

**klasszikus
magyar
irodalom
történet**

tanulmányok



Szeged

2003

A kötet megjelenését támogatták:
Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma



NEMZETI KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG
MINISZTERIUMA

Nemzeti Kulturális Alapprogram



SZTE Bölcsészettudományi Kar Doktori Iskola

Magy. ir. II. k.

136. 244

Szerkesztették

Dajkó Pál
Labádi Gergely

Lektorálták

Szajbély Mihály
Zentai Mária

A kétszemű Küklopsz

A *Zalán futása* ősmagyar mitológiájának igazolási kísérlete
Toldy *Aesthetikai leveleiben*

(bevezetés) A szakirodalom mindeddig nem vállalkozott Toldy Ferenc *Aesthetikai levelek Vörösmarty Mihály' épikus munkájáról*¹ című tanulmányának részletes és mélyenszántó elemzésére. Amennyiben mégis foglalkozik vele, akkor a mindenkori gondolatmenet lényege úgy summázható, hogy Toldy e művében, az „új iskola”, a romantikus költészet reprezentatív alkotásaiként ünnepli Vörösmarty epikus alkotásait; a „fantázia nagy szerepét” méltatja és a „szabadon alkotó géniusz teremtő önkénye előtt hódol”.² A *Zalán futásáról* értekező Toldy „egy, a földi valóságtól független, erős kohéziójú világ fiktív képzetét” „vetíti bele az eposzba”³ és a költő művében szétáradó szubjektivitást hangsúlyozza.⁴ Ez az értékelés természetesen érvényes az eposzban megjelenő természetfeletti lények világára (Toldy kifejezésével: a mythoszokra) nézve is. Berczik Árpád ismertetése a következőképpen adja vissza Toldy vonatkozó gondolatmenetét: „a magyar mitológia idők folyamán elkallódott – így a költőnek kellett alkotnia”.⁵ Szajbély Mihály szerint Toldy „magától értetődő természetességgel engedett helyet a fantáziának, az egyéni mitológia-teremtésnek”, miközben „minden bizonnyal eszébe sem jutott, hogy az eredeti nemzeti maradványok felkutatását és a hozzájuk való ragaszkodást kérje számon Vörösmartyn. Nem jutott eszébe, mert [...] a teremtést tartotta az egyedül *kor-szerű* eljárásnak”.⁶

Tagadhatatlan, hogy a *Zalán futása* ősmagyar mitológiáját a közönséggel elfogadtatni igyekvő Toldynál jelentős szerephez jut Vörösmarty „teremtő merészségének” dicsérete, csak hogy érvelésének van egy másik vonulata is, melynek ismertetésével a szakirodalom adós marad.

Ha csupán a könyv alakban megjelent tanulmány előtt közölt Vörösmarty-életrajz és a végén található „Mutató” felől közelí-

tünk a szöveghez, máris árnyaltabb képet kapunk. Előbbi tartalmaz egy német nyelvű ismertetést, melyben például az olvasható, hogy „A költő mindenben híven tartotta magát a történelemhez, anélkül, hogy szellemét a legkisebb mértékben is megbéklyózta volna”. Ugyanakkor a mutató így adja vissza a 13., vagyis a mű mitológiájával foglalkozó levél tartalmát: „Vörösmarty’ mythoszainak javallása hisztóriai ’s philosophiai okokból”. Ez a két idézet egyaránt arra utal, hogy a mű mitológiáját elemző/értékelő Toldy célja nem csupán egy öntörvényű zseni munkájának a bemutatása, hanem annak bizonyos külső szempontokhoz mért igazolása is – hogy milyen mértékben és milyen értelemben, ezekre a kérdésekre kísérel meg választ keresni e tanulmány.

Az alapproblémát Toldy legvilágosabban a Vörösmarty *Salamonjáról* ugyanebben az időben írt elemzésében fogalmazza meg, s ez nem más, mint a történeti tárgyú műalkotás (történeti) igazságának a kérdése. Toldy álláspontja e vonatkozásban nem olyan egysíkú, mint azt a fentebb ismertetett szakirodalmi vélemények sugalmazzák. A *Salamon* kapcsán alárendeli ugyan a „külső” igazságot a mű „belső” igazságának, de nyomban kiderül, hogy ez az alárendelés nem feltétlen: Toldy szerint ugyanis a teremtő művész hézagos történeti tudásunk sötéten maradt részeibe csak olyan színeket vihet bele, amelyek illenek „a világításhoz, melyet a históriának *kell* adnia”, elkerülendő, hogy a kettő „hamis vegyület” alkosson.⁷

Az *Aesthetikai levelek* – mintegy e gondolatmenet kiegészítéseképpen – azzal kapcsolatban is tartalmaz utalásokat, hogy a költőnek milyen szabályokat kell követnie a hiányos történeti ismeretek kipótlásakor. A *Zalán futása* mitológiájával foglalkozó 13. levélben Toldy megállapítja, hogy „a’ szittya-magyar nemzet’ mythológiáját nem ismerjük, mert annak Európába jövele után az elhatalmozó kereszténység azt csak hamar elfojtotta”. Ezért a költőnek, „ki a’ históriából nem meríthete, szükséges volt, azt az emberiség’ (humanitas Herderi) philosophiájából kifejteni. Nemzetünk napkeleti, ’s minden többi napkeleti mivel és miveletlen nemzetekkel szoros contactusban élt, a’ mit, nem szükséges hogy előtted a’ nyelv philosophiájából kimutassam. Lehetett e’ hát valylyon religióját okkal más kútfőből meríteni, mint az orientalis-

musból; 's kell e' itten a' historiai igazságért nagyon szorongódunk, holott a' philosophiai megvagyon".⁸

A 13. levél e központi részének lényege tanulmányom nézőpontjából az, hogy Toldy szerint az ősmagyar mitológia hiányzó történeti igazsága helyébe Vörösmarty a *Zalán futásában* olyan filozófiai igazságot állított, amely hitelesen helyettesítheti az előbit. Ezen igazságnak két forrása van: a nyelvfilozófia és a herderi humanitás-filozófia. Az alábbiakban e kettőt követve szeretném Toldy gondolatmenetének egy lehetséges rekonstrukcióját nyújtani.

(*Herder humanitás-filozófiáján alapuló igazolhatóság*) Elsőként azt kell megállapítanunk, hogy Toldy az igazolhatóság szempontjából nézve nem kezeli egységesen a *Zalán futása* mitológiájának szereplőit, hanem egyfajta hierarchiát (ami nem jelent feltétlenül értékítéletet is) állít fel közöttük. Ezt mutatják a mű tündérvilágával foglalkozó megjegyzések:

Költőnk tündérvilága egészen napkeleti [...] Tündéreinek karaktere inkább bájjal hat-meg mint bámulattal: 's mert amazzal szivesebben rokonúl az emberi természet, soha el nem fárasztanak, 's csak ez a' kellem' érzés' eszközlése lehetett költőnk' célja, mert actiója általok nem nyert. Azonban ez a' kellem' érzése igen rövid tartású, igen szállékony (flüchtig), mivel ezen mythoszok sem a' nemzet hitében nem alapúlnak, mint a' két isten; sem értelmi igazságokat nem repraesentálnak, mint p. o. Ármány' ördögjei.⁹

Mindezek alapján három csoport látszik elkülöníthetőnek a mitológiai szereplők között, igazolhatóságuk lehetősége szerint:

1) „a' két isten”, azaz a mitológia gerincét alkotó Hadúr és Ármány: ők a tündérekkel ellentétben a „nemzet hitében [...] alapúlnak”, történetfilozófiai igazságuk van;

2) „p. o. Ármány' ördögjei”, a főistenekhez közvetlenül kapcsolódó mellékalakok, amelyek „értelmi” vagy „psychológiai igazságot” reprezentálnak;

3) a tündérek és szellemek „mindnyájan a' leglihegőbb phantasiának véghetetlen gyönyörű szüleményei”,¹⁰ de (és éppen ezért) jelenlétük a műben külső szempontokhoz nem köthető, s funkciójuk szerint, a műegész szempontjából csupán díszítőelemek, mivel egyébként a mű „actiója általok nem nyert” semmit.

A *Zalán futása* ekként súlypontozott mitológiájának történet-filozófiai igazsága tehát egyedül a két főisten igazolhatóságán áll vagy bukik, lévén e körből a többi alakot Toldy eleve kivonta. Ennek megfelelően Vörösmarty „mythoszainak javallása” a 13. levélben leginkább a főisten-párosra vonatkozik.

A herderi humanitás fogalmának (és egyáltalán: a herderi történetfilozófiának) az értelmezése kapcsán ellentétes szakirodalmi véleményekre bukkanhatunk. Az „univerzalista kontra relativista Herder”-vitát S. Varga Pál ismerteti bővebben Kölcsey-könyvének első részében. A szerző e vitához kapcsolódva rámutat, hogy a *humanitás* Herder kései munkáiban (*Eszméék az emberiség történetének filozófiájáról, Levelek a humanitás előmozdítására*) fő kategóriává válik, csakhogy e kategóriához lehetetlen egységes jelentést hozzárendelni, mivel helyenként más-más aspektusa kerül előtérbe: hol az emberiség földi pályafutásának célját kifejező fogalom, hol pedig szimbólum, arra utalva, hogy ez a cél mégsem ragadható meg fogalmilag. S. Varga Pál megkísérli nyomon követni a szó használatát, elhelyezve az egyes előfordulásokat a definiált fogalom vagy a szimbólumértékű megjelenés, a megragadható univerzális egység vagy az erről lemondó relativizmus pólusainál – elismerve ugyanakkor, hogy „legjellemzőbbek [Herdernek] azok a megállapításai, amelyekben szétválaszthatatlanul összebogozódik a humanitás két szemlélete”.¹¹ A szöveg e módon konstatált kétpólusosítással szembeni ellenállása arra utal – erre az eredményre jutott az újabb szakirodalom –, hogy a kései Herder történetfilozófiája egyszerre univerzalista és relativista, de ez az ellentmondás feloldható, hogyha Herder történet szemléletének *dialektikáját* állítjuk a rekonstrukció középpontjába.

Erre rekonstrukcióra tesz kísérletet Wolfgang Förster¹² és Horst Turk¹³ is, amikor egyaránt Montesquieu történet szemléletével oppozícióban értelmezik Herdernek az *Eszméékben* kifejtett gondolatait. Ember és természet, ember és alkotmány közötti közvetlen korrelációból adódó montesquieu-i determinizmus helyét szerintük Herdernél relativisztikusabb nézetek foglalják el: a klíma például immár nem meghatározó, csupán „hajlamosító” tényezőként szerepel. A különbség Montesquieu és Herder történelemábrázolása között lényegében abból adódik, hogy utóbbi

alakító tényezőként veszi figyelembe a cselekvő embert, s a történelem tulajdonképpeni ágensévé teszi.¹⁴ Míg Montesquieu állapotokból indul ki, addig Herder folyamatokat értelmez, s ez jelenti a megoldást a determináció problémájára, ugyanis Herder diverzitás helyett diverzifikációt tételez: eszerint az egyes népek elkülönülése mindig egy pillanatnyi állapot, mely csak az emberiség univerzális eszméjének fényében értelmezhető.¹⁵ Az emberi történelem így nem célképzet nélküli (mint a relativista felfogás állítaná) és nem is rajta kívüli, transzcendentális célok felé halad (mint az univerzalista értelmezésben), hanem magában hordja célját, akárcsak magát a célokat kijelölő embert, vagyis „az emberi történelem nem egyéb, mint emberi erők, cselekvések és ösztönök helytől és időtől függő természettörténete”.¹⁶ Az örök emberi középpontba állítása módszertanilag oda vezet, hogy Herder egyrészt elhatárolódik a történetírás reflektálatlan, pusztá tényeket felsorakoztató formájától:

a meddő rácsodálkozás és adatgyűjtés nem méltó a történelem nevére [...] minden történelmi jelenséget a megfontoló ész teljes fényével kell megvilágítani.¹⁷

Másrészt elhatárolódik attól a megoldástól is, hogy „isteni végcéllal” vagy a „Sors szándékai”-val magyarázzuk az emberi cselekedeteket. Szerinte „a történelem kutatója [...] csak abból bonthatja ki [a történelmi tények mögött rejtett] szándékokat, ami valóban létezik és egész mivoltában megmutatkozik”.¹⁸

A dialektika fényében értelmezendő a humanitás herderi fogalma is: a humanitás az individuum cselekvési normája, s egyben a „világtörténelmi fejlődési folyamat”¹⁹ célja. Az *Eszmé*kben Herder a humanitás elérését tartja az emberi történelem mindenkori mozgatórugójának. Így ír erről:

az ember semmilyen körülmények között és semmilyen társadalomban nem tarthatott mást szem előtt, soha nem bontakoztatott ki egyebet, mint a humanitást.²⁰

Ebből következik, hogy az örök emberi természet ismeretében hozzáférhetőek azok az általános „természeti törvények”, amelyek a történelem eseményeit igazgatják:

ezek az alaptételek természeti rendet alkotnak, amely nem pusztán egynéhány esetben mintegy véletlen példája által igazolódik a történelemben, hanem önmagán nyugszik [...] mi okunk volna [...] kételkedni abban, hogy ezek a természettörvények a többiekhez hasonlóan megismerhetők, és minél világosabban tárulnak fel előttünk, annál inkább hatnak a természeti igazságok felétlen hatalmával?²¹

Herder a történelmet az emberben ható genetikus/organikus erők és a külső (társadalmi és természeti) körülmények együttes eredményének tekint. A népi vagy nemzeti karakter²² állandósult genetikus meghatározottság, mely a képzésen, nevelésen s gondolkodásmódon keresztül érvényesül.²³ Ily módon a történelem nagy jelenségeinek fő törvénye az, hogy „a földön minden megtörténik, ami megtörténhet, részint a hely fekvésének és szükségleteinek megfelelően, részint a kor feltételeinek és lehetőségeinek, valamint a népek vele született vagy kialakult karakterének megfelelően”.²⁴

E szellemben okkal vélheti rekonstruálhatónak Toldy az ősmagyar mitológiát, hiszen a történeti jelenség hármasságából kettő (hely és idő) adott: „nemzetünk napkeleti”, a „többi napkeleti mivelt és miveletlen nemzetekkel szoros contactusban élt” és „mikor a Magyarok ősi lakjaikat odahagyták, napkeleten a parsismus már tökéletesen ki volt fejtve”.²⁵ Így jogos a párszizmus analógiás alkalmazása, mivel „ami érvényes az egyik népre, érvényes több nép egymás közötti összeköttetésében is; együtt állnak, ahogyan idő és hely összekötötte őket”.²⁶ A nemzeti karakter szempontjának érvényesülésére pedig garancia a *Zalán futása* műfaji meghatározottsága.

A műfaj kérdése a 2. és a 3. levélben, az eposzi korról kapcsolatos szövegrészben kerül elő. Toldy szerint ez a mű nemzeti eposz, mely „a poézisnak culminációja” és költőjét „nemzete repaesentánsának nézzük”.²⁷ E kiválasztott költők tevékenységét a következőképp jellemzi:

a' Magyar most nemzeti életének egy nevezetes szakaszát éli, mellyben önmagáról eszmélkedvén, ezt az elmúlttal egybevetvén, az emberi szellem' örök változhatatlan törvényei szerént, a' multat a' jelennel öszvekapcsolja, az objectivitásnak subjectivitást ad – 's hasonlóan a' tükörhöz, melly a' magába felvett tár-

gyat ismét vissza ragyogtatja, a' subjectivitásnak objectivitást kölcsönöz. Ezen két szerencsés környülállás' öszvetalálkozásában kelhetének-fel Horvát Endre, Vörösmarty.²⁸

Világosan látszik itt a történeti rekonstrukció herderi dialektikus modelljének érvényesülése, amennyiben egyszerre jelennek meg és vetülnek egymásra szubjektív és objektív szempontok. Az itt leírt eszmélkedés első látásra szubjektív folyamat – csakhogy a szubjektivitás ezúttal nem individuális önkényt jelent, hanem az „emberi szellem' örök változhatatlan törvényeire” való visszanyúlás lehetőségét: az örök törvény herderi értelemben a humanitás érvényesülése, annak minden emberben ható „belső erő” mivoltából következően. A fenti kettősségre utal a tükör metaforája is: ez ugyan egyének alkotó tevékenységét jelképezi, de benne egy nemzet pillantja meg hív arcképét. Toldy szerint az eposzi kor nagy alkotó egyéniségei révén egységében mutatkozik meg a múlt objektivitása és a jelen vizsgálat szubjektivitása; az örök és változhatatlan törvények, az ezekből fakadó egyetemes hasonlóság teszi lehetővé a szubjektum rávetítését a történeti objektumra, mely így nem egyedi esetlegességében fog megjelenni, hanem mint ezeknek a törvényeknek a nemzetre jellemző megvalósulása.

E folyamat eredménye a nemzeti eposz, egy olyan kiemelten kezelendő reprezentatív műfaj, amelyben egyszerre érvényesülhet és kell érvényesülnie a külső (múltbéli objektív, azaz történeti) és a belső (jelenlegi szubjektív) igazságnak.

E kívánalom műfajspecifikus jellegére utal, hogy Toldy a Salamon-dráma esetén – mint láttuk – a belső igazságnak ad (igaz, korlátozott) elsőbbséget; a líráról szólva pedig egy 1826-os folyóirat-ismertetésben egyenesen kétségbe vonja, hogy a „lyrai költő” megtagadhatja individualitását „elannyira, hogy tiszta karakterisztikus nemzeti legyen repte”, miközben „a' nálánál gyengébb de plastikus költeményt szerző költő könnyebben 's inkább” lehet „nemzeti”.²⁹

Hogyha a szubjektív lírával szembeállított (objektív) plasztikus költészet az a forma, amely hordozni képes a nemzeti tartalmat, akkor nem meglepő, hogy Toldy keresi a párhuzamokat az ez utóbbit (például az általa többször hivatkozott Jean Paul esztétikájában) megtestesítő ókori görög poézis és Vörösmarty műve

között. Részben ezt célozhatja az eposzi kor koncepciója is, ehhez ugyanis Toldy forrása Friedrich Schlegel *Geschichte der Poesie der Griechen und Römer* című tanulmánya volt, amelyből a 2. levél hosszabb idézetet is tartalmaz.³⁰ Toldy a görög költészet Schlegel ábrázolta fejlődésének analógiájára értelmezi a magyar poézis történetét: eszerint költészetünkben az „egykorú éneklők”, a régi epikusok időszaka után (ez a görögöknél Schlegel szerint az orfikus és a „homérosz előtti” periódus – nálunk példa rá a „beteg lelkű” Tinódi) Vörösmarty munkásságával borult virágba az „eposzi lelkesedésű” kor.³¹

A 20. levélben esik szó arról, hogy a Homérosszal való hasonlóság nem lehet teljes, ugyanis „az ázsiai magyar kor, melyet Vörösmarty fest, oly viszonyban áll az újhoz, mint Homér görögjei álltak egy utóbbi görög korhoz”, azonban a költő „e korbéli; nem csupa szemlélő hanem búvárkodó is, nem ad csak külső, de belső physiognómiát: azért az ő fejei nem egészen antikk fejek”.³² A kérdésre, hogy Vörösmartynak „az antikk és romános közt” lebegni látszó, de tendenciájában „Tasszó felé” hajló szelleme hogyan hozhat létre mégis reprezentatív nemzeti költészetet, Toldy sikeresen válaszol azzal, hogy az eposzköltői szubjektumot nemzete reprezentánsává teszi és aláveti „az emberi szellem örök törvényeinek”.

Az objektívvé váló szubjektivitás eme elképzelése hasonlóságot mutat Friedrich Schlegel új mitológia-programjával, amely szerint az ókori görög költészet szellemének újjáélesztése, a modern költészet vágyott középpontja, az „új mitológia”, a „szellem legmélyebb mélyéből” kell, hogy előálljon. Schlegel – Toldyhoz hasonlóan – hangsúlyozza a költői individualitás fontosságát, csak hogy ez nála sem valamiféle teremtő önkényt jelent, nem a „kezdetektől induló, semmiből való teremtés”, hanem – mint az ókorban – olyan költészetek megvalósítása, amelyek „egy és ugyanazon szellem” hordozói, „csak [egyénenként] másként kifejezve”. Az új mitológia tehát egy „végtelen költemény, amely magában foglalja minden más költemény magját”.³³ Ilyen értelemben jósolja programjában, hogy „[az idealizmus] öléből egy új, éppoly határtalan realizmus fog emelkedni”.³⁴

A két koncepció közötti párhuzam megfontolandó, hiszen ugyanazzal a problémával néz szembe Toldy és Schlegel: hogyan

lehet képes a „romános” kor költője újra nem-izolált költészet létrehozására – s válaszuk is hasonló: a költői szerep újradefiniálása. Ennek a költőnek individualitásában is egy nagyobb egységet kell képviselnie, annak szellemét kell megszólaltatnia.

(*a módszer*) A Herder – s nyomában Toldy – által alkalmazott, az egyedit és általánost sajátos egységben látó megismerési módszer (Toldy és Vörösmarty szóhasználata nyomán nevezzük „kifejtő” módszernek) igen elterjedt volt a korabeli tudományosságban. Horst Turk hívja fel arra a figyelmet, hogy Humboldt az *Eszmé*ekkel egykorú *Plan einer vergleichenden Anthropologie* című tanulmányában Herderhez hasonlóan összeköti az individuális és az ideális mozzanatát az antropológiai kutatás irányelveinek kijelölésekor.³⁵ Hasonlóan jár el Humboldt 1821-es *Über die Aufgabe des Geschichtschreibers* című akadémiai beszédében is, ahol ugyanezt az elvet a történetírás feladatmeghatározásánál alkalmazza. A kérdést, hogy honnan erednek a történetíró tevékenységében irányító eszmék, így válaszolja meg:

Magától értetődő, hogy ezek az eszmék magukból az események összességéből lépnek elő, vagy pontosabban, a valódi történeti érzékkel végzett vizsgálat során a vizsgáló szellemben jönnek létre, és nem kölcsönkapja őket a történelem, mint valami idegen tartozékot, mely hibába gyakran esik az úgynevezett filozofikus történet[írás].³⁶

Az individuális jelenség és az eszme egysége – a humboldti rendszernek ez a központi gondolata – a „különös” (Eigenthümlich) kategóriájában ölt testet. Humboldt különböző tanulmányaiban használja ezt a fogalomértékű kifejezést. A *Plan einer vergleichenden Anthropologie* egyik fejezetében például az individuális karakterformák különössé alakításában látja az antropológiai kutatás célját.³⁷ Az *Über die Aufgabe des Geschichtschreibers*ben így fogalmaz:

Minden emberi individualitás egy jelenségben gyökerező eszme. [...] Ha felfedjük az emberi tevékenység lényegét, akkor az összes azt meghatározó ok levonása után visszamarad valami eredeti, amely, ahelyett, hogy megfojtanák ezek a hatások, sokkal inkább maga alakítja át őket, és ugyanez az elem tartalmaz egy folyvást tevékeny törekvést, mely belső, különös természetét külső létezéssé alakítja.³⁸

Peter Hanns Reill ilyen és hasonló megfogalmazások alapján úgy definiálja a humboldti eszmefogalmat (szemben a historizmus kisajátító törekvéseivel), mint olyan „alakító erőt, mely az anyagot egy adott típus szellemében formálja”.³⁹ A „típus” a „különös”-től elválaszthatatlan fogalom: az individuális a típus felé közelítve válik különössé – de ugyanakkor fontos, hogy a különös létrehozása, „külső létezéssé” alakítása, mindig csak folyamatban ragadható meg, s a dialektika szellemében ez a folyamat egyaránt lehet unifikáció vagy (a típus felőli) diverzifikáció. Ilyen értelemben mondhatjuk, hogy a különös nem más, mint a típus, az „Urbild” individuális megjelenése.

Ennek az ontológiai módszernek az alkalmazása Reill „elsődleges kontextust” rekonstruáló ábrázolásában a *vitalizmus* filozófiai elveinek követéséből fakad, és a kor jelentős gondolkodóinak (Michaelistól Gattereren és Schlözeren át Herderig és Wilhelm von Humboldtig) közös jellemzőjévé válik. A Buffon természetfilozófiájából kisarjadó vitalizmus leglényegesebb jellemzői a következők: az anyagnak integráns részek komplex, „rokonságon” alapuló, saját immanens aktív erővel rendelkező konstellációjaként való felfogása; szembehelyezkedés a mechanikus természetfilozófiával; elutasítása a kartézianus test–szellem dualizmusnak, a szubjektum és az objektum éles szétválasztásának; „természetes rendszerek” alkotása, amelyeknek részei szimbiotikus viszonyban állnak egymással; a tudományos vizsgálat során az egyes empirikus jelenségek megfigyelésének „kreatív tudományos képzelelőerővel” való kombinálása. Az egyedi és az absztrakt közötti folyamatos mozgás rendszerükben egy harmadik, „rejtett és formáló fokozaton keresztül történik, mely a valóság és a valóság megismerésének tulajdonképpeni alapját képezi”, s melyet „belső forma” (Buffon), őstípus/őskép (Urtyp/Urbild – Goethe), fő-típus (Haupttypus – Herder), közvetítő erő (Mittelkraft – Schiller) néven említenek. E tudományszemlélet szerint minden „természetes és történelmi folyamat normája és célja” a harmónia – bár e folyamatok örökké mozgásban maradnak s így „folyton újabb harmonikus konstellációkat állítanak elő”.⁴⁰

Mint említettem, Reill szerint Herder és Wilhelm von Humboldt is a vitalizmus képviselői; utóbbinak a már idézett *Über die Aufgabe des Geschichtschreibers* című tanulmányáról megállapít-

ható például, hogy „formájában, érvelésében, de még nyelvében is a késő 18. század természet- és történelemszemléletének esszenciáját képviseli”.⁴¹ Herder az *Eszmék* első kötetének megjelenésétől fogva tér át erre a szemléletre, s vallja, hogy a természetben és a történelemben egyaránt ugyanazon organikus erők hatnak.⁴² Reill példája erre a váltásra a növényi fejlődés analóg értelmezésének megváltozása Herder korai műveire képest. Míg az *Auch eine Philosophie...* a fa mintájára úgy képzei el az emberi történelem fejlődését, mint bizonyos predetermináltan szükségszerű fázisok egymásutánját, addig az *Eszmék* elutasítja, hogy a fejlődés mechanikus módon egy kezdeti, azt meghatározó pontra – mint a mag – lenne visszavezethető, hiszen „a mag már egy képződmény, és ahol ez van, ott organikus erőnek kell jelen lennie, amely kialakította”.⁴³ De maga az analogikus bizonyítási módszer is a vitalizmus szemléletét tükrözi Herdernél: az univerzális hasonlóság szellemében válik lehetségessé növényi élet és történelmi fejlődés párhuzamba állítása, a szellem- és természettudományok közti merev különbség feloldása.⁴⁴

A vitalizmus hasonlóság-koncepciójának ismeretében új fényben tűnnek fel Toldynak az „eposzi kor” történelmi eszmélkedéséről leírt, korábban már érintett, gondolatai. Ebből a szemszögből a „nemzeti” olyan típus, mely felé az individuumnak „az emberi szellem’ örök változhatatlan törvényei szerint” törekednie kell. A nemzetinek egy igen sajátos, nem az elkülönülésre alapozó, hanem végeredményben az univerzális emberi hasonlóságra építő definícióját rejtik magukban Toldy sorai. A „nemzeti” eszményének megvalósulásai, a nemzet reprezentánsai, az eposzköltők. Ők különösképpen fejlesztett szubjektumok, a szubjektív és az objektív „környülállás’ öszvetalálkozásának” szerencsés, de felettébb ritka esetei.

(a mű „belső igazsága”) A vitalizmus „kifejtő” tudományosmánya a *Zalán futása* „belső” vizsgálata során is érvényre jut Toldy dolgozatában. Ez legvilágosabban abban mutatkozik meg, hogy Toldy a mű karaktereiről kifejtett elméletét Georg Ernst Stahl rendszerére alapozza. Toldy nyilván az általa ekkortájt látogatott orvosi karon ismerkedett meg Stahl műveivel – melyeknek korabeli elterjedtségére utal, hogy főművének 1831-ben jelent meg német fordítása.⁴⁵ Stahl rendszere már a 18. század elején megelő-

legezi a vitalizmus későbbi fejleményeit: fellép a mechanisztikus-racionalista filozófia s az általa vallott test-lélek dualizmus ellen,⁴⁶ s műveiben új alapokra fekteti az orvostudományt, amennyiben elutasítja az emberi test működésének kauzális-mechanisztikus felfogását és a testi és lelki mozgások egységes rendszereként értelmezi azt.⁴⁷ Mindeközben módszere a „kifejtő” eljárás példája: az indukcióra vagy dedukcióra a priori alapozó racionalista eljárással ellentétben az a posteriori tapasztalásra hivatkozik, ami annyit jelent, hogy maguknak a természeti tárgyaknak a megfigyelése révén igyekszik felfedni azok alapvető törvényszerűségeit.⁴⁸

Lényeges momentum, hogy Toldy „Stahl’ physiológ systhémáját” az epikus nyelv és az eposzi karakterek kapcsán áthozhatónak tartja a „psychikus világba”,⁴⁹ sőt, kijelenti, hogy „ezen systhémához csak a’ művész-philosophiában ragaszkodom, ’s nem az anthropológiában”.⁵⁰ Saját rendszerét tehát egy orvosi szakteória alapvetéseivel igazolja – teljes összhangban a vitalizmus szemléletmódjával, mely a természet- és szellemtudományokban ugyanazon törvények működését vélte felfedezni.

Toldy műszemléletét a stahli rendszer („melly szerint a’ lélek formálja magának a’ testet”) analógiájára építi: ami Stahlnál a lélek a testnek, az Toldynál a karakter a „fabulának” (azaz a történetnek). A karakterek elsőbbségét ez esetben azonban nem úgy kell érteni, hogy egyes karakterek mindent meghatározó erővel rendelkeznének, hiszen „valamint tehát minden tárgy magában lomha ’s csak mással való öszveütkezésben nyilatkoztatja ki erejét: úgy bizonyosan a’ karakter is, magában alvó anyag – ’s így fabula születni nem foghat”. A karakterek „öszvegyülése” alkothat csak egy „fabulát” – a rendszer lényege tehát annak dinamikájában áll: nem az egyes karakter és nem is a fabula a fő tényező, hanem a karakterek „vegyülése”. Ez a műszemlélet pontos analógiája az emberi testről alkotott stahli elképzelésnek, mely szerint a „lélek” csupán meghatározó részként „formálja magának a’ testet”, s test és lélek az „autonóm önirányítás” jegyében csakis folytonos kölcsönhatásukban értelmezhetők.⁵¹

Figyelemre méltó, hogy Stahl teóriájának nem Toldy az egyedüli felhasználója a korabeli irodalmi vitákban. Ungvárnémeti Tóth László verstanai érdekeltségű tanulmányában a költői idea és a külső alkat viszonyának megvilágítására alkalmazza Stahl kon-

cepcióját. Szerinte a kettő között ugyanúgy nincs előre meghatározott, mechanikus kapcsolat, mint ahogyan a test és lélek között nincs „előre úgy készült (praestabilita) Harmonia” és „helyesebb ennél a test, s lélek egymásba folyásának alkatja (Systema influxus physisi) főképpen ha Stahl szerint azt adjuk hozzá, hogy a léleknek nagyobb befolyása legyen a testbe [...] mint a testnek a lélekbe”.⁵²

Ungvárnémeti Tóth érvelésével való összehasonlítás azért termékeny, mert e módon világosabban látszik Toldy elgondolásának alapvető konceptuális eleme, a (leibnizi) prestabil harmónia helyett bevezetett „egymásba folyás” vagy „vegyülés”. Ha mármost visszagondolunk a Salamon-dráma kritikájának már idézett részére arról, hogy a történeti tárgyat feldolgozó művész csakis a történelmi „világításhoz” illő fikciós elemeket alkalmazhat, elkerülendő a „hamis vegyület” alkotását, akkor megfogalmazható a sejtés: Toldy a *Zalán futását* nem csupán karakterek vegyületének tekinthette a maga autonómiájában, hanem ezenfelül egyben „belső” és „külső igazság” vegyületének is.

(a nemzeti nyelven alapuló igazolhatóság) A Vörösmarty mitológiáját igazoló érvelés nyelvfilozófiai vonala – az istennek etimológizáló magyarázata – szintén a „kifejtés” tudományeszményén alapul. Toldy ezúttal is a két főistenre koncentrál. Hadúr nevének levezetése „hadisteni” mivoltából magától értetődő – bővebb megokolást igényel viszont Ármány (vagy másutt: a Rém) neve. A földrajzi és időbeli közelsége alapján az ősmagyar mitológia rekonstruálásakor mintának tekintett Zarathusztra-vallás „Ármánd” istenének neve az érvelés szerint „lehetséges rokonság”-ban áll „Ármány”-nyal. Toldy azonban nem elégszik meg ennyivel, élőnyelvi vizsgálatba is kezd, s megpróbál visszakövetkeztetni az önmagában már (és abban az időszakban még) nem használatos ármány szó eredeti jelentésére. Ennek érdekében beszédfordulatokat vesz górcső alá, s megállapítja, hogy „ezen felkiáltásokban: ejnye ármányos! ármányos fiú! az ármányosnak legjobb fordítása: fatalis! ’s így a gyökér valóban fátumot ’s pedig bal fátumot jelent”.⁵³ Ugyanígy a „rém” szónak is úgy véli megtalálni az eredeti értelmét, hogy nagyobb egységeket, igéket, összetett szavakat bont szét annak érdekében, hogy a bennük fellelhető „rém” szót jelentéshordozó magként azonosítsa:

Rém, váz, valami ijesztő; több igéinknek gyökerül szolgál. Rém-ül-ni = erschrecken; rém-ít-ni = jemanden schrecken; rém-l-ik előttem – es ahndet mir, es schwebt mir dunkel vor. Innen írónk a' tiszta gyökérrel is így élnek: rém = ijesztő lélek, Gespenst, p. o. éjjeli rém; továbbá rém-kép = Schreckenbild; rém-isten = Schreckengott; rém-alak = Schreckengestalt, 's tb.⁵⁴

Amit itt Toldy tesz, az nem más, mint a korban igen elterjedt adelungi gyökszóelmélet gyakorlati alkalmazása. Ennek a korban általánosan ismert elméletnek a lényege röviden a következő: a gyökhangok (Wurzellaute) vagy gyökszavak (Wurzelworte) voltak a nyelv legelső képződményei, természeti hangok utánzásai. A nyelv fejlődése során az utánzás szerepét az új szavak létrehozásában utóbb a hasonlóság (Ähnlichkeit) vette át: egyre távolabbi elvonatkoztatások sorozatában jöttek létre mai szavaink.⁵⁵ Az Adelungot követő Révai a magyar nyelvről is megállapítja, hogy „A szavak, formálódásokra nézve, a mi nyelvünkben tulajdonul csak kétfélek: gyökérszavak és származtatott [...] szavak”.⁵⁶ A nyelv alaprétegét adó és eredetileg meghatározott s konkrét jelentéssel bíró gyökérszavak ugyanis a mai napig megvannak a nyelvben, csak hogy eredeti jelentésük gyakran megváltozott, elhomályosult, esetleg el is tűnt (pl. szóösszetételek számunkra már motiválatlannak tűnő részeiben). Ez az elv, amely az elvont gondolkodás kialakulásához köti az új szavak megjelenését – átvitel (Übertragung) és analógia révén – a nyelvfejlődés szinte kizárólagos magyarázatává válik Adelungnál. Ennek megfelelően etimológiájának is „alapja azon elv, hogy a nyelvet saját magából kell kifejtetni”.⁵⁷

A „kifejtés” itt is érvényesülő tudományeszménye az „eredeti nyelv” koncepcióját vonja maga után. Adelung kiemeli, hogy a német nyelv „tisztán és hamisítatlanul” maradt fenn, legalábbis „mióta a germánok elhagyták a Fekete- és a Kaszpi-tenger partjait”.⁵⁸ S magától értetődő, hogy a szógyökélmélet olyan nyelvek tekintetében érvényesíthető leginkább, amelyek „eredetük óta ment maradtak a más [nyelvekkel] való durva keveredéstől”.⁵⁹

Hogy a magyar is ilyen értelemben vett eredeti nyelv, abban közmegegyezés uralkodott a 19. század elejének nyelvészeti munkáiban. Példaként idézem Kolmár Józsefnek az 1830-as években írt, de Vári Szabó Sámuel által csak 1857-ben kiadott *Etymologicon rationale linguae hungaricae* című művét:

Az eredeti nyelv az ő tulajdon anyagyökerén, tulajdon mezején, tulajdon életerejé által, tulajdon törvényei szerint, önmaga teremtette magát, magában támadt, magában növekedett, gyarapodott, öregedett [...] Az ilyen eredeti nyelv [...] számolni tud organicus lételéről, idegen befolyások nélkül felállott individualis egységéről; számolni tud szavairól, szavainak elágazásairól, az elágaztatás törvényeiről, eredeti nyelvtanáról, mint saját teremtményeiről, – és így okát adja a maga lételének egészen; úgy nézvén azokat az akár készakarva felvett, akár pedig akarata ellen is hozzá ragadott egynehány száz meg száz idegen szót, melyek az ő szótárába becsúsztak, mint a milyenek a nagy cserfához képest az annak árnyékában magokat megvont apró cserjék, vagy azok a vendég folyondárok, melyek a nagy fának derekára kulcsolódván, felfutnak sokszor annak tetejéig.

Mint bizonyost állítjuk, hogy az itt lerajzolt eredetiséggel, teljes mértékben bír a magyar nyelv [...] Mindezek oda mutatnak, hogy a Bábel tornyánál történt nyelvzavarodás idejét, őszrégiséggel megelőzte a magyar nyelv; vagy más szókkal azt mondhatjuk, hogy ha soha a magyar idegen nyelven szóló nemzetséget nem látott s nem hallott volna is: de az ő gyökér szavaira, azoknak elcsaladosodására, nyelvének alaptörvényeire, belalkotására s kiképződésére tekintvén, igen csak úgy állna a magyar nyelv, a mint most áll. [...] Mivel a magyar nyelv önmaga teremtette magát s számolni tud a maga egész alkotmányáról: a magyar etymolog okról okra menvén [...] kinyomozhatja a szóknak valóságos genezisést, s mindennek okát találhatja a nélkül, hogy nemzeti nyelve határiból kilépne s más idegen nyelvek segedelmére szorúlni kénytelenítették.⁶⁰

Szintén a magyar nyelv eredetiségének eszméjét védelmezi Vörssmarty,⁶¹ amikor nyelvtudományi munkáiban és különösképp az akadémiára beérkezett nyelvészeti pályamunkákról készített bírátaiban az „előleges okoskodás” metódusával szemben és a kifejtő módszer mellett lép fel. E módszernek megfelelően csakis olyan szabályokat fogad el a vizsgálódás alapelveül, amelyek a „fenn álló nyelvből vannak szorgalmas buvárkodással elvonva”.⁶² Ebben a szellemben javasolja az akadémiai nagyszótár alapelveül, hogy „fejtsük ki minden egyes szavaink értelmét, [...] magából a nyelvből minden idegen nyelvekre ügyelés nélkül”.⁶³ Ugyanis – írja egy bírálatban – az „eredeti nyelv”-et „saját belsejéből vett adatok után, csak helyes analysis által lehet ’s kell megismerni.

Minden egyéb idegen nyelvből vett adatok hathatós segédül szolgálhatnak ugyan; de mihelyt fő alapul vétetnek, elmellőztetik a biztos, a' nyelv belsejéből merített tudomány, s szerte csapongó ábrándozásoknak, tudákos kéjelgéseknek s ezer tévedésnek nyílik tágas út".⁶⁴ Ezen az alapon ítéli el Gida József módszerét, aki „világhistóriai neveket 's adatokat csupa szómagyarázaton akar építeni”. Ez számára elfogadhatatlan, mivel „ezen szómagyarázatok (szófejtegetésnek nem lehet mondani) [...] önkényesek [...] alaptalanok”. Ez a bíráló (mely nyilvánvaló oldalvágás a hasonló módszerrel élő Horvát István irányába is), ugyanakkor nem zárja ki annak lehetőségét, hogy helyes nyelvészeti módszerrel (vagyis „szófejtegetéssel” és nem „szómagyarázattal”) igenis juthatunk ismeretekhez elődeinkről. Erre utal az is, hogy a *Gondolatok a magyar nyelv eredetéről* című tanulmányában közölt „szófejtegetéséhez” fűzött bevezetőben Vörösmarty azt jósolja, hogy ezzel a módszerrel hosszabb távon „a jó gondolat” a „beszéd kútfejéhez viszen”, s így végül „bámulni fogjuk nem csak történeteinkben, hanem minden szavainkban a nagy ősök világos szép lelkét”.⁶⁵

Látható, hogy Toldy etimológiai metódusa megegyezik a Vörösmarty-féle eljárással: az „Ármány” és a „Rém” nevek levezetése egyaránt „magából a nyelvből” történnek, s bár megemlítődik a „perza névvel való lehetséges rokonság”, azt az ősi „tisza gyökök” keresése egészíti ki.

(befejezés) A kifejtés tudományszemlélete megkísérel két szemmel látni; ellentétben a Kant által is kárhoztatott „küklopszi tudóssal”, a „küklopsz-matematikos, történész, természettudós, filológus és nyelvész”-szel, akinek „hiányzik az egyik szeme, azaz a filozófia, a sok más irányú tudás mellett”, aki „nagy tud lenni a [...] darabokban és nélkülözhetőnek tart róluk bármiféle filozófiát”.⁶⁶

A hasonlatot továbbgondolva: ha kinövesztjük hiányzó érzékszervét, a kétszemű küklopsz-tudós nem egyszerűen az univerzalista-filozofikus irány képviselője volna, ahogyan arra Humboldt is utalt: miként a két szemmel való látás minőségileg más képet ad, mint az egyszemű, úgy jut a kétszemű küklopsz is az egyedítől és az univerzalistól minőségileg eltérő kategóriákhoz. Nem ragad le az individuálisnál, de nem is kényszerít rá univerzális fogalmakat, hanem (egy természetes egész tagjaként felfogott)

mindenkori tárgyát környezetével való kölcsönhatásában figyeli meg, s így állapítja meg szabályszerűségeit.

E módszer minden tudományterületre érvényes. Organikus tárgyszemlélete egyaránt vonatkozik az emberi testre, az emberi történelemre vagy az emberi nyelvre: természet- és szellemtudományokra egyaránt. E nézetrendszer végső premisszája a világ egysége: egy olyan valós egység, mely azonban csak részeiben mutatkozik meg nekünk – csakhogy ezek az autonóm részek önmagukban is képesek reprezentálni az egészet.

Végső lecsupaszításban ez a külső és belső szempontokat egyesítő ontológiai rendszer áll Toldy azon törekvése mögött, hogy egy, a „poézisnak culminációja”-ként felfogott műfajnak, a nemzeti eposznak a belső mellett külső, azaz történetfilozófiai igazságot is adni kívánt – s ebbe beletartozik, hogy a kritikában még az eposz mitológiájának is „hisztóriai ’s filosofiai okokból” történő „javallás” tárgyává kell válnia. Mindennek oka az, hogy Toldy művészetfilozófiájának ugyanúgy „típusa” a nemzeti eposz, ahogyan a jelen dolgozatban érintett történetfilozófiának típusa a nemzet – és nyelvfilozófiának típusa a nemzeti nyelv: általános és individuális találkozási pontja. Vörösmarty eposzának ebbe a pozícióba kell kerülnie annak érdekében, hogy a nemzeti költészet fejlődésének csúcspontjaként, általános emberi s ugyanakkor nemzeti értelemben is reprezentatív alkotásként tekinthesünk rá.

Jegyzetek

¹ A mű először a *Tudományos Gyűjteményben* jelent meg folytatásokban 1826-ban, majd egy évre rá Vörösmarty életrajzával kiegészítve könyv alakban is. (*Aesthetikai levelek Vörösmarty Mihály' épikus munkájáról*, Pest, Eggenberger és Müller, 1827. [TOLDY 1827.]) Teljes terjedelemben utoljára Toldy *Kritikai berkeiben* (TOLDY Ferenc *Kritikai berke: 1826–1836*, Bp., Ráth Mór, 1874, 1–147. [TOLDY 1874.]), de ez utóbbi kiadáshoz a szöveget a szerző megváltozott nézeteinek szellemében lerövidítette, és magyarázó jegyzetekkel is kiegészítette. Én az 1827-es kiadást használom.

² TÓTH Dezső, *Toldy Ferenc = A magyar irodalom története 1772-től 1849-ig*, szerk. PÁNDI Pál, Bp., Akadémiai, 1965, 517–518.

- ³ FENYŐ István, *Toldy Ferenc pályakezdése = A magyar kritika évszázadai: Irányok (Romantika, népiesség, pozitivizmus)*, s. a. r. FENYŐ István, NÉMETH G. Béla, SÓTÉR István, Bp., Szépirodalmi, 1981, 151.
- ⁴ Vö. SZAUDER József, *Vörösmarty pályája = Sz. J., A romantika útján: Tanulmányok*, Bp., Szépirodalmi, 1961, 304.
- ⁵ BERCZIK Árpád, *A romantikus Toldy*, ItK, 1941, 221.
- ⁶ SZAJBÉLY Mihály, *Délsziget északi fényben: Herder, az új mitológia és Vörösmarty*, Tiszatáj, 2000. december, 78.
- ⁷ TOLDY Ferenc, „Salamon király” [1827] = TOLDY 1874, 148.
- ⁸ TOLDY 1827, 60.
- ⁹ Uo. 89.
- ¹⁰ Uo. 65.
- ¹¹ S. VARGA Pál, „...az ember véges állat...”: *A kultúranropológia irányváltása a felvilágosodás után: Herder és Kölcsey*, Fehérgyarmat, Kölcsey Társaság, 1998, 41.
- ¹² Wolfgang FÖRSTER, *Johann Gottfried Herder: Weltgeschichte und Humanität* (FÖRSTER 1986.) = *Aufklärung und Geschichte: Studien zur deutschen Gechichtswissenschaft im 18. Jahrhundert*, kiad. H. E. BÖDEKER, G. G. IGGERS, J. B. KNUDSEN, P. H. REILL, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, 363–388. (BÖDEKER 1986.)
- ¹³ Horst TURK, *Am Ort des Anderen: Natur und Geschichte in Herders Nationenkonzept = Unerledigte Geschichten: Der literarische Umgang mit Nationalität und Internationalität*, kiad. Gesa von ESSEN, Horst TURK, Göttingen, Wallstein, 2000, 415–499. (TURK 2000.)
- ¹⁴ Vö. TURK 2000, 433–434.
- ¹⁵ Vö. Uo. 465–473.
- ¹⁶ Johann Gottfried HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit = J. G. H., Werke in zehn Bänden*, kiad. Martin BOLLACHER, Frankfurt/M, Deutscher Klassiker Verlag, 1989, VI, 568. (HERDER 1989.) A magyar fordítást idézem: Johann Gottfried HERDER, *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról = J. G. H., Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*, ford. IMRE Katalin, ROZSNYAI Ervin, Bp., Gondolat, 1978, 334. (HERDER 1978.)
- ¹⁷ HERDER 1978, 334. (HERDER 1989, 568.)
- ¹⁸ HERDER 1978, 335–336. (HERDER 1989, 569.)
- ¹⁹ FÖRSTER 1986, 371.
- ²⁰ HERDER 1978, 408. (HERDER 1989, 631.)
- ²¹ HERDER 1978, 418. (HERDER 1989, 640.)
- ²² Herder szinonimaként használja a nép (Volk), nemzet (Nation), nem (Geschlecht) szavakat.

- ²³ HERDER 1989, 508.
- ²⁴ HERDER 1978, 263. (HERDER 1989, 507.)
- ²⁵ TOLDY 1827, 60.
- ²⁶ HERDER 1989, 570. (Saját fordításom. F. G.)
- ²⁷ TOLDY 1827, 14.
- ²⁸ Uo. 15.
- ²⁹ TOLDY Ferenc, *Élet és irodalom* [1826] = TOLDY 1874, 187.
- ³⁰ Vö. Friedrich SCHLEGEL, *Geschichte der Poesie der Griechen und Römer* [1798] = F. S., *Studien des klassischen Altertums*, kiad. Ernst BEHLER, Paderborn, Schöningh, 1979, I, 1, 418. (SCHLEGEL 1979.)
- ³¹ TOLDY 1827, 12.
- ³² Uo. 88.
- ³³ Friedrich SCHLEGEL, *Rede über die Mythologie = Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795–1805)*, Quellenband, kiad. W. JAESCHKE, Hamburg, Felix Meiner, 1995, 115–116. (SCHLEGEL 1995.)
- ³⁴ SCHLEGEL 1995, 117.
- ³⁵ TURK 2000, 460. skk.
- ³⁶ Wilhelm von HUMBOLDT, *Über die Aufgabe des Geschichtschreibers* [1821] = W. H., *Schriften zur Anthropologie und Geschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960, 595. (HUMBOLDT 1960.)
- ³⁷ Wilhelm von HUMBOLDT, *Plan einer vergleichenden Anthropologie* = HUMBOLDT 1960, 345. skk.
- ³⁸ HUMBOLDT 1960, 603. (*Über die Aufgabe...*)
- ³⁹ Peter Hanns REILL, *Aufklärung und Historismus: Bruch oder Kontinuität?* (REILL 1996.) = *Historismus in den Kulturwissenschaften: Geschichtskonzepte, historische Einschätzungen, Grundlagenprobleme*, kiad. Otto Gerhard OEXLE, Jörn RÜSEN, Köln, Weimar, Wien, Böhlau Verlag, 1996, 62.
- ⁴⁰ Vö. Uo. 50. skk. és Peter Hanns REILL, *Die Historisierung von Natur und Mensch: Der Zusammenhang von Naturwissenschaften und historischem Denken im Entstehungsprozeß der modernen Naturwissenschaften* (REILL 1994.) = *Geschichtsdiskurs: Anfänge modernen historischen Denkens*, Frankfurt/M, Fischer Taschenbuch Verlag, 1994, II, 50–52.
- ⁴¹ Peter Hanns REILL, *Science and Science of History in the Spätaufklärung* (REILL 1986.) = BÖDEKER 1986, 449.
- ⁴² „Mihelyt megszoktuk a történelem illetén szemléletét, máris rátalálunk az egészségesebb filozófia útjára [...] a természettörténetben és a matematikában”; „A természet világában minden összefügg [...] a történelem természetvilágában nem kevésbé”; „a történelemben is

- természeti törvények érvényesülnek” = HERDER 1978, 335., 398 és 446.
- ⁴³ Vö. REILL 1986, 447–449, az idézet helye: 447.
- ⁴⁴ REILL 1994, 55. skk.
- ⁴⁵ Georg Ernst STAHL, *Theorie der Heilkunde: Erster Teil: Physiologie*, kiad. Karl Wilhelm IDELER, Berlin, Verlag von Th. Chr. F. Euslin, 1831.
- ⁴⁶ Például Leibniz-cel folytatott vitájában, vö. Johanna GEYER-KORDESCH, *Pietismus, Medizin und Aufklärung in Preußen im 18. Jahrhundert: Das Leben und Werk Georg Ernst Stahls*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2000, 209 skk. (GEYER-KORDESCH 2000.)
- ⁴⁷ Uo. 155.
- ⁴⁸ Vö. Uo. 145–146.
- ⁴⁹ TOLDY 1827, 15.
- ⁵⁰ Uo. 13.
- ⁵¹ GEYER-KORDESCH 2000, 156.
- ⁵² UNGVÁRNÉMETHI TÓTH László, *A Költőnek remek példáiról, különösen Pindárról*, Tudományos Gyűjtemény, 1818/6, 89.
- ⁵³ TOLDY 1827, 66.
- ⁵⁴ Uo. (lábjegyzet)
- ⁵⁵ Vö. Johann Christoph ADELUNG, *Mithridates oder allgemeine Sprachkunde* [1806], Hilderheim – New York, Georg Olms Verlag, 1970, I, X–XXII. (hasonmás kiadás)
- ⁵⁶ RÉVAI Miklós, *A magyar szép toll*, s. a. r. ÉDER Zoltán, Bp., Akadémiai, 1973, 22.
- ⁵⁷ VELLEDEITS Lajos, *Révai és Adelung*, Nyelvtudományi Közlemények, 1908, 307.
- ⁵⁸ Johann Christoph ADELUNG, *Über den Ursprung der Sprache und den Bau der Wörter, besonders der Deutschen: Ein Versuch*, Leipzig, J. C. I. Breitkopf, 1781, 8–9.
- ⁵⁹ Uo. 61.
- ⁶⁰ VÁRI-SZABÓ Sámuel, *A magyar nyelv eredetisége s önkifejlése*, Kecskemét, Szilády Károly, 1857, I. füzet, 8–10. Kolmár eme elveit egyetlen, még életében megjelent és Toldyék által bizonyosan ismert tanulmányában is hasonlóképp fejtette ki: KOLMÁR József, *Próbatétel a magyar helyesírás philosophiájára = Jutalom feleletek a magyar nyelvről, a Magyar Nemzeti Museum 1815., 1816., 1817. esztendei kérdéseire*, kiad. HORVÁT István, Pest, 1821, II.
- ⁶¹ Vörösmarty nézeteit a Toldyval fenntartott közvetlen baráti kapcsolata alapján tartom idevágónak, de nem azért, mintha feltételezném,

hogy – esetleg már a *Zalán futása* megírásakor alkalmazott – nézeteivel befolyásolta volna Toldyt kritikáját: valószínű, hogy mindez éppen fordítva történt.

⁶² *Vélemény a' nyelvtudományi jutalomfeleletekről* [1836] = VÖRÖSMARTY Mihály *Összes művei*, s. a. r. FEHÉR Géza, GERGELY Pál, SOLT Andor, Bp., Akadémiai, 1977, XVI, 225. (VÖM 1977.)

⁶³ *Észrevételek a nagy szótár belső elrendelése iránt adott véleményhez* = Uo. 139–140.

⁶⁴ *Nyelvtudományi pályamunkák 1839-ik évre* = Uo. 244–245.

⁶⁵ VÖRÖSMARTY Mihály *Összes művei*, XV, s. a. r. BODOLAY Gyula, HORVÁTH Károly, Bp., Akadémiai, 2000.

⁶⁶ Immanuel KANT, *Gesammelte Schriften. Band. XVI. Handschriftlicher Nachlaß*, Berlin, G. REIMER, 1914, 198.