.”⁵⁸ A küldeményre Kölcsey válaszelevelében ennyit reagált: „Ítéletet adjak a' Levelekről? [...] az Aesth[etikai] levelekben sok van a' mit én nem úgy hiszek, de jól tudom azt, hogy nem csak az az igaz a' mit én magam annak tartok. Szeretem, ha minden fej a' maga saját világa után indul inkább, mint a' másé után vakon. Azonban az irigy is kénytelen lesz megvallani, hogy az Aesth[etikai] levelekben sok tudomány van.”⁵⁹

A Nemzeti hagyományok és az eklektikus filozofálás

Kölcsey sorai, melyekkel elhárítja az *Aesthetikai levelek* fölötti ítélezést, ugyanazt a szellemiséget tükrözik, mint az Élet és Literatúra szintén tőle származó mottójában az ott Montesquieu-nek tulajdonított passzus: „nem mondani el mindent; 's a' mit mondunk is, csak azért mondani el, hogy az Olvasó gondolkodásra ébresztessék”.⁶⁰ A folyóirat szerkesztői alapelvének tekinthető mondat feltételezésem szerint az 1826-os első kötetben kiadott *Nemzeti hagyományok* beszélőjének pozícióját is meghatározza, ezért fontosnak tartom idézni az eredeti szöveggörnyezetből a gondolat részletesebb – bár a folyóiratban nem publikált – kifejtését is: „Semmit sem kerülök inkább, mint azt: nehogy másokat tanítani láttassam; 's mindenütt csak saját szűk olvasásomnak 's gondolkozásomnak resultatumait szeretem a' közönségnek bemutatni. Innen van, hogy írásomban hézakok vagynak; 's principiumim nincsenek iskolai szorossággal kifejtetve.”⁶¹

E részlet nagy jelentősége Kölcsey (és az Élet és Literatúra, s különösen a *Nemzeti hagyományok*) módszertana szempontjából akkor mutatkozik meg, ha figyelembe vesszük, hogy a folyóirat utolsó (Muzáronra átkeresztelt) kötetében közzét *Történetnyomozás* című Kölcsey-szöveg tartalmazza az ellentétes metódus leírását is. Itt az önkényes hipotézisek alaptételle emelése és a körkörös érvelés, vagyis a feltett princípiumból kiinduló, majd azt igazoló érvelési mód ellen szól Kölcsey:

⁵⁸ KÖLCSEY 2007, 202.

⁵⁹ Kölcsey Ferenc – Toldy Ferencnek, 1827. szept. 27. = KÖLCSEY 2007, 229.

⁶⁰ ÉLit 1826, 3.

⁶¹ KÖLCSEY Ferenc, *Jegyzetek a' Kritikáról és Poesisről* = KÖLCSEY 2003, 31–38. Itt: 31.

Azok, kik a' természet' titkait 's törvényeit akarták felvilágosítani, saját fejeikből alkottanak hypothesiseket, 's azokat a' természetre alkalmaztatván, később bizonyos principiumokká igyekeztek formálni. Hasznos-e a' valónak ezen módját a' historiára is alkalmaztatni? Talán nem csak nem hasznos, sőt felette veszedelmes. A' hypothesis' alkotója lassanként hozzá-szokik azt, a' mit először csak gyanúnak tartott, bizonyosságnak hinni; 's nem többé a' valót, hanem magának a' hypothesisnek megállapítását keresni. Összeköttetéseket, hasonlatosságokat, világosságot nem az emléktöredékektől a' hypothesisnek, hanem a' hypothesisistól kölcsönöz az emléktöredékeknek; 's maga magát észrevétlen 's akaratlanul megcsalván, mindent hamis fényben kezd tekinteni; 's vizsgálódás helyett vak hitre téved el. [...] Mennél inkább szerelmes valaki a' maga hypothesisébe, annál messzebb téveszti el magát, 's annál inkább nem veszi észre tévelygését [...] saját gondolatit a' valósággal összetéveszti; széles olvasásától félre-vezettetvén, fontosságot a' sokaságban keres; 's mivel következtetései közt rendet 's összefüggést talál, nem is gyanítja, hogy hibáz [...] sokszor a' következtetések közt rend és összefüggés lehet, ha szinte maga a' fő állítvány azok közé tartozik is, miket a' logicusok *petitio principii* névvel neveznek.⁶²

Tehát a forráskritika nélküli, az adatok eredeti összefüggéseit figyelmen kívül hagyó anyaggyűjtés (erre használja Kölcsey a „széles olvasás” kifejezést), párosulva az adatok önkényes rendszerezésével az a helytelen, dogmatikus (történet)vizsgálati módszer, amellyel szemben áll a „szűk olvasásra” alapozó, vagyis – ha a „széles olvasás” ellentétének vesszük – az adatok eredendő kontextuális jelentőségét felmérő, köztük aszerint válogató, s nem az alapelvhez való visszatérést célzó, hanem a kiindulási alaptételt ki nem fejtő, végső soron annak felülírását célul kitűző metódus. Ez utóbbi megvalósítójának tekinthető az Élet és Literaturá-mottóban szereplő (vele megszólított?) „gondolkozó fej”, aki „ítéletet hoz a' resultátumokról a' principiumokra és viszont”.⁶³ Egy korábbi tanulmányomban az Élet és Literatura ezen idézetben is kifejeződő szerkesztői koncepcióját a baconi aforisztikus–eklektikus filozofálás hagyományához kötöttem,⁶⁴ hasonlóan előképként tekinthetünk azonban a cicerói eklekticismusra is.

Feltételezésem szerint Kölcsey fenti, az Élet és Literatura szövegeinek értelmezésénél szem előtt tartandó megjegyzéseinek háttérében egy, a *decorum*-elméletekkel kapcsolatos antik eredetű retorikai közhely áll: a kizárólag

⁶² KÖLCSEY Ferenc, *Történetnyomozás*, Muzáron, 1833, 278–291. Itt: 280–281.

⁶³ ÉLit 1826, 3.

⁶⁴ FÓRIZS 2009a

tudományhoz avagy bölcselkedéshez, illetve a mindenfajta személyhez és témához illő megszólalásmód elkülönítése.⁶⁵ Két, a retorikai és a poétikai hagyományt meghatározó mű, Cicero *Orator*a és Horatius *Ars poetica*ja ezeket az előadásmódokat nem kizáró ellentétként állítja szembe egymással, hanem az szűrhető le belőlük, hogy az esztétikai illendőséget/méltóságot költőként vagy szónokként az képes megvalósítani, aki egyszerre van birtokában a filozófiai elméletnek és járatos az élet dolgaiban: „bölcs”, tanulmányozza a „sokratinus könyveket”, ám ugyanakkor tisztában van a magánéleti szerepekkel és a közszereplők feladataival.⁶⁶ Itt tehát a *decorum* doktrínája kettős szerepkört ír elő a megszólaló számára.⁶⁷

Cicerónál az *orator perfectus* eme vonatkozásához kapcsolható a tökéletes szónokról beszélő saját beszédpozíciójára reflektáló következő megjegyzés: „nincs szándékunkban bármit is tanító cézzal fejtegetni, és inkább úgy szólunk a tárgyhoz, hogy értékelőt [existimator], ne tanítómestert [magister] lássanak bennünk”.⁶⁸ Később ugyanezt a pozicionálást megerősítésként megismétli, de ezúttal egy, a szónoki tárgy definiálásának kétféle módját bemutató szövegrész lezárásaként:

Gyakran ki kell fejtenünk elgondolásunkat valamely dologról, és fogalmi meghatározással fel kell tárnunk, hogy mi a jelentése, hiszen a meghatározás nem egyéb, mint a szóban forgó tárgy lehető legtömörebb szóbeli magyarázata. Majd bármely tárgykör kifejtése után, amint már ismeretes előttem, meg kell vizsgálnunk, melyek e tárgykör formái és alkotóelemei, hogy szerintük alakuljon ki a beszéd. Az általunk elképzelt ékes szavú szónokban tehát meglesz az a képesség, hogy tárgyat meghatározza, s ezt nem olyan szűkszavúan és tömören teszi, mint ama fölöttébb tudományos értekezésekben szokás; hanem bővebben kifejtve, s egyszersmind gazdagabb nyelvezettel is, a tömeg ízléséhez, a hallgatóság értelmi képességeihez mérve. Ha pedig a dolog természete úgy kívánja, tárgyának egészét bizonyos tárgykörökre osztja felaprózva, hogy semmit ki ne felejtjen belőle, és semmi fölöslegest ne fűzzön hozzá. De hogy ezt mikor és hogyan

⁶⁵ Philodémosz szerint: „τό πρέπον τό κατά σοφίαν”, illetve „τό πρέπον καθ’ ἑκάστον πρόσωπον καί πράγμα” (GRANT / FISKE 1924, 13.)

⁶⁶ Quintus HORATIUS FLACCUS, *Ars poetica*, 309–322. Vö. még: Marcus Tullius CICERO, *Orator*, 33.

⁶⁷ Cicero és Horatius *decorum*-tanának értelmezésénél a következő tanulmányt követem: GRANT / FISKE 1924.

⁶⁸ CICERO, *Orator*, 31. (ford. KÁRPÁTY Csilla)

tegye, ez pillanatnyilag nem ide tartozik; hiszen ahogy fentebb mondtam, csak bírálóként [iudex] s nem tanítómesterként [doctor] kívánok fellépni.⁶⁹

Cicero tökéletes szónoka tehát beszédében nem marad meg a fogalmi meghatározásnál, hanem azon túl képes a tárgy egyes konkrét eseteit, formáit is vizsgálni, s így a tárgyról való előadását érthetőbben, érzékletesebben, exoterikus módon alakítani. Ez a szónok úgy bírálja vagy értékeli az egyes eseteket, hogy megvan hozzá az elméleti – tanítómesteri – tudása is. Hasonló hozzáállás Kölcseyé, aki szintén tanítómesteri – teoretikus – tudás birtokában szólal meg, de nem fejtegeti ki „iskolai szorossággal” alapelveit. Látszólagos ellentmondás a cicerói és Kölcsey-féle pozíció között, hogy előbbi esetben a bővebb kifejtés, utóbbiban pedig a hézagos kifejtés biztosítja a tanítói gyakorlattól való eltávolodást. Pedig valójában ugyanannak a módszertani eljárásnak az aleteiről van szó: mindkét metodika célja a gondolatmenet lezárásának, a végső fogalmi meghatározásnak az elodázása. A „tárgy egészének” (genus universum) felaprózása ugyanúgy a végigmondó, dogmatikus módszer ellentéte, pontosabban meghaladása, mint a gondolatmenet megakasztása a cél előtt, mivel mindkettő az igazságok, megközelítési módok részlegességét, pluralitását implikálja.⁷⁰ Hozzátehetjük ehhez, hogy az Élet és Literaturá kontextusában a gondolkozó, a gondolatmenetet a maga számára befejezni, a konzekvenciákat levonni képes olvasó feltételezése nem a kiválasztott kevesekhez való szólás igényével párosul, hanem – és ez ismét cicerói vonás – a publikumra hatás módozata. A folyóirat mottójában a filozófiai iskoláktól független, azok tanításait saját tapasztalata alapján felülbíró és kiegészítő eklektikus filozófus eszményképe sejlik fel.⁷¹

A nagy probléma, amivel ezen eklektikusnak vagy aforisztikusnak nevezhető módszer kapcsán Kölcseynek (úgy is mint az Élet és Literatura szerkesztőjének) szembe kell néznie, a metódus hátterét, működőképességét biztosító emberkép érvényességének kérdése. Cicero univerzálisan képzett, a nagy egészet és annak részeit, elméletet és gyakorlatot egybefogni képes *perfectus*

⁶⁹ CICERO, *Orator*, 33. (ford. KÁRPÁTY Csilla)

⁷⁰ Az így értett eklektikus módszertan kifejtése: Marcus Tullius CICERO, *Tusculumi eszmecsere*, V. 4. és V. 29. A további vonatkozó Cicero-szöveghelyeket lásd: ALBRECHT 1994, 40–41.

⁷¹ Ezen ideál legtömörebb megfogalmazását Horatiustól szokás idézni: „egy mester tana sem köt s egyre sem esküszöm én fel”, „gyűjtöm s elraktározom azt, mit elővehetek majd”, „Azt keresem, mi igaz s mi a jó, s elmélyedek ebben”. (HORATIUS, *Episztolák*, I. 1. 14., 12. és 11.; ford. HORVÁTH István Károly)

oratora, ez a filozófus-szónok-politikus, egyben az általános emberi eszmény, a *humanitas* megtestesítője, garantálja az ideál és az egyedi formák világa közti közbülső, közvetítő funkció betöltését. Horatiusnál a filozófus-költő, a *poeta perfectus* tölt be hasonló szerepet. A jelenkorra nézve viszont a spekulatív ész, széperzék és gyakorlati érzék ezen együttese inkább kétségek és vágyak tárgya Kölcsey számára *Iskola és világ* címen kanonizált szövegében, mely az Élet és Literatúrában a VI. pont alatt közvetlenül megelőzi a *Nemzeti hagyományokat*:

Én az újabb Nemzetek között nem lelem azon szellemet, mely a' görög Nagyokon 's némely Rómaiakon is tündöklék. Azon boldog-egü Régieket, lettek légyen bár Philosophok vagy Bajnokok, egyformán vészi környűl, mint valamelly glória, a' széplelkűségnek 's örökké-virúló ifjuságnak bizonyos sugára [...]. Ott az érzés a' szép eránt, egyesülve az érettkor' bölcseségével 's nagyságával teszi azt, a' mit én minde mai Nagyokban is találni óhajtanék. Így lennének közöttünk szeretetre méltó Philosophok és Katonák, valamint el nem puhúlt érzelmű Poeták [...] De hol vagynak azon környűlmények, mellyek Homért és Sokratest, Plátót és Themistoklest szűlték? [...] Csak egy szikrát azon lángból, mely a' még fiatal Sokrates' lelkében lobogott – 's mi nem lehetne belőlünk? Érzékenység és Speculatio 's a' történetek' nyugodt keresése egyformán elrontanak bennünket: csinálni, csinálni kellene! A' Cselekedetek, a' Publicumbanforgás formálnak hasznos embert; 's egy illy formált ember, ha szívében hordja a' szépnék magvait, lesz osztán Pászthorivá, Ürményivé.⁷²

Hogy a mindenoldalúan képzett „nagy ember” plutarkhista (s az angol felvilágosodás gentleman-ideáljában és a neohumanizmusban továbbélő)⁷³ eszményének érvényesíthetősége mennyire kulcskérdés a *Nemzeti hagyományok* gondolatmenetének szempontjából, azt mutatja, hogy az szöveg elején, közvetlenül a jelen tanulmányban már idézett életkor-metafora után a nemzeti férfikor jellemzéseként a nagy ember meghatározását kapjuk: „A' férjfit a' lélek' érettségének[!] nyugalma bélyegzi; fő pontjára jutott erejével nehéz dolgokat vehet czélba 's vihet véghez, de okos számvetéssel tudja magát a' sorssal 's a' környűlményekkel öszvemérni, 's előre nézve midőn kezd, vigyázva lépteiben, fáradsatlan a' küszdés közt, felemelkedett és magos érzelmeiben bámúlattal elegy tiszteletet gerjeszt maga körül; az ő neve: N a g y.”⁷⁴

⁷² CSELKÖVI [KÖLCSEY Ferenc], VI. = ÉLit 1826, 12–15. Itt: 14–15.

⁷³ Vö. CSETRI 1986, 63–64.

⁷⁴ ÉLit 1826, 16.

A cicerói eklektikus hagyományban a történelem fogalma nem rendelkezett „időindex”-szel, a történelem időben és térben bármikor és bárhol alkalmazható példatárat jelentett.⁷⁵ E szemlélet számára kiemelt jelentőségűek voltak Plutarkhosz *Párhuzamos életrajzai* mint az erény örök példáinak forrásai.⁷⁶ Ehhez képest Kölcsey a *Nemzeti hagyományokban* a plutarkhista embereszményt temporalizálja, amikor a nagy ember felléptét a nemzeti fejlődés egy bizonyos korszakához köti. Az eszmény megjelenésének ilyesfajta időhöz kötöttsége a neohumanizmusra is jellemző szemléleti mód, csakhogy ott a mindenoldalúan képzett („nagy”) ember eszménye bontakozik ki az emberi történelem folyamatának egészéből, míg Kölcseynél a nemzeti történelem emberideálja – szemben például Berzsenyi kortárs felfogásával⁷⁷ – nem azonos az univerzális eszménnyel, s ennél fogva problematikusává válik a plutarkhoszi hagyománnyal fennálló viszonya.

A nagy ember és a nemzeti költő eszménye egymással szoros összefüggésben áll Kölcsey okfejtésében. A nemzeti hőskorban megjelenő „hősi” és „költői szellem” ugyanazon törekvésnek két oldalát jelentik, az „ifju lélek” kifelé illetve befelé irányuló munkálkodásának folyamánai: „a’ Hősségre kitörekedő és a’ Poesis’ fátyola alatt bennkűszdő fiatal lelkek rokonok egymással. Egyforma tünemények közt, egyforma helyhezetben tűnnek fel”, „egyformán meg nem vesztegetett friss forrásokból buzognak ki”, s mindegyik a „Nemzet individualis karakterével” van összefüggésben.⁷⁸ A nemzeti férfikor („midőn a’ nemzet a’ zajló ifjúság’ korából a’ tisztább és józanabb műveltség’ csendesebb világába lépni kezd”) kedvez a nemzeti költészetnek leginkább. Az ekkor fellépő nemzeti költő „érzelmei kitisztúlnak és nyugalommal szállonganak”, s képzelete „erőt és formát” nyer a hőskori hagyomány megmunkálásához.⁷⁹ A nagy ember – noha ez nincs explicit módon kifejtve – ezen nemzeti költő párjának tekinthető, ő a hős utódja, aki a kifelé törekvő hősi szellemnek ad formát. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a hősi és a költői szellem csak egymást megtermékenyítve nyerhetnek formát. A plutarkhista egészségeset mindazonáltal csak akkor érhetnék el, ha a kétirányú törekvés egy személyben egyesülne, Kölcsey azonban a jelenre nézve nem említ ilyen esetet – ellenpéldaként ismét csak Berzsenyi hozható fel, aki ódáiban rendre ezt a

⁷⁵ SCHMIDT-BIGGEMANN 2011, 37.

⁷⁶ NADEL 1999, 451–452.

⁷⁷ Vö. FÓRIZS 2009, 235–237.

⁷⁸ ÉLit 1826, 21.

⁷⁹ ÉLit 1826, 23.

fajta politikus–költő figurát ünnepli, s pályája végén így köszönti Wesselényit és Széchenyt is.⁸⁰

A *Nemzeti hagyományok* alapvetéséből, a görög hagyományvonal megszakítottságának és folytathatatlanságának téziséből következik, hogy a plutarhizmus athéni ágának holisztikus jellegű humanista tradíciója nem lehet egy az egyben mérvadó a sajátlagosan magyar nemzeti kultúra vonatkozásában. Kölcsey megoldása a dilemmára az, hogy megkísérli mintegy megszüntetve megőrizni az antik ideált: átemeli az azt létrehozó és működtető eklektikus gondolati struktúrát, lecseréli viszont az annak központjában elhelyezkedő egészes embereszményt a magyar karakteri szentimentalizmus hangsúlyozottan részleges ideáljára, melyet a nemzeti lírikus és a nemzeti játékszíni költő hivatottak megtestesíteni.

Más oldalról közelítve a jelenséghez azt is mondhatjuk, hogy szükség- illetve kényszerűség is áll az embereszmény effajta redukálása mögött, hiszen a látókör nemzetre szűkítésével a beszélőnek le kell mondania nemcsak az eklektikus filozófus számára alapesetben rendelkezésre álló univerzális mintakészletről és toposzokról,⁸¹ hanem – tekintettel a magyar nemzeti hagyomány csonkultságára – a történeti tényekről is. Az eklektikus történet-szemléletben érvényes *historia est magistra vitae*-szemléletből⁸² átörököthető a *magister* tágabb, nem-dogmatikus, nem-iskolai, *existimator*-szerű értelmezése, de az eredeti összefüggésrendszerükben vizsgálható történelmi adatok⁸³ hiányoznak hozzá. Kölcsey nem fejt ki az okát, de vélhetően erre a konstatált hagyományfolytonossági hiányra vezethető vissza, hogy nem ajánlja az eposzt a jelenkori nemzeti költészet műfajául. Ezért van szüksége az olyan lírai költőre mint Ányos, akinek nem tényektől, hanem „szívétől

⁸⁰ Vö. Berzsenyi Dániel – Széchenyi Istvánnak és Wesselényi Miklósnak, 1830. febr. 25. = BERZSENYI 1938, 80–83.

⁸¹ Erről lásd: W. SCHMIDT-BIGGEMANN, *In nullius verba iurare magistri: Meddig ér el az eklekticizmus?* = SCHMIDT-BIGGEMANN, 2011, 205–223, itt: 207–211.

⁸² SCHMIDT-BIGGEMANN 2011, 208.

⁸³ „A módszertanilag eklektikus filozófia számára arról volt szó, hogy a történeti tényt hozzásegítse az őt jogosan megillető igazsághoz, arról, hogy a tényállásokat úgy mutassa fel, ahogy azok fennálltak, majd hogy tudásösszefüggésekké és »rendszerekké« kombináljuk őket, ám nem olyanokká, melyek logikai bizonyossággal dedukáltak és ezáltal megerősakolták a történeti tények sajátos igényeit, hanem olyan rendszerek, melyek az eléjük táruló tényeket statisztikai, haszonelvű vagy célszerű rendezőelvek alapján kritikai módon rendezték el.” SCHMIDT-BIGGEMANN 2011, 236–237.

veszen táplálatot emlékezete”, tevékenysége mégsem önkényes, mivel a nemzeti közösséget képviseli: „érzése a’ nemzetiséggel ’s phantasiája a’ hon’ képeivel [...] rokon”.⁸⁴ A nemzeti publikumra tett hatás tekintetében még szerencsésebb volna, ha egy ilyen jellemű drámaszerző lépne fel, mert ebben a műnemben a szerző jobban a háttérben marad, s a „csalátás” inkább a „való színét” kapja.⁸⁵

A *Nemzeti hagyományok* utolsó előtti bekezdésében ecsetelt színi hatás kapcsán vetődik fel a kérdés, hogy vajon a nemzetiség érdekében nem kell-e lemondanunk az eklekticizmus mindenkori lényegét jelentő önálló kritikai gondolkodásról is, hiszen a nemzeti játékszín célja az érett, józan és letisztult érzelmű közönséget a hőskori „svermerséghez” hasonló állapotba helyezni vissza, vagyis olyan állapotba, amelyben a kritikai attitűd nem játszik szerepet, s a néző minden egyéb irányú „érdeklését” felfüggesztve részévé válik a (háttérbe húzódott nemzetképviselő) költő világának.

A Kölcsey-szöveg folyóiratbeli kontextusát szem előtt tartva az ezen a ponton (egy, a nemzeti színjátszás és drámaírás jövőjét firtató kérdéssel) megszakított gondolatmenet lehetséges folytatását találjuk a *Harmadik Részben* szintén Cselkői aláírással közölt, szintén cím nélküli, Körner *Zrínyijével* foglalkozó dramaturgiai értekezés elején. A levelek sorozatából összeálló szöveg első darabjában a Zrínyi-dráma előadása után hazaérkező levélíró a darab rá gyakorolt nagy érzelmi hatásáról számol be:

midőn a’ játékszínen megjelentem, ’s a’ mi halhatatlan Bajnokunkat magyar nézők előtt magyarul hallám szóllani, hajlandó levék a’ kritikust levetkezni, és a’ poeta’ hibáit nemzetem’ dicsőségével fedni be. [...] a’ magyar nyelv’ hangja, a’ magyar játészó és néző megcsalják a’ szívet, ’s a’ patriotismus’ gerjedésbe jött érzelmei a’ kritikát, ha bár csak pillantatokra is, megszelídítik. Én valóban észrevétlenül a’ közönség’ örömkifakadásai közé vegyültem, felejtém Körnert [...], ’s csak azt érezvén hogy Magyar vagyok [...], épen olly művítélői fejevakar-
gató és szemöldökhunyorgató nélkül csappangatám öszve tenyereimet: mint a’ galeriának boldog birtokosai.⁸⁶

Elteltek attól az egyébként lényeges körülménytől, hogy Kölcsey/Cselkői színházi élménye a Zrínyi-darab Szemere Pál fordította és jelentősen átdolgozott, magyarított változata nyomán keletkezett (melyet a folyóirat a

⁸⁴ ÉLit 1826, 57.

⁸⁵ ÉLit 1826, 59.

⁸⁶ CSELKÖVI [KÖLCSEY Ferenc], Harmadik Rész, ÉLit 1826, 168–169.

két nagy Cselkövi-írásmű közé illesztve közöl), az ezután olvasható lesújtó bírálat pedig a német nyelvű eredetire vonatkozik.⁸⁷ Szempontomból most az a lényeges, hogy a műbíráló csak időlegesen függeszti fel ítélezését és adja át magát önfeledten a közösségi élménynek, utóbb viszont kritikai aspektusból is megtekinti tárgyát. Az egész hatása alatti „svermerségből” a „hideg ébredtség”⁸⁸ részletekre figyelő állapotába lép át, avagy (a *Történetnyomozás* fogalmaival) a „vak hit” és „vizsgálódás” között ingadozik. Az eklektikus filozófus, az *existimator* eszményét akkor teljesítené be, ha képes lenne e két véglet egyesítő meghaladására.

Következtetések

Kölcsey nemzeti hagyományokkal foglalkozó eszme-futtatása felfogható úgy is, mint a humanista hagyománykomplexum egyes szegmenseinek átemelése nemzeti keretek közé. E kísérlet eredménye eleve nem lehet ellentmondásoktól mentes, hiszen a két szemléletmód között összeegyeztethetlenségek állnak fenn. A nemzet Kölcsey-féle „kirekesztő” értelmezésében óhatatlanul benne foglaltatik bizonyos – az eklekticizmussal össze nem férhető – dogmatizmus avagy idolum-jelleg: a *Nemzeti hagyományok* egyik nagy mondanója éppen az, hogy csak a részleges, a bíráló észről lemondó, „sötéttisztában” látó megismerés számára hozzáférhető a nemzet mint tapasztalat. A humanista és a nemzeti szemléletmód kettősségének lenyomata a műben a beszélő és a tárgy közti távolság, sőt diszkrepancia megléte. A beszélő Cselkövi módszertana az Élet és Literatura szerkesztői szölamához illeszkedően egy eklektikus filozófusé lenne elvileg. A humanista paradigmán belül a megszólaló filozófus rendre maga is a tárgyalt eszménykép megvalósítója: beszélő, tárgy és metódus szoros egységre lép. Példa erre Cicero, aki saját magát minősíti *existator*nak illetve *iudex*nek, miközben ez a vizsgált *orator perfectus*ra is vonatkozik. Ugyanígy a 18. századi német neohumanista eklektikus populárfilozófiában a világi filozófus (*Philosoph für die Welt*) maga is megtestesíti az általa vizsgált emberideált.⁸⁹ Az Élet és Literatura Cselkövijének esetében az

⁸⁷ Erről bővebben lásd: FÓRIZS 2011

⁸⁸ ÉLit 1826, 188.

⁸⁹ A kérdéskört a *Der Philosoph für die Welt* című folyóirat és főleg Christian Garve írásai alapján vizsgáltam: FÓRIZS 2009, 60–68.

eszménnyel való azonosulás pillanata akkor következik be, amikor a dramaturgiai tanulmány elején ábrázolt színházi jelenetben a nemzeti érzelmektől felhevült közönség soraiban látjuk őt tapsolni, ekkor azonban éppen hogy megszűnik bírálónak és beszélőnek lenni, s beolvad a publikumba.

A *Nemzeti hagyományok* nagy paradoxona tehát, hogy az Élet és Literatura szerkesztői textusaiban megkívánt neohumanista-eklektikus filozófiai szemlélet jegyében megszólaló beszélő nem képes uralni a tárgyát. Az ilyesfajta – baconi hasonlattal élve – méh-szerű tudós beszélő elvileg az empirikusok és a dogmatikusok (a gyűjtögető hangyák és az önmagukból fonalat szövő pókok) között állván „a kert és a mező virágaiból hordja össze anyagát, de saját képességeinek megfelelően alakítja át és rendezi el”.⁹⁰ Ehhez képest a magyar nemzeti hagyományok témakörében vizsgálódó Cselkövinek sem kielégítő mennyiségű történeti tényanyag, sem az elrendezéshez szükséges biztos eszmei háttér nem áll rendelkezésére, melynek segítségével a herderi filozófiai igazságok körébe tartozó szilárd következtetésekre juthatna. Emiatt nem lehet képes az értekező saját keretein belül megoldani a vázolt problémát, hogy ti. a magyar nemzettudat miként éleszthető fel, s csak utalhat azokra, az általa belátható vagy uralható körön már kívül eső – lírai vagy drámai – eszközökre, melyek célhoz vezethetnek.

⁹⁰ Francis BACON, *Novum Organum*, XCV. = BACON 2001, 117. (ford. CSATLÓS János)

RÁKAI ORSOLYA

*A „nemzeti kor” paradoxona
a Nemzeti hagyományokban*

Egy kulturális és értelmező normarendszer kialakítása

Egyszer volt, hol nem volt

Hogyan viszonyul egymáshoz a nemzet és az idő? A *Nemzeti hagyományokból* kirajzolódó válasz szerint ez a viszony igen frusztrált és összetett. A nemzet élőlény, mely születik, fejlődik, s talán meg is halhat: de vajon mi történik a nemzetekkel haláluk után? Örökre elenyésznek-e, avagy létezik a nemzeteknek pokla és paradicsoma, netán üdvözülésük azt jelenti, hogy néhány nemzet elkerülheti a halált? Ez a kérdés égető fontosságú a nemzetről való kora 19. századi gondolkodásban. Nem véletlen, hogy ebben az időszakban számtalan helyen és formában találkozunk a nemzetek életéről és haláláról, életének feltételeiről és halálának fenyegetéséről szóló gondolatokkal. A nemzet története (élettörténete) ugyanis ezekben a leírásokban nem valamiféle semleges, kronologikus egymásutániség, hanem egy jól szervezett narratív biográfia, melyben bizonyos eseményekké szervezett elemek kiemelt helyet kapnak, köztük pedig logikus, szükségszerű kapcsolatok vannak. Tanulságos felidézni Benedict Anderson gondolatát, aki szerint a nacionalizmus többek közt azért érdekes politikai képződmény, mert a halál és a halhatatlanság kérdése központi jelentőségű a számára (szemben például a marxizmussal vagy a liberalizmussal, ahol nemigen találni a munkásosztály haláláról vagy a polgárság halhatatlanságáról való elmélkedéseket).¹ A nacionalizmus mágiája, írja

¹ ANDERSON 2004, 79.

Anderson, „abban áll, hogy a véletlenszerűséget sorssá, rendeltetessé változtatja”,² vagyis alapvetően egy erőteljes szelekciós mechanizmust alkalmazó narratív eljárás képezi az alapját, melynek eredményeként – tehetjük hozzá – valamiféle kényszerítő erejű, normatív identitásmérce jön létre. Normatív, hiszen csak jól körülhatárolt tulajdonságokat, jelenségeket, viselkedésmódokat ismer el a nemzethez tartozóként, és kényszerítő erejű, hiszen az ettől való eltérést (mint nem a nemzethez tartozót) potenciális fenyegetésként, sok esetben egyenesen a nemzet integritását és létét veszélyeztető idegenséggként értelmezi.

Ennek a biográfia-struktúrának a kialakítása nem előzmények nélküli (ám ezeket itt nincs mód áttekinteni), de számos érdekes változás tapasztalható a folyamatban. Mindenekelőtt érdemes kiemelni a nemzeti biográfia megjelenéseinek szinte robbanásszerű szaporodását az említett időszakban. Szinte a modern újságok agenda-fogalmához hasonló módon kerül középpontba a kérdés a 18–19. század fordulóján, s a modern tömegmédiára emlékeztető az is, hogy a gondolat megjelenési formái meglehetősen hasonlóak, ugyanis a szerzők ugyanazokra a szövegekre támaszkodnak forrásként. Legalábbis a korábban megjelenő írásokra mindenképpen ez jellemző, amint arra még visszatérek. Egy-két évtizeden belül viszont kialakul ezekre a szövegekre támaszkodva valamiféle „közvélekedés” (megint csak a modern tömegmédiára jellemző módon), amikor már nem hivatkoznak forrásokra, mert a kérdés „szerzőtlenedik”, úgymond nyilvánvalóvá válik, olyasmivé, ami immár paradigmatis, s nem szorul újra meg újra külön igazolásra. (Ezt a paradigmatisálódási folyamatot egyébként nagyon érdekes – lenne – részletesen megvizsgálni.)

Másutt már beszéltem röviden arról a folyamatról, melynek során a tudományok modernizálódása, diszkurzív újrászerveződése és rendszerszerű elkülönülése kialakította az „igazságtermelő” érvelés új formáit, amelyeket ma már az elfogadhatóság magától értetődő kritériumának érzünk. Ezt megelőzően azonban egy állítás megalapozásának egészen más kritériumai voltak. A változásról könnyen fogalmat alkothatunk, ha megnézzük akár csak a 18. század végének és a 19. század első harmadának hazai tudományos folyóiratait. Míg például a Tudományos Gyűjtemény Thaisz András szerkesztősége idején már külön szerkesztői jegyzetben figyelmezteti a potenciális szerzőket a tudományosság bizonyos alapkritériumainak betartására (strukturálisan is

² ANDERSON 2004, 81.

elkülönítve ezzel a tudományos szövegeket a nem-tudományosaktól), addig pár évtizeddel korábban a „tudományos” elfogadhatóság még jól láthatólag a középkori eredetű auctoritas-elven alapult. A magyarság „zivataros századainak” leírása például egészen hasonló módon történik meg a magyar nyelvről szóló értekezésekben a 18. század végén minden szerzőnél. Ezt főleg az tette lehetővé, hogy a világról való tudás pozíciója még nem volt egyértelműen szekuláris és nyitott, azaz kutatásokra épülő: a világról való tudás inkább lexikonszerű, enciklopédikus, zárt volt. A régi tudósok, a klasszikus szerzők „már mindent elmondtak”, nincs más dolgunk, mint a lehető teljességig megismerni műveiket, ott biztosan választ fogunk találni kérdéseinkre. (Ennek a hozzáállásnak nagyon tanulságos, elég kései dokumentuma a Kant körüli vita, illetve egy ehhez kapcsolható Felső Magyarországi Minerva-beli, 1826-os, *A mult Század fáradozásai a Kritikában* című tanulmány, mely a Kant-féle *individuális* kritikát a bölcsesség kollektív hagyományának rombolójaként kárhoztatja.)³ E lexikonszerű tudásfelfogás végső soron a *Biblia* mintájára képzelhető el: ahogyan arról, úgy erről sem gondolhatjuk, hogy ne lenne benne meg a válasz minden lehetséges kérdésre, hiszen nem tételezhetjük fel, hogy Isten valamit nem tudott. A vitában így elegendő, ha pusztán *emlékeztetünk* a megfelelő trópusokra avagy szent helyekre, azok helyt állnak magukért, helyettünk válaszolnak. Ezért is lehetnek az azonos témában írott tanulmányok olyan hasonlóak egymáshoz, hiszen nemcsak a téma azonos, de a védelem, az érvelés eszköztára is (legfeljebb van, aki többet, van, aki kevesebbet ismer belőle) – hasonlóan az iskolai klasszicizmus poétai gyakorlataihoz, ahol kész paneleket és trópusokat sajátítanak el a diákok, melyek segítségével egy-egy tárgyról igen hasonló alkotások születnek (és megint inkább csak az ismert „panelek” számából, használatuk módjának invenciózusságából adódnak különbségek).

Kölcsy esetében azonban már egy érdekes kettősséget figyelhetünk meg. Egyfelől egyértelmű, hogy viszonyítási alapjait kánonként, az auctoritas-nak kijáró maximális tisztelettel és ami még fontosabb, magától értetődőséggel kezeli. (Egy pillanatra sem kérdőjeleződik meg, hogy Homérosz vagy általánosságban „a görög poézis” ne volna a legnagyobb, amit valaha ember létrehozott, ahogyan az sem merül fel, hogy ne lenne örök zsinórmérték bármely emberi nyelven bármely korban létrejött alkotás számára). Lényegében három kanonikus esetet vesz alapul: a görögséget (pontosabban Homéroszt), a rómaiakat és Ossziánt – bár a rómaiak lényegében a görögség sajátos

³ Vö. RÁKAI 2008, 317–320.

alesetét jelentik. Másfelől azonban a tanulmánynak van egy ettől tökéletesen eltérő struktúrájú szála is, amely amellet, hogy az egyéb kultúrák (mindenekelőtt a magyar) taxonomikus elhelyezését szolgálja, mintegy megindokolni is hivatott Homérosz kitüntetett pozícióját. Ezt a szerepet pedig pontosan a nemzetek biográfiai, antropomorf felfogása teszi lehetővé Kölcsey számára.

A nemzet kora és a hősök kora

Bevezeti és pontosan meghatározza a kérdéskör szempontjából leglényegesebb fogalmat: ez a „hőskor”. Ez kardinális jelentőségű, hiszen „(a) nemzeti hőskor hagyja maga után a nemzeti hagyományt, s nemzeti hagyomány és nemzeti poézis szoros függésben állanak egymással.”⁴

Ősi hagyomány hiányában nemzeti poézis sem lehetséges, mivel ekkor az individualitásában, magányában bennrekedő énekes „vagy saját (tisztulást és folyamat nem található) lángjában süllyed el, vagy külföldi poézis világánál fog fáklját gyújtani; s hangjai örökre idegenek lesznek hazájában.”⁵ Érdekes megfigyeln, hogy Kölcsey – a zseni fogalmával való összetett, de elfogadó viszonya ellenére – milyen sok helyen és mennyire érzelemtelien ad hangot a költői magánytól, az individuális, szubjektív alkotástól és pályától való félelmének (csak magában a *Nemzeti hagyományok*ban is legalább három ilyen helyet találunk). Ez a fajta (akár modernnek is tekinthető) alkotói szubjektivitás, magárahagyottság nagyon sötét, negatív színekben jelenik meg, ennek megokolása azonban mindig a diskurzuson kívülről érkezik. (Például azért rossz, mert beteggé teheti a költőt, vagy azért, mert súlyos melankóliába, esetleg örületbe taszíthatja – ekkor az orvosi diskurzus jelöli a „normalitás” határait. Vagy azért, mert morálisan elítélendő alkot vagy tesz – ekkor az erkölcs lesz a normahatár őre.) Ebből következik, hogy a nemzeti poézis a nemzeti történet körében kell, hogy kezdje a pályáját, sőt, még jóval később sem nyerhet teret a sötét, félelmetes, idegen egyéni benső, a későbbi, immár „individuális érzelmeket tárgyazó” költészet is csak ott lehet hazai és így elfogadható, „hol az a nemzeti történet régibb műzsájától kölcsönöz sajátságot, s személyes érzeményeit a nemzeti hagyomány és a nemzeti megnemesített életkör nim-

⁴ KÖLCSEY Ferenc, *Nemzeti hagyományok* = KÖLCSEY 1975, 252–282, itt: 258.

⁵ KÖLCSEY 1975, 258.

buszán keresztül sugároztatja.”⁶ Ám még ezt sem teheti korlátlanul, Kölcsey siet leszögezni, hogy bármiféle individuális érzélem nem tehető adekváttá még a nemzeti történet régibb műzsája segítségével sem, mert például „a szerelem epedése nálunk nem hazai plánta: európai szomszédainktól nemrég kölcsönöztük azt, s mit nyertünk benne? kitalálni nem nehéz.”⁷

Az ideális nemzeti költő ugyanis (ahogyan ezt számos 19. századi magyar költő igyekezett is betartani, s ahogyan ezt a kritika még a 20. század elején is maximálisan elvárta tőlük) mindenekelőtt a hazáért lobog. Valahogy úgy, ahogyan a modern nemzeti költő ideálját Kölcsey számára leginkább megközelítő, de a „környülmények” miatt el mégsem érő Ányos Pál, akinek verseiből „egy szelíden bús, s a hazához hevülettel vonzódo léleknek harmoniája hangzik felénk, énekbe ömlő szentimentalizmusát a honszerelem érzelmei által vezeti, s a lenyugvó napban a haza lebeg, mint a szeretőnek kedvelt lyánykája, szemei előtt”.⁸

Igazából talán ebből a megragadóan bizarr képből válik érthetővé az individualitás riadt elítélésének metaforarendszere is. Az alkotói folyamat szexuális felhangoktól távolról sem mentes allegóriája szerint ugyanis a szerző a lenyugvó napban lebegő haza nélkül társtalan lévén, felhevüléseire nem lelhet morálisan megengedett enyhülést (s itt egyébként az érvelés bekapcsolódik a kollektív identitást merőben új alapokra helyező nacionalizmust gyakorta megalapozó, Ernest Gellner által is elemzett ödipális mítoszba, melynek értelmében a nemzet fellendüléséhez az szükséges, hogy fiai az anyjukként megszemélyesített hazát női mivoltában meghódítsák és birtokba vegyék⁹).

Visszatérve a nemzeti hőskorra: Kölcsey igen pontos, mindenre kiterjedő leírást ad róla:

Mikor tehát valamely nemzet a maga félvad állapotában, messze a puhálkodás veszedelmeitől, s hódításban támadólag vagy szabadságért védelmezőleg küzdve él és forr; mikor benne a genie-nek és erőnek jelenségei sűrűn, de egyes alakokban feltűnnek, mikor ezen tünemények lelkesedéssel fogadtatnak, s az, ami benne új és hasznos, és szép és nagy, a költői érzélemhez hasonlóval éreztetnek, következőleg szív és képzelet segédleme által megdicsőíttetnek: ekkor szokott a hőskor feltetszeni.¹⁰

⁶ KÖLCSEY 1975, 258.

⁷ KÖLCSEY 1975, 273.

⁸ KÖLCSEY 1975, 280–281.

⁹ GELLNER 1983, 48.

¹⁰ KÖLCSEY 1975, 255.

Azonban ezt az állapotot sem tünteti ki és alapozza meg más, mint a nemzet-biográfia hipotézise: a férfiként megszemélyesített nemzet életrajzában a hős szerepe természetszerűleg az „ifjú lélek forró erejével”, a hőskor az ifjúkorral fog azonosulni. Nem a „hősi tettek” a meghatározóak tehát elsősorban arra nézve, hogy melyik is a nemzet hőskora, hanem a – feltételezett – életkor.

Hőskor tehát a magyarság életében is volt, ám valami még sincs rendben: „Erős ifjúság, küzdéssel egybekötött vándorlás, ősi birtok visszanyerésének reménye, vér, önáldozat, tettek és győzelmek s kielégült kívánság általok: nem elég okok-e, melyek a hazafit és költőt ezer történeti különbféleség közt a honi dicsőség és hatalom érzelmében lángra gyújthassák?”¹¹ S bár Kölcsey rögtön kész a mentséggel (hiszen Róma is „nagy tetteket önmagából állítja fel, poézist pedig sokkal későbban Hellástól kölcsönzött”), érezhető, hogy nincs megelégedve ezzel a válasszal, annál kevésbé, mivel a poézist megalapozó nemzeti hagyományoknak sem igen leli nyomát.

De hol a hagyomány? Inventing

Az ember ezen a ponton nehezen tud szabadulni attól az érzéstől, hogy Kölcsey mintha saját jól felépített logikai okfejtésének csapdájába esett volna. Vegyük észre, hogy a tanulmány szerinti értelemben használt „nemzeti hagyományok” fogalmának megalapozását kizárólag maga a tanulmány tartalmazza, nincs külső hivatkozás – ugyanúgy, ahogy a nemzeti hőskor – nemzeti hagyományok – nemzeti poézis összefüggésrendszere is csak magán a szövegen belül alapozódik meg. Kicsit sarkítva egy furcsa szillogizmusról van szó: ha minden ember kékhajú, és a szomszédom ember, akkor a szomszédom kékhajú. A diszkrepancia ott van, hogy nap mint nap látom a szomszédomat, és nincs is haja.

Ehhez igen hasonló módon, ha minden nemzetnek van hőskora, és a hőskor hagyja maga után a nemzet életében, fennmaradásában meghatározó jelentőségű nemzeti hagyományokat, valamint a magyarság nemzet, akkor a magyarságnak is kell, hogy legyenek (így és csakis így, vagyis a hőstettek, a nemzet sorskérdéseire és a történelmi nagyságra reflektáló) nemzeti hagyományai, vagy mondhatnánk, inherens, költőileg megformált történelmi

¹¹ KÖLCSEY 1975, 269.

emlékei. De ilyeneket igen-igen töredékesen talál. Mivel ehhez a megalapozó szillogizmushoz ragaszkodik, arra a következtetésre kell jutnia, hogy e hagyományok megvoltak, csak különböző okok miatt elvesztek. A nemzeti hagyomány Kölcsey által használt fogalma többszörösen is normatív. Egyrészt megfogalmazódik egy erőteljes előfeltevés a tanulmányban, hogy milyennek is *kellene* lennie legtökéletesebb alakjában a funkcionáló nemzeti hagyománynak (ezt mutatja be Homérosz és a közelebről meg nem határozott „görögség” példáján). Másrészt kiderül, hogy vannak ugyan egykorú, költőileg (és magyarul) megformált történeti emlékek és reflexiók is, ám ezek vagy „a költés határain kívül fekszenek”, vagy (mint Tinódi énekei) „újságlevelék versbe foglalásai”, vagy „nem érdemelnek poétai nevet” (mint a mindenkinél többet kárhoztatott Gyöngyösi).¹²

Mint végső menedékhez a „köznépi dalokhoz”, az „együgyű énekekhez” fordul, hiszen „mindenütt vagynak a köznépek dalai, mindenütt megdicsőíttetnek a merész tettek, bármely együgyű énekben is”,¹³ írja, bár példát egyetlenegy sem hoz, amely alátámaszthatná, hogy valóban olyannyira elterjedt jelenségről volna szó. (Zárójelben megjegyezhetjük, hogy jórészt épp ilyen dalok keresése motiválta az első gyűjtéseket, s ezért lehetett az epikus tartalomnak kedvező ballada a gyűjtés kitüntetett műfaja – a gond valószínűleg itt is az volt, hogy a nemzeti történelem olyan alakjairól kerestek népdalokat, akiknek jelentősége épp a korabeli modern, romantikus nemzeti történelemkép által értékelődött fel.) Ezek a dalok is őrizhetik a nemzeti hagyomány nyomait, nem beszélve arról, hogy „vagynak népek, kik az együgyű ének hangját időről időre megnemesítik, az ének magasabb reptet vesz, s honának történeteit nevedő fényben terjeszti elő”.¹⁴ Természetesen ismét Homéroszról és Ossziánról van szó. A magyar pórdalokat nyomozva azonban azt találja, hogy nincsenek köztük igazán régiek, s bár feltételez egy folyamatot, melynek során a magyarság „elfordult a régiségtől”, ezt inkább a normatív koncepció, mint az adatok sugallják.

A magyarság nemzeti hagyományai után kutatva Kölcsey nem kerülheti meg a hagyományozódás, a hagyomány átadásának, továbbításának kérdését, s a legfőbb problémát épp abban látja, hogy ezt a folyamatot több dolog gátolta és gátolja: egyfelől külső körülmények (háborúk), másrészt viszont „az unokáknak vétkes elhűlése is a régiségnek, nemzetiségnek s hazafiságnak

¹² KÖLCSEY 1975, 277.

¹³ KÖLCSEY 1975, 275–276.

¹⁴ KÖLCSEY 1975, 276.

emlékei eránt”.¹⁵ A hagyomány tehát itt már nem úgy jelenik meg, mint valami magától értetődő erő, mely áthat és szervessé formál egy közösséget, hanem sokkal inkább úgy, mint egy rituális gyakorlatsorozat, mely morális kötelezettséget is ró az örökösökre. A problémát itt megint csak az jelenti, hogy bár az örökség téje éppúgy nyilvánvaló, mint az átadás rituáléinak gyakorlata, maga az örökség mibenléte távolról sem egyértelmű. Ez a probléma egyébként a nacionalizmus önlegitimációjának központi kérdése, melyre a különféle nemzeti, etnikai csoportok több választ is adhatnak. A leggyakoribb, hogy az „örökség” a pozitívnak tartott erkölcsi és egyéb tulajdonságok többé-kevésbé statikus csomagja (tanulságos ebből a szempontból a nemzet-karakterológiákra egy pillantást vetni), de igen jelentős önlegitimációs erő lehet a „választott nép” mítosza is (lásd erről Anthony D. Smith nagyszerű tanulmányát¹⁶). Ez utóbbi azért is válhat roppant sikeres nemzetépítő erővé, mert nemcsak hogy programot ad a közösségnek, hanem kijelölve helyét a nemzetek között igen hatékony dinamizáló tényezővé is tehető. S természetesen előfordulhat e kétfajta „örökség” keveredése is, ahogyan a magyar nacionalizmus történetében láthatjuk például.

Bár a nemzeti hagyomány a nemzet fennmaradása szempontjából közép-ponti jelentőségűnek tűnik Kölcsy eszmefuttatása alapján, olyan szűrőnek, mely egységesíti a nemzethez tartozókat (akik ugyanakkor önmagukat csak e szűrőn át tudják kifejezni és megvalósítani, s a világot is e szűrőn keresztül fogják fel), részleges hiánya és problematikus volta érdekes módon mégsem kelti Kölcsyben azt az érzést, hogy kívül állna rajta, hogy ne volna része a magyar nemzetnek, s ne azon keresztül határozná meg önmagát. Az is érdekes, hogy bár hangsúlyozza a nemzeti hagyomány szűrő voltát, vagyis lényegében azt, hogy a hagyomány alapvetően határozza meg az abban részesülő mindenkori beszélőt, mégis úgy tűnik, lehetséges e meghatározottsággal szemben külső, reflexív pozíciót is elfoglalni, méghozzá a hagyomány afirmációjával egyidejűleg.

Vajon állítható-e egyértelműen, hogy a hagyományok ilyen intenzív pre-konceptiók alapján történő keresése nem egyszersmind hagyományok *fel-találása* is? Az Eric Hobsbawm és Terence Ranger szerkesztette nagy sikerű és nagy port felvert, lassan három évtizedes tanulmánygyűjtemény¹⁷

¹⁵ KÖLCSEY 1975, 268.

¹⁶ SMITH 1995. E mítosz egyik hazai adaptációs kísérletéről részletesebben is írtam, vö: RÁKAI 2007.

¹⁷ HOBBSAWM / RANGER 1992.

tanulása szerint ez a két dolog nemigen választható el egymástól. A kötet címében szereplő „invention” szó kétféleképpen is fordítható: a talán pontosabb ’feltalálás’ mellett nem hibás a ’kitalálás’ sem. Nem hibás, de árulkodó: jóval pejoratívabb felhangokkal bír. A nemzet megteremtésének-újraateremtésének reformkori magyar programjától egyáltalán nem állt távol a hagyományok feltalálásának gondolata (ahogy a nemzeti hagyományok közösségépítő és -fenntartó, középponti szerepének felfedezése, feltalálása sem). Szegedy-Maszák Mihály például meggyőzően érvel amellett, hogy Széchenyi mindenekelőtt megalkotni, kigondolni akart egy nemzetet¹⁸ – igaz, ugyanabból az alapállásból kiindulva, mint Kölcsey, hogy tudniillik a régi hagyományok elenyésztek, így új alapokról kell indulni (természetesen a folytonosság tudatának megőrzése mellett, ám az immár elhalt, nem működő kohéziós elemek újraéleszthetlenségének tudatában). Nemigen hiszem, hogy a modern nemzetek esetében kiküszöbölhető lenne a hagyományokból a feltalálás mozzanata, már csak azért sem, mert a modern nemzetek strukturálisan egészen másként szerveződnek, mint törzsi-etnikus „elődeik” (utalva arra a minden nemzeti önleírásban megjelenő momentumra, hogy szelektíven egy vagy több ősi nemzethez, nemzetséghez, vagy A. D. Smith kifejezésével élve, „ethnie”-hez kapcsolják magukat). Ebből a szempontból a társadalmi modernizálódás folyamatának társadalomtörténeti, politikatörténeti, gazdaságtörténeti vagy társadalomelméleti leírásai meglehetősen hasonlítanak egymáshoz, s bár érveiket figyelmen kívül hagyni lehet ugyan, de megcáfolásuk nem könnyű. Uthalhatunk emellett a kulturális emlékezetet vizsgáló Jan Assmann médiatörténetileg is megalapozott koncepciójára, amely szerint a múlt történeti eseményei csak a kulturális emlékezet részévé válva kerülhetnek bele tartósan egy kollektívum tudatába, a tényszerű múltat előbb „emlékezetes múlttá kell tenni”.¹⁹ Véleményem szerint a kulturális emlékezet Assmann-féle fogalma meglehetősen jól leírja emlékezésnek, „találásnak” és „feltalálásnak” azt a konglomerátumát, melyet Kölcsey nemzeti hagyományoknak nevez. Fontos mozzanat például, hogy a kulturális emlékezet esetében mindig hangsúlyos annak működtetése, immanens infrastruktúrája, átadó gyakorlatai: ez ugyanis, szemben a kommunikatív emlékezettel (lényegében ennek vesztét, megszakadását észleli Kölcsey a magyar régiségben) nem magától terjed, hanem irányításra szorul (felfoghatjuk úgy, hogy ennek megalapozását kísérel

¹⁸ SZEGEDY-MASZÁK 1999, 35.

¹⁹ ASSMANN 2004, 53.

meg Kölcsey a tanulmányban, de az irányítás kialakítását, megszervezését szolgálja a kor számos szövege, intézménye és akciója is).²⁰ Működéséhez a kulturális emlékeknek tárolhatónak, előhívhatónak és közölhetőnek kell lenniük – megint csak utalhatunk a régi történeti emlékek gyűjtésének korabeli programszerű fellendülésére, a gyűjtemények és archívumok létrehozásának programjaira és a nemzeti ünnepek kialakításának törekvésére (az idő nemzetiesítésére, hogy Takáts József fontos tanulmányára utaljak),²¹ ami lényegében épp e sajátosságok megjelenését teszi lehetővé. A kulturális emlékek közölhetősége ugyanis Assmann szerint kollektív részvételhez kötött: az ünnepeken, rítusokon való részvétel biztosítja, hogy a kulturális emlékezet valóban betölthesse szerepét az adott közösség tér- és időbeli kohéziójának kialakításában. Lényegében erre a következtetésre jutottak egyébként az ünnepekkel, rítusokkal és kollektív identitással kapcsolatos kutatásaik során a kultusz kutatás hazai képviselői is. De érdemes elgondolkodni azon is, hogy Kölcsey épp a nemzeti múltat jelenné varázsoló, kollektív illúziót biztosító közös élményforrást, a színházat nevezi a nemzeti hagyományok élővé tételének legmegfelelőbb, leghatékonyabb formájának – s a nemzeti játékszín programszerűen kitüntetett szerepét a 19. században épp ez adja majd: az, hogy elsődlegesen nem (mégoly értékes) szórakozásnak, hanem a kulturális emlékek közlését, megosztását biztosító legfontosabb terepnek tekintik.

Emlékezzünk régiekről...

Sokkal pontosabban érzem a kulturális emlékezet fogalma és a Kölcsey-féle nemzeti hagyomány-fogalom közti megfelelést, mint az utóbbi és a Horváth János-féle népiesség-fogalom közöttit. (Ez utóbbi fogalmat teszi S. Varga Pál kisebb módosításokkal a nemzeti irodalom hagyományközösségi modelljének alapjává).²² Horváth esetében a népiesség „hagyománymentő” mozgalma jóval tágabb, ugyanakkor nála homályosabb értelemben használdók a hagy-

²⁰ Nagyon tanulságos itt felidézni továbbá Friedrich Schlegel népdalokról való elképzelését, amely – mint S. Varga Pál is rámutat – szerepet játszott Kölcsey népdalfelfogásának alakulásában is, vö. S. VARGA 2003, 441.

²¹ TAKÁTS 2004

²² Lásd: S. VARGA 2003

mány fogalma – nem mellesleg egy minden szempontból radikálisan más társadalmi, történeti, politikai és kulturális helyzetben, melyhez az elképzelés rengeteg szállal kötődik. Bár Horváth népiesség-fogalma,²³ melyet S. Varga is idéz, valóban emlékeztet Kölcsy nemzeti hagyomány-fogalmára, amennyiben a nemzeti identitást mindenekelőtt temporális struktúrának, narratív logikai láncok elfogadásának tekinti, én nem érzem hiánynak, hogy Horváth nem használta ki a hagyomány fogalmában rejlő lehetőségek teljességét.²⁴ Horváth kollektivitás-fogalmának jelölésére pedig találóbbnak gondolnám az emlékezetközösség, mint a hagyományközösség fogalmát, épp azért, mert Horváthnál minden esetben hangsúlyos az identitás tudatos vállalásának, elfogadásának kritériuma, a múlthoz, hagyományhoz, kollektív identitáshoz való viszony tudatos, sok esetben reflektált, *horribile dictu választott* volta. Épp ezért érzem problematikusnak a népiességről mint a változó világban újraszervezkedő (!) magyarság fejlődésében alapvető szerepet játszó hagyománymentő mozgalomról szóló Horváth-idézethez fűzött értelmező kommentárt, mely szerint itt arról volna szó, hogy a gyors társadalmi modernizáció „alapjaiban fenyegette azt az évszázadokon át halmozódó és alakuló társadalmi tudáskészletet, amely minden társadalom működésének alapját képezi.”²⁵ Ebből az következne, hogy volna egy általánosan érvényes és megőrzendő társadalmi tudáskészlet (örök emberi értékek? történelem- és kultúrafüggetlen erkölcsi normák? szociális és egyéni helyzettől, kortól, nemtől, társadalmi hovatartozástól független kötelezettségek? vagy még inkább mindezek egyvelege?), mely mindenütt, minden körülmények között képes arra, hogy működésben tartson egy társadalmat, s mely mintegy szervesen alakul ki, védi meg magát és létezik külső behatásoktól függetlenül, korszakokon át. Horváth János egyéb, publicisztikai írásaiban, vitáirataiban többször is találkozunk olyan feltevésekkel, amelyek effajta, látszólag roppant erős, ám valójában igen sérülékeny, ugyanakkor a nemzeti nyelv / kultúra / irodalom fennmaradásában elengedhetetlen szerepet játszó tudásrendről, vagy ha úgy tetszik, szerves hagyományról szólnak, melynek minden esetben a szervetlen, kívülről jövő, racionális eszközökkel történő, s mindenekelőtt idegen fenyegetés az ellenlábasa, ám ennél rendszerint (tudományos szövegben

²³ HORVÁTH 1978, 11–13.

²⁴ VÖ. S. VARGA 2003, 400.

²⁵ S. VARGA 2003, 401.

pedig mindenképpen) jóval árnyaltabban és körültekintőbben fogalmaz.²⁶ Jelen esetben nehéz szabadulni az implicit előfeltevéstől, amely szerint a társadalmi modernizáció is ennek az életveszélyes idegen fenyegetésnek a talán legfontosabb megnyilvánulása, ami bár talán nem állt messze Horváth magánvéleményétől saját korának társadalmát és mindennapjait illetően, de (talán meglepő módon) semmiképpen nem igazolható irodalomtudományos munkásságából.

Nem igazán értem azt sem, hogyan kapcsolódik éppen ide a Husserl interszubjektivitás-felfogásából következő kontrasztív identitás fogalma. Azt jelentené ez, hogy az interkulturális-interetnikus kapcsolatoknak a népiesség kialakulását eredményező felerősödése (mint S. Varga Pál írja, Horváth Jánostól idézve e gondolatot) a 19. század előtt nem volt jellemző? Úgy tűnik, mert az ehhez fűzött kommentárban ismét azt olvashatjuk, hogy a saját mint saját tudatosulása azért ekkor történik (a népiesség mint tükör által?), mert „a multikulturális kapcsolatok és/vagy konfliktusok gyakorisága átlép egy bizonyos kritikus küszöböt”, és ezáltal „gyakorlatilag lehetetlenné válik a végleges visszatérés az öröklődő társadalmi tudáskészlethez, az élet »normálstílusához«.”²⁷ Ha eltekintünk attól, mennyire nehezen alapozható meg egy olyan vélemény, amely szerint az ezt megelőző évszázadokban a multikulturális kapcsolatok szignifikánsan ritkábbak lettek volna (s tegyük félre azt a kérdést is, hogy vajon kik közötti kapcsolatokról, konfliktusokról van szó, s mennyire tekinthetünk homogén kultúrának egy modern nemzetállamot megelőző, számtalan kulturális és nyelvi régióból álló birodalmat, illetve hogy történeti ismereteink igazolják-e a regionalitással szembemenő, azt etnikai – és nem, mondjuk, vallási – különbségek mentén spontán szerveződő, prenacionalista konfliktusok létét), még mindig ott marad a kérdés, hogy vajon S. Varga tanulmányában itt Horváth koráról és az akkori népiességről van szó (ez esetben viszont fel kell tételeznünk, hogy Kölcsey korában ez a kontrasztív identitás, a saját sajátként tudatosulása még nem történt meg), vagy a 19. század elejének romantikus népiességgfogalmáról? A folytatás szerint talán az utóbbiról van szó (hiszen a népköltészet már a romantikában felértékelődik): „ekkor fordul a figyelem a saját kultúrának ama rétegei felé, amelyekben a hagyományozódás folyamata töretlen maradt,

²⁶ Publicisztikainak tekinthető szövegeire ez már távolról sem igaz, gondoljunk például a Nyugat magyartalanságáról folyó vitában való szereplésére.

²⁷ S. VARGA 2003, 401.

s kezdi leértékelni mindazt, ami idegen kulturális mintákon *alapszik*.”²⁸ Itt megint egyrészt kicsit túl merésznek érzem az általánosító alanyt (kinek a figyelme? valóban ennyire általános, egyszálú és magától értetődő ez a fejlődés?), másrészt az idegen kulturális mintákon alapuló jelenségek leértékelése már jóval korábban is többször megjelent, s bár a népköltészet is egy ehhez hasonló folyamat során értékelődik fel, Kölcsey esetében nincs szó például a műköltészettel szembeni felértékelődéséről, csupán arról, hogy a nemzeti (mű)költészetnek a nemzeti hagyományok felhasználásával kell(ene) megszületnie, melynek nyomait viszont esetleg fellelhetjük a népi dalokban is. Továbbá számomra az is kérdéses, mi alapján jelenthetjük ki vajon, hogy a saját kultúrának e rétegei (t. i. a népköltészet, illetve a következő oldalakon az ezzel összemosódó közköltészet) esetében „a hagyományozódás folyamata töretlen maradt”.²⁹ Kölcsey idejében valóban létezett az az S. Varga által is idézett romantikus elképzelés, mely szerint a nagy történelmi viharoktól apró voltuk miatt mintegy „védettebb” társadalmi rétegekben fennmaradnak az ősi állapotok a maguk változatlanságában (a korban sokszor leírt tölgyfa-fűszál allegória mintájára), ám kérdés, hogy ma, a folklorisztika, az összehasonlító etnográfia, a kulturális antropológia vagy a kritikai kultúrakutatás után leírhatjuk-e még a fenti mondatot reflexió, kommentár, illetve a saját pozíció megjelölése nélkül. A hagyományt ugyanis át kell adni és át kell venni, örökölni kell és ehhez jogok kellenek – bonyolult szokás- és intézményrendszer, mely roppant érdekesen színezi a modern nemzeti kollektívummá válás folyamatát.

Traditio és natio – vagy hagyomány és nemzet?

A nemzeti kultúra diskurzus, vagyis mód arra, hogy jelentéseket hozzunk létre: a nemzet így a kulturális reprezentáció rendszere lesz, mely időbeli dimenziót is kölcsönöz egy-egy (képzelt) közösségnek,³⁰ írja Stuart Hall, hozzátéve, hogy e diskurzusnak fontos funkciója az egységesítés, univerzalizálás is. Ez utóbbi a nacionalizmus kutatás régóta, minimum Ernest Renantól meglévő felismerése, Hall azonban, minthogy érdeklődése épp arra irányul, mennyire

²⁸ S. VARGA 2003, 402.

²⁹ S. VARGA 2003, 402.

³⁰ HALL 1997, 69. és 74.

stabil ez a sajátos identításelem, identitásforma az ezredfordulón, rákérdez arra, vajon valóban olyan egységes-e az univerzalizáláson „átesett” modern nemzet, tekintettel arra, hogy a 20. század végének szubjektumkutatási és alternatív (pl. osztály- vagy nemi hovatartozáson alapuló) identitásmintái azt látszanak bizonyítani, hogy jelentős törések voltak az elvileg egységes nemzetben belül is.

Az etnicitás kérdését elemezve kifejti, hogy fundamentalista módon értelmezve a kulturális sajátosságokat (nyelvet, vallást, szokásokat, helyhez való kötődést) nem jutunk messzire, mivel „Nyugat-Európának nincs olyan nemzete, amely csak egyetlen népből, kultúrából vagy etnikumból állna”, sőt, hangsúlyozottan kiemeli, hogy „*valamennyi modern nemzet kulturális hibrid*”.³¹ S hozzáteszi, hogy ezek ráadásul még „viszonylag egyszerű keverékek ahhoz képest, amit Közép- és Kelet Európában találhatunk”.³² Bármennyire is úgy tűnik a nacionalizmus önleírása alapján, nagyon nehéz lenne tehát igazolni, hogy a nemzeti identitások maguk alá rendelik „a különbözőség minden más formáját”, illetve „mentesek a hatalom játékatól, a belső tagoltságtól és ellentmondásoktól, egymást keresztező elköteleződésektől és különbségektől”.³³ E kétarcúságra a későbbiekben még röviden visszatérek, most azonban vessünk egy pillantást arra, hogyan történik ez az egységesítési kísérlet. Ahogy az én azonosként való felismerésének alapfeltétele, hogy el tudja magát különíteni a nem-éntől, a külvilágtól, úgy a csoport azonosságtudata is csak akkor állhat fenn, ha meg tudja húzni és fenn tudja tartani önnön határait (melyek – a modern nemzetek esetében – nem feltétlenül állnak meg a határok kulturálisként vagy nyelviként való felfogásával, kaphatnak jogi, gazdasági és politikai értelmet is, épp ezek egybevághóságának kialakítása a nacionalizmus mint politikai program célja például Gellner szerint). Ennek érdekében önmagáról kialakított képe „az odakinttől való különbözőséget kihangsúlyozza, az idebent uralkodót viszont eltussolja. Ezenfelül a csoport kialakítja önazonossága időtálló tudatát”, mégpedig olyanformán, hogy az emlékezet őrízte tények megfelelés, hasonlóság és folytonosság szempontjából lesznek kiválasztva és nyerik el távlati nézőpontjukat. Abban a pillanatban, hogy egy csoport döntő változásnak ébred tudatára, megszűnik csoportként létezni, és új csoportnak adja át a helyét. Minthogy azonban minden csoport tartósságra tör, „a változások elkendőzésére és a történelem változásmentes tartamként

³¹ HALL 1997, 74.

³² HALL 1997, 75.

³³ HALL 1997, 75.

való észlelésére hajlik.”³⁴ Azaz a megőrzésre méltó tények válogatás útján válhatnak részévé az emlékezetnek, s az identitást így lényegében az ezekből képzett ellenfogalmak alapozzák meg (ezek mentén válik el a „mi” az „ők”-től). Efféle szelektív ellenfogalom-alkotásra számos példát hozhatunk a nyelvújítás korának nyelvi vitáiból és irodalmi alkotásaiból is – nem véletlen, hogy Kölcsey tanulmányának is állandóan vissza-visszatérő problémája a kárhoztatott idegenség kérdése, a kölcsönzés, az „idegen befolyásnak nagy készséggel” engedés, szemben a saját, az organikus, az eredeti fogalmaival. Hogy itt valóban inkább az elhatárolódáson, mint a „saját” leírásán van a hangsúly, az azonban egy érdekes retorikai formába rejtőzik. Kölcsey épp azzal utasítja ki Gyöngyösit mint lehetséges hagyományforrást, hogy „a rómaiaktól tanult, legalább mitológiát és ovidiusi descriptionvizsketeget és eláradozást” (ahogyan egyébként olvasói is), s hogy így a magyar olvasó nem ismerhet „saját mezeire, ha rajtok Pán fújja a sípot, s Tytirus hajhássza bárányait”.³⁵ Eltekintve attól, hogy a maga korában hatalmas népszerűségnek örvendő Gyöngyösi olvasóközönségét ez nem látszott zavarni (amit Kölcsey Gyöngyösinek szentelt bekezdése tökéletesen elfed), nehéz nem észrevenni, hogy Kölcsey tanulmányának egyetlen pontján sem jelenik meg a saját explicit leírásként. Hiszen az ezt megelőző hosszú eszme-futtatásban épp azt mutatta ki, hogy miért *nincs* meg ez a saját a régiségben, mi okozhatta nyomtalan eltűnését, a következőkben pedig arról beszél, miért nem találhatjuk meg ezt a tükröt a jelen irodalmában sem. Vagyis a „saját” *hiányként* jelenik meg, negatív leírásként, sem-ez, sem-az formájú bemutatások sorozataként – az idegentől való pusztán elhatárolódásként, exklúzióként.

A modern nacionalizmus tehát a nemzetet egyalanyúnak tekinti, ahol a nemzeti közösség olyan kollektív alany, mely az egyének felett áll, s amely az egyéneket aszerint különbözteti meg, hogy ehhez a közösséghez tartoznak-e vagy sem.³⁶ Épp ez és a szelekció ebben játszott szerepe az oka egyébként annak, hogy ezek az identitáskialakító ellenfogalmak később oly könnyen válnak aszimmetrikus ellenfogalmakká,³⁷ hiszen Kelet- és Közép-Európa mul-

³⁴ ASSMANN 2004, 41.

³⁵ KÖLCSEY 1975, 277.

³⁶ VÖ. PETRÁS 2006, 19.

³⁷ Reinhard Koselleck híres kategóriája szerint itt (az aszimmetrikus ellenfogalmakban) „a szavak cselekvő funkciója fordul át ellenségkonstruáló gondolkodásba, a kizártaakat diszkriminálja és cselekvési, gondolkodási pályákat jelöl ki: megnevezi önmagát, ellenséget jelöl ki és utal a kíváncsú társadalmi valóságra.” KOSELECK 1997, 94.

tietnikus birodalmaiban az értékek és a történelmi események sok esetben közősek lévén az értékek kisajátítása során sokszoros átfedések keletkeztek, ami kedvezett az éles ellenségek kialakításának.

Itt tehát a romantikából eredő (és a modern nemzetfogalom születésénél is kitüntetett szerepet kapó) individualitás-eszme szükségképpen torzul,³⁸ de legalábbis kezdettől magában hordozza az (általában előbb-utóbb be is következő, s azután a nemzetfogalomból, nemzettörténetből általában retusálni igyekezett) torzulások lehetőségét is. De mi a helyzet a hagyományozódással, illetve e folyamat tétjével, tárgyával és eredményével – s egyszersmind Kölcsey paradigmatis tanulmányának témájával –, a nemzeti hagyományokkal?

A fogalomról való gondolkodás általában a hagyomány hermeneutikai, szűkebben gadameri felfogásától indul ki, mely leszögezi, hogy a hagyományt választani nem, csakis benne állni lehet. Úgy tűnik azonban, hogy nem kap elég nagy hangsúlyt a *traditio* tövét alkotó ige, mely e fogalom aktív voltát biztosítja – aktív voltát olyan értelemben is, hogy szóba lehet vele állni, meg tud bennünket szólítani – a *tradere*, az átadás-átadódás. Hiszen a nemzeti kultúra, ahogy Stuart Hall írja, „sohasem egyszerűen hűség, kötődés és szimbolikus azonosulás dolga volt, hanem mindig a kulturális hatalom struktúrája is”.³⁹ Hozzátehetjük, hogy túlságosan gyorsan és reflektálatlanul megtörténik az átsiklás a „hagyomány” fogalmából a „nemzeti hagyomány” fogalmába, méghozzá oly módon, hogy utóbbi alatt valami (végső soron) közöset, mindenki számára azonosat, azonos módon elsajátíthatót és azonos identitásmintát közvetítőt értünk.

Azt, hogy a hagyomány (bármilyen legyen is ez) megszólít bennünket, a kulturális emlékezet problémájával foglalkozó Jan Assmann úgy fogalmazza újra Maurice Halbwachs-ról írva, hogy az emlékezet „rekonstruktív módon működik, nem képes megőrizni a múltat mint olyat”, azt mindig újjáteremtve-újjáinterpretálva képes az időt a közösség átélte idejévé változtatni. Assmann le is vonja ebből a kínálkozó következtetést: a múlt tehát „nem természet-től fogva van, hanem kulturálisan terem”.⁴⁰ Ez egyébként meglepő módon

³⁸ Anélkül, hogy részletesebben utánamennénk itt ennek a gondolatnak, érdekes felidézni például Norbert Elias véleményét, aki kiemelte, hogy „a 19. században még a nyugati nemzetállamok sem tudták áthidalni azt az ellentmondást, ami a nemzet mint legfőbb érték és az egyén mint legfőbb érték között feszül.” (ELIAS 2002, 146.)

³⁹ HALL 1997, 73.

⁴⁰ ASSMANN 2004, 49.

nincs is olyan távol a Horváth János-féle kollektivitás-fogalomtól, hiszen ő is leszögezi, hogy a nemzeti identitás alapját alkotó hagyomány nem adódik, hanem adatik, aktív közreműködést igényel a benne résztvevőtől nemcsak mint azonosulótól, hanem mint az (azonosulást előfeltételező) továbbadótól, továbbvivőtől is.

Folytathatnám ezt a dolgot úgy is, hogy végigtekintek e továbbadás intézményes fórumainak, az assmanni kulturális emlékezetet működtető archiválás és felidézés intézményeinek történetén a magyar nemzeti identitás kialakításának szempontjából. De választható lenne egy olyan út is, amelynek során az egyéni és közösségi azonosulás mechanizmusait vizsgáljuk esettanulmányok segítségével, különös tekintettel az e folyamatban igen jelentős szerepet játszó kultikus identifik(á)ció problémájára. Ezeket az utakat azonban, bár nagyon érdekesek, részben bejárták már az utóbbi mintegy két évtized kutatásai, részben pedig már csak terjedelmük miatt is meghaladnák a jelen téma biztosította kereteket. Ehelyett befejezésül a (nemzeti) hagyományozódás egy metonimikus alapmintájára szeretném felhívni a figyelmet.

A hagyományozódás ugyanis jogi fogalom, s bár a nemzet ideológiája épp univerzalizáló céljai, egységesítő tendenciája miatt kifejezetten nagy hangsúlyt fektet *ennek* a hagyománynak, örökségnek a speciális (nevezetesen bárki által szabadon elérhető) jellegére, a folyamat leírására használt metaforák mást mondanak, s a 19–20. századi történelem arról győz meg, hogy a metonímia által összekapcsolt területek túlságosan, veszedelmesen élő kapcsolatban vannak egymással, s hogy a szó bármikor jogi kategóriává tehető. Az asszimiláció holokausztba torkolló problémája Közép- és Kelet-Európában például tragikus konkrétsággal mutatott rá, hogy az azonosulás nem elég, a folyamat nyitott végű, s az „örökség” bármikor elperelhető. De gondolhatunk a kevésbé véres, népi-urbánus gyökerű, az ezredfordulóra internetes kommentek szintjéig trivializálódó „ki a magyar”-problémára is, ahol szintén nem az a döntő, hogy ki minek vallja-tartja *magát* az identifikáció folyamán, hanem az, hogy ki *jogosult* magát annak tartani. A sor hosszan folytatható, s talán nem szorul e helyen részletes bizonyításra, hogy a hagyománnyal való azonosulás, az örökségben való részesülés liberális lehetősége a nacionalizmus önleírásának része, s nem feltétlenül működésének valósága.

Érdekes, hogy Halbwachs, akinek *kollektív emlékezet*-fogalmából kiindulva Assmann kifejti koncepcióját, a kollektív emlékezet működését, a csoport önelképzelésével való összefüggését a feudalizmus hierarchiájával szemlélteti. Itt egy család rangját az szabja meg, „amit ők maguk és mások családjának

a múltjáról tudnak”, s „a társadalom emlékezetéhez kell folyamodni engedelmesség kivívása érdekében”,⁴¹ a család történetének esszenciáját megjelenítő címerek és titulusok pedig a jogokra és kiváltságokra tartott igényeket jelképezik – a közösség, szinte véletlenül, a (feudális, nemesi) család analógiájára képzelhető el.

Holott a középkori, feudális társadalomnak csak egyik, és nem is leghangúlyosabb metaforája a család. Sokkal jellemzőbb a test, a *corpus* mintájára leírt társadalom – egy olyan közösség, ahol minden csoportnak, rétegnek, *ordo*-nak megvan a maga funkciója, ahogy a testrészeknek a testben, s még ha ezek a részek szigorú hierarchikus viszonyban állnak is egymással, elképzelhetetlen, hogy bármelyik tag is nélkülözhető legyen e sokféleségből létesülő egységben. Épp a modern nacionalizmus lesz az, amely fő metaforájává teszi a családot, a nemzet nagy családját, s a magyar nemzetfogalom nem kivételes abból a szempontból, hogy e családban a maskulin értékek dominálnak, a „magyaros” jellemvonások általában messze találhatók a nőies pólustól, s a „honleányok” mint a nemzet fiainak dajkái, táplálói, áldozatos anyái (amint azt a közjó, a nemzeti érdekek iránt érzett elkötelezettségből a nyilvánosság terepére merészkedő 19. századi magyar honleányok példái illusztrálják is) háttérfigurák, másodlagos jelentőségű szereplők maradnak. Ugyanezt fedezi fel például az angol nacionalizmusról írva Stuart Hall, de a példákat szinte korlátlanul szaporíthatnánk. Tanulságos felidézni, hogy maga Kölcsey is explicit módon összekapcsolja a családi és a nemzeti narratívát, s épp az emlékezethez való (Assmanntól korábban idézett módon történő) kapcsolódása révén: a múlt a „szeretett atya”⁴² élete, minek történeteiről ősz korában körülötte tolongó gyermekeinek beszél”, s „ezek emlékezete köti össze az élőket az elnyűgódottal továbbra is; és e kötelék az egymásra következő nemzetségeket szellemi kapcsolatban tartja”.⁴³ Gyulay Lajos naplójának időszemléletéről írva Labádi Gergely hozzáfűzi ehhez, hogy nem véletlen, hogy Kölcsey a továbbiakban „egyértelművé teszi, hogy kizárólag férfi leszármazottakról van szó: »Firől

⁴¹ ASSMANN 2004, 41.

⁴² Anélkül, hogy túlzottan belebonyolodnánk a metaforákba, talán érdemes megjegyezni, hogy az, hogy itt az „atya” szerepel, nem mond ellent annak, hogy a korban (és általában) a haza az anyával azonosítódik. Itt a történelem, az eltelt idő, a haza mint megélt múlt személyesítődik meg, nem mint anyag, föld, vagy (mégoly átszellemített) terület.

⁴³ KÖLCSEY Ferenc, *Mohács* = KÖLCSEY 1988, 298., 300.

fira száll a hagyomány«”, hiszen a leszármazás rendje a korban (és különösen a főnemesi rendhez tartozó családok esetén, amilyen Gyulayé is) valóban ez.⁴⁴

Mindez nem meglepő akkor sem, ha arra gondolunk, hogy a nacionalizmus a modern polgári nyilvánosság megteremtésével esik egybe, s politikai fogalomként az autonóm döntéshozatal jogával áll szoros kapcsolatban – ezek pedig mind olyasmit jelölnek, ami a nyilvánosság szférájában zajlik. A nyilvánosságában, amelyben alapvetően a „családfők”, a felnőttek (felnőtt férfiak) vehetnek részt. A nemzeti hagyományok *éppen úgy* apáról fiúra szállnak, mint a föld, a vagyon vagy a jogok és kiváltságok. A modern nemzetállam lényegében leírható úgy is, mint – patriarchális – emlékeztetközösség, ahol a hagyomány jogilag többszörösen is kötött módon öröklődhet.

Látszólag talán messzire jutottunk Kölcsey tanulmányától, ám mivel e szöveg kánonban elfoglalt helye, s a kanonikus (például az oktatásban megjelenő) interpretációinak jellege igazolni látszanak azt, hogy e szöveg segítségével lényegében a modern nacionalizmus egyik első hazai önleírása születik meg, fontosnak tartottam e tágabb kontextust is röviden körüljárni.

Idézzük fel befejezésként még egyszer a tanulmány záróképét: a játékszint. A színház, mely a fikció érzékletessé válásának tartománya, az a virtuális és reális egybejátsztatására alkalmas tér, ahol (újra)élhetjük önmagunkat, hiszen a drámaköltő műveiben „alkotná öszve magát azon való költői tartomány, melyben a magosított nemzetiség tulajdon hazáját fellelné”, s ahol a nemzet mint emlékeztetközösség megteremtheti magát – újra meg újra. Tanulságos azonban emlékeztetni arra, hogy e mű, melyben a haza létesülne, még nem született meg – s hogy milyennek *kellene* lennie, azt, rendelkezésre álló források, örökség, hagyomány híján épp az ezt megelőző oldalakon fejt ki programszerűen, a stílus és a poétikai eszközök szintjéig részletezően Kölcsey. E normatív, jövőbe mutató és jövőbeli alkotásoknak programot állító projekt áll tehát a múlt rekonstrukciójaként elbeszélte nemzeti hagyományok helyén. Az emlékezés alakzataira, a nemzettudat tartalmára tesz Kölcsey explicit javaslatot e tanulmányában, s az az oda-vissza, rekurzív érvelés, mellyel gondolatmenetében érvel a (meghatározott módon értett) nemzeti hagyományok létének szükségszerűsége mellett – melyet a dolgozat első felében igyekeztem bemutatni –, egyszersmind a modern nemzettudat kialakításának hasonló rekurziókon alapuló mechanizmusára is példát ad.

⁴⁴ LABÁDI Gergely, *Évnapok: visszlékezeni, elmélkedni, ábrándozni – Gyulay Lajos naptárjai* (kézirat) 4.

A „pórdal” státusza a Nemzeti hagyományokban¹

Kölcsey Ferenc tanulmánya 1826-ban Cselkövi álnéven, címtelenül látott napvilágot az *Élet és Literatúrában*:² a szöveg Kölcsey életében többet nem is jelent meg, így nem tudjuk, a szerzőtől származik-e egyáltalán a későbbiekben használatos cím (*Nemzeti hagyományok*). Persze nem ötletszerű a címadás, bárkitől származik is, hiszen valóban összegzi a tanulmány centrális kérdését. Ám az nem egyértelmű, hogy Kölcsey koncepciójának kell-e tulajdonítanunk azt a feszültséget, amelyet Takáts József a következőképpen fogalmazott meg: a „cím azt sugallja, hogy vannak nemzeti hagyományaink, miközben a szöveg azt állapítja meg sajnálkozva, hogy nemigen vannak.”³ Nem ez azonban az egyetlen paradoxon. Miközben ugyanis a „nemzeti hagyományok” meghatározását ígéri nekünk a cím, maga a szöveg folyamatos szűkítéseket hajtván végre, csupán a magyar irodalom alakulástörténetére futtatja ki a gondolatmenetet. Kölcsey tanulmányának gondolati koherenciája és retorikai kidolgozottsága miatt nem is tűnik föl feltétlenül, hogy ez egyáltalán nem magától értetődő eljárás. A *Nemzeti hagyományok*ra vonatkozó szakirodalom nem is szokott rákérdezni arra, amit maga a szöveg is axiómaként kezel, hogy tudniillik miért éppen az irodalom – és csak az – a „nemzeti hagyomány”. Pedig feltehetőleg a Kölcsey-tanulmány egyik legfontosabb tétjét ezen a módon érthetjük meg. Így válhat világossá a gondolatmenet erőteljesen

¹ Készült az MTA – DE Klasszikus Magyar Irodalmi Textológiai Kutatócsoport programja keretében (a kutatócsoport vezetője Debreczeni Attila). A tanulmány gondolatmenetének formálódásában komoly segítségemre voltak Csörsz Rumen István tanácsai.

² [KÖLCSEY Ferenc], *Egész nemzeteknek...* [*Nemzeti hagyományok*], *Élet és Literatúra* 1826, I. kötet, 1. rész, VII. közlemény, 15–59. A *Nemzeti hagyományok* szövegét a továbbiaknak innen idézem.

³ Lásd: jelen kötetben a 45. oldalon.

alanyi jellege, amely a saját írói pozíció meghatározásához kíván egy történeti jellegű áttekintés révén eljutni; ezzel magyarázható, hogy a tanulmánynak a magyar irodalom történetét áttekintő egysége csak a verses művek iránt mutat érdeklődést (ideértve persze a verses epikát is, nem csupán a lírát), valamint ezen belül is a költői formateremtés problémái állnak az áttekintés központjában – s ezért is meglepő, hogy a gondolati végpont a „játékszíni költés”,⁴ tehát a magyar nyelvű drámai irodalom jövőbeni szükségességének a propagálása lesz. Ha az ekkortájt a költői formateremtés gondjaival és egy töredékben maradt dráma (*Perényiek*)⁵ megírásával küszködő Kölcsey írói út-keresésének dokumentumaként kíséreljük meg olvasni a szöveget, a *Nemzeti hagyományok* olvasatának is egy olyan aspektusa mutatkozhat meg, amely nem a szakszerűsödő irodalomtörténeti beszédmód kialakításának vagy a nemzeti kánon megteremtésének az irányába mutat – még ha a szöveg hatás-történetében ennek a szempontnak is komoly szerepe volt –, hanem inkább Kölcsey ez idő tájt formálódó és átértelmeződő alkotói (költői és gondolkodói) felfogásának háttérként fogható fel.⁶ Mindazonáltal ezúttal nem az egyéb Kölcsey-szövegek kontextusában kívánom elsősorban értelmezni a *Nemzeti hagyományok*at, hanem pusztán a szöveg hagyományfelfogásának néhány elemét szeretném körüljárni. S a tanulmány axiomatikus érvelésének a jellegét talán azzal lehet a leginkább láthatóvá tenni, ha rákérdezünk az irodalom központi státuszának a következményeire.

Kezünkre játszik, hogy létezik olyan, a Kölcseyével egykorú, hazai gondolatmenet, amely – nem reflektálva a *Nemzeti hagyományok*ra – többé-kevésbé artikulált módon jelenít meg egy alternatív nemzeti hagyományfelfogást. Kölcsey logikai kiindulópontjának a feltételezettségét – s ezzel együtt erősen koncepciózus mivoltát – jól kiemeli, ha Berzsenyi Dániel különböző szövegeibe szétszórta, de felismerhetően egy koncepcióba rendeződő víziója mellett helyezzük el. Berzsenyinél ugyanis – igaz, nem oly annyira kifejtett formában, mint Kölcsey gondolatmenetében – kirajzolódik egy, a tánc köré épített hagyományértelmezés. A *Poétai harmonistika* egyik egysége (Harmónias mozgás) így foglalja össze a tánc nézőpontjából az emberi civilizáció

⁴ Az idézett szókapcsolat: ÉLit, 1826, 58.

⁵ A drámáról lásd SZILÁGYI Márton, *Kölcsey, a drámaíró* = SZILÁGYI 2007, 183–195.

⁶ Erre lásd KERESZÉNYI 1940, 98–102. Egyébként Ortutay Gyula áttekintő tanulmánya is csakis ilyen formában említi a *Nemzeti hagyományok*at, a következő mondathoz kapcsolódó jegyzetben: „Kölcsei [sic!] Ferenc töprengett, hogy megtalálja a magyar dal tónusának titkát, igaz, hogy költői gyakorlata számára.” (ORTUTAY 1939, 229.)

mitikus kezdeteit, a műveltség alacsony fokán álló „vad” népektől az eszményi görögség állapotáig:

Az úgy nevezett vad népek énekkel és tántzal kezdik az ütközetet s minden fontosabb dolgaikat; énekkel és tántzal gyógyítják a beteget; a halálra ítéltetett bűnös énekkel és pompás hadi tántzal kezdi a tigrissel a halálos viadalt; a hadi fogoly a legiszonyubb kínzások alatt énekkel és tántzal emelkedik fölül a fájdalmakon s utolsó lehelletig zengi halottas énekét, néhol pedig a tántzban megbotló azonnal lenyakasztatik; melly szerint látnivaló, hogy ezen természetes emberek nyilván valami religiót éreznek az énekben és tántzban.

De nem csak a vad népek érzik ezt, hanem nyilván így érzett a világ’ leglelkesebb népe, a görög nép is elannyira, hogy az egész görög cultura nem egyéb volt mint a képzőszellem’ természetes fejleménye, mellynek legfőbb szentségei valának az ének, muzsika, tántz és poésis.

Igy regélték a Hellenek, hogy Delphi’ oraculumát tántzoló ketskék fődözték fel s hogy Delphi a népesedett földnek, az az, a civilisatiónak vagy a culturának és religiónak középpontja. A mivel természet szerint csak azt akarák jelenteni, hogy a muzsika tántz gyűjté társaságba az elszórt embereket, s hogy így az énekből, muzsikából és tántzbul fejlék ki a poésis valamint az egész görög szép cultura.⁷

Az 1832-re már bizonyosan elkészült értekezés⁸ mellé érdemes odatenni egy ezzel nagyjából egyidős Berzsenyi-levél néhány sorát, amely a *Poétai harmonistika* gondolatmenetéhez kapcsolódik, újabb részletekkel is gazdagítva a koncepciót.

s ha már egyszer valahára Nemzetünk valódi culturájával gondolkodni kezdünk; ha már ma nemcsak Platótul, de minden Borbélytul tudhatjuk, hogy a Múzák Gymnasztika nélkül a lelket és testet dissonantiába hozzák s egyebet nem adhatnak mint nyomorék phantastákat, hypochondristákat s nyelvzavaró bábelismust; ha már ma tudjuk, hogy a görög ditsőségnek alapja nem egyéb volt a Muzikának és Gymnasztikának nagy Harmoniája; valljon nem kell é gondolkodnunk a Gymnasztikáról? s ha kell, gondolhatunk é jobbat s minden oldalubbat mint a lovaglás és a magyar Tántz?

Én a magyar Muzsikában és Tántzban Ideált látok s azt hiszem innét hogy Nemzetünknek valaha aesthetias Culturájának kellett lenni, s hogy Eleinknél a magyar Tántz nem csak multság, hanem legvalódibb aesthetiás Gymnasztika

⁷ BERZSENYI Dániel, *Poétai harmonistika* = BERZSENYI 2011, 349–350.

⁸ A keletkezésre lásd a kritikai kiadásban Főríz Gergely jegyzetét: BERZSENYI 2011, 674–675.

volt, a mit nyilván mutat annak egész természete, s nyilván bizonyít Kinizsink Hőstántza. Ez a Tántz olly gazdag különféleséggel bir, hogy az valamint minden kigondolható szép mozdulatokat és erőfejeleteket vagy minden szép érzelmeket eggyaránt magában foglal. A mi pompás hadi Tántzainkat még az ősz férfi is nagy dísszel eljárhatja, s jaj annak, akki Bihari Hatvágásában a Hősdalt nem érti! A mi Tántzaink nem két három gyermekes lépdelésből állanak, mint a mostani módi Tántzok, melyeket egy két napon megtanulunk, a harmadikon pedig egyforma, gyermekes, lelketlen voltok miatt meg is ununk; hanem oly tzélerányosok, hogy azoknak tanulása egész ifjuságunkban dolgot adott s aesthetiás természeteik szerint olly kedvesek, hogy azok bennünk passióvá válnak s az által a barátságnak, nyájasságnak ösztönei lesznek. S tapasztaljuk hogy azokkal fogy a magyar barátság; mert saját tántzainkat elfeledtük; az idegent pedig nem szeretjük s megszűnt Muzsikánk. Ez pedig a Görögöknél nagy szó vala, s annyit tett mint a leg főbb Oskolának – a Társalkodásnak romlása!⁹

A *Poétai harmonistikában* jól felismerhető az a koncepció, amely a civilizatorikus fejlődés sémájában a kultúra bizonyos elemeinek tulajdonít nevelési funkciót. Nincs szó arról, hogy a költészettel szembeállítva hangsúlyozódnék a táncnak a moralitás növekedésére ható jelentősége, hanem éppen az egymás utániség és egymás mellettség hatóereje bizonyul fontosnak: az ének, a zene és a tánc együttesen válik a poézis előkészítőjévé – vagyis ezen a ponton Berzsenyi logikailag mintha éppen a *Nemzeti hagyományok* koncepciójának előtörténetét hozná létre, mindazonáltal úgy, hogy ezzel a művelettel képes jóval tágabb, nem kizárólag verbális alapú kultúrafogalmat bekapcsolni a gondolatmenetébe. Csetri Lajos ezeknek a szöveghelyeknek a kapcsán azt hangsúlyozta, hogy itt egy apollói eszmény jegyében fonódott össze a szellem és a test párhuzamos kiművelésének az elve, s ehhez kínált illeszkedési pontot a muzsikához, s az irodalmi szöveget is magában foglaló énekléshez kapcsolódó tánc ideálja.¹⁰ Feltehetőleg ez egyébként nem független attól a 18. századi, neohumanista esztétikai hagyománytól sem, amely egy általános esztétikai alapozás keretében helyezte el a különböző művészeti ágak speciális kérdéseit, s a tánc helyét is megadta a művészetek rendszerében¹¹ – a göttin-gai neohumanizmus hagyományvonalának Berzsenyiig történő elvezetésére

⁹ Berzsenyi Dániel levele gróf Széchenyi Istvánnak és báró Wesselényi Miklósnak, 1830. febr. 25. = BERZSENYI 1938, 80–83. Az idézet: 82–83. A levélről lásd: FÓRIZS 2009, 304–314.

¹⁰ CSETRI 1986, 380–381.

¹¹ Lásd példaként Schedius Lajos latin nyelvű esztétikájának táncra vonatkozó fejezetét: SCHEDIUS 2005, 114–115.

már történt meggyőző kísérlet a szakirodalomban.¹² Berzsenyi a *Poétai harmonistikában* kifejtetteket a magánlevélben újabb elemekkel gazdagította, s különösen figyelemre méltó, hogy az antik görögség példaadó szerepe mellett itt megvan a táncot a magyar nemzeti karakter kifejeződéseként interpretáló mozzanat is. A történeti érvelés pedig Kinizsinék a kenyérmezei csatatéren bemutatott táncra révén éppen azt az időszakot, Mátyás uralkodásának éveit avatja fordulóponttá, amelyet egyébként Kölcsey is kiemelt a *Nemzeti hagyományokban*, igaz úgy, mint amely elmulasztotta a hazai tradíció beépítését a magaskultúrába („Ha nem előbb, bizony a’ Hunyadiak’ ideje körül fel kellett volna a’ meghatározó pontnak tűnni, melyből a’ nemzeti való költés széllyel-súgároznék”).¹³ A morfológiailag közös elemeket is tartalmazó gondolatmenetek persze kidolgozottságukban jelentősen eltérnek egymástól, ám egymás tükrében szemlélve őket, úgy látszik, két olyan hagyománykonceptióról van szó, amelyek nem elsősorban végkövetkeztetésükben mutatkoznak másnak – még ha Berzsenyi töredékesebb felfogásában erősebb is az ideálteremtés szándéka és szinte teljesen elmarad a hagyomány újraértelmezéséből következő újabb fejlődési szakasz felvázolása. A különbség sokkal inkább abban látszik, hogy a szerzők miben látják a nemzetinek tételezett hagyomány megragadhatóságát; s ha Kölcsey *Nemzeti hagyományok*ja felől pillantunk rá Berzsenyi idézett szövegeire, akkor jobban felismerhetjük, hogy mindaz, amit Kölcseynél a tradíció meritumaként az irodalomra ráruházva látunk, nem magától értetődő s kétségbe nem vonható tartalmi elem, hanem egy erőteljes, csak éppen a tanulmányban nem explicitált előzetes gondolati opció logikai levezetése.

Kölcsey irodalmias hagyományfelfogásának az egyik logikai gócpontja a tanulmányban bizonyosan a „pórdal”-al foglalkozó néhány bekezdés. A szövegben elfoglalt, viszonylag csekély terjedelméhez képest meglepően komoly interpretációs hagyomány települt rá erre a néhány sorra. Horváth János nagy jelentőségű népiesség-könyve például a *Nemzeti hagyományokban* annak fordulópontját látja, hogy miképpen születik meg a népköltészetre alapozott nemzeti költészet koncepciója: „E Herder eszméitől telített híres tanulmányban jut el minálunk először történetileg tiszta tudatra mindaz, ami a népdal iránti érdeklődésnek ösztönszerű mozgatója volt s válik költészetünk

¹² Erre lásd Főrizs Gergely monográfiájának vonatkozó fejezetét (*A Poétai harmonistika a neohumanizmus kontextusában*): FŐRIZS 2009, 210–237.

¹³ ÉLit, 1826, 47.

történetfilozófiai szemléletének rendszerező elvévé. A népdal iránti érdeklődés mozgatója e szerint semmi egyéb, mint visszatérni óhajtas a műköltészetünk által csaknem kezdettől fogva elhagyott eredeti nemzeti költészet mintáihoz.”¹⁴ Ehhez az értelmezői hagyományhoz csatlakozik S. Varga Pál elemzésének végkövetkeztetése is: „Ezzel Kölcsey egyúttal ahhoz a közköltészeti koncepcióhoz is csatlakozott, amely Faludi Ferenc óta a népiben keresi a magyarság régi – eredeti saját – költészetének elevenen élő maradványait, hogy önmagából újíthassa meg, az idegen hatások uralmának korszakát lezárandó.”¹⁵ Ezekre a vélekedésekre reflektálva Takáts József határozottan ellenvéleményt fogalmaz meg:

Ezzel szemben én úgy látom, hogy a *Nemzeti hagyományok*nak az a két bekezdése, amelyben a »nemzeti poézis eredeti szikráját« »a köznépi dalokban« nyomonza a szerző, arra a következtetésre jut, hogy nem lehet a nemzeti hagyományt a köznépi dalokban fellelni. Szó sincs a szövegben, sem ebben a két bekezdésben, sem a későbbiekben arról, hogy a magyar kultúra esetében a népdal (vagy a köznépi dal) mintájául, normájaként, alapjául vagy kiindulópontjául szolgálhatna a műköltészetnek.¹⁶

Alapvetően egyetértve Takáts József véleményével, érdemes árnyalni a kérdésfelvetést: a *Nemzeti hagyományok*nak a „pórdal”-ra vonatkozó állításaihoz ugyanis azt sem árt tisztázni, vajon Kölcsey érveinek elrejtett referenciáiból mit is tudunk rekonstruálni.

Nemcsak a *Nemzeti hagyományok* emlegetett sorainak, hanem az ide elvezető gondolatmenetnek is kulcskérdése, hogy amikor Kölcsey valamely szöveg vagy életmű kiemelését, mondhatni, kánonizálását végzi el, valamiféle előzetes szelekció után dönt annak értékéről, vagy egyszerűen ezek az említések szövegismeretének határait is jelzik. Mivel a *Nemzeti hagyományok* a megállapításokat megalapozó szövegismeretet nem tette nyilvánvalóvá, csak feltételelesen lehet azonosítani Kölcsey utalásait. A magyar irodalomra vonatkozó részek esetében létezik egy alapos s kellően körültekintő rekonstrukció: Mezei Márta az Ányos Pál költői életművére vonatkozó állításokból próbált meg visszakövetkeztetni Kölcsey Ányos-olvasatára, s arra jutott, hogy a szöveg háttérében a Magyar Museumban publikált Ányos-versek ismerete való-

¹⁴ HORVÁTH 1978, 123. Ennek a szempontnak későbbi megfogalmazását lásd még: SZAUDER 1955, 122.

¹⁵ S. VARGA 2005, 440.

¹⁶ Lásd: jelen kötetben, 47. oldal.

színűsíthető, s nem a teljes életművet összefoglalni akaró, 1798-ban Batsányi Jánostól kiadott köteté.¹⁷ Ennek a vizsgálódásnak az kölcsönöz különleges fontosságot, hogy Kölcsey tanulmányának egyik legfontosabb eszményállítása éppen Ányos életművéhez kapcsolódik. Takáts József egyenesen úgy véli, hogy miközben Kölcsey nem „népies” költészeti utat javasol, a végső eszményre Ányos költészetét avatja:

A norma, amelyet alkalmazandónak és alkalmazhatónak talált a magyar költészetre, kultúrára, nem a görög fejlődési modell volt tehát, hanem (az annál általánosabb és gyengébb norma) a sajátlagosság értelmében vett nemzeti eredetiség normája. Mivel a sajátlagosság biztosításának a népies útját nem találta járhatónak, kerülő utat választott: a szövegben ezt testesíti meg a már elemzett hosszas nemzetkarakterológiai betét. E résznek – amelynek a gondolatmenetben betöltött szerepével nemigen foglalkoztak eddig értelmezői – az a funkciója az érvelésben, hogy megragadja a talán eredeti, talán csak régtől meglévő nemzeti jellemvonásokat, hogy aztán majd az értekezés végének műköltészeti áttekintésében ama költészeti teljesítmények mellé tegye le a voksát, amelyek leginkább megfeleltethetők ezeknek a jellemvonásoknak. Kölcsey opciója a nemzeti szentimentalizmus történeti-közösségi tárgyú, érzékeny, ám férfias költészete, amely leginkább Ányos Pál (kisebb részben Zrínyi) műveiben nyilatkozott meg a szerző szerint.¹⁸

Mindazonáltal Mezei Márta tanulmányának tanulságai még ez esetben is arra látszanak érvet szolgáltatni, hogy Kölcsey nagyszabású és nagy hatású, a későbbi, 19. századi kánonizációt is meghatározó irodalomtörténeti víziója nem feltétlenül egy szisztematikus áttekintő szándék summázata, hanem erősen ki van szolgáltatva mindazon esetlegességeknek, amelyek Kölcsey olvasottságát befolyásolhatták, vagyis még Kölcsey Ányos-képe is egy szelektív szövegismereten alapulhat. Természetesen óvatlanság lenne ezt – újabb, hasonló elemzések elkészülte előtt – határozott általánosításként kezelni, de munkahipotézisként sokat segíthet abban, hogy megpróbáljuk definiálni a Kölcsey folklór-ismeretére vonatkozó kérdéseket. Hiszen mindez a „pórdal” esetében még inkább kérdéses lehet: Kölcsey tanulmánya még a rendszeres folklórgyűjtések előtt született meg, tehát nem álltak rendelkezésére olyan szövegiadások, amelyek a magyar nyelvű folklór szövegbázisát kánonikusan

¹⁷ MEZEI 2011.

¹⁸ Lásd: jelen kötetben, 49. oldalon.

meghatározták volna.¹⁹ Érdekes tehát – követve Mezei Márta tanulmányának módszerét – figyelmesen újraolvasnunk Kölcsey gyakran idézett sorait, s ebből kiindulva következtetnünk mindarra, ami az általánosítás alapjául szolgálhatott.

Kölcsey a „pórdal” általános, más népeknél is megtalálható változatairól szólván rögtön – mint ezekben a passzusokban mindenhol – egyszerű szembeállítást alkalmaz, egy kétosztatú modellt hozván létre.

Nem hiszem, hogy volna tartomány, mellynek földében, a’ költésnek bár melly kevés virágai is ne tenyésznenek. Mindenütt vagynak a’ köznépnek dalai, mindenütt megdicsőítetnek a’ merész tettek bár melly együgyű énekben is. De vagynak népek, kik az együgyű ének’ hangját időről időre megneemesítik, az énekes magasabb reptet vesz, ’s honának történeteit nevedő fényben terjeszti elő. Az ének’ lépcsőnként hágó ereje lassanként vonja maga után az egykorúakat, ’s mindég a’ nemzetiség’ körében szállongván, állandóul ismerős marad nékiek, míg végre a’ pórdalból egy Selmai ének, vagy épen egy Ilias tűnik fel. Másutt a’ pórdal állandóul megtartja eredeti együgyűségét, ’s a’ nemzet szebb része felfelé hágván a’ műveltség’ lépcsőjén, a’ bölcsőben fekvő nemzeti költést messze hagyja magától. Illy környülményben a’ magasabb poesis többé belső szikrából szép lángra nem gerjed; idegen tűznél kell annak meggerjednie, ’s a’ nemzet egészének nehezen fog világítani. Velünk, úgy látszik, e’ történt meg.²⁰

Az itt felrajzolt fejlődési séma csupán az ideális változattal és ennek hiányával számol: az előbbire a példa – ahogy ez a „köznép” dalaiból kinőtt művek említéséből kitűnik – a görög irodalom (az *Iliász*)²¹ és az Ossziánnak tulajdonított életmű („Selmai dalok”). A választás nem véletlen, ezzel az európai irodalomnak – az akkori általános vélekedés szerinti – két ősfarmáját jeleníti itt meg Kölcsey, a homéroszi naiv költői pozíciót (mint a déli világszemlélet lenyomatát) és az ossziáni szentimentalizmusét, amely a klímaelmélettől is befolyásolva az északi borús világkép adekvát megfelelője.²² Ez a korabeli eu-

¹⁹ Ennek kapcsán lásd NIEDERMÜLLER 1991.

²⁰ ÉLit, 1826, 50.

²¹ Homérosznak a *Nemzeti hagyományokban* elfoglalt pozíciójáról lásd: FERENCZI Attila, „Nem hazai plánta”: Az antik paradigma Kölcsey Nemzeti hagyományok című írásában, jelen kötetben: 30. skk. oldalak.

²² Az ossziánizmusnak a *Nemzeti hagyományokban* betöltött funkciójára lásd Takáts József tanulmányát jelen kötetben: 50. oldal. Osszián magyar hatástörténetére általában: HARTVIG Gabriella, *Ossziáni fordítások a Magyar Múzeumban* = JANKOVITS / ORLOVSZKY 2007, 627–642.

rópai felfogásnak megfelelő beállítás természetesen nem számol még az 1765-ben megjelent ossziáni dalok (*The Works of Ossian*) bizonytalan hitelességével – amelyet hamarosan és némileg leegyszerűsítve hamisítványként bélyegzett meg az angol közvélemény –, hanem egy némileg ahistorikus kultúramorfológiai keretbe illeszti bele az irodalom „normális” fejlődésének vízióját. Ezért lehet ugyanannak a sémának az eleme egy, a Krisztus előtti 8. században keletkezett, görög nyelvű eposz és egy, ősinek tekintett, ám csak a 18. század második felében publikált, angol nyelvű epiko-lirikus költészet.²³ Ehhez képest minden egyéb nemzeti irodalom csak eltérésként értelmezhető, s itt Kölcsey nem is próbál meg finomabb tipológiát alkalmazni: hiszen a norma felmutatására is csak azért van szüksége, hogy a magyar nyelvű irodalom hagyományalakulását definiálni lehessen. Ebben a második kategóriában a szervesség valamiképpen megszakadni látszik – hogy miért, arra nem kapunk magyarázatot. Kölcsey gondolatmenete szerint kényszerűen és végzetesen elválík egymástól a „köznépi” költészet és a magasabb műveltség, s ezzel lehetetlenné válik, hogy az ősinek és közösséginek tételezett tudás irodalmi szövegekben való tárgyasulása nemzetivé emelkedjen, s a meghasadás azt eredményezi, hogy a csak idegen mintákból táplálkozó „magasabb poesis”-hoz képest a „köznépi” irodalom szegregálódik.²⁴

Ez után a bevezetés után következik Kölcsey nevezetes, sokat idézett mondata: „Ugy vélem, hogy a’ való nemzeti poezis’ eredeti szikráját a’ köznépi dalokban kell nyomozni; szükség tehát, hogy pórdalainkra illy czéllal vessünk tekintetet.”²⁵ Retorikailag ez a kijelentés az előző bekezdésbe foglalt egyszerű, bináris oppozícióra épülő tipológiából következik, s elbizonytalanítást sugalló elemei – például a feltételezettséget állító első tagmondata („Ugy vélem...”)

²³ Megjegyzendő egyébként, hogy Kölcsey feltehetőleg német fordításban olvasta Ossziánt. Könyvtárjegyzékében legalábbis az 1804-es, bécsi kiadású Rhode-fordítás szerepel: SZABÓ 2009, 137.

²⁴ Csetri Lajos egy recenziójában határozottan arra utalt, hogy Kölcseynek a népköltéssel foglalkozó mondatai Friedrich Schlegel bécsi előadásainak a felfogása fényében értelmezhetőek, s innen válhat érthetővé, Kölcsey miért érzett elégedetlenséget a számára ismeretes költészeti anyag birtokában a népköltészet kapcsán. Schlegel a népdalokról ugyanis nem azt állította, hogy azok általában is eszménynek tekintendőek, hiszen eleve nem képesek betölteni a nemzeti költészet feladatát. (CSETRI 1980. Különösen: 538.) A vonatkozó, Csetritől vitatott szövegrész: ROHONYI 1975, 139–141.

²⁵ ÉLit, 1826, 50.

azzal függnek össze, hogy a korábbi szembeállítás kategorikusságát a szerző egy konkrét nemzeti irodalom, a magyar sajátosságaira kísérel meg alkalmazni.²⁶ Ez az eljárás azonban nem jelenti azt, hogy a magyar irodalom „köznépi” regiszterének vizsgálata érvényteleníteni lenne képes az előzőekben felvázolt kétosztatú sémát a rendkívül ritka, s ezért követhetetlenül ideális fejlődési útról – amely azért, s ezt is érdemes számba venni, nem kizárólag az antik görögsegnél ragadható meg – és az áthidalhatatlan megszakítottságot mutató, tipikus másikról.²⁷ Voltaképpen tehát a magyar „köznépi dalok”-ra vonatkozó fejtegetések illusztrációként szolgálnak az előző bekezdéshez. Ezért is lehet jelentősége annak, hogy Kölcsey a bekezdés nyitómondatában a szikra metaforáját alkalmazza, s nem a forrásét. A figurális nyelvhasználat ugyanis így egészen eltérő sugallatokat hordoz: míg a forrás és a tőle táplált egyre nagyobb vízfolyások között fokozati, méretbeli különbség van, ám a forrás minden cseppje képes belevegyülni a belőle kiinduló patakba, a szikra minőségileg különbözik a tüztől, csupán előkészítő fázisnak tekinthető. S hogy ez a metafora így értendő, azt Kölcsey szövegének tudatos retorizáltsága erősíti fel. A szikra és a tűz egymáshoz való viszonyát, amelyre itt csupán ráutal a mondat, még az előző bekezdés vége jelenítette meg részletezőbben: „Illy környülményben a’ magasabb poesis többé belső szikrából szép lángra nem gerjed; idegen tűznél kell annak meggerjednie, ’s a’ nemzet egészének nehezen fog világítani.”²⁸

Kölcsey két részre bontja a vizsgálandó s közelebbről persze meg nem határozott korpuszt, elkülönítvén az epikus és lírai karakterű szövegeket: „Két rendbelieknek leljük azokat; mert vagy történeteket énekelnek, vagy

²⁶ A mondat ezen nyelvi elemeinek más szempontú magyarázatát lásd MEZEI 2011, 93–94. A *Magyar Néprajz* népköltészeti összefoglalásában Küllös Imola ugyanakkor határozott programként („...fogalmazta meg Kölcsey Ferenc a korszak egyik ideológiai mozgatórugóját”) idézi ezeket a szavakat: KÜLLÖS Imola, *A magyar népdalkutatás története* = VARGYAS 1988, 414–426. Az idézet: 420.

²⁷ Ezért is tudok egyetérteni Radnóti Sándor megfogalmazásával: „A *Nemzeti hagyományok*, e mély, tépelődő írás – ha hatástörténetének fejleményeit nem olvassuk rá – legalább annyira az autochton nemzeti (partikuláris) kánon, egy *geschlossener Literaturstaat* megalkothatatlanságáról, közelebbről pedig az autochtónia alapján felfogott magyar nemzeti poézis föltételeinek hiányáról szól, mint amennyire ugyanannak megalapításáról.” (RADNÓTI 2010, 509–510.)

²⁸ ÉLit 1826, 50.

a' szempillantat személyes érzéseit zengik el.”²⁹ Mindkét típus (vagy műfaj) megítélésének a mércéje azonban a régiség lesz, s Kölcsey számára ennek a kritériumnak – ahogyan ez a példáiból látszik – egyetlen módon felelhetnek meg a szövegek: ha a szöveg őriz valami egyértelmű nyomot a történetiként elgondolt emlékezetből. Ez pedig leginkább – sőt, a példákból kitetszően kizárólagosan – történeti személyiségek nevének megőrződésével ragadható meg. Mivel Kölcsey szemléletét a szövegközpontúság jellemzi – nem számol a dallamokkal, az éneklés lehetőségével, még annyira sem, mint Berzsenyi a *Poétai harmonistikában* –, nem is lehet más fogódzója a régiség megállapításához, mint a szövegek immanens utalásai, vagyis számára fel sem merülhetett a dallamokból kikövetkeztethető időbeli rétegek felismerése, amelyet majd egy jóval későbbi folklórszemléleti paradigmában Vikár Béla, Bartók Béla és Kodály Zoltán alkalmazott. Ebből a történetiség-felfogásból természetes módon következik, hogy Kölcsey csak a „történeteket” éneklő daloknál érzékelheti a régiséget, a második csoportba sorolt lírai dalokat már egységesen újnak kell tételeznie, mondhatni, örökös jelen időként tudja csak értelmezni őket. Ha közelebbről megnézzük azokat a jelenségeket, amelyeket Kölcsey mégiscsak „rég”-ként határoz meg, azt látjuk, a „Lengyel László jó Királyunk, az is nekünk ellenségünk” kezdetű daltöredék csak azért értékelődik föl a számára, mert itt egy magyar király neve³⁰ említetik meg, s ennek alapján Kölcsey „több százados daltöredék”-nek nevezi a szöveget. Azaz az említett történeti személyiség azonosítása magával hozza a kétely nélküli – bár persze még így is csak hozzávetőleges – datálást. S noha itt egy gyermekjáték dallammal együtt járó szövegéről van szó, Kölcsey nem számol még az említés szintjén sem a zenei elemek jelentőségével. Annak ellenére sem, hogy ennek a hidas játéknak a pozíciója azért is kivételes a szövegben, mert Kölcsey itt mintha személyes tapasztalatra utalna („melly a' magyar gyermek' ajkán mai napiglan zeng”),³¹ vagyis mintha nem leírt szöveggént, hanem hallott s látott élményként ismerkedett volna meg vele. Ezt erősíti, hogy valóban a *Nemzeti hagyományok* említette először a szöveget, s ennek első, csak néhány évvel később publikált változata közlésekor a folyóirat szerkesztője, Vörösmarty

²⁹ ÉLit 1826, 50–51.

³⁰ A név magyarázatának két lehetősége van: vagy I. Ulászlóra utal, vagy Szent Lászlóra, akinek az anyja lengyel hercegnő volt; Kiss Lajos az utóbbit tartja valószínűbbnek (Kiss 1953, 376.). Azt persze nem lehet eldönteni, Kölcsey számára is ugyanezt jelentette-e történeti utalásként a név.

³¹ ÉLit 1826, 51.

Mihály egy lábjegyzetben kifejezetten utalt is arra, hogy Kölcsey idézetéből lehetett korábban tudni a dalról.³²

Kölcsey a hidas játékhoz képest újabbnak tekintett, még a „történeteket éneklő” kategóriába tartozó dalokról a következőket mondja: „Legrégibb dalaink, melyekben még nemzeti történet említetik a’ kuruczvilágból maradtak reánk; ezekből a’ Tököli, Rákóczi, Bercsényi, Bóné nevek zengenek felénk; ’s ezekben a’ poetai lelkesedésnek nyilvánosságos nyomai láttatnak, a’ mit az újabb pórtörténeti pórdalban hijában fogsz keresni.”³³ Kölcsey számára itt is a nevek és csak a nevek jelzik a szövegek korát, s ezek a dalok szerinte mint a „pórdal” történeti rétegének legtávolabbi darabjai érdemelnek figyelmet – ehhez képest a hidas játék csupán extrém kivétel lesz, egyedi darab, s nem egy több elemből álló műcsoport tagja. Ha a megemlített nevek alapján próbáljuk meg behatárolni Kölcsey feltételezhető szövegismeretét, akkor a Rákóczi és Bercsényi név látszik együvé tartozni: ezek az ún. Rákóczi-nóta markáns nyomának látszanak. A Rákóczi-nóta azonosításának ugyanis két fontos eleme van: egyfelől a Rákóczi és Bercsényi nevét tartalmazó sor, s az a „Querela Hungariae” toposzt áthagyományozó, Rimay Jánostól (*Kiben kesereg a magyar nemzetnek romlásán s fogyássán*) eredeztethető rímekor (nép-kép-tép-szép-cserép), amely a magyar költészetben szinte egyedülállóan evokatívnak mutatkozik.³⁴ A Rákóczi-nóta még az 1790-es években is eredendően tiltott, rebellisnek számító vers volt – ezért is kelthetett feszültséget, hogy Csokonai Vitéz Mihály Csurgón a *Cultura* című darab nyilvános előadásán, a Pofók nevű szereplő szájába adva gróf Festetics György jelenlétében elénekeltette.³⁵ Megjegyzendő, hogy a Rákóczi-nóta esetében szintén nem

³² Első megjelenése *Ó magyar dal* címen: Koszorú, szépliteraturai ajándék Tudományos Gyűjteményhez [a Tudományos Gyűjtemény melléklapja], 1830, 125. Ehhez a következő jegyzet járul, egyértelműen utalva a *Nemzeti hagyományokra* is: „Ezen sorok, melyeket a’ gyermekek játékaik közben mondanak el, ’s melyekről Cselkövi az 1826iki Élet és Litteratura 51 lapján tesz említést, itt úgy közöltetnek, mint Komárom’ Vármegyében vannak szokásban; máshol talán éebben maradt fel ezen töredék, a’ minek ’s több illy neműeknek közlését is szívesen veendi A’ R[edaktor].”; utána: *Játéki dal, a’ régi időkből* címen lásd EDVI ILLÉS 1837. 170. A korai megjelenések adatait közölte: KISS 1953, 377.

³³ ÉLit 1826, 51.

³⁴ A *Querela Hungariae* toposz történetére lásd alapvetően IMRE 1995, 241–273.

³⁵ A szituáció elemzését lásd SZILÁGYI Márton, *Csokonai Csurgón* = HERMANN 2007, 72–87.

elhanyagolható jelentősége lenne a dallamnak, hiszen vannak arra 18. századi adataink, hogy pusztán a dallam tárogatón történő eljátszása is elegendő volt a nóta egyértelmű azonosításához.³⁶ Kölcsey azonban itt is következetesen eltekint a zenei elemektől, s kizárólag szövegersként kezeli a Rákóczi-nótát, amelynek korabeli népszerűségét egyébként jól mutatja, hogy a kéziratos énekeskönyvekben fennmaradt változatai Csörsz Rumen István kutatásai szerint a hetvenet is meghaladják.³⁷

Kölcsey bizonyosan ismerte a verset, hiszen a költő – feltehetőleg 1817-ben – írt egy olyan költeményt, amely ennek a szövegnek a részbeni imitációja. A végül *Fejdelmünk, hajh...* címen a Hasznos Mulatságokban megjelent vers irodalmi előképei közé feltétlenül odatartozik a Rákóczi-nóta is – noha itt a megjelenés érdekében Kölcsey éppen azokról a történeti nevekről mondott le, amelyek ezt az intertextuális kapcsolatot egyértelművé tették volna –, s a kritikai kiadás jegyzetei azt valószínűsítik, hogy Kölcsey a Rákóczi-nótát kéziratos feljegyzésekből ismerhette meg.³⁸ Ilyenformán pedig nem is meglepő, hogy számára a szöveg nem énekelt formában vagy ének nélküli dallamként volt ismerős: a megismerési mód eleve kizárta az ilyen jellegű auditív élményt. A *Nemzeti hagyományok* ezen utalása viszont minden bizonnyal annak a nyoma, hogy Kölcseynek voltak ismeretei a kéziratos énekeskönyvek világából is.

Hasonló tanulságokat kínál, ha megpróbáljuk áttekinteni azokat a szövegeket, ahol Bóné András kuruc ezereskapitány (1655 körül – 1707)³⁹ nevére rábukkanhatunk. Varga Imre antológiája alapján a következő versek jöhetnek szóba: Újváry Tamás verse (*Az rácok veszedelmiről és Szakmár megvételéről*), a *Magyarország, Erdély, hallj új hírt*, a *Szegénylegény éneke*, Dálnoki Veres Gerzson *Kuruc krónikája*, valamint két, a Péro-lázadásról szóló szöveg (*Rebellis ének a Péro-lázadásról*; *Péro téteményei és halála*).⁴⁰ Ha ezt az anyagot tovább szűkítjük abból a szempontból, hogy melyikben mutatkozik nagyobb sűrűségben vagy kiemeltebb pozícióban a név – hiszen Kölcsey számára valamilyen

³⁶ Lásd HARASZTI 1935. Különösen: 180. A Rákóczi-nóta dallamcsaládja egyébként eltérő – vallásos és világi – szövegekhez is járulhatott, s különböző szótagszámú strófákban létezett; kiterjedése tehát jóval nagyobb, mint a szűkebben vett Rákóczi-nótáé: vö. PAKSA 1999, 169–173.

³⁷ CSÖRSZ 2009, 69.

³⁸ Vö. KÖLCSEY 2001, 640–645.

³⁹ Róla lásd: MÉSZÁROS 2006, 16, 115.

⁴⁰ VARGA 1977, 516–519, 523–528, 559–561, 654–681, 726–729, 729–733.

módon emlékezetes lehetett Bóné, ha a másik három, történetileg jóval ismeretebb személy mellé éppen ezt illesztette negyediknek – akkor a *Szegénylegény éneke* és Dálnoki Veres krónikája marad. Csakhogy Dálnoki Veres szövege terjedelme és krónikás jellege miatt aligha mutatkozhatott volna másnak, mint egy tanult szerző munkájának, ráadásul annak sincs nyoma, hogy a vers elszakadt volna szerzője nevétől, s anonim műként hagyományozódott volna – így a legnagyobb valószínűséggel, bár természetesen a többi szöveget sem egyértelműen kizárva, a *Szegénylegény énekét* sejthetjük Kölcsey forrásaként. S ez voltaképpen nem is lenne meglepő, hiszen – a Rákóczi-nóta mellett – az egyik legismertebb kuruc kori szövegről van szó, amely egyébként csak kéziratos másolatokban volt az 1820-as években hozzáférhető.

A legnehezebb dolgunk Thököly Imre nevével van, mert neki igen sok említése van az idevonható versanyagban. Ám ezt az anyagot is lehetséges bizonyos szempontok alapján szűkíteni. Bizonyosan kizárhatjuk a nem magyar nyelvű (tehát latin és szlovák) verseket, hiszen nincs nyoma annak, hogy Kölcsey nem magyar nyelven keletkezett szövegeket a magyar „pórdalok” közé sorolt volna, valamint azoktól is eltekinthetünk, amelyek egyértelműen szerzőhöz köthetők s így is hagyományozódtak. Az sem valószínű, hogy Kölcseyhez eljuthattak volna olyan versek, amelyeket csak egy vagy igen kevés kéziratos kódex őrzött meg olyan családi hagyatékokban, amelyekkel földrajzilag Kölcseynek nem volt közvetlen kapcsolata (gondolok itt például az erdélyi arisztokrata családoknál fennmaradt kéziratokra). Ugyancsak szűkítő szempont lehet, ha Thököly nevének a verseken belüli pozíciójára figyelünk: hiszen feltehetőleg különös súlya lehet a névnek, ha Kölcsey éppen erre emlékezett a költeményből. Ilyen megfontolások után a Varga Imre szövegkiadásában azonosítható említések közül a leginkább két vers jöhet szóba feltételelesen: a *Thököly búcsúéneke* és a *Két szegénylegénynek egymással való beszélgetése*.⁴¹ E szövegek mellett szól megformálásuknak a közköltészeti jellege is, az, hogy nem feltétlenül mutatkozik meg bennük egy költői egyéniség alakító akarata, hanem a lírai én általánosabban behelyettesíthetőnek mutatkozik.⁴² Ezekre a versekre is érvényes egyébként az, amelyet már az eddigi nevek kapcsán meg lehetett állapítani: 1826 előtt csak kéziratos hagyományozódás révén lehetett megismerni őket.

⁴¹ VARGA 1977, 337–341, 547–551.

⁴² Az utóbbi szövegről egyébként lásd: ESZE 1949, 254–262.

S ez még csak nem is az összes lehetséges, valószínűsíthető forrása a „pórdal”-ról szóló passzusnak. Figyelmet kell szentelnünk még egy figyelemre méltó mondatnak, amely viszont már a történeti tudat hiányát kívánja érzékeltetni: „valaha a’ köznépi költő messzebb kitekintett a’ haza’ történeteire, a’ helyet, hogy a’ mostani énekekben csak a’ felfüggesztett rablónak, ’s a’ szerencsétlenül járt lyányának emlékezete forog fenn.”⁴³ Kölcsey itt két ballada-szüzsét vázol fel, immár nevek említése nélkül, s ezeket minősíti érdekteleneknek⁴⁴ – látványos példáját szolgáltatva annak, hogy a Kölcseytől képviselt folklórszemlélet mennyire eltér a néhány évtizeddel későbbtől, amely éppen a balladát állítja majd a magyar verses folklórműfajok csúcsára. Itt talán a legnehezebb az esetleges szövegismeretet azonosítani, de bizonyos támpontok azért remélhetők. Az emlegetett szüzsék esetében nincs kiterjedt kéziratossági tradíció 1826 előtt; ahogyan Csörsz Rumen István tanulmánya megállapítja, a korai, azaz 18–19. századi lejegyzésű balladák inkább azok a szövegek voltak, amelyeket a ponyvanyomtatványok népszerűsítettek.⁴⁵ Kölcsey tanulmányában nincs is arra semmiféle nyom, hogy itt az oralitás-ban jelen lévő „énekeket” személyesen a szerző hallotta volna – mi több, a „köznépi költő” emlegetése inkább azt valószínűsíti, hogy anonim formában felbukkanó, de olvasott szövegek tapasztalata áll a háttérben. Ez pedig arra látszik utalni, hogy ez esetben ponyvaolvasmányokat tételezhetünk föl a legnagyobb valószínűséggel.⁴⁶

Ha ilyen munkahipotézis alapján kezdünk el vizsgálni, akkor a „felfüggesztett rabló” (azaz betyár) kapcsán több, a Kölcsey-utalásnak megfelelő ballada-szöveget találhatunk. Először is Angyal Bandi (1760–1806) jöhet szóba, mert róla már a 19. század első két évtizedében öt kiadásban megjelent ponyván „Az Alföldre menendő Angyal Bandi nótája”.⁴⁷ Ebben a versben ugyan nincsen szó arról, hogy Angyal Bandit felakasztották volna

⁴³ ÉLit 1826, 51.

⁴⁴ Ezt a mondatot Margócsy István úgy említette, mint „Kölcsey nagyon erős elutasító véleményét a betyárballadákat vagy a szerelmi népdalok nagy többségét illetően”: MARGÓCSY 2011, 428.

⁴⁵ CSÖRSZ 2003, 33.

⁴⁶ A *Nemzeti hagyományok* vonatkozó helye kapcsán a ponyvaeredet lehetőségére már figyelmeztetett: ZENTAI 2007, 172.

⁴⁷ KÜLLÖS 1988, 85–93. A ballada szövegét – egy 1810-es váci kiadású ponyva alapján – lásd: uo. 89–90. A későbbi nevezetes betyárokról megjelent ponyvafüzetek kronológiai okokból nem lehettek Kölcsey forrásai.

– s valóban, életrajzi adatai alapján tudható, hogy betegségben halt meg – ám a hagyományban létezett sorsának egy olyan értelmezése, amely szerint akasztása előtt ez volt a búcsúnótája.⁴⁸ A kivégzés előtti búcsúnótára más példa is van az 1826 előtti ponyvák sorában: ilyen Barna Péter és Sallai Pista esete – Pogány Péter szerint „az 1810-es éveknél semmi esetre sem később” jelent meg a róluk szóló versezet.⁴⁹ Ami viszont tökéletesen illeszkedni látszik Kölcsey kifejtetlen megjegyzéséhez, az a Zöld Marciról szóló ponyva.⁵⁰ S nemcsak témája és szövege miatt: a Pogány Pétertől fakszimilében közölt záró illusztráció kifejezetten három akasztott embert mutat: Zöld Marcit, Becskerekit és Palatinszkyt.⁵¹ A Zöld Marciról szóló kiadvány széleskörű ismeretét pedig jól jelzi, hogy gróf Dessewffy József saját művéről, a *Bártfai levelekről* azt írta 1820. május 10-én Döbrentei Gábornak: „Egyik kapja el a’ másik kezéből a’ példányt, olvassa, de mivel rosz a’ papiros a’ betűk, és hemzseg a’ munkátska a’ sok nyomtatási hibáktól, meg nem veszik. – egy más azt mondja: minő haszontalanság – Bártfai Levelek – ha még a’ vallás trombitája vagy a’ Bölcsesség tüköre vagy a’ jószágos cselekedetek kertje vagy Zöld Martzi élete lenne? – az más volna.”⁵² Az említett három betyárballada egyébként a korai, s hamar ponyvára is került szövegek közé tartozik, ahogyan ezt Küllös Imola kiváló adattára bizonyítja.⁵³ Mivel Pogány Péter szerint az 1820-as évek szinte nélkülözik a betyárponyvákat,⁵⁴ Kölcsey szövegismerete ezen a ponton inkább az 1810-es évek ponyvain alapulhat.

A „szerencsétlenül járt lyánykának emlékezete” kapcsán annyi bizonyosnak látszik, hogy itt is epikus jellegű verses szöveg állhat a háttérben – Kölcsey ezt is az első kategóriába sorolt, azaz „történeteket” elzengő szövegekre hozza fel példának –, ám ennek már a tartalmi behatárolása is nehezebb. Nyilván szerelmi tematikájú ballada-szüzsét kell keresnünk, s az eufemisztikus megnevezés feltehetőleg az elcsábítás, esetleg a teherbe esés konnotációit hordozza. A magyar népballadák korpuszát áttekintő Vargyas Lajos

⁴⁸ KÜLLÖS 1988, 93.

⁴⁹ POGÁNY 1978, 95–96.

⁵⁰ Zöld Marciról lásd: DÖMÖTÖR 1974.

⁵¹ POGÁNY 1978, 97–102.

⁵² Dessewffy József Döbrentei Gábornak, Szentmihály, 1820. máj. 10. Magyar Országos Levéltár, Dessewffy család levéltára (P 91), 10. csomó, 75. 34r–37v. A levél kéziratát Vaderna Gábor szívességéből ismerem. A levelet közölte (jún. 20-ra datálva): DESSEWFFY 1888, 93–96. az idézet: 94–95.

⁵³ KÜLLÖS 2004.

⁵⁴ POGÁNY 1978, 107.

összefoglalása számos, idevonható szűzsé-variációt megnevez,⁵⁵ ám tanulmányában alig szerepel az a szempont, amely a szövegek lehetséges elterjedésének történeti rétegeit kívánná láthatóvá tenni. Így például a tőle „18–19. (20.) századi ponyvaballadák”-nak elnevezett műcsoport esetében éppen a lehetséges ponyvaeredet következetes felmutatása hiányzik. Ezt a feladatot Küllös Imola végezte el, s a tőle összeállított adattárból kitűnik, hogy az egyik legkorábbi s leginkább elterjedt, hamar a ponyvára került szűzsé *A pávás lány* címen ismeretes szöveg, amelyben egy leány – engedvén az unszolásnak – elmegy a legényekkel az erdőbe, ahol aztán reggelre kelve egyedül marad, s keservesen siratja elhagyatottságát. A ballada ilyenformán inkább csak ellipszisként tartalmazza a megcsalás állapotát, s a ponyván terjedő változataiban igen erős volt a didaktikus moralizálás;⁵⁶ ám kétségtelenül egyeztethető a *Nemzeti hagyományok* tömör megnevezésével. Vargyas egy 1831-es kézirat alapján közölte a legkorábbi változatot,⁵⁷ ám a szöveg több ponyván is hozzáférhető volt már az 1810-es és 1820-as években.⁵⁸ Vagyis ez a ballada is hozzátartozhatott Kölcsey szövegismeretéhez, s amennyiben az azonosításomnak van némi alapja, akkor itt is a ponyvát, azaz egy nyomtatott szöveghordozót kell feltételeznünk, éppúgy, mint a másik említett szűzsé esetében.

Jól látható, hogy Kölcsey a *Nemzeti hagyományok* elemzett passzusában mennyire diszparát elemekből alkotja meg saját „pórdal”-fogalmát. Egymás mellé kerül orális hagyomány, kéziratos tradíció és nyomtatott ponyvakiadvány, s Kölcsey számára nem a szövegeket hordozó médium lesz a megítélés legfontosabb kritériuma, legalábbis abban az értelemben biztosan nem, hogy hangsúlyozottan ezek alapján értékelné a költészeti jelenségeket. Ily módon Kölcsey kikövetkeztethetően nem a tiszta eredet elvét vallja, s az eredetet nem is az oralitásban megragadható szövegek felértékelésében keresi; ezzel összefüggően pedig nem rendelkezik olyan tisztázott nép-fogalommal sem, amely az autochtón „pórdal” hordozójaként, megőrzőjeként azonosítható lenne. Az gyanítható, hogy példaanyagának összeállításakor erősen befolyásolta a popularitás, az elterjedtség szempontja: általánosításainak hátterében – hiszen

⁵⁵ VARGYAS Lajos, *Népballada* = VARGYAS 1988, 280–294. Az itt említett szűzsékhez kapcsolódó balladaszövegeket Vargyas korábbi összefoglalása alapján lehet megtalálni: VARGYAS 1976.

⁵⁶ VÖ. CSÖRSZ 2003, 39.

⁵⁷ VARGYAS 1976, 595.

⁵⁸ KÜLLÖS 2004.

mindig különösebb árnyalás nélkül, generális kiterjesztéssel utal a tőle említett szövegek és szűzsék ismertségére – mintha az húzódnék meg, hogy az alsóbb néposztályok körében kedvelt szövegekkel azonosította a „pórdal”-t. Az persze feltűnő, hogy Kölcsy a feltehetőleg ponyvai eredetű szűzséket tekinti a legújabbaknak („mostani énekek”) s ezzel együtt a történeti tudattól leginkább elidegenedetteknek. A szöveg kifejtetlensége miatt egyértelműen nem dönthető el, hogy a ponyvára kerülés önmagában kárhoztatandó körülmény volt-e Kölcsy számára; Zentai Mária érdekes felvetését, hogy Kölcsy még Vörösmarty *Csongor és Tündéje* esetében is a ponyvai szűzsé felismerése zavarhatta kezdetben,⁵⁹ nem látom kellően bizonyíthatónak (igaz, mindenestül cáfolhatónak sem). Kölcsy számára a „pórdal” kategóriájába egyaránt beletartoznak folklór eredetű és közköltészeti elemek, s az a tagadhatatlan törekvés, hogy ebben az anyagban valamiféle relatív kronológiát lehessen fölállítani, egy meglehetősen egyszerű és mechanikus metódus révén valósul meg – ezért sem tud a lírai dalok esetében feltételezni régebbi történeti rétegeket, miközben feltehetőleg ezt a kategóriát érzékelt a kiterjedtebbnek, több darabból állónak. Voltaképpen törvényszerű, hogy ebből a szemléleti alapállásból nem születhet a „pórdal” felértékelését hangsúlyozó program; Ferenczi Attila nem jogtalanul fogalmazott így: „Úgy tűnik, Kölcsynek a népi (ebben az esetben = paraszti) líráról lesújtó véleménye van.”⁶⁰ Inkább az a figyelemre méltó, hogy Kölcsy képes mégiscsak esztétikai értékeket találni a tőle másodrendbelinek nevezett, tehát a történeti tudat szempontjából érdektelennek számító, lírai verscsoportban. Mert akármennyire is viszonylagos dicséretet tartalmaznak a következő sorok, kétségtelenül van itt egy olyan szempont, amely addig nem szerepelt a *Nemzeti hagyományok* elemzett bekezdéseiben – nevezetesen a szövegek poétikai megalkotottságának, esetleg csupán öntudatlan szépségének felfedezése:

A' másod rendbeli dalok közt több poetai szikra csillámlik. Némelyekben, ha bár soronként is, való érzés, bizonyos gondatlan könnyű szállongás, 's tárgyról tárgyra genialis szökdellés lep meg bennünket; de tagadhatatlan az is, hogy legközségesbb karakterök nem egyéb mint üres, izetlen rímjáték, melly miatt a' legidegenebb ideák egymással öszvefűzetnek, 's a' köztök olykor elvegyült egymáshoz illőbbel neveléséges tarkaságot formálnak.⁶¹

⁵⁹ ZENTAI 2007, 172.

⁶⁰ FERENCZI 2006, 18. Jelen kötetben: 34. oldal.

⁶¹ ÉLit 1826, 51–52.

Ezek a szavak már egy olyan folklórfelfogás irányába mutatnak, amely esztétikai alapon kívánja osztályozni a „nép”-től származó szövegeket, egy, a tudós irodalmiság normáiból elvont mérce alapján szűrve meg a felbukkanó textusokat. Ez az eljárás működik majd az első, valóban kánonikus szerepű folklórgyűjteményekben, például Erdélyi János *Népdalok és mondák* című antológiájában is. Sajnos Kölcsey ezúttal nem hoz példát arra, mely szövegekben lát mégiscsak méltányolható értéket, s melyeket sorolja az „ízetlen rímjáték” kategóriájába, így itt már semmi támpontunk nincs a lehetséges szövegismeret feltérképezésére. Mindazonáltal a *Nemzeti hagyományok*ban fellelhető utalások mégiscsak elegendő muníciót adnak ahhoz, hogy Kölcsey folklórszemléletének sajátos és némely pontokon újszerű jellegéhez közelebb jussunk – s ezáltal jobban lássuk azt is, hogy a magyar folklórgyűjtések korai szakaszának a problémáit miféleképpen lehet elsősorban a folklórszemlélet változásaiban megragadni.⁶² Ez a tanulság pedig a *Nemzeti hagyományok* jelentésrétegeinek szempontjából sem közömbös.

⁶² Nagyon tanulságos az 1840-es évek meselejegyzései kapcsán a következő monográfia: GULYÁS 2010.

A Vanitatum vanitas és a Nemzeti hagyományok

Ismeretes, hogy Kölcsey Ferenc két jelentős kései versét, a *Zrínyi énekét* és a *Zrínyi második énekét* is a költött dialógus (subiectio) alakzatára alapozva írta meg.¹ A *Vanitatum vanitas* gazdag recepciótörténete – kezdve Bajza és Toldy vitájával – monologikus versként tartja számon; először Borbély Szilárd hívta fel a figyelmet arra, hogy ez a vers is összefüggésbe hozható a fiktív dialógus – a subiectio – alakzatával, „amelyben a másik fél lehet a hallgatóság vagy az ellenség”.²

Az alábbiak kiindulásául az a tétel szolgál, hogy a *Vanitatum vanitas* két-szólamú versként is olvasható. A beszédpozíciókat és viszonyukat az első versszak többes szám második személyű állítmánya jelöli ki: a beszélő, bölcS Salamon tekintélyére hivatkozva, vitába száll azzal az állásponttal, amelyet hallgatóságának tulajdonít. Az argumentációból könnyű megállapítani, hogy a beszélő olyan értékítéleteket tulajdonít hallgatóságának, amelyek kopulás nominális mondatokba foglalt állításokként jelennek meg: A est B, ahol A az (európai) emberiség valamely emblematisztikus eleme, B egy pozitív értéktényezőt hordozó melléknév (Sándor pályája csillogó, Mátyás csatázási dicsők). A beszélő ezeket a nominális mondatokat jelzős szintagmákká transzformálja, és alanyi szerkezetként használja fel a maga állításaiban. Ezekben a (nominális) állítmány kizáró viszonyba kerül az alanyi szerkezet jelzőjével, amely a hallgatóság értékítéletét hordozza: Sándor pályája csillogó → Sándor

¹ A *Kis magyar retorika* a subiectio egyik példajaként épp a *Zrínyi énekét* hozza (bár hibás címmel), SZÖRÉNYI / SZABÓ 1997, 149–150.

² BORBÉLY 1995, 29–30. Polemikus jelleget Szauder József is látott a versben, de ezt a lírai én megkettőzésére vezette vissza; igaz, így is megbontotta a vers Horváth Jánosig tartó monologikus értelmezési hagyományát, lásd SZAUDER József, *Kölcsey Vanitatum vanitasa* = SZAUDER 1970, 433–451. Itt: 440.

csillogó pályája nyúl vadászat, őzfutás; Mátyás csatázási dicsők → Mátyás dicső csatázási kakasviadal stb. (Jellemző, hogy Bajza azokat a strófákat, sorokat kifogásolta – a 3., 5., 6. strófát és a 4. strófa zárlatát –, amelyekben a két szólamot hordozó alanyi és állítmányi szerkezet ellentéte a legélesebb – még ha érvelése formálisan a stílus egységének kazinczyánus elvárásán nyugszik is.³)

A vers retorikájának különossége, hogy az argumentáció valójában nem argumentáció; a beszélő állításai nem tartalmaznak semmilyen meggyőző elemet, egyszerűen szembeállítják a beszélő lefokozó értékítéleteit a hallgatóságnak tulajdonított admiratív értékítéletekkel. Ez a retorikai gyakorlat a szkeptikusoké. Mint ismeretes, Pürrhón – akire Kölcsey egyébként gyakran hivatkozott – ezzel a retorikai eljárással kívánta eljuttatni hallgatóságát az *epokhé*, az ítéletalkotástól való tartózkodás magatartásához; eljárásával mindössze azt kívánta bizonyítani, hogy bármilyen állítással szembeállítható egy ugyanannyira megalapozott ellentétes állítás. Az *epokhé* elsősorban az *érték-ítéletek közömbösítésére* szolgált: ha ugyanis valami, ami az ember magatartására hatással van, jónak vagy rossznak minősül, az nyugalanságot okoz (a rossz bántja, a jót elveszítheti); ha sikerül meggyőződnie, hogy sem nem rossz az, sem nem jó, az ember megszabadul a nyugtalanító körülményektől, s eljut a lelki nyugalom, az *ataraxia* állapotába. Ennek az érvelésnek természetesen az a meggyőződés biztosította a hátteret, hogy nem létezik a tapasztalati valóságot felülmúló másik valóság, amely felfüggesztené ez érvelés alapjául szolgáló értékrelativizmust.

A vers pürrhónista beszélője azonban ellentmondásba kerül önmagával: állításai, amelyeknek valójában az *epokhé*t kellene szolgálniuk, vagyis azt, hogy hallgatói tartózkodjanak az ítéletalkotástól, maguk válnak ítéletekké; a beszélő végül nem az ellentétes értékítéletek semlegesítése révén véli elérhetni az *ataraxia* pozícióját, hanem annak révén, hogy saját ítéleteit, amelyek ellentétesek a hallgatóságnak tulajdonított állításokkal, igazaknak tartja. A konklúzió nem az értékítéletek semlegesítésén, hanem a lefokozó ítéletek érvényességének hitén alapul, s ezért az értéksemleges szemléletnek („Sem nem rossz az, sem nem jó”) és az *ataraxiának* („Légy mint szikla rendületlen”) a zárlatban meghirdetett programja nem is következik egyenesen a beszélőnek az emberi élet léptékeit lefokozó ítéleteiből.

³ Lásd erről DÁVIDHÁZI Péter, *A kitagadástól az irodalmi kánonig* = DÁVIDHÁZI 1998, 144–173. Itt: 152.

A pürrhóni retorikának ez a módosítása láthatólag azt a célt szolgálta, hogy a beszélő kirefektálhassa magát az emberi gondolkodás jelentéktelennek és értéktelennek minősített hagyományából, s önmagát a hallgatóság által képviselt természetes emberi beállítódás fölé helyezze. Ez vélhetően a cinikusok hatása:⁴ róluk szólva idézte az ifjú Kölcsy Senecát, aki szerint „a sztoikusok legyőzték az emberi természetet, a cinikusok fölülmúlják” (tkp. *megválnak tőle* 'excedere').⁵ Ám ezt a lépést a beszélő ténylegesen nem tudja végrehajtani (mint ahogy persze a cinikusok sem tudták); az emberin felülemelkedő pozíciót saját maga aknázza alá. Akármennyire deformálta is ugyanis Pürrhón tanítását, érvelésmódja elválaszthatatlan a görög bölcséleti hagyománytól – nem is beszélve a zárlatról, amely Pürrhón tanításának szabad parafrázisa. (Hasonló ez Vörösmarty paradoxonához: mikor azt állítja, hogy olyat talált leírva lelke asztalára, „amit fül nem hallott, a szem meg nem jára”, a Bibliát idézi: „Amiket szem nem látott, fül nem hallott és embernek szíve meg sem gondolt, amiket Isten készített az őt szeretőknak”, 1 Kor. 2, 9). A beszélő tehát saját pozíciójának meghatározásakor a görög alapokon nyugvó európai bölcsélet viszonyrendszerében helyezi el magát. Csakhogy a Platón és Arisztotelész emblematikus nevével színekdochésan megidézett (görög filozófiában gyökerező) bölcsesség kapcsán már az ötödik versszakban azt állapította meg beszélőnk, hogy „Bölcselkedő oktalanság, Rendbe fűzött tudatlanság, Kártyavár s légállítvány Mindenféle tudomány”. Ugyan miért kellene másként itélnünk a szkeptikusok epokhéjáról vagy ataraxiájáról, né tán a tekintélyként megidézett bölcs Salamonról, mint bármilyen egyéb emberi bölcsességről? (Ne bonyolódjunk bele, hogy a versben legfőljebb egy „pürrhónizált” – az istenfélelem vigaszától megfosztott – Salamonnal számolhatunk.⁶) Éppenséggel elgondolható, hogy bölcselkedés és bölcsesség nem azonos (lásd Petőfi: *Bölcselkedés és bölcsesség*), de az ellentétek demonstrálásán alapuló pürrhóni retorika nem enged meg a beszélőnek ilyesfajta distinkciót; a beszélő álláspontja így, saját előfeltevései szerint, maga is „bölcselkedő

⁴ A cinikusok és a sztoikusok hatásáról lásd SZAUDER 1970, 434.

⁵ Az idézet Justus Lipsius *Manudictio ad philosophiam stoicam* c. művének kivonatában szerepel. *Második jegyző Könyv. Jegyzetek a' Görög philosophia' historiájára, 1809., 1810., 1811.* = KÖLCSEY 1968, 154.; a fordítás: 361. (A tételt Szauder is idézi, SZAUDER 1970, 436–437.)

⁶ Lásd: „Míg a hiábavalóság fogalma Salamon vallásos tudata számára csak az »evilágot« jellemzi, addig a *Vanitatum vanitas* beszélőjének világgélfogása monista.” (CSETRI 1990, 55.)

oktalanság”-nak minősül. A kígyó a farkába harap: a beszélő felszámolja saját beszédhelyzetét – ahelyett, hogy kireflektálta volna magát az emberi lét korlátaivalhoz kötött szemléletből, szándékával ellentétben azt bizonyította, hogy nem áll rendelkezésére olyan beszédhelyzet, amely kívül esne a véges létben gyökerező emberi gondolkodásnak a hagyomány által kirajzolt horizontján. Paul de Mannal szólva, a vers „egyszerre állítja és tagadja saját retorikai működésmódjának autoritását”.⁷ A vers tehát nem azáltal ironizálja a „minden hiábavaló” bölcseletét, hogy ad abszurdum viszi,⁸ hanem azzal, hogy önellentmondásba keveri képviselőjét.

Az a konklúzió, amely szerint az emberi gondolkodás nem léphet túl a gondolkodástörténeti hagyományon, egybevág a *Vanitatum vanitasszal* egy időben írt Görög filozófia alapvetésével; eszerint

Akar arról legyen kérdés ami van, (το óν, Ding an sich); akar a Világ, Isten, Lélek, s az emberi cselekedet, s magányos vagy társasági jusok forogjanak szóban: mindenképpen bizonyos meghatározott utak vagynak az emberi véges ész előtt, melyekből ugyan tetszése szerint választhat, de amelyeken kívül másokat felfedezni nincs lehetőségében. Mindezen lehetséges utakat a görög nép bölcsei bevándorlották; s innen van, hogy a görög filozófia pályáját úgy kell tekintenünk: mint azon iskolát, honnan minden későbbi filozófia kiszállott.⁹

A Görög filozófiának lesznek még további tanulságai, azonban egyelőre maradjunk a kétszólamúság jelenségénél. Kölcsynek két olyan szövegére utalnék, amelyek a subiectio alakzatán alapuló dialogikus szerkezetüket tekintve rokoníthatók a *Vanitatum vanitasszal*. Az egyik a *Töredékek a vallásról*, a másik a *Mohács*. A dolog érdekessége, hogy mindkét szöveg az ember ön-maga fölé emelkedni akarásának hübrisze ellen irányul; mintha a *Vanitatum vanitas* némaságra kárhoztatott publikumának szószólója váгна vissza. Ha a vitapartnernek tulajdonított pozíció e szövegekben nem azonos is teljesen a *Vanitatum vanitas* beszélőjével, a visszavágás lényege, hogy a most megszólaló, emberi helyzetének korlátozottságát belátó beszélő mindkét esszében a maga pozíciójához kapcsolja a nyugalmat, amelyet a *Vanitatum vanitas* beszélője saját voluntarista pozíciójával kötött össze. A *Töredékekben* ezt olvassuk: „Vissza, ezt mondjátok, az emberi okosságnak örök törvényeire! De vigyázatok, nehogy csalóka tüzet vettetek legyen csalóka vezérül. Ki nem

⁷ Paul DE MAN, *Szemiotika és retorika* = DE MAN 1999, 13–34. Itt: 32.

⁸ Lásd DÁVIDHÁZI 1998, 150.

⁹ KÖLCSEY Ferenc, *Görög filozófia* = KÖLCSEY 1960, I. 997–1034. Itt: 1001–1002.

tudja, minő romlásokat nem szerzett ezen okosság, valahányszor filozófia küszködött religióval, azaz hit hittel? Az okosság, lépcsőről lépcsőre hág, a vallásnak alsó tartományából nyugtalanul törekszik a felsőbb felé, s jaj nékie, ha a titokig felbátorkodik!”¹⁰

Annak a maximának az alátámasztásául, hogy „Szent légyen [...] a vallás előttünk, ha benne nyugalmat, boldogságot lelni akarunk”,¹¹ Pierre Bayle-t idézi, aki szerint „»A filozófia megcáfolja először a tévelygést, de itt meg nem áll, hanem az igaz ellen indul, s ha fantáziája szerint engedjük cselekedni, oly messze megyen, hol nem tudja többé, hol van, nem tudja többé, hol nyúgodjék meg«”.¹²

A *Mohács* „ábrándozó” beszélője a kozmopolita beszédpartner fölényes okfejtésére reflektálva mondja:

Vagy talán, mindezen okoskodás csalóka bölcseségen épül? Jaj nektek, ha úgy van; s ha az érzelem, mi keblemet e nap emlékeztére felhevíté, csakugyan nem hiúság! Minden állat keres magának fekhelyet, minden madár fészket, hova nappali vergődése után nyúgodni visszatér; s egyedül az emberen feküdnék-e a sors legterhesebb átka: vándornak lenni az egész bújdosó csillagon [= bolygón] keresztül, s mindenütt lenni, hogy mindenütt idegen maradjon?¹³

A *Vanitatum vanitas* és a *Nemzeti hagyományok* viszonya szempontjából a *Mohács* dialogikus szerkezete kínál tanulságokat.¹⁴ A *Mohács*-esszé kozmopolita beszélőjének pozíciója csak annyiban különbözik a *Vanitatum vanitas* beszélőjétől, hogy nem földöntúli távlatból, hanem az emberi civilizáció legjelentősebb eredményei felől nézi saját honi közegét s ítéli jelentéktelennek emlékeit (a különbséget világosan mutatja Waterloo emblematisz toposza): „Parányi fészkek a sziklabércen, apró harcok a sík mezőn, változékony apák, emléktelen kor, szalmafedelű várak, s más hasonlók érdemlik-e elhagynunk a jelent, hogy tekinteteinket rajtok legeltessük? A fészkek összeomlottak; de mi omladékok Itália és Aegyptus romaihoz képest? A harcmesők mit juttatnak észbe, ami Waterloohoz hasonlíthatna?”¹⁵ A vitapartner itt érintetlenül hagyja ellenfele nominális mondatait, amelyek ennek világpolgári

¹⁰ KÖLCSEY Ferenc, *Töredékek a vallásról* = KÖLCSEY 1960, I., 1035–1081. Itt: 1079.

¹¹ KÖLCSEY 1960, I., 1071–1072.

¹² KÖLCSEY 1960, I., 1069.

¹³ KÖLCSEY Ferenc, *Mohács* = KÖLCSEY 1960, I. 1215–1229. Itt: 1222.

¹⁴ A subiectio alakzatára, bár nem nevezi meg, Lukácsy Sándor mutat rá: „A négy fal közé a magában beszélő vitapartner képzel”, LUKÁCSY 1989, 73.

¹⁵ KÖLCSEY 1960, I. 1220–1221.

nézőpontjából adódó lebecsülő értékítéleteit hordozzák; mint mondja, „[a]z ezer hajó, melyek Trója alatt tíz évig heverték, nyomorúlt sajkák valának; az ithakai sziklák fejedelme parányi kalandor”; sőt, retorikailag még meg is teszi e lefokozó állítások hatását: „Vajon sokkal ragyogóbb vala-e Visegrádnál Athena, mielőtt Perikles az Akropolis csarnokát emelé? Vajon az árok, melyet átalugorni Remusnak halált hoz, óriási műv vala-e?”¹⁶

Ám mindezt csak azért teszi, hogy a nézőpontok ellentétét kiélezze és saját antropológiai álláspontját nyomatékosítsa. Miután a görög hajókat nyomorult sajkáknak, Odüsszeuszt parányi kalandornak minősítette, megállapítja: „minő elláthatatlan mégis a hatás, mit e magokban kicsiny képek a hagyományban megdicsőítve okoztanak!” Ezt a szembeszegezett állítást rögtön általánosítja is, amikor leszögezi, hogy „[h]asonló regécskék váltak a római temérdek nagyság alapjává”; „A marathoni győzők emléke hőseket nevelt Athenának; s az itáliai csatácskák győzedeljegyei ütközeteket nyertek Róma számára, egész világrészek sorsát intézőket.” Ezek után tér vissza saját gondolatmenete kiindulásához: „Nem költői ábrándozás ez; hanem fennmaradás, folyvást emelkedés érzelme; s azon egyesületnek, mely a nemzeti lét elevenítő szelleme, legbiztosb, legszebb, s legjutalmazóbb középpontja.”¹⁷ Vagyis bizony „jaj nektek”, akik mindezt lebecsületek, hiszen a konklúzió szerint „csakugyan nem hiúság”, ami a beszélő keblét Mohács napjának emlékezetére felhevítette.

Valójában a dialógus retorikai karakterét érvényesítő *Mohács*ban is benne rejlik a két nézőpont közti viszony temporalizálásának, egy közös narratívában való összekapcsolásának lehetősége; beszélője azt bizonyítja, hogy a nagyságot, amelyért a kozmopolita oly hön rajong, csak a jelentéktelen múlt idealizáló emlékezetétől fellelkesült közösségek érhetik el; előbbi nélkül nem lehetséges az utóbbi. Az emlékezésnek ezt a korai időkből eredő idealizáló attitűdjét jelöli az „ábrándozó” jelző, s kapcsolja össze a költészettel.

Ha a saját, hazai köréből kilépni akaró beszélő pozíciója nem egyezik is teljesen a *Vanutatum vanitas* beszélőjével, a vitatkozó álláspontok, végső antropológiai előfeltevésüket tekintve, itt is összeegyeztethetetlenek maradnak: a nemzeti emlékezet iránt antropológiai megfontolásokból elkötelezett beszélő az emberi természettel ellentétesnek minősíti az elszakadást attól a körtől, amelyhez a saját közösség emlékei fűződnek.

¹⁶ KÖLCSEY 1960, I. 1224.

¹⁷ KÖLCSEY 1960, I. 1227.

A *Nemzeti hagyományok* beszédhelyzete nem dialogikus – itt a két pozíció ellentéte teljesen feloldódik a *Mohács* által jelzésszerűen megmutatott történeti narratívában. A két nézőpont a fiatal nemzetek *képzelt* és az élemedett korúak *vizsgálódása* közti ellentétében mutatkozik. A fiatal népek lelkesedésének leírása közvetlen rokonságot mutat a Trója partjainál megjelenő nyomorult sajkák leírásával:

Midőn egy merész embercsoport legelőszer csatlotta össze magát, s valamely szomszéd társaságocskát nyugodalmas mezein felvert és kirablott; midőn egy tengerparti lakos kivájt fatörzsökét legelőszer a habokra vonta, s a szomszéd sziget partjáig evezett: természetes, ha ezen tettek mind a tevőben, mind egykorúiban különös érzéseket gerjesztettek, s minden bizonnyal különösebbeket, mint időnkben egy százezerekből álló táborozás, s egy út az egész planéta körül.¹⁸

A *Mohács* bevezetője kétféle látásmódot tartott lehetségesnek, az ábrándozó és a vizsgálódó szemüvegéről szólván. Nos, ha a hőskor tetteihez kötődő „különös érzések” ábrándos emlékeket hagytak maguk után végrehajtóikban, a másik nézőpontot ezúttal a „históriai vizsgálat” képviseli, amelynek „későn fellobbanó fáklyája” könnyedén szertefoszlatja azt az ábrándképet, amelyet a közösség ilyesfajta tetteinek emlékezete őriz.

A *Nemzeti hagyományok* beszélője nem ítélkezik nyíltan a vizsgálódás illúziótlanító munkája fölött, sőt a bevezetésben, az individuálpaszichológiai párhuzam fejtegetésekor mintegy természetes fejleménynek minősíti, hogy a varázslatos benyomásokat az ok-okozati viszonyok felismerése, az „Entzauberung der Welt” váltja fel. Így, ha alapvető előfeltevése megegyezik a *Mohács* beszélőjével – a jelenben csak akkor lehetségesek nagy tettek, ha az idealizáló emlékezet motiváló ereje kifejti hatását –, érvelésének ezúttal nem az a tétje, hogy ezt a szempontot a vizsgálódás elvével *szemben* érvényre juttassa, hanem az, hogy kimutassa, hogyan lehetséges az emlékező pozíció megtartása a vizsgálódás szükségképpen elkövetkező kései korszakában. Ennek a közvetítésnek a kulcsszava a hagyomány, amely az idealizáló emlékezés folytonosságát jelenti – s amelynek fő letéteményese a költészet.

Mikor tehát valamely nemzet a maga félvad állapotjában, messze a puhalkodás veszedelmeitől, s hódításban támadólag vagy szabadságért védelmezőleg küzdve él és forr; mikor benne a genie-nek és erőnek jelenségei sűrűn, de egyes

¹⁸ KÖLCSEY Ferenc, *Nemzeti hagyományok* = KÖLCSEY 1960, I. 490–523. Itt: 492.

alakokban feltűnnek; mikor ezen tünemények lelkesedéssel fogadtatnak, s az, ami benne új és hasznos, és szép és nagy, a költői érzelmhez hasonlóval éreztetnek, következésképp szív és képzelet segedelme által megdicsőíttetnek: ekkor szokott a hőskor feltetszeni. S mivel feltetszik bizonyos sötétisztában, mivel tüneményi a jelenkorban elragadtatással fogadtatnak, s így a jövőnek a hagyomány glóriájában adatnak által; mivel a történelmi vizsgálat későn fellobbanó fátyla ezen sötétisztán és glórián a közvéleményben többé erőt nem vehet: természetes, ha a hősi kor a maga regényes alakját századról századra nemcsak megtartja, de öregbíti, s a nemzeti lelkesedésnek és poézisnek sokáig tartó táplálatot nyújt.¹⁹

A *Nemzeti hagyományok* beszélőjének szándéka már nem is a saját köréhez kötött ember pozíciójának, a múlt „ábrándozó” felidézésének védelme, hanem a számvetés a költészet általi emlékezés elvesztésének következményeivel. A hagyomány megszakadása azzal jár, hogy a közösség, amelyet valójában a közös emlékezet tett egyáltalán közösséggé, elveszíti saját létalapját és lendítőerejét. Európa nemzetei eszerint kvázi-nemzetek, mert egy sincs, amelyikben a hagyományozódás folytonos maradt volna; azt a fajta identitást, amelyiket az embernek a gyermekkor biztosít, mind elvesztették. (A gyermekkor emlékei elvesztésének identitásromboló szerepét mint individuálpszichológiai párhuzamot egyébként szintén a *Mohács*-ban olvashatjuk.²⁰) Értekezőnk számol ugyan az egységes „európai nemzet” alternatívájával, lévén, hogy az európai népek vallása és műveltsége közös, akárcsak a hellén néptörzseké; ám ez nem elég ahhoz, hogy Európa a göröghöz hasonló – törzsilag tagolt, mégis egységes – nemzet legyen, mert a keresztény vallás nem úgy nőtt ki az európai létviszonyokból, mint a görög az ottaniakból, s a nyelv, a költői hagyományok sokfélesége is lehetetlenné teszi a közös történelmi identitást.

Ami a szűkebb értelemben vett nemzet emlékezetét illeti, a kollektív amnézia folytán szinte értelmetlen vállalkozás, amit a *Nemzeti hagyományok* beszélője a magyar irodalom vonatkozásában megkísérel. Mert bármit tár is föl a nemzet egykori emlékezetéből, arra – mint ő maga mondja – immár csak olyan egzotikumként nézhetünk, mint Perunak és Mexikónak régiségeire.²¹ Többé nem a sajátunk, felidezésük nem teremti közösséget és nem ad erőt a jelenbeli tettekhez.

¹⁹ KÖLCSEY 1960, I. 493–494.

²⁰ KÖLCSEY Ferenc, *Mohács* = KÖLCSEY 1960, I. 1226.

²¹ KÖLCSEY Ferenc, *Nemzeti hagyományok* = KÖLCSEY 1960, I. 505.

Kölcsy a *Görög filozófia* írásakor vonta le a végső következtetéseket az emberen kívüli beszédpozíció, az előfeltevés-mentesség lehetetlenségét illetően. Axiomatikus érvennyel állapítja meg, hogy „Valahányszor az ember a világ eredetéről s az istenségről tanakodott: mindannyiszor, habár homályosan, habár nem tudva is *saját magából indúla ki*. Világeredetet nyomozott, hogy abban önnön származását feltalálhassa; istenségről ohajtott ismeretet, hogy benne tulajdon sorsa vezérét imádnia lehessen.”²² A görög filozófia történetét vizsgálva egyenesen arra a következtetésre jutott, hogy ezt az érdekeltséget, amelyet a görög filozófia a mítoszok homályába vesző hagyománytól örökölt, a legteoretikusabb pillanataiban sem tudta felszámolni; ha erre törekedve az abszolút bizonyosságot kereste, be kellett látnia, hogy ezt nem találhatja meg, s ezért inkább lerombolt mindent, mert semmi sem volt bizonyossággal állítható.

„Kettőt lehet észrevenni: egyet, hogy a kételkedésnek a filozófiába elkerülhetetlenül kellett becsúsznia; másat, hogy a kételkedés, becsúszásával a filozófia a maga méltóságát elvesztette” – állapítja meg; a filozófus számára, aki nem az emberből, hanem az embertől független bizonyosságból akart kiindulni,

többé nem az volt a nagy, a fő kérdés, hogy azon tárgyak, melyek után az emberi szív esdeklött, megfjelessenek: hanem az, ha [= vajon] lehetséges-e az emberi léleknek valamit tudnia, vagy még inkább, ha van-e valami az emberi lelken, vagy azon valamin kívül, ami a filozófban gondol és vizsgál? Ezen kérdés, mellyel minden filozófnak meg kell vívnia, akarmi úton akarja tudományát megindítani, s mely annyi századok óta sohasem döntetett el, hanem minden újszínű filozófiával újra feltetett: örök bizonytalanságba vetette a filozófiának teóriáját, sőt annak practica részére is ártalmas befolyást okozott. Amely principium az ismeretet kétségbe hozza, ugyanaz a cselekedet mineműségét is összezavarta; s jó és rossz, rút és szép, boldogság és boldogtalanság felett támadván pör, abból veszedelmes indifferentizmus fejlett ki.²³

Az a beszélő tehát, aki szerint „Szépnek s rútnek húnny szemet”, „holdvilág csak boldogságunk”, s a parányi föld „Sem nem rossz, sem nem jó”, a maga méltóságát elvesztette, mert nem azon tárgyakról beszél, „melyek után az emberi szív esdeklött”.

²² KÖLCSEY Ferenc, *Görög filozófia* = KÖLCSEY 1960, I. 1010.; Kiemelés: SVP.

²³ KÖLCSEY 1960, I. 1000–1001.

Talán megkockáztatható, hogy Kölcsey a *Görög filozófia* és a *Vanitatum vanitas* megírása után azért választotta a „próba”, az esszé karakteréhez közel álló műfajt, mert filozófiai tanulmányainak tanulságait leszűrve elutasította a bizonyítható igazságokon épülő apodiktikus tudás lehetőségét; olyan beszéd-módot alakított ki, amely megfelel az emberi gondolkodás alaptermészetének – hogy tudniillik az ember a legelvontabb teoretikus gondolkodás terén is mindig magából indul ki és mindent magára vonatkoztat. Kölcsey nézőpontokat szembeesítő vagy összekapcsoló szövegeiben is megkérdőjeleződik az emberi egzisztencián kívüli beszédpozíció lehetősége, s a *Mohácsban* és a *Nemzeti hagyományokban* nyíltan megmutatkozik a beszélő emberi érdekeltisége.

Homo mensura – az ember a dolgok mértéke – jellemezhetnénk összegzően ezt az álláspontot; ez persze nem valami heroikus humanizmus lózungja, hanem egy olyan gnóma, amely az emberi gondolkodás elvi korlátainak tudomásulvételét rögzíti. S amely, lévén a szofisták alaptétele, szintén a görög filozófia hagyományából származik, s még csak túl messze sincs Pürrhón szkepszisétől.

GYAPAY LÁSZLÓ

„a költészet jótételei nem éppen kézzelfoghatók”

*A világkép egyneműsödésének szerepe
Kölcsy költészetfelfogásában¹*

Kölcsy szellemi habitusának talán az egyik legjellemzőbb vonása, hogy a viszonylagosság megtapasztalása ellenére igyekszik a védhető állítások megfogalmazásának elvi lehetőségét fenntartani. Az alábbiakban ennek mikéntjébe igyekszem bepillantást nyújtani.

A viszonylagosság megtapasztalásának egy, láthatóan Kölcsy számára is élményszerű esete 1813-ban történt. Ekkor Szemere Pál *A Reményhez* című szonettjét Kölcsy műveként küldte el Széphalomra,² Kölcsynek pedig, aki szintén megkapta a verset, Helmeczi Mihályt mondta szerzőnek.³ Kazinczy elragadtatottan írt Kölcsynek a versről, kijelentve, hogy az „isten darab”, melynél szebbet „senki nem írt, senki nem írhat.”⁴ Az elismerő mondatokból nem derült ki a címzett számára Szemere tréfája, és így Kölcsy a Széphalomra postázott válaszában Helmeczi költeményéről beszél:

Helmeczinek Sonettóját (a' Reményhez), megvallom, hogy én nem találhatom
szépnek. Elbámúltam Uram Bátyámnak róla tett ítéletét olvasván. Lehetetlen,

¹ A tanulmány a TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0008 jelű projekt részeként – az Új Magyarország Fejlesztési Terv keretében – az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

² Szemere Kazinczyhoz írott levele nem ismeretes, de a Kölcsynek mondott szonett vételéről 1813. szept. 19-én Kazinczy beszámol Helmeczi Mihálynak. (*KazLev*, XI, 63.)

³ Szemere Pál Kölcsy Ferenchez, Pest, 1813. szept. 7. = KÖLCSEY 2005, 207–208.

⁴ Kazinczy Ferenc Kölcsy Ferenchez, Széphalom, 1813. szept. 28. = KÖLCSEY 2005, 223.

hogy a' szépnek Ídeája ennyire subiectiva lenne, 's curiosus vagyok ezen kü-
lömbböző érzésnek okait magamban kitapogatni. Tizszer is elolvastam egymás
után, 's utóljára is kéntelen vagyok megvallani, hogy szépségét sem nem értem
sem nem érzem. Tompának kell lennem, 's Genius nélkül valónak. 'S ha csak
ugyan szép, idő múlván ismét előveszem még egyszer 's meglátom mire me-
gyek.⁵

Kölcsy eleget tett ígéretének, és a későbbiekben még sokat foglalkozott a
szonettel.⁶ Gondolatmenetem szempontjából nem a versről kialakított véle-
ményének alakulása fontos, hanem inkább az, hogy tanúi lehetünk annak,
miként ütközött a huszonhárom éves fiatalemberben a szinte öntudatlanul
felszínre törő meggyőződés, mely tagadja az esztétikai értékítélet személytől
való nagyfokú függőségét, és az az elemi tapasztalat, hogy egy költői al-
kotást ellentétesen minősíthetnek olyan emberek is, akik izlésüket tekintve
egymáshoz közel állóknak tartják magukat. Ettől a pillanattól kezdve jól
dokumentálható Kölcsey életművében az a termékenynek bizonyuló ellentét,
mely az értékítéletek könnyen megtapasztalható relativitása és a feltétlenség
iránti igénye között feszül. Éppen azt látom számos munkája meghatározó
tétjének, hogy miként lehet elméletileg is védhető állításokat megfogalmazni
művészi tárgyról, vagy – tágabb összefüggésben – a világról.

A szonett megítélésével kapcsolatos élmény nem bizonytalanította el Köl-
csy annyira, hogy 1815 tavaszán ne írt volna határozott bírálatot Csokonai
költészetéről. Ugyanakkor a relativitás élmény arra ösztönözte, hogy még
ugyanaz év nyarán kísérletet tegyen az esztétikai ítéletek elméleti megal-
pozására, és ezért *A' Poësis és Kritika* címen papírra vetett egy erre irányuló
gondolatmenetet.⁷ A tanulmány azonban töredékben maradt. 1816 nyarán
megint nekirugaszkodott a feladatnak, és a meglévő szöveg felhasználásával
Jegyzetek a' Kritikáról és Poesisről (a továbbiakban: *Jegyzetek*) címen újabb
tisztázó szándékú értekezés megírásába kezdett, amit ismét abbahagyott.⁸
Ezeknek az írásoknak a befejezetlen volta, és így a kérdés lezáratlansága
azonban nem akadályozta meg őt abban, hogy 1817-ben Kis Jánosról és Ber-
zsenyiről megint határozott ítéleteket tartalmazó recenziókat közöljön. Ebből
a tényből arra lehet következtetni, hogy olyan előfeltevések éltek benne,

⁵ Kölcsey Ferenc Kazinczy Ferenchez, Álmosd, 1813. okt. 21. = KÖLCSEY 2005, 231.

⁶ Lásd KÖLCSEY Ferenc, *Szemere szonettjeiről* = KÖLCSEY 2003, 143–146, 519–544.

⁷ Lásd KÖLCSEY 2003, 203–207.

⁸ Lásd KÖLCSEY 2003, 249–263.

melyek folyományaként a relativizmust legyőzhető és legyőzendő problémának tekintette. Ezzel együtt a küzdelem az elméleti tisztázás érdekében folytatódott. 1823-ban Kölcsy ismét belekezdett egy, végül töredékben maradt, s halála után *Ízlés*⁹ címen publikált tanulmányba, melynek nyilvánvaló célja újfent annak igazolása volt, hogy elméletileg lehetséges olyan esztétikai értékítélet meghozása, mely a körülményektől független. A gondolatmenetek elakadása azt mutatja, hogy Kölcsy nem jutott önmagát megnyugtató eredményre, és minden bizonnyal az ebből fakadó elégedetlenség, valamint a relativitás élménye és az előfeltevései közti feszültség készítette őt újabb meg újabb szellemi erőfeszítésre. Életművének kritikátörténetileg jelentős, későbbi darabjaiban is találhatók fontos reflexiók a problémára,¹⁰ de az említett töredékek koncentrálnak leginkább az adott elméleti kérdésre.

A *Jegyzetek*ben a szerző nem arra törekszik, hogy hitelesítse előfeltevéseit, vagy elhárítsa a velük kapcsolatban esetleg felmerülő kétségeket, hanem megelégszik tételei pusztá kijelentésével. Ez a módszer teszi lehetővé, hogy a maga elé tűzött nem kis feladatot eredményesen megoldhatónak és megoldottnak láttassa. Az első bekezdés azonban finoman elbizonytalanítja az értekező magabiztosságának alapjait. Kölcsy itt ugyanis saját tanulmányával kapcsolatos módszertani és ismeretelméleti alapállását vázolja fel. Játékos ironiával szól gondolatai esendőségéről, és arra hivatkozik, hogy csak saját szűk olvasásának és gondolkodásának eredményeiről fog beszámolni. „Innen van, – mondja – hogy írásomban hézakok vagynak; ‘s principiumim nincsenek iskolai szorossággal kifejtetve. A’ gondolkozó fej ítéletet hoz a’ resultatumokrol a’ principiumokra és viszont; ‘s az illyenekre nézve Montesquieunek tanácsát követnünk illik: nem mondani el mindent; ‘s a’ mit mondunk is csak azért mondani el, hogy az olvasó gondolkodásra ébresszessék.”¹¹ Örök törvények megállapításának vág neki a szerző, s miközben láthatóan teljes mértékben tisztában van a megismerés végtelenbe nyúló, alkalmanként csak időleges, részeredményeket hozó folyamatával,¹² írása szándékának – a szö-

⁹ Lásd KÖLCSEY 2003, 105–109.

¹⁰ Lásd KÖLCSEY Ferenc, *Körner Zrínyijéről* = KÖLCSEY 1960 I, 532–534; KÖLCSEY Ferenc, *A leányőrző* = KÖLCSEY 1960 I, 594–596; KÖLCSEY Ferenc, *Kritika* = KÖLCSEY 1960 I, 659–664.

¹¹ KÖLCSEY Ferenc, *Jegyzetek a’ Kritikáról és Poesisről* = KÖLCSEY 2003, 31.

¹² Erre utal az is, hogy a *Jegyzetek*ben a filozófus úgy jelenik meg, mint akinek lelkében az „örök jobbitgatásnak ingere támad fel”. (KÖLCSEY Ferenc, *Jegyzetek a’ Kritikáról és Poesisről* = KÖLCSEY 2003, 33.)

veg későbbi részeinek hangnemétől eltérően – mégsem egyetemes érvényű törvények megfogalmazását, hanem csak az együttgondolkodásra való serkentést mondja. Az idézett szövegrész egyértelműen mutatja, hogy a princípium Kölcsy gondolatrendszerében nem azt a már változhatatlan alapelvet jelenti, melyre véglegesen lehetne építeni, hanem egy olyat, melyet a megismerési folyamat részeredményeivel való szembesítés állandóan módosít. Ezt a felfogást tükrözi egy 1814 végéről származó levél is, ahol egy általa megírandó esztétikáról szólva a tapasztalás princípiumát Kant princípiumával szemben megavultnak mondja.¹³ A princípium tehát olyan szükséges, de időleges alapelv, mely bármilyen rendszeres tudás eléréséhez nélkülözhetetlen. Kölcsy ezért ítéli el mindig azt, aki nem kellően megfontolt elvekre alapozza érvelését. Önmagának pedig nagy biztonságérzetet ad, ha saját felfogását sokszorosan ellenőrzött princípiumra építettnek tudja. Ez lehet az alapja annak a magabiztosságnak, mely a nyelvkérdésben Kazinczyhoz írott fontos levelét jellemzi: „az egész Litteraturában a’ **Nem rettegő Neologismus**’ részén Mi négyen, Uram Bátyám, Pali [Szemere Pál], Helmeczi és Én egyedül maradánk. Azonban szabad legyen kimondanom, hogy egyedül ez a’ rész még is a’ legerősebb, mert egyedül épült philológiai princípiumokon a’ többek közül, az egy Horvát Pistán kívül senki sem gondolkozhatott a’ nyelvről systematice, ’s ő belőle ’s az ő pricipiumiból mi leszen? a’ Német Adelungnak sorsából könnyű lenne megjövendőlni.” Néhány mondattal később saját felfogásának ismertetését így vezeti be: „Az én Principiumim a’ Magyar Neologizálás’ dolgában ezek”, majd a *Jegyzetek*éhez hasonló határozott kijelentés-sorozat következik.¹⁴ Mindebből arra következtetnek, hogy a *Jegyzetek*ben felhozott előfeltevések Kölcsy ismeretelméleti felfogása szerint a princípium kategóriájába tartoznak. A jól átgondolt princípiumnak kettős arca van: filozófiai távlatból nézve a megismerési folyamat egy stádiumát jelenti, szubjektíve pedig megadja Kölcsynek a világban való eligazodás lehetőségességének érzését. A tanulmány nyitó bekezdése így reflektálttá teszi a később elmondandókat, pontosabban: megadja a szöveg fontos állításainak ismeretelméleti státusát.

Az érvelés kezdőpontján a tanulmány meghatározza az ízlés fogalmát, melyen a „szépnek, ’s az azzal határos felségesnek, nagnak, kellemesnek

¹³ Kölcsy Ferenc Kazinczy Ferenchez, Álmosd, 1814. jan. 22. = KÖLCSEY 2005, 285.

¹⁴ Kölcsy Ferenc Kazinczy Ferenchez, Cseke, 1815. júl. 5. = KÖLCSEY 2005, 394–395. Vö. „Kicsiny az, a’ kit a’ nagyobb sereg’ lármája félelemre hoz: mert vagy nem bír illő bátorsággal, vagy járatlan a’ maga mesterségében; ’s principiumokat nem kapott.” (Kölcsy Ferenc Döbrentei Gáborhoz, Cseke, 1816. máj. 11. = KÖLCSEY 2005, 499.)

st. érzését kell” érteni. Ezután részletezően elősorolja azokat a tényezőket, amelyek lehetetlenné teszik, hogy az ízlés az esztétikai értékítélet megbízható és fellebbezhetetlen alapja lehessen:

ki nem tapasztalhatta, hogy kevés dolog van a’ világon, a’ mely több individualis változásoknak lenne kitéve: mint az ízlés? Ki nem tudja, mi számtalan ízlésbeli nem csak különbséget, de ellenkezést is lehet észre venni nem csak egymástól messze, vagy egymáshoz közel fekvő tartományoknak lakosaikban, de ugyan azon földnek fijaiban, még ugyan azon miveltségi ponton álló emberekben, sőt ugyan azon de más más helyzetben levő individuumban is? Következik, hogy ha valaki a’ maga mindenkori személyes ízlését veszi egyedülvaló sinórmértékül; ‘s annál fogva akarja valamely költeménynek becsét megítélni: elkerülhetetlenül önnkéntes ‘s akaratos kívánságokat fog előterjeszteni, mellyek mind a’ művész geniejével, mind az olvasó ízlésével számtalanszor jönek ellenkezésbe.¹⁵

Az így tudatosított értékítéletbeli relativizmus kizárja, hogy az egyéni ízlést „a’ Kritikának mértékévé” lehessen tenni. Az időtálló kritika viszonyítási alapjának megteremtéséhez tehát „közönségesen az emberi lélek természetéből szükség bizonyos tapasztalásokat” kivonni, „hogy általok közönséges törvényeket” lehessen megalkotni. Első fokon Kölcsey az ilyen törvények lehetőségességének igazolására törekszik. Érvélmódja azért is figyelmet érdemel, mert elszakad az eddig követett eljárástól, ahol következtetéseit logikusan építi a tapasztalati tényekre. Ehelyett világszemléleti meggyőződésére hivatkozik: „[‘s] ha magunkat a’ szántsándékos pyrrhonismustól megóvjuk, nem fogjuk az illy közönséges törvények lehetőségét kétség alá vonni.”¹⁶ A pürrhónizmus a szerző számára a szkepticizmus egyik markáns kifejeződése. Kölcsey tehát egy világszemlélet elutasításával argumentál a kérdéses törvények lehetőségessége mellett. Az elutasított világszemlélettel nem állít szembe komoly érvelést, elutasításának okait sem indokolja, csupán annyit tesz, hogy bizonyos esztétikai és erkölcsi kánon nagyjait felsorolva megállapítja, hogy az egyikben „minden személyes különbözés és elhajlás mellett is épen úgy egynek találjuk a’ szépnek, bájosnak, nagynak felségesnek vonásait: mint a’ morális nagyság érzelmeit” a másikban.¹⁷

A feltehetően 1823-ban keletkezett *Görög filozófia* című, töredékben maradt tanulmány a pürrhónizmust úgy definiálja, hogy „mivel semmi sincs, aminek

¹⁵ KÖLCSEY Ferenc, *Jegyzetek a’ Kritikáról és Poesisről* = KÖLCSEY 2003, 31–32.

¹⁶ KÖLCSEY Ferenc, *Jegyzetek a’ Kritikáról és Poesisről* = KÖLCSEY 2003, 32.

¹⁷ KÖLCSEY Ferenc, *Jegyzetek a’ Kritikáról és poézisről* = KÖLCSEY 2003, 32.

valósága és valótlansága felől egyforma fontosságú erősségekkel nem lehetne harcolni: az ember soha semmi állítást vagy tagadást egész bizonyossággal nem fogadhat el”.¹⁸ Kölcsey az etikára és az esztétikára nézve veszélyes következményekkel járónak tekinti az ilyen ismeretelméleti kiindulópontot, hiszen a folytatásban arról ír, hogy amely „principium az ismeretet kétségbe hozta, ugyanaz a cselekedet minéműségeit is öszveavarta; s jó és rossz, rút és szép, boldogság és boldogtalanság felett támadván pör, abból veszedelmes indifferentizmus fejlett ki.”¹⁹ Már az 1810-ben készült filozófiai jegyzeteiben is azért ír elismeréssel Descartes-ról, mert ő, ókori elődeitől eltérően, a kételkedést nem etikája megalapozására használta:

minden Cartesius előtt éltek csak azért kételkedtek, hogy megmutassák a tapasztalást csalónak lenni, legjobban megtetszik ez Zenonnak erősségeiből, s Sextusnak vizsgálódásaiból. Dèš Cartes azért skeptizált, hogy megtudja ha vajon az érzés nem csalóka e? [...] Azok az életre alkalmaztatták skepsiseiket, mint ezt Anaxagorásnak állítása, a 'Sophisták' bolondságai, főképp Zenonnak és Pyrrhonnak vetekedései bizonyítják. [...] Azok ezen resultatumot huzzák σκεψίσεkból, hogy semmit nem tudhatunk bizonynyal: Dèš Cartes bizonyosságot húz ki σκεψίσεből.²⁰

Ugyanezen felfogás megnyilvánulásának tekinthető az, amikor 1814-ben szinte kioktatóan említi, hogy „Humenak a maga szkepszisében, még a revelációra sem jutott eszébe rekurálni, mint akár Huet, akár Bayle.”²¹ Ezzel

¹⁸ KÖLCSEY Ferenc, *Görög filozófia* = KÖLCSEY 1960 I, 1000. Kölcsey sokat forgatott olvasmánya volt Pierre Bayle *Dictionnaire Historique et critique* című műve, melyben Pürrhón tanításának ismeretelméleti alapja így van összefoglalva (angol fordításban): „Everywhere he found reason for affirming and for denying; and this is why he suspended judgement after having carefully examined all the arguments pro and con, and always concluded that the matter should be looked into further. All his life was searching for the truth, but he always managed things so as not to grant that he had found it. Although he was not the inventor of this method of philosophizing, it nevertheless goes by his name; the art of disputing about all things and always suspending one's judgement is most commonly called »Pyrrhonism.«” (BAYLE 1991, 194.)

¹⁹ KÖLCSEY Ferenc, *Görög filozófia* = KÖLCSEY 1960 I, 1001.

²⁰ KÖLCSEY Ferenc, *Des Cartes' Philosophica Principiainak extractusa* = KÖLCSEY 1968, 213.

²¹ KÖLCSEY Ferenc, *Jegyzet a Szabó András filozófiai értekezésére az Erdélyi Múzeumban* = KÖLCSEY 1960 I, 975.

összhangban a *Töredékek a vallásról* című értekezésében egyetértően idézi Bayle-t: „»nincs senki, ha az okossággal élni akar, hogy isteni segédre nem lenne szüksége. Enélkül az okosság oly vezér, mely eltéveszti magát«”.²² Az idézett példák jól mutatják, hogy a gondolatrendszer valamely pontján jelenlévő szkepszisből nem az következik Kölcsey számára, hogy világképe is szkeptikus legyen. A filozófiában felbukkanó szkepszisnek azzal szab határt, hogy a kételyt a nem közvetlenül érzékszervi tapasztalásból származó élménnyel szembesíti úgy, hogy a világképre ez utóbbinak enged jelentős befolyást, mondván: „[i]smerjük meg értelmünknek gyengeségeit s engedjük magunkat a szívnél és a religiónak megtisztult érzelmeinél fogva vezetetni”.²³ Az az élmény, melyre Kölcsey a szkepszissel szemben világképét alapozza, lehet a reveláció, de ilyenféle élményre utal akkor is, amikor esztétikai fejtegetéseiben leírja, hogy „a’ szép is tulajdonképen azon dolgok közé tartozik, melyeket Ember soha sem érezhetett olly tisztán, olly bizonyosan, hogy valaki rólok egy közönségesen bevehető meghatározást készíthetett volna”.²⁴ Ezen érzések homályosságából és tárgyuk racionális megragadhatatlanságából nem azt a következtetést vonja le, hogy az ilyen jelenségekről racionális meghatározhatatlanságuk miatt nem érdemes gondolkodni, vagy hogy a szép és jó léte kétségesebb lenne, mint a tapasztalás tárgyaié, hanem azt, hogy az emberi képességek gyengék az élményt kiváltó valóság megragadására, amiből az érzékszervi tapasztaláshoz képest nagyobb személyes ingadozás következik. Ezen a ponton felsejlik Kölcsey mentalitásának egyik alapvonása: a relativizmust nem azzal utasítja el, hogy – mintegy saját pályáján verve meg – annak érvrendszerében megkeresi a tarthatatlannak ítélt pontokat, hanem azzal, hogy következményeit mind a gyakorlati, mind az erkölcsi életben veszélyesnek állítja. Úgy tűnik tehát, hogy az ítéletek felfüggesztéséből és az értékek artikulálásának hiányából fakadó relativizmus fenyegetése nagyobb, mint a bizonyosság elérhetetlenségéből származó veszély. Ezzel magyarázható, hogy a *Jegyzetek* nyitó bekezdése után a szerző nem tartózkodik súlyos állításoktól. Ezek közül a mi szempontunkból talán

²² KÖLCSEY Ferenc, *Töredékek a vallásról* = KÖLCSEY 1960 I, 1069.

²³ KÖLCSEY Ferenc, *Töredékek a vallásról* = KÖLCSEY 1960 I, 1046. Lásd még: „az értelem gyengeségei miatt a leghidegebb vizsgálódó is számtalan tévelygéseknek van kitétetve: az el nem romlott szívnek érzései pedig egyenesen visznek bennünket a pont felé, mely körül a vizsgálódó értelem örök tapogatózásban kereng, és reá ismerni nem bír elég erővel” (KÖLCSEY 1960 I, 1046.)

²⁴ KÖLCSEY Ferenc, *Ízlés* = KÖLCSEY 2003, 107–108.

az a legfontosabb, mely a művészet antropológiailag adottnak tekintett egyetemes viszonyítási alapjának kijelentése: a művészi „tökéletnek ideája tisztábban vagy homályosban minden egészséges lélekben feltaláltatik; ‘s minden különböző formák alatt is éppen olly szükségesen egy az: mint az Istenség”.²⁵ Ez az állítás olyan előfeltevést, azaz hitet fogalmaz meg, melynek ismeretelméleti státusa az értekezés első bekezdésének fényében reflektálttá van téve. Úgy gondolom, hogy Kölcsey ezzel a tudatossággal teremti meg önmaga számára a beszéd lehetőségét.

A pürrhónizmussal való küzdelem meghatározó összetevője Kölcsey életművének. Költészetének egyik nagyhatású és sokat vitatott darabja, az 1823-ban keletkezett *Vanitatum vanitas*²⁶ is ennek jegyében született. A vers nyitó soraiban a beszélő felmutatja a *Bibliát* és felszólítja hallgatóit, hogy „[é]rett észszel, józanon” ítéljék meg „bölcS Salamon” tanítását. A mű további részét ennek a tanításnak a pürrhóni szellemben való újramondása teszi ki. A hagyományosan nagyinak illetve értékesnek tartott természeti és társadalmi jelenségekről egymásnak ellentmondó minősítést kapunk: „A’ villám és dörgő vészek / Csak méhdongás, ‘s bolygó fény;” (11–12. sor) és „A’ vég mellyet Sokrat ére, / Cátónak kihulló vére, / ‘S Zrínyi Miklós szent pora: / Egy bohóság láncsora.” (29–32. sor) Alapvetően kétféle megoldással találkozunk: vagy a vitathatatlanul nagyinak tartott dolgok (villám, dörgő vész) lesznek kicsinek láttatva, vagy az emberi értékek lesznek kétféleképpen minősítve úgy, hogy a névszói állítmány ellentmond az alany jelzőjének („Zrínyi Miklós szent pora: / Egy bohóság láncsora.”) Ezzel az eljárással hét és fél versszakon át megteremtődik egy Pürrhón értelmében vett szkeptikus világkép, melyben az egymásnak ellentmondó állítások relativizálják egymást. Ezután következik a kilencedik versszak, mely egy erre a világképre épített lehetséges etikát fogalmaz meg úgy, hogy azt akár a *Görög filozófiában* veszedelmesnek minősített indifferentizmus-fogalom költői kifejtésének is lehet tekinteni: „Hát ne gondolj e’ világgal, / BölcS az, mindent ki megvet, / Sorssal, virtussal, nagysággal, / Tudományt, hírt, ‘s életet. / Légy mint szikla rendületlen, / Tompa, nyugodt, éreztelen, / ‘S kedv emel vagy bú temet, / Szépnek ‘s rútnak húnnyj szemet.” (65–72. sor) A záró strófa újra a világra vonatkozó kijelentő mondatokat tartalmaz, és így közrefogja, tovább hitelesíti a didaxist, mely arra ad útmutatást, hogy miként kell/lehet a viszonylagosság által értéksemlegessé

²⁵ KÖLCSEY Ferenc, *Jegyzetek a’ Kritikáról és Poesisről* = KÖLCSEY 2003, 33.

²⁶ A verset az alábbi kiadásból idézem: KÖLCSEY 2001, 116–118.

tett világkép alapján élni. Nyugalomban lehet része az embernek, hiszen a jó és rossz közötti döntés terhe és kockázata nem nyomasztja, de ugyanakkor felmerül a kérdés, hogy emberhez méltó-e az olyan világ, melyben – egyenmősége miatt – nem lehet etikát definiálni.²⁷ Ez az a kérdés, melynek alapos megfontolására úgy szólít fel az első négy sor, hogy a beszélő maga nem nyilvánít véleményt róla.

Az 1826-ban publikált (és feltehetően ugyanebben az évben keletkezett²⁸) *Nemzeti hagyományok* címen ismertté vált tanulmány költészetfelfogása szorosan kapcsolódik a világ egyenmőségének, értékmentességének problémájához. A gondolatmenet azzal indul, hogy a szerző a nemzet történetét párhuzamba állítja, és leírhatónak mondja ez emberi életkorokkal (gyermekkor, ifjúság, férfikor, öregség). A felsorolt négy életszakasz közül a középső kettőt jellemzi:

A' férjfit a' lélek' érettségének nyugalma bélyegzi; fő pontjára jutott erejével nehézségeket vehet célba 's vihet véghez, de okos számvetéssel tudja magát a' sorssal 's a' körülményekkel öszvemérni, 's előre nézve midőn kezd, vigyázva lépteiben, fáradatlan a' küszdés közt, felemelkedett és magos érzelmeiben bámulattal elegy tiszteletet gerjeszt maga körül; az ő neve: N a g y.²⁹

Erre a korszakra a képességek, a körülmények és a lehetőségek pontos felmérése, összhangba hozása, az „okos számvetés”, az elvek követése, azaz a ráció dominanciája jellemző. Ezzel szemben áll az ifjúság, melynek

kebelében a' jövődő férjfinak ereje áradozó bövségben habzik, forr és vív önmagával. Az ő characterében tűz és nyugtalanság önti ki magát: céljai nincsenek, csak reményei: principiumokat nem követ, csak sejdítéseket; gondolatjai a' képzeletben sülyednek el, 's képzeleteinek a' kívánság emelvén fáklyát, mértéket, határt és lehetetlenséget nem ismer, 's kezd és csinál több lánggal mint erővel, több szenvedelemmel mint ésszel, 's így szerencsében és szerencsétlenségben, akaratján és tettein bizonyos r e g é n y e s szín ömlik-el.³⁰

A férfikor eszközpontúságával ellentétben itt a fantázia túlsúlya jellemző; a nagysággal ellentétben pedig a regényesség. A *regény* szó első dokumen-

²⁷ Vö. DÁVIDHÁZI Péter, *A kitagadástól az irodalmi kánonig: A Vanitatum vanitas és a magyar kritika* = DÁVIDHÁZI 1998, 146–147, 161–162.

²⁸ GYAPAY 2009.

²⁹ KÖLCSEY Ferenc, *Nemzeti hagyományok*, ÉLit, 1826, 15–16.

³⁰ KÖLCSEY Ferenc, *Nemzeti hagyományok*, ÉLit, 1826, 16.

tált előfordulása a *Nemzeti hagyományokban* található. Jelentése a történeti-etimológiai szótár szerint: „csodálatra méltó; bewunderswert | regénybe illő; romanhaft”.³¹ Kölcsey korához közelebb eső értelmezés szerint „oly vidékről használtatik, mely különösen kies, bájoló, mint t. i. azt a regényekben lefesteni szokták. *Regényes tájék, völgy*.”³² Ezekből a meghatározásokból a megszépítés jelentésmozzanatát kell kiemelni, mivel ezzel függ össze, hogy az alább tárgyalandó részben a költői látásmódot a tündérvilággal társítja Kölcsey, aki már 1817-ben a Berzsenyi-recenzió elméleti bevezetőjében arról beszél, hogy a költő kezében „a’ közönséges tárgy bizonyos idealitást nyer, [...] az az, hogy ő mindent bizonyos varázslat által megszébbít.”³³ A *regényes szín* kifejezéssel tehát Kölcsey a költőihez közel álló szemléletet vagy cselekedetet jellemzi. Fontos vonása még az ifúságnak, hogy a férfikorral összehasonlítva „[k]evés tapasztalással és ismerettel, sok kitörekedő, munkába folyni akaró tűzzel, felébredező, gyakran homályos és szempillantatnyi kívánságokkal” jellemezhető.³⁴ A szembeállításokból az derül ki, hogy a két életkor két különböző világlátás bemutatását szolgálja. Ezek pontosabb, fogalmibb leírása az ötödik bekezdésben meg is történik.

A fogalmi pontosításban központi szerepe van az újdonságnak, mely „mindég, kisebb nagyobb mértékben, lelket lep, ‘s ez a’ meglepés annál érezhetőbb, annál különösebb, mennél újabb maga a’ meglepett lélek, azaz, mennél kevesebb tapasztalásokkal tudja a’ feltűnő Újat öszvehasználni.” A korábban nem tapasztalt élmények ugyanis „úgy hatnak reánk, mint valamelly tündérvilágnak képei.” Ez a különös látásmód, melynek következtében rendkívüli dimenziót nyer a körülöttünk lévő világ, addig jön létre bennünk „míg okot és következtetést messzéről sem sejtítünk”. Amíg tehát nem számolunk oksági összefüggésekkel „a’ tüneményeket úgy tekintjük mintha azok ismeretlen magasságu Lénynek rendkívül való munkálódásai lennének.”³⁵ A sok újdonsággal találkozó fiatal lélekben a fantázia intenzív, a ráció által kevésbé kontrollált működése révén megképződik egy felső, lényegi, transzcendens szféra, mely a lélek számára úgy jelenik meg mint az érzékszervek által megtapasztaltakat irányító erő. Egy ilyen világkép szerint nem a közvetlen tapasztalati világ dolgai és eseményei határozzák meg a

³¹ TESz. III, 362. *Regény* címszó.

³² CzF. V, 463. *Regényes* címszó.

³³ KÖLCSEY Ferenc, *Berzsenyi Dániel versei* = KÖLCSEY 2003, 53.

³⁴ KÖLCSEY Ferenc, *Nemzeti hagyományok*, ÉLit 1826, 16.

³⁵ KÖLCSEY Ferenc, *Nemzeti hagyományok*, ÉLit 1826, 17.

történeket, hanem egy „ismeretlen magasságú” lény, egy felső hatalom, egy transzcendens szféra. A világ egésze így lentre és fentre, meghatározottra és meghatározóra, jelenségre és lényekre különül el. Ezzel szemben a felnőtt ember a tapasztalások nagy mennyisége és gyakori ismétlődése miatt egyre több visszaigazolt oksági viszonyt létesít a jelenségek között, és ezzel – bár a mindennapok során a gyakorlati életben egyre jobban eligazodik – világképéből lassan kiiktatja a felső, korábban lényeginek tudott és magyarázó erővel felruházott világrészt. Ezáltal olyan környezet részévé válik, melynek minden elemét oksági viszonyok határozzák meg. Ez a rendszer – minőségét tekintve – egynemű, hiszen benne minden egyszerre okozata és oka valami másnak. Mindez azzal a súlyos következménnyel jár, hogy míg a fiatal lélek kétpólusú világképe lehetővé teszi érték és etika definiálását, addig a felnőtt ember egynemű világképe ezt kizárja, hiszen minőségi különbségek nélkül ez lehetetlen. Az okozatiság következetes és teljes körű érvényre juttatása olyan szemléletet eredményez, mely rokonítható a *Vanitatum vanitas* salamoni-pürrhóni látásmódjával, ahol a dolgok sem nem rosszak, sem nem jók, csupán hiábavalók.

Az irodalom problémáját tárgyaló *Nemzeti hagyományok*ban azért van szükség a fiatal és a felnőtt lélek világlátásának gondos elkülönítésére és körülírására, mert Kölcsey a költői szemléletmódot az előbbiével azonosítja: a „fejleni kezdő fiatalka léleknek épen úgy sötétisztában, homályon által-súgárzó gloria közt tetszik fel a’ természet, mint a’ Költő előtt; csakhogy a’ Költő a’ lelkesedés’ [ihlet] pillanatiban a’ tapasztalás’ nyomvasztó világából kikapva él, a’ fiatal lélek pedig még abba nem lépett.”³⁶ A koncepció kifejtése során alkalmazott életkor-metaphora nagy erővel érzékelteti, hogy az idő feltartóztathatatlan előrehaladása és így a tapasztalások számának állandó növekedése miatt, minden élő ember és nemzet elkerülhetetlenül felnőtté válik, ami törvényszerűen hozza magával világképük egyneműsödését. Ezt a Kölcsey által megrajzolt jelenséget jól le lehet úgy írni mint a világ kiüresedésének, profanizálódásának folyamatát. Az ifjú léleknek az istenit és a szenteket jellemző dicsfény derengésében tűnik fel a természet, míg a felnőtt számára a tapasztalati világ szigorúan determinált, nyomasztó rendszerként jelenik meg. Az idő haladtával az ember látóköréből szükségszerűen szorul ki a fenti szféra, a transzcendencia, a szent, és marad a lenti világ, az immanencia, a profán. Ezen feltételek között a költészet úgy jelenik

³⁶ KÖLCSEY Ferenc, *Nemzeti hagyományok*, ÉLit 1826, 17–18.

meg mint a kultúra egyik olyan eszköze, mely (a vallás mellett) képes a profanizálódás ellenébe hatni, melynek segítségével a felnőtt ember világképe reszakralizálódhat. Ezek az összefüggések adják az egyik okát Kölcsey meghatározó létélményének: olyan erőterben lévőnek érzi magát, melyben (a fent–lent-metaforán belül maradván) komoly lefelé húzó erővel kell számolni. Olyannak érzékeli a világot, hogy benne energia-befektetés nélkül az emberi élet minősége törvényszerűen elsilányul. Tíz évvel a *Nemzeti hagyományok* keletkezése előtt a már tárgyalt *Jegyzetek*ben a költői teljesítményről így ír: „Minden a’ mi nem felfelé siet, alant marad. Minden a’ mi a’ felső ponttól távozik, lefelé száll.”³⁷ A *Parainesis*ben pedig, mely feltehetően 1834 körül keletkezett,³⁸ morális tartalommal telített általános tételként fogalmazza meg, hogy minden „ami felfelé nem hág, lefelé süllyed; és így kell az emelkedni megszűnt embernek is süllyedni, s ki nem tudja, miképpen őt a süllyedés egyenesen az állathoz ragadja le?”³⁹ Önmagunk megadása a lefelé húzó, a profanizálódás, az egyneműsödés irányába ható erőnek az animális létbe süllyedés rémét idézi fel Kölcseyben.

A világlkép tapasztalással kapcsolatos kiüresedésének fenyegető élménye már a tizes évek közepén megérintette Kölcseyt. Egy 1814 februárjában papírra vetett levélben félreérthetetlenül erről ír, ha az összefüggéseket nem a *Nemzeti hagyományok* fogalmi tisztázottságával fejtí is ki: „A boldog gyermek-kor! midőn írunk még gyakorlatlan kezekkel; ‘s küzdünk, bár nem tudjuk, Miért? nem tudjuk, Hová? Oh, az a’ Tapasztalás! Ott van sírja minden álmainknak, kényeinknek: mikor eloszlik sütő heve előtt a’ Sötéttszta; ‘s nem többé Phantasiáink’ bájkápeit, csak azt látjuk a’ mi valósággal van...”⁴⁰ A 23 éves fiatalembernek ebben az érzelemteí kifakadásában már felleíhető az 1826-os nagy tanulmányban megfogalmazott költészetfelfogás egyik alap-eíeme, hiszen szemben áll egymással a fiatal lélek fantáziájának szépséget teremteí, gazdag ereje az előrehaladottabb kor empírián alapuló, örömeí és lelkesedést kevésé generáló beállítottságával. A tapasztalat ugyanakkor itt még nem kapcsolódik össze az ok-okozati szemléletmóddal, és – Kölcseytől szokatlan módon – ismeretelméleti kételyektől mentesen úgy jelenik meg mint ami a valóság problémamentes hozzáférését teszi lehetővé. A reflektáltság (pillanatnyi) hiánya a baráthoz írott sorok érzelmi fűtöttségével

³⁷ KÖLCSEY Ferenc, *Jegyzetek a kritikáról és poézisről* = KÖLCSEY 2003, 34.

³⁸ Vö. LUKÁCSY 1993; KÖLCSEY 2008, 185–188.

³⁹ KÖLCSEY Ferenc, *Parainesis: Kölcsey Kálmánhoz* = KÖLCSEY 2008, 50.

⁴⁰ Kölcsey Ferenc Döbrentei Gáborhoz, Álmosd, 1814. febr. 18. = KÖLCSEY 2005, 293.

magyarázható, egyrészt mivel az alapos filozófiai műveltséggel rendelkező Kölcsey írásaiban ritkák az ilyen árnyalatlan megnyilvánulások, másrészt mert alig egy hónappal korábban éppen a tapasztalás problémáját érinti egy másik levelében, amikor Ercsei Dánielt kritizálva azt írja Kazinczynak, hogy Kant gondolatainak fényében „a’ tapasztalás’ principiumi [...] már megavúltak, ‘s ha az újakhoz nem szabjuk magunkat Goethének, Schillernek ‘s Schlegelnek tanítványaiktol kinevettetünk”.⁴¹

A *Nemzeti hagyományok*ban részletezett irodalomszemlélet fontos mozzanatai a most idézett levélrészletnél még korábbi szövegben is kimutathatók. A szerző által 1813. szeptember 16-ra datált, majd 1822-ben az *Aurorában*, 1832-ben pedig saját gyűjteményes kötetében megjelentetett *Ideál* című versről a források vizsgálata alapján a kritikai kiadás sajtó alá rendezője azt állítja, hogy a „végleges változat valószínűleg az 1832-es *Versek* szövegösszeállítása közben keletkezett.”⁴² Ez tehát egy olyan mű, mely tizenhárom évvel a *Nemzeti hagyományok* előtt született, de melynek első publikálása már jóval közelebb esett a tanulmány megjelenéséhez, és melynek végleges változata hat évvel 1826 után hagyta el a nyomdát. Kölcsey számára fontosnak tűnő, a nyilvánosság előtt többször vállalt és sokáig formált, de alapkonceptiójában keveset változó versről van szó, mely értelmezhető úgy, hogy a lírai én arról számol be a szövegben megkonstruált barátjának, hogy a profanizálódás irányába ható erők között milyen élmények révén éli meg világa időleges reszakralizálódását.

A beszélő pozícióját tekintve a negyvensoros mű két egyenlő egységre osztható. Az elsőben a lírai én lelkesülten és érzékletesen meséli el korábban megélt látomásait. A fikció szerint a második rész elején az élménybeszámoló címzettje, egy barát (anélkül, hogy megszólalna,) megmosolyogja a szenvedélyes mesélőt, aki ettől kezdve – mintegy védőbeszédet tartva – élményei önmaga számára való fontosságáról szóló reflexiókba vált át. Értelmezésem szempontjából kulcsfontosságú a vers ezen fordulópontja, amikor a beszélő érzékeli barátja reakcióját az addig hallottakra: „Mosolygasz, ó Barát, hogy érett éveimben / Gyúladva festem én az eltűnt gyermeket”.⁴³ A *Nemzeti hagyományok* kapcsán tárgyalt életkorokhoz kötött szemléletmódok ütköznek itt össze. Éveik számát tekintve a vers mindkét szereplője felnőtt. A beszélő

⁴¹ Kölcsey Ferenc Kazinczy Ferenchez, Álmosd, 1814. jan. 22. = KÖLCSEY 2005, 285.

⁴² KÖLCSEY 2001, 535.

⁴³ KÖLCSEY Ferenc, *Ideál* = KÖLCSEY 2001, 50. A továbbiakban a verset mindig ebből a kiadásból idézem.

nyilvánvalóan azzal váltja ki barátjából a lekicsinylő gesztust, hogy meghaladottnak gondolt, azaz nem életkorának megfelelő beállítódás szellemében mesél. A barát világlátását verbálisan ugyan nem jeleníti meg a szöveg, de talán nem alaptalan a két szereplő között itt felbukkanó szembenállást összefüggésbe hozni valami olyanfajta ihlető élménnyel, melynek fogalmi kifejtése majd a *Nemzeti hagyományok*ban történik meg. Erre az is feljogosít, hogy a beszélő által elmondottak lényegileg megegyeznek azzal, ami az 1826-os tanulmányban a fiatal lélek szemléleteként van leírva.

A beszélő arról mesél, hogy szent fái között gyakran volt része abban a különös élményben, hogy képzelőereje intenzív működése hatására megváltozott színben tűnt fel számára a világ. Az ilyen pillanatokban, mint mondja: „Csapongva szórta szét phantasiám’ hatalma / Ifju korom’ kecses, de földi képeit; / ’S mint égi kert virúlt halottaim’ sírhalma; / ’S nem ismert szellemnek érzém lengéseit.” (5–8. sor) A *Nemzeti hagyományok*hoz képest csupán annyi az eltérés, hogy itt az élményt nem az újdonság és az azzal összekapcsolódó, az ember egyetemesnek mondott pszichikai reakciója („Az Uj mindég, kisebb nagyob mértékben, lelket lep[.]”⁴⁴) váltja ki, hanem egy közelebről meg nem határozott momentum, talán leginkább a szent fák közelsége. Számunkra az a lényeg, hogy az eredmény azonos: megképződik egy fenti, egy isteni szféra, melyet megtapasztal a lélek. Ennek a szférának az isteni jellegét jól mutatja a látomást kiváltó szakrális környezet és az, hogy az élmény felidézése során a beszélő bőven él mitológiai elemekkel: a napok a Sylphidák lábnyomán nyíló rózsákhoz hasonlítanak (19–20. sor); az ifjú glóriával borított, a lány „plátói lélekként” leng fel (15–16. sor); a fényviszonyok pedig a Kölcsey esztétikai fejtegetéseiben fontos szerepet betöltő, a *Nemzeti hagyományok* már érintett 5. bekezdésében is előforduló, sejtelmes sötéttiszta szerint alakulnak: „Mi hely, mi érzemény, melly álmok bájolának / Sötéten mint Hypnus ’s tisztán mint Grátzia?” (9–10. sor)

A sötéttiszta az olasz *chiaroscuro*, a német *Helldunkel*, a francia *clair-obscur* megfelelője. Eredetileg festészeti szakkifejezés, mely arra az eljárásra utal, amikor a festmény fényekkel és színtónusokkal, a metszet (és rajz) pedig ugyanazon szín sötétebb és világosabb árnyalataival adja vissza egy forma térbeliségét és részleteit. Kölcsey fogalomhasználata talán ezen belül inkább a kompozicionális *chiaroscuro*val rokonítható, ahol a kép fényviszonyait dominánsan nem a természet törvényei szabják meg, hanem a művészi szándék

⁴⁴ KÖLCSEY Ferenc, *Nemzeti hagyományok*, ÉLit 1826, 17.

által hangsúlyozni kívánt mozzanatok rendszere. Szemléletes és korai példa erre Geertgen tot Sint Jans németalföldi mester *Jézus születése* (1490 körül, National Gallery, London) című festménye, ahol a sötét és világos struktúráját üdvtörténeti megfontolások szervezik: az éjszakai jelenetben az isteni gyermekből kisugárzó glória megvilágítja a jászol körül álló, a sötétből élesen kiemelkedő angyalokat és Máriát, de a homályból alig rajzolódik ki a szintén közelben lévő József az állatokkal. A távoli dombtetőn égő tűz éppen csak láthatóvá teszi a pásztorokat, míg az égbolton lebegő angyal a kisdedhez hasonlóan dicsfényt bocsát ki magából. A chiaroscuro hasonló elvű alkalmazása változatos tematikával mind időben, mind térben nagyon elterjedt hagyománnyal rendelkezik. Kölcsey szóhasználatában a *sötéttiszta* ezzel összhangban azt az ihletett látás- illetve ábrázolásmódot jelenti, amikor a dolgok sejtelmes megvilágításban, de mégis tisztán érzékelhető módon tűnnek fel, és amikor a (költői) szemlélet nem racionalizálható, lényegi – mondhatjuk isteni – jelenséget érzékel, illetve örökít meg. Az, hogy a sötéttiszta a felsőbb, isteni szférával függ össze, pontosan érzékelhető a tényből, hogy képzete a versben antik istenségekkel, Hypnus-szal és Gráziával asszociálódik. A *Nemzeti hagyományok*ban a fiatal lélek és az ihletett állapotban lévő költő számára a világ „sötéttisztában, homályon általsugárzó gloria közt”⁴⁵ jelenik meg. Ez az értelmezős szerkezet jól mutatja, hogy a homályban feltűnő dicsfény, azaz isteni világosság a revelációhoz hasonlóan, tájékozódást elősegítő hatással bír. A sötéttiszta megtapasztalása révén tehát az ember a jelenségek világából a lényegi létezők világába lép. A valószínűleg 1833–34-ben keletkezett *Mohácsban*⁴⁶ a költői szemlélet szintén a földi látásmóddal van szembeállítva: „Ti, dalszerzők, nem lelték a’ *jelenben* annyi színvegyületet, annyi sötéttisztát, annyi fénykört [értsd: glóriát], ’s minden más egyebet, mennyi nektek azoknak az úgynevezett ätheri hangoknak öszvealkotására szükséges. Itt minden igen közel, igen földi világításban és viszonyban áll; ’s mi természetesb, mint a’ hajlandóság, minél fogva a’ *múltba* visszaröpkedni szerettek?”⁴⁷ Mindez megerősíti: Kölcsey világképének fontos és állandó eleme, hogy az értékek viszonylagossá, a világ egyneművé válása által kiváltott profanizálódással a költői (és vallásos) látásmódban megképződő értékvonatkoztatási pontok állíthatók szembe. A költői szemlélet által kijelölt értékvonatkoztatási pontokra azért építhető a világban eligazodást nyújtó rendszer, mert ezek a pontok

⁴⁵ KÖLCSEY Ferenc, *Nemzeti hagyományok*, ÉLit 1826, 17.

⁴⁶ Vö. KÖLCSEY 2008, 166–167.

⁴⁷ KÖLCSEY Ferenc, *Mohács* = KÖLCSEY 2008, 36.

kiemelkednek a földi, a meghatározott jelenségek köréből, és mint a fölöttünk lévő, a meghatározó, a lényegi világ elemei tűnnek fel.

Az *Ideál* második húsz sora arra vonatkozó reflexiókat tartalmaz, hogy a beszélő miért vonzódik gyermekkorú látomásaihoz. Az első megjegyzés, mely közvetlen reakció a barát mosolyára, személyes: „Ah, most is újulást találok képzetemben, / 'S könnyebb szárnyain bolyong elmém a' föld felett.” (23–24. sor) Ebben a két sorban felvillan a beszélő felnőtt kori lélekállapota. Mint a *Nemzeti hagyományok* kapcsán már volt arról szó, a gyermekkor múltával a világban való orientáció legfőbb eszköze az ész lesz, mely azonban a gyakorlati élet körén kívül, az egyenművé váló világban csupán bolyong, azaz cél és irány nélkül mozog, tévelyeg a föld, azaz a profán szféra vonzáskörében. Ez a felnőttkori állapot szorongatóan hat a beszélőre, aki az ifjúkori emlék hatására megelevenedik, felfrissül, hiszen (a lent–fent–metafora értelmében) az égi szféra vonzáskörébe kerül, és így könnyebben viseli az elme bolyongását. Úgy tűnik, a barát azt az embertípust képviseli, aki meglelést, nyugalmat talál a gyakorlati élet körében, és az ott elért biztonság következtében nincs rálatása a világ egyenműségéből fakadó ürességére. A vers beszélője nem a mosolyban kifejezett attitűd korlátoltságát igyekszik megmutatni, hanem saját érzéseit kezdi el részletezni. Így a következő lépésben – megint a *Nemzeti hagyományokból* már ismert módon – a látomást (kérdés formában) a művészi ihlet állapotának szemléletével azonosítja, hiszen a lant istennője, a múzsa hatására érzékeli tündérinek a természetet: „'S mit téssz, ha így adá lantunknak istennője / Szemlélni tündérfényt a' Természet körül, / És terjedő karral szállonganunk feléje, / 'S sötétben lenni majd, ha bája szét röpül?” (25–28. sor) Az idézett sorok az ifjúkori látomás hatásának lélekemelő és orientáló jellegére fókuszálnak: a bolyongás nyomasztó élményével szemben itt könnyed szállongásról van szó, és ehhez az önmagában határozatlan irányú, lebegő mozgást kifejező főnévi igenévhez magára a múzsára utaló, célképzetet jelentő határozó (feléje) kapcsolódik. Ez az istenség irányába való lebegést megrajzoló kép jeleníti meg a reszakralizáció folyamatát, melynek során az ember a földi világ kötelékeit meglazítva a fenti, lényegi szféra felé közelít. A látomás fényviszonyait a sötéttszta kapcsán már érintettem. Az idézet utolsó sora annyival járul a kérdéskör árnyalásához, hogy kiderül, a beszélő a felnőtt, a látomásos időszakát maga mögött hagyó korhoz a fénytelenység élményét társítja. A sötétbe borult környezetben az eligazodás lehetetlenné, legalábbis bizonytalanná válik, míg az orientációhoz szükséges fény csupán a látomásos világában érzékelhető.

Az örök értékekkel való találkozás múltó pillanatainak visszaidézése a révbe érés vágyát váltja ki a beszélőből: „Mikor, mikor lesz, hogy nem fog távozni tőlem / A' hullámok között mosolygó bölcsesség, / 'S ez elszenvedető Daemon kiszáll belőlem, / 'S elő lepleten áll a' tiszta emberiség?” (29–32. sor) Ennek a kívánságformulának kettős természete van: egyrészt magába foglal valamiféle bizonytalansági tényezőt a vágy beteljesülését illetően, másrészt nyomatékosítja mindazon tényezők és körülmények („mosolygó bölcsesség”, „elszenvedető Daemon”, „tiszta emberiség”) létezését, melyek a vágy megvalósulásával kapcsolatban vannak. Azáltal, hogy a *mikorra* kerül a hangsúly, nem válik kérdésessé, sőt megerősítést nyer a szóban forgó tényezők léte. Míg a bizonytalanság így csupán ahhoz kötődik, hogy megadatik-e, hogy az óhaj megfogalmazójának látókörében szakadatlanul jelen legyen a bölcsesség és a tiszta emberiség, addig ez a két örök értéket jelentő fogalom a kételymentesen állított dolgok körébe sorolódik. A felnőttkorban a fiatal évek látomásainak visszaidézése révén, a gyerekkorban maguknak a látomásoknak révén tapasztalja meg a beszélő ezen értékek létezését, melyek mindkét időszakban átmenetileg tűnnek fel. A bölcsesség – a metafora alapján – annak függvényében mutatkozik meg, hogy a felmagasodó hullámok láthatóvá teszik, vagy éppen eltakarják (megszemélyesített) alakját, a tiszta emberiség pedig Daemon akaratának kiszolgáltatva válik érzékelhetővé. A *Daemon* Kölcsey szóhasználatában a *genius*-szal szemben a rossz szellemet jelenti. Éppen 1813-ban, amikor hosszú szünet után újra felveszi a kapcsolatot barátaival, és visszaemlékezik az inspiráló pesti közegre, melyet álmosdi elszigeteltségében hiányol, így ír Kazinczynak: „Hidegen 's genusz nélkül jött-el a' dúrva földművelő [értsd: maga a levélíró] a' Charisok köréből; de [...] ma erőt vettem a' Daemonon, 's több mint egy év után ma leveleket írtam ismét barátaimhoz.”⁴⁸ Alig egy évvel később Kállay Ferencnek küldött sorai zárásában említi rossz szellemét: „ha ezen ellenséges Daemon engedni fogja többet írok”.⁴⁹ A példákban az derül ki, hogy a Daemon tunyává, tehetetlenné, a szendergés révén tompává, érzéketlenné teszi az embert. A vers úgy utal a Daemon ártó hatására, mint ami látomások közötti időszakban érvényesül: a tisztán látást, a világ lényegi mozzanatainak megpillantását tehát a gyermek tündérvilágot teremtő, költői szemléletmódja, nem pedig a felnőtt oksági viszonyokat kereső megközelítése teszi lehetővé.

⁴⁸ Kölcsey Ferenc Kazinczy Ferenchez, Álmosd, 1813. máj. 22. = KÖLCSEY 2005, 179.

⁴⁹ Kölcsey Ferenc Kállay Ferenchez, Álmosd, 1814. márc. 7. = KÖLCSEY 2005, 303.

Az *Ideálban*, a *Vanitatum vanitasban*, a *Nemzeti hagyományokban* – és a sort még lehetne folytatni – egyaránt különböző nézőpontok állnak egymással szemben. Ezen oppozíciók lényege mindig az, hogy az egyik perspektíva lehetővé teszi minőségek definiálását, a másik nem. Az értékek meghatározásának lehetősége, módja és az eredmény következményei: ezek a kérdések kötötték le leginkább Kölcsey figyelmét, sarkallták újabb és újabb szellemi erőfeszítésekre a kritikaelméleti szövegek megírása során is. Mint láttuk, ez utóbbi esetben a viszonylagossággal szemben a végső érv a károsnak ítélt pürrhónizmus elkerülése volt. („S ha magunkat a’ szántszándékos pyrrhonismustól megóvjuk, nem fogjuk az illy közönséges törvények lehetőségét kétség alá vonni.”⁵⁰) A világ megismerhetőségével kapcsolatos kételyét többször foglalta össze úgy, hogy Démokritosz emblematikus metaforájára utalt. 1810-ben Descartes-ról készített jegyzeteiben a kételkedésről mint a rendszerező gondolkodás mellőzhetetlen kellékéről beszélve teszi fel a kérdést: „Ki előtt nincs tudva Demokritosznak esmeretes szava, hogy az *Igaz*, kútnak fenekében rejtett-e?”⁵¹ 1823-ban éppen egyik kritikaelméleti töredékében szintén kérdés kíséretében hivatkozik a görög filozófusra: „Hol fekszik a való? [...] Fekszik, de a kút fenekén! Erre tanít Demokrit.”⁵² Tizenegy évvel később egyik főművében, a *Parainesis*-ben mélyen átélt, személyes tapasztalatként általános érvénnyel fogalmazza meg, hogy a „való hasznot ismerni, éppen olyan ritka tulajdonság, mint minden más valót; ’s ha Demokritnak igaza volt, midőn a’ valót, philosophiai vizsgálatok’ tekintetéből, kútfenekén lenni mondotta: épen úgy igazunk lenne, ha mondását az emberek’ legmindennapibb tetteikre ’s gondolkozásaikra alkalmaztatnók.”⁵³ Ebből a megismeréssel kapcsolatos kételyből következően Kölcsey kizártnak tartja, hogy az egymással szembeállított világképek hitelessége fölött ítéletet lehessen mondani. A *Mohácsban* ezt így fogalmazza meg: „Minden ember saját szemüvegével nézi a’ világot; ’s ki tudná meghatározni, ki tart jobb szemüveget?”⁵⁴ Mindez azt mutatja, hogy Kölcsey felfogásában a világképek nem a valóság leképezései, hanem azok az emberi tudatban megképződnek. Az a körülmény, hogy ismeretelmélete szerint nincs mód a világképek végső ellenőrzésére, a pürrhónizmus alapján

⁵⁰ KÖLCSEY Ferenc, *Jegyzetek a’ Kritikáról és Poezisiről* = KÖLCSEY 2003, 32.

⁵¹ KÖLCSEY Ferenc, *Des Cartes’ Philosophica Principiainak extractusa* = KÖLCSEY 1968, 212.

⁵² KÖLCSEY Ferenc, *Ízlés* = KÖLCSEY 2003, 107.

⁵³ KÖLCSEY Ferenc, *Parainesis* = KÖLCSEY 2008, 63.

⁵⁴ KÖLCSEY Ferenc, *Mohács* = KÖLCSEY 2008, 34.

utat nyithatna az egymást relativizáló állításokból következő értékbizonytalanságra illetőleg egyneműsődésre. Kölcsey végső soron azzal utasítja el ezt a számára fenyegető eshetőséget, hogy nem a spekuláció, nem az ismeretelmélet logikáját követi, hanem azt a megfontolást, hogy az elméletileg egyaránt alátámaszthatatlan világképek közül az emberi élet tartalmasságát mérlegelve is lehet választani. Ezt a hozzáállást a vallási szertartásokhoz való viszonya is jól mutatja: „A ceremónia bizonyos setét-tisztában tünteti fel a vallási tárgyakat; az értelemnek megfoghatatlan dolgokat a szívnek sejdítéseivé varázsolja; s a fantázia előtt azon termékeny régióknak kárpitjait vonja fel, hol csak az nem talál boldogságot, ki elég kegyetlen magát mindig és mindenütt hideg vizsgálatokkal s gáncsolódásokkal gyötreni.”⁵⁵ A vallás a költészethez hasonlóan a sötéttiszta szerephez juttatásával az ész háttérbe szorítása és a fantázia előtérbe állítása révén képes viszonyítási pontokat („vallási tárgyakat”) felkínálni, és így elkerülhetővé tenni az értéksemleres, az egyneművé váló világképet, mely felé a túlzott racionalitás óhatatlanul halad. A két ellentétes világkép közötti választás tétje, amint ez mind a vallás, mind a költészet kapcsán jól kimutatható, nem kisebb, mint az emberi méltóság fenntarthatóságának esélye. 1836-ban a Berzsenyi felett mondott akadémiai emlékbeszédében ezért fűzi méltatásába Kölcsey, hogy „a költészet jótétei nem éppen kézzelfoghatók”.⁵⁶

⁵⁵ KÖLCSEY Ferenc, *Töredékek a vallásról* = KÖLCSEY 1960 I, 1074.

⁵⁶ KÖLCSEY Ferenc, *Emlékbeszéd Berzsenyi Dániel felett* = KÖLCSEY 1960 I, 725.



FELHASZNÁLT IRODALOM

- ALBRECHT 1994 Michael ALBRECHT, *Eklektik: Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart / Bad Cannstatt, Frommann/Holzboog, 1994 (Quaestiones: Themen und Gestalten der Philosophie, 5).
- ALBUS 2001 Vanessa ALBUS, *Weltbild und Metapher: Untersuchungen zur Philosophie im 18. Jahrhundert*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001.
- ANDERSON 2004 Benedict ANDERSON, *Képzelt közösségek (részlet) = Nationalizmuselméletek* (szöveggyűjtemény), szerk. KÁNTOR Zoltán, Bp., Rejtjel Kiadó, 2004, 79–109.
- ASSMANN 2004 Jan ASSMANN, *A kulturális emlékezet: Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, Bp., Atlantisz Kiadó – C. H. Beck Verlag, 2004.²
- AUSTIN 1979 John L. AUSTIN, *Philosophical Papers*, Oxford–New York–Toronto–Melbourne, Oxford University Press, 1979.
- BACON 2001 Francis BACON, *Új Atlantisz / Novum Organum*, ford. SARKADY János és CSATLÓS János, Szeged, Lazi, 2001.
- BAJZA / TOLDY 1969 Bajza József és Toldy Ferenc levelezése, s. a. r. és a jegyz. OLTVÁNYI Ambrus, Bp., Akadémiai, 1969.
- BAYLE 1991 Pierre BAYLE, *Historical and Critical Dictionary: Selection*, translated, with an Introduction and Notes by Richard H. POPKIN with the assistance of Carig BRUSH, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1991.
- BENKŐ 2009 BENKŐ Krisztián, *Önkívület: Olvasónapló a magyar romantikáról*, Pozsony, Kalligram, 2009.

- BERKELEY 1975 George BERKELEY, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, ed. G. J. WARNOCK, London–Glasgow, Collins/Fontana, 1975, 66.
- BERLIN 1992 Isaiah BERLIN, *A nacionalizmus: Valaha elhanyagolták, ma hatalmas úr* (ford. BÁNKI Dezső) = *Az angolszász liberalizmus klasszikusai*, szerk. LUDASSY Mária, Bp., Atlantisz, 1992, II, 213–245.
- BERZSENYI 1938 *Berzsenyi Dániel ismeretlen és kiadatlan levelei*, s. a. r. MERÉNYI Oszkár, Bp., MTA Irodalomtörténeti Bizottsága, 1938.
- BERZSENYI 2011 *Berzsenyi Dániel prózai munkái*, s. a. r. FÓRIZS Gergely, Bp., EditioPrinceps, 2011 (Berzsenyi Dániel összes munkái).
- BÍRÓ 1995 BÍRÓ Ferenc, *A felvilágosodás korának magyar irodalma*, Bp., Balassi, 1995.²
- BLAIR 1996 Hugh BLAIR, *Kritikai értekezés Osszián költeményeiről (Részlet)* = *A skót felvilágosodás: Morálfilozófiai szöveggyűjtemény*, vál., szerk. és az utószót írta HORKAY HÖRCHER Ferenc, ford. BABARCZY Eszter, HORKAY HÖRCHER Ferenc, SCHMIDEG Ádám, SZÜCS Tamás, Bp., Osiris, 1996, 157–175.
- BORBÉLY 1995 BORBÉLY Szilárd, *A Vanitatum vanitas szövegvilágáról*, Fehérgyarmat, Kölcsey Társaság, 1995 (A Kölcsey Társaság füzetei).
- CASSIRER 2011 Ernst CASSIRER, *Zur Logik der Kulturwissenschaften: Fünf Studien*, Hamburg, Meiner, 2011.
- COLERIDGE 1991 Samuel Taylor COLERIDGE, *Biographia Litteraria or Biographical Sketches of My Literary Life and Opinions*, ed., introd. George WATSON, London, J. M. Dent & Sons, 1991.
- CURTIUS 1948 Ernst Robert CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, A. Francke, 1948.
- CZF. CZUCZOR Gergely – FOGARASI János, *A magyar nyelv szótára*, I–VI., Pest, MTA, 1862–1874.
- CSETRI 1980 CSETRI Lajos, *Rohonyi Zoltán: Kölcsey Ferenc életműve*, ItK, 1980/4, 536–539.

- CSETRI 1986 CSETRI Lajos, *Nem sokaság, hanem lélek: Berzsenyi-tanulmányok*, Bp., Szépirodalmi, 1986.
- CSETRI 1990 CSETRI Lajos, *A Vanitatum vanitas értelmezéséhez = „A mag ki-kél”: Előadások Kölcsey Ferencről*, szerk. TAXNER-TÓTH Ernő, Bp.-Fehérgyarmat, Kölcsey Társaság, 1990, 53–57.
- CSETRI 2007 CSETRI Lajos, *Amathus: Válogatott tanulmányok*, I–II, összeáll., SZAJBÉLY Mihály, ZENTAI Mária, Budapest, L’Harmattan – Magyar Irodalomtörténeti Társaság, 2007.
- CSÖRSZ 2003 CSÖRSZ Rumen István, *Népballadánk egyik forrásvidéke: a közköltészet I.*, Néprajzi Látóhatár, 2003/3–4, 31–50.
- CSÖRSZ 2009 CSÖRSZ Rumen István, *Szöveg szöveg hátán: A magyar közköltészet variációs rendszere 1700–1840*, Budapest, Argumentum, 2009 (Irodalomtörténeti Füzetek, 165).
- DÁVIDHÁZI 1998 DÁVIDHÁZI Péter, *Per passivam resistentiam: Változatok hatalom és írás témájára*, Bp., Argumentum, 1998.
- DE MAN 1986 Paul DE MAN, *The Resistance to Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986.
- DE MAN 1999 Paul DE MAN, *Az olvasás allegóriái*, ford. FOGARASI György, Szeged, Ictus Kiadó – JATE Irodalomelméleti Csoport, 1999.
- DESSEWFFY 1888 Gróf Dessewffy József munkái, III. kötet: *Levelek*, sajtó alá rendezte FERENCZY József, Bp., Méhner Vilmos kiadása, 1888.
- DÖMÖTÖR 1974 DÖMÖTÖR Sándor, *Zöld Marci a Hortobágyon*, Múzeumi Kurír, 1974. július, (15.), 14–25.
- EDVI ILLÉS 1837 EDVI ILLÉS Pál, *Első oktatásra szolgáló kézikönyv, vagyis a’ legszükségesebb tudományok’ özsvésége*, Buda, A’ Magyar Királyi Egyetem’ betűivel, 1837.
- ELIAS 2002 Norbert ELIAS, *A németekről*, Bp., Helikon, 2002.
- ÉLit Élet és Literatúra

- ESZE 1949 ESZE Tamás, *Két szegénylegény egymással való beszélgetése*, It, 1949, 254–262.
- FENYŐ 1983 FENYŐ István, *Haza s emberiség: A magyar irodalom 1815–1830*, Bp., Gondolat, 1983.
- FERENCZI 2006 FERENCZI Attila, „Nem hazai plánta”: Az antik paradigma Kölcsey Nemzeti hagyományok című írásában, *Ókor*, 2006/1, 15–19.
- FÓRIZS 2003 FÓRIZS Gergely, *A kétszemű Küklopsz: A Zalán futása ősmagyar mitológiájának igazolási kísérlete Toldy Aesthetikai leveleiben = klasszikus – magyar – irodalom – történet: tanulmányok 2003*, szerk. DAJKÓ Pál és LABÁDI Gergely, Tiszatáj Könyvkiadó, Szeged, 2003, 309–331.
- FÓRIZS 2009 FÓRIZS Gergely, „Álpeseken Álpesek emelkednek”: A képzés eszménye Berzsenyi elméleti szövegeiben, Bp., Universitas, 2009 (Klasszikusok).
- FÓRIZS 2009A FÓRIZS Gergely, *Kontextusok az Élet és Literatúra szerkesztői önértelmezéseihez = Margonauták: Írások Margócsy István 60. születésnapjára*, szerk. CSÖRSZ Rumen István, HEGEDÜS Béla, VADERNA Gábor, AMBRUS Judit, BÁRÁNY Tibor, Bp., rec.iti, 2009, 88–103.
- FÓRIZS 2011 FÓRIZS Gergely, *Zrinyi és Zrínyi: Szemere Pál fordítása Theodor Körner Zrinyjéből az Élet és Literatúrában = A középkor vetületei: 18–19. századi középkor-értelmezések filozófiai, tudományos és művészeti aspektusai*, szerk. GURKA Dezső, Bp., Gondolat, 2011, 157–170.
- FÖRSTER 1986 Wolfgang FÖRSTER, *Johann Gottfried Herder: Weltgeschichte und Humanität = Aufklärung und Geschichte: Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert*, hrsg. von H. E. BÖDEKER, G. G. IGGERS, J. B. KNUDSEN, P. H. REILL, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, 363–387.
- FRYE 1978 Northrop FRYE *on Culture and Literature: A Collection of Review Essays*, ed. Robert D. DENHAM, Chicago–London, The University of Chicago Press, 1978.
- GADAMER 1975 Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1975.⁴

- GADAMER 1984 Hans-Georg GADAMER, *Igazság és módszer: Egy filozófiai hermeneutika vázlat*a, ford. BONYHAI Gábor, Budapest, Gondolat, 1984.
- GARVE 1802 Christian GARVE, *Sammlung einiger Abhandlungen aus der Neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste*, Erster Theil, Leipzig, Dykische Buchhandlung, 1802.²
- GELLNER 1983 Ernest GELLNER, *Nations and nationalism*, Oxford, Blackwell, 1983.
- GOMBRICH 1987 Ernst H. GOMBRICH, *Művészet és fejlődés*, Bp., Corvina, 1987.
- GRANT / FISKE 1924 Mary A. GRANT and George C. FISKE, *Cicero's „Orator” and Horace's „Ars poetica”*, Harvard Studies in Classical Philology, Vol. 35 (1924), 1–74.
- GULYÁS 2010 GULYÁS Judit, *„Mert ha írunk népdalt, mért ne népmesét?”: A népmese az 1840-es évek magyar irodalmában*, Bp., Akadémiai, 2010 (Néprajzi tanulmányok).
- GYAPAY 2009 GYAPAY László, *Mikor keletkezett a Nemzeti hagyományok? = Margonauták: Írások Margócsy István 60. születésnapjára*, szerk. Csörsz Rumen István, HEGEDÜS Béla, VADERNA Gábor, AMBRUS Judit, BÁRÁNY Tibor, Bp., rec.iti, 2009, 81–87.
- HALL 1997 Stuart HALL, *A kulturális identitásról = Multikulturalizmus*, szerk. FEISCHMIDT Margit, Bp., Osiris Kiadó, 1997, 60–85.
- HARASZTI 1935 HARASZTI Emil, *II. Rákóczi Ferenc a zenében = Rákóczi Em-lékkönyv halálának kétszázéves fordulójára*, szerk. LUKINICH Imre, II., Budapest, Franklin-Társulat, 1935, 169–268.
- HÁSZ-FEHÉR 2004 HÁSZ-FEHÉR Katalin, *A „nemzeti szentimentalizmus” programjának egyik forrása: az osszianizmus = Serta Pacifica: Tanulmányok Fried István 70. születésnapjára*, szerk. ÁRMEÁN Otília, KÜRTÖSI Katalin, ODORICS Ferenc és SZÖRÉNYI László, Pompeji Alapítvány, Szeged, 2004, 208–220.
- HERDER 1884 Johann Gottfried HERDER, *Sämmtliche Werke*, VII, hrsg. von Bernhard SUPHAN, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1884.

- HERDER 1891 Johann Gottfried HERDER, *Sämmtliche Werke*, V, hrsg. von Bernhard SUPHAN, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1891.
- HERDER 1892 Johann Gottfried HERDER, *Sämmtliche Werke*, VIII, hrsg. von Bernhard SUPHAN, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1892.
- HERDER 1983 Johann Gottfried HERDER, *Értekezések, levelek*, szerk. RATHMANN János, ford. RAJNAI László, Bp., Európa, 1983.
- HERDER 1985 Johann Gottfried HERDER, *Frühe Schriften (1764–1772)*, hrsg. von Ulrich GAIER, Frankfurt/M., Deutscher Klassiker Verlag, 1985 (Werke in zehn Bänden, 1).
- HERDER 2002 Johann Gottfried HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, hrsg. von Wolfgang PROSS, München–Wien, Hanser, 2002 (Werke, 3/1).
- HERMANN 2007 „'S végre mivé leszél?': Tanulmányok Csokonai Vitéz Mihály halálának bicentenáriuma alkalmából, szerk. HERMANN Zoltán, Bp., Ráció, 2007 (Ráció – Tudomány, 10).
- HOBBSAWM / RANGER 1992 Eric HOBBSAWM – Terence RANGER (szerk.), *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge UP, 1992.
- HORVÁTH 1978 HORVÁTH János, *A magyar irodalmi népiesség Faluditól Petőfiig*, Bp., Akadémiai, 1978.²
- HORVÁTH 2005 HORVÁTH János *irodalomtörténeti munkái*, I., szerk. KOROMPAY H. János és KOROMPAY Klára, Bp., Osiris, 2005.
- HUME 2011 David HUME, *A Treatise of Human Nature*, I–II, eds. David Fate NORTON, Mary J. NORTON, Oxford, Clarendon Press, 2011.
- IMRE 1995 IMRE Mihály, „Magyarország panaszai”: *A Querela Hungariae toposz a XVI–XVII. század irodalmában*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 1995 (Csokonai Universitas Könyvtár, 5).
- JANKOVITS / ORLOVSZKY 2007 *A magyar irodalom történetei: A kezdetektől 1800-ig*, szerk. JANKOVITS László és ORLOVSZKY Géza, Bp., Gondolat, 2007.

- KazLev* KAZINCZY Ferenc *Levelezése*, I–XXI, s. a. r. VÁCZY János, Bp., MTA, 1890–1911; XXII, s. a. r. HARSÁNYI István, Bp., 1927; XXIII, s. a. r. BERLÁSZ Jenő, BUSA Margit, Cs. GÁRDONYI Klára, FÜLÖP Géza, Bp., Akadémiai Kiadó, 1960.
- KERECSENYI 1940 KERECSENYI Dezső, *Kölcsey Ferenc*, [Bp.], Franklin-Társulat, [1940.]
- KISS 1953 KISS Lajos, *A Lengyel László-játék = Emlékkönyv Kodály Zoltán 70. születésnapjára*, szerk. SZABOLCSI Bence és BARTHA Dénes, Bp., Akadémiai, 1953, 373–398.
- KLEIN 1985 Lawrence E. KLEIN, *The Third Earl of Shaftesbury and the Progress of Politeness = Eighteenth-Century Studies*, 18 (1984–85), 186–214.
- KOLAKOWSKI 1972 Leszek KOLAKOWSKI, *Positivist Philosophy: From Hume to the Vienna Circle*, transl. Norbert GUTERMAN, Harmondsworth–Ringwood, Penguin Books, 1972.
- KONTLER 1997 KONTLER László, *Az állam rejtelmek: Brit konzervativizmus és a politika kora újkori nyelvei*, Bp., Atlantisz, 1997.
- KOSSELLECK 1997 Reinhard KOSSELLECK, *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-poétikai szemantikája*, Bp., Józsoveg, 1997.
- KÖLCSEY 1842 KÖLCSEY Ferencz' *minden munkái*, szerkesztik B. EÖTVÖS József, SZALAY László és SZEMERE Pál, Harmadik kötet, *Kölcsey Ferencz' aesthetikai és kritikai dolgozatai*, Pest, Heckenast Gusztáv, 1842.
- KÖLCSEY 1960 KÖLCSEY Ferenc *Összes művei*, szerk. SZAUDER József és SZAUDER Józsefné, Bp., Szépirodalmi, 1960, I–III.
- KÖLCSEY 1968 KÖLCSEY Ferenc *Kiadatlan írásai*, 1809–1811, vál., bev., jegyz. SZAUDER József, s. a. r. BÁNHEGYI György, SZAUDER József, SZAUDER Józsefné, Bp., Akadémiai, 1968 (A magyar irodalomtörténetírás forrásai – Fontes ad historiam literariam hungariae spectantes, 8).
- KÖLCSEY 1975 *Kölcsey Ferenc válogatott művei*, vál. FENYŐ István, Bp., Szépirodalmi Könyvkiadó, 1975.

- KÖLCSEY 1988 *Nemzet és sokaság: Kölcsey Ferenc válogatott tanulmányai*, válogatta és szerkesztette KULIN Ferenc, Bp., Múzsák Közművelődési Kiadó, 1988.
- KÖLCSEY 2001 KÖLCSEY Ferenc, *Versek és versfordítások*, sajtó alá rendezte SZABÓ G. Zoltán, Bp., Universitas, 2001 (Kölcsey Ferenc Minden Munkái).
- KÖLCSEY 2003 KÖLCSEY Ferenc, *Irodalmi kritikák és esztétikai írások I. 1808–1823*, s. a. r. GYAPAY László, Bp., Universitas, 2003 (Kölcsey Ferenc Minden Munkái).
- KÖLCSEY 2005 KÖLCSEY Ferenc, *Levelezés I. 1808–1818*, s. a. r. SZABÓ G. Zoltán, Bp., Universitas, 2005 (Kölcsey Ferenc Minden Munkái).
- KÖLCSEY 2007 KÖLCSEY Ferenc, *Levelezés II. 1820–1831*, s. a. r. SZABÓ G. Zoltán, Bp., Universitas, 2007 (Kölcsey Ferenc Minden Munkái).
- KÖLCSEY 2008 KÖLCSEY Ferenc, *Erkölcsei beszédek és írások*, s. a. r. ONDER Csaba, Bp., Universitas, 2008 (Kölcsey Ferenc Minden Munkái).
- KÜLLŐS 1988 KÜLLŐS Imola, *Betyárok könyve*, Bp., Mezőgazdasági, 1988.
- KÜLLŐS 2004 KÜLLŐS Imola, *Balladaszüzsék és -típusok legrégebb kéziratok lejegyzései = Az Idő rostájában: Tanulmányok Vargyas Lajos 90. születésnapjára, III. kötet*, szerk. ANDRÁSFALVY Bertalan, DOMOKOS Mária, NAGY Ilona, Bp., L'Harmattan, 2004, 265–294.
- LABÁDI (é. n.) LABÁDI Gergely, *Évnapok: visszemlékezni, elmélkedni, ábrándozni – Gyulay Lajos naptárjai* (kézirat)
- LESSING 1982 Gotthold Ephraim LESSING *Válogatott esztétikai írásai*, vál. és az utószót írta BALÁZS István, ford. BALÁZS István, BENDL Júlia, KÁRPÁTY Csilla, JÁSZKA Zsuzsa, RÓNAY György, TÍMÁR Ilona, VAJDA György Mihály, Bp., Gondolat, 1982.
- LODGE 1972 20th *Century Literary Criticism: A Reader*, ed. David LODGE, London, Longman, 1972.
- LUKÁCSY 1989 LUKÁCSY Sándor, *Kölcsey Mohácsa*, Új Írás, 1989. december, 72–76.

- LUKÁCSY 1993 LUKÁCSY Sándor, *Mikor írta Kölcsey a Parainesist?*, ItK, 1993/2, 256–260.
- MARGÓCSY 2011 MARGÓCSY István, *Nép és irodalom: Tézismondatok és alapkérdések* = MARGÓCSY István, *Petőfi-kísérletek: Tanulmányok Petőfi Sándor életművéről*, Pozsony, Kalligram, 2011, 415–431.
- MÉSZÁROS 2006 MÉSZÁROS Kálmán, *II. Rákóczi Ferenc tábornokai és brigádérosai: A kuruc katonai felső vezetés létrejötte és hierarchiája 1703–1711*, Bp., Argumentum, 2006 (A Hadtörténeti Intézet és Múzeum könyvtára).
- MEZEI 2011 MEZEI Márta, *Kölcsey Ányosról a Nemzeti hagyományokban = Széphalom*, A Kazinczy Ferenc Társaság évkönyve, 21. kötet, 2011, 93–103.
- NADEL 1999 George H. NADEL, *Philosophy of History Before Historicism = Critical Approaches to Science & Philosophy*, ed. Mario BUNGE, New Brunswick, Transaction Publishers, 1999², 445–470.
- NIEDERMÜLLER 1991 NIEDERMÜLLER Péter, *Adatok a magyar folklór szövegbázisának megkonstruálásához a 19. században = Népi kultúra és nemzettudat: Tanulmánygyűjtemény*, szerk. HOFER Tamás, Bp., Magyarságkutató Intézet, 1991 (A magyarságkutatás könyvtára, 7), 15–23.
- ORTUTAY 1939 ORTUTAY Gyula, *A magyar népköltési gyűjtemények története*, Ethnographia, 1939, 221–237.
- PAKSA 1999 PAKSA Katalin, *Magyar népzene-történet*, Budapest, Balassi, 1999.
- PÁPAY 1808 PÁPAY Sámuel, *A ’ magyar literatúra ’ esmérete*, Veszprém, Számmér Klára, 1808, I–II.
- PETERS 1890 Wilhelm PETERS, *Zur Geschichte der Wolfischen Prolegomena zu Homer: Mitteilungen aus ungedruckten Briefen von Friedrich August Wolf an Karl August Böttiger*, Frankfurt, Enz & Rudolph, 1890.
- PETRÁS 2006 PETRÁS Éva, *Nacionalizmus és politikai romantika: Vázlat a magyar nacionalizmus romantikus elemeiről és a politikai romantikáról Magyarországon*, Bp., Európai Összehasonlító Kisebbségkutatások Közalapítvány, 2006.

- POGÁNY 1978 POGÁNY Péter, *A magyar ponyva tüköre*, Bp., Magyar Helikon, 1978.
- PORKOLÁB 2005 PORKOLÁB Tibor, „Nagyjainknak pantheonja épül”: Községi emlékezet, panteonizáció, emlékbeszéd, Bp., Anonymus, 2005.
- POTKAY 1992 Adam POTKAY, *Virtue and Manners in Macpherson's Poems of Ossian*, Publications of the Modern Language Association, 107 (1992), 1, 120–130.
- PRICKETT 2009 Stephen PRICKETT, *Modernity and the Reinvention of Tradition: Backing into the Future*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- RADNÓTI 2010 RADNÓTI Sándor, *Jöjj és láss! A modern művészetfogalom keletkezése: Winckelmann és a következmények*, Bp., Atlantisz, 2010 (Mesteriskola).
- RÁKAI 2007 RÁKAI Orsolya, „És felhozá őket északról és Sinnek földjéről”: *A finnugor rokonság és a választott nép mítosza a 18–19. század fordulóján* = „Nem sülyed az emberiség!” *Album amicorum Szörényi László LX. születésnapjára*, szerk. JANKOVICS József, CSÁSZTVAY Tünde, CSÖRSZ Rumen István és SZABÓ G. Zoltán, Bp., MTA Irodalomtudományi Intézet 2007, 653–662. (<http://www.iti.mta.hu/Szorenyi60/Rakai.pdf>)
- RÁKAI 2008 RÁKAI Orsolya, *Az irodalomtudós tekintete: Az önállósuló irodalom társadalmi integrációja és az esztétikai tapasztalat problémái 1780 és 1830 között*, Bp., Universitas Kiadó, 2008.
- ROHONYI 1975 ROHONYI Zoltán, *Kölcsey Ferenc életműve: Kismonográfia*, Kolozsvár–Napoca, Dacia, 1975.
- S. VARGA 2003 S. VARGA Pál, *A hagyomány elvének érvényre jutása Kölcsey Ferenc gondolkodásában*, ItK 2003/4–5, 399–441.
- S. VARGA 2005 S. VARGA Pál, *A nemzeti költészet csarnokai: A nemzeti irodalom fogalmi rendszerei a 19. század magyar irodalomtörténeti gondolkodásában*, Bp., Balassi, 2005.
- SÁRKÖZY 1988 SÁRKÖZY Péter, *Petrarcától Ossziánig: A költészetértelmezés megújulása a XVIII. századi olasz irodalomban*, Bp., Akadémiai, 1988.

- SCHADEL 1825 Franz SCHADEL, *Historischer Überblick der epischen Literatur der Ungarn*, Iris, 1825, Nro 47. (10. Dez.), 186–187; Nro 49. 193–194.; Nro. 50. 198–199.; Nro 51. 202–203.; Nro 52–53. 206–208.
- SCHEDIUS 2005 *Doctrina pulchri: Schedius Lajos János széptani írásai*, szerkesztette és a jegyzeteket készítette BALOGH Piroska, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2005.
- SCHILLER 2005 Friedrich SCHILLER, *Művészet- és történelemfilozófiai írások*, ford. MESTERHÁZI Miklós és PAPP Zoltán, Bp., Atlantisz, 2005.
- SCHMIDT-BIGGEMANN 2011 W. SCHMIDT-BIGGEMANN, *A német felvilágosodás filozófiai profilja*, ford. BOROS Gábor és SIMON József, L'Harmattan / Német–Magyar Filozófiai Társaság, Bp., 2011.
- SMITH 1995 Anthony D. SMITH, *Kiválasztott népek, avagy miért maradnak fent egyes népcsoportok? = Eszmék a politikában: A nacionalizmus*, szerk. BRETTER Zoltán és DEÁK Ágnes, Pécs, Tanulmány Kiadó, 1995, 27–52.
- SÖTÉR/PÁNDI 1965 *A magyar irodalom története*, főszerk. SÖTÉR István, III., *A magyar irodalom története 1772-től 1849-ig*, szerk. PÁNDI Pál, Bp., Akadémiai, 1965.
- SZABÓ 2009 SZABÓ G. Zoltán, *Kölcsey Ferenc könyvtára és olvasmányai*, Bp., Országos Széchényi Könyvtár – Gondolat, 2009 (Nemzeti Téka).
- SZABÓ 2011 SZABÓ G. Zoltán, *Kölcsey Ferenc (1790–1838)*, Pozsony, Kalligram, 2011.
- SZAUER 1955 SZAUER József, *Kölcsey Ferenc*, Bp., Művelt Nép, 1955.
- SZAUER 1970 SZAUER József, *Az este és az álom*, Bp., Szépirodalmi, 1970.
- SZEGEDY-MASZÁK 1999 SZEGEDY-MASZÁK Mihály, *A Nemzeti hagyományok időszerűsége*, Valóság, 1999/6, 31–44.
- SZILÁGYI 2007 SZILÁGYI Márton, *Határpontok*, Bp., Ráció, 2007.
- SZÖRÉNYI / SZABÓ 1997 SZÖRÉNYI László – SZABÓ G. Zoltán, *Kis magyar retorika*, Bp., Helikon, 1997.

- TAKÁTS 1999 TAKÁTS József, *Magyar politikai beszédmodok a XIX. század elején* = *Mesterek, tanítványok: Ünnepi tanulmánykötet a hetvenéves Csetri Lajos tiszteletére*, szerk. SZAJBÉLY Mihály, Bp., Magvető, 1999, 224–249.
- TAKÁTS 2004 TAKÁTS József, *A tér és az idő nemzetiesítése és a kultuszok*, Regio, 2004/3, 71–81.
- TAKÁTS 2007 TAKÁTS József, *Modern magyar politikai eszmétörténet*, Bp., Osiris, 2007.
- TELEKI 1806 TELEKI László, *A' magyar nyelv elemezéséről buzgó esdeklése*, Pest, Trattner Mátyás, 1806.
- TESZ. *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*, I–IV., főszerk. BENKŐ Loránd, Bp., Akadémiai, 1967–1984.
- TOLDY 1827 TOLDY Ferenc, *Æsthetikai levelek Vörösmarty Mihály' épikus munkájiról*, Pest, Eggenberger és Müller, 1827.
- TRENCSÉNYI-WALDAFEL 1981 TRENCSÉNYI-WALDAFEL Imre, *Vallástörténeti tanulmányok*, Bp., Akadémiai, 1981.
- VARGA 1977 *A kuruc küzdelmek költészete: II. Rákóczi Ferenc születésének 300. évfordulójára*, vál. és s. a. r. VARGA Imre, Bp., Akadémiai, 1977.
- VARGYAS 1976 VARGYAS Lajos, *A magyar népballada és Európa*, II. kötet, Bp., Zeneműkiadó, 1976.
- VARGYAS 1988 *Magyar népköltészet*, főszerk. VARGYAS Lajos, szerkesztő ISTVÁNOVITS Márton, Bp., Akadémiai, 1988 (Magyar Néprajz, 5).
- VIROLI 2001 Maurizio VIROLI, *Per amore della patria: Patriotismo e nazionalismo nella storia*, Roma–Bari, Laterza, 2001.
- WELLEK 1955–1992 René WELLEK, *A History of Modern Criticism 1750–1950*, I–VIII, New Haven–London, Yale University Press, 1955–1992.
- WINCKELMANN 1755/1885 Johann Joachim WINCKELMANN, *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst* [1755], Stuttgart, G. J. Göschen'sche Verlagshandlung, 1885.

- WITTGENSTEIN 1980 Ludwig WITTGENSTEIN, *Vermischte Bemerkungen / Culture and Value*, ed. G. H. von WRIGHT, transl. Peter WINCH, Oxford, Basil Blackwell, 1980.
- WITTGENSTEIN 1993 Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophical Occasions 1912–1951*, eds. James C. KLAGGE, Alfred NORDMANN, Indianapolis and Cambridge, Hackett Publishing Company, 1993.
- ZENTAI 2007 ZENTAI Mária, *Álmok hármás útján = A magyar irodalom története 1800-tól 1919-ig*, szerk. SZEGEDY-MASZÁK Mihály, VERES András, Bp., Gondolat, 2007, 169–183.