

FÓRIZS GERGELY

„ÁLPESÉKEN ÁLPESÉK EMELKEDNEK”

A képzés eszménye Berzsenyi elméleti szövegeiben

KLASSZIKUSOK

Az IRODALOMTUDOMÁNY ÉS KRITIKA

társsorozata

SZERKESZTI

SZÖRÉNYI LÁSZLÓ

TVERDOTA GYÖRGY

KÉSZÜLT

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

IRODALOMTUDOMÁNYI INTÉZETÉBEN

FÓRIZS GERGELY

„ÁLPESEKEN ÁLPESEK EMELKEDNEK”

A képzés eszménye Berzsenyi elméleti szövegeiben



UNIVERSITAS KIADÓ
BUDAPEST, 2009

Lektorálta: Szilágyi Márton

A könyv megjelenését támogatta:
MTA Könyv- és Folyóiratkiadó Bizottsága

© Fórizs Gergely, 2009

ISSN 1587-0960

ISBN 978-963-9671-26-3

A kiadásért felel az Universitas Kiadó vezetője

Készült az Argumentum Kiadó nyomdaüzemében

TARTALOM

1. Bevezetés	11
1.1. Szakirodalmi előzmények.....	11
1.2. Előzetes megjegyzések a vizsgálati módszerről	13
1.3. A vizsgálandó korpusz.....	14
1.4. Az idézetekről.....	15
2. A képzés tudományoszménye a Kazinczyval folytatott levelezésben (1808–1817)	16
2.1. Berzsenyi ötleírásai.....	16
2.2. Leírások Kazinczyról.....	22
2.3. A tudományoszmény Kazinczy személyétől független kifejtései	26
2.3.1. <i>A' Tudományok</i>	26
2.3.2. <i>A Religiók' Eredete és Harmoniája</i>	28
2.3.3. <i>Hymnus Keszthely' isteneihez</i>	31
3. <i>A' Pók</i> hálója (Berzsenyi prózafordítása a német populárfilozófia kontextusában).....	38
3.1. A fordítás megítélésének kérdése	38
3.2. A fordítás eredetije	40
3.2.1. A műfaj kérdése	42
3.2.1.1. <i>A Karácsonyi ajándék</i>	42
3.2.1.2. A gondolkodás szókratészi módszere	43
3.2.1.3. <i>A Spinne</i> műfaja a <i>Der Philosoph für die Welt</i> kontextusában.....	46
3.2.1.4. <i>A Spinne</i> mint Reimarus-kommentár.....	50
3.2.2. A populárfilozófiáról.....	55
3.2.2.1. Képzés.....	56
3.2.2.2. Urbanitás	58
3.2.2.3. Popularitás, humanitás, sensus communis	60
3.2.2.4. Öngondolkodás és eklekticizmus.....	63

3.2.2.5. Morálfilozófiai irányultság	65
3.2.2.6. Populárfilozófia és alaptétel-filozófia	68
4. A képzés eszménye Berzsenyi <i>Verseinek</i> Negyedik Könyvében.....	72
4.1. A műfaji konvenció	72
4.1.1. A Horatius-mítosz	72
4.1.2. A szókratészi modell	79
4.1.3. Az episztola és a képzés-eszmény	83
4.2. A <i>Verseik</i> Negyedik Könyvének elemzése	84
4.2.1. A bevezető versek	85
4.2.2. Az episztolák	91
5. Az első antirecenzió	116
5.1. Előzetes megjegyzések	116
5.2. Urbanitás	117
5.3. Eredetiség	121
5.4. Nemzetiség	124
5.5. Történetiség	126
6. Költészetelméleti prózatöredékek	132
6.1. Filológiai háttér	132
6.2. Bíráló Dayka <i>Titkos bújáról</i> és Kölcsey <i>Jegyváltójáról</i>	133
6.3. Az [<i>Újítás és magasztás</i>].....	136
7. Berzsenyi 1817 utáni pályamódosulása	141
8. Közelítések a neohumanizmus fogalmához	146
8.1. Humanizmus és neohumanizmus	146
8.2. Neohumanizmus és romantika.....	148
8.3. Populárfilozófia és kései neohumanizmus.....	153
9. Berzsenyi poétikai töredékei az 1820-as évek elejéről	158
9.1. Filológiai kitérő	158
9.2. Berzsenyi első poétikai kísérletei	159
9.2.1. Az 1. esztétikai töredék (A magyar táncról).....	161
9.2.2. A 2. esztétikai töredék	166
9.2.3. A 3. esztétikai töredék	167
9.2.4. A 4. esztétikai töredék	168

10. Irodalomszemlélet az <i>Antirecenzió</i> második és harmadik változatában.....	171
10.1. Filológiai áttekintés	171
10.2. Történetiség és stílus	172
10.2.1. A korstílusokról.....	172
10.2.2. Az ideális költői stílus karakterisztikája.....	176
10.2.3. Kölcsey <i>Jegyváltójának</i> bírálata	181
10.3. Urbanitás.....	186
10.4. Popularizálás.....	189
10.5. A költői műfajok megítélése.....	192
11. A' <i>Vers-formákról</i>	194
11.1. Két szakirodalmi vélemény	194
11.2. A' <i>Vers-formákról</i> módszertana.....	195
11.3. Versformák a képzésben.....	198
12. A <i>Poétai harmonisztika</i> koncepciójának forrásai és eszmetörténeti kontextusa.....	200
12.1. A <i>Poétai harmonisztika</i> recepciótörténetéből	200
12.1.1. Kanonikus vizsgálódások.....	200
12.1.2. Történeti vizsgálódások.....	208
12.2. A <i>Poétai harmonisztika</i> a neohumanizmus kontextusában	210
12.2.1. Holizmus, különosság-elv és a belőlük következő esztétika	210
12.2.2. Dinamizmus	214
12.2.3. A <i>Poétai harmonisztika</i> módszertana	215
12.2.3.1. Harmonisztika.....	215
12.2.3.2. Aforisztikus előadás.....	217
12.2.3.3. Gyakorlati módszertan	225
12.2.3.4. Képzés-eszmény a <i>Poétai harmonistikában</i>	229
12.2.3.5. A görögség mint a képzés mintája	235
12.3. A <i>Poétai harmonisztika</i> koncepciójának forrásai.....	238
12.3.1. A <i>Poétai harmonisztika</i> esztétikumfelfogásának forrásai	238
12.3.1.1. Schiller.....	238
12.3.1.2. Bouterwek.....	240
12.3.1.3. Luden	242

12.3.1.4. Jean Paul	243
12.3.2. A <i>Poétai harmonistika</i> koncepciójának további néhány lehetséges forrása	246
12.3.2.1. Szabó András <i>Értekezései</i>	246
12.3.2.2. Az <i>Anacharsis</i>	253
12.3.2.3. Ungvárnémeti Tóth László Pindarosz-tanulmánya	256
13. Nyelvészeti jegyzetek	262
14. A Magyar Tudós Társaság kontextusa	268
14.1. Berzsényi véleménye az akadémia intézményéről	268
14.2. Berzsényi és a <i>Philosophiai műszótár</i>	270
14.3. Egyéb akadémiai megbízatások	273
14.4. További benyújtott munkái	274
15. Kritika és kritikaelmélet	277
15.1. <i>Kritikai levelek</i>	277
15.2. <i>Bírálatok</i>	287
15.3. <i>A kritikáról</i>	290
15.3.1. Berzsényi kritikaelmélete	290
15.3.2. <i>A kritikáról</i> forrásai	298
15.3.2.1. Kölcsey kritikaelméleti tanulmánya	298
15.3.2.2. Engel dialógusa a kritikáról	301
16. „Népképzet” (Társadalmi reformelképzelések)	303
16.1. Áttekintés	303
16.2. Levelek	303
16.2.1. Széchenyihez és Wesselényihez	303
16.2.2. Döbrenteihez	313
16.3. Önálló tervezetek	314
16.3.1. A mezőgazdasági tanulmány	314
16.3.2. <i>Polgári rendtartás</i>	319
17. Kivezetés	323
Berzsényi-művek idézett kéziratos forrásai	329
Rövidítésjegyzék	330
Irodalomjegyzék	331
Névmutató	357

Csetri Lajos emlékének

Köszönetnyilvánítás

A készülő munka több fejezetét megvitattuk a Szegedi Tudományegyetem Klasszikus Magyar Irodalom Tanszékén és az MTA Irodalomtudományi Intézetében; ezen (és más) alkalmakkor észrevételeivel sokat segített Mezei Márta, Zentai Mária, Hász-Fehér Katalin, Völgyesi Orsolya, Rákai Orsolya, Kerényi Ferenc, Szabó G. Zoltán, Szörényi László, Szajbély Mihály, Dávidházi Péter, Korompay H. János, S. Varga Pál, Gyapay László, Hites Sándor, Zákány Tóth Péter és Labádi Gergely. A könyv alapjául szolgáló PhD-disszertációról Bécsy Ágnes és Onder Csaba írtak alapos opponensi véleményt, az ezekben foglaltak nagyban hozzásegítettek ahhoz, hogy közelebb kerüljek saját mondandóm megértéséhez. Külön köszönet illeti Szilágyi Mártont, aki a melegekord ellenére rendkívül részletes és lelkiismeretes lektori véleménnyel segítette munkámat. Legelsősorban pedig köszönet feleségemnek, Molnár Mónikának, aki mindig kész volt elsőként elolvasni azt, amit én csak megírni tudtam.

1. BEVEZETÉS

1.1. Szakirodalmi előzmények

Berzsenyi Dániel elméleti munkásságát a magyar irodalomtörténet-írás hosszú időn át nem részesítette nagyobb figyelemben, s csak az utóbbi három-négy évtizedben születtek érdemi feldolgozásai a témának. A mellőzés, illetve kedvezőtlen fogadtatás okait az életmű ezen részét átfogó módon elsőként értékelő Erdélyi János a következőképpen adta meg: Berzsenyi kritikusként következtelen és részrehajló,¹ a „szépműtan” terén pedig „gyarló, szűk nézetű és szerfölött makacs” volt, egyoldalúan ragaszkodott a klasszikus ideálokhoz, s az olvasott esztétikusokat nem értette meg, csupán összefüggéseikből kiragadott gondolati elemet vett át tőlük.² Hasonló nézeten voltak Angyal Dávid és Körösy László, akik Berzsenyi-életrajzaikban szintén tettek néhány értékelő megjegyzést Berzsenyi prózai munkáiról. Eszerint ezek a munkák „nem gyarapíták hírnevét”,³ mivel nagyobb részét „terméketlen elméletek tömkelegei”,⁴ különösen esztétikai főműve, mely „fölfogásaiban [...] zavaros”, „osztályozásában [...] egyoldalú”, „kifejezéseiben [...] mesterkéltséget és erőltetést”.⁵ Mindeközben magas szintre hágott a lírikus (s különösképpen az ódaköltő) Berzsenyi kultusza, így nem meglepő, hogy amikor Boros Gábor nagyszabedű főgimnáziumi tanár 1895-ben külön tanulmányt szentelt Berzsenyi esztétikai és kritikai munkásságának, azzal kellett kezdenie: „valahányszor Berzsenyiről beszélünk, rendszerint az ódaköltőt képzeljük vagy állítjuk magunk elé, s nem igen gondolunk arra, hogy nemcsak ódákat, nem

¹ ERDÉLYI 1991, 140–141.

² ERDÉLYI 1991, 142. E vélekedéstől eltérő megközelítést a 19. század során egyedül a filozófus Szontagh Gusztáv 1850-es évekbeli (később részletesebben bemutatandó), főként a *Poétai harmonistikára* koncentrálnó felértékelő kísérlete hozott, ez az értelmezés azonban nem volt hatással az irodalomtörténet Berzsenyi-képére.

³ ANGYAL 1879, 32.

⁴ ANGYAL 1879, 35.

⁵ KÖRÖSY 1878/1879, 123–124.

is pusztán csak költeményeket, hanem [...] esztétikai és kritikai műveket [is] írt”.⁶ A tárgyra fókuszált figyelem azonban Boros esetében mit sem változtatott az Erdélyitől örökölt értékítéleten. Berzsényi „verstani és esthétikai nézetei” szerinte is „nagyon szűkkörűek, egyoldalúak s mégis szigorúan ragaszkodik hozzájuk”, „kevés önnállósággal, tájékozottsággal bírt [...] az esztétika terén”,⁷ s „kizárólag a klasszicizmusnak tulajdonított abszolút becset”.⁸ E kép végső rögzítője Váczy János reprezentatív biográfiája volt, azzal a kiegészítéssel, hogy Berzsényi egész esztétikusi tevékenységét határozottan a Kölcsey-kritikára adott válaszként, saját költészete önvédelmeként értelmezte. Váczy szerint ebből következik, hogy Berzsényi esztétikai és kritikai művei ugyanúgy a „letűnt” klasszicizmus szellemét képviselik, mint „classikai ódái”.⁹ A 20. század első háromnegyedében született számos Berzsényi-életrajz¹⁰ kötelességszerűen kitért ugyan az életmű elméleti részére is, új szempont azonban nem merült fel az elemzésekben, még akkor sem, ha a szóban forgó munkákról adott értékítélet gyökeresen megváltozott is. Németh László például már kifejezetten a rehabilitálás szándékával lépett fel („Berzsényi, az esztétikus nem méltatlan a költőhöz”),¹¹ de továbbra is megtartotta az egyoldalúságról, szűkkörúségről szóló elbeszélői sémát, csak éppen pozitív előjellel alkalmazta.

A szakirodalmi szemlélet gyökeres megváltoztatása Szegedy-Maszák Mihály¹² és Csetri Lajos¹³ nevéhez fűződik, akik olyan európai eszmetörténeti összefüggésben vizsgálták a *Poétai harmonistikát*, illetve Berzsényi irodalomszemléletének egészét, amely új szempontok és kérdések sokaságát vetet-

⁶ BOROS 1895, 192.

⁷ BOROS 1895, 198.

⁸ BOROS 1895, 265.

⁹ VÁCZY 1895, 388. és 362.

¹⁰ MERÉNYI 1938, NÉMETH 1986 [1939], VARGHA 1959, HORVÁTH 1960, MEZEI 1961, MERÉNYI 1966, OROSZ 1976.

¹¹ NÉMETH 1986, 173.

¹² Szegedy-Maszák 1974.

¹³ Több előtanulmány után legátfogóbban a *Berzsényi irodalomszemlélete* című tanulmányban. (CSETRI 1986, 289–395.)

te föl, függetlenül a teoretikus Berzsenyi-művekről adott leírást a Kölcseyvel, illetve az „új iskolával” folytatott vita utólagos megítélésétől. E vizsgálódások eredményeihez is kapcsolódik Bécsy Ágnes munkája, amely kísérletet tett a „literátor” és „lírikus” Berzsenyi képeinek egyazon „életrajzi-alkotáslélektani-pályaképi” modellbe történő integrálására.¹⁴

1.2. Előzetes megjegyzések a vizsgálati módszerről

Jelen könyv az irodalomtörténet-írás ezen utóbbi fejleményeihez kíván csatlakozni, s leginkább Csetri Lajos azon vizsgálódásaihoz, melyek Berzsenyi esztétikai nézeteit a német neohumanizmus, illetőleg áttételesen az angol felvilágosodás s ezen belül különösen a Shaftesbury-féle neoplatonizmus kontextusába helyezték. Míg Csetri eszmetörténeti érdeklődése a párhuzamba állított filozófiai-esztétikai rendszerek közös fogalmi alapösszetevőinek kimutatására irányult, addig a mostani vizsgálat módszere elsődlegesen filológiai, tehát a forráskutatás és helyenként a szövegkritika eszköztárát mozgósítom a szövegek elemzéséhez, az eszmetörténeti tipologizálást pedig az így elért eredmények függvényévé teszem.

A képzés fogalmának középpontba helyezését az indokolta, hogy a neohumanista hagyomány ezen fő ideájának valamely alakváltozata megragadhatónak bizonyult számos Berzsenyi-mű elvontabb jelentést kereső értelmezésében. Mivel azonban a képzés-eszmény soha nem izolált és egyedi fogalomként jelenik meg e szövegekben, hanem mindig a hagyomány rendszerében adott többi fogalommal való viszonyában gondolható csak el, a rá irányuló vizsgálat egyben univerzális szintű is, tehát az általános neohumanista eszményt is célozza.

¹⁴ BÉCSY 2001, 32–33.

1.3. A vizsgálandó korpusz

Berzsenyi irodalom- és társadalomszemléletét explicit módon megfogalmazó szövegei közül azokat emelem a vizsgálat homlokterébe, amelyekben megragadhatónak bizonyult a képzés-eszmény valamely alakváltozata. A prózai művek (filozófiai, esztétikai és kritikai írások, társadalmi reformtervek) mellett a Kazinczyval és Széchenyivel folytatott levélváltást elemzem ebből a szempontból, valamint az episztolákat és a levelezésbe szőtt, s a fogalmi kifejtést nem egyszerűen illusztráló, hanem – az eszmék megérezkítésének neohumanista követelménye szerint – sajátos dimenziókkal gazdagító verseket. A levelezés említett két nagy egységének beemelését az indokolta, hogy egyrészt ezek hiánytalanul fennmaradtak – ami általában nem jellemző tulajdonsága a Berzsenyi-korrespondenciának –, másrészt az, hogy bennük Berzsenyi ugyanúgy nézetei elvi kifejtésére és érvényre juttatására törekedett, mint prózai munkáiban. Az episztolákról maga írja, hogy a műfaj „inkább prózai, mint poétai”, s ide tartozó darabjaiban „nem is poétai szépségeket”, hanem „hasznos igazságokat”¹⁵ akart mondani. Ezen szerzői intenció figyelembe vétele tette szükségessé az 1816-os versgyűjtemény zömmel episztolákat magában foglaló Negyedik Könyvének elemzését. Mint ahogy azonban tulajdonképpen az idézett megállapítás sem a költői szépség teljes hiányára, csupán annak az episztolákban meglévő kisebb fokára utal, ugyanúgy általában sem lehet bizonyos következtenség vállalása nélkül elválasztani egymástól a tanító-elméleti és a gyönyörködtető célzatú szövegeket annál a Berzsenyinél, akinek fő princípiuma volt szép és hasznos összeköttetése. Az elméletiség egzakt fogalmiságként való értelmezése sem működtethető Berzsenyi esetében, amint azt az esztétikai művek részben ez okból kedvezőtlen 19. századi fogadtatása is mutatja. Mindezt figyelembe véve a jelen munka egyik feladata az elméletiség fogalmának egy sajátos, a gyakorlatiségtől nem elkülönülő minőségének meghatározása és alkalmazása.

¹⁵ BERZSENYI Dániel, *Észrevételek Kölcsey Recenziójára* = BERZSENYI 1825, 129.

1.4. Az idézetekről

A Berzsenyi-szövegeket igyekeztem lehetőség szerint betűhíven idézni. Ha nem állt rendelkezésre a betűhívtség követelményének eleget tevő kiadás, a kéziratot vettem alapul. Nyomtatott formában hozzáférhető szövegeknél ilyen esetben is megadom lábjegyzetben az idézett rész előfordulási helyét egy megbízható kiadásban, az emendálás alapjául szolgáló kéziratok lelőhelyét pedig az irodalomjegyzék elé illesztett táblázat tartalmazza. Az idegen szövegeket – amennyiben nem tüntetem fel a fordító nevét, illetőleg a fordítás lelőhelyét – a saját fordításomban közlöm. Az idézetekben található kiemelések átvételek az eredetiből, hacsak külön nem jelzem, hogy saját módosításom eredményei.

2. A KÉPZÉS TUDOMÁNYESZMÉNYE A KAZINCZYVAL FOLYTATOTT LEVELEZÉSBN (1808–1817)

2.1. Berzsényi ötleírásai

Az 1808-ban megindult és 1817-ben megszakadt Berzsényi–Kazinczy levelezés Kazinczy aspektusából úgy értékelhető, mint kísérlet a niklai barát szerzői identitásának széphalmi mintára történő meg- vagy átformálására, vagyis a levélváltás öntükrözéssé alakítására.¹⁶ Ugyanakkor Berzsényi részéről is megfigyelhető a törekvés arra, hogy befolyásolja a diskurzus szabályait és a saját magáról kialakított képet ráruházza levelezőpartnerére. A párhuzamos szándékok megnyilvánulásmódja között azonban olyan eltérés figyelhető meg, amely a levélfikció hőseinek különböző kiinduló pozíciójából következik. Kazinczy az első levéltől fogva egy már meglévő irodalmi kánon képviselőjében szólal meg, amelynek Berzsényit a részesévé kívánja avatni: „tovább a’ szerencsésen futni kezdett úton; Virág, Kis és Dayka, kiket elsőnek tart nemzetünkben minden a’ kinek ízlése van, örömmel fogadnak-ele szent koszorújokban”.¹⁷ Berzsényinek viszont nincs egy ilyen eleve adott szerepe, s éppen itt, ebben a levelezésben kell felépítenie önképét és ezzel együtt levelezőpartneréét is.

A szóban forgó kép vagy ötleírás¹⁸ a Kazinczyhoz küldött első levélben születik meg egy sajátos hitvallás és önművelési program formájában, részben válaszként a Kazinczy-levélben a Berzsényi-versek helyesírását és központozását ért kifogásra: „Ígérem, hogy mind azon időm, mellyet magamtól, feleimtől, szorossabb függezeteimtől elragadhatok, a’ Tudományoké, Hazámé. Egy olly Férjfiúnak serkentése, kinek itéletét úgy nézem, mint egy egész Nemzetnek szavát, le kötelez engem, hogy lelkennek minden ereit öszve

¹⁶ Vö. HÁSZ-FEHÉR 2003b, 43–68.

¹⁷ Kazinczy – Berzsényihez, 1808. okt. 31. = *KazLev*, VI, 108.

¹⁸ A levélműfajról mint az önelbeszélés formájáról lásd: HÁSZ-FEHÉR 2003a.

szedjem, és felvonjam, hogy mind azon tehetségeimnek, hajlatimnak titkosabb tsírát, mellyet magamban sejtetek, fel keressem, ki fejtsem, elrendeljem, megneemesíttsem és magasíttsam, hogy azokkal az Esméreteknek ama fényesebb környékét, hol Póp felséges képe szerént Álpeseken Álpesek emelkednek, meg járhassam, s vizsgálódásom zákmányába [!] Hazám temjént, az Önnézés pedig élelmet találjon. Hogy Orthographiám és interpunctióim hibások, igen tudom; ennek oka az én tanulásom módjában és characteremben van. Nékem oskolai tudományom nints; mikor nékem azt még tanulni kellett volna, már én akkor Horáttzal és Gesznerrel társalkodtam, korán nagy tárgyak ragadták el figyelmemet, és azt többé kissebbekre függeszteni nem tudtam. A második s tán helyesebb oka ennek az én szüntelen izgó, és kalóz elmém, mellyet én tsak úgy tudok huzamos figyelemre szoríttani, ha azt az ő tárgyában egészen elmerítttem és mint egy bele fojtom de ezt kitsinnél telljességgel nem tehetem; míg az óda reptével héjjáz, addig hívem, de ha azt egyszer írni kell, kezemtől hirtelen elpártol.”¹⁹

Az eszmefuttatás funkciója a levelezés összefüggésében az autonómia, az önérték hangsúlyozása szemben Kazinczy kánonba soroló értékelésmódjával. Ugyanakkor ezt az önértéket – ami az egyén számára az „Önnézés”, öntudat növekvő fokával azonos – a levél úgy tünteti fel, mint ami egyben a „Haza”, a nemzeti közösség egésze számára is „temjént” jelent. E tömjénezett közösség szószólójává pedig az a Kazinczy válik, aki saját levelében nem az egész nemzet, hanem csupán annak ízléssel rendelkező része nevében emelte be Berzsenyit irodalmi kánonjába.

Berzsenyi fenti önábrázolása kijelöli saját primer kontextusát azzal, hogy utalást tesz Alexander Pope *An Essay on Criticism* című tankölteményére. Pope-nak itt megtalálható, az önművelés jellegének érzékeltetéséül felidézett „felséges képe” az a hasonlat, amely a tudományok elsajátítása és a hegy-csúcsok megmászása között von párhuzamot, miközben az egymás fölött emelkedő csúcsok képével e folyamat lezárhatatlanságára utal.²⁰ A hasonlat-

¹⁹ Berzsenyi – Kazinczyhoz, 1808. dec. 13. = *KazLev*, VI, 147–148.

²⁰ „A little Learning is a dang’rous Thing; / Drink deep, or taste not the Pierian Spring: / There shallow Draughts intoxicate the Brain, / And drinking largely sobers us again. / Fir’d at first Sight with what the Muse imparts, / In fearless

tal megjelenített tudományosmény forrásául a Pope-mű kritikai kiadásának jegyzete Francis Bacon egyik, a felületes és az elmélyült tudás ellentétét poentírozó esszójét adja meg,²¹ miáltal Pope elgondolása a dogmatizmussal szembeállított baconi aforisztikus filozófiai hagyomány kontextusába kerül. E hagyomány később közvetlenebbül is jelentkezik Berzsenyinél, mégpedig esztétikai főművében, ezért bővebb tárgyalására a *Poétai harmonistika* kapcsán keríttek majd sort, s a következőkben a Berzsenyi-levélből vett idézet közvetlen forrására koncentrálok. Ez a forrás aligha lehetett az *An Essay on Criticism* – nem adatolható, hogy Berzsenyi ekkor ismerte volna Pope művét –, azonban az eredetileg abban olvasható hegy-metaphora megtalálható az általa forgatott *Der Philosoph für die Welt* című populárfilozófiai folyóirat egyik esszéjében is, egy olyan szövegben, amelynek más elemei szintén hasonlóságokat mutatnak a levélbeli fejtegetés bizonyos részleteivel. Johann Jakob Engel *Der Aetna* című esszójéről van szó, amely a Pope-hasonlat alkotó továbbfejlesztéseként a szicíliai hegyóriás megmászásának történetéből bont ki egy, az önművelés mikéntjére vonatkozó fejtegetést. A Pope-idézet tágabb szöveggörnyezetében Engel az ismeretek mint önképzési célok hierarchiáját állítja fel, kezdve a testi örömmel, folytatva a gyakorlati készségekkel, s a csúcson az igazság megismerésével: „ahhoz, hogy valóban és tartósan boldogok legyünk, olyan magaslatot kell célul tűznünk, amely beláthatatlan magasságba emelkedik, avagy amelynek csúcsa a síron túl az örökkévalóságba nyúl. A bölcs, aki felismeri ezt az igazságot, soha nem fogja a testi örö-

*Youth we tempt the Heights of Arts, / While from the bounded Level of our Mind, / Short Views we take, nor see the Lengths behind, / But more advanc'd, behold with strange Surprize / New, distant Scenes of endless Science rise! / So pleas'd at first, the towring Alps we try, / Mount o'er the Vales, and seem to tread the Sky; / Th' Eternal Snows appear already past, / And the first Clouds and Mountains seem the last: / But those attain'd, we tremble to survey / The growing Labours of the lengthen'd Way, / Th' increasing Prospect tires our wandring Eyes, / Hills peep o'er Hills, and Alps on Alps arise!” (Alexander POPE, *An Essay on Criticism* = POPE 1961, 264–265.)*

²¹ POPE 1961, 264–265, 217. lábjegyzet. Az itt említett mű: Francis BACON, *XVI. Esszé: Az ateizmusról* = BACON 1987, 72.

möket megtenni végső céljának. E szempontból kevésbé megvetendő célok-
nak tűnnek: hatalom, dicsőség, befolyás, ügyesség, mesterségbeli tudás; a
legelső és legméltóbb célok: tudomány, az igazság megismerése; mert itt,
Pope szép képe szerint, alpeseken alpesek emelkednek, és a vágy soha nem
elégül ki, hanem új örömök táplálják, tüzelik, dagasztják.”²² Ennek az idé-
zetnek a fényében mindaz, amit Berzsenyi saját tanulási módszeréről ír,
vagyis hogy a nagy tárgyakra koncentrálna nyughatatlan elméje a gyakorlati
részleteket elhanyagolja, nem egyszerűen önmentség, hanem az ideális alkotó
önjellemezése, aki az alsóbbrendűnek vélt gyakorlati célkitűzések helyett az
örök és elérhetetlen, de éppen ezáltal a tökéletesedés vágyát szüntelenül ösz-
tönző célokat keresi.

A másik pont, ahol Berzsenyi követni látszik Engel esszójét, a képessé-
gek, tehetségek kifejlesztéséről szóló fejtegetés: „Amennyiben bevégzett
készségekkel születnénk [...], s nem pusztá hajlamokkal és képességekkel,
akkor aligha örülhetnénk jobban jelesebb lelki erőinknek, mint például vég-
tagjaink szabályszerű növésének. Ezeket az teszi számunkra értékessé, hogy
szabad és nemes tevékenység révén emeltük meztelen és határozatlan hajla-
mainkat s képességeinket valódi erőkké és készségekké. [...] Azonban az
öröm legfőbb és legtisztább forrása ugyanezen törvény értelmében nem más,
mint a magán az akaraton felismert tökéletesesség, vagy – egy teljesen azonos
jelentésű szóval – az erény.”²³ Itt ismét csak arról esik szó, amit a hegy-
metafora is kifejezett, hogy az emberi önművelésnek nincs önmagán kívüli
célképzete, hanem célja maga a folytonos tökéletesedés, ami egyben eleve

²² „[U]m wahrhaft und daurend glücklich zu seyn, man sich eine Höhe zum Ziel
setzen muß [...], die sich unabsehbar emporhebe, oder [...] deren Gipfel über das
Grab hinaus bis in die Ewigkeit reiche. Der Weise, der diese Wahrheit erkennt,
kann also unmöglich zu seinem letzten Ziele körperliche Wollüste machen [...].
Als minder verächtliche Ziele erscheinen aus diesem Gesichtspuncte: Macht, Eh-
re, Einfluß, Geschicklichkeit, Kunst; als der ersten und würdigsten eines: Wissen-
schaft, Erkenntniß der Wahrheit; weil hier, nach Popens schönem Bilde, sich Al-
pen über Alpen erheben, und die Begierde nie gesättigt, aber durch neue Freuden
immer genährt, befeuert, geschwellt wird.” (DPHfW 2, 22–23.)

²³ DPHfW 2, 25–26.

meglévő képességeink tudatossá tételét jelenti. Berzsenyi idézett levelében e belső célképzési módot teszi magáévá és részben ez indokolja a kívülről diktált „oskolai tudomány”-tól való elhatárolódását, melynek hiánya tehát nem műveletlenség, hanem a magasabb rendű tudásra, önismeretre törekvés következménye.

Az a művelődés-modell, amelyet Engel nyomán Berzsenyi a Kazinczyhoz írt bemutatkozó levélben érvényre juttat, a humanista képzés (Bildung) fogalmával írható le. A képzés bevett meghatározása szerint „elsősorban azt a sajátos módot jelenti, ahogyan az ember a maga természetes adottságait és képességeit kiképezi”, eredménye pedig „a formálás és a képzés belső folyamatából ered, s ezért állandó továbbképzés marad”, s így „csakúgy, mint a természet, nem ismer önmagán kívül lévő célokat”.²⁴ Amikor a levélidézet második felében az így értett (ön)képzést Berzsenyi az „oskolai tudománnyal” szemben határozza meg, az a neohumanista pedagógia szemléletével magyarázható, miszerint a képzés önálló és öntevékeny folyamat, mely az ember *általános* képzését célozza, nem pedig az individuum valamilyen meghatározott jövőbeli rendeltetését tartja szem előtt. A képzés e szabadságának értelme, hogy az egyén utóbb a maga sajátos tulajdonságainak megfelelően szolgálhassa a társadalom és a saját céljait.²⁵

A következő kézhez kapott Kazinczy-levélben Berzsenyi nem látja „bizonyos nyomát”²⁶ annak, hogy a széphalmi mesterhez megérkezett volna küldeménye. Nem csoda, hiszen Kazinczy közvetlenül nem reagált a bemutatkozó levél önkarakterisztikájára, ehelyett arról számolt be, hogy a hozzá küldött verseket javítva letisztázta, s megismétli a versek nyelvi megformáltóságára vonatkozó kifogását, kiegészítve a klasszicista korrekcióelv megfogalmazásával és egy megjegyzéssel, amely mintha a filozofálástól óvna költőbarátját: „arra a’ barátságának egész hevével kérek, hogy verseiden szünetlenül gyalúlgass, ’s grammatikádat tökéletesítsd. ’S ójjanak-meg a’ Helikon’

²⁴ GADAMER 2003, 40–41.

²⁵ Rudolf VIERHAUS, *Bildung (Der neuhumanistische Bildungsbegriff)* = BRUNNER / CONZE / KOSELLECK 1972, 529.

²⁶ Berzsenyi – Kazinczyhoz, 1809. jan. 18. = *KazLev*, VI, 185.

Istenségei, hogy a' Poéta B[erzsényi] valaha Circulusokat quadráljon 's Kant ellen írogasson, mint a' mit a' Poéta Horváthon látok.”²⁷

Berzsényi erre úgy válaszol, hogy egy újabb, az előbbi újrafogalmazó jellemzést küld magáról: „azt bizonyosan tudom, hogy azon agy vázoktól, mellyektől engem Uraságod félteni látszik, már grammatista koromban tökéletesen szabad voltam, és soha sem a' Systemák hagymázza meg nem szédített, sem semmi előítélet fékje jászolra nem kötött. Ez nem ditsekedés, mert én úgy vélem, hogy ez minden közönséges józan észnek tulajdona, melly láthatárát és mívelet körét nem a' sillogismusok hang léptsőin, hanem egy belső elgondolásnak szempillantásain keresi, mellyek leg bizonyossabban nyitják ki az ép szem előtt mind azon titkokat, mellyeket Aristotelestől fogva láttak vagy ezután láthatnak. Ha én itt a' bizonyos álláspontot elmém első fellobbanásában el nem találtam volna, nehezen mártottam volna ajakimat Aganippe tsepjeibe, mert az igazság és tudás' ösztöne én bennem sem volt munkátlan, – ha ezen jegyzésre levelem adott okot, egyedül arra kérem Uraságodat, hogy annak némelly tsapongó vonásainak magyarázatját szívemben keresse, melly ha buzog, szint olly rosz grammaticus, mint magam.”²⁸

Ez az önjellemzés is a képzés belső folyamatára fókuszál, a „józan ész” szintagmával jelölve az ember számára eleve, ösztönszerűen adott tudást, amely, ha az „elme fellobbanása” révén „belső elgondolássá” válik – azaz tudatossá lesz – a dolgok vizsgálatában ugyanúgy elvezet a „bizonyos állásponthoz”, mint a tudományok formális logikája. A „közönséges józan ész” itt – Csetri Lajos észrevétele szerint is²⁹ – a humanista hagyomány *sensus communis*-ának megfelelője, s az idézetben a fogalom jelentésének két árnyalata is adva van: amellett, hogy az emberekben közös univerzális alapképességet jelöli,³⁰ utal az iskolai, szisztematikus-dogmatikus tudástól való elhatárolódásra is.³¹

²⁷ Kazinczy – Berzsényihez, 1808. dec. 27. = *KazLev*, VI, 167–168.

²⁸ Berzsényi – Kazinczyhoz, 1809. jan. 18. = *KazLev*, VI, 186–187.

²⁹ A levélrészlet hasonló értelmezését adja: CSETRI 1986, 306–307.

³⁰ *Sensus communis* avagy *common sense* gyakori jelentése: „az átlagos ember alapvető szellemi képessége”. (LEWIS 1967, 146.)

³¹ Erről a jelentésárnyalatról vö. GADAMER 2003, 50.

2.2. Leírások Kazinczyról

Saját önleírásának megteremtése után Berzsényi több kísérletet tesz arra, hogy levelezőpartnere képét is a képzés és a *sensus communis* egymással szorosan összefüggő eszményeinek függvényében láttassa. Így amikor harmadik levelében Kazinczyt az egész nemzet „közös kintsének”, reprezentánsának minősíti, egyben olyan közös érzéket tulajdonít neki, amely a képzés-ideálnak megfelelően független a külső, esetleges hatásoktól: „Az embereknek leg nagyobb része tsupán a’ külső bényomások bévételére alkalmas. A’ mi virtusainknak nagy része külsőség. Az olly hazafi mint Cato, vagy Kazinczy nem a’ külső bényomások míve, hanem az okossággal párosúlt virtusé, de ezt a’ községtől várni nem lehet, mert azon tsupán a’ szokás, a’ módí uralkodik.”³² Amennyiben mégis kimutatható külső hatás Kazinczy esetében, annak forrásai csakis az antik auktorok lehetnek: „A’ Te mestereid tsak azok, kik a’ természetnek leg első és legszerentsébb tanítványai voltak, és a’ mennyei poesist hozzánk lehozták. Ki hatott még olly méllyen a’ régiség’ lelkébe mint te?”³³ Mindez az adott kontextusban úgy érthető, hogy Kazinczy mesterei azok az ókori szerzők, akik még képesek voltak a természet lényegi utánzására, azaz alkotásukban a természethez hasonlóan nem ismertek önmagukon kívüli célt, s ezzel műveik a képzés-eszmény kifejezőivé váltak.³⁴ Kazinczy őket követi, de szintén lényegi módon, a „régiség’ lelkébe” hatolva. Nem is utánzás ez, hanem lelki megtermékenyülés, melyet a szépség újraszülése követ: „A’ kinek az ízlés, és annak minden grátiáji olly tulajdonai mint néked, a’ kinek lelke a’ régiség leg remekebb alakjaival úgy bujálkodott mint a’ tiéd, nem lehet annak szüleménye nem szép.”³⁵

Azonban a Kazinczyról kialakított idealizált kép és az ábrázolás tárgyának önképe közti eltérés hamarosan kezdett megmutatkozni. Ezt a különbsé-

³² Berzsényi – Kazinczyhoz, 1809. márc. 12. = *KazLev*, VI, 292.

³³ Berzsényi – Kazinczyhoz, 1809. nov. 25. = *KazLev*, VII, 85.

³⁴ Vö. Gadamer megállapításával: „a képzés ebben a tekintetben a görög *phüszisz*-hez hasonlít [...] csakúgy, mint a természet, nem ismer önmagán kívül lévő célokat”. (GADAMER 2003, 41.)

³⁵ Berzsényi – Kazinczyhoz, 1809. nov. 25. = *KazLev*, VII, 85.

get Berzsényi eleinte megkísérli áthidalni, amint az például a *Kazinczy Ferenchez* című episztola esetében megfigyelhető. E mű, melyet Berzsényi 1809. december 31-re datálva küldött el, olvasható úgy, mint válasz az 1809. május 25-i széphalmi levél egy részletére, melyben Kazinczy saját, *Ifjabb báró Wesselényi Miklóshoz* címzett episztoláját interpretálja: „Te az én Wesselényihez írt Epistolámat magasztalod. [...] Hiszed e, hogy én ezt remegve nézem, és attól félek, hogy érdemét – az utolsó szakaszt kivéven és talán – talán mondom, az elsőt is – csak a’ praetexta, gynaeceum, stadium, lararium teszük olvasójik előtt; ’s az a’ józanság, melly az epistolán előmlött, ’s inkább nem poétai gondolkozásomat festi. Azolta sokat tisztogattam benne, mert úgy a’ hogy azt Aprilisban sietve írtam, nem érdemli a’ fenntartást, kinyomtatást.”³⁶ Itt a „józanság” a poeta doctus tanultságából, reflektáltságából fakad, s szemben áll a „poétai gondolkozással”, de úgy, hogy vele együtt alárendelődik a korrekcióelvnek. Berzsényi olvasatában viszont a Wesselényi-episztolára a józanság másmilyen értelemben jellemző:

Az a’ józanság, melly előmli mívedet,
’S mellytől te félsz, nékem leg szebb poésis.
Mít ér a’ szép virág gyümöl’ s nélkül?
Mít a’ bölcsesség a’ bézártt ajakban?
’S oh, édes az nékem, midön Kazinczy
Ugy szóll, mint egy böltsnek kell szóllni honnyához!
[...]
A’ míveletlen föld tsak gazt terem;
A’ lélek is tsak ugy emelkedik
A’ józanság tisztább világához,
Ha a’ tudományok’ és isméretek’
Tárából gazdag ’sákmányt gyűjt magának.
[...]
Az ész minden ’s ebből foly minden jó,
Nints e’ nélkül virtus sem semmi boldogság.
Azért betsüli minden józan nép
Az ész’ szövétnekét gyujtó Minervát,

³⁶ Kazinczy – Berzsényihez, 1809. május 25. = *KazLev*, VI, 380.

'S annak minden munkás tolmácsait;
Azért formálja a' saját nyelvet,
Azért avatja azt Pallász' szentségébe;
Mert a' nélkül remellni sem meri,
Hogy a józanság' istenibb szavát,
Az elbutult község meg foghassa.³⁷

Míg tehát Kazinczy levele költészet és az erudícióból eredő „józanság” különválaszthatóságát illetőleg szervesen egybekapcsolhatóságát tételezi, tulajdonképpen a horatiusi *utile dulci* szellemében, addig Berzsenyi episztolájában poézis és józanság megbonthatatlan egységet alkotnak. Értelmezésében a józanság gyűjtőfogalom, mely az emberi teljességre, a tudatosított érzelmi-értelmi képességek összességére utal, s így a *sensus communis* fogalomkörébe tartozik. Ugyancsak e körbe sorolható a józanság másik versbéli jelentésváltozata, amikor szociális erényként, a közösség egészével való kongenialitásként, a honhoz való szólás készségeként mutatkozik meg.³⁸ Az episztolában ábrázolt képzési folyamat célja nem más, mint ez az általános s egyben normatív embereszmény, vagyis a lélek felemelkedése a „józanság tisztább világához”, törekvés önnön képességeinek kifejlesztésére. A józanság isteni jellegének hangsúlyozásában a képzés-hagyománynak az a mozzanata nyilvánul meg, mely szerint „az ember lelkében hordja Isten képét, melynek mintájára teremtettet, s melyet fel kell építenie magában”,³⁹ s az erre önmagától képtelen „elbutult község”, a saját képességeiről megfélekedett tömeg az, amelyhez Kazinczy „bölcsként”, a józanság mint közös érzék megtestesítőjeként szól, s ezáltal a „míveletlen föld”-höz hasonlított lelkek megművelőjévé, megtermékenyítőjévé válik. E fejtegetéseivel az episztoला azt a Kazinczy-képet részletezi tovább, amelyet Berzsenyi már legelső levelében elkezdett megalkotni: a nemzeti közösség egészének hangot adó, annak tagjait autonóm önképzésre serkentő férfiúét.

Ugyanezt a képet rajzolja a *Kazintzy Ferentz*, utóbb *Ajánlás* címet viselő óda is – amely már Berzsenyi 1808-as versgyűjteményében szerepelt, s

³⁷ BERZSENYI 1979, 99–102.

³⁸ A *communis sensus*-ról mint közösségi erényről vö. LEWIS 1967, 146–147.

³⁹ GADAMER 2003, 41.

amelyhez írt kiegészítéseit 1809 folyamán küldte el Kazinczynak – csakhogy ezúttal a görög mitológia eszköztárának felhasználásával. A végső változatban Kazinczy az őt megszólító versbeszélő s egyben az egész nemzet „szunyadozó” erejének lelkesítője azáltal, hogy leidezte „az ép Íz szebb Geniusszait” és nyelvének „mosolygó Gráziája / Önti belénk Helicon’ malasztját.” Kazinczy eme hermeneutikai funkciójához az isteni és emberi szféra közti közvetítést lehetővé tevő félisteni szerep társul a Héraklész- és a Ganümedész-mítosz megidézése révén.⁴⁰

Ezt a gondosan megalkotott Kazinczy-képet Berzsenyi hamarosan kénytelen lesz revideálni, mégpedig a kettejük közt 1811 első felében lezajlott „gramaticusi per”⁴¹ tanulságaképpen. E vitából ugyanis nemcsak az derült ki számára, hogy a nyelvhasználat és nyelvművelés kérdéskörében összeegyeztethetetlenek a nézeteik,⁴² hanem az is, hogy az ellentét oka alapvető módszertani elveik eltérése. Ez utóbbi következtetést Berzsenyi 1811. június 5-i levelében vonja le: „Orthographiai válaszod nem volt reám nézve meddő; de nem merítetted ki kérdéseimnek egész kerületét, de nem is meríthetted, mert nem is érthetted. Te a’ Theoria fáklyájával szoktál az igazságok’ országába hágdosni, én pedig csak a’ mezítelen okosság’ mécsénél bukdolódom, hol a’ puszta szem néha a’ Phantomot gazdag ideának, az ideának legkissebb elementumát rendelt systemának nézi. Mi különböző úton járunk, de nem lehetetlen, hogy tán ugyan azon egy resultátumhoz ne vezessenek.”⁴³

Az idézetben Berzsenyi a tudományos gondolkodásmódnak ugyanazt a két fajtáját különíti el, mint első leveleiben: az egyik az „oskolai tudomány” szisztematikus-dogmatikus módszere, a másik a külső hatásokat serkentésül felhasználó, ám azoktól függetlennek maradó józan ész avagy „mezítelen okosság” autonóm eljárása. Kazinczy ugyan programszerűen nem kötelezte el

⁴⁰ „Pólyádba’ paeán ringata tégedet! / Már ott tapodtál sok fene undokat, / Mellyek zavarták Pinduszunknak / Szent ereit ’s ege’ tiszta fényjét. // Boldog vagy Áon’ Szüzei’ kedvese, / ’S nagy, mint Hazádnak legnemesebb fija! / E’ két remek dísz kéri méltán / A’ Ganymed’ poharát az égben” (BERZSENYI 1816, o. n.)

⁴¹ Berzsenyi – Kazinczyhoz, 1811. febr. 15. = *KazLev*, VIII, 325.

⁴² A vitáról lásd: HÁSZ-FEHÉR 2003b, 48–52. és CSETRI 1986, 314–329.

⁴³ Berzsenyi – Kazinczyhoz, 1811. jún. 5. = *KazLev*, VIII, 564.

magát egyik metódus mellett sem (érdemben nem is reflektált erre a szembeállításra), azonban az irodalmi nyelvhasználat kérdésének rá jellemző normatív megközelítéséből⁴⁴ Berzsenyi számára világossá vált, hogy mestere nem a képzés-eszmény azon mintapéldánya, akinek kezdettől fogva látni szeretne volna. Erre utalt az is, hogy maga Kazinczy nevének versbe foglalását nem a nemzeti közösség, hanem csupán az első levelében már körvonalazott kanonikus közösség nevében nyugtázta: „Nekem már elég tömjént gyűjtöttál, ’s ámbár engem a’ tömjén fojt, örvendek e’ tömjénnek , mert azt hirdeti, hogy engem Berzsenyim, mint Virág, Dayka ’s Kis szerettek. De ne többet, barátom! mert a’ tömjénezett kis embert nevetségessé teszed a’ bálványozás által.”⁴⁵

Kazinczy ezen reagálásainak tulajdonítható, hogy Berzsenyi a kezdeti kísérletek után lemond arról, hogy rávetítse levelezőtársára saját tudomány-eszményét, s ha mégis szól róla, akkor azt elvont módon, a levelekhez mellékelt költeményekben, illetve tanulmányban teszi.

2.3. A tudományeszmény Kazinczy személyétől független kifejtései

2.3.1. A’ Tudományok

Berzsenyi tudományeszményének első, Kazinczy személyétől elvonatkoztató kifejtését *A’ Tudományok* című vers nyújtja, melyet 1810 januárjában postázott Széphalomra, nagyjából egy időben a már elemzett *Kazinczy Ferenchez* című episztolával. A levelezés kontextusában ez a két vers egymás párdarabja: ugyanazt a tudományeszményt, amelyet az episztola aktualizálva ad elő, *A’ Tudományok* mitikus-allegorikus módon jeleníti meg. A mű további kontextusait már az eredeti alcím is kijelöli: *Allegoria Plátó után, németből* – utalva arra, hogy parafrázisról van szó, mégpedig Johann August Eberhard *Die Wissenschaften* című művének jambikus sorokban történő

⁴⁴ Vö. HÁSZ-FEHÉR 2003b, 51.

⁴⁵ Kazinczy – Berzsenyihez, 1810. jan. 1. = *KazLev*, VII, 191.

újramondásáról, egy olyan szövegéről, amely viszont Platón *Prótagorasz*-dialógusának egy részletén alapszik. Az Eberhard-féle szöveg lelőhelye a *Der Philosoph für die Welt*,⁴⁶ vagyis Berzsényi – a levelezés során immár másodszor – a Johann Jakob Engel szerkesztette folyóirathoz fordult segítségért saját tudomány-felfogásának előadásához.

Eberhard allegóriája, melyet Berzsényi kivonatosan, de tartalomhűen követ,⁴⁷ példája az antik mitológia Herder által meghirdetett heurisztikus, a saját mondanivaló szolgálatába állított, eszközszerű felhasználásának.⁴⁸ Az itt elbeszélte mítosz platóni verziójában a Prométheusz-féle teremtést kijavítandó-kiegészítendő Zeusz megbízásából Hermész száll le a halandók közé, hogy meghonosítsa köztük a tisztességérzést és a jogot, melyek nélkül az emberek „jogtalanságokat követtek el egymás ellen” és így pusztulásra voltak ítélve.⁴⁹ Eberhardnál és Berzsényinél a történet azzal folytatódik, hogy az említett közösségalkotó erények dolguk végezetlenül térnek vissza az égbe, s végül Jupiternek Minervát kell megkérnie, hogy vigyen a prométheuszi ravaszság mellé tudást is az embereknek. Az istennő a Berzsényi-féle fogalmazásban „A’ nyájas Mú’sákat küldé elől, / Hogy utjait kedves játékokkal / Készítsek a’ szilaj lelkekhez”. A múzsák pedig „szent szikrát lehelltek” az emberekbe, meggyújtván bennük az „etheri részt”, mely „eggy rokon kötél az Égiekhez”, mire a halandók „ki terjesztett kézzel kezdék fogadni / Minerva égi áldomásait”.⁵⁰

A’ *Tudományok* allegóriájában a gyönyörködtető költészet a tudományok, az erények befogadásának előkészítő fokozatát jelenti, azonban szerepe nélkülözhetetlen, ugyanis jelenléte nélkül nem lehetséges az emberi közösség magasabb, lelki célokra ösztönzése. A képzési folyamat célja tehát itt is, akárcsak a *Der Aetna* allegóriájában, az elvont-szellemi szférába helyeződik,

⁴⁶ Johann August EBERHARD, *Die Wissenschaften: Eine Allegorie nach dem Platon* = DPhfW 2, 42–46.

⁴⁷ Az eredetivel való részletes összevetést lásd BERZSENYI 1979, 616–620.

⁴⁸ Vö. Johann Gottfried HERDER, *Vom neuern Gebrauch der Mythologie* [1767] = HERDER 1985, 432–455.

⁴⁹ PLATÓN, *Prótagorasz*, 320 d–322 d, ford. FARAGÓ László = PLATÓN 1984, I, 196–197.

⁵⁰ BERZSENYI 1979, 622.

hangsúlyozódik viszont, hogy a gyakorlatban e folyamat csak az érzékek útján, a költészet segítségével mehet végbe.

2.3.2. A Religiók' Eredete és Harmoniája

Berzsényi első prózai elméleti munkáját, *A Religiók' Eredete és Harmoniája* című tanulmányt 1813 júliusa és októbere között küldte el Kazinczynak, aki – Berzsényi életében – egyetlen olvasója maradt a műnek. Az értekezés Volney *Les ruines* című művének 1792-es német kiadása⁵¹ nyomán keletkezett oly módon, hogy Berzsényi a 22. fejezet első alfejezeteiben szereplő vallástörténeti tényanyagot kivonatosan lefordította, azonban az eredeti értelmező részek helyébe saját, a francia szerzőétől eltérő felfogású kommentárjait ültette.⁵² A forrásához viszonyított koncepcióbeli különbséget a következőképpen adja meg Kazinczynak írva: „ezen tárgyban olly járatlan vagyok, hogy csak Wolneyt magát olvastam, 's ezzel is, a' historicumot kivévn, sokban ellenkezem, 's pedig a' legfőbbekben – az ember eredetében, az Istenről való ideában, és az első Religióban.”⁵³

Berzsényi arra utal itt, hogy míg Volney az istenképzetet a tapasztalásból származtatja,⁵⁴ addig ő a képzés-eszmény jegyében elutasítja, hogy az emberi nem fejlődése külső, fizikai okokra volna visszavezethető. Ehelyett princípiumként fogadja el az emberi természetnek a teremtés pillanatától kezdve lehetségeiben adott és változatlan voltát. Az ember ezzel az eleve meglévő potenciállal örökösen rendelkezik, s ha a mindenkori körülmények nem akadályozzák, akkor szükségszerűen érvényre is juttatja azt: „látjuk azt hogy

⁵¹ A forrást azonosította: HORVÁTH 1948, 35. Vö. még: HORVÁTH 1960, 127.

⁵² Vö. HORVÁTH 1960, 128–130.

⁵³ Berzsényi – Kazinczyhoz, 1813. dec. 25. = *KazLev*, XI, 161.

⁵⁴ „Auf solche Art entstanden die Begriffe von Gott und Religion, gleich allen andern, aus physischen Gegenständen, und wurden im Verstande des Menschen durch seine Empfindungen, durch seine Bedürfnisse, durch die Umstände seines Lebens und den Fortschritt seiner Kenntnisse hervorgebracht.” (VOLNEY 1792, 192–193.)

minden teremtmény essentiájára nézve változhatatlan, az embernek essentiája pedig az okosság 's következésképpen e' részben az volt az első ember, a' mi az utolsó fog lenni – egy gondolkodó okos teremtmény kiben mind azon tulajdonságok, mellyek az ő természetének, valóságának örökös béllyegei, telyes mértékben és eredeti épségben már megvoltak 's következésképpen az ő első pillantása az égre volt vetve és az ő első gondolatja az Isten volt. 'S hogy minden ideáink physical formákban vagynak öntve az ugyan igaz, de ebből nem következik, hogy mind azok physical eredetűek; Istent gondolni és hinni pedig nem idea, hanem az értelemnek és természetnek elfojthatatlan szava, melly csak akkor válik ideává, midőn mi azt az emberi elme mechanisusa szerint személyesíteni, földi ruhába öltöztetni akarjuk.”⁵⁵

E fejtegetésben Berzsenyi a költészetében már korábban is kimutatható fizikoteológiai koncepciót⁵⁶ ötvözi a képzés elvével, amikor a külső meghatározottságú istenkép helyébe az emberben az ész univerzális törvényei (az „okosság”) szerint időről időre újra megképződő, fogalommá váló Istent helyezi. Ezzel Berzsenyi nemcsak Volney felfogásával száll vitába, hanem minden olyan rendszerrel, amely a képzést mint soha nem szűnő elmetevékenységet a maga előformált fogalmaival (ideáival) gátolja: „az első ember az ő természetének eredeti tökéletes épségében lépett ki a' Teremtő kezéből. Ellenkezni látszik ugyan ezzel az emberiségnek későbbi szomorú állapata és formája; de meg kell azt gondolnunk hogy utóbb jött a' bűn, szolgaság, sanyarúság, mellyek az emberi természetet ezerféle képpen alacsonyítottak és korcsosították; utóbb jöttek a' különbözőféle positiva religiók, mellyek az emberi elmét munkátlanságra szoktatták; utóbb jöttek az ámitások 's minden némű mesterséges bolondítások, mellyek az emberi elmét szünet nélkül ostromolván ezerféle bodulásba hozták. 'S valóban ha megfontoljuk, hány ezer esztendőök ölta és hány ezren munkálnak azon, hogy az emberi értelmet egészen el fojtsák, 's melly kevesen azon hogy azt világosítsák, csudálkoznunk kell hogy minden emberi okosság a' föld színéről el nem törültetett. De a' mint mondám az essentia változhatatlan 's csak a' külszin szenved.”⁵⁷

⁵⁵ BERZSENYI 1994, 159–160.

⁵⁶ Vö. MARTINKÓ 1977, 60.

⁵⁷ BERZSENYI 1994, 160.

Az itt megjelenő, Volney művén és a vallástörténeti tematikán túlmutató gondolatmenet Georg Forsternek a munka – Berzsenyi által forgatott – német kiadásához írt előszavával hozható összefüggésbe.⁵⁸ Ez a szöveg azért figyelemre méltó, mert a képzés-eszmény jegyében gondolkozva (bár magát a kifejezést nem használva) fogalmaz meg radikális kritikát a felvilágosodásról, olyan kritikát, amely kimondatlanul a Volney-műre is vonatkozik és befolyásolhatta Berzsenyi olvasatát. Forster szerint a „valódi felvilágosodásra” a jelen korban immár nem az „egyházi és világi elnyomók” jelentik a legnagyobb veszélyt, hanem a véleményeknek „az ész álarca mögé rejtőző” zsarnoksága: „Úgy tűnik, hogy az általános érvényű ész névvel illetett, feltétlen hódolatot követelő fantom még most is minden valóban létező szubjektív ész szabadságának csorbítására törekszik. Nem elégszik meg azzal, hogy ismereiteink minden ágát visszavezesse a gondolkodás általános törvényeire, és – ahogyan az helyénvaló – ismét kifejezésre juttassa egy tudomány szisztematikus formájában; ennek a lenyomatnak olyan funkciót tulajdonít, amely az ész erőinek minden más irányú használatát részben feleslegessé teszi, részben pedig annak eredményeit érvénytelen pénzérmévé minősítve kivonja a forgalomból. [...] Ezért az a filozófia, amely ügyel az emberi szabadság és különösség fenntartására, és nincsenek saját individuális meggyőződéseit általános érvényűvé emelő despotikus igényei, joggal óv attól, az összes tudományban még megfigyelhető céhbeli despotizmustól, amely – akárcsak a politikai és hierarchikus despotizmus – arra törekszik, hogy az embereket egy rendszer büvkörébe vonja, amelyen kívül állítása szerint az igazság nem lelhető fel, s amelyen belül a tér korlátozottsága és az eszmék szegénysége képességeink egyik felét tétlenségre kárhóztatja, míg a másik fél egy mechanikus opus operatum-ot [szentségi cselekményt] végez.”⁵⁹

Forster felvilágosodás-kritikájának magja megegyezik Berzsenyi Volney-bírálatáéval: mindketten feltételezik, hogy az ember „belsejében birtokolja magatartása vezérfonalát” úgy is mint a gondolkodás általános törvényeit, s a „rábízott tehetség” fejlesztésén munkálkodik, amint megszabadult a dogmati-

⁵⁸ Georg Forster magyarországi kapcsolatairól és Uránia-beli recepciójáról lásd: SZILÁGYI 1998, 187–215.

⁵⁹ FORSTER 1792, X–XI.

kus kényszertől.⁶⁰ Az ész nevében fellépő, ám valójában azt korlátozó szisztémák ezt a képzési folyamatot akasztják meg. Berzsényi olvasatában Volney rendszere e dogmatizmus speciális válfaját képviseli, amennyiben az első embernek „mély baromiségot” tulajdonít,⁶¹ azaz relativista módon elperli tőle eredendő isteni meghatározottságát, s ezzel végső soron szintén megkérdőjelezi a képzés értelmét és lehetőségét. Tehát Berzsényi a vallási babonáság mellett ezzel a dogmatikus szkepticizmussal is vitába száll religió-tanulmányának lapjain.

2.3.3. Hymnus Keszthely’ isteneihez

A képzés eszményének megfelelő tudomány- és költészetértelmezést tükrözi még Berzsényinek több, Kazinczyhoz küldött költeménye, így a *Dukai Takács Judithoz* és *A Pesti Magyar Társasághoz* című episztolák 1814-ből illetve 1815-ből, valamint legutolsó, 1817-es küldemény-verse, a *Hymnus Keszthely’ isteneihez* című óda. Az első két mű képzés-eszmény szempontjából történő taglalására a *Versek* Negyedik Könyvének elemzésében keríték majd sort, így itt csak a harmadikról szólok.

A *Hymnus Keszthely’ isteneihez* a képzés tudományeszményének utolsó átfogó igényű kifejtése a Berzsényi–Kazinczy-levelezésben. Az itt a képzésről folytatott – némiképp felemás – diskurzus fényében érdemel különös figyelmet Berzsényinek a műhöz fűzött kommentárja: „hat napi vajudás után Músám egy korcsot szült, feje Schiller, melle Bersényi, lába Horác, nyelvére

⁶⁰ FORSTER 1792, III–IV.

⁶¹ „Én meg nem foghatom azt a’ mély baromiségot, melly közönségesen az első embereknek tulajdonítatik”. (BERZSENYI 1994, 160.) Vö. Volney álláspontjával: „In seinem Ursprunge fand sich der geschaffne Mensch, nackt an Körper und Geist, dem Zufall Preis gegeben, auf die wüste und wilde Erde geworfen. Ein hülfloser Fremdling, verlassen von der unbekanntnen Macht, die ihn hervorgebracht hatte [...]. Gleich andern Thieren, ohne Erfahrung des Vergangnen, ohne Vorhersehung des Zukünftigen, irrte er in dicken Wäldern umher, einzig durch den Instikt der Natur gelenkt und regiirt.” (VOLNEY 1792, 36.)

nézve Semineologus, mellynek a' tudós magyar világ tán még híré se hallotta; tekintsd meg, kérlek, s mond meg mit tegyek vele".⁶² E levélrészlet kapcsán Bécsy Ágnes azt jegyzi meg, hogy az „önmentségnek tetsző leértékelés” jellemző önbrázolási fogása Berzsenyinek, melyet a számára fontos, ihletett versek kapcsán alkalmaz szívesen.⁶³ Ez a meglátás annyival egészíthető ki, hogy Berzsenyi a dogmatikus-teoretikus gondolkodó szemszögéből értékeli le versét, tehát egy korábban éppen Kazinczyra ruházott szerep maszkja mögül ítélkezik. Innen nézvést a vers mint gondolati felépítmény eklektikus, *tehát* értéktelen, megtévezve azzal, hogy nyelve fél-neológus, vagyis szintén azzal ad gyanúra okot, hogy nem tekinthető egyértelműen egyetlen tételes (nyelvújítási) nézetrendszer folyományának sem. A másik oldalról, a „Systemák hagymázától” óvakodó „kalóz elme” aspektusából viszont ez a fajta válogatás az „önnézés” táplálója, az önképzéshez vezető út, legalábbis amennyiben sikerül a hatásokat átsajátítva autonóm egységbe forrasztani. S hogy sikeres volt az eljárás, azt éppen Kazinczy visszajelzése mutatja: „Múzád nem azt a' Chimaerát szülte, mellynek feje Schiller, közepe Berzsenyi, hátulja Horátz, hanem olly nagy tüzü Ódát, a' mellyet csak tőled halla még a' Haza”.⁶⁴

A Berzsenyi-levél kontextus-kijelölései hozzásegítenek, hogy az ódában ne csupán a képzés-eszmény költői megjelenítését, hanem a képzésnek mint az eszmélkedést ösztönző lelki zsákmányszerzésnek a folyamatát is tanulmányozhassuk. Az egyik megadott forrás Horatius, akinek hatása – mint Bécsy Ágnes megállapította⁶⁵ – az első szakaszokban érhető tetten, ahol a versbeszélővel azonos versszerző saját költői karakterisztikáját az *Antonius Jullus-hoz* írt óda nyomán a pindaroszi hagyománnyal szembenállóként jeleníti meg.

⁶² Berzsenyi – Kazinczyhoz, 1817. márc. 12. = *KazLev*, XV, 113.

⁶³ BÉCSY 1998, 168–169.

⁶⁴ Kazinczy – Berzsenyihez, 1817. márc. 23. = *KazLev*, XV, 135.

⁶⁵ BÉCSY 1998, 169.

Ki zengi e nagy század erőseit
S omló trónusait? ki Agamemnonát
Korunknak s Aulis áldozatját
S Iphigenia szemérmes arcát?

Feldúlt világunk üszkeit, a Tridenst
S villám ostromait, a lerogyott Gigást,
A megrepesztett Calpe szirtjét
Pindari lángajak ömledezze;

Ti, oh szelídebb égiek! Akiket
Keszthely béavatott szent palotáiba,
Ti, éltető Ceres s dicsőebb
Lelket adó Helicon leányi!

Vidám avénám titeket énekel.
A szebb emberiség bennetek él s tenyész,
Ti adtok annak földi, lelki
Jobb eledelt s magas égi éltet.⁶⁶

A horatiusi kontextusból itt a heroikus eszményektől való elfordulás mozzanata lesz hangsúlyos, s ugyanakkor a „pindari lángajak” kötetlen és csapongó lírai költészetét felváltó avéna (pásztorsíp) kevésbé fennkölt énekének említésével megidéződik a horatiusi ellentétpár másik tagja is, a hattyú-Pindarossal szembe állított méh:

Pindarusszal nincs aki versenyezhet;
Daedelus szárnyán, a viasz-puhán száll
égre, Jullus, s hull le, hogy ott a tengert
róla nevezzék.

[...]

Dirce hattyúját vakító fuvallat
Csapja fel, Jullus, föl a fellegekbe.
Én magam csak, ládd, a serény Matinus
Méhet utánzom:

⁶⁶ BERZSENYI 1979, 788.

szorgosan gyűjtöm szedegetve mézém
zöld Tibur partján, vizenyős berekben
csöpp teremtményként, sohasem pihenve
költöm a versem.⁶⁷

A horatiusi szemlélet átvétele tehát azt is jelenti, hogy a hatalmasok megénekelésétől tartózkodó költő egyben az ő befolyásuktól elszakadó költészet megteremtésére is törekszik. Ez a poézis a külső, kiszámíthatatlan, emberen túli erőktől függetlenedve a nem-elköteleződő, gyűjtögető, autonóm önképzésen alapszik.

A Berzsenyi-óda további részeiben elsősorban Schiller hatása kereshető, így Ceres istennő dicsőítése, s vele a mezőgazdaság jelképének bevonása a tudománymítoszba valószínűleg a *Das euleusische Fest* című vers nyomán történik, amint azt a kritikai kiadás jegyzete is ismerteti.⁶⁸ Koncepcionálisan nagyobb jelentőségű azonban a *Hymnus* és a *Die Künstler* között fennálló kapcsolat. Többen is rámutattak, hogy gondolatok, sőt kifejezések kerültek át ebből a versből Berzsenyi ódájába,⁶⁹ Orosz László pedig ezen túlmenően utalt a két mű tudományfelfogása közti eltérésre is.⁷⁰ Ez utóbbi magját az adja, hogy míg Schiller az emberiség művelődéstörténetéről fejlődésképet nyújt, addig Berzsenyitől az ilyesfajta szemlélet – mint a religió-tanulmányban leszögezett elvei is mutatják – idegen. A Schiller-vers életkor-metaforikája szerint az emberiség gyermekkorában az elvont-szellemi szférát jelképező Urania levette fejéről „tűzkoronáját” (vagyis az égi származását kifejező csillagkoszorút), és „szépségként állt előttünk”, hogy a „gyermek megértésék”. Ezt az állapotot kell meghaladnia a művészetnek és a „költészet viráglétráján” felvezetni a nagykorúvá váló emberiséget az érzékiségből az ideálokhoz, az „igazsághoz”.⁷¹ Berzsenyi *Hymnusa* nem osztja ezt a fejlődésalapú

⁶⁷ HORATIUS, *Ódák*, 4. 2. = HORATIUS 1989, 133–134.

⁶⁸ BERZSENYI 1979, 784–785.

⁶⁹ Lásd: BERZSENYI 1936, 394 és OROSZ 1976, 193.

⁷⁰ OROSZ 1976, 193.

⁷¹ „die furchtbar herrliche Urania, / mit abgelegter Feuerkrone / steht sie – als *Schönheit* vor uns da. / Der Anmuth Gürtel umgewunden, / wird sie zum Kind, daß Kinder sie verstehn: / was wir als *Schönheit* hier empfunden, / wird einst als

felfogást, s úgy véli, hogy a múzsa „zengése” *egyszerre* aktivizálta az ember érzelmi és értelmi képességeit, azaz a tág értelmű költészet eleve magában foglalja az absztrakt tudományokat is: „Músa te illetéd / Nectáros ujjal égi lantod’ / ‘S zengzete gyult erein keresztül. // [...] Főbb létre lobbant lelke fel oldozá / A’ szép, jó s az igaz mennyei csírjait; / Zengtél, s körülte uj világ és / Elyzion nyílt bús vadonján. // Zengtél, s szívének hurjait illetéd. / Forró melle dagadt, homloka virrada / Elméje szárnyalt s a tudásnak / Meg kerülé sivatag határit.”⁷²

Az így értett költészet, melynek hatókörébe a tudás legvégső területei is beletartoznak, meghatározza a természettudományokat és a filozófiát is. E felfogást követve a beszélő a következőképpen szólítja meg a múzsát:

Te zengsz, ha Franklin lelke’ merész keze
Villámat le ragad sceptrumokat le szeg,
S ha Nevton és Kant a’ Teremtő’
Titkait oldja, világot alkot.⁷³

Vagyis az ember nem felemelkedik a metafizikus távlatokhoz – mint Schiller költeményében –, hanem a képzésben önmaga képére formálja az érzékelésben számára adott világot, s a természetten túli szférát a költészet körében egyesíti a földivel. Benjamin Franklin, a villámhárító megalkotója itt a róla szóló epigramma („Eripuit caelo fulmen sceptrumque tyrannis”)⁷⁴

Wahrheit uns entgegen gehn. [...] So führt ihn, in verborgnem Lauf, / durch immer reinre Formen, reinre Töne, / durch immer höh’re Höhn und immer schön’re Schöne / der Dichtung Blumenleiter still hinauf – / zuletzt, am reifen Ziel der Zeiten, / noch eine glückliche Begeisterung, / des jüngsten Menschenalters Dichterschwingung, / Und – in der *Wahrheit* Arme wird er gleiten. // Sie selbst, die sanfte Cypria, / umleuchtet von der Feuerkrone / steht dann vor ihrem mündgen Sohne / entschleyert – als Urania” (Friedrich SCHILLER, *Die Künstler* = SCHILLER 1943, 202, 212–213).

⁷² BERZSENYI 1979, 789.

⁷³ BERZSENYI 1979, 789.

⁷⁴ „Elragadta az égből a villámot és a zsarnokok jogarát”. A híres jelmondat szerzője Anne-Robert-Jacques Turgot. Lásd: François-Félix Nogaret – Benjamin Franklin-

felhasználásával az égből a tüzet lelopó Prométheuszként tűnik fel, s ezáltal részese lesz annak a neohumanista mítosznak, amely a tudományok meghonosítását második, kiteljesített prométheuszi teremtésként látta. A sceptrum (azaz királyi jogar) „leszegése” (letörése), tehát a fellépés a zsarnok uralkodók istenítése ellen, szintén a tudományterjesztés köréhez tartozik, mint – Georg Forster fentebb idézett szövegére visszautalva – általában minden síkra szállás az egyetlen rendszer bűvkörébe vonó gondolkodással szemben. A természettudós Newton és a filozófus Kant ugyancsak a világ újrateemtői azáltal, hogy megfejtik a „Teremtő titkait”, mely tevékenység egyszerre jelentheti az isteni eredetűnek vélt dogmák leküzdését és az emberi tudatban rejtetten meglévő istenkép megformálását.

A *Hymnus* képzés-képéből hiányzik a tudományfajta és ezzel együtt a lelki erők rangsorolása, amint azt az antik mitológiának a téma korábbi feldolgozásától eltérő használata is mutatja. Míg *A' Tudományokban* Minerva hozta le a bölcsességet a földre, s a költészetet jelképező múzsák ennek előkészítésén munkálkodtak (igaz, nélkülözhetetlen szerepben), addig a *Hymnusban* megszólított két istenség közül Ceres az anyagi, Apollón pedig a szellemi kultúra teljességét szimbolizálja, vagyis az utóbbi magában egyesíti Minerva és a múzsák funkcióit. E lehetőség benne rejlik Apollón összetett mitológiai szerepkörében, hiszen napistenként a szellem világosságát jelképezi, de egyben ő a lant és a költészet istene is, a múzsák karvezetője. A *Prótagorasz* tudománymítosza a *Hymnusban* úgy variálódik tovább, hogy Ceres az, aki a közösségi erényeket meghonosította az emberek között (A' társas élet' szent szövetegjeit / Az erkölcsi világ új elementumit / Te fűzted egy nagy kapcsolatba / Czíflra vivő örök ösztöninkel.⁷⁵), viszont az ember keblében még ezután is „le fojtva” szunnyadó „étheri részt” az Apollón fennhatósága alá tartozó múzsák ébresztették fel. A vers utolsó négy szakaszában, ahol a versbeszélő a hazai „kies ég” alá invitálja a civilizációs vívmányokat jelképező isteneket, Apollón dominál: ő lesz az, aki előtt a „Harcz' deli nemzete” leteszi a fegyvert, akinek áldoz, és az ő nyila és pajzsa zeng az utolsó

hoz, 1781. márc. 2. = FRANKLIN 1998, 419, 5. lábjegyzet. Az epigramma lehetséges antik előzményeiről lásd: BÉKÉS I. 1968, 164.

⁷⁵ BERZSENYI 1979, 789.

versszakban vihként a Bakony felett.⁷⁶ Ebben a mítoszvariánsban tehát a költészet immár egyértelműen nem propedeutikai fokozat, a tudományokhoz felvezető lépcsőfok, hanem a tudomány egyik dimenziójává lényegül át, miáltal persze a tudomány itt alkalmazható fogalma is megváltozik, széles értelmet nyer.

⁷⁶ BERZSENYI 1979, 790.

3. A' PÓK HÁLÓJA (BERZSENYI PRÓZAFORDÍTÁSA A NÉMET POPULÁRFILOZÓFIA KONTEXTUSÁBAN)

3.1. A fordítás megítélésének kérdése

Berzsenyi Dániel *A' Pók. Eggy Leánykának magános beszéde. Németből*⁷⁷ című 1815-ös fordításáról (a továbbiakban: *Pók*) a szakirodalomban a pusztá regisztrálásón túl legfőljebb néhány szavas értékelések születtek, de ezek is többnyire annak megindoklásaként, hogy miért nem érdemel figyelmet ez a munka. E recepciós hagyomány a mű kanonikus helyét kijelölő Erdélyi Jánosra és Toldy Ferencre nyúlik vissza.⁷⁸ Erdélyi a *Pókot* először közlő 1842-es Döbrentei-féle kiadás recenziójában annyit ír a műről, hogy „e fordítmánynak” a prózai dolgozatok között „semmi helye”, s azt a kiadónak „valami függelékbe kellett volna mellékelnie”.⁷⁹ Ehhez hasonló, ám radikálisabb álláspontra helyezkedett a Berzsenyi munkáit újra megjelentető Toldy, aki immár teljesen elhagyta kiadásából a *Pókot*, ezt az indoklása szerint „jelentetelen fordított darab[ot]”.⁸⁰

Ezek az értékelések a mű „fordítmány”-jellegének szólnak, s háttérükben a fordításoknak az eredeti munkákhoz viszonyított másodrangúságát valló doktrína tapintható. Azonban szemben azzal az irodalomértéssel, amely az eredetiség mozzanatát mint nem-fordítotttságot és mint a „nemzeti szellem” más népek irodalmától elkülönülő megnyilatkozását fogta fel,⁸¹ az egykorú kontextusban létezett olyan művelődési koncepció, amely a fordítást nem állította oppozícióba az eredetiséggel és a nemzetiséggel. Döbrentei Gábor *Eredetiség 's jutalom tétel* című, az Erdélyi Múzeum első füzetében megjelent

⁷⁷ A kéziratban (OSZK Kt. Fond 113/69.) így szerepel a cím, több újabb kiadás elhagyja az alcímeket.

⁷⁸ A mű újabb, hasonló jellegű említései: OROSZ 1976, 191, BERZSENYI 1998, 9.

⁷⁹ ERDÉLYI 1991, 140.

⁸⁰ TOLDY Ferenc, *Utószó Berzsenyi munkáihoz* = BERZSENYI 1864, II, o. n.

⁸¹ Vö. HORVÁTH János, *A magyar irodalom fejlődéstörténete* = HORVÁTH 2005, 404–421.

programadó tanulmányára utalok, melynek figyelembevétele a *Pók* esetében különösen indokolt, hiszen Berzsenyi ebbe a folyóiratba szánta munkáját.

Döbrentei a fordítást történeti szükségszerűségnek tartja, olyan eszköznek, melynek segítségével az egyetemes emberi művelődés fősodrától Mátyás halála után elmaradt magyar kultúra alkalmassá tehető eredeti munkák kitermelésére, mégpedig a következő séma szerint: az idegen gondolatok követése „elveti” az öngondolkodás „szikráját”, amely azután „meggyújtja” az eredeti alkotót.⁸² A nemzet szempontjának behozása a gondolatmenetbe érdekes kettősséget szül a fordítások megítélésének viszonylatában, Döbrentei ugyanis arra a következtetésre jut, hogy ami az univerzális célkitűzést aktuálisan legjobban megközelítő nemzetek szempontjából adott esetben már másolatnak minősül, az egy olyan hátramaradt kultúrán belül, mint a magyar, még betöltheti az eredeti funkcióját. Arról van szó, hogy a fejlődési hátrány felszámolásának időszakában szükségszerűen ugyanazokat a lépcsőfokokat kell megjárunk, amelyeken az előttünk haladó nemzetek kiválóságai már túl vannak: „Nehezebb már annak jelességre felemelkedni, ki akkor születik, mikor a’ nagyobbak már éltek. Sok, vagy minden elvayon előtte foglalva, ’s neki azokon feljül kellene menni. A’ Genie mindenkor talál ugyan magának új útát, de az emberi karakternek külömbféle kimutatásai, ha már jól festve vagynak, a’ későbbinek ugyan azokat lévén szükség festeni, hamar másolóvá leszen.”⁸³ A fordítás ezért – átmenetileg – bekerülhet az eredeti szerepkörébe: „a’ jelesb fordítani kezdőknek neveik méltán fénylhetnek az eredeti Írók mellett, mert azok, szintűgy eredetiek lehettek volna, azon időben, mellyben ezek magokat azzá formálhatták”.⁸⁴

Ezek a fejtegetések érdekesek lehetnek a *Póknak* mint fordításnak a megítélésével összefüggésben, különösen, ha tekintetbe vesszük, hogy Döbrentei 1842-es kiadása elvégzi a mű effajta egyenrangúsítását azzal, hogy besorolja azt Berzsenyi többi „folyóbeszéde” közé – kiváltva ezzel az időközben megváltozott eredetiségértelmezés jegyében megszólalók bírálatát. Döbrenteinél a fordítás az önformálás egyik módozata, mégpedig – alkotásfolyamat-

⁸² DÖBRENTÉI 1814, 148–149.

⁸³ DÖBRENTÉI 1814, 146–147.

⁸⁴ DÖBRENTÉI 1814, 149.

modelljéből következően – történetileg ugyanolyan adekvát változata, mint az eredeti művek létrehozása. Ugyanis a tanulmány nemzeteken és kultúrákon átívelő koncepciója szerint egyrészt eredeti produkció és követés funkcionális összefüggésre lépnek,⁸⁵ másrészt nem létezik abszolút mércéje a művelődésnek, amely az emberi tehetségek tudatosításának folyamatával azonos.⁸⁶ Amikor Döbrentei az eredeti író és a fordítót ugyanazon öntudatosodási folyamat egyenrangú résztvevőivé teszi, a képzés-modell egyik változatát hozza létre: a képzésben tudniillik nem jelölhető ki egyetlen pont sem célpontként, minden egyes momentum csakis a többihez képest nyer értelmet, előzményként vagy folytatásként, az örökké tartó közös diskurzusba beépülve. Így a fordítás mint a követés egy fajtája csak az önálló „teremtő lélek” serkentőjeként, míg az eredeti mű egyedül mint a követés tárgya nyerhet legitimitációt.

3.2. A fordítás eredetije

A *Pók* eredetije (*Die Spinne: Ein Selbstgespräch*) a *Der Philosoph für die Welt* című populárfilozófiai folyóiratban olvasható,⁸⁷ ami újabb jele annak, hogy a Johann Jakob Engel szerkesztette gyűjtemény mennyire meghatározó volt Berzsenyi 1817 előtti szellemi tájékozódását tekintve. A *Spinne* elsőként a gyűjtemény 1800-ban kijött harmadik darabjában szerepelt.

A *Spinne* szerzőjének neve nincs feltüntetve, így logikusnak tűnik, hogy magának Engelnek, a folyóirat szerkesztőjének tollából származzanak a munkát.⁸⁸ A szöveg ugyanakkor műfajilag és eszmeileg is köthető a *Der*

⁸⁵ CSETRI 1990, 301.

⁸⁶ Vö. DÖBRENTÉI 1814, 142.

⁸⁷ [Johann Jakob ENGEL], *Die Spinne: Ein Selbstgespräch* = DPhfdW 2, 136–144. A német szöveg megjelent: MERÉNYI 1938, 228–235.

⁸⁸ Az általam forgatott Engel-szakirodalom ezt az elvet követi. Maga a téma egyébként nem áll messze a folyóirat egy másik munkatársától, Moses Mendelssohntól sem, aki recenziót írt Reimarusnak ugyanarról a művéről, amelyet a *Spinne* is kommentál. (MENDELSSOHN 1760.)

Philosoph für die Welt arculatát meghatározó másik populárfilozófushoz, Christian Garvéhoz. Ennek oka az, hogy a *Spinne* (Berzsenyi fordításából kihagyott) első bekezdése⁸⁹ Garve egyik korábban ugyanitt megjelent közleményére, a *Weihnachtsgeschenk*⁹⁰ című esszére visszautalva vázolja fel a „leányka magános beszédének” fiktív alapszituációját. E kezdő sorok szerint ugyanis a jegyzetfüzet, amelyben a *Spinne* olvasható, egy leánykáé, aki apjától kapta karácsonyi ajándékba, s a leányka a beleírtakkal „az apa jóslatát teljesíti”, miszerint „az idegen gondolatok ismétlése saját meglátásokra fogja ösztönözni”.⁹¹ Ugyanitt lapalji jegyzet igazít el Garve *Weihnachtsgeschenk* című írásához, amely viszont – mint ott kiderül – az apának ugyanezen füzet első lapjain olvasható bejegyzését tartalmazza arról, hogy gyermeke milyen módszertani elveket követve töltse meg a további oldalakat. Maga a *Spinne* tehát – a leányka által beírt szöveg – a másik közleményben ismertetett elvek gyakorlati megvalósítására tett kísérlet.

Az elbeszélés fiktív keretétől eltekintve mindez azt jelenti, hogy a *Spinne* megjelenésének közege, a Philosoph für die Welt kontextusában mindenekelőtt egy tudatos műfaji–módszertani kísérletet valósít meg. Ennek megfelelően az alábbiakban elsőként a szöveg műfaji kérdéseit fogom tárgyalni. Tekintettel arra, hogy egy szöveg műfajiságának megállapítása valamiféle rendszertani besorolást jelent, a *Spinne* helyének kijelöléséhez is az aktuális körülvevő struktúrát kell letapogatnom.

⁸⁹ Ez így hangzik: „Das junge Frauenzimmer, dem ihr Vater vor mehrern Jahren ein Buch voll leerer Blätter als Weihnachtsgeschenk verehrte, hat dieß Geschenk nicht unbenutzt und die Blätter nicht unbeschrieben gelassen. Hier ist, durch ihre erbethene gütige Mittheilung, was sie, nach Lesung der vortreflichen Schrift von Reimarus über die Triebe der Thiere, auf das Papier geworfen. Man wird die Vorhersagung des Vaters erfüllt finden, daß die Wiederholung fremder Gedanken sie zu eignen veranlassen würde.” (DPhfdW 2, 136.)

⁹⁰ Christian GARVE, *Das Weihnachtsgeschenk* = DPhfdW 1, 150–153.

⁹¹ DPhfdW 2,136.

3.2.1. A műfaj kérdése

3.2.1.1. A *Karácsonyi ajándék*

Lássuk tehát először azt a szöveget, amelyik a *Spinne* első bekezdésében olvashatók szerint „beteljesedett jóslatként” viszonyul a leányka írói szándékához.

A *Weihnachtsgeschenk* olyan didaktikus eszmefuttatást tartalmaz, amely – hasonlóan a *Der Philosoph für die Welt* szinte mindegyik darabjához – egy köznapi alaphelyzet ábrázolásából indul el, hogy azután a prózai szituációt elvont tartalmat közlő példázattá fejlessze egy esszéisztikus gondolatmenet során. A szituáció ezúttal az apa bejegyzése a lányának ajándékozott jegyzetfüzetbe, a tartalom pedig, a füzet használatára adott útmutató apropóján, ismeretelméleti érdekű okfejtés. Az itt leírtak a következőképpen foglalhatók össze:

A gondolatmenet fő célja tanácsadás az „eredeti gondolkodás” elsajátításának mikéntjéről. Ennek elérése hosszás folyamat eredménye, melynek a nyelv megtanulásával kell kezdődnie. A beszéd, illetve az írás tette ugyanis lehetővé az ember számára, hogy gondolkodni tudjon, s e kettőn keresztül vezet az „okosodás” egyetlen útja mind az emberi nem, mind az egyén számára. Az így kialakult gondolkodó lelket az apa olyan festőhöz hasonlítja, aki vagy „természet utáni” eredetit fest, vagy másolatokat készít jó eredetiktől. Azaz szerinte az ember kétféleképpen szerzi ismereteit: saját érzésekből, megfigyelésekből, következtetésekből avagy tanulás és olvasmányok révén. Csakhogy ez a két fázis nem válik szét élesen, sőt feltételezi egymást: „Minden azon múlik, hogy azt az eredményt, amire mások a tapasztalatuk alapján hosszabb-rövidebb következtetési sor révén jutottak, – merthogy végső soron minden tapasztalatokra vezethető vissza – úgy tekintsük, mintha a saját tapasztalatunkból lenne elvonva. Még mielőtt magunk gondolkodnánk, először valaki más gondolkodásának követését kell megtanulnunk.”⁹² A leánykának is így kell cselekednie ahhoz, hogy „olvasóból íróvá” váljék, s a füzet, amelyet az apa neki adott, ennek a gyakorlásnak az eszköze. Az apa szövege arra

⁹² DPhdW 1, 152.

buzdítja gyermekét, hogy kísérelje meg pár szóba sűríteni, a kifejezés esetlegességeitől megtisztítva kivonatolni mások munkáinak lényegi mondanivalóját. Ha ez sikerült, az idegen gondolatokból hamarosan kifejlesztheti a sajátját is, ugyanis „az eszmék egymást lobbantják fel, mint az elektromos sziporkák”, s „ha a lélek már munkában és mozgásban van, ha már kézben tartja a gondolkodás fonalát, akkor gyorsan áttér mások fogalmainak utánzásáról a sajátjai létrehozására”.⁹³ Ennek a módszernek sikeres alkalmazása a *Spinne*, amint azt bevezető bekezdése állítja. Itt ugyanis az olvasható, hogy beteljesült az apa jóslata, s a leánykát „az idegen gondolatok ismétlése saját meglátásokra készítette”, miközben az előírásnak megfelelően feldolgozta „Reimarusnak az állatok ösztöneiről szóló művét”.⁹⁴

3.2.1.2. A gondolkodás szókratészi módszere

Annak az öngondolkodást elősegítő hermeneutikai módszernek a leírását, amelyet a *Weihnachtsgeschenk* egy fikciós-esszéisztikus narratívába ágyazottnan ismertet, megtaláljuk Garve és Engel más műfajú szövegeiben is, így például az utóbbi egyik pedagógiai tervezetében, mely a *Kísérlet a logika módszerének platóni dialógusokból való kifejlesztésére* címet viseli.⁹⁵ A Nagy Frigyes államminiszterének címzett javaslatban Engel a közoktatásban követett pedagógiai metódus reformját sürgeti annak érdekében, hogy a tanárok ne pusztán ismereteket közöljenek, hanem tanítsák meg gondolkodni is tanítványaikat.

Vonatkozó mondandóját Engel egy szembeállítással kezdi, kijelentve, hogy ha logikát (*Vernunftlehre*) kellene tanítania, akkor azt szívesebben tenné platóni dialógusok alapján, mint Arisztotelész *Organon*jából. Választá-

⁹³ DPhdW 1, 153.

⁹⁴ DPhdW 2, 136.

⁹⁵ Johann Jakob ENGEL, *Versuch einer Methode die Vernunftlehre aus platonischen Dialogen zu entwickeln: An Se. Excellenz den königl. Staatsminister Freiherrn von Zedlitz* = ENGEL 1807, 3–124. Engel tanítási módszeréről lásd még: Alexander KOŠENINA, *Johann Jakob Engels sokratische Lehrmethode am Joachimsthalischen Gymnasium zu Berlin (1776–1787)* = KOŠENINA 2005, 189–205.

sát az említett művekben alkalmazott előadásmód különbségével magyarázza, szerinte ugyanis „a tanítványok többet gyakorolják magasabb értelmi erőiket, ha ők maguk absztrahálják a fogalmakat, s a tanár irányítása mellett mintegy maguknak kell feltalálniuk a tudományokat”,⁹⁶ amely eljárást Platón dialógusai valósítják meg. Ezért Engel a platóni dialógusok elemzésének, illetve magának a platóni módszernek a közoktatásban való bevezetését javasolja.⁹⁷ A módszer részletes működését Engel a *Menón* dialógus elemzésén keresztül szemlélteti. Maga az eljárás két részből áll, először a szöveg tárgyi feldolgozása történik meg: „Az első, amit a tanárnak és a tanítványoknak tenniük kell, a dialógus kurzórikus olvasása. Ennek során elmarad a nyelvtani elemzés, viszont a tanítványok részesülnek a szükséges (és lehetőleg rövidere fogott) filozófiatörténeti stb. magyarázatokban. [...] A kurzórikus olvasás befejezése után a tanár áttekinti a tanítványokkal együtt az egész szöveget, meghatározza a vizsgálat fő tárgyát, megrajzolja számukra az utat a keresett célhoz [...] annak érdekében, hogy a tanulók mindenütt feltalálják magukat és számot tudjanak adni arról a viszonyról, amely az egyes részeket a vizsgálat egészéhez köti.”⁹⁸

Azonban a dialógus tökéletes tartalmi megértése csak az első lépés, Engel hermeneutikai módszerének végső célja a gondolkodás alapfogalmainak tisztázása. Tisztázás olyan értelemben, hogy az elemzés során – a szókratészi anamnészisz,⁹⁹ az ideára való visszaemlékezés példája szerint – a tanítványok tudatában eleve meglévő, ám még zavaros fogalmak tisztázódnak: „Ezeknek az előadásoknak a célja az, hogy a gondolkodás szabályainak önökben homályosan már meglévő ismeretét, amelyet önök – természetes tehetségük és neveltetésük eltéréseinek megfelelően – többé vagy kevésbé könnyedén képesek felhasználni, tudatos ismeretté változtassuk [...] Nem csupán azt akarom önöknek tanítani, amit mások önök előtt már feltaláltak; kérdezni és újra csak kérdezni akarom önöket, [...] egészen addig, amíg önök újból fel nem találják ugyanazt. Röviden, mindent meg fogok tenni, hogy az

⁹⁶ ENGEL 1807, 5.

⁹⁷ ENGEL 1807, 121–123.

⁹⁸ ENGEL 1807, 6–7.

⁹⁹ Vö. PLATÓN, *Menón* 81 c–e = PLATÓN 1984, I, 673.

önök közt található minden egyes Menónból olyan embert faragjak, mint Szókratész.”¹⁰⁰

Engel értekezése már magában hordozza a gondolkodási módszerek rendszerezésének csíráját azzal, hogy szembeállítja egymással az arisztotelészi és platóni metódust. E fogalmi ellentét részletes kifejtésére azonban barátja, Garve vállalkozott *Néhány megfigyelés a gondolkodás módjáról*¹⁰¹ című írásában. Garve munkája a gondolkodás, vagy ahogyan még emlegeti: a „meditáció” két fő fajtáját különbözteti meg: az egyik a „szisztematikus” módszer avagy a „tanítás módszere”, a másik a „kitalálásé” (Erfindung) vagy „szókratészi módszer”. Szisztematikus módszeren deduktív eljárást ért, mely az elmélettel kezd, általános és elvont tételekből indul ki, hogy azután jusson csak el a konkrét, egyedi „tényekhez”. Ez az eljárás szerinte kiválóan alkalmas rá, hogy egy tudatlant megtanítsunk valamely „már feltalált és elrendezett tudományra”.¹⁰² Ezzel szemben a dialogikus szókratészi módszer az egyedi tényekkel kezd és általános igazságokra következtet belőlük: ez az „önállóan gondolkodó” vagy „eszme-feltaláló” természetes metódusa.¹⁰³ Garve mindvégig a szisztematikus gondolkodási mód másodlagos jellegét hangsúlyozza. Hasonlataiban a gondolkodás ezen fajtája olyan, mint egy mesterséges gépezet összeszerelése már meglévő alkatrészekből, illetve mint utazás egy már ismert országon át, meghatározott cél irányába.¹⁰⁴ vagyis egy megelőző, kreatív-felfedező fázis eredményeinek rendszerezése, hasznosítása. Ezt az elsődleges megfigyelői munkát végzi el az empirikus-induktív módszerű szókratészi gondolkodó. De az ő tevékenysége sem marad meg egymástól elszigetelt jelenségek regisztrálásánál: az egyes tényeket „példaként használja, hogy fogalmakat vonjon el belőlük, vagy jelenségként, melynek magyarázatára hipotézist próbál felállítani”,¹⁰⁵ és „így emelkedik egyik

¹⁰⁰ ENGEL 1807, 20–21.

¹⁰¹ Christian GARVE, *Einige Beobachtungen über die Kunst zu Denken* = GARVE 1796a, 248–431.

¹⁰² GARVE 1796a, 332–333.

¹⁰³ GARVE 1796a, 341.

¹⁰⁴ GARVE 1796a, 337.

¹⁰⁵ GARVE 1796a, 342.

feltételezése igazolásától a másikig, az egyik kimondott majd kiküszöbölt kételetől a másikig, míg végül az egész anyagra fényt derít és olyan állításokhoz jut, amelyek teljesen érthetők, megoldanak minden nehézséget és magukban egyesítik a valószerűség minden alapját.”¹⁰⁶ Garve a gondolkodási változatok didaktikai hasznát Engellel azonosan ítéli meg: ő is a platóni dialógusokban megjelenő szókratészi előadói módszert helyesli, mint amely önálló gondolkodásra nevel – szemben a szisztematikus eljárással, melynek keretében az író csupán közli az olvasóval a maga igazságait.¹⁰⁷

Nyilvánvaló Garve gondolkodás-rendszertanának egybecsengése a *Weihnachtsgeschenk*ben szintén általa ismertetett metodikával, hiszen a *Spinné*vel megvalósított kifejtési mód besorolható a szókratészi gondolkodás egyik alfajának, a „kommentáló módszerek” kategóriájába. Ez az eljárás, ha helyesen alkalmazzuk – nem elégedve meg a nyelvezet vizsgálatával vagy az egyes szavak jelentésének megtalálásával – Garve szerint így fest: „Az értelmező az író helyébe helyezi magát, tüzénél meggyújtja a sajátját, és közösen gondolkodik vele. Ezáltal nemcsak az egyes gondolatok értelmébe fog mélyebben behatolni – mivelhogy mintegy újjólal kitalálja őket – hanem jobban átlátja az egész összefüggését is.”¹⁰⁸ A magát ily módon pozícionált értelmező megkísérli a szerző tételeinek igazolását, felülbírálását, illetve cáfolását, s így végül „olyan tényekhez és okokhoz fog eljutni, melyekre a szerző nem gondolt, s valódi újdonságot tanítanak meg nekünk.”¹⁰⁹

3.2.1.3. A *Spinne* műfaja a *Der Philosoph für die Welt* kontextusában

A *Der Philosoph für die Welt* című gyűjteményről első megközelítésben annyi mondható, hogy különféle irodalmi és filozófiai témák esszéisztikus feldolgozását nyújtja, közérthető megfogalmazásban, legtöbbször dialógusvagy levélformában előadva. Három kötete először 1775-ben, 1777-ben és 1800-ban látott napvilágot, majd még többször megjelent, ezúttal az Engel

¹⁰⁶ GARVE 1796a, 342.

¹⁰⁷ GARVE 1796a, 342.

¹⁰⁸ GARVE 1796a, 390–391.

¹⁰⁹ GARVE 1796a, 392.

írásait tartalmazó összkiadás első két részébe elosztva. A gyűjtemény írásait az *Engel's Werke*-béli összeállításban Engel mellett Christian Garve, Johann August Eberhard, Moses Mendelssohn és David Friedländer jegyezték.¹¹⁰ A *Philosoph für die Welt* 1802-es kiadásában szereplő 38 szöveget áttekintve megfigyelhető, hogy a tematikai változatosság ellenére az esszészerű közlemények felépítése ugyanazt a szókratészi módszerből eredő rendezőelvet követi. Mindegyik darab egyetlen filozófiai vagy irodalmi téma¹¹¹ dialogikus vagy dialógusjellegű feldolgozása, s a tárgyalásra mindig egyfajta felfelé ívelés jellemző, Garve–Szókratész követelményének megfelelően „játékosan kezdődik” és „tanulásosan végződik”, „a köznapi élet dolgaiból indul ki, az érzékek és a képzelet tárgyaiból, s a bölcsességhez, [...] az ész és az értelem tárgyaihoz jut el”.¹¹² Ez a kifejtésmód azzal is jár, hogy az egyes esszék elején felvázolt köznapi élethelyzet (társasági beszélgetés, hegyi túra, karácsonyi ajándékozás stb.) a szöveg végére allegorikus-általános értelmet nyer.

Az adott téma kifejtése általában a szókratészi alaphelyzet keretében történik, vagyis két – ritkábban több – figura eszmecseréjének lehetünk tanúi, akik közül az egyik Szókratészként vezeti a diskurzust a konkrét megfigyelésektől az elvont tanulság irányába, reflektálva a tanítvány szerepét vivő partnere nézeteire, illetve ellenvetéseire. Ez az alapképlet különféle fiktív szituációkat alkalmazva valósul meg. A platóni mintához leginkább az a variáció hasonlít, amelyben a szereplők ténylegesen közvetlen párbeszédet folytatnak egymással: 14 ilyen dialógus található a gyűjteményben. A szövegek ehhez

¹¹⁰ Az 1777-es kötet tartalmazott egy közleményt Kanttól is (*Von den verschiedenen Racen der Menschen*), ez azonban az 1802-es *Engel's Werke*-ben, amelynek szövegére az alábbiakban támaszkodni fogok, már nem szerepel. Kantnak a szerzői gárdából való kikerülése szimptomatikusnak tekinthető a közte és a populárfilozófusok közt körvonalazódott elvi ellentét fényében, amelyről az alábbiakban lesz szó.

¹¹¹ Például: a metafizikus olvasmányok kára (*Das Zaubermahl*), az emberi tudás határai (*Eine Standrede*), a halál szükségszerűsége (*Über den Tod*), az előítélettel mentes, józan gondolkodás haszna (*Elisabeth Hill*), Levelek az *Emilia Galottiról*, az *Ifjú Werther szenvedéseiről* stb.

¹¹² GARVE 1796a, 349–350.

hasonló méretű csoportját (15 db) alkotják a levelek. A dialogikus szituáció itt többféleképpen is létrejöhet, vagy úgy, hogy a levélíró felidézi partnere nézeteit és reagál rájuk (mint Bayle és Shaftesbury levélváltásában), vagy úgy, hogy a címzett csak forma szerint egy személy, valójában az illető művének szókratészi kommentárjával van dolgunk (ilyen a *Brief an Herrn Dutens*).

A dialogikus esszé műfaji eszményét figyelembe véve ellentmondásnak tűnhet, hogy a gyűjteményben monológok is találhatóak (5 db), vagyis olyan filozófiai elmélkedések, amelyeknek csak egyetlen fiktív előadója van. Szempontunkból különösen problematikus a kérdés, hiszen a *Spinne* alcíme („Ein Selbstgespräch” / Berzszenyinél: „magános beszéd”) szerint is monológ. Hogy ez a szöveg műfajilag mégis illeszkedik a többi közé, sőt kiemelt, a műfaji eszményt képviselő műnek tekinthető, az a „philosophisches Selbstgespräch” sajátos engeli értelmezéséből fakad. Engel egyik elméleti reflexiója ugyanis világossá teszi, hogy az önálló műfajként azonosított philosophisches Selbstgespräch avagy filozófiai önbeszélgetés¹¹³ valójában dialogikus előadást jelent, sajátos formában. A műfajról a következő meghatározást kapjuk: „A művek új, mind a filozófiai történetől, mind a filozófiai *dialógus*-tól eltérő fajtájáról van szó, amely mindazonáltal bizonyos mértékben magára ölti az utóbbi természetét. Itt ugyanis a filozófus mintegy több személyre osztja magát, hol a saját, hol valaki más szerepét játssza, és – hogy úgy mondjam – megjegyzéseket tesz a másik lelkéből, amelyeket azután a sajátjából válaszol meg.”¹¹⁴ A továbbiakban Engel a filozófiai önbeszélgetést felruházza mindazokkal az előnyös tulajdonságokkal, amelyekkel – mint fentebb láttuk – a szókratészi előadás rendelkezik: „[A filozófiai önbeszélgetések] emelkedettebb és nemesebb természetűek, mint az értekezések. [...] Az értekezésben, amely csak a vizsgálódás történetének legfontosabb végeredményeit közli, egyre inkább a befejezett épületet látjuk, nem az építkezés eltervezését és kivitelezését. Mindez azonban látható a filozófiai monológnak

¹¹³ A „philosophisches Selbstgespräch” Kölcsey-féle fordítását veszem át, lásd: KÖLCSEY Ferenc, [*Engel esztétikai töredékei*] = KÖLCSEY 2003, 64–105, itt: 79.

¹¹⁴ Johann Jakob ENGEL, *Fragmente über Handlung, Gespräch und Erzählung* [1774] = ENGEL 1803, 87–207, i. h.: 135.

nevezett előadásmód esetében. [...] Az író úgy tesz, mintha nem tudna hallgatóiról és maga sem döntötte volna el, mit szeretne előadni; mintegy bezárkózik kabinetjébe és elkezdi hangosan gondolkodni, miközben mi, olvasók, észrevétlen az ajtajához lopódzunk és hallgatózunk. [...] Ez a módszer belénk csepegteti a vizsgálódás szellemét; gondolkodásra indítja a fejet és képessé tesz arra, hogy más témákat ugyanolyan szerencsésen dolgozzunk fel, mint az író a sajátját. Ez az óriási előny – amely egyaránt jellemzője az önbeszélgetésnek és a valódi filozófiai dialógusnak – teszi a szókratikusok műveit az ókor megbecsülhetetlen emlékeivé.”¹¹⁵ A filozófiai önbeszélgetés továbbá Engel szerint azért hasonlít különösen a platóni dialógushoz, mert arra sem a szereplők drámai műveknél megszokott együttműködése jellemző, hanem az, hogy „általában a főszereplő [Szókratész] ügyessége és fáradozása révén találják meg a keresett igazságot”.¹¹⁶

A *Philosoph für die Welt* négy olyan szöveget tartalmaz, amely nem utalható a bemutatott szövegfajták egyikébe sem és külalakilag sehoggy sem minősíthető dialógusnak. Ezeknél viszont vagy a narráció jelenít meg valamilyen polemikuss helyzetet (mint például a *Die Curmethoden* esetében), vagy szövegközi párbeszéd zajlik, úgy, hogy az elbeszélés rejtett metatextuális viszonyt takar (így kapcsolódik a *Die Wissenschaften* Platón *Prótagoraszdialógusához*).

A *Philosoph für die Welt* szövegeinek közös eleme tehát, hogy kommunikatív szituáció keretében foglalkoznak egy konkrét problémával. Céljuk ezzel kettős. Egyrészt megismertetnek az olvasóval egy sor, valamilyen alapvető filozófiai problémára vonatkozó és a beszélgetőtársak józan belátása alapján hitelesnek tekinthető megállapítást. Másrészt pedig azzal, hogy az olvasó – a dialogikus forma és az induktív kifejtés révén – maga is mintegy a beszélgetés részesévé válik, illetve hogy nem mondatik ki olyan végső zárlat vagy konklúzió, amely elvágna a további egyéni tapasztalatgyűjtés és gondolkodás útját, ezek a szövegek magának a kommunikációnak a fenntartását, illetve ösztönzését is intencionálják.

¹¹⁵ ENGEL 1803, 135–138.

¹¹⁶ ENGEL 1803, 141.

3.2.1.4. A *Spinne* mint Reimarus-kommentár

A *Spinne* (Berzsenyi-féle fordításából kimaradt) első bekezdése értesít róla, hogy a szöveget író leánykát Hermann Samuel Reimarus *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere* című művéből vett gondolatok „ismétlése” készítette az itt rögzített saját meglátásokra.¹¹⁷ Az így kijelölt vonatkozásban tehát a *Spinne* egy, a Reimarus által felvetett problémák kapcsán elindult asszociatív gondolatmenetnek, s így az *Allgemeine Betrachtungen* szókratészi értelemben vett kommentárjának tekinthető. Hogy a szöveget ebbéli funkciójában rekonstruálhassuk, először sorra kell vennünk Reimarus szempontunkból lényeges fő tételeit.

Reimarus műve, mint alcíme is mutatja, „a világ, a teremtő és önmagunk összefüggésének megismeréséről” szól, vagyis az állati ösztönök témáját egy tágabb horizont előtt tárgyalja, tétje lényegében a létezők láncolatának leírása, s az ember benne elfoglalt helyének megadása. E téma vonatkozásában Reimarus két markáns álláspont között látszik köztes helyet elfoglalni. Egyfelől – Descartes-tal vitázva – elveti azt a nézetet, hogy „az állatok minden cselekvését a puszt mechanizusból lehetne magyarázni, anélkül, hogy lelket, életet, érzést vagy képzeletet tulajdoníthatnánk nekik”, vagyis hogy az állatok nem mások, mint „élettelen gépek”.¹¹⁸ Másfelől azt az elképzelést sem osztja, amely nem minőségi, hanem csupán mennyiségi, graduális különbséget lát az állati és emberi lelki erők között. Szerinte „nem állítható, hogy az állatok lelki erői csak fokozatnyi eltérésben lennének a mieinkhez képest”,¹¹⁹ hiszen nem rendelkeznek például ésszel (Vernunft), sem ennek bármilyen fokával, csupán „alacsony lelki erővel, amelyek a jelenről és a múlttól csak pontatlan és zavaros képzeteket nyújthatnak”.¹²⁰ Reimarus tehát lelket tulajdonít ugyan az állatoknak, de tagadja, hogy az pusztán kvantitatíve térne el az

¹¹⁷ DPhdW 2, 136.

¹¹⁸ REIMARUS 1773, 211. Descartes úgy vélte, hogy az állat nem több, mint nagy tökéletességű önmozgó gép, automata, melynek magatartása abból áll, hogy az inger megjelenésére egy – az ingernek megfelelő – automatikus reakciót ad. (Vö. DESCARTES 1993, 64–66.)

¹¹⁹ REIMARUS 1773, 275.

¹²⁰ REIMARUS 1773, 368.

emberétől. Ugyanakkor az ösztönvilág terén lát analógiát is a két szféra között, megállapítva, hogy „a mi velünk született képességeink egészen közeli hasonlóságot mutatnak az állatokéival”.¹²¹

Vagyis megállapíthatjuk, hogy Reimarus műve nem haladja meg teljeséggel a kartézianus dichotomikus szemléletet és nem hidalja át a szakadékot, amely a gépként működő állatot és a szellem által meghatározott embert elválasztja, annak ellenére, hogy „távoli hasonlóságot” és „analógiát” lát a bennük munkáló erők között. Ember és állat kategoriális különbsége annak ellenére fennmarad, hogy Reimarus az élőlények összefüggő láncolatának tagjaiként ábrázolja őket.¹²²

A leányka *Spinne*-béli monológja az *Allgemeine Betrachtungen* által folytatott diskurzushoz kapcsolódik, s valójában Reimarus szövegével való párbeszédnek tekintendő. Gondolatmenete a következőképpen rekonstruálható.

A hálót szövögető pókot megfigyelő és e tevékenység mozgatórugójára kíváncsi leányka első megállapításai összhangban állnak Reimarus idevágó nézeteivel. A leányka kijelenti, hogy e munkásság oka nem vezethető le tapasztalásból, előzetes ismeretből, hiszen a pók még igen fiatal, ráadásul magányosan él, tehát nem taníthatta őt senki. Reimarushoz hasonlóan a jelenség kartézianus magyarázatát is elutasítja, mondván: „daß du bloß Automat, bloße kunstvolle Maschine ohne Vorstellung und ohne Begierde seyn solltest, will mir nicht ein. Du änderst deine Arbeit nach den Umständen ab; das würde die Maschine nicht können.”¹²³ Mindebből azt az ugyancsak reimarusi tételt vezeti le, hogy a pók munkálkodásának indítóokát annak lelkében kell keresni. A monológ ezután következő része viszont már egyre inkább kiszakad az *Allgemeine Betrachtungen* gondolati köréből, s a legelvontabb ismeretelméleti kérdésekhez jut el. Az itt megfogalmazott probléma, amely

¹²¹ REIMARUS 1773, 458.

¹²² A reimarusi álláspont ezen kettősségét domborítja ki Wolfgang Pross részletes kommentárja is az *Allgemeine Betrachtungen*-ről Herder-kiadásának jegyzetanyagában: HERDER 2002, Kommentarband, 213–221.

¹²³ „hogy csupa Automat, csupa mesterséges 's minden képzelés és kívánság nélkül való masina légy nem hihetem. Te a' környülmények szerint változtatod munkádat; ezt a' masina nem tudná.” (BERZSENYI 1994, 165–166.)

Reimarusnál nem válik explicitté, az állati lélek megismerésének mikéntje. Az erre vonatkozó kérdésre, a különféle eshetőségek mérlegelése után, a leányka egyetlen elméleti válaszlehetőséget lát, s eszerint „aus mir selbst, aus meiner Menschenseele, so wie ich sie habe, muß ich das Eigne und Unterscheidende der Spinnenseele hervorhohlen, oder es wird mir ewig verborgen bleiben”.¹²⁴

De vajon a gyakorlatban járható-e az ismeretszerzésnek ez az útja? Jelentős eltérés van ugyanis ember és állat tevékenységének mozgatórugói között: az ember is köt, akárcsak a pók, de míg az előbbinél ez tudatos, szerzett készség, az utóbbinál veleszületett, s „minden tapasztalás és meggondolás” nélküli adottság. A leányka azonban átfedést, közös metszetet is talál az emberi és állati tevékenységben, olyan eseteket, amikor az ember szintén bonyolult cselekvéssorokat végez, anélkül, hogy meggondolná, mit tesz: ilyen az emlő szívó csecsemő, és ezt mutatja a papírt értelmes gondolatokkal beíró holdkörös példája. Csakhogy az eszmefuttatás itt megfeneklene, amennyiben áthidalhatatlan szakadékot tételezünk a lélek tudatos és tudattalan állapota között: „wenn ich Nachtwandlerinn wäre, zwar der Spinne in etwas ähnlich, aber mir völlig so fremd als die Spinne; ich wäre gleich erstaunt über mich als über sie, hätte zwey Geheimnisse statt eines, und fühlte mich zwiefach gedemüthiget. – Wie könnte denn da der eine Fall mir zu einer bessern Einsicht des andern helfen?”¹²⁵

Ezen a holtponton a gondolatmenet az öntudat problematikájának behozásával jut túl, s ez az a mozzanat, amellyel a *Spinne* véglegesen túllép Reimarus okfejtésének keretein. Amiről itt szó van, azt a leányka egy hasonlattal igyekszik megértetni: „Ich öffne ein dunkles Zimmer gegen ein erleuch-

¹²⁴ „magamból, az én ember lelkemből a’ mint az bennem van, kell nékem a’ póklélek tulajdonát, különségét elő hoznom, egyéb eránt örökre rejtve marad előttem”. (BERZSENYI 1994, 166–167.)

¹²⁵ „ha holdos volnék, hasonló volnék ugyan valamennyire a’ pókhoz, de magamhoz olly idegen volnék mint a’ pók; szintugy csudálnám magamat mint a’ pókot, egy titok helyett kettőt találnék s kettősen meg alázódnám. Hogyan is segíthetne itt az egyik esett a’ másiknak jobb bélátására?” (BERZSENYI 1994, 168.)

tetes; und es wird hell auch in jenem. Ich öffne zwey dunkle gegen einander; und es bleibt dunkel in beyden”.¹²⁶

A megismerés folyamatára értve mindez annyit tesz, hogy az eredetileg homályos és zavaros tudattalan megérthető, tudatossá tehető, sőt a tudatosság tétele a megismerés *conditio sine qua non*-ja. A következő mondat pedig – mindezt továbbgondolva – már arra utal, hogy a megismerés tulajdonképpen önmegismerés révén érhető el: „was ich von meiner eigenen Seele, und durch sie von andern Seelen begreifen soll, das muß ich wachend in vollem Licht des Bewußtseyns sehen”.¹²⁷

Ezt az episztemológiai felismerést a leányka végül egy, az állati ösztönöktől eltérő területre is alkalmazza: „Welche Menge, welche Mannigfaltigkeit meiner Seelenwirkungen, wenn ich in einer *Mozartischen* Symphonie die Saiten hinauf- und wieder herunterstürme! Während ich spiele, bin ich mir keiner derselben bewußt. Aber sie waren einst alle klar; sie sanken gleichsam nur auf den Grund der Seele hinab, und ich kann sie von dort nach Wohlgefallen wieder heraufhohlen”.¹²⁸

Az elmondottakból az szűrhető le, hogy a *Spinne* olyan világfelfogást képvisel – továbbfejlesztve Reimarusét – mely szerint az emberi és állati lélek között nincs áthidalhatatlan kategoriális különbség, hanem csupán az öntudat eltérő mértékéről beszélhetünk. Egy egységes, megszakítások nélküli organikus világ képe villan itt fel, melyben az öntudat magasabb szintjén álló ember ösztönei révén nem pusztán analógiát mutat az alacsonyabb szinten lévő lelkek – mint csecsemő és holdkóros – működésével, hanem a saját

¹²⁶ „Kinyitok egy homályos szobát egy világosnak által ellenében; és abban is világosság leszen. Kinyitok két homalyosat egymás mellett; ’s homály lesz minde-nikben.” (BERZSENYI 1994, 168.)

¹²⁷ „a’ mit lelkemről ’s ez által mások’ lelkéről értenem kell, azt ébren ’s a’ jelenlét’ tellyes világánál kell látnom” (BERZSENYI 1994, 168.)

¹²⁸ „Melly sokasága, melly különfélesége lelkem’ munkálatinak, midőn én valami mozarti symphoniában a’ húrokat majd fel majd alá ostromlom! Az alatt mig játszom, mind azokról semmit nem tudok. De egykor mind isméretesek voltak; csak mintegy leszálltak lelkem’ fenekére, ’s én azokat onnat tetszésem szerint ismét felhozhatom.” (BERZSENYI 1994, 169.)

szférája részeként ismeri fel azokat. Ez a képzés világképe, mely szerint az ember helye a „létezők nagy láncolatában” nincs statikusan előre kijelölve, hanem maga is a teremtés részese, sőt beteljesítője.¹²⁹ Az embernek ahhoz, hogy eleget tegyen hivatásának, magának kell kiemelkednie eredendő állati mivoltából – mint Berzsenyi két évvel később megfogalmazza, le kell vetnie „állati nyűgeit”¹³⁰ –, felszínre hozva önnön még tudattalan lényegét.

A szöveg befejező bekezdése ugyanakkor nem tartalmaz végső konklúziót, egyértelmű választ az elején feltett kérdésre: „Ich mögte so gerne, so gerne, so gerne wissen, wie du das machen kannst was du machst, und wie du es mit dieser Fertigkeit, Regelmäßigkeit, Zweckmäßigkeit machen kannst.”¹³¹ A zárlat inkább a kérdéskör jövőbeli továbbgondolására utal: „Also wieder einmahl gesucht, ohne zu finden! Wieder einmahl die Zeit mit unnützem Nachgrübeln verloren! – Verloren? Wenn ich eine Grenze meiner Erkenntniß habe trennen lernen, und gewarnt worden bin, dieses Weges nicht wiederzukommen? Nein, nein! Ich habe sie *nicht* verloren. Ich habe gelernt; wenn auch nicht das, was ich wollte.”¹³²

Vagyis ebből a pontból visszatekintve a szöveg értelmét nem valamiféle megtalált válasz adja, hanem maga a tűnődés, töprengés („Nachgrübeln” – Berzsenyinéél „fürkészés”), a válaszlehetőségek vizsgálata, s korlátainak kijelölése. A gondolkodás eredménye így – a *Der Philosoph für die Welt* közleményeiből elvonható eszménynek megfelelően – nem egy előre kijelölt tárgynak a megismerése, hanem a megismeréshez vezető út törvényszerűségeinek feltárása, vagyis olyan önreflexív tudás, amely túlmutat az aktuális problémán, s amelyet az elkövetkező elmélkedések hasznosíthatnak majd.

¹²⁹ LOVEJOY 1966, 242–314, különösen: 295–297.

¹³⁰ BERZSENYI Dániel, *Hymnus Keszthely Isteneihez* = BERZSENYI 1979, 788.

¹³¹ „Olly igen, olly igen igen szeretném én tudni, mint tudod te azt csinálni a’ mit csinálsz és mint tudod te azt olly könnyűséggel, olly regula és czíl szerint csinálni.” (BERZSENYI 1994, 165.)

¹³² „Tehát ismét kerestem ’s nem találtam! Ismét hasztalan fürkészéssel vesztegettem az időt! Vesztegettem? – Ha isméretim határát ismerni tanultam, ’s intés ért, hogy többé ez utra vissza ne térjek? – Nem, nem vesztegettem! Tanultam, ha azt nem is a’ mit akartam.” (BERZSENYI 1994, 169.)

A gondolatmenet zárlata azáltal, hogy tartózkodik a vizsgált kérdés eldöntésétől, s nem lezárja, hanem serkenti a további elmetevékenységet, ugyanúgy a képzés-eszményt követi, mint a „leányka” Reimarus-kommentárjának tartalmi elemei.

3.2.2. A populárfilozófiáról

Az eddigi áttekintésből az következik, hogy a populárfilozófia reprezentatív orgánumán belül a *Weihnachtsgeschenk*, illetve párdarabja, a *Spinne*, a szókratészi előadásmód képviselőiként műfaji minta szolgáltatóinak tekinthetők: az előbbi mint elméleti leírás arra nézve, hogy miként kerülhetünk írott forrásokkal – tudós elődeinkkel – egyenrangú párbeszédes viszonyba, az utóbbi pedig mint példaszövege ugyanennek. Amennyiben pedig a Berzsenyi által fordított „önbeszélgetés” ilyen kitüntetett helyet foglal el eredendő szövegkörnyezetében, s központi jelentőségű, programadó írásnak tekinthető, nem kerülhető meg, hogy a művet körülvevő diskurzussal, a populárfilozófia jelenségével annak folyóiratbeli megjelenésén túl, általánosságban is foglalkozunk.

Kérdés azonban, hogy egyáltalán összefüggő és rendszerszerű-e a többek között Engel és Garve nevével fémjelezhető 18. század végi német populárfilozófia, hogy rendelkezik-e ez az irányzat a fent vázolt közös módszertani jellemzőkön túl egységesen meghatározható tartalmi attribútumokkal is? A populárfilozófia bevett sommás értelmezése ezt eleve kizárta azzal, hogy az irányzat szerepét a felvilágosodás eszméinek a szélesebb köztudatban való elterjesztésére korlátozta, megtagadva minden tartalmi önállóságot az ide sorolt szövegektől. Erre a definícióra azonban már Engel és Garve fentebb vizsgált elméleti szövegei is rácsafolnak, világossá téve, hogy az általuk képviselt populárfilozófiának éppen nem az egyoldalú ismeretközlés a deklarált végcélja. A *Spinne* példája is mutatja, hogy jellemző műfajuk, a populárfilozófiai esszé, ha be is vezeti az olvasót egy adott mű vagy eszmerendszer világába, leginkább csak azért, hogy ki is vezethesse onnan, nem egyszerűen leíró jellegű, hanem problémaérzékeny és önálló továbbgondolásra ösztönző kommentárja révén.

A német filozófia- és irodalomtörténet-írás az elmúlt két évtizedben az (eklektikus) populárfilozófiát önálló paradigmátikus jegyekkel rendelkező irányzatként értelmezi. Az irányzat kezdeményezőjének, illetve – a populáris filozófiáról tartott beszéde révén¹³³ – névadójának Johann August Ernestit, a lipcsei egyetem professzorát tekinti a szakirodalom.¹³⁴ A jelentősebb populárfilozófusok: Johann Jakob Engel, Christian Garve, Moses Mendelssohn, Johann August Eberhard, Ernst Platner, Johann Georg Sulzer, Johann Georg Heinrich Feder és Christoph Meiners.¹³⁵ Mivel a populárfilozófia már Ernesti programbeszédével kezdve az antik humanitás hagyományának megújítójaként tekint magára, ez az irányzat nem elválasztandó és nem elválasztható a korabeli, hasonló célkitűzéssel rendelkező egyéb neohumanista törekvésektől. Így világnézetben, sőt a fogalomhasználat terén is lényegi átfedések figyelhetők meg a populárfilozófia és például a weimari klasszika alkotói vagy a kései Herder között. A következőkben azonban a szűken vett populárfilozófia meghatározására teszünk kísérletet, az ide tartozó korabeli szövegek legfontosabb fogalmainak magyarázatával.

3.2.2.1. Képzés

A humanista hagyomány képzés-fogalmát a populárfilozófus Moses Mendelssohn a felvilágosodás fogalmával összefüggésben, s egyben a felvilágosodás látens kritikáját nyújtva definiálta újra *Über die Frage: was heißt aufklären?* című tanulmányában. Az értekezés felvilágosodást, kultúrát és képzést a társadalmi élet három fő „módosulataként” különíti el egymástól. Ezek közül az első kettő alkategóriaként kapcsolódik a harmadikhoz, úgy, hogy a felvilágosodás a képzés elméleti, a kultúra pedig annak gyakorlati oldalát ragadja meg. Ez úgy értendő, hogy a felvilágosodás fogalma az „embert mint embert” írja le, s az „emberi élet dolgairól való értelmes gondolko-

¹³³ Johann August ERNESTI, *De philosophia populari* [1754] = ERNESTI 1762, 149–156.

¹³⁴ KOCH-SCHWARZER 1998, 294–298; BÖHR 2003, 30–36.

¹³⁵ A lista bővíthető, Engel és Garve például gyakran említik Lessinget is mint az általuk vallott filozófusi eszmény megvalósítóját.

dásra” vonatkozik, míg a kultúra azokat a „gyakorlati tökéletességeket” jelenti, amelyek „csakis a társadalmi élet viszonylatában rendelkeznek értékkel”. Vagyis például a tudományok a felvilágosodás, míg a költészet és a szónoklattan a kultúra körébe tartoznak.¹³⁶ Tehát míg Mendelssohn a felvilágosodást az állati sorból kiemelkedő, önnön rendeltetésén gondolkodó ember jellemzőjének, a kultúrát pedig a polgárrá váló, társadalomban élő ember attribútumának tartja, addig a képzés e kettő harmóniája, a két mozzanat olyan magasabb szintű egyesülése, amely kölcsönösen kizárja, hogy a két összetevőt külön-külön fenyegető egyoldalúságok érvényre jussanak. Ugyanis Mendelssohn szerint az önmagában vett felvilágosodás megromlásában „gyengíti a morális érzést, érzéketlenséghez, egoizmushoz, vallástalansághoz és anarchiához vezet”,¹³⁷ míg a másik végletről, az önmagában álló kultúra romlásáról azt írja, hogy „bujaságot, talmi ragyogást, elpuhultságot”, illetőleg „babonát és rabszolgaságot” hoz magával.¹³⁸ Ha viszont felvilágosodás és kultúra „egyenlő léptekkel halad előre”, akkor „a legjobb védőeszközt jelentik egymás számára a romlás ellen”.¹³⁹

Az önmagában vett, egyoldalú felvilágosodás és a képzés fogalmi ellentéte tükröződik Mendelssohnnak abban az írásában is, amelyben Kant híres felvilágosodás-tanulmányára reflektál. Kant ismeretes módon az ész nyilvános használatának szabadsága révén véli kivezethetőnek az embert saját maga okozta kiskorúságából egy jövőbeli „felvilágosult korba”.¹⁴⁰ Mendelssohn a felvilágosultság (Aufgeklärtheit) célképzetté emelését bírálja, szerinte ugyanis a „felvilágosodás [Aufklärung] kedvezőbb állapot a felvilágosultságnál [Aufgeklärtheit]”, a felvilágosodásnak soha le nem záruló folyamatnak kell lennie, az észnek folyamatos harcban kell állnia az előítéletekkel, máskülönben „az ész maga rideg utánzássá válik, s az eredetiségre való törekvés előítéletekhez és babonához vezet vissza”.¹⁴¹ A felvilágosodás folyamatosságát

¹³⁶ MENDELSSOHN 1784, 193–194.

¹³⁷ MENDELSSOHN 1784, 199.

¹³⁸ MENDELSSOHN 1784, 199.

¹³⁹ MENDELSSOHN 1784, 199.

¹⁴⁰ KANT 1784, 491.

¹⁴¹ MENDELSSOHN 1983, 227.

viszont – mint láttuk – csak az biztosíthatja, ha az ember egyéni–elméleti valamint közösségi–gyakorlati meghatározottságai harmóniára lépnek a képzésben. E felfogásból következik Mendelssohn Kant-kritikájának az a része is, amely elutasítja az ész nyilvános és magánhasználatának elkülönítését, s az utóbbi korlátozását.¹⁴²

A képzés-eszményből fakadó folyamatszerű felvilágosodás-modell mellett érvel a *Der Philosoph für die Welt* egyik darabjában Engel is. A *felvilágosodás értékéről* című esszé szerint mindaddig nem szabad rákérdeznünk a felvilágosodás értelmére, amíg az „előrehalad”, hiszen az előítélet-mentes, szabad gondolkodás révén történő igazságkeresés jelenben érzékelt esetleges káros folyamányait éppen a „szakadatlanul folyó gondolkodás” küszöbölheti ki a jövőben.¹⁴³ Vagyis a felvilágosodásnak e koncepció szerint is öncélú és önszabályozó folyamat: képzéssé kell emelkednie.

3.2.2.2. Urbanitás

A képzés folyamatosságának kulcsát a populárfilozófusok az urbanitás elvének érvényesülésében látták. Az urbanitás mint gondolkodási mód a saját vélemény mindenkori viszonylagosságának, s egyben az adott témáról való gondolkodás végső lezárhatatlanságának felismerésén alapul. A fogalom ezen jelentése hosszas alakulástörténet eredménye: a római antikvitásban – így Cicerónál és Quintilianusnál – a kifejezés részben egy retorikai minőséget jelölt, a „bájos, elmés, képzett”, ugyanakkor „talpraesett és elegáns” beszéd-módot, részben pedig a római patrícius képzésideálját, amennyiben az e stílusban megnyilatkozó volt hivatott képviselni Rómát mint fővárost, szemben a vidékivel, a paraszttal, s általában az idegennel. Az urbanitás egyben egy habitust is jelölt, a hatalmasságoktól független önálló életvitel és vélemény-

¹⁴² MENDELSSOHN 1983, 228–229. Vö. KANT 1784, 484–485.

¹⁴³ [Johann Jakob ENGEL], *An Herrn S***: *Über den Werth der Aufklärung* = DPhfdW 2, 174–183, i. h.: 181–182. Az esszé elemzését lásd: Gunhild BERG / Rainer GODEL, *Engels Modell aufklärerischer Selbstbefragung: Selbstreflexivität und Urteilsbildung in Der Philosoph für die Welt* = KOŠENINA 2005, 47–76. (Különösen: 61–76.)

alkotás képességét.¹⁴⁴ Ernesti programbeszédében az „urbanitas” kifejezés erre a műveltségsményre vonatkozatható, mint amely a „humanitas”-szal karöltve meghatározta a feléleszteni kívánt antik populáris filozófiát.¹⁴⁵ Ugyanakkor a szövegkörnyezet révén az urbanitásnak már itt létrejönnek ismeretelméleti konnotációi, hiszen Ernesti a populáris filozófiát az életidegen iskolai spekulációk ellentétéként fogja fel: a stílus mögött határozott szemléletmód rejlik. A fogalom episztemológiai vonatkozásait erősíti fel utóbb Joseph von Sonnenfels definíciója az urbánus művészről adott jellemzésében: „megjegyzései őszinték, de nélkülözik a szatírát; a tökéletlenségekre, amelyeket észlelni vél, azért hívja fel a figyelmet, mert szeretné, ha kijavítaná őket. Nem hibáztat, csak megfigyeléseket tesz, véleményét pusztá véleményként adja elő, s nem mint megfellebbezhetetlen ítéletet. Mindenütt enyhíti kritikáját, ahol egyenesen kinyilváníthatja elismerését – ezt azonban soha nem teszi úgy, hogy elveit fel kelljen adnia. Saját bírálendő műveiről sem magasztaló beszédek vár a művésztársaktól és a műértőktől, hanem felvilágosító ítéletet. Mivel meg van róla győződve, hogy egyetlen ember szeme nem lát elég élesen ahhoz, hogy minden hiányosságot felfedjen, a közvélekedéshez fordul tanácsért, és nem kicsinyel le egyetlen véleményt sem, bárkitől is származzék.”¹⁴⁶

A populárfilozófiai szövegek mindig ezt az urbanitás-elvet érvényesítik: elvetik az ítélkezést és helyette a vélemények ütköztetésére törekednek. Így nem véletlen, hogy – mint a *Der Philosoph für die Welt* esete mutatja – a populárfilozófusok szívesen alkalmaztak párbeszédés műfajokat. Már az irányzat megalapítójának tekinthető Ernesti a filozófia dialógusformájú elő-

¹⁴⁴ FEDERHOFER 2001.

¹⁴⁵ „Antiquissimis temporibus philosophia suit penes eos, qui in republica pace belloque gerenda versarentur, liberali doctrina essent exculi, viverentque cum hominibus magnis & elegantibus, in civitatibus denique iis, in quibus & nativa quaedam & exquisitio studio culta regnaret urbanitas atque humanitas, aut in aulis regum, in quibus solertissimae elegantiae magistrae scholas aperuere adulatio & abundantia”. (ERNESTI 1762, 153.)

¹⁴⁶ SONNENFELS 1771, 36–37.

adására hívott fel, Cicerót ajánlva például,¹⁴⁷ Garve és Engel pedig – mint láttuk – Szókratész dialogikus módszerét tekintették mintának, szemben a szisztematikus eljárással. Később Hegel urbanitás-meghatározása is a platóni dialógusok Szókratészének szemléletmódját veszi alapul: „Az urbanitás [...] megáll amellett, hogy az ember mindenkinek, akivel beszél, megadja a tökéletes személyes érületi és vélemény szabadságot, valamint a nyilatkozás jogát; úgyhogy ellennyilatkozatában és ellentmondásában az a vonás jut kifejezésre, hogy saját beszédét a másiknak nyilatkozásával szemben szubjektívnek tartja; mert ez olyan beszélgetés, amelyben a személyek mint személyek lépnek fel, nem pedig az objektív ész beszélget önmagával.”¹⁴⁸

3.2.2.3. Popularitás, humanitás, sensus communis

A filozófiai irányzat nevét adó popularitás részben az ismeretek közlésének módjára vonatkozik. A filozófiai előadás úgy lehet populáris, azaz „mindenki számára közvetlenül érthető”,¹⁴⁹ ha követ bizonyos stílusbeli szabályokat (a szavakat eredeti jelentésükben használja, kerüli a kétértelműségeket, az eszmék összefüggéseikhez igazítja a szavak elrendezését stb.)¹⁵⁰ illetve, ha nem követel meg speciális előismereteket, hanem „közönséges tapasztalatokból” vezeti le tételeit.¹⁵¹ A közönséges tapasztalatnak való megfelelés azonban nem pusztán a hallgatóság figyelmét lekötő módszertani fogás, hanem előfeltétele is annak, hogy valamely filozófiai tétel vagy premissza az „objektív ismeret” rangjára emelkedhessen. A „nem-populáris szisztematikus filozófus” így – Garve szerint – hiába jut új és szokatlan következtetésekre, tevékenysége csak egy utólagos igazolás révén nyerhet értelmet: „Amennyiben ez a nézet nem pusztán látszat, akkor lassacskán azok számára is megmutatkozik, akik a dolgot, bár más szempontból, de figyelmesen szemlélik. Ha ez nem

¹⁴⁷ ERNESTI 1762, 152.

¹⁴⁸ HEGEL 1977, II, 120.

¹⁴⁹ Christian GARVE, *Von der Popularität des Vortrages* = GARVE 1796b, 333–359, i. h. 348.

¹⁵⁰ GARVE 1796b, 336.

¹⁵¹ GARVE 1796b, 348.

következne be, akkor a felfedezett igazság haszontalan maradna az emberiség számára, hiszen csak egyetlen meghatározott formában gondolható el, amely soha nem igazítható a közönséges emberi természethez. Ha viszont ez megtörténik, akkor hamarosan lebontják a rendszer állványzatát és az eredeti szerző szaknyelvre közérthető előadással helyettesíthető, [...] a premisszák kibonthatók az első felfedező által adott szubjektív formájukból, [...] s csak ezután válik ez az új filozófia valóban objektív ismeretté.”¹⁵² A popularitás tehát elsősorban nem stílusjegy, hanem az általános avagy közönséges emberi megnyilvánulása a filozófiában. Már ilyen értelemben használja Ernesti is a fogalmat, amikor a populáris filozófia meghatározásánál annak minden emberhez szóló, mindenkit közvetlenül érintő és érdeklő mivoltát emeli ki,¹⁵³ s ilyen jelentésben válik nála a popularitás a humanitás szinonimájává.¹⁵⁴ Mindezekből következően a popularitás fogalmának egyik összetevője egy olyan egalitárius emberkép, mely az értelem képességét mindenkiben egyformán feltételezi. Az „általános emberi értelmet” hirdető¹⁵⁵ Garve úgy látta, hogy még a zseni tehetsége is csupán mennyiségi jellemzők tekintetében tér el a közemberétől. Az előbbinek csak a kitartása nagyobb, „hosszabban tartó figyelemre képes”, mint az utóbbi, s ennek köszönhető, hogy „egészen a célig viszi a következtetések fonalát”.¹⁵⁶

¹⁵² GARVE 1796b, 351–352.

¹⁵³ „Quodsi philosophia loqui posset, haud dubie ipsa, se popularem essecupere, prositeretur. Nam si est sapientiae, h.e. felicitatis consequendae, disciplina: quid tam populare, quam felicitas? Si scientia rerum divinarum & humanarum: quid tam debet esse promptum & expositum homini, operum divinatorum ipsi pulcherrimo? Si naturam interpretatur: quis excludendus ab spectandis admirandisque ejus miraculis? Si de officiis, moribus, vitaeque bene instituenda praecipit: quis homo ab humanis officiis cognoscendis adamandisque prohibendus?” (ERNESTI 1762, 150.)

¹⁵⁴ Például: „Illud lubeat quaerere, quae res philosophiae istam suam popularitatem ac paene dicam humanitatem ademerit, eamque penitus ad subtilitatis umbratilis siccitatem redegerit, atque ex amplissimo laetissimoque campo in eas angustias”. (ERNESTI 1762, 152–153.)

¹⁵⁵ GARVE 1798b, 1.

¹⁵⁶ GARVE 1796a, 270.

Az idézett érvelések lappangó belső ellentmondásának tűnik, hogy az urbanitás által implikált képzettség miként egyeztethető össze a popularitással mint a mindenkire szólás követelményével. Az ellentmondás azonban feloldható, ha figyelembe vesszük, hogy a popularitással megcélzott populus avagy nép nem feltétlenül azonos a népesség teljességével, hanem eredetileg egy felső rétegre, az államalkotó római polgárok összességére vonatkozott, szemben a plebs-szel, mely a politikai jogokkal nem rendelkező köznépet, pejoratív értelemben a képzetlen, ítélőképesség nélküli csőcseléket jelentette.¹⁵⁷ Ez utóbbi népréteg a főként Cicerót követő Ernesti fogalomhasználatában kizáródik az urbánus popularitás köréből, amikor a populáris filozófia hordozóinak határozottan az állam ügyeibe beleszólókat („qui in republica pace belloque gerenda versarentur”) tartja.

Ilyen lefelé határolt fogalmak a popularitás és a nép (Volk) Bürger verseihez írt előszavában is, ahol kinyilvánítja, hogy „populáris költészetével” az „egész művelt [gebildetes] néphez” kíván szólni, de nem a „csőcselékhez [Pöbel]”. A nép fogalmába így azokat a jegyeket veszi be, „amelyekben nagyjából mindegyik, de legalábbis a tekintélyesebb osztályok megegyeznek”.¹⁵⁸ Hasonló felfogás tulajdonítható – immár kifejezetten a filozófia vonatkozásában – Johann Jakob Engelnek is, aki a *Der Philosoph für die Welt* címét a következőképpen értelmezi egy pótlólagos szerkesztői megjegyzésben: „[a folyóírás szerzői] *filozófuson* olyan embert értenek, aki valamilyen filozófiához tartozó vagy filozófiailag megközelített igazságot ad elő: mindegy, hogy melyiket, vagy milyen alakban. *Világon* pedig a publikumot értik, a maga összetettségében, amelynek egyik tagja ezért a tárgyért lelkesedik, a másik azért, az egyik inkább ezt, a másik inkább azt a hangnemet kedveli. – Mindeközben egyetlen dolgot kellett csak figyelembe venni, azt, hogy ne csússzon be semmi sem, ami teljesen érthetetlen vagy érdektelen volna olyasvalaki számára, aki már a publikum finomabb és műveltebb részéhez

¹⁵⁷ Populus és plebs fogalmáról vö. Fritz GSCHNITZER, *Volk, Nation, Nationalismus, Masse (Altertum)* = BRUNNER / CONZE / KOSELLECK 1992, 151–171, itt: 155–163.

¹⁵⁸ Gottfried August BÜRGER, *Vorrede zur Ausgabe der „Gedichte” 1789* = BÜRGER 1990, 305–323. i. h.: 310–312.

tartozik.”¹⁵⁹ Eszerint a populáris filozófia számára a mindenkihez szólás normája nem azonos a képzetlen társadalmi osztályokhoz való leereszkedéssel, vagyis a populárfilozófusok a közös érzék – a *sensus communis* – kifejeződését, a közönségességet nem az alantasságban, hanem az általánosságban keresték. Ez a szemlélet felel meg a képzésre való serkentés céljának, hiszen a képzésnek mindig emelkedő folyamatnak kell lennie, ezért képző és képzett szimmetriája nem lehet eleve adott, hanem párbeszédük eredményeként kell létrejönnie.

3.2.2.4. Öngondolkodás és eklekticizmus

A populárfilozófia egyik fő jellemzője az *öngondolkodás* középpontba helyezése, mégpedig abban az értelemben véve a fogalmat, ahogyan azt a *Weihnachtsgeschenk* is tette: egy folyamat részének tekintve az önálló gondolkodást, amelyet szükségszerűen megelőz a nyelv elsajátítása és a másokat követő gondolkodás fázisa. Általánosságban az mondható, hogy Garvénél az öngondolkodás egy szocializációs és enkulturációs modell keretében értelmeződik¹⁶⁰ s így – társadalmi meghatározottsága okán – elválaszthatatlan az utánzás fogalmától. Abszolút eredetiség civilizált viszonyok között nem is lehetséges, Garve szerint „csak a vadember eredeti: minden erkölcs, minden nevelés, minden kultúra utánzás”.¹⁶¹ Ugyanakkor azonban a generációs határokon átívelő kultúrahagyományozódás szelekciós és innovációs folyamat is egyben:¹⁶² az önálló gondolkodó válogat a számára nyelviileg adott, az elődök által felhalmozott tudásanyagból, s kiegészíti újításaival. Erre a tevékenységre utal a populárfilozófia előtt álló „eklektikus” jelző is, amely – noha később a saját alapelveit nélkülöző, különféle eszméket szervesen egymásra halmozó filozófia jelzője lett – ebben az eszmekörben még pozitív jelentéssel bír, s a hagyomány átsajátításának, az önálló véleményalkotásnak a képességét

¹⁵⁹ [Johann Jakob ENGEL], *Zusatz des Herausgebers* = DPPhdW 1, 208.

¹⁶⁰ KOCH-SCHWARZER 1998, 398 és 401.

¹⁶¹ Idézi: KOCH-SCHWARZER 1998, 401.

¹⁶² KOCH-SCHWARZER 1998, 401.

jelöli.¹⁶³ E felfogást követi Berzsenyi későbbi fontos esztétikai olvasmánya, Luden összefoglalója is, amikor így jellemzi az eklektikusokat: „bár nem önállóak, mégis a szellem sajátyszerű fenségében ragyognak.”¹⁶⁴

Az öngondolkodás hagyomány és újítás összefonódásán alapuló folyamata az egyén szintjén is egy összetartozó kettősséget, az érzelem és értelem erőinek párhuzamos tevékenységét jelenti: „Az öngondolkodóban képzelőerőnek és szellemességnek mindig az értelemmel egyszerre kell működésben lennie.”¹⁶⁵ Ezt a követelményt Garve a gondolkodás egyes fázisainak változtatásával gondolja kielégíthetőnek, szerinte a „feltalálás” átszellemült és szenvedélyes mozzanatát a hideg, nyugodt és értelmes „elrendezésnek” kell követnie,¹⁶⁶ s a gondolatmenet így juthat el az „ötletektől és sejtésektől” a „feltalálásig és az igazsághoz”.¹⁶⁷ Az öngondolkodóval szemben támasztott követelmények szükségszerűen kihatnak a populárfilozófia tudományfogalmára is. Garve *A tudományok dicséretéről* írt értekezése szerint a tudományban az „alsóbb lelki erőknek” és az „értelemnek” egyszerre kell munkálkodniuk, az értelemnek a képzelőerőn kell nyugodnia. Ez a megfontolás azt eredményezi, hogy Garve az alsóbb (vagy „esztétikai”) lelki erőkhez kötött költészetet és szépirodalmat bevonja a tudomány-fogalom körébe, a hierarchia nélkülözhetetlen alapjává téve.¹⁶⁸

¹⁶³ Vö. BACHMANN-MEDICK 1989, 15; KOCH-SCHWARZER 1998, 275.

¹⁶⁴ „Wenn nicht unabhängig, doch in eigenthümlicher Hoheit des Geistes glänzen.” LUDEN 1808, 5. Ugyanitt Luden a következő szerzőket sorolja az eklektikus esztéták közé: Mendelssohn, Sulzer, Engel, Eberhard, Eschenburg.

¹⁶⁵ GARVE 1796a, 263.

¹⁶⁶ GARVE 1796a, 312.

¹⁶⁷ GARVE 1796a, 314.

¹⁶⁸ Christian GARVE, *Lob der Wissenschaften* = GARVE 1796b, 273–331, különösen: 276, 282.

3.2.2.5. Morálfilozófiai irányultság

A populárfilozófia mindenekelőtt morálfilozófiaként értelmezi magát. Morálfilozófián ebben az esetben átfogó értelemben az emberrel foglalkozó, (s az antik humanitas és paideia eszmekörére utalóan) az ember teljes természetén alapuló tudományt kell érteni. Antropocentrikus szemléletük tudatosan kapcsolódik a filozófia szókratészi exoterikus-urbánus hagyományához, amelynek lényegét Moses Mendelssohn így foglalja össze Cicero nyomán (egy korabeli magyar fordításban): „Szokrates vólt (a’ mint Ciceró mondja) a’ legelső, a’ ki a’ Filozófiát az égből le-hívta, a’ Városokba bé-helyezettte, az emberek lakó-helyeikbe bé-hozta, és arra kénszerítette, hogy arról elmélkedjen, a’ mit az embernek tselekedni, vagy el-hagyni kell.”¹⁶⁹

A morál fogalmát e szellemben Engel a *Philosoph für die Welt* egyik közleményében a következőképpen határozza meg: „A morál [...] természetünknek nem csupán néhány, hanem az összes erejére irányozza figyelmét; azt a viszonyt szemléli, amely az egyes erők és egész lényünk tökéletessége között fennáll, és megkísérli mindegyik erőt a boldogságunk zálogát jelentő harmóniára hangolni.”¹⁷⁰ Garve ezzel egybevágó definíciója szerint az erény a „szellem egészsége”, a „lelki erők harmóniája”, egy belső állapot, amely a „csonkítatlan, érett és egészséges” emberi szellem és szív mindenkori jellemzője.¹⁷¹ Senki sincs, aki teljesen ment volna tőle, mivel az erény mint adotttság „bele van szöve” az emberi természetbe.¹⁷² E felfogás jegyében Garve úgy véli, hogy „a valóban erényes embernek saját értelme szabja meg cselekvése szabályait”, s ezek a szabályok „a tapasztalatból származnak”,¹⁷³ tehát

¹⁶⁹ MENDELSSOHN 1793, 4. Eredetiben: „Sokrates war der erste, wie Cicero sagt, der die Philosophie vom Himmel herunter gerufen, in die Städte eingesetzt, in die Wohnungen der Menschen geführt, und über ihr Thun und Lassen Betrachtungen anzustellen genöthiget hat”. (MENDELSSOHN 1768, 5.) Az idézet forrása: CICERO, *Tusculumi eszmecsere*, V, 4, 10.

¹⁷⁰ [Johann Jakob ENGEL], *An Herrn Z***: Von dem moralischen Nutzen der Dichtkunst* = DPhfdW 2, 31.

¹⁷¹ Christian GARVE, *Beurtheilung des Kantischen Systems* = GARVE 1798a, 51.

¹⁷² GARVE 1798b, 75.

¹⁷³ GARVE 1798b, 4.

empirikus-induktív módon állapíthatók meg. Garve morálértelmezése a tekintetben is rokon Engelével, hogy egymás feltételeként értelmezi az erényt és a boldogságot, kijelentve, hogy „a boldogság az erkölcsös cselekvés egyetlen hajtóereje”.¹⁷⁴

Vagyis a populárfilozófia mint morálfilozófia az emberi cselekvés megfigyelésével s szabályainak elvonatkoztatásával foglalkozik. Ebből következően nem rendelkezik „abszolút első, apodiktikusan bizonyos és teljesen egyszerű princípiumokkal”,¹⁷⁵ mint a transzcendentál-filozófia, s ezek helyét az érzéki bizonyosság foglalja el. Ezzel kapcsolatban érdemes hosszabban idézni Garve okfejtését: „Amiket a princípiumaimnak nevezek, nem mások, mint a legáltalánosabb vagy nagyon általános nézetek [...] nem hosszas, a megtalálásuk érdekében folyt meditáció gyümölcsei, hanem számomra hirtelen megvilágosodó eredményei az erkölcs ezt megelőző, valóban komoly és kitartó tanulmányozásának. [...] Vannak olyan tételek, amelyeket nem filozófusoktól tanul az ember, hanem közvetlenül a természettől, s amelyek igazságát nem bizonyítások révén *ismeri fel*, hanem *ízlelnie* és *éreznie* kell. Éppen így vagyok én is princípiumaim bizonyosságával. Nem tudom bebizonyítani őket.”¹⁷⁶

A bizonyíthatatlan alaptételek problémájának megoldásával kapcsolatban Garve a kanti kritikai filozófiához nyúl, mégpedig a populárfilozófiára jellemző, józan ész alapján szelektáló eljárást alkalmazva: „Kant nagyon szerencsés gondolata, hogy ezen tételek alapjának bizonyosságát a szemléletben keresi. Kant még nagyobb bizonyosságot szeretett volna elérni, közelebb akarta vinni az alapot a bizonyításhoz. Ezért a *szemlélethez* még hozzátette az a priori szavakat. Az olvasók nagy tömege, ahová én is tartozom, megtartotta a *szemléletet* és a számára homályos a priori elfelejtette vagy félretette. De ha létezik a priori szemlélet, akkor létezik a filozófiában csakúgy, mint a matematikában; és segítségével bizonyíthatók az első princípiumok, így az enyémekek is.”¹⁷⁷

¹⁷⁴ GARVE 1798b, 4. Vö. még: KOCH-SCHWARZER 1998, 471–472.

¹⁷⁵ GARVE 1798b, 47–48.

¹⁷⁶ GARVE 1798b, 47–49.

¹⁷⁷ GARVE 1798b, 49–50.

Mindezen megfontolások után Garve a populárfilozófia fő princípiumát a következőképpen adja meg: „*Első princípium: a legtökéletesebb lény legtökéletesebb állapotát – amennyiben annak szabad cselekvéseiben nyilvánul meg, vagy befolyásolja, illetve ösztönzi ezeket a cselekvéseket – erénynek hívjuk.*”¹⁷⁸

Érdeemes közelebbről megvizsgálni ennek a tömör alaptételnek az implikációit. Az egyik implikáció szerint [*az ember*] a *legtökéletesebb lény*: Garve holisztikus nézőpontú antropológiája az embert természeti beágyazottságában szemléli. E koncepcióban a gondolkodó ember „fölette áll” a növények és állatok világának,¹⁷⁹ de nem mint egy másik, gyökeresen eltérő szféra képviselője, hanem a természetben inherensen meglévő fejlődési lehetőség beteljesítőjeként: „[Az ember] növény és állat is – de ő jelenti mindegyik nemből a legtökéletesebb fajt: ő gondolkodó lény is egyúttal, és ez teszi emberré.”¹⁸⁰

A populárfilozófia alapvetésének másik implikációja szerint *az erény az ember szabad cselekvésében nyilvánul meg*. Garvének ez az állítása Kanttal folytatott polémiájához kapcsolható. Garve ugyanis *A kanti rendszer megítéléséről* írt munkájában helyteleníti az érzéken túli és érzéki világ szétválasztását, illetőleg a szabadságnak az érzéken túliba való helyezését, mivel ez azt eredményezi, hogy az ember megosztottá válik a két világ között.¹⁸¹ Garve véleménye szerint „az ember, ha már erkölcsösségéhez szabadnak kell lennie, csak az érzéki világban válhat azzá”.¹⁸² Ugyanakkor elutasítja az erkölcs transzcendens posztulátumok révén történő megalapozását, érzéki eredetű jelenségnek tartva a morált is: „Az érzéki, az állatokkal és a növényekkel még összekötetésben lévő, az ő természetüket a saját magára jellemzővel egyesítő ember az, akit a morális szabadság [sittliche Freyheit] is megillet. Ez a szabadság – a megismerés erőivel és az eszmékkel együtt – letről felfelé

¹⁷⁸ GARVE 1798b, 51.

¹⁷⁹ GARVE 1798b, 66.

¹⁸⁰ GARVE 1798b, 66. Mint fentebb láttuk, a *Spinne* Reimarus-kommentárja is lényegében ezt az álláspontot vázolja, miközben az állati és emberi ösztönösség, illetve tudatosság kérdéskörét boncolgatja.

¹⁸¹ Christian GARVE, *Beurtheilung des Kantischen Systems* = GARVE 1798a, 350.

¹⁸² GARVE 1798b, 4.

fejlődik. Hasonló az eset az erénnyel is: maga a törvényt szabó értelem sem más, mint az érettség magas fokára jutott, kifejlődött képzelőerő, amely kezdeményeiben, tökéletlen formában, az érzéki tapasztalásban is megmutatkozik”.¹⁸³

A populárfilozófia garvei princípiuma az elnevezés ellenére nem alaptétel abban az értelemben, hogy egy deduktív okfejtés kiindulópontja lehetne, az erény definíciója inkább egy nagyon általános tárgymegjelöléssel egyenértékű. Maga a populárfilozófia ennek az általánosságnak a konkretizálódásából áll össze, olyan szubjektív meglátásokból (ezek a Garve által Kant nyomán úgy nevezett szemléletek, „Anschauung”-ok), amelyek – mivel az emberi erkölcs tanulmányozásából fakadnak – a közönséges józan észben nyugvó szintézist fejeznek ki, miáltal általános érvényre is szert tesznek, s így interszubjektív viszonylatban szintén megállják a helyüket.

3.2.2.6. Populárfilozófia és alaptétel-filozófia

A populárfilozófia jelenségének megértéséhez szükséges még, hogy egy pillantást vessünk az irányzat utólagos megítélését meghatározó kanti iskolához való viszonyára.

Garve, aki a *Kritik der reinen Vernunft*-ről 1782-ben megjelent recenziójától¹⁸⁴ kezdve gyakorlatilag haláláig vitában állt a kanti rendszerrel, *Az előadás popularitásáról* írott tanulmányában említi, hogy a „kanti iskola írói” a populárfilozófia fogalmához „lekicsinylő képzettársításokat kötnek”, miszerint olyan irányzatról lenne itt szó, „amely nem emelkedik fel az emberi ismeret első alapjaihoz, és nem tisztázza őket a maga rendszerében”. Garve erre a vádra két ellenérvvel válaszol. Egyrészt figyelmeztet, hogy a „popularitás” ebben az esetben nem a tárgyra, hanem kezelésének módjára vonatkozik, másrészt pedig kétségbe vonja azt az állítást, hogy a megismerés lehetetlen volna az első okok felfedezése nélkül. Ő – ellenkezőleg – úgy véli, hogy a „közönséges ismeretek” az „erkölcs és lélektan területén” ugyanolyan jól

¹⁸³ GARVE 1798b, 47.

¹⁸⁴ GARVE 1782.

használhatók, mint például a matematikában az elvont alaptételek, s ráadásul ez utóbbiak végső soron szintén a „közönséges tapasztaláson” alapulnak, ez lévén ugyanis szerinte „minden tudás első anyaga”.¹⁸⁵

Itt érdemes megemlíteni azt a recenziót, amely sokáig meghatározta Garve, illetve a populárfilozófia utókorbéli recepcióját.¹⁸⁶ Ez a kritika az Athenaeum 1800-as évfolyamában jelent meg Friedrich Schleiermacher tollából, s szintén az alaptételeket kéri számon a populárfilozófián, ugyanis a recenzens szerint ezek hiányában annak produktuma legföljebb „megjegyzés-filozófiának” nevezhető: „[A megjegyzés-filozófia] nem képes másmilyen műveket létrehozni, mint egyszerű reflexiókat egyes adatokról – minél világosabb, annál jobb alapon – így, bár többnek tűnhet annál, az egész nem lehet más, mint ilyesfajta monádok aggregátuma.[...] Hiányzik a középpont és a kezdet, [Garve] nem jut el soha valami egészhez vagy eredetihez, hanem mindig csak a következtetett és az egyedi körében kell forognia, s fenntartás nélkül elfogad mindent úgy, ahogyan azt a közönséges értelem nyújtja a számára. [...] Lehetetlenség, még a »megfigyelői módszer« segítségével is, a tárgyakat úgy, ahogyan a közönséges élet nézőpontjából észlelhetők, bármifajta összefüggésben ábrázolni vagy elgondolni, ha nem rendelkezünk magasabb princípiumokkal, amelyek valahonnan a tudományból származnak, s melyekhez következésképp a tudomány ennél emelkedettebb szemlélete társul.”¹⁸⁷ Schleiermacher a filozófiai princípiumok ily módon konstatált hiányát Garve személyes intellektuális defektusára vezeti vissza. Szerinte itt „nagy tárgyakkal” harcol egy „kis szellem”, aki legszívesebben „széttördelné” őket, csak hogy képes legyen a megértésükre.¹⁸⁸ Ugyanakkor Schleiermacher a *Der Philosoph für die Weltról* is írt recenziót, s a folyóiratot hasonlóképpen lényegében szintén másodlagossága, megjegyzés-filozófiai jellege miatt tartja „triviálisnak” és „papírpocsékolónak”,¹⁸⁹ kimondva ezzel ítéletét

¹⁸⁵ Christian GARVE, *Von der Popularität des Vortrages* = GARVE 1796b, 348.

¹⁸⁶ Vö. KOCH-SCHWARZER 1998, 238.

¹⁸⁷ SCHLEIERMACHER 1800a, 129–139.

¹⁸⁸ SCHLEIERMACHER 1800a, 131.

¹⁸⁹ SCHLEIERMACHER 1800b, 243–252.

immár a benne publikáló populárfilozófusok egész sora fölött, Engeltől Garvén és Eberhardon át Mendelssohnig.

Ez a fajta értékelés, amely Garve és a populárfilozófia teljesítményétől a princípiumok hiányára hivatkozva elvitatta a tudományosság rangját, hosszú ideig fennmaradt mind az irodalom-, mind a filozófiatörténetben.¹⁹⁰ Hazai példa is hozható a populárfilozófia ilyesfajta értékelésére Ercsei Dániel 1825-ös filozófiatörténetéből: „a’ Socrates Philosophiájának is meg van az a’ baja, a’ mi minden Popularis Philosophiának, hogy [...] minden méjj vi’sgálódást ketté vág; mivel továbbá ez olyan principiumra épít, mellyet még elébb meg kellene mutatni; és tsak a’ praxist sürgeti, holott a’ praxis a’ teoriával szorossan egybe van köttetve; de magát a’ praxist sem nyomozza egész a’ kűtféjéig: nem lehet állandó, változtatásokra ád alkalmatosságot”.¹⁹¹

Ezen értékelésekkel összefüggésben vált az irányzat „eklektikus” megjelenése is negatív töltetűvé, a szinkretizmussal azonos jelentésűvé. Ezek az ítéletek nem veszik figyelembe azt, hogy ami az alaptétel-filozófia szemszögéből a populárfilozófiában adott esetben kicsinyesnek vagy elvszerűtlennek, sőt egyenesen „kaotikusnak” tűnik, az egy nagyon is reflektált módszer eredménye. Csakhogy olyan metódusról van szó, amely paradigmaticusan eltér az apodiktikus igazságokra építő transzcendentál-filozófiáétól, amikor nem alaptétel(ek)ből indul ki, hanem az ember morális természetének megfigyeléséből, s nem törekszik egyéni és zárt rendszer kialakítására.¹⁹² Ugyan-

¹⁹⁰ Lásd Christoph Böhr recepciótörténeti összefoglalóját: BÖHR 2003, 203–255.

¹⁹¹ ERCSEI 1825, 64–65.

¹⁹² Kant, illetve az ő rendszerét egységesíteni szándékozó Reinhold alaptétel-filozófiájának effajta kritikája a korban nem egyedülálló, hanem egy igen tágas eszmetörténeti kontextusba illeszkedik, amelyet Manfred Frank tárt fel monográfiájában. (Manfred FRANK, *Reinholds Elementarphilosophie und ihre Kritiker: Ihre gemeinsame realistische Grundorientierung* = FRANK 1997, 152–648.) Szempontunkból kiemelendő Johann Benjamin Erhard, aki 1794-ben így írt: „az a filozófia, amelyik egy alaptételből indul ki és arra tart igényt, hogy mindent abból vezessen le, örökre szofista bűvészmutatvány marad, csak az a filozófia az igazi, amelyik felemelkedik a legmagasabb tételig és minden mást vele tökéletes harmóniában ábrázol, s nem levezet belőle. A legfőbb princípium az ember morális természete”. (Átvett idézet, lásd FRANK 1997, 441.)

akkor nem jogos a populárfilozófia szisztémátlanságának vádja sem, mivel a populárfilozófusok morállal kapcsolatos megállapításai összefüggnek egymással, s ilyen értelemben valójában rendszert alkotnak. Csak ezt az összefüggést nem egyetlen, végső elméleti viszonyítási pont teremti meg, hanem az emberi természet vélt egysége, az ész használatának univerzalitása, a *sensus communis*.¹⁹³

¹⁹³ Vö. BÖHR 2003, 243–244.

4. A KÉPZÉS ESZMÉNYE BERZSENYI VERSEINEK NEGYEDIK KÖNYVÉBEN

4.1. A műfaji konvenció

4.1.1. A Horatius-mítosz

Berzsenyi *Verseinek* második, 1816-os kiadását¹⁹⁴ tíz költeménnyel bővítette a három évvel korábbihoz képest, s ezek Negyedik Könyv cím alatt kerültek a kötet végére.¹⁹⁵ A Negyedik Könyv két részre oszlik: első három darabját (*A' Bonyhai Grotta*, *Báró Wesselényi Miklós' képe 1814* és *A' Temető*) *Epistolák* cikluscímmel követi a többi vers. Az 1816-os kötet kompozícióját elsőként értelmező Onder Csaba a Negyedik Könyv fő sajátosságát a *váltás*-ban látja, szerinte az első három könyvhöz képest itt „száznolcvan fokos fordulat” tapasztalható, melynek eredményeként a kötet előző részére főként jellemző elzárt–amathusi–lírai költészet elhallgat és átadja helyét egy oktató, eszméltető szándékú közösségi poézisnak, amelyet az episztola és az epigramma műfaja képvisel.¹⁹⁶ A zömmel episztolákat tartalmazó Negyedik Könyv Onder által észlelt különállását sajátos történeti poétikai megvilágításba helyezi Labádi Gergely tanulmánya, amely a korabeli episztolaelméleti szövegekben (így Berzsenyi antirecenzióiban is) kimutatja annak a *Maece-nashoz* írt episztolára (Ep. 1. 1.) visszavezethető horatiusi toposznak a dominanciáját, mely szerint az episztola a szorosan vett (lírai–ódai) költészettől a gyakorlati életbölcesség felé forduló idősödő költő típusához rendelendő megnyilatkozási forma.¹⁹⁷ E toposz a korban elevenen élt: Kazinczy versei-

¹⁹⁴ BERZSENYI 1816. A fejezetben a Berzsenyi-versszövegek forrása minden esetben ez a kiadás.

¹⁹⁵ A Negyedik Könyv, illetve az egész gyűjtemény elrendezésének autorizált mivolta mellett meggyőzően érvel: ONDER 2003, 242–250.

¹⁹⁶ BERZSENYI 1998, 36–37.

¹⁹⁷ LABÁDI 2004, 602–606.

nek tervezett kötetrendje mögött is ez állhatott,¹⁹⁸ s ez készíthette Virág Benedeket arra, hogy ódaköltés helyett episztolaírással foglalkozzék.¹⁹⁹ Ha mindehhez hozzávesszük, hogy az első három könyvben megvalósuló verselrendezés levezethető a horatiusi variabilitás-elvből (s a záró vers Berzsenyi *Exegi monumentum*aként fogható fel),²⁰⁰ kézenfekvő ötlet, hogy a horatiusi gyűjtemény mintaadó szerepét kiterjesszük az utóbb kibővített Berzsenyi-kötet egészére. Tisztázandó azonban a minta átvételének mineműsége, amelyet az alábbiakban a Horatius-mítoszt Berzsenyihez közvetítő szövegek vizsgálata révén fogok értelmezni.

Az első forrás, amelyet Berzsenyi Horatius-képének s ezáltal kötetkompozíciójának magyarázatához felhasználok, a Nitsch–Haberfeldt-féle kommentált (jegyzetekkel és kísérotanulmányokkal ellátott) Horatius-kiadás.²⁰¹ Ezt a négykötetes munkát Berzsenyi még a sömjéni években beszerezte,²⁰² majd egy 1814-es levelében lelkesen ajánlotta egy ifjabb költőtársának mint olyan művet, melynek maga is „igen sokat köszönhet”.²⁰³ Ez a mű jelen szempontból először is azért érdekes, mert pontosan adathozható belőle a *Verssek* Negyedik Könyvének elkülönülését igazoló műfajszemlélet. Habermfeldt ezt így foglalja össze a horatiusi episztoláról írt tanulmányban: „Amikor Horatius a leveleit írta, közeledett ahhoz az életkorhoz, amelyben a lírai tüzet korábban fellobbantó tárgyak fokozatosan elveszítették számára vonzerejüket [...]. A szókratikus filozófusokkal és a valódi életbölcességgel való foglalkozás olyan, minden mást háttérbe szorító vonzerőt jelentettek számára,

¹⁹⁸ Lásd Kazinczy – Toldy Ferencnek, 1831. ápr. 6. (*KazLev*, XXI, 521.) Vö. MEZEI 1998, 134.

¹⁹⁹ Vö. PORKOLÁB 2007, 407.

²⁰⁰ CSETRI 1986, 18–20, 216.

²⁰¹ E Horatius-kommentárok hatását Berzsenyi költészetére eddig egyedül vizsgálta: MERÉNYI Oszkár, *Berzsenyi Dániel „néma” évei: A költő és P. Fr. Nitsch előadásai Horácról* = MERÉNYI 1971, 25–47.

²⁰² Kis János adata szerint, lásd: KIS 1890, 416.

²⁰³ Lásd: Berzsenyi Dániel – Szentmiklóssy Alajoshoz, Nikla, 1814. máj. 10. és júl. 7. között = BERZSENYI 1938, 41.

hogy azt a költészeti fajtát részesítette előnyben, amelyben az őt lelkesítő bölcsességet szentségként őrizhette meg maga és a barátai számára”.²⁰⁴

Ezen idézet segítségével jól magyarázható a Harmadik Könyv *Barátimhoz* című záró versének gesztusa, a „Lesboszi lant” félretétele, amelyet Csetri Lajos és Onder Csaba is a lírai költészettől való búcsúzásként értelmez.²⁰⁵ E megállapítást alátámasztja Nitschnek a horatiusi első könyv első ódájához fűzött jegyzete, amely szerint a lesboszi lant a Lesbosz szigeti Alkaiosz és Szapphó hangszereként a „lírai költészetre” utal.²⁰⁶ Tekintve, hogy a Horatius-kommentár első kötete az antik ódát a lírai műnem egészét átfogó – legkülönbébb szenvedélyeket kifejező és egyedül a „lelkesezés” által szabályozott – műfajként definiálja,²⁰⁷ logikus, hogy Haberfeldt az episztolák első könyvének nyitó darabjában található elhatárolódást „a versírás[tól]” és „minden hiúság[tól]” általában a „lírai tűz” kialvásaként értelmezi. Berzsenyi a *Barátimhoz*-ban ugyanezen sémának megfelelően szól a „víg reggeli kor” elmúltáról, s az ideáltipikus férfikor elérkeztéről, amelyre már a „komoly ész” szemléletmódja jellemző, s nem a „szép álmodozás”.²⁰⁸ Kérdés azonban, hogy a Berzsenyi-versben szereplő ellentétpárok – amelyek egyben előrejelzik az első három könyv és a Negyedik Könyv közti szemléleti különbséget – kizárják-e egymást, teljes fordulatot fejeznek-e ki. A vizsgált műfajelméleti kontextus másra utal: Haberfeldt idézett tanulmánya az episztola- és a lírai költészet viszonyát nem kizáró ellentétként ábrázolja, hanem ehelyett az episztolát a lírai elégia és a didaktikus költészet közé helyezi, miközben e két

²⁰⁴ „[Horaz] näherte sich, als er seine Briefe schrieb, denen Jahren, in welchen die Gegenstände, die früher das lyrische Feuer entflamnten, nach und nach ihren Reiz für ihn verloren [...] die Beschäftigung mit den sokratischen Philosophen und der ächten Lebensweisheit hatte für ihn einen so überwiegenden Reiz vor jeder andern, daß er der Dichtungsart den Vorzug gab, worin er die Weisheit, die ihn begeisterte, als ein Heiligthum für sich und seine Freunde aufbewahren konnte” (HABERFELDT 1802, XIV.)

²⁰⁵ CSETRI 1986, 216–217; BERZSENYI 1998, 36–37.

²⁰⁶ NITSCH 1792, 32–34.

²⁰⁷ NITSCH 1792, LXI.

²⁰⁸ BERZSENYI 1816, 170.

költészetfajta bizonyos jellegzetességeinek elegyítését látja benne: „amíg az elégia kizárólag bizonyos lágyabb érzések ábrázolásával és felkeltésével foglalkozik, addig az episztola – bár ezeket nem zárja ki teljesen – vidámabb lendületet vesz és sokkal tágabb területet fog át. Bár gyakran egybevág a didaktikus költészeti móddal, azonban annyiban különbözik tőle, hogy nem egy igazság vagy igazságok rendszerének ismertetése a legfőbb célja, hanem mindenkor törvénye, hogy minden tárgyalt igazságot sajátos szituációkból vezessen le.”²⁰⁹ Az egyedítő és általánosító tendenciájú költészetfajták határán állva az episztola feladata Habermeldt szerint az általános eszmék individualizálása, érzékivé tétele (*Versinnlichung*): „Az episztolaköltő, akárcsak a didaktikus költő, gyakran foglalkozik általános igazságokkal. Fő célja ezek megérzékesítése és igazán szemléletessé tétele, az, hogy a költészet varázslata révén tetszetős ruhát öltson rájuk.”²¹⁰

A Berzsenyi-episztolák elméleti kontextusát adó másik szöveg, Schiller tanulmánya *A naiv és szentimentális költészetről*, alapot ad az episztolának a habermeldtivel rokon értelmezésére, amennyiben szintén az „eszmék” és az „érzéki igazság” által ható költészetfajták egyesüléseként teszi értelmezhetővé a műfajt. A schilleri értekezésben kifejtett költészettipológia megjelenését az antirecenziók episztolaelméleti fejtegetéseiben már kimutatta Labádi Gergely idézett tanulmánya – itt most a Berzsenyire és Schillerre jellemző műfaji tudat néhány további összefüggését fogom vizsgálni.

²⁰⁹ „wenn sich die Elegie ausschließlich mit Darstellung und Erweckung gewisser sanfteren Empfindungen beschäftigt: so schließt zwar die Epistel diese nicht gänzlich aus, nimmt aber dabey einen froheren Schwung, und umfaßt ein viel weiteres Gebiet, als jene. Mit der didaktischen Dichtungsart trifft sie zwar oft zusammen; unterscheidet sich aber von ihr dadurch, daß nicht, wie bey dieser, die Erörterung einer Wahrheit, oder eines Systems von Wahrheiten, ihr höchster Endzweck ist, sondern daß sie sichs allezeit zum Gesetz macht, jede Wahrheit, die sie behandelt, aus eignen Situationen herzuleiten.” (HABERFELDT 1802, XVI–XVII.)

²¹⁰ „Der epistolische Dichter beschäftigt sich oft, wie der didaktische, mit allgemeinen Wahrheiten. Diese zu versinnlichen und recht anschaulich zu machen [...] sie durch den Zauber der Dichtkunst in ein gefälliges Gewand einzukleiden, ist sein Hauptzweck”. (HABERFELDT 1802, XXX.)

Schiller tanulmánya ugyan nem említi az episztola műfaját, azonban az általa a szentimentális nemen belül felállított, s a költői érzésmódot jellemző speciális kategóriák közül az episztolát be lehet sorolni a satirikus ábrázolásmódú műfajok közé. Berzsenyi legalábbis ezt tette, amikor az értekezéshez készült (datálhatatlan) jegyzeteiben „*Epistola vagy Satyra*” megjegyzéssel adta meg azokat az oldalszámokat, amelyeken a könyvtárában fellelt Schiller-kötetben a tanulmány satirikus költészetről szóló fejezete olvasható.²¹¹ Szatírárt és episztolát akkor is rokon műfajként kezelte Berzsenyi, amikor a II. és III. antirecenzióban a schilleri szatíratipológiát használta fel a Kölcsey által hevesen megtámadott episztolákat védő érvelésben.²¹² Ez a műfaji rokonítás a Nitsch–Haberfeldt-féle Horatius-kommentár fényében magától értetődik, ott ugyanis a két genre nagymérvű hasonlóságán van a hangsúly: például Haberfeldt szerint Horatius „már korábban a szatíráknál létrehozta azt a sajátos költői előadásmódot, amely itt [az episztoláknál] némi változtatással alkalmazható maradt”.²¹³ Eszerint az episztola nem más, mint a szatírákban már megjelent költészeti tendencia folytatása. A két műfaj közös jegyei példákön szemléltető, tapasztalati tényekből kiinduló előadásmód és a könynyed-ironikus „urbánus” hangvétel, csakhogy az episztolákban mindezen jegyek még teljesebben, még közvetlenebbül jutnak érvényre; kötetlenebbül érvényesül a horatiusi „keresetlen báj” (kunstlose Grazie), s a szatírárt felváltja az enyhe gúny, a persziflázs.²¹⁴

Amikor Schiller a satirikus költészetet feddő avagy patetikus és tréfás avagy gúnyos fajtákra osztja fel, akkor a szatíra juvenalisi és horatiusi mintá-

²¹¹ „*Epistola vagy Satyra* Siller P. 164–165.” (PIM V. 1187.) Berzsenyi a következő kötetből jegyzetelt: Friedrich SCHILLER, *Sämmtliche Werke, XVIII, Kleinere prosaische Schriften, Vierter Theil*, Wien, Anton Doll, 1810. Az *Über naive und sentimentalische Dichtung* oldalszámái: 123–251. Vö. MERÉNYI 1936, 221–225.

²¹² Lásd: BERZSENYI Dániel, *Észrevételek Kölcsey recenziójára* = BERZSENYI 1994, 237. II. Antirecenzió mindmáig kéziratban, lásd: MTAK Kt. K 661.

²¹³ HABERFELDT 1802, XIV.

²¹⁴ NITSCH 1792, LXIV.

ját elkülönítő régi poétikai hagyományra támaszkodik,²¹⁵ bár példaként Horatiust itt nem hozza. A felosztás eredete Berzsenyi számára is világos volt, hiszen az *Észrevételek*ben Schiller kategóriáinak átvételekor a „pátosszal” előadott szatíránál Juvenalist és Persiust, a „viccel” előadottnál Kazinczy mellett Horatiust említi példaként.²¹⁶ Ebben Nitsch kommentárjára is támaszkodhatott, amelyben a szatíraírói karakterek különbségéről ezt olvashatta: „Horatius is követőkre talált Persius és Juvenalis személyében. Csakhogy egyiküket sem a horatiusi múzsa koronázta meg. Noha mindketten koruk bünei és ostobaságai ellen írtak, de műveikből hiányzik Horatius tetszetős bája [Grazie]. Míg Horatius soha nem veszíti el jókedvét, addig Persius egyetlen pillanatig sem jókedvű. Horatiusban a tréfás vidám szókratikus nevet, Persiusból pedig Zeno szigorú tanítványa beszél.”²¹⁷ Schiller tanulmánya is a szatíraszerző jelleméből eredezteti az alkategóriák jellegzetességeit: „ha a patetikus szatíra csak *fenséges* lélekhez illik, úgy a gúnyos szatíra csak *szép* szívnek sikerülhet [...] csak a szép szívnek adatott meg, hogy tevékenységének tárgyától függetlenül minden egyes megnyilvánulásában teljes képet rajzoljon önmagáról. A fenséges jellem csak az ellenszegülő érzékeken aratott egyes győzelmekben, csak a nekilendülés bizonyos pillanataiban és rövid ideig tartó erőfeszítésekben nyilatkozhat meg; a szép lélekben viszont az eszmény természetként hat, mindig egyformán tehát, s ennél fogva a nyugalom állapotában is megmutatkozhat.”²¹⁸ Schiller tehát a szatíra – általa egyébként egyértelműen felsőbbrendűnek tekintett – horatiusi válfajának

²¹⁵ Lásd például: „Horatius nevetve mondja ki az igazat; Juvenalis pedig boszszankodva.” (BUDAI 1802, 299.) Vö. ARNTZEN 1974, 70.

²¹⁶ BERZSENYI Dániel, *Észrevételek Kölcsey recenziójára* = BERZSENYI 1994, 237.

²¹⁷ „Auch Horaz fand an einem Persius und Juvenalis Nachahmer. Allein keinen von beyden bekrönte die Horazianische Muse. Zwar schreiben beyde gegen die Laster und Thorheiten ihrer Zeiten: allein ihren Werken fehlen die gefälligen Grazien Horazens. Wenn Horaz nie seine gute Laune verliert; so kennt man den Ort nicht, darinnen sich Persius in ihr befinden sollte. Wenn in Horazen der scherzende freudige Sokratiker lacht, so redet aus dem Persius der strenge Schüler des Zeno.” (NITSCH 1793, 333.)

²¹⁸ SCHILLER 2005, 292.

definiálásakor a „szép szív” avagy „szép lélek” meghatározta költői karaktert veszi alapul. A tanulmány, illetőleg az életmű belső összefüggéseit figyelembe véve joggal tehető fel, hogy az idézett karakterjelölő kifejezések terminus technicus-i jellegűek. A „szép lélek” (schöne Seele) pontos meghatározását *A kellemről és a méltóságról* című Schiller-értekezés tartalmazza, egy, a kanti morálfilozófia emberi természetet megosztó szemlélete elleni érvelés részeként: „Szép lélekről akkor beszélünk, ha az erkölcsi érzület végül olyannyira megnyerte magának az ember valamennyi érzését, hogy immár félelem nélkül átengedheti az indulatnak az akarat irányítását, és sohasem fenyegeti az a veszély, hogy ellentmondásba kerül az akarat döntéseivel. [...] A szép lélek [...] az, akiben harmonizál érzékiség és ész, kötelesség és hajlam, a grácia pedig az ő jelenségbeli kifejeződése. Csakis egy szép lélek szolgálatában lehet a természet olyan, hogy egyszerre szabad is, és formáját is megőrzi, hiszen egy szigorú elme alatt elveszíti szabadságát, az érzékiség anarchiája közepette pedig formáját”.²¹⁹ Erre a kontextusra is tekintettel *A naiv és szentimentális költészet*ről írt tanulmányban a „szép lélek” arra az egyéni diszpozícióra s ugyanakkor költészet-történeti fejlődési fokra utalhat, amely már a szentimentális nem belüli progresszió csúcát jelenti, mégpedig egy három osztatú séma végső fázisaként: „Ez az út [...], amelyen az újabb költők járnak, megegyezik azzal, amelyet az embernek általában véve követnie kell mind egyénileg, mind az egészben. A természet olyannak alkotja őt, hogy egy magával, a művéség megosztja és kettéhasítja, az eszmény pedig visszatéríti az egységhez”.²²⁰ Amikor tehát Schiller azt írja a gúnyos szatírárt egyedül létrehozni képes szép lélekről, hogy benne „az eszmény természetként hat”, akkor az eszmény és a természet közti eredeti (a naiv költészetre jellemző) egység reflektált, vagyis magasabb szintű helyreállításának képességét ruházza erre a karakterre. Figyelembe véve Peter Szondi következtetését is, mely szerint Schillernél a szentimentális érzésmód nem antitézise a naivnak, hanem – dialektikus módon – egy harmadik kategóriát alkot, melyben a naiv érzésmód összeköttetésre lép a reflektáló értelemmel,²²¹ feltehető, hogy Hora-

²¹⁹ SCHILLER 2005, 106–107.

²²⁰ SCHILLER 2005, 286.

²²¹ SZONDI 1978, 99–105.

tius éppen mint ezt a harmóniát megvalósító szép lélek minősül a „szentimentális költészeti mód [...] mindmáig felül nem múlt mintájának”.²²² Tekintve, hogy a szentimentális költészet lényege a meghatározás szerint „törekvés” és „előrehaladás” az egység felé mint végtelen, sohasem elérhető eszmény felé,²²³ lehetséges olyan értelmezés, hogy a (horatiusi) gúnyos szatíra mint a szentimentális nemen belüli költői érzésmód (eddiggi) csúcsteljesítménye, egyben már a szentimentális költészet és jellem meghaladása is a „szép emberség eszményének”²²⁴ jegyében. A tanulmány ilyesfajta fogalmi többértelműségeit Szondi azzal magyarázza, hogy Schiller nem tételek rendszerének kialakítására, hanem a megismerés előrehaladó folyamatának bemutatására törekedett²²⁵ – tegyük hozzá: a bemutatni kívánt progresszió természetéhez igazodva.

4.1.2. A szókratészi modell

Mindaz, amit a Negyedik Könyv episztoláinak műfaji meghatározottságáról, illetve az episztola- avagy szatíraírói jellem jellegzetességeiről megállapítottunk, egy tágabb kontextusban a szókratészi dialógus műfajeszményének és a szókratészi filozófuskarakternek a hagyományába illeszkedik. E tradícióba illeszti a Berzsenyi által mintának tartott horatiusi episztolát Haberfeldt, amikor a „szókratészi filozófusok tanulmányozásának” tulajdonítja, hogy az antik költő érett korában e műfaj felé fordult.²²⁶ Utóbb részletesebben is szól a szókratészi dialógus és a horatiusi episztola felépítésének hasonlóságáról: „A platóni dialógusokat az teszi különösen vonzóvá, hogy két vagy több személy kicseréli egymással a gondolatait, ellentétes elveket vallanak, vitatnak, majd fokozatosan egymáshoz közelítenek, s így találják meg az igazsá-

²²² SCHILLER 2005, 280.

²²³ SCHILLER 2005, 286.

²²⁴ SCHILLER 2005, 338–339.

²²⁵ SZONDI 1978, 103–104.

²²⁶ HABERFELDT 1802, XIV.

got. Horatius gyakran ugyanígy építi fel a leveleit.”²²⁷ Többről van itt szó, mint egyszerűen a dialógusforma alkalmazásáról, Haberfeldt egy sajátos ismeretelméleti metódus átvételét konstatálja Horatiusnál. Ezt a módszert a kommentár a már érintett, a levelek első könyvét megnyitó, s egyben „annak alapelveit előre bejelentő” episztola alapján ismerteti. Először Horatius szóban forgó sorait idézem: „Elhagyom íme a versírást, s minden hiuságot. / Teljes erőmből azt kutatom, mi a jó, mi az illő; / nem-múló kincset gyűjtök, késői koromra. / És ha te azt kérded: ki vezet majd, mely jeles elme; / halld: szabadon haladok, nem hajlok senki szavára”.²²⁸ A 13. sorhoz fűzött jegyzetben Haberfeldt a szektaszellemet meghaladó filozófiai szemléletet tulajdonít Horatiusnak, melynek római mintája Cicero volt, „az első, aki nem kötelezte el magát egyik bevett szekta [tanítása] mellett sem, hanem kiválasztotta mindegyikből az igényeinek legjobban megfelelő elemeket”.²²⁹ Haberfeldt itt a *Tusculumi eszmecsere* IV. könyvére hivatkozik, ahol Cicero a következőképpen jellemzi filozófiai módszerét: „minthogy egyetlen iskola törvényei sem köteleznek, amelyeknek a filozófia terén engedelmeskedni tartoznám, mindig azt fogom kutatni, hogy az egyes kérdésekben mi látszik a legvalószínűbbnek”.²³⁰ E módszer dialogikus alkalmazásmódjával együtt Cicero utóbb Szókratészről eredezteti: „Szókratész volt az első, aki lehozta a filozófiát az égből: a városokban talált neki helyet, bevitte a házakba, és rákényszerítette, hogy az életet és az erkölcsöt, a jót és a rosszat vizsgálja. [...] Én elsősorban azt vettem át, amit Szókratésznél megfigyeltem: saját véleményemet nem mondom ki, csak eloszlatom mások tévedéseit, és minden beszélgetés alkalmával azt igyekszem megállapítani, hogy mi látszik legvaló-

²²⁷ „Was die Platonischen Dialogen so anziehend macht, ist besonders, daß hier zwey oder mehrere Personen ihre Ideen gegen einander austauschen, entgegen gesetzte Grundsätze behaupten, widerlegen, nach und nach sich einander nähern, und so die Wahrheit finden. Horaz legt seine Briefe oft auf gleiche Art an.” (HABERFELDT 1802, XXXIX.)

²²⁸ HORATIUS, *Episztolák.*, 1. 1, 10–14, ford. BEDE Anna = HORATIUS 1989, 273.

²²⁹ HABERFELDT 1800, 375.

²³⁰ CICERO, *Tusculumi eszmecsere*, IV, 4. = CICERO 2004, 162.

színűbbnek.”²³¹ Cicero itt Szókratészra vezeti vissza a Kerényi Károly által religio Academici-nek nevezett tudósi magatartáskeresőt, amelynek követői – egyaránt távol a dogmatizmus és a nihilista szépségképesség végleitől – az elfogulatlan kételkedés és a vélemény szabadság elvét képviselve lemondanak az ítékezés bizonyosságáról és vizsgálódásaikban megállapodnak a valószínűség kimondásánál.²³²

E szókratészi hermeneutikai hagyomány keretében magyarázható az episztolák azon háberfeldti alapelve, hogy elvont tárgyukat nem deduktívan, hanem induktívan, „sajátos szituációkból” vezetik le. Ide vonható Nitsch megjegyzése is a szatírák „látszólagosan tervszerűtlen” gondolatmenetéről, melynek során „elidőzünk minden érdekességnél és a végén mégis oda érünk, ahová akartunk”.²³³ Hogy Horatiusnál ez a fajta eklektizmus nem válik elvtelen szinkretizmussá, arra az ő „szókratészi” és „urbánus” jelzőkkel illetett költői karaktere nyújt garanciát. Nitsch indoklása szerint: „úgy tűnik, mintha nem rendelkezne tervvel és művei mégis a legpontosabb terv szerint vannak felépítve, éppen mert teljesen eggyé vált tárgyával”.²³⁴ Hasonlóképpen a költői alany és tárgya egységére helyezte a hangsúlyt Schiller, amikor a szép lélek költészetének jellemzésében az objektumért „jót álló”, minden egyes megnyilvánulásában *önmagáról* teljes képet rajzoló költői szubjektumról értekezett.²³⁵

A szókratészi filozófuskarakter és az őt kifejező dialogikus műfajok határozzák meg a Berzsenyi-episztolák következő fontos kontextusát, a *Pók* című fordítás kapcsán már tárgyalt populárfilozófiai diskurzust is. A filozófiai önbeszélgetés Berzsenyi *Pókjában* megjelenő példája jól mutatja, hogy a

²³¹ CICERO, *Tusculumi eszmecsere*, V, 4 = CICERO 2004, 207.

²³² KERÉNYI Károly, *Religio Academici* = KERÉNYI K. 1984, 323–333. A religio Academici hagyományának 19. és 20. századi továbbéléséről lásd: DÁVIDHÁZI 2004, 53–55 és 555–561.

²³³ NITSCH 1792, LXIII.

²³⁴ „Er schien keinen Plan zu haben und gleichwohl waren seine Werke nach dem genauesten Plane eingerichtet, eben weil er von seinem Gegenstande ganz erfüllt war.” (NITSCH 1792, LIX.)

²³⁵ SCHILLER 2005, 292.

populárfilozófusok miként törekedtek a szókratészi módszert új, a dialógusnál korszerűbb, mert a dialogikus kommunikációt közvetetten is megvalósítani vagy legalábbis imitálni képes formákban alkalmazni. A levélműfaj – klasszikus definíciója szerint „távollévő barátok beszélgetése” – jól megfelelt e célnak, így nem meglepő, hogy a *Der Philosoph für die Welt* írásainak jelentős része (mintegy harmada) is levélformájú. A levélműfaj Mezei Márta által leírt nyilvánosság-pótló és nyilvánosság-teremtő szerepe itt a beszélgetőpartnerek (tulajdonképpen a szerző és közönsége) közti közvetlen visszacsatolást megvalósító, s a kultúra schilleri naiv stádiumára jellemző nyilvánosság pótlásának igényeként nyilvánul meg.²³⁶ A populárfilozófia nyilvánosság-fogalma egy, potenciálisan a társadalom minden tagját átfogó, korlátozást nem ismerő és végpontra soha nem jutó antropocentrikus diskurzust feltételez, s így kizárja a tudományos és populáris, valamint a magán- és nyilvános szférák és beszédmodok elkülönítését:²³⁷ a mintául vett Szókratész egyrészt „lehozta” a filozófiát az égből, másrészt „bevitte” a városokba és a házakba. A levélforma különösen alkalmas volt e diskurzus megszólaltatására, hiszen egyfelől egyéni és társadalmi, személyes és általános összefonódottan mutatkozik meg benne,²³⁸ másfelől dialogicitása révén megnyilatkozási terepe a „szókratészi írónak”, aki nem egyszerűen közli az olvasóval a maga ezoterikus igazságait, hanem együttes és további gondolkodásra ösztönzi őt.

²³⁶ Ezt a pótlékszerepet tulajdonítja Szemere Pál is a (prózai) levéltől a korabeli műfaji tudatban nem elkülönülő episztolának a Berzsenyi-versek Kölcsey-féle recenziójáról írt *Tudósításában*: „vallyon a’ poetai epistolákat nem maga az élet szüksége, Bedürfnisse hozta és hozza elő korainkban, ’s nem fog e e’ szükség igen sokáig, ’s talán örökre, surrogatuma lenni és maradni a’ poetának lelkesedés vagy lelkesítés helyett, melly a’ regieknél a’ közönséges ünnepek, játékok, köz-helyszerű felmondásokban állott”. (KÖLCSEY 2003, 673.)

²³⁷ Mendelssohn a magán- és nyilvános észhasználat kanti elkülönítését bírálja: Moses MENDELSSOHN, *Öffentlicher und Privatgebrauch der Vernunft* = MENDELSSOHN 1983, 227–229; A populárfilozófia nyilvánosság-fogalmáról bővebben lásd: KOCH-SCHWARZER, 1998, 335–344.

²³⁸ MEZEI 1994, 6.

4.1.3. Az episztola és a képzés-eszmény

Mindezen Berzsenyihez köthető kontextusokból összeáll a levél, illetőleg (azon belül) az episztola műfajának egy, a 18. század végére rögzült konvenciórendszere, amelyről összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy a levelet a humanista képzés egyik tipikus műfajaként határozza meg.

Az episztolaműfaj és a képzés viszonyát a kijelölt kontextusban meghatározza az, hogy a humanista-populárfilozófiai hagyomány szerint a levél a szókratészi gyökerű képzés-eszmény adekvát kifejezési módja. Hasonló értelmezésre ad lehetőséget Schiller tanulmánya is *A naiv és szentimentális költészetről*, ha figyelembe vesszük, hogy az episztola besorolható a „szép emberség” ideáljának megfelelő gúnyos szatíra formái közé. Ezzel ugyanis az episztolát szintén egy képzés-jellegű folyamatba helyeztük: mivel a schilleri „eszmény” nem transzcendentális, hanem a „szép emberséggel” azonos, így a hozzá való közelítés (mert csak közelíteni lehet hozzá, elérni nem)²³⁹ végtelen folyamata ugyanúgy immanens, mint a képzés esetében. A gúnyos szatírárt produkálni képes szép lélek avagy szép jellem a maga egyéni körében létrehozza eszmény és természet egységét s ezzel individuálisan eléri a képzési folyamat célját. Mivel azonban a Schiller által vázolt progresszió célja nem csupán egyéni, hanem az emberi közösség egészére vonatkozik, a végső célnak egy másik forma avagy érzésmód felel meg: az idill. Az idill ezen eszményi – s a gessneri szentimentális pásztoridilltől határozottan elkülönülő – fajtájának azonban Schiller nem feleltet meg konkrét szerzőket vagy műveket, nem mint létező, hanem mint még kialakítandó formáról nyilatkozik róla: „ezen idill fogalma azt fedí, hogy teljesen elült a harc mind az egyes emberben, mind a társadalomban, a hajlamok szabadon eggyé váltak a törvénnyel, a természet a legmagasabb rendű erkölcsi méltósággá tisztult; röviden, nem

²³⁹ A „szép emberség eszménye” csak a naiv és a szentimentális karakter összeköttetése révén valósulhat meg, (SCHILLER 2005, 338–339), ez az egyesülés azonban végtelen processzus: „*Bennük* [azaz a naiv régiekben] tehát örökké azt látjuk, ami bennünk nincs meg, de amiért feladatunk küzdeni, s amihez, bár sohasem érhetjük el, mégis közelíteni remélhetünk egy végtelen előrehaladásban.” (SCHILLER 2005, 263.)

egyéb e fogalom, mint a szépség eszménye a valóságos életre alkalmazva. Az ilyen idill jellege abban áll tehát, hogy megszűnik a valóságnak az eszménnyel való minden ellentéte, mely a szatirikus és az elégikus költészet számára az anyagot szolgáltatta, s vele együtt megszűnik az érzések minden viszálya is.”²⁴⁰ Ezzel az idill a legáltalánosabb fokon valósítja meg azt a célt, amely egyben a gúnyos szatíráé is, csakhogy ott a költő jelleméből fakad és személyére korlátozva valósul meg: a szenvedélyektől való mentességet, hogy „mindig nyugodtan nézzen maga köré és önmagába, mindenütt inkább véletlent találjon, mint sorsot”.²⁴¹

4.2. A *Versek* Negyedik Könyvének elemzése

A *Versek* Negyedik Könyvét a kötet megelőző részétől elkülönítő váltás lényege az eddigiek fényében abban áll, hogy a költői szubjektum megváltozott szemlélettel közelít valóság és eszmény viszonyához. Ez a szemléletváltás jól megfogalmazható a szentimentális költészet schilleri kategóriáinak nyelvén: e kategóriarendszer alkalmazásának lehetőségét Berzsenyi költészetének értelmezésére már többen felvetették a szakirodalomban,²⁴² legutóbb – az első három könyvre vonatkozóan – Onder Csaba, aki szerint az Első Könyv szövegvilága az elégiaié, a Másodiké a feddő/patetikus szatíráé, míg a Harmadikban az idillvel találkozhatunk.²⁴³ Az egyes művek egyértelmű besorolásának nehézségét mutatja ugyanakkor, hogy helyenként még a Második Könyv morális visszasságokon felháborodó vátesz-költői ódáiból sem hiányzik az elégikus hangnem, amint azt például A’ *Magyarokhoz* [I.] (Romlásnak indult hajdan erős Magyar!) zárлата mutatja. Összességében annyi megállapítható, hogy az első három könyvet a valóságnak az eszménnyel való ellentétét hangsúlyozó költészeti módok (mint a „szűkebb értelemben

²⁴⁰ SCHILLER 2005, 320.

²⁴¹ SCHILLER 2005, 294.

²⁴² Csetri Lajos (CSETRI 1986, 71–77.) Szauder József észrevétele nyomán foglalkozott a kérdéssel.

²⁴³ ONDER 2003, 262–263.

vett elégia” és a patetikus szatíra), és az erre a meghasonlásra nem reflektáló, de azt éppen ezáltal fenntartó (pásztor)idill jellemzik. A Negyedik Könyvben ezzel szemben a gúnyos szatíra szemléletmódja uralkodik, amely már nem közvetlenül az eszmény hiányára reflektál, hanem metareflexíven e hiányérzet ironikus értelmezését nyújtja, s ezzel mintegy kiiktatja azt. Ilyen értelemben beszélhetünk érzelemkifejező és bölcselkedő költészet kettősségéről a kötet két részében: az első három könyvben végső soron érzelmek (szomorúság vagy – az idillek esetében – öröm) tárgyává válik az eszmény és a valóság viszonyáról folyó elmélkedés (vagy annak hiánya), a Negyedik Könyvben viszont egy magasabb szinten születik meg a reflexió, amely immár az érzelmi mozzanatot is magában foglalja. Ezzel a Negyedik Könyv költészete olyan költői karaktert feltételez, amelyben – a képzés-ideálnak megfelelően – a különféle (értelmi és érzelmi) lelki erők egyenlően kifejtett, egyensúlyi állapotban vannak, s amely ezáltal „szabad minden szenvedélytől”.

4.2.1. A bevezető versek

A *Versek* Negyedik Könyvének első három, az episztolák ciklusát megelőző darabja egyaránt a képzés mibenlétére reflektál azáltal, hogy a valóság és eszmény közti eltérésnek a képzési folyamat különböző szakaszaiban lehetséges szemléletmódjait szembesíti egymással.

A nyitóvers, *A' Bonyhai Grotta* az elégikus költészetet/érzésmódot szembesíti és egészíti ki a megnyugvás poétikájával. A versben egy idealizált nőolvasó („A' Hősek' Leánya”) egy grotta, azaz mesterséges barlang terében fogadja be *A' Melancholia* című (az Első Könyvben szereplő) Berzsenyiverset. Az ily módon megidézett versben a megszólított melankólia az eszmények távollétének tudata által kiváltott bűt megénekelő elégikus költészet jelképe: „Az őszült kor' képeibe merűlsz, / 'S édesen elsírod bús elegiádat. // A' Vidámság csak a' Valóságnak / 'S szűk Jelenvalónak szedheti rózsáját: / De te, karján a' szép álmodásnak, / Éled a' Jövendőt 's a' Multnak óráját.”²⁴⁴ Eszerint a melankólia – a schilleri kategóriákat alkalmazva – a „szűkebb

²⁴⁴ BERZSENYI 1816, 4–5.

értelemben vett elégia” szemléletével bír, s felülemelkedik a másik elégikus érzésfajta, az idill látásmódján azzal, hogy az eszmény mibenlétére reflektálva, azt immár elvontan, nem-jelenvalóként ábrázolja.²⁴⁵ Ez az elégikus költészet jut A’ *Bonyhai Grottá*bán egy még magasabb, az érzelmek megnyugvása jellemezte szintre: „’S ha majd csendes mohaidon le dül / A’ Hősek’ Leánya magányos órájin, / ’S a’ szebb lelkek’ gondjaiba merül, / Oh fedezd könnyeid ’s szárítsd el orczájin. // ’S midőn karján Melancholiámnak / Az ének’ nectáros érzésére hevül, / Légy temploma a’ szelíd Muzáknak / ’S a’ Sphaerák’ zengése ömledezzen körül”.²⁴⁶ E két idézett versszak párhuzamos olvasata szerint a grotta terében a gondokon való elmélkedésből fakadó fájdalmas érzés elnyugtatója azonosítható azzal a folyamattal, melyben az elégikus (emberi) ének egyszerre szól, összehangzik a mennyei szférák – az antik hagyomány szerint – műzsák által produkált zenéjével.²⁴⁷ Ezt az értelmezést erősíti az a püthagoreus–platóni gyökerű zeneelméleti tradíció, amelyet Berzsenyi – mint látni fogjuk – későbbi esztétikai műveiben bőségesen kiaknázott, s amely az énekhang és a kíséző zene egységének szükségességét vallja, miközben az előadás feladatául a szférák harmóniájának leképezését szabja. Cicero szerint „a nyolc csillagkör [...] hét különböző fokú hangot csendít föl, s ez a szám valamennyi dolognak szinte a kulcsa. A tanult emberek húros hangszerrel és énekkel utánozva ezt a zenét megnyitották maguk előtt a visszatérés útját e felé az égi terület felé”.²⁴⁸ E felfogásra vezethető vissza az a konvenció, amely a hangszerek húrjainak számát hétben maximálta,²⁴⁹ s Platón művében Szókratész e szemlélet alapján tiltja ki az államból

²⁴⁵ Vö. SCHILLER 2005, 296–297.

²⁴⁶ BERZSENYI 1816, 173.

²⁴⁷ Vö. MARÓT 1956, 99.

²⁴⁸ CICERO, *Az állam*, 6, 18, 5, ford. HAVAS László = CICERO 1995.

²⁴⁹ *Az Anacharsis* szerint a spártaiak négy húrt levetettek egy énekes tizenegy húrú lantjáról: „Azzal vádolták, hogy illetlen, buja és elpuhult zeneszerzési módja megsérti a régi zene fennségét és tévútra akarja vezetni a spártai ifjúságot. Megparancsolták neki, hogy vegyen le négy húrt a lantjáról; azzal a kiegészítéssel, hogy e példa nyomán minden, a szigorú erkölcsöket sértő újítást örökre ki kell tiltani.” (BARTHÉLEMY 1796, III, 125–126.)

Marszüász „sokhúrúnak” mondott fuvoláját, egyedül Apollón – a hagyomány szerint – héthúrú lantját tartva meg. A fuvolával jelképezett sokhúrú hangszernek betiltásának célja a „siratódal” és a „puhányság” hangnemeinek kiiktatása, hogy csak a „végzettel állhatatosan dacoló”, valamint a „mértékletes” és „elégedett” férfiakhoz illő hangnemek maradjanak meg.²⁵⁰

E kontextust figyelembe véve A' *Bonyhai Grottában* a szférák zenéjével „körülömlendezett”, így azzal értelemszerűen harmóniára lépő (avagy lépni kényszerülő) ének a grottában olyan zenei térbe kerül, amelyben az érzelem kifejezésére immár csak bizonyos korlátok között van lehetőség. Mindez a kötet előző részében található, s A' *Melancholia* című verssel jelképezett elégikus költészet utólagos átértelmezését is magával hozza: a grotta terében az elégia immár a mennyei harmónia részeseként nyer új tartalmat. Így A' *Bonyhai Grotta* a Negyedik Könyv nyitóverseként olyan újfajta költészet megjelenését jelenti be, amely nem helyébe lép a réginek, hanem dialektikusan magába építve halad túl rajta.

A következő költemény a *Báró Wesselényi Miklós' képe 1814.* című epigramma. Ebben a képzés alapvető mozzanatainak jelképes kifejezése jelenik meg és kapcsolódik össze a hegymetaphora és az életkor-metaphorika révén:

Mint az egekbe merült Aetnának az alja virányos
'S a' tetején örökös tűzörvény 's aetheri fagy küzd:
Arczaidat derülő tavaszod' szép hajnala festi,
Jég fedí homlokodat 's láng csap ki komoly szemeidből. – –
Erdély! Mennyköveid fornak bent, esküszöm, áldozz!²⁵¹

A vers forrásának a *Der Philosoph für die Welt* ugyanazon *Der Aetna* című esszéje tekinthető,²⁵² amelyre Berzsenyi Kazinczynak megfogalmazott önképzési programja kapcsán már utaltam. Az esszében az Etna hegye két vonatkozásban jelképezi a képzést, jelentve egyrészt azt az emelkedettebb

²⁵⁰ PLATÓN, *Az állam*, 398 d – 399 e, ford. SZABÓ Miklós = PLATÓN 1984 II, 180–184.

²⁵¹ BERZSENYI 1816, 174.

²⁵² BERZSENYI 1979, 721–722.

nézőpontot, amelyre a képzés eredményeként szert tesz az ember, másrészt pedig – egy hegymászás helyszínéeként – magát a soha véget nem érő progressziót, amelynek során az egyén egyre magasabba emelkedik, ideális önmaga felé. A folyóirat egy másik esszéjében olvashatunk arról, hogy a képzési folyamat egyes állomásai szükségszerűen kötődnek egyes életkori szakaszokhoz: „Az emberi nem legjobb és legnemesebb részében bizonyosan lehetséges olyan ész, amely akkora tekintéllyel, akkora túlerővel uralkodik, hogy első intésére minden vágy elhallgat és tiszteletteljesen visszahúzódik; de ez csakis az érett, kiképzett bölcs előjoga, nem az érésben lévő, félig képzett ifjúé. Benne a fantázia, az érzés uralkodik túlnyomó erővel”.²⁵³ Az egyéni képzés itt megjelölt különböző szakaszainak jellemzőit a Wesselényi-epigramma egyszerre ruházza rá egyetlen személyre, s ezzel az idealizálás legmagasabb fokára jut. Wesselényi arcán ifjúkori vonásokat ábrázol („tavaszt” és „hajnalt”), míg a jeges homlok és a lángoló szem ellentéte az érett (és kiképzett) kor megfűkezett szenvedélyeire utal. E módszerrel a képzés-eszmény a maga folyamat-jellegében válik megszemélyesíthetővé, s létrejön a tárgy egyszerre időbeli – az alcím szerint 1814-es – és időtlen szemlélete.

A’ *Temető*²⁵⁴ című vers fő témájára, a halálra való reflexiót a vers beszélője egymás után két aspektusból is megvalósítja. Az első három versszakban az elégikus költészetfajtákra jellemzően érzelmek („elrémülés” avagy „remény”) tárgya lesz a halál, aszerint, hogy eszmény és valóság közti hasonlósákként (mint az elégiában), vagy a kettő egységének megteremtőjeként (ez az idill szemlélete) tűnik-e fel a jelenség. Így a szűkebb értelmű elégikus szemléletben: „Elrémülve tekint, oh Temető, reád / A’ tündér hatalom ’s a’

²⁵³ „Eine Vernunft, die mit solchen Ansehen, solcher Übermacht herrschet, daß auf ihren ersten Ruf alle Begierden schweigen und sich ehrerbiethig zurückziehn, ist sicher möglich, ist in den Beßten und Edelsten des Menschengeschlechts wirklich; aber sie ist Vorrecht des schon reifen, ausgebildeten Weisen, nicht des noch reifenden, in der Bildung erst begriffenen Jünglings. In diesem herrscht mit Übermacht die Phantasie, die Empfindung.” ([Johann Jakob ENGEL], *Das Irrenhaus*, DPhdW 2, 108–109.)

²⁵⁴ BERZSENYI 1816, 175–176.

ragyogó dagály”. A beszélő saját látásmódja azonban a 3. versszak végéig nem ez, hanem a tág értelmű idillé:

Te a’ durva Tyran’ bíborit elveted
Mint a’ koldus utált élete’ terheit,
’S a’ szent emberiség’ jussa szerint nekik
Egy rangot ’s nyugodalmat adsz.

A’ kit szíve emészt ’s elhagya a’ remény
Annak még te reményt adsz ’s magas enyhülést
Jer adj nékem is adj! ím leereszkedem
Szentelt hantodon ’s álmodok.

Eszmény és valóság ezen, a reflexió hiányossága vagy hiánya (álmodás) által történő kibékítése nem elégíti ki a vers beszélőjét – ugyanezen okból tartja Schiller az idillt mint „sem nem teljesen természet, sem nem teljesen eszmény” költészeti fajtát esztétikailag tökéletlennek.²⁵⁵ A következő versszakban éles szemléleti váltás következik:

Mit? ’s hát kelle nekem álmodozás, remény?
Agyváz altate vagy pólyadal engemet?
Oh ismérem ezen phantomi lét’ körét
’S nem szédül küszöbén fejem!

Az a másfajta, felülemelkedett nézőpont, amely innentől kezdve jellemzi a verset, túllép a dichotomikus beállításon, amely jó és rossz, öröm és bánat szétválasztásban gondolkodva legföljebb úgy volt képes a vigasztalásra, hogy a halált – benne a „szent emberiség’ jussának” eszményét látva megvalósulni – átminősítette pozitív kategóriává. Ezzel szemben a következő négy versszakban megszólaló beszélő képes életet és elmúlást szimultán módon szemlélni, s ezzel megszüntetni a kettő közti, csak az időbeli szemlélő számára létező ellentétet. Így a holt anyagban meglátja az élő és érzőt („Minden porszem úgy élt, úgy szeretett ’s örült, / Mint e’ gerjedező kebel!”), a romokban a virágzó városokat („Minden kódarabon mellyre szemem vetem / A’ nagy

²⁵⁵ SCHILLER 2005, 318.

Persepol' és Palmira képe int"), de azt is, ahogyan a világ „míveit” a „nagy Örök' keze” temeti.

A' *Temető* második felében kialakított idő- és világszemlélet²⁵⁶ a gúnyos satíráéknak feleltethető meg, melynek „célja azonos azzal a legfőbbel, amiért az embernek küzdenie kell [...] hogy szabad legyen minden szenvedélytől, mindig világos tekintettel, mindig nyugodtan nézzen maga köré és önmagába, mindenütt inkább véletlent találjon, mint sorsot”.²⁵⁷ E metareflexív szemlélet képes kívülről (a „nagy Örök” nézőpontjából) is rálátni az időbeli szemléletre és annak következményeire, s így tűnik számára esetleges tusakodásnak és tolongásnak a sorsnak-reménynek kiszolgáltatott, időben szétszabdalt, atomizált emberiség léte:

Látom hangyabolyi míveidet, világ!
Mint szórja 's temeti a' nagy Örök' keze,
Látom, hangyasereg! mint tusakodsz 's tolongsz
Sírod' partjain és porán.

A vers zárlata azonban a gúnyos satírátn túl már a tulajdonképpeni schilleri ideálműfajhoz, az eszményi idillhez közelít, amennyiben az egyes emberől a közösség egészére kívánja kiterjeszteni azt a látásmódot, amelyben szabadon válik eggyé valóság és eszmény, hajlam és törvény:

Jertek bámulatos Bajnokok és Nagyok!
'S ti kik nem meritek nézni az elmulást,
És ti porbanyögök, jertek ide 's velem
Élni 's halni tanuljatok.

Lényeges mozzanat a tanulásé, hiszen valóságnak és eszménynek a szemléletben visszanyert egysége nem a naiv stádium behatárolt és statikus egysége, hanem az erők egyensúlyából származó nyugalom. Olyan egységről van szó, amely legkevésbé sem megy „a sokféleség rovására”, amelynek

²⁵⁶ Vaderna Gábor elemzése foglalkozott a szakirodalomban először A' *Temető* kétféle időszemléletével, a vers második felének időtapasztalatát az epikureista ismeretelmélet alapján értelmezve. Lásd: VADERNA 2004, 200–208.

²⁵⁷ SCHILLER 2005, 294.

mindenkori előfeltétele a „törekvés” megléte, s nem annak megszűnése.²⁵⁸ Ebből következőleg az egyén számára az eszményi idillre jellemző szemléletmód csakis tanulási, képzési folyamat tárgyaként lehet adott, s nem véglegesen elért tudás formájában.

Áttekintve a Negyedik Könyv három, az episztolákat bevezető versét éppen ez a tanulási-emelkedési folyamat látszik narratívaszervező erőnek: *A' Bonyhai Grottában* feltűnő magányos, egy műbarlangba elvonult, ott magát érzelmeinek átadó és azokat önmaga megfékezni nem képes figurát a *Báró Wesselényi Miklós' képében* egy értelem és érzelem bensőleg vezérelt, magasrendű, dinamikus („bent forró”) egységét kialakító szereplő váltja fel, míg *A' Temető* zárlatában ezt a kiképzett állapotot és szemléletet szándékolatlan már az egész közösség a magáévá teszi.

4.2.2. Az episztolák

A Negyedik Könyv episztolái a gúnyos szatíra szókratészi–horatiusi–schilleri hagyományába illően az eszmény távolságának felismerésére (vagy fel nem ismerésére) adott emberi reakciókat – vagyis a képzést – vizsgálják. Ezenközben, megfelelően az „igazság sajátos szituációkból való levezetését” előíró műfaji konvenciónak, mindig a művelődés egy-egy részproblémájára fókuszálnak, s abból általánosítva adnak újabb és újabb képet a képzési folyamat egészéről.

Az első episztoła, *A' Pesti Magyar Társasághoz. 1815.*²⁵⁹ az ész használatának módozatait vizsgálja, miközben mentalitástörténeti áttekintést ad a témáról. Az első két versszakban az emberi gondolkodás törvényeiben megnyilvánuló Isten fizikoteológiai koncepciója és a képzésnek a teremtés egészét átfogó – az állatiból az emberi és isteni szférába vezető – felfogása kapcsolódik össze: „Ki kétli s kérdi, hogy csak a dicsó ész / Emel ki minket a barmok sorából? / [...] Az ész az Isten, mely minket vezet, / Az ő szavára minden meghajul, / [...] Az egyes embert mint a milliókat / Ez áldja s égi

²⁵⁸ SCHILLER 2005, 320.

²⁵⁹ BERZSENYI 1816, 177–181.

boldogságra inti.” Az itt megjelenő szemlélet jellemzi Garve populárfilozófiai tanítását is: „[az ember] növény és állat is, de mindegyik nemben a legtekélyesebb fajta: egyben gondolkodó lény is, s ez teszi *emberre*”.²⁶⁰

A mű az ész használatának két módját különíti el egymástól: a korlátozást és a kiterjesztést. A korlátozás két fokozata egyrészt a tudás eltitkolása, másrészt előítéletes rendszerbe szervezése: „Az ég’ ürebe felható Tudós / Az égi zsákmányt barlangokba zárta / ’S az embereknek bábót ’s vázt vetett, / Mellyek vakabbá tették a’ vakot, / És a’ lenyügzött józan értelem / A’ szarvas isten’ áldozatja lett.” Itt a horatiusi *sapientia caelestis* (Ep. 1. 3.) konvenciója jelenik meg, melyre vonatkozóan Habermeldt azt írja: elsősorban a szókratikus filozófusok használták a bölcsességre a „mennyei” jelzöt, kifejezve ezzel, hogy általa „az ember az istenekhez való hasonlatosságra emelkedik”.²⁶¹ A képzés azon jelentésárnyalata kerül ezzel előtérbe, amely szerint „az ember lelkében hordja Isten képét, melynek mintájára teremtettet, s melyet fel kell építenie magában”.²⁶² Az ész korlátozó használata ezt a folyamatot teszi lehetetlenné, márpedig így az emberiség állati sorba süllyed: „a’ görög nép ’s Róma bölcsesége / [...] / Csak a’ Tudósok’ székiben lakott, / A’ nép’ szemébe nem hatott sugára, / Elötte el volt rejtve mindenütt / [...] / ’S hány népek élnek még ma is körülünk, / Tekintsük által a’ föld’ részeit, / Kik a’ baromság’ aklában hevernek”. Ezután az episztola a vallási babonáság mint észkorlátozás rémítő eseteit sorolja, jórészt Volney *Les Ruines* című munkájának német fordítása nyomán, amint arra már Horváth János rámutatott, utóbb pedig Merényi Oszkár bőségesen adatolt.²⁶³ Ez a forrás azonban nemcsak az átvett példaanyag okán lehet érdekes, hanem A’ *Pesti Magyar Társasághoz* koncepcióját is befolyásolhatta Georg Forsternek a műhöz írt – már idézett – előszava, mely – párhuzamba állíthatóan a szókratészi–cicerói filozófiaeszmennyel – elítél mindenfajta kizárólagosságra törekvő szisztematikus gondolkodást.²⁶⁴

²⁶⁰ GARVE 1798b, 66.

²⁶¹ HABERFELDT 1800, 443.

²⁶² GADAMER 2003, 40–41.

²⁶³ HORVÁTH 1948, 34, 37–38.; BERZSENYI 1979, 744–747.

²⁶⁴ FORSTER 1792, X–XI.

A' *Pesti Magyar Társasághoz* utolsó három szakasza vázolja az ész használatának a képzés szempontjából kívánatos kiterjesztő módozatát. Ebben a változatban a tudás egyéni megszerzése egy interszjektív folyamatba, láncolatba csatlakozik, s egyes mozzanatainak lényege mindig a további tudás megszerzésére való ösztönzés.

Reménylek. A' mit század nem tehet
Az ezredek majd megteendik azt.
De hinnem is kell; mert midőn, Barátim!
Buzogni látom lelketek' hevét
Melly e' nagy ügyre felken títeket
'S e' szent szövetség' lánczába csatol,
Előre látom: mint terjesztitek
Hazánkban Delphi' égi kincseit
'S az értelemnek nagy törvényeit;
Előre látom: mint leheltek éltet
A' szikla melybe és a' holt anyagba

Az itt említett „szent szövetség” azonosítása a szabadkőművességgel,²⁶⁵ vagy bármely más konkrét szervezettel azért problematikus, mert az episztoला logikája szerint az észhasználat kiterjesztése nem korlátozódhat a beavatottak körére. Az általánosítás magas foka abból is fakad, hogy a versbeszélő szempontja nem történeti, nem valamilyen időben megragadható eredményt vár a megszólított Magyar Társaságtól, hanem a képzés folyamatának (talán csak évezredek múlva eredményt hozó) fenntartását látja biztosítva benne.

Az utolsó idézett sorokban a platóni Prométheusz-mítosznak az a Bersenyi által A' *Tudományok* című allegóriában parafrázelt neohumanista-populárfilozófiai változata elevenedik fel, mely szerint az eredeti teremtetst kiteljesítendő Minerva száll le az égből és terjeszt észet s bölcsességet a halandók között, maga előtt a múzsákat küldve, „Hogy készítsék kedves játékjaikkal, / A' vak szilaj lelkekhez útjait”. Jelen episztoला annyiban módo-sít A' *Tudományok* felfogásán, hogy fokozati elválasztás nélkül szól költészet és bölcsesség népszerűsítéséről: a beszélő látomása szerint a Társaság tagjai „Delphi' égi kincseit” (Delphi mint az Apollón-kultusz központja a költészet

²⁶⁵ Vö. JÁSZBERÉNYI 2003, 25–27.

istenét, illetve magát a költészetet jelképezi) és „az értelemnek nagy törvényeit” egyaránt terjesztik majd. Ez a második prométheuszi teremtés („mint lehettek éltet / A’ szikla melybe és a’ holt anyagba”) nem egyszeri aktus, hanem örökös ismétlődésével az emberek közti, időben és térben korlátlanul létező „szent szövetség” folytonos megújítója. A szövetség kifejezés egy absztrakt eszmére utal, s lényegében a közösségeket létrehozó, tisztesség- és jogérzeten alapuló platóni „barátságokat létesítő kötelekkel”²⁶⁶ azonos, melynek híján az emberiség – a tudománymítosz mindegyik említett variánsa szerint – pusztulásra van ítélve.²⁶⁷

A *Döbrentei Gáborhoz*²⁶⁸ címzett episztola fő témája a „józansággal” azonosított erkölcs hiánya az emberek között, illetve az e hiányból fakadó szimptomák felsorolása. A beszélő már a második szakaszban kinyilatkoztatja elvi állásfoglalását a kérdésben:

Gyülöljük é hogy nem barátaink
Kik önmagoknak ellenségeik,
'S az Istenekkel perbe szállni készek?
Vagy tán az Orvos hagymázos betegjét
Üldözze azért, ha tőle öklözést kap?
Nem mert az ember nem véthet ha józan,
Minden gonoszság hagymából ered.
Előbb lehetne a' lángból viz és jég
'S az égi fényből vastag éjszaka,
Mint a' valódi Bölcsből rút gonosz.

A fejtegetés háttérében Platón erénytana sejthető: Berzsenyinek az episztolában alkalmazott józanság-fogalma az erénynek azt a tudatosított állapotát jelöli, amelyre Platón a phronészis (eszmélet) kifejezést használja, s amelynek birtokában az összes rész'erények értelmüket nyerik.²⁶⁹ A Der Philosoph

²⁶⁶ PLATÓN, *Prótagorasz*, 322 a–d, ford. FARAGÓ László = PLATÓN 1984, I, 196–197.

²⁶⁷ PLATÓN, *Prótagorasz*, 322 a–d; BERZSENYI Dániel, *A' Tudományok* = BERZSENYI 1816, 51.

²⁶⁸ BERZSENYI 1816, 182–186.

²⁶⁹ „Csupán az az egyetlen megfelelő pénzdarab, amit át lehet mindezekre váltani: az eszmélet, és minden, ami ezzel és ezért ténylegesen megvásárolható és eladható, a

für die Welt egyik esszéje is ilyen módon érti öntudat és erény összefüggését: „az erény nem más, mint saját lényünk, rendeltetésünk, viszonyaink és erőink kifejtett, világos, teljes öntudata. [Bewußtsein unser selbst] És ellentéte, a bűn? – mi más lehetne, mint ennek az öntudatnak a tartós távolléte? mint a lélek elsötétülése, melyet időnként egy világos és rettenetes pillanat szakít meg?”²⁷⁰

A populárfilozófiai erénytan legreflektáltabb megfogalmazásában Christian Garve a maga vonatkozó nézeteit Platón *Államából* vezeti le. Eszerint ahogyan a görög filozófus a különféle erényekhez (bölcsség, bátorság, józan önmérséklet) rendelt társadalmi osztályok harmóniájában látja a negyedik erény, az igazságosság megjelenésének biztosítékát, ugyanúgy kell az egyes emberben – mint „kis államban” – a különféle lelki erőknek harmóniára lépniük az egyéni erényesség és boldogság s a társadalmi érintkezésben az igazságosság eléréséhez.²⁷¹ Garve koncepciójában ezt a harmóniát a vágyakat és ösztönöket féken tartó ész teremti meg,²⁷² vagyis önmérséklet eredménye. Ezzel a nézetével is Platón követi, akinél a józan önmérséklet (szóphroszüné) valójában nem sajátos erény, hanem minden osztály jellemzője: „a józan önmérséklet az egész államot átfogja, s egyetlen tökéletes összhangban egyesíti a leggyengébbeket, a legerősebbeket és a közepeseket”.²⁷³ Az ilyen harmónia jellemezte lélek Garve szerint amellet, hogy erényes és boldog, egyben olyan állapotban van, amely a test „legmagasabb fokú egészségéhez” hasonló.²⁷⁴ Mindehhez hozzátéve, hogy a szóphroszüné Platónnál önmérsék-

bátorság is meg a mértékletesség is, és az igazságosság, és egyáltalán, az igazi, eszméletből fakadó erényesség [...] az eszmélettől elválasztva viszont [...] afféle árnykép az ilyen erény” (PLATÓN, *Phaidón*, 69 a, ford. KERÉNYI Grácia = PLATÓN 1984, I, 1040); vö. GUTHRIE 1981, 346.

²⁷⁰ [Johann Jakob ENGEL], *Das Irrenhaus*, DPhfdW 2, 105. Hasonló felfogás jelenik meg Horatiusnál: „Aki ostoba és gonosz is még, / örült az”. (HORATIUS, *Szatírák*, 2, 3, ford. BEDE Anna.)

²⁷¹ GARVE 1801, 42–63. Lásd még: GARVE 1798b, 50.

²⁷² GARVE 1801, 54–55.

²⁷³ PLATÓN, *Állam*, 431 e – 432 a, ford. SZABÓ Miklós = PLATÓN 1984, II, 260.

²⁷⁴ GARVE 1801, 55.

let mellett önismeretet, öntudatot is jelent,²⁷⁵ megállapítható, hogy ez a fogalom is a Döbrenteihez írt episztola józanság-terminusa közvetett előzményének tekinthető.

Az episztola hosszasan sorolja a „józanság” hiányának tüneteit: rögeszmés gondolkodás, rangkórság, kapzsiság, tudományos előítéletek. A beszélő kijelenti, hogy költészetét nem az így jellemezhetőeknek szánja: „Elég ha néktek tetszhetem Barátim! / Elég, ha czélom ’s szívem’ tisztaságát / A’ józanabb rész érti és becsüli, / A’ részekre nem figyelmezek”. A részegség itt alkalmazott fogalma – akárcsak Berzsenyi több későbbi szövegében – a „józanság” ellentétéként a platóni „zabolátlanság” vagy „mértéktelenség” (akolaszia)²⁷⁶ megfelelője. Az ilyen beteg, meghasonlott – s mint láttuk – önmagával és Istennel perbe szállni kész lélek önmagát zárja ki a kommunikációból, s így megreked a képzés egy alacsonyabb fokán.

A következőkben a beszélő visszautalva a Harmadik Könyv záróversére újraértelmezi a lant letételének gesztusát: „letettem ámbár lantomat kezemből, / Hogy Kedvesimnek adjam életet, / ’S nyaram’ kalászszal bízató szakát / Telemre gyűjtve éldegeljem el; / De oh nem élet a’ muzáttlan élet! / Maradjon a’ föld! Minden kincse gőz. / Sietve térek vissza Istenimhez, / Kik ifjuságom’ zöld virúlatin / Keblökbe zártak nectáros kezekkel, / ’S kik bár nem adnak kincset és hatalmat, / De megtanítnak vígan élni, halni / ’S nevetni a’ föld’ balgatagjait.” A *Barátimhoz* című versnek itt az a felfogása vonódik vissza vagy értelmeződik át, mely szerint a férfikor (nyár) és az ifjúkor (tavasz) szemléletmódja („álmodozás” és „komoly ész”) között gyökeres ellentét áll fenn. Ezzel szemben az idézet szerint a férfikorban lehetséges a „reggeli kor” vígságának visszanyerése, bár ez a visszaidézett vígság már nem azonos az eredetivel, mert nem a képzetekből fakad, hanem a rájuk vonatkozó reflexióból: az istenek, akik annak idején „keblökbe zártak”, most „megtanítnak”. A vígság annak idején a kiképzetlen ifjú reflektálatlanul „gerjedező hevéből” fakadt, most nevetés a képzetek rabságában sínylődő „balgatagokon”.

²⁷⁵ Vö. PLATÓN, *Kharmidész* 167 a – 170 d = PLATÓN 2006, 36–42.

²⁷⁶ „A zaboláttalan ember [...] sem embertársa, sem az istenek előtt nem kedves. Képtelen közösségben élni”. (PLATÓN, *Gorgiasz*, 507e = PLATÓN 1998, 122.)

Az episztola végén a beszélő felszólítja Döbrenteit „az éj’ süvöltő vak hydrájival” való harcra, vagyis tulajdonképpen az előítéletes, nem kellően reflektált gondolkodás visszaszorítására, amihez azt a Wesselényit jelöli ki társul, aki a Negyedik Könyv elején már mint a képzés-eszmény megszemélyesítője szerepelt. A harchoz „Apoll”, a költészet istene nyújtja át a fegyvereket a küzdőknek, azaz a megszólítottaknak a költészet eszközeivel kell elérniük, hogy lehulljon „egünk’ köde”, vagyis hogy az egész közösség bekapcsolódjon a felvilágosodás/képzés folyamatába. A beszélő azt ígéri, hogy ha majd „paeánt”, azaz Apollónhoz szóló himnuszt „riadnak Erdély’ bércei” (Döbrentei és Wesselényi Erdélyben éltek), akkor „én utánok zengetem dalom”. A beszélő ezen gesztusai azt jelentik, hogy a „részegek”, a tudatlan-ellenséges külvilág véleményének figyelmen kívül hagyása, s a költészet felé fordulás nem bezárkózást jelent egy amathuszi világba, mint például az Első Könyv verseiben, hanem a költészet immár egy átértelmezett szerepkörben társadalmi célok elérését segíti.

A következő episztola (*Dukai Takács Judithoz 1815.*²⁷⁷) két témakört vizsgál egymással szoros összekötésben: az egyik a női emancipáció – a nő helye a képzésben –, a másik a költészet viszonya a képzési folyamat egyes állomásaihoz. Az első téma tekintetében a beszélő azon a véleményen van, hogy a nőket is be kell vonni a képzés egyetemes, a kölcsönös és korlátlan kommunikáción alapuló művébe:

’S kívánhatunk e tőlök olly csudát,
Hogy céljainknak megfeleljenek
És lelkeinkkel öszvezenjenek,
Ha őket a’ vak gyermekségbe zárjuk?
A’ míveletlen föld csak gazt terem.
A’ lélek is csak úgy emelkedik
A’ virtuszokhoz égi szárnyakon,
Ha Delphi isten önt sugárt belé,
Melly úgy kifejti lelkünk’ díszeit
Mint éltető nap a’ virágkebelt.

²⁷⁷ BERZSENYI 1816, 187–191.

A lélek–virág hasonlat a képzés organikus-immanens-kifejtő jellegére utal, miközben a hasonlítottról szólva arra a platóni tanításra történik utalás, mely szerint a költészet isteni megszállottságból fakad, vagyis a szent örületek legnemesebb neméhez tartozik, s mint ilyen, képes arra, hogy kinövessze a lelket az ideák birodalmába emelő szárnyakat.²⁷⁸ Ugyancsak platóni alapon lehetséges kapcsolatot létesíteni a költészet képzési eszközként való felfogása és a nőemancipáció problémaköre között, hiszen a nőiség princípiumáról folyó korabeli neohumanista diskurzus²⁷⁹ egyik hivatkozási alapja Platón *Lakomája*, melyben Diotima, „egy mantineiai asszony” oktatja Szókratészt a „szépség tudományára”, vagyis arra, hogy a lélek hogyan emelkedhet a szépség ideáljának, az „önmagában való szépségnek” szemléletéhez.²⁸⁰ A *Lakoma* ezen szöveghelyéből és *Az állam* egyes passzusaiából kiindulva Friedrich Schlegel *Über die Diotima* című értekezése egy olyan ókori – ám a jelenkorban is követendőnek tekintett – képzéseszményt rekonstruál, amelynek általános emberi jellege felülírja a nemek szerinti megosztottságot: „Az antik eszme szerint az emberi természetnek kellene mind a férfiban, mind a nőben uralkodnia, az érzés és a szellem belső erejének, a fajta karakterének kellene hatalmat gyakorolni a két nem különös és rendhagyó tulajdonságai fölött.”²⁸¹ Ugyanakkor ezt a gondolatot nemcsak platóni, hanem újszövetségi alapon is megfogalmazták a korban, így Herder a „humanitás szövetségének” jellemzősekor Pál apostolra utal: „Ne vonjon ködöt szemünk elé a pártszellem; ne csúfítsa el arcunkat a hízelkedés. Ahogyan ama apostol mondta, *köztünk nincs zsidó, sem görög; nincs szolga, sem szabad; nincs férfi, sem nő; mind-*

²⁷⁸ PLATÓN, *Phaidrosz*, 244 e – 245 a, 249 d–e = PLATÓN 1984, II, 743, 749; *Ión*, 533 d–e = PLATÓN 2000, 18.

²⁷⁹ Lásd: BALOGH Piroska, *Schedius és a nők* = BALOGH 2007, 165–179.

²⁸⁰ PLATÓN, *A lakoma*, 210 d – 212 b = PLATÓN 1999, 79–82.

²⁸¹ „Nach der Idee des Alterthums sollte der Adel der Menschennatur überhaupt im Manne wie im Weibe vorwalten, die innere Kraft der Gesinnung und des Geistes, der Charakter der Gattung sollte die Oberhand haben über die besonderen und abweichenden Eigenschaften der beyden Geschlechter.” (Friedrich SCHLEGEL, *Über die Diotima* [1795] = SCHLEGEL 1822, 90–152, i. h.: 120.)

nyájan egyik vagyunk”.²⁸² Schlegel és Herder szövege ugyan nem tekinthető Berzsenyi közvetlen forrásának, de jelzik, hogy a képzés-eszményből a korabeli értelmezésekben magától értetődően következett a nők egyenjogúsításának igénye.

Az episztola ötödik szakaszától kezdve immár nem a nők képzésre, illetve költészetre való alkalmassága a téma, hanem magának a költészetnek a mibenléte: az a „szép tiltott táj”, ahová immár a megszólított költő is elérkezhet, s

Hol a' vakító fénybe vont Igazság,
Ámbár szemünket kápráztatja is,
De megmutatja a' virtusznak útját,
Melly halhatatlan Istenekhez int;
'S hol a' Poësisz' nyájas Istenei
Szemünkhez illő földi öltözetben
Enyelgve zárnak karjaik közé,
'S a' Symboláknak hímes fátyolában
Öleltetik meg a' Nagyot 's Dicsót,
'S belénk mosolygják rózsás szájaikkal
Az égi szikrát 's égi tiszta kénynt.

Itt – ismét A' *Tudományok* Minerva-mítoszának szellemében – a költészet mint az elvont (isteni) ideákat az ember számára befogadhatóvá tévő közvetítőközeg ábrázolódik. A populárfilozófiai mítoszvariáns annyiban módosul, hogy a poézis a bölcsesség előkészítő fokozataként itt már hangsúlyosan feltétele is a bölcsesség érzékelésének. Mindez jeleméleti szinten fogalmazódik meg: eszerint a költészet feladata olyan „Symbolák” (szimbólumok) alkalmazása, melyek révén az emberi érzékek számára befogadhatóan jeleníthetők meg az eszmények. Különös figyelmet érdemel a szimbólum fogalmának bevezetése, mégpedig egy speciális, az allegóriától elkülönülő jelentésben. A „Symboláknak hímes fátyola” ugyanis nem önmagában álló,

²⁸² „Kein Partheigeist soll unser Auge benebeln; keine Schmeichelei unser Angesicht schänden. Unter uns ist, wie jener Apostel sagte, *kein Jude noch Grieche, kein Knecht noch Freier, kein Mann noch Weib; wir sind Eins und Einer.*” (Johann Gottfried HERDER, *Briefe zu Beförderung der Humanität* = HERDER, 1881, 6.)

az eszményre utaló jelkép, hanem csakis az eszmény „öltözeteként” teljesítheti be funkcióját, azaz jel és jelölt között nincs semmilyen elvonatkoztatási távolság: a befogadóban a kettő egyazon mozzanat elválaszthatatlan részeiként hat. A költészet effajta felfogása részben következhet a haberfeldti episztoelaelméletből, amely szerint az episztolát a didaktikus formáktól éppen az „általános igazságok megérzékítésének” képessége választja el, az, hogy azokra „a költészet varázslata révén tetszetős ruhát ölt”.²⁸³ Berzsenyi megközelítése azonban elméletibb-reflektáltabb, lényegében a goethei szimbólumértelmezéshez²⁸⁴ hasonló: „Nagy különbség, hogy a költő az általánoshoz keresi az egyedit vagy az egyediben szemléli az általánost. Az előbbi módon jön létre az allegória, ahol az egyedi csak az általános példájaként szerepel; az utóbbi viszont a költészet tulajdonképpeni természete – kimondja az egyedit, anélkül, hogy az általánosra gondolna vagy utalna. Aki ezt az egyedit élő módon ragadja meg, vele egyúttal az általánosat is elnyeri, anélkül, hogy észrevenné, vagy csak később veszi észre.” „Az igazi szimbolika az, ahol az egyedi reprezentálja az általánost, de nem mint álom vagy árnyék, hanem mint a Megismerhetetlen élő-pillanatnyi megnyilatkozása.”²⁸⁵

Az episztoela utolsó három szakasza az egyéni képzési folyamat egyes stádiumainak megfeleltethető szemléletmódok költészethez való viszonyát vizsgálja. A hatodik szakasz – visszatérve a *Phaidrosz* mítoszához – az isteni elragadtatásában szárnyra kelő lélek reflektálatlan költészetét jellemzi:

²⁸³ HABERFELDT 1802, XXX.

²⁸⁴ A goethei szimbólum-felfogás megjelenését Berzsenyi *Poétai harmonistikájában* mutatta ki: SZEGEDY-MASZÁK 1974, 584–585.

²⁸⁵ „Es ist ein großer Unterschied, ob der Dichter zum Allgemeinen das Besondere sucht oder im Besondern das Allgemeine schaut. Aus jener Art entsteht Allegorie, wo das Besondere nur als Beispiel, als Exempel des Allgemeinen gilt; die letztere aber ist eigentlich die Natur der Poesie, sie spricht ein Besonderes aus, ohne ans Allgemeine zu denken oder darauf hinzuweisen. Wer nun dieses Besondere lebendig faßt, erhält zugleich das Allgemeine mit, ohne es gewahr zu werden, oder erst spät.” „Das ist das wahre Symbolik, wo das Besondere das Allgemeinere repräsentiert, nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendig- Augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen.” (Johann Wolfgang von GOETHE, *Maximen und Reflexionen*, 751–752. = GOETHE 2000/12, 471.)

Érzed hatalmas ihletésöket,
'S hevült kebelt nyitsz szép sugalmaiknak,
'S mint a' kalitka' zárát elhagyó
'S ismét szabadban lengő fülmile
[...]
Meglelkedve 's égi szárnyra kelve
Lengsz vígan Áon' szent virúlatin

E költészetfajta műfaji mintái Pindarosz „díthyrambja” és Szapphó „es-dekló dala”, a közvetlen érzelm kifejezés formái. Pindarosz költészetének jellemzésekor („a' teremtő Pindar' díthyrambja / Harsogva zúg le Pindus' ormain”) Berzsenyi Horatiust követi, aki szintén „ormokról zuhogó patak”-hoz²⁸⁶ hasonlítja a görög költő előadásmódját. Ez a horatiusi allúzió a *Versek* első három könyvének lírai költészetével való szembesítés eszköze, tekintve, hogy az Első Könyv egyik versében (*Az én múzám*) ugyanezen, *Antonius Jullushoz* írt óda gondolatmenetét átvéve ábrázolja a versbeszélő saját lírai költészetét, mely ezek szerint nem magasban szálló hattyú (mint Pindaroszé), hanem szorgos méhecske, vagyis lemond a ditirambikusan magas fokú elragadtatásról és a nagy tárgyak megénekléséről. A jelen episztolában megszólaló beszélő viszont a lírai költészetben általában adott szemlélet meghaladására szólít föl:

De, oh Leányka! Még itt nincs határ!
A' képzelődés' szép játékai,
Az érzemények' édes ömledési,
Szépítik ámbár boldogságotat,
De nem tehetnek boldoggá magok.
Kettősen érzed a' jót és gonoszt,
'S a' sorsnak ádáz kényén függ nyugalmad.
Nézd a' magasban fénylő Bölcsességet,
Körülragyogva csillagnimbuszával
Az Isteneknek békes sátorában,
Hová nem érhet semmi földi tör,
Ott, ott tanuld meg a' Bölcsék' nyugalmát

²⁸⁶ HORATIUS, *Ódák*, IV, 2, 5 = HORATIUS 1989, 133.

Ismérni 's győzni a' föld' szörnyeit,
Indulatinknak pusztító dühét,
És a' szerencse' játékit nevetni

E versszakban a mennyei bölcsesség mint a sorsból az időtlenségbe való emelkedés záloga ábrázolódik, az a szemlélet, amely „jót és gonoszt” nem külön princípiumoknak tekinti, vagyis nem ismeri eszmény és való távolságát, s így kiküszöböli az eszmény jelenlétének vagy hiányának tudatából származó érzelmeket. Ugyanakkor az episztola utolsó szakasza az Arióntörténet felhasználásával olyan látásmódot ír le, mely nem a sorsnak, a szenvedélyeknek a statikus ideák jegyében történő tagadásáé, s amelyben a költészet érzelmeit a bölcsesség nem megszünteti, hanem éppen védelmezi, megőrzi:

Int a' dicső táj. Járd zengő ajakkal.
Vezessen érző kebled' Istene.
Ölelje myrtus barna fürtidet.
Az égi Múzák 's Gráziák' ölén
Álmodd el élted' rózsa álmaid,
'S védjen Minerva pályád' zajjain,
Mint Áriont a' tenger' Istenei,
Mídőn zenegve szállt a' delfinen.

A *Vitkovics Mihályhoz*²⁸⁷ írt episztola tárgyául a beszélő a második szakaszban Buda és Pest megéneklését jelöli meg, azonban az ikervárosok nem a maguk konkrétságában jelennek meg a műben, hanem a város eszményeként azt a mindenkori teret jelképezik, ahol a társadalmi képzés zajlik, ahol az egyéni képzetek interszjektív szintre kerülve konvencionális jelek formáját öltik:

Mídőn körültem minden él 's örül
'S újabb meg újabb érzelemre gyujt:
Itt a' tanult kéz' nagy remekjei,
Ott a' dicső ész' alkotásai

²⁸⁷ BERZSENYI 1816, 192–197.

Az élet' édes bájait mutatják,
'S mind azt előttem testesülve látom
A' mit magamban csak képzelhetek
Kivánhat é még többeket szemem?

Az episztolában megalkotott baráti közösség – melynek tagjaiként Vitkovicson és a beszélőn kívül Helmeczi, Virág és Szemere Pál említődik – sem csupán egy adott baráti társaság, hiszen szabadon bővíthető mindazokkal, „kik barátink / 'S velünk egyenlőn tudnak érzeni”, s így a képzés folyamatában eszmecserék során közösséggé összekapcsolódó emberi közösséget jelképezi. Az ábrázolt társalgás menete a közvetlenül adódó itthoni témákról („Hazánknak ó 's új dolgai”) a világtörténelemre tér át, majd a kört tovább tágitva a természet, a világmindenség vizsgálata következik („Kopernik' égi útjain / Vizsgáljuk e' nagy Minden titkait / És a' világok' systemájit oldjuk”), ezt követően pedig újabb fordulatot véve morálfilozófiai problémák taglalásával ér célba („a' Morálnak mély törvényein / Platónkkal újabb 's szebb republicákat / Alkotva Solont 's a' dicső Lycurguszt / Lehozzuk embert boldogítani”). A bölcselkedés ezen, az erényről való antropocentrikus társal kodást vég- és célpontul kitűző sorrendje a szókratészi-ciceroi-populárfilozófiai sémának felel meg, melyet Moses Mendelssohn így foglal össze Cicero nyomán: „Szókratész kezdetben nagy szorgalommal vetette magát a természettan tanulmányozásába. [...] Azonban hamarosan észrevette, hogy itt az idő a bölcsességet visszavezetni a természet vizsgálatáról az ember vizsgálatára. A világi bölcsességnek mindenkor ezen az úton kell járnia. A külső tárgyak vizsgálatával kell kezdenie, de minden megtett lépésnél vissza kell pillantania az emberre, akinek igaz boldogságát kell, hogy célöz zák fáradozásai. Amennyiben a bolygók mozgása, az égitestek mineműsége, az elemek természete stb. nincsenek legalább közvetett módon befolyással a boldogságunkra, akkor az embernek nem rendeltetése, hogy ezeket kutassa.”²⁸⁸ Az episztolában a továbbiakban a bölcselkedéssel egyenrangú tev é-

²⁸⁸ „Sokrates legte sich anfangs mit vielem Fleiße auf die *Naturlehre* [...]. Er merkte aber gar bald, daß es Zeit sey, die Weisheit von Betrachtung der Natur auf die Betrachtung des Menschen zurückzuführen. Dieses ist der Weg, den die Weltweis-

kenységként jelenik meg a művészetekkel való foglalkozás is („Ha azt megúnjuk [...] Szemünk legelhet Theszpisz bájvilágán [...] / Szívünk örömmre olvadozva repdez / A' zengzeteknek szép concertjein”), ami a korábbi episztolákban felelevenített Minerva-mítosz szellemében magától értetődik. A következő sorok – Horatius egyik episztolájára (Ep. 1. 14.) is utalva – azt fejtik ki, hogy a falusi élet, nem mint a városi lét tagadása, hanem mint az abból való önkéntes visszavonulás módja, szintén beilleszthető az egyéni eszmélkedés menetébe: „’S ha kell, közel van kert, szőlő, liget, / Horáttzal úntig ott kapálhatunk, / ’S nevetni fognak ott is a’ bohók.”

A hetedik szakasztól kezdve az episztola a képzés fokozatait a ruralitás – urbanitás oppozícióból kiindulva teszi vizsgálat tárgyává. A legelső stádium a mezeiségé, ebben az állapotban az embert csak a természet jelentés nélküli, pusztán önmagukkal azonos tárgyai veszik körül:

Nyugodni, enni, inni és alunni
Lehet mezőn is; oh de mint örüljek
Fákkal, füvekkel, ökrökkel sokáig?
Csupán szememnek tárgyai mind ezek.²⁸⁹

heit allezeit nehmen sollte. Sie muß mit Untersuchung der äusserlichen Gegenstände anfangen, aber bey jedem Schritte, den sie thut, einen Blick auf den Menschen zurückwerfen, auf dessen wahre Glückseligkeit alle ihre Bemühungen abzielen sollten. Wenn die Bewegung der Planeten, die Beschaffenheit der himmlischen Körper, die Natur der Elemente u.s.w. nicht mindestens unmittelbar einen Einfluß in unsre Glückseligkeit haben: so ist der Mensch gar nicht bestimmt, sie zu untersuchen.” (Moses MENDELSSOHN, *Charakter des Sokrates* = MENDELSSOHN 1768, 4–5.) Mendelssohn forrása Cicero: „a régebbi filozófia Szókratész előtt [...] a számokkal és a mozgás törvényeivel foglalkozott. Azt vizsgálták, honnan erednek és hová hullanak vissza a létezők, szorgosan kutatták a csillagok nagyságát, távolságát, pályáját, és minden légköri jelenséget. Szókratész volt az első, aki lehozta a filozófiát az égből” (CICERO, *Tusculumi eszmecsere*, V, 4 = CICERO 2004, 207.

²⁸⁹ Berzsenyi lehetséges forrása itt: PLATÓN, *Phaidrosz*, 230 d = PLATÓN 1984, II, 719. Vö: KERÉNYI K. 1940, 6.

A mezei ember a Minerva-mítosz szerinti közösségalkotó képességek: a tisztesség- és jogérzés híján tengeti életét:

Van itt is ember, mondd! de milyen ember?
Inség, gonoszság néz ki vad szeméből
'S lesujt pipádért hogyha nem vigyázzsz.
Szemét sötétség vállal terh sanyarja,
'S utálja mind azt a' ki boldogabb.

Az embert csakis a „barátság és társalkodás” emelheti ki ebből a helyzetből, hiszen még a „magába zárva” önmagának élő, saját képzeiteit másokkal nem megosztó, s „csak álma’ tündér képét kergető” bölcs is olyan, „mint egy vadonban bujdosó Fakír”. Az episztola ruralitás és urbanitás különbségét egy nyelv előtti és egy nyelvi jelekből felépülő világ közti ellentétként ábrázolja:

Mi szép nekem még rajta szántanom
'S aszott kezéből lesni sültemet?
Nem szebb e Pesten vígan perleni
Verbőczi' hajló nyelvén és merészen
A' szent Igazság mellett harcra kelni?

Verbőczi említése úgy értelmezhető, hogy a képzésben nyelv és jog megléte szoros összefüggést alkot. A nyelv szerepéről a jogérzet kialakulásához vezető képzési folyamatban valószínűleg Horatiusnak az emberiség eredetéről szóló – Nitsch jegyzete szerint Epikuroszra visszavezethető²⁹⁰ – elbeszélése volt Berzsenyi forrása:

Régesrég, hogy a föld színére kijöttek a lények,
szótlan, rút barmok, makkért s oduért verekedtek,
puszta köröm meg ököl volt első fegyverük, aztán
később durva dorong s más fegyver, s egyre erősebb,
végül a szók, mikkel kifejezheti ember az érzést,
és neveket leltek, s elhagyták akkor a harcot,
városokat raktak, s kezdték megszabni a törvényt²⁹¹

²⁹⁰ NITSCH 1793, 427.

²⁹¹ HORATIUS, *Szatírák*, 1, 3, ford. BEDE Anna = HORATIUS 1989, 207.

Az episztola urbanitás-felfogása e kontextust figyelembe véve történetfilozófiai dimenziót nyer, ahhoz hasonlóan, amiként Herder humanitásleveleiben is történetfilozófiai kategóriává válik az urbanitás, azon elbeszélés keretében jelenve meg, amely az európai kultúrának a „barbárság hosszú éjszakájából” való kiemelkedéséről szól. Ahogyan a horatiusi mítosz herderi aktualizálásában éppen Horatius episztoláinak és satíráinak nyelvezete lesz az „urbanitás tanító iskolája” az emberiség számára,²⁹² ugyanúgy a versbeszélő számára sem csupán retorikai kérdés a „vígán perló”, „hajló” nyelv ügye, hanem a jogérzet megteremtésének vagy felélesztésének, s ezzel a társadalmi képzés előmozdításának lényegi tényezője. Herder arra vezeti vissza Horatius említett műveinek értékét, hogy az erény témájával foglalkozva „nem a magas maximák éterében lebegnek, hanem a földön maradnak”, „nemcsak élők, hanem élesztők is; morális szellemük átköltözik belénk”.²⁹³ Horatius urbanitását Haberfeldt is abban látja, hogy a római költő nem erkölcsbíróként lép fel, hanem minden tanítását, feddését képes érzékletessé tenni.²⁹⁴ A Berzsenyi-episztola hasonló urbanitás-felfogásának nyelvhasználati példájává azért válhat Werbőczy, mert az általa jegyzett *Hármaskönyv* nem a közvetlen jogalkotás, hanem a szokásjog talaján áll, vagyis azt a szemléletet képviseli, hogy a törvények nem önmagukban, absztrakt ideaként alkotják a jogot, hanem a joggyakorlat a döntő, s a törvény csak annyiban válik joggá, amennyiben és amilyen mértékben átmege az élő szokásba.²⁹⁵ Következőleg e jogfelfogás számára a nyelv közege alapvető: a jogszokás szűrő-szerepe ugyanis egy olyan közös jogi meggyőződés érvényesülését jelzi,²⁹⁶ amely csakis nyelvi interakciók sorozatában formálódhat meg. E szövegösszefüggések alapján az urbánus nyelvhasználat „perlésként” való jellemzése sajátos ismeretelméleti

²⁹² HERDER 1881, 248–249.

²⁹³ HERDER 1881, 248.

²⁹⁴ „Für den Dichter, der so gern lachend die Wahrheit sagte, und mit der bittersten Laune die feinste Urbanität verband, wollte sichs [...] nicht ziemen, selbst als Sittenrichter aufzutreten”; „Jede Wahrheit, jede Lehre, jede Zurechtweisung weiß er zu versinnlichen”. (HABERFELDT 1800, 63 és 66.)

²⁹⁵ GROSSCHMID 1905, 741–743.

²⁹⁶ TAKÁTS 2002, 302–304.

álláspontra is utal, mely szerint a „szent Igazság”, a közös eszmények képviselése/megjelenítése a véleményeknek egy örökös vitaszituációban történő permanens ütköztetése során lehetséges, s nem egyéni kinyilatkoztatás révén.

A *Barátnémhoz*²⁹⁷ című episztola az egyetlen a ciklusban, amely nem nevezi néven a megszólított személyt (vagy személyek csoportját), s ehelyett a címben a megszólított női figura egyetlen attribútuma kap megvilágítást: a beszélőhöz fűződő baráti viszonya. Ez az általánosító fogás különös hangsúllyal veti föl a barátság-fogalom cikluson belüli értelmezésének kérdését. Erre vonatkozóan elsőként az állapítható meg, hogy a beszélő mindegyik Negyedik Könyv-beli episztola megszólítottját/megszólítottjait a barátainak nevezi: „Barátim” (*A' Pesti Magyar Társasághoz*); „Barátom” (*Döbrentei Gáborhoz*); „Barátném” (*Dukai Takács Judithhoz*); a *Vitkovics Mihályhoz* írt episztola „barátaink” névvel jelöli azt a társaságot, amelyhez a beszélő és a megszólított egyaránt tartoznak; „Barátom” (*Helmecki Mihályhoz*); egyetlen kivétel a *Vandal bölcseség*, ott viszont a megszólított nem személy, hanem egy fogalom, amint arra még kitérek. A baráti viszony mibenlétének az egész ciklusra érvényes értelmezését *A' Pesti Magyar Társasághoz* nyújtja, eszerint a barátság a képzéssel – annak továbbvitelével – azonosítható „nagy ügyre” felkentek „szent szövetsége” és „szent frígye”, amelyhez a beszélő csatlakozni kíván. Az egész ciklus felfogható úgy, mint egy ilyen értelmű baráti szövetség gyakorlati megkonstruálása. *A' Pesti Magyar Társasághoz* ezen barátság-értelmezésének platóni gyökereiről már szóltam: jelen episztola szempontjából a platóni philia azon mozzanata válik érdekessé, hogy barátság csakis önmagukkal összhangban lévő emberek között lehetséges, akik nem „zabolátlanok”, vagyis nem zárkoznak be a saját világukba: „A zabolátlan ember ugyanis sem embertársa, sem az istenek előtt nem kedves. Képtelen közösségben élni, ahol pedig nincs közösség, ott nincs barátság sem. A bölcsök is azt mondják, [...] hogy a barátság, a rendezettség, a józan mérték és az igazságosság fűzik egybe az eget és a földet, az isteneket és az embereket.”²⁹⁸ A *Barátnémhoz*ban a megszólított éppen egy ilyen önmagával meghasonlott lélek, egy anya, aki elvesztette gyermekét és csak önnön fájdalma-

²⁹⁷ BERZSENYI 1816, 198–200.

²⁹⁸ PLATÓN, *Gorgiasz*, 507e – 508a = PLATÓN 1998, 122.

val törődik, a beszélő célja pedig olyan vigasztalást nyújtani számára, amely a „Bölcs” szemléletét közvetíti, a philosophosz-ét, aki, mint az elnevezés is mutatja, képes baráti viszonyba lépni a bölcsességgel,²⁹⁹ azaz a barátság mint személyközi reláció révén kapcsolatot ápol az interszubjektív szinten létrejövő – s az egyén számára a maga teljességében soha nem adott – bölcsességgel.

Az episztola első három szakasza a reflektálatlan fájdalom testi megnyilvánulásait és a fájdalomra adott első, az elégikus szemlélet körébe tartozó értelmi reakciókat veszi sorra. A harmadik versszak összegzése szerint:

Szép lélek a' melly könnyen kap sebet,
'S a' fájdalomnak önti könnyeit
'S magát kisírván szenved csendesen;
De kényes a' melly sebjét nem felejtí
Sem orvosolni nem bátor 's kemény,
Hanem lecsügged 's önmagát emészti;
'S hiú, ha még mély sebjével dicsekszik,
Ha fájdalomban édeset keres
'S veszett gyönyörre változtatja a' kint.

Tehát az első, önkéntelen testi reakciót (könnyezés) követi a „kényes” lélek önemésztése, amely az eszmény távollétének felismeréséből fakad, erre pedig következhet a hiú lélek – a nem-eszményi idill szemléletének megfelelő – téves válasza: eszmény és valóság, gyönyör és kín képzelt azonosítása. A beszélő ehelyett olyan megnyugváshoz vezető megtisztulást ajánl, amely testi és lelki is egyszerre:

Tágúljon a' szív könnyek által a' míg
Feszíti, fojtja a' nyers fájdalom.
A' férjfi szem sem bírja könnyezetlen,
A' Bölcis is érzi a' csapást midőn
Szerelme' édes láncza elszakad;
De már ha első kínjait kiforrtá,
Az észnek égi balszamát veszi.

²⁹⁹ Vö. MOGYORÓDI Emese, *Philia és philosophia: A „barátság” szerepe Platón filozófia-felfogásában* = LACZKÓ / DÉKÁNY 2005, 9–28, különösen: 24–25.

Tehát a test szabaduljon meg a káros, pangásukban betegítő hatású testnedvektől, azonban ennek az önkéntelen-ösztönös folyamatnak legyen meg a tudatos lelki párja is: a „Bölcs” a káros, az eszmélkedőt önnön világába záró gondolatoktól is megtisztul.³⁰⁰ Az „észnek égi balsamát” az episztolában az utolsó négy szakasz elmélkedése nyújtja, ahol a beszélő a halált mint a sorsba vetettségéből való kiemelkedést értelmezi („Nem játszik a’ sors’ kéjje övele”). Ez a metareflexív nézőpont, amit a beszélő – a címből következően – mint barát közvetít a megszólított felé, egyben közösségi jellegű és érvényű aspektus, amit a többes szám első személyű igealakok érzékeltetnek: „Mi haszna vívjuk a’ kemény eget”; „Ki tudja éltünk’ számtalan csapásit / Leírni?”; „Követni fogjuk ötet nem sokára” stb. A „barátné” és a (filozófus) barát-beszélő ezzel az elmélkedéssel képzési közösséggé kapcsolódik össze, melynek interszubjektív terében az individuális szinten csak önemésztéshez vagy önáltatáshoz vezető fájdalom átminősülhet a képzési folyamat egyetlen szükséges, de meghaladandó/meghaladott fázisává.

A *Helmeczi Mihályhoz*³⁰¹ szóló episztolában a megszólított fő jellemzője szintén a beszélőhöz fűződő barátsága, amely azonban nem személyes, hanem egy „képhez”, ideához, tulajdonképpen magának a barátságának az eszményéhez kötődik: „Ha én terölád gondolkodni kezdek, / Csak egyet érzek, egyet gondolok, / Csak azt, Barátom! Hogy téged szeretlek; / Csak azt: hogy édes a’ szelíd barátság / Még akkor is, ha csak képét öleljük / Annak kit óhajt szívünk messziről.” Ugyanakkor a barátság ebben a versben nagyon is konkrét funkciót kap: Helmeczi a versbeszélővel azonos versíró kötetének kiadójaként jelenik meg, s ezzel barátként a közösségi képző társalkodáshoz kapcsolja őt:³⁰²

³⁰⁰ Vaderna Gábor Berzsenyi egyik levelét elemezve mutatta be azt a korabeli (nemcsak orvostudományi, hanem esztétikai konnotációkkal is bíró) szemléletet, amely párhuzamot vont a testnyílások dugulásai, illetve a lélek elszorulása között. Lásd: VADERNA 2005, 370–405.

³⁰¹ BERZSENYI 1816, 201.

³⁰² Helmeczi az 1816-os kötet címlapja szerint is *barátként* rendelkezik felhatalmazással a kiadásra: „*Berzsenyi Dániel’ Versei*, kiadta [...] barátja Helmeczi Mihály”.

Im, gyűjteménykém' vedd baráti kegyyel,
Érezze ismét gyámoló kezed'
'S láttasd világgal, mint már láttatád.

Helmecki – mint korábban Wesselényi – a képzési folyamat megszemélyesítéseként, az ifjú és a férfikorú bölcs attribútumaival egyszerre rendelkező alakként jelenik meg, aki „ért gyümölcsökkel” rendelkezik, de ugyanakkor még „virágzik” is. E szimultaneitás funkciója az, hogy az ily módon eszményített kiadó kongeniálisan viszonyulhat a versgyűjtemény *egészhéhez*, úgy, ahogyan maga a szerző már nem képes:

Im, gyűjteménykém' vedd baráti kegyyel,
[...]
Kevés virággal szerzi meg Camoenám –
Oh! Elvadúlnak a' komoly szemektől
Aon' mosolygó gyenge Szűzei,
Mint a' szerelmek' édes Istenei,
Te még virágzol. Dőlj szép karjaikra!
'S az égi nectárt idd rózsás ajakkal.

Itt a *Versek* Negyedik Könyvének szerzője szólal meg, akinek műzsája kevés virággal (értsd: kevésbé lírai módon) szerzi meg (azaz: toldja meg, egészíti ki) az első három könyvet. Ezt a „komoly szemű” férfikorú bölcslet az eszményített kiadó nemcsak azáltal vonja be a képzés művébe, hogy a publikum elé tárja munkáit, hanem azzal is, hogy bölcsessége és a (lírai) poézis isteneivel való még élő kapcsolata révén képes egységbe fogni, egységként látni és láttatni a gyűjtemény régi és új darabjait, amely így, egészében maga is a képzési folyamat példájává lehet. Ily módon az a gesztus, hogy az időben elhelyezkedő, s így szükségképpen vagy éppen ifjú, vagy éppen férfi költő a versgyűjteményt egy ideáltipikus barát-kiadó „gyámoló keze” alá helyezi, s rajta keresztül „láttatja” a világgal, újfent felülírja a *Barátimhoz* azon felfogását, hogy érzelem és ész szemléletmódja feltétlenül kizárják egymást. Ugyanis a képzés végcélja szempontjából az egyes életszakaszok, s

az azoknak megfelelő kifejezési formák nem önmagukban, hanem csakis az összes többivel együtt, egy összkép részeként nyernek értelmet.³⁰³

A *Vandal bölcseségben*³⁰⁴ a beszélő egy, a tudományokat elítélő, megsemmélyesített szemléletmódot szólít meg. Ez a „vandal bölcseség” – amelytől a beszélő kezdettől elhatárolódik – abban áll, hogy általában minden romlás okai a „Tudósok” és a „Könyvek”:

A' Vandaloknak ferde bölcsesége
Ismét divatba jő 's csudáltatik:
Ezek hogy a' nagy Rómát dőlni látták,
Vesztének abban lelték fő okát:
Hogy ottan írni és olvasni szoktak;
's ez okra nézve ők a' könyveket
Elégeték mint ördögségeket

A harmadik szakasz jelen időben és kisszerű példák alapján ábrázolja ezt a szemléletet, amit ezzel ironikusan az emberi gondolkodás egyik örök alakzatává tesz:

[...] ha szél fuj 's fergeg leend,
Ha a' buzában konkoly és vadóc van,
Ha nyájainkat métely szállja meg,
'S a' szürke kancza vemhét elveti,
Azt mind Tudósok 's Könyvek mívelik.

Ugyanakkor az episztola beszélője éppen azzal érvel a vandál bölcsesség ellen, hogy egy mentalitástörténeti fejlődési sor egyetlen, kezdeti és már meghaladott fokaként jellemzi. A beszélő történetfilozófiája a társadalmiság három fejlődési szakaszát különíti el: az első a horatiusi mítoszban is megjelenő „makkos emberre” jellemző „szilaj szabadság” állapota, vagyis a primitív, közösség előtti, szinte állati lét; a második a „marha fék”-es lét, amikor a

³⁰³ E felfogásnak megfelelően utasította el Berzsenyi azt a Kazinczytól származó igényt, hogy a nem tökéletes, „készületlen” darabokat hagyja el a versgyűjteményből. Vö.: MEZEI 1998, 142.

³⁰⁴ BERZSENYI 1816, 202–203.

kormányzat erőszakkal kényszeríti az emberekre az együttélési szabályokat; a harmadik az „önként hordott nyűg” állapota, amikor a társadalmi ember immár bensővé téve követi a törvényeket. A vandál bölcsesség, a filozófia tagadása e stádiumok közül az első kettőben jelenhet meg. Az első szakaszban, a vandálok fejlődési fokán azért, mert e fejlődési fokkal összeegyeztethetetlen a társas bölcselkedés, s annak formái, az írás és olvasás. Horatius szerint ez az állapot határozza meg a görög archaikus kort is – amint arra már idézett szatírájában utal –, amikor az emberi közösség még legfeljebb állati csordához hasonlított: „Még Helené meg sem született, már nők fenekéért / vívtak háborukat, s jel nélkül hullt halálba / mind, aki csak botorul, perces gyönyörökre vadászott: / mint bika, csordában – erejével győzve a gyengén”.³⁰⁵ Ezt a kontextust tekintetbe véve Róma és a vandálok szembeállítását az episztolában megfeleltethető a szókratészi urbánus értékek és heroikus kor harci eredményeinek ellentétbe helyezésével, ahogyan az például Platón *Gorgiasz*ában megtörténik.³⁰⁶

A társadalmi fejlődés második szakaszában a vandál bölcsesség filozófiaellenességét az a kormányzat képviseli, amely az állati sorban élő emberek vadságát megfékezni kívánva eleinte isteni legitimációt tulajdonít önmagának, s hatalma fenntartása érdekében tiltja a szabad gondolkodást. Erre példák „Ínach és Numa / Ninusz, Zoroaster”, vagyis mitikus állam- és vallásalapítók, törvényhozók. Plutarkhosz Numával, Róma második királyával kapcsolatban teszi ide vonatkoztatható általános érvényű megállapítását: „amikor [a törvényhozók] nagy újításokat hozó alkotmányt dolgoztak ki a zabolátlan és fegyelmet nem ismerő tömegeknek, önnön tekintélyük növelésére elterjesztették, hogy személyes kapcsolatban állnak az istenekkel – a kitalált mesével persze saját népük üdvét és jólétét szolgálták”.³⁰⁷ E stádiumban tehát a vandál bölcsesség még a társadalmi képzés ügyét szolgálhatta, a populárfilozófus Moses Mendelssohn felfogásának is megfelelően, aki szerint előállhat olyan helyzet, amikor a felvilágosodás kiterjesztése az ország összes

³⁰⁵ HORATIUS, *Szatírák*, 1, 3, ford. BEDE Anna = HORATIUS 1989, 207.

³⁰⁶ Platón a filozófiával szembeni ilyen fogantatású érveket Kalliklész szájába adja: PLATÓN, *Gorgiasz*, 484c – 486d = PLATÓN 1998, 88.

³⁰⁷ PLUTARKHOSZ, *Numa*, 4. = PLUTARKHOSZ 2001, I, 122.

rendjeire veszélybe sodorná az alkotmányos berendezkedést. Ilyen esetben – írja – „a filozófia tegye kezét a szájára!”³⁰⁸ A vandál bölcsesség logikája azonban nem lehet többé érvényes abban a szituációban, amikor az emberek már kialakult jogérzékkel rendelkeznek:

Bölcsen! Dicsően! Ínach és Numa
Ninusz, Zoroaster így okoskodának,
Tehát mi is! – oh de nagy hézag ez!
A’ makkos ember és mi, nagy külömbség.
A’ makkal elmúlt a’ szilaj szabadság,
Az ember önként hordja most nyügét,
A’ békes élet’ bájít ismeri,
’S marha fékre nincs szüksége többé.

A fejlett civilizáció körülményei között a babonaság mesterséges fenntartása egyrészt zsarnokságnak minősül, másrészt hosszabb távon lehetetlen is: „a’ Tyrannok, bár Istenfiaknak / Neveztetének, bárd alá jutának.” Az ilyen jellegű, a despotizmusra visszavezethető erőszakos társadalmi változás példája a francia forradalom, amit az első versszak úgy ír le, hogy „kiforrtta Párizs’ régi mérgét”. Itt tehát a képzés útjában álló művi akadály eltávolítása ugyanúgy a pangó, s így mérgezővé vált testnedvektől való megtisztulással kerül összefüggésbe,³⁰⁹ mint a *Barátnémhoz* okfejtésében. Azonban amiként a káros nedvektől való megszabadulás önmagában nem vezet a teljes testi-lelki gyógyuláshoz, ugyanúgy a zsarnok uralkodó kivégzése sem elegendő a társadalmi képzés folytatódásához, ahhoz arra van szükség, hogy a nép visszanyert szabadsága annak fejlett jogérzékével párosuljon. A beszélő, miközben a világi legitimitációra szert tett, a „vak észnek fékjét” már nem alkalmazó felvilágosult uralkodókat – Titust, Marcus Aureliust, Nagy Frigyest – dicsőíti, nem lelkesedik a forradalmi megoldásért, még ha adott esetben, az ész korlátozásának ellenhatásaként szükségesnek is tartja azt. Ezzel szemben az

³⁰⁸ MENDELSSOHN 1784, 198.

³⁰⁹ Szörényi László szerint itt „a »méreg kiforrása« egészségügyi szakkifejezés [...] az izzasztókúrára utal, amellyel a szervezet kiveti magából az ártalmas nedveket”. (SZÖRÉNYI 1989, 24.)

episztola egész gondolatmenete a társadalmi képzés organikus és történeti felfogására épül³¹⁰ – a vandál bölcsesség szemléletében is éppen annak történetietlenségét gúnyolja a legélesebben: „Oh Vandaloknak sanda bölcsesége! / [...] / Tenéked a’ nagy Róma’ csüggedése / ’S Párizsnak ádáz harcza egy eset? / Tenéked alma ’s makk egy fán terem?” A francia forradalom vonatkozásában e szemlélet forrása Christoph Girtanner Berzsényi könyvtárában megvolt³¹¹ műve lehetett. Girtanner egy, az angol alkotmányról szóló munkára hivatkozva a valódi szabadságot csak a fokozatosan kialakult jogérzék alapján tartja elképzelhetőnek: „A franciákban mindig növekvő gyűlölet és megvetés ébredt a despotizmus ellen annak az elnyomásnak a hatására, ami alatt a megelőző két kormányzat alatt éltek. De a despotizmus gyűlölete még nem jelenti a szabadság szeretetét. [...] A szabadság nem abban áll, hogy egy népnek nincs királya vagy nemessége, nem abban, hogy maga választja törvényhozóit, hanem abban, hogy »mindenki, amíg másokat nem sért meg személyükben, és amíg nem zavarja őket abban, hogy munkálkodásuk gyümölcsét nyugodtan élvezzék, biztos lehet abban, hogy ő maga ugyancsak élvezheti munkálkodásának gyümölcsét és biztonságban érezheti saját személyét«. Egy olyan népnek azonban, amely ilyen szabadságot kíván élvezni, felkészültnek és kiképzettnek kell lennie. [...] A természet örök törvénye – ami egyaránt érvényes mind az erkölcsi, mind a fizikai világra –, hogy minden, ami szilárd, állandó és maradandó, lassan és fokozatosan jön létre és sohasem egyetlen ugrással”.³¹²

³¹⁰ E szemléletre már Takáts József is felhívta a figyelmet. Az episztola harmadik szakaszával kapcsolatban állapítja meg: „Berzsényi elutasítja a tekintélyelvű értékelméleti gondolkodást, mely szerint a régiek kijelentéseit eleve helyesnek kell elfogadni a mára nézve is. Ebben azonban nem a francia felvilágosodás »történelem-ellenességét« vagy a régivel szembeni kriticizmusát látom, inkább – s ellenkezőleg! – azt a belátást, hogy más koroknak mások az igazságai.” (TAKÁTS 1991, 1059.)

³¹¹ Lásd MERÉNYI 1936.

³¹² GIRTANNER 1792, 121–122. A belső idézet forrása Jean-Louis DE LOLME *The Constitution of England* című műve.

Össességében az episztola tanulsága az, hogy a társadalmi képzés csakis folyamatként, mégpedig szakadatlanul előrehaladó, soha meg nem torpanó folyamatként lehetséges. A képzés eszközei: írás és olvasás, könyvek, tudósok csak a vandál bölcsesség szempontjából látszanak a romlás okának lenni, ez a szemléletmód azonban a felvilágosult beszélő aspektusából vagy „ferde”, (azaz tévképzet, amikor civilizálatlanok fogalmazzák meg), vagy „sanda”, (alattomos téveszme, amikor „királyi fülbe” zengik, azaz tudatosan terjesztik az uralkodó hatalmának fenntartása érdekében). Csak látszólag mond ellent a képzés eszményének, hogy a tudás terjedését adott esetben a közjó érdekében gátolni kénytelen a kormányzat: egy ilyen intézkedés (a „vak”, azaz felvilágosulatlan „észnek” fékezése) átmenetileg szükséges lehet azért, hogy a folyamat szervessége, s ezzel maga a fejlődés ne kerüljön veszélybe. A képzési folyamat egyes stádiumai ugyanis fel nem cserélhető sorrendben követik egymást, s önmagukban nem bírnak jelentéssel, nem képviselnek értéket, hanem ezekre csakis a folyamatban elfoglalt helyük függvényében tesznek szert. Ha pedig a fejlődés egyes tényezői (így az elit és a nép tudásszintje) nem állnak összhangban egymással, akkor romlás, a barbárságba való visszahullás fenyegeti a közösséget.

5. AZ ELSŐ ANTIRECENZÍÓ

5.1. Előzetes megjegyzések

Berzsenyi Dániel antirecenzióinak³¹³ megítélésében Csetri Lajos tanulmányai³¹⁴ hoztak fordulatot. Csetri volt az első, aki ezeket a szövegeket nem egy utólagos kritikátörténeti koncepció alapján elemezte, s immár nem Kölcsey és Berzsenyi egykori vitáját kívánta továbbírni, saját beszélői pozícióját az abban résztvevők rekonstruált álláspontjához képest határozva meg, hanem – függetlenül a keletkezéstörténetből ismert polemikus szituációtól – „Berzsenyi irodalomszemléletének rendszerét” igyekezett „kifejteni” belőlük.³¹⁵ Az *I. Antirecenzióra* és az *Észrevételekre* kiterjedő vizsgálódásának eredménye szerint a két mű „alapjában véve ugyanannak a költészetszemléletnek a kifejeződése”, melynek három eszmei forrása nevezhető meg: „a német idealizmus herderi és schilleri szakaszának” platóni gyökerű embereszménye, a „felvilágosult német populárfilozófia”, illetve az angol felvilágosodás esztétikai-nevelési elméletei, melyek az előbbi kettő közös előzményének tekinthetők.³¹⁶

Jelen fejezetben ehhez a gondolatmenethez csatlakozva – de ezúttal az *I. Antirecenzióra* korlátozva a vizsgálódást – megkísérlem újrakörvonalazni azt a kontextust, amely az említett eszmei tartalmakat Berzsenyi felé közvetíthette, s egyben újra átgondolni a mű irodalomszemléletének kérdéseit. A kifejtés során nem követem Berzsenyi eredeti gondolatmenetének sorrendjét – mely a Kölcsey recenziója által tett megállapítások egymásutániségához

³¹³ Az antirecenziók megnevezése a továbbiakban: *I. Antirecenzió: Antirecensio Kölcsey' recensiojára* (1818); *II. Antirecenzió: töredékesen fennmaradt publikálatlan szöveg, a kézirat eleje és így a cím is hiányzik* (MTAK Kt. K 661, 1820 körrül); *Észrevételek: Észrevételek Kölcsey Recensiojára* (megj. 1825).

³¹⁴ CSETRI 1983, CSETRI 1986, 337–355.

³¹⁵ CSETRI 1983, 463.

³¹⁶ CSETRI 1983, 481.

igazodik –, hanem a szövegből absztrahálható néhány központi fogalmat körüljárva kísérlem meg rekonstruálni az abban lefektetett rendszert.

5.2. Urbanitás

Nem tűnik magától értetődőnek, hogy az urbanitás kritikai normái – tartózkodás a megfellebbezhetetlen ítékezéstől, a sértő hangnemtől, s törekvés mások véleményének figyelembe vételére³¹⁷ – érvényesülnek az *I. Antirecenzió* esetében, hiszen már a szöveg *Tudományos Gyűjtemény*-beli közlését elutasító szerkesztőségi indoklás is „az abban előforduló számos sértegető kifejezések[re]” és „az egész munkának polemiai irányjára”³¹⁸ hivatkozott. Ráadásul figyelemre méltó adalék, hogy ezt a véleményt az a gróf Teleki József jegyezte, aki az urbanitás-elven alapuló tudósetika egyik első hazai képviselőjének tekinthető.³¹⁹ Sajátos kettőségről van itt szó: míg az *I. Antirecenzió* kritikára és irodalmi vitára vonatkozó elvi deklarációi megfelelnek a neohumanista urbanitás-elvnek, illetőleg annak betartását kéri számon a recenzensen, addig azok a részek, ahol a tényleges vita folyik Kölcsey egyes kitételeivel, korántsem mentesek a satíra és a megrovás urbánus stílussal ellentétes nyelvi alakzataitól. Megjegyzendő ugyanakkor, hogy ezek a normasértések is az urbanitás (túlhajtott) védelmében történnek, miközben Berzsényi recenzensének kizárólagosságra törekvő felfogását támadja.

Már a szöveg első aforisztikus mondata létrehozza azt a gondolati oppozíciót, amely az antikritika egyik fő szervező elemét adja: „A’ józan Kritikának szövétneke világít és melegít, a’ sophistai hiúság’ kanótzta pedig perkel és vakít.”³²⁰ A józan és szofista kritika ellentétpárjában az a kétfajta tudományfelfogás kerül szembe egymással, melyeket Berzsényi a Kazinczyval folytatott levelezésben körvonalazott: a „kalóz elme” autonóm öngondolkodása és az iskolai-dogmatikus-formállogikai megközelítés. Ugyanis a pejora-

³¹⁷ Vö. SONNENFELS 1771, 35–37.

³¹⁸ Teleki József *Véleményét* közli: BERZSENYI 1978, 555.

³¹⁹ Lásd: BÉKÉS 1997, 126–127.

³²⁰ BERZSENYI 1994, 187.

tív „szofista” kifejezés a szövegben nem egyszerűen relativista álokoskodót jelöl, hanem olyasvalakit, aki „magát tartja minden böltesség’ közép pontjának”, vagyis szkepticizmusát dogmatizálja. Ezen értelemben szól Moses Mendelssohn – Berzsenyi által ismert³²¹ – *Phädonjának* Szókratész-életrajza a szofistákról, amikor azzal vádolja őket, hogy együttműködtek a babonákat terjesztő papsággal annak érdekében, hogy igába hajtsák a „szabad emberi szellemet”.³²² Ehhez hasonlóan érvel az I. *Antirecenzio* is a szofista Kölcsey ellen, aki úgymond „az idegen Iróknak vak bálványozója”, miáltal „Iróinkat vak követökké teszi, a’ nemzeti Geniust ’s az eredetiséget el fojtja”,³²³ tehát – noha maga nem rendelkezik rendszerrel s csak másokat „excerpálni” képes – „Sophistai tsavarásait”³²⁴ valamely eszme szolgálatába állítja.

E kritikai metódussal helyezi szembe Berzsenyi a kritika „józan”, előítélet-mentes fajtáját: „Akki a’ Literatortul a’ gondolkodást ’s az által látott Igazságnak követését tiltani akarja, az nem Dictatornak, de tanítványnak is alkalmatlan. Hiszem az egész Literaturának nem egyéb a’ tizlja mint a’ gondolkodásnak szabadsága ’s az ebbül származó Igazságoknak keresése. Vagy tán egy két ember már mindent kimerített ’s nekünk a’ vak követésnél egyéb nem maradt? Az Igazság nem az előitelet’ festett brilléjinek jelenik meg, hanem a’ szabad szemeknek.”³²⁵ A fő különbség ezek szerint a szofista és a józan kritika, illetve a mögöttük felsejlő művelődéskoncepció között az, hogy míg az előbbi az igazság birtokosának tekinti magát egy adott témában, s ezért megfellebbezhetetlen módon nyilatkoztatja ki álláspontját, addig az

³²¹ A mű Pajor Gáspár-féle magyar fordítása szerepel azon a könyvlistán, amelyet Berzsenyi 1831-ben nyújtott be az akadémiának a filozófiai műszavak kigyűjtésére. Lásd: MTAK Kt. RAL I. oszt. 12/1831.

³²² „Mit der Priesterschaft standen sie in gutem Vernehmen [...]. Wenn die Tyranny der Heuchler den freyen Geist der Menschen nicht länger unter dem Joche halten konnte: so waren jene Scheinfreunde der Wahrheit bestellt, ihn auf falsche Wege zu verleiten, die natürlichen Begriffe durcheinander zu werfen, und allen Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum, Recht und Unrecht, Gutem und Bösem, durch blendende Trugschlüsse aufzuheben.” (MENDELSSOHN 1768, 6.)

³²³ BERZSENYI 1994, 211.

³²⁴ BERZSENYI 1994, 197.

³²⁵ BERZSENYI 1994, 199.

utóbbi a „keresést”, az igazsághoz vezető gondolkodási folyamatot helyezi előtérbe. Ez utóbbi felfogásban az egyéni nézőpont csak relatív értékkel bírhat, s ez vonatkozik a saját álláspont megítélésére csakúgy, mint a külföldi mintákéra: „Kell az idegeneket olvasnunk, de nem fanaticus lélekkel, hanem minden előítélettel szabad szemekkel; mert tsak így ismerhetjük meg az ő szépségeik mellett hibáikat is, mellyekkel szintolly tellyesek valamint mink.”³²⁶

Az urbanitás-elv alapján értendők Berzsenyinek az ízlésről kifejtett gondolatai is. Nem tagadja ugyan, hogy az ízlésnek léteznek univerzális törvényei, de azt igen, hogy azokat egyetlen személy birtokolhatja. Ezek a törvények mindig az idő hely függvényében érvényesülnek, s forrásuk az emberi lélek – kizárólag követés útján viszont még ez a fajta különös leképezésük sem lehetséges: „Az ízlésnek törvényei olly homályosok, olly számtalan, idő és hely szerínt változó kifogásokat szenvednek, hogy akki azokat a’ maga saját individualis lelkébül meríti is, alig tud egységet és harmoniát találni; akki pedig azokat a’ Recensiókbul excerpálgatja, nem egyéb mint részeg, habatol, de nem tudja mit.”³²⁷ E fejtegetést kell figyelembe venni a zseni mibenlétéről szóló gondolatmenet elemzésekor is: „A’ Genie a’ mester, a’ Theorea tsak tanítvány, a’ Genienek elég egy intés, a’ nem geniének pedig minden tanítás kevés. Az ugyan igaz, hogy a’ Genie többszer megszegi az oskola’ regulájit, mint a’ tompa Pedánt, de abbul nem azt a’ sete ítéletet kell hozni, hanem tsak azt, hogy a’ Genienek testi lelki elevensége és tüze, ritkán engedi meg az oskolai reguláknak tökéletes meg tanulását, vagy ha meg engedi is, a’ Genie látván az eggyik regulának semmiségét, azt elveti, a’ masikat tziljai szerínt módosítja, a’ harmadikbul különbféle kifogásokat formál, mellyeket az idő és hely szerínt szünet nélkül változtat; ’s midön a’ Genienek illy szabad munkájit, a’ nyügös Pedánt a’ maga Theoreájának Planiglobiumában kukutsálja ’s ott nem találja, nevezi azokat regula-szegéseknek vagy hibáknak! A’ Theorea szabja a’ regulákat, de ezen reguláknak

³²⁶ BERZSENYI 1994, 190.

³²⁷ BERZSENYI 1994, 197.

számtalan kifogásait egyedül az Izlés formálja, 's ez az Izlés a' Genie' kit csak a' hasonló Genie érthet."³²⁸

A két idézett szöveghely összevetése szerint zseni és ízlés azonosítása annyit tesz, hogy a zseni az, aki képes az ízlés „homályos törvényeit” tudatosítani magában, vagyis a zseni szabadsága, külső mintáktól való függetlensége nem önkényesség, hanem bizonyos általános elvek leképezésének képessége. Az erre képes „tökéletes Genie” jellemzője Berzsenyi szerint az, hogy benne „minden érzelmek, minden erők tökéletes harmoniában munkálkodnak”, vagyis a zseni – illetőleg a zseni kritikus – eljutottak arra a neo-humanista teória szerinti tökéletes állapotra, amikor „értelmük és szívük összes erői és hajlamai” egyformán fejlett, kiképzett állapotban vannak.³²⁹ Ezzel szemben a nem-zseni „szofista” kritikus nemcsak a saját adottságait nem fejlesztette ki, hanem dogmatizmusával másokat is akadályoz ebben, s ezáltal annak az antiurbánus törekvésnek az eszköze, melynek eredményeként a képzés folyamata – az eleve adott örök emberi tartalmak tudatossá formálása – megakad, s a felvilágosodás önnön ellentétébe fordul át. Herder 27. humanitáslevele szerint: „A humanitás az emberi nem karaktere; de ez a karakter csak hajlam gyanánt születik velünk és voltaképpen ki kell képezni magunkban. Nem készen hozzuk a világra; de a világon ez kell hogy legyen törekvésünk célja, gyakorlati tevékenységünk summázata, ez kell hogy legyen az értékünk [...]. A mi nemünkben tehát a humanitást célzó képzés az isteni. [...] Ez a képzés olyan mű, amelynek szakadatlanul folytatódnia kell; máskülönben a magasabb és az alacsonyabb rendek is visszasüllyednek a nyers állati létbe, a brutalitásba.”³³⁰

Tehát az antirecenzens szofista kritikát támadó kitételei mögött a felvilágosodás totalitárius³³¹ és urbánus módozata között felismert ellentét húzódik meg. Az utóbbi szempontjából az előbbi a maga demitizáló látszata ellenére maga is a varázslat, a babona újratermelőjévé válik, azaz nincs érdemi kü-

³²⁸ BERZSENYI 1994, 195.

³²⁹ Christian Garve meghatározása a zseniről, lásd: GARVE 1798b, 83.

³³⁰ HERDER 1881, 138.

³³¹ Vö. Max HORKHEIMER – Theodor W. ADORNO, *A felvilágosodás fogalma* = HORKHEIMER/ADORNO 1990, 19–63.

lönbség a primitív vallásos dogmatizmus és az önmagát abszolutizáló ész szemléletmódja között. Ez magyarázza, hogy a szofista kritikus az anti-kritikában az előítéletes vallásosságot jelképező „Talmud és Alkorán” követőjeként tűnik fel, aki úgy veszi körül magát a német esztétáktól vett idézeteivel, ahogyan egy muszlim vándortanító („Serif”) teleaggatja magát varázserejűnek vélt Korán-citátumokkal („Saffikkal”).³³² Az urbánus képzés ezzel szemben antropomorfizál és remítizál; a képzésben az ember a maga képére formálja, s így érzékelhetővé, befogadhatóvá teszi a világot.

5.3. Eredetiség

A zseni mibenlétének kérdésköre átvezet az eredetiség problémájához. E vonatkozásban az a neohumanista-populárfilozófiai doktrína határozza meg Berzsenyi nézeteit, amely az öngondolkodást követés és egyéni produkció egységében látja. Ezzel magyarázható, hogy egyrészt kiáll a „szabad Genie” jogai mellett, másrészt a körülményektől való függését is hangsúlyozza: „azt hiszem hogy a’ legnagyobb Genie is, ha nem taníttatik, nem verselni, de beszélni se tud, mert minden emberi tudomány’ kutfeje tsak követés és gyűjtögetés”.³³³

Csetri Lajos az utóbbi idézetben az „irányított ihlet” elvének megfogalmazását látta,³³⁴ s ha ezt elfogadjuk, akkor láthatóvá válik, hogy az *I. Antirecenzió*ban a követés két különböző értelemben szerepel: míg a „vak követés”, avagy „majmolás” mint literatúránk elítélendő és kiküszöbölendő hibája jelenik meg, addig létezik a követésnek egy másik, helyes és szükség-szerű módja is. Erre utal az a fentebb már idézett kijelentés is, miszerint „kell az idegeneket olvasnunk, de nem fanaticus lélekkel, hanem minden előítélletlül szabad szemekkel”. Tehát mindenki számára adott az a tudásanyag, amelynek alapján önállóan szelektálhat az őt érő hatások között, s csak a fanatikusok veszik át egy az egyben az olvasottakat. A háttérben az a

³³² BERZSENYI 1994, 187 és 199.

³³³ BERZSENYI 1994, 193–194.

³³⁴ CSETRI 1986, 220.

populárfilozófiai elképzelés áll, hogy a zseni ugyanazon lelki erővel rendelkezik, mint a közönséges ember, csakhogy „kitartóbb” és „huzamosabb figyelemre” képes, tehát jobban tudja aktivizálni képességeit.³³⁵ Az emberiség közös lelki adottságait feltételezve az egyéni eredetiség mindig csak viszonylagos lehet mint egyetlen pontja az ezen potenciál kiaknázását célzó képzés kölcsönös tanulásból és tanításból felépülő nagy folyamatának. Ezt az alkotásfolyamat-modellt Berzsenyi ismerhette mind populárfilozófiai olvasmányáiból, mind Döbrentei Gábor Erdélyi Múzeum-beli tanulmányáiból.³³⁶

Látszólag ellentmondanak ennek a koncepciónak Berzsenyi megjegyzései, miszerint „a’ Genienek elég egy intés, a’ nem genienek pedig minden tanítás kevés” és „a’ Geniet” csak „a’ hasonló Genie értheti”,³³⁷ de ezek a kitételek valójában nem a diskurzus végleges leszűkítésére, hanem a képzésből dogmatizmusával önmagát kizáró önállóan „pedánt”, „fanatikus” és „szofista” párbeszéd-képtelenségére, illetve kritikusí alkalmatlanságára utalnak. Hasonló felfogást árul el Herder 106. humanitáslevele, amely a kritikus-tól azért kíván meg zsenit, hogy ezáltal ösztönző erőként kapcsolódhasson a képzés menetébe.³³⁸

Az eredetiség témaköréhez kapcsolódóan jelenik meg az életkor-metaphorika az *I. Antirecenzió*ban. A recenzióra jellemző gondolkodás azért minősül több ízben „gyermeki”-nek,³³⁹ mert képtelen az önállóságra s ehelyett idegen „Oraculumok”-hoz fordul.³⁴⁰ Ezzel kerül szembe „az igazi férfi

³³⁵ Christian GARVE, *Einige Beobachtungen über die Kunst zu denken* = GARVE 1796a, 268–270.

³³⁶ DÖBRENTÉI 1814 és DÖBRENTÉI 1815. Elemzésüket lásd: CSETRI 1990, 301–305 és 313–314.

³³⁷ BERZSENYI 1994, 195.

³³⁸ „Auch die Kritik ist ohne Genius nichts. Nur ein Genie kann das Andre beurtheilen und lehren. Nur der, der selbst Känntnisse hat und Kräfte zeigt, kann Kräfte wecken und Känntnisse befördern.” (HERDER 1883, 131.)

³³⁹ Berzsenyi szerint a recenzius kifejezésmódját és gondolkodását „gyermeki flosculusok”, „gyermeki értetlenség”, „gyermeki babonák” stb. jellemzik. (BERZSENYI 1994, 187, 191, 210.)

³⁴⁰ BERZSENYI 1994, 210.

lélek”,³⁴¹ a „férfias magyar erkölts”³⁴² birtokosa, a belső rendszabás megvalósítója. Az életkor-séma háttérében ott állhat Seneca 33. erkölcsi levelének érvelése is, amint azt a recensens megjegyzéseinek „gyermeki flosculusokhoz” hasonlítása sejtetni engedi. A latin flosculus kifejezés ugyanis, mely egyszerre jelenthet virágocskát, szóvirágot és írásműből kivonatolt jeles mondást, Senecánál kifejezetten a gyermeki értelemhez szóló, annak színvonalához leereszkedő műfaj jelölője: „a jól körülírt, versformán csattanó szöveg könnyebben bevésődik. Ezért tanulatjuk a gyermekekkel a szállóigéket [...], mert a gyermeki lélek ezeket magába tudja fogadni, többet még nem fog fel. A fejlődésben már megállapodott férfi számára azonban szégyen virágocskákat [flosculos] tépdetni, egy-két mindenfelé ismert bölcs mondásba kapaszkodni, s az emlékezetet használni mankónak: ő már önmagára támaszkodik.”³⁴³

A saját költői karakterisztikán és képzéstörténeten belül azonban ifjúi és férfi-minőség nem kizáró ellentétként, hanem dialektikusan viszonyulnak egymáshoz. A férfikarakterben egy magasabb szinten őrződik meg az „ifjui forróság”, „játzsíságát” levetközve, és „tüzét” komolysággal párosítva, s ennek az ideális jellemnek produktumai az episztolák: „A’ Poéta két féle: az egyyiket a’ hiuság teszi poetává, a’ másikat pedig az ifjui forróság; ez tsak hamar ki forrja magát ’s tsak hamar elmondja Flaccussal: *nec lusisse pudet, sed non incidere ludum*; [„Illett játszani; most illőbb elhagyni a játszást.”³⁴⁴] a’ másik ellenben, mivel a’ hiuság határt nem talál, még utolsó ős napjaiban is kéntelen édeskésen selyepgni ’s a’ szép szemekrül madrigálozni. Hálá tehát Geniusomnak, hogy ezen nyomoruságtul meg őrizett!!! [...] Én az emberiségnek leg szentebb jusait, nem önhettem játszai szinebbe, hanem a’ tárgy méltósága szerínt, komoly tüzzel kellett előadnom. ’S az illy tonushoz a’ közönséges Epistolák’ szokott tzifraságai, az elmés furtsaságok, váratlan

³⁴¹ BERZSENYI 1994, 208.

³⁴² BERZSENYI 1994, 192.

³⁴³ Lucius Annaeus SENECA, *Erkölcsei levelek*, 33 = SENECA 2001, 87–88. Hasonló módon utal Seneca e szöveghelyére A’ *Nemzet’ Tsinosodása*. (URÁNIA 1999, 313.)

³⁴⁴ HORATIUS, Ep. I, 14, 36.; ford. BEDE Anna = HORATIUS 1989, 297.

fordulatok, meg lepő stutzeri kapriolok 's más illy gyermeki flosculusok nem illettek. De egyéb eránt is az illy elmés játszíságnak nálam helye nints. Az én poesisom tűz és erő 's ugy gondolom ez a' férfi character; 's ugy gondolom ez tette az Epistolaimat declamatiokká."³⁴⁵ Az érvelésbe beszótt Horatius-idézet az episztola műfaj ugyanazon felfogását és legitimációját szolgálja, mint amely az 1816-os versgyűjtemény szerkezetében érvényesült, s az episztola ugyanolyan értelemben válik itt is a képzés ideálműfajává.

5.4. Nemzetiség

A nemzetiség témáját boncolgató Berzsenyi súlyos ellentmondásba látszik keveredni, amikor a recensens idevágó nézeteit mint egy sérthetetlen tabu kikezdését értékeli, s ezzel felülbírálni látszik saját, a gondolkodás szabadságáról és az így megtalált igazságok önértékéről szóló urbánus fejtegetéseit: „Ha igaz volna is az a' mivel az erköltstelen Recensens Nemzetünket vádolja 's szidalmazza, még sem illik azt így mondogatni. A' nemzetiség minden Igazságoknál szentebb, mellyet megsérteni, vagy gyermeki értetlenség, vagy alatsony hiúság. Számptalan igazságok vagynak, mellyeket a' használni 's nem hivalkodni akaró Író takarni, nem fitogtatni szokott.”³⁴⁶

Ha ezt a szakaszt önmagában tekintjük, az alapján jogosnak tűnhet az az értékelés, mely az *I. Antirecenziónak* „naivul önelégült patriotizmust” és „elfogult patrióta” álláspontot tulajdonít.³⁴⁷ Ha azonban figyelembe vesszük azt a nemzetkarakterológiai fejtegetést is, amely a következő két bekezdésben olvasható, akkor jelentősen módosult képet kapunk. Kiderül ugyanis, hogy Berzsenyi a nemzetiséget nem a maga partikularitásában emeli abszolút, „minden igazságot” felülíró értékévé, hanem a magyar nemzeti (s egyben poétai) karakterbe egy általános, minden tökéletességgel felruházott emberideált lát bele: „Hogy a' Magyar Europeanak leg lelkesebb népei közé tartozik, látja akki azt isméri, 's akki nem isméri elgondolhatja egerül 's polgári

³⁴⁵ BERZSENYI 1994, 206–207.

³⁴⁶ BERZSENYI 1994, 191.

³⁴⁷ ROHONYI 2001, 179.

alkotmányából; hogy a' Magyar szép izlésű, mutatja az ő szép nyelve, mutatja az ő szép öltözete, melly a' mívelt Europeanak tetszését meg nyerte; hogy a' Magyar igen érző, mutatja az ő igen érzékeny éneke és muzikája, mutatja az ő energiával tellyes tántza, melly a' léleknek minden érzéseit előnkbe rajzolja. A' Magyar a' lány Olasz és nehéz Német között középben áll, férfiasabb az Olasznál, tüzeesebb a Németnél 's így *temperaturája olly szerentsés, hogy az semmi emberi tökéletesség hijjával nem lehet.* A' munkás és mélyen ható Német Geniust a' mély tudományokban el nem érheti, de a' Poesisban fölmulhatja s föl fogja mulni, mert ez önként foly a' magyar tüzes lélekből, valamint amaz a' munkás Németébül. A' mi pedig az olasz poesis lány finomságát illeti, ohajtsuk, hogy az olly távul legyen a' magyar Poesistul, valamint az olasz puhaság a' férfias magyar erköltstül!"³⁴⁸ [kiem. F. G.]

Csetri Lajos hívta fel rá a figyelmet, hogy Berzsenyi költőeszménye és nemzeteszeménye összefüggnek egymással: a mindenoldalúan képzett költőzseni és az összes emberi tökéletességet felmutató nemzet ideálja egy töről fakad.³⁴⁹ Ehhez hozzá kell tenni, hogy a szélsőségeket a lelki erők harmóniája által kiküszöbölő ideálkarakter egyben az urbánus művész jellemzője, amint Sonnenfels beszédében megfogalmazódott: „[Az urbánus művész] erkölcei olyanok, mint a műalkotásai; egyszerűek, anélkül, hogy alacsonyak, tetszetősek, anélkül, hogy túldíszítettek lennének. Nem nyersek, de mesterkéletlenek, nem erőtlenek, de nyugodtak: mind kifejezésmódja, mind körvonala szabadok, de higgadtak, határozottak, de nem élesek, szelídek, anélkül, hogy puhánnyá válnának. Cselekvésének ugyanazt a nemes formát adja, amely az általa ábrázolt figurákat elbájolóvá teszi, gondolkodásának módja és tartalma emelkedett, anélkül, hogy büszkeséget mutatna, elmés, anélkül, hogy szellemeskedne [...] Ennek a gondolkodásmódnak a jegyében cselekszik minden esetben, minden lehetséges körülmények között.”³⁵⁰

Tekintetbe véve, hogy a magyar nemzet ennek az urbánus eszményi karakternek a hordozója, Kölcseynek a szabad magyar „nemzeti Genius” elleni támadása a recenzió irodalomtörténeti áttekintésében közvetetten magának az

³⁴⁸ BERZSENYI 1994, 191–192.

³⁴⁹ CSETRI 1983, 469.

³⁵⁰ SONNENFELS 1771, 22–23.

urbánus gondolkodásmódnak a kétségbevonásával egyenlő. E szempontból pedig az igazság kimondásának nemzetiséggel kapcsolatos korlátozása, amelyet Berzsenyi recenzióján számon kér, nem az urbanitás-elv sutba dobását, hanem éppen védelmét jelenti, annak a – fentebb Engel kapcsán bemutatott – felfogásnak a jegyében, amely szerint a felvilágosult gondolkodás nem terjedhet ki saját abszolút értékének megkérdőjelezésére, legalábbis addig nem, amíg a felvilágosodás folyamata tart.

5.5. Történetiség

A költészeti formák történetiségével kapcsolatban Berzsenyi ismét csak mintha két, egymást kizáró álláspontot hangoztatna. Egyfelől bírálja Schiller egyszerre történeti és karakterológiai jellegű költészettipológiáját, mivel az szerinte csak a végleteket jeleníti meg, s helyette a szélsőségmentes, kiegyensúlyozottságában tökéletes poézis örök ideálját ajánlja: „lehet ugyan a’ Poesis nemeit naiv és sentimentalis classisokra osztani, de a’ jobb Poeták, vagy fölváltva munkálkodnak ezen classisokban, vagy pedig azokbul eggyet olvasztanak ’s ez a’ két vég között a’ közép ut, hol minden tökéletes lenni szokott, mert a’ két vég mindenütt és mindenben hiba. Mikor Göthe a’ prozát megmetrumozza és Schiller a’ leg mélyebb speculatiot meg rimezi, én előttem mindenik egygyformán távul jár az igazi poetai széptül; ’s mikor én Homért olvastam, minden sorban föl kellett kiáltanom: vigyázz, Athenaban vagy, tiszteld az Isteneket! De minden sorban éreztem, hogy én sem bohó Istenek közé sem divináló lovak közé, sem tuskó emberek közé nem illem.”³⁵¹ Másfelől viszont – mint Rohonyi Zoltán is megjegyzi – „történeti érzékre vall”³⁵² az, ahogyan a nemzeti költészetek időhöz és helyhez kötöttségéről ír: „valamint különbözők a’ nemzeti Geniusok, különbözők az idők és helyhezettek, különbözőknek kell lenni a’ Poesisoknak is ’s következőképpen azokat egy principiumra tsigázni nem lehet. Mikor Schiller a’ Régi-eket vakon követte, kártyaházat tsinált, mellyet az időnek lelke elsepert ’s a’

³⁵¹ BERZSENYI 1994, 188–189.

³⁵² ROHONYI 2001, 179.

Tragoediának korunkhoz szabott erköltsi systemáját az ő nagy neve és elméje le-nem ronthatta, az az, hogy a' dolgot a' Recensens szép honni szavaival röviden ki merítsem, a' *Görögök felé vissza röpdetni igen jó*, de egészen vissza *röpdelni*, nem ér semmit.”³⁵³

Csetri Lajos értékelése a két részlet közt feszülő ellentmondást emeli ki. Szerinte Berzsenyi „[a] költőiségnek a korszellemmel összefüggő változásait a romantikus historizmus érveivel igazolja, de a világirodalom klasszikusainak egyes műrészeleiről mondott ítélete azt bizonyítja, a historizmus szelleme még alig érintette”.³⁵⁴ Ez a fajta értelmezés azonban csak bizonyos megszorításokkal érvényes, az ugyanis, hogy Berzsenyi argumentációjának idézett két részlete között fedezünk-e fel ellentétet, attól függ, hogy a historizáló szemléletmód melyik fajtáját vetítjük rá a leírtakra. Teljes az ellentmondás akkor, ha a historizmusnak azt a 19. századi válfaját tekintjük mérvadónak, amely az „ember történelmi tapasztalatai teljességének és sokrétűségének megértését” az univerzális emberi értékek tagadásával kapcsolja össze.³⁵⁵ Az *I. Antirecenzió* közvetlen kontextusaként azonban inkább szóba jöhet a történetiség herderi felfogása, amely Iggers szerint is „még merész tudatossággal fogta át az emberi értékek sokféleségét”,³⁵⁶ s olyan elméleti háttérrel képez a szöveghez, amely előtt egymáshoz illeszthetők Berzsenyi egyetlen-örök ideálra és diverz nemzeti géniuszokra vonatkozó kitételei.

A történetiség ilyen értelmezésére példa a *Különböző régi és újabb kori népek költészetének összehasonlításával* foglalkozó 107. humanitáslevél. A levél egész gondolatmenete a Herder által gyakran alkalmazott Próteusz-hasonlatra épül, mely szerint a költészet, akár a görög tengeristen, mindig más alakot ölt magára, a mindenkori történeti körülményeknek megfelelően: „A költészet Próteusz a népek között; alakját a nyelv, az erkölcs, a szokások, a temperamentum és az éghajlat szerint változtatja, sőt még a népek beszéd-

³⁵³ BERZSENYI 1994, 190.

³⁵⁴ CSETRI 1986, 354.

³⁵⁵ Ez jellemzi Friedrich Meinecke és Ernst Troeltsch historizmusát, vö. IGGERS 1988, 14–15.

³⁵⁶ IGGERS 1988, 14–15.

módja szerint is.³⁵⁷ Az alakok váltása azonban nem érintheti a költészet örök lényegét, mivel „az ember minden korban ugyanaz volt; csakhogy mindig annak az állapotnak a jegyében fejezte ki magát, amelyben élt”.³⁵⁸ Az antropológiai állandó létének feltételezéséből adódik, hogy a különféle költészeti-pológiákat (köztük Schillerét is) ismertető Herder egyetlen elkülönítésben sem lát alapvető kategoriális eltérést, csupán a külső körülmények változásának visszahatását: „Azt a nagy eltérést, amely a Kelet és a Nyugat, a görögök és miköztünk létrejött, nem egy új kategória okozta, hanem a népek, vallások és nyelvek keveredése, illetve az erkölcsök, a találmányok, az ismeretek és tapasztalatok fejlődése. Ezt a különbséget nehéz volna egyetlen szóval kifejezni.”³⁵⁹ A különböző korok költészetének összevetése számára inkább a közös vonásokat teszi láthatóvá, s egy olyan univerzális fejlődési folyamatot, amely a szélsőségektől az „emberi törekvések középpontja” felé halad: „Egyáltalán nem kételkedek benne, hogy a *fejlődés* ebben az esetben is elkerülhetetlen, mint mindenfajta folytatódó természeti hatás esetén. Nyelvben és erkölcsökben soha nem leszünk görögökké és rómaiakká; nem is akarunk azzá lenni. De a különböző korszakokat összehasonlítva hihetővé vált számomra, hogy a költészet szelleme minden kilengésen és szélsőségen át, amelyek eddig nemzetek és korszakok szerint periodikusan jellemezték, arra törekszik, hogy az érzés durvaságát és minden hamis díszet levessen magáról, s az emberi törekvések középpontját keresse, azaz *az ember valódi, egész erkölcsi természetét, az élet filozófiáját*.”³⁶⁰

A történetiség ilyenfajta értelmezése jelenik meg az *I. Antirecenzio* Schiller *Die Braut von Messina* című végzetdrámájáról adott bírálatában, amelynek során – mint Csetri Lajos megállapította – „Berzsenyi a modern klasszicizmus lessingi–goethei szellemében jár el, amely nem a görögség formái, hanem lényegi követését ajánlotta”.³⁶¹ A lényegi követés normája

³⁵⁷ Johann Gottfried HERDER, *Briefe zu Beförderung der Humanität*, 107 = HERDER 1883, 134.

³⁵⁸ HERDER 1883, 139.

³⁵⁹ HERDER 1883, 139.

³⁶⁰ HERDER 1883, 140.

³⁶¹ CSETRI 1986, 342.

pedig annyit tesz, hogy a költő ugyanannak az örök szabályrendszernek a megvalósítására törekedjen, mint a klasszikus elődök, lehántva így a mintáról a korból és a „helyhezetektől” adódó formai esetlegességeket. Azért nem kell tehát (mint Herder írja) „nyelvben és erkölcsökben görögökké és rómaiakká lennünk”,³⁶² mert az ő költészetük is csupán egy lehetséges leképződése az általános emberi szellemnek, amelynek kifejezése közös célja minden poézisnak.

Ennek a fajta immanens teleológiájú dialektikus történetiségnek a keretében bírálja Berzsenyi az általa egyébként nagyra becsült Goethe, Schiller és Homérosz művészetének szélsőséges, tehát követésre méltatlan elemeit. Ezzel azonban nem feltétlenül „szemlélete történetiségének korlátozottságáról”³⁶³ ad tanúbizonyságot, hanem egy sajátos, nem-relativista történeti szemlélet meglétéről. Kérdés még, hogy ennek a történetiség-értelmezésnek milyen közvetlenül Berzsenyihez köthető forrásai lehettek, tekintettel arra, hogy Herder-szövegek ismeretének semmilyen nyoma nincs nála. A herderi eszmék azonban eljuthattak hozzá közvetítők révén, s ezek egyike az Erdélyi Muzéum 1817/IX-es füzetében olvasható, *A' német dráma' történetei* című tanulmány lehetett.³⁶⁴ E drámatörténeti összefoglalót Döbrentei egy meg nem nevezett „ifjú Barátja” (valószínűleg Bölöni Farkas Sándor) fordította, illetve állította össze: a számunkra érdekes, kortárs német drámairodalmat tárgyaló rész forrása Johann Gottfried Eichhorn irodalomtörténete.³⁶⁵ A munka a

³⁶² HERDER 1883, 140.

³⁶³ CSETRI 1983, 468.

³⁶⁴ EICHHORN 1817. Berzsenyi elvileg olvashatta ezt a tanulmányt még az *I. Antirecenzio* kéziratának lezárása előtt. A kézirat ugyanis 1818. február 22. és április 4. között érkezett a Tudományos Gyűjtemény szerkesztőségébe, s az Erdélyi Muzéum IX. füzetét 1818 január–februárjában már terjesztették. (Lásd *A' Tudományos Gyűjtemény számára békületett, kinyomtatott 's vissza küldetett Értekezéseknek, Recenzióknak Tudománybeli Jelentéseknek 'st. e. f. feljegyzése 1817. 1818.* = OSZK Kt. Fol. Hung. 3. és Kazinczy–Döbrentei levélváltását 1818. január 15. és 1818. február 6. – *KazLev*, XV, 432 és 471.)

³⁶⁵ EICHHORN 1808. Az alább idézendő részletek eredetijének oldalszámái: 990, 992 és 994. A forrás és a fordító azonosításában Labádi Gergely volt segítségemre, amit ezúton is szeretnék megköszönni. A témáról lásd még: LABÁDI 2002.

Goethe, Klinger és Schiller alkotta színműírói hármas jellemzésénél az eredetiség és történetiség herderi koncepciója alapján ad értékelést: „magos genialitású Triumviratus, melly Shakespeareből indúlt-ki ugyan, de mint magától függő lelkü férfiakra kell, belőle csak a’ való tragikai nagyság ideáját fogták-fel, ’s igyekeztek a’ mellett a’ magok módja szerint oda elérni. Egyik sem kötötte magát az iskola reguláihoz, mindenik maga magának regula volt.”³⁶⁶ Az értekezés Goethe *Iphigenia auf Tauris* című tragédiáját is a lényegi követés elve alapján méltatja: „a’ nélkül, hogy a’ Görög szomorú-játék’ nemzetiségére ’s formájára ügyelt volna, csak az vala felvéve, a’ mi való ’s utánozásra méltó. [...] a’ régi matériából egy méltósággal ’s nagysággal teljes cselekedet lett”.³⁶⁷

A tanulmány a drámaíró Schillernek az antik auctorokhoz való viszonyát szintén a lényegi követés normája alapján mérlegeli, s ezen a rostán – akár csak az *I. Antirecenzió* okfejtésében – fennakad az a túlzott formai másolás, amely a *Die Braut von Messina* című tragédiát jellemzi: „a’ görög Tragikusok’ nyelve’ s csudálatosságának [...] után-formálásával soha se vesztette-el poétai önmagától függését; lehet mondani, hogy időkora’ kívánságait ’s szokásait sem felejtette-el a’ mellett soha, ha a’ Messzinai Menyasszonyban a’ görögök’ chórussát vissza-állítani nem akarta volna, mert azt egy Mív-ítélő sem hagyta-helybe”.³⁶⁸

Az Erdélyi Muzéumnak ugyanebben a füzetében Döbrentei Gábor *A’ kritikáról* című tanulmánya szintén a herderi történetiségértés jegyében látja megvalósulni az antik költészet követését: „Ugy is látszik hogy a’ Görögök a’ Szépnek ideálját, istenibb voltát egészen elérték, mert a’ későbbi míveltebb idők mellyekben az elme szabadabban ’s inkább magától függve teremtett, sem mutathattak feljebb emelkedést. Nincsen-é az ember’ lelkében egy legfőbb, a’ minél tovább nem mehet? [...] Ujabb meg ujabb formák adtak ugyan a’ munkáknak, a’ készítők individualitása szerint, minthogy, ha tíz Geniet gyujt is ugyan azon tűzével az egy Homer, mégis mindenik másképen állítja elé teremtéseit, de a’ legfőbb ponton, mellynél tovább nem mehetnek,

³⁶⁶ EICHHORN 1817, 62.

³⁶⁷ EICHHORN 1817, 63–64.

³⁶⁸ EICHHORN 1817, 65.

mind egybe-találkoznak.”³⁶⁹ Tehát itt is megfigyelhető az a nézet, hogy a zseni individualitásának megnyilvánulása a formára korlátozódik, mert a tökéletes alkotás időtől s helytől függetlenül szükségszerűen ugyanazt a tartalmat közvetíti.

³⁶⁹ DÖBRENTAI 1817, 164–165.

6. KÖLTÉSZETELMÉLETI PRÓZATÖREDÉKEK

6.1. Filológiai háttér

Berzsenyi 1818 körülre datálható³⁷⁰ bírálati-elméleti töredékeinek kiadástörténete kitűnő példa a szövegkiadás eredendően értelmezői jellegére, ugyanis e szövegek recepcióját alapvetően befolyásolta az a koncepció, amelyet Merényi Oszkár a megjelentetésükkor követett. Berzsenyi jegyzetfüzetében a Dayka- és a Kölcsey-vers bírálata folytatólagosan követik egymást, s ugyanitt található még egy – általam a benne használt terminusokra utalva [*Újítás és magasítás*] címmel ellátott – töredék, amely az előbbi szöveg második, elméletibb jellegű felének variánsaként olvasható, ám számottevő új elemeket is tartalmaz, amiért indokoltnak tartottam önálló közlését.³⁷¹ Merényi 1938-as szövegközlése szétválasztotta a két versbírálatot, az [*Újítás és magasítás*]t pedig ismeretlen okból mellőzte. Ez az eljárás, megtoldva a címadással, amely a két bírálatot bizonyos Berzsenyi-művek (az *Antirecenzio* és a *Kritikai levelek*) egyes részeinek „eredeti fogalmazása”-ként, illetve „eredeti alakja”-ként aposztrofálta,³⁷² pontosan megszabta a későbbi értelmezések kereteit. Így a *Jegyváltó* bírálata Mezei Márta, Csetri Lajos, legutóbb pedig Rohonyi Zoltán is az 1818-as *Antirecensio* második fogalmazásának minősítette, s az antirecenziók kontextusában vizsgálta,³⁷³ holott ez korántsem egyértelmű, tekintettel például arra a körülményre, hogy a szövegek expliciten nem is utalnak Kölcsey recenziójára. Igaz ugyan, hogy a *Jegyváltó* átfogalmazott bírálata részét képezi a *II. Antirecenzió*nak és az *Észrevételek*nek, azonban a legkorábbi változat eredeti, kéziratbéli szövegkörnyezetében in-

³⁷⁰ Vö. FÓRIZS 2005, 351–352.

³⁷¹ A töredékek megjelentek: FÓRIZS 2005, 361–369.

³⁷² *A Kölcsey-vers kritikájának eredeti fogalmazása: Az Antirecensio ismeretlen, második formája* (BERZSENYI 1938, 221–224.; *A Daykáról írt kritika eredeti alakja* (BERZSENYI 1938, 224–225.) Az előbbi címe a későbbi kiadásokban: *Az Antirecensio második fogalmazásához* (pl. BERZSENYI 1978, 556–559).

³⁷³ MEZEI 1961, 64; CSETRI 1986, 352–353; ROHONYI 2001, 181–182.

kább egy általános költészetelméleti gondolatsor példaanyagának tűnik. E szöveg(részlet) antirecenziós előmunkálatként való feltüntetése tehát egy későbbi szövegállapot és -funkció visszavetítése volna. (Külön zavart okozhat ráadásul az a tény, hogy tényleg létezik egy, az antirecenzió második fogalmazásának tekinthető kézirat – az ún. *II. Antirecenzió* –, bár mindmáig publikálatlan lévén nem került a vizsgálódás homlokterébe.)

A következőkben olyan olvasatra teszek kísérletet, amely önálló szövegként (és nem valamelyik későbbi munka fogalmazványaként) tekint ezekre a töredékekre, továbbá szoros tematikai összetartozást mutató egységként kezeli őket.

6.2. Bírálat Dayka *Titkos bújáról* és Kölcsey *Jegyváltójáról*

A versbírálatok közül Rohonyi Zoltán a Kölcsey versével foglalkozóra tér ki röviden, így foglalva össze annak lényegét: „[Berzsenyi] benne Kölcseynek *A jegyváltó* című helyzetdaltát tűzi tollhegyre, ízeire szedi, s ahol lehet, kigúnyolja. Nem érdemes behatóbban foglalkozni tehát vele”.³⁷⁴ Csetri Lajos pedig részben ugyanennek a bírálatnak a kapcsán ad egy általánosabb értékelést Berzsenyi kritikusi módszeréről: „Láttuk Kölcsey *A jegyváltójának* bírálatát; az érzelmek túlfeszítettségének kritikáján kívül ott is szerepe volt a nyelvi klasszicizálás hiányának; így azt mondhatjuk, Berzsenyi mint kritikus nagyon is a hagyományos, racionalista klasszicizmus érveivel élő, Kölcsey kritikusi gyakorlatánál különbet produkálni nem tudó bíráló volt”.³⁷⁵

Mint említettem, ezek az értékelések abban a tudatban születtek, hogy a szóban forgó versbírálat különálló töredék, s antirecenziós adalékként olvassandó, nem kereshető tehát mögötte mélyebb elméleti indíttatás. Ennek a fajta értelmezésnek a hatályát egyébiránt kiterjeszthetjük *A titkos bújáról* írt kritikára is, hiszen eredeti szöveggörnyezetéről leválasztva arról sem mondható több, mint hogy az iskolás klasszicizmus szellemében jár el, amikor

³⁷⁴ ROHONYI 2001, 181.

³⁷⁵ CSETRI 1986, 368.

elemekre bontja a művet, s kimutatja az egyes kifejezések és sorok dagályos, ellentmondásos és értelmetlen mivoltát.

Érdemes azonban megvizsgálni az önmagukban szűkkeblűnek és távlatatlannak minősíthető versbírálatok átfogóbb gondolati kontextusát is. E kontextusnak fontos eleme Szemere Pál *Tárgy és Nyelv a' költésben* című – a Tudományos Gyűjteményben megjelent – tanulmánya. Azon túl ugyanis, hogy Berzsenyi innen ismerte a megkritizált verseket, azok értelmezésében több ponton is polemizál Szemerével. Szemere értekezésének célja a Schiller-féle naiv-szentimentális költészettipológia alkalmazása magyar anyagon. Ennek érdekében hat magyar költőnek (Himfy–Dayka, Virág–Berzsenyi, Kazinczy–Kölcsey) egy-egy versét állítja párba, azt bemutatandó, hogy az eltérő karakterű poéták mennyire különböző nyelven adnak elő hasonló tárgyakat. Az értekezés elején Himfy és Dayka a naiv és szentimentális típus megtestesítőiként jelennek meg: „Daykának Musája [...] pszichologiai önn ismeretek’ és tárgyak’ jelentésében bujálkodó nyelvel; a’ Himfyé, mint a’ naiv költés’ Géniusa, még csak érez, de nem abstrahált, ’s a’ természetben akar keresni tükröt annak a’ mi szívében küszd [...] Daykának tárgyai sentimentalis tárgyak: Bánat, szenvedés, előre érezés, szív-nyugalom; Himfynek tárgyai: ég, víz, nap, hold: Amaz abstractumokkal-él, mint: homályos, régi, tündér, elfojtott, titkos [...] Dayka lélek-ábrázatot (Seelenphysiognomie) fest; Himfy pedig egy pompásabb természetet, mint a’ millyent a’ Prosaisták látnak”.³⁷⁶ A költészeti típusok Szemerénél – akárcsak Schillernél – a poézis egyformán létjogosult formáit leíró kategóriák. Berzsenyi ezzel a szemlélettel száll szembe a Dayka-bírálatban, amikor ugyanazt a normát alkalmazza Dayka és Kisfaludy művére – eszerint a költői kifejezés legyen világos és egyértelmű – s ennek alapján azt a Himfy-szakaszt, amelyről Szemere is értekezik, jobbnak ítéli, mint a „nyefegő” Dayka versét, sőt az utóbbit „eröltetett” és „zavart” mivoltára hivatkozva egyenesen száműzi a poézis köréből.

Berzsenyi nem ért egyet Szemerének a *Jegyváltóról* adott kedvező véleményével sem („hogy Szemere illyent magasztalni mer, azt valóban

³⁷⁶ SZEMERE 1818, 80.

tsudalom!”),³⁷⁷ s érvelése háttérben itt is egy költészettipológiai felosztás elutasítása áll: „Én Költseynek két darabját ismerem, ezt tudniillik és ama kék szemü ideált [...] s mindenek világosan mutatják melly tsuffá teszi a’ theorea az embert, ha a’ természet a’ talentomot meg tagadja. Költsey amott az objectiv itt pedig a’ subjectiv költésre akart peldat mutatni ’s ime amot annyira föllül emeli magát az érzelmeken hogy idealja kedvese sírján a’ vándorral ditsóségesen meg alkuszik itt pedig olly zajgásra gyulad, mintha a’ leg hagymázosbb nyavalák symptomait akarná festeni – ott lelketlen Cretin, itt részeg Lykophron.”³⁷⁸ Itt a bíráló elméleti háttere tehát a költészet objektív és szubjektív fajtákra való felosztásának elutasítása: Berzsenyi a két típust önmagában egyformán káros szélsőségnek minősíti, s elítéli Kölcsey mind a két fajtájú műveit. Ezt a tipológiát Berzsenyi nem Szemerétől vette át, hanem Kölcsey recenziójából ismerte. Ott eredeti formájában így hangzott: „A’ Poeta vagy cselekedetet vagy érzést zeng, ’s ez által vagy olly érzelmeket fejt ki szíveinkből, mellyeken ő maga felül emelte magát, hogy magasabb néző pontjából annál bizonyosabban munkálódhassék, mint *Homér* és *Göthe*; vagy olly érzetekre ragad el, mellyek önn kebelében zajognak, mint *Euripides* és *Schiller*.”³⁷⁹ Kölcseynek ez a felosztása volt az egyik „tudós bolondság”, amelyről Berzsenyi 1817. szeptember 8-i levelében felvilágosítást kért Kazinczytól.³⁸⁰ A válaszlevélben erre vonatkozóan két megállapítás található: Kazinczy néven nem nevezett „német Aesthetikusok” hatásának tulajdonítja Kölcsey tipológiáját, illetve hozzátalolja az „objectiver” és „subjectiver Dichter” terminusokat.³⁸¹ Eltekintve attól a kérdéstől, hogy pontosan honnan is származik Kölcsey költészetfelosztása (Csetri Lajos szerint a Hugh Blair-féle Homér–Osszián típuspárra emlékeztet leginkább³⁸²), látható, hogy Berzsenyi számára maga a felosztás ténye elfogadhatatlan, s ezzel szemléletmódja alapvetően eltér mind Szemeréétől, mind Kölcseyétől. Berzsenyi a felosz-

³⁷⁷ FÓRIZS 2005, 365.

³⁷⁸ FÓRIZS 2005, 365–366.

³⁷⁹ KÖLCSEY 2003, 53.

³⁸⁰ Berzsenyi – Kazinczyhoz, 1817. szept. 8. = *KazLev*, XV, 313.

³⁸¹ Kazinczy – Berzsenyihez, 1817. okt. 12. = *KazLev*, XV, 332.

³⁸² CSETRI 1990, 255.

tást, a költészet ilyen vagy olyan értelmű részleges megragadását mindig káros szélsőségeként, kilengésként értékeli, amint azt a bírálókat végén meg is fogalmazza: „az ember egyedül a' közép uton diszlik, mellyrül akár jobbra, akár balra tér: szükség képpen tevelég”.³⁸³

E költészetszemlélet értelmezésekor újfent Herder azon nézetére kell utalnom, hogy a poézis szelleme ugyan koronként változik, de annak minden kilengése az „emberi törekvések középpontjához” viszonyítva történik, miközben az antropológiai tényező állandó marad, s éppen ennek a középpontnak az emberi lényeknek az elérése minden költészet célja.³⁸⁴ Ebben a herderi neohumanista kontextusban olvasva a Dayka- és a Kölcsey-vers bírálata messze távozik a klasszicista alapképzetektől. A költészet extrémumainak elvetése, s helyettük a „közép ut” dicsőítése önmagában még lehetne klasszicista vonása Berzsenyi kritikáinak, mint ahogyan ebbe az irányba mutat az abszolút érvényű poétikai szabályok kijelölésének igénye is. Berzsenyi azonban valójában nem az anorganikus abszolút szép nevében érvel, hanem – a középúton álló „emberre” hivatkozva – éppen hogy elveti a mesterséges esztétikai kategóriákat.

6.3. Az [Újítás és magasítás]

Az *Újítás és magasítás* első témája szintén összefüggésben áll a schilleri költészettipológiával, mondhatni annak gyakorlati vetületét jelenti: ez a költészet népszerűsítésének kérdése. Berzsenyi eszmefuttatása főként két szövegre látszik reflektálni, az egyik Kölcsey Csokonai-kritikája, a másik Schillernek az előbbihez sok tekintetben mintául szolgált recenziója Bürger költeményeiről. Lássuk tehát a két tanulmány szempontunkból érdekes főbb tételeit.

A Bürger-recenzió teoretikus kiindulópontja hasonlít a naiv és szentimentális költészetről szóló tanulmányéhoz, amennyiben a régiek (főként a homéroszi görögség) és a mai kor költészete között szinte áthidalhatatlan különbséget tételez. E differencia hangsúlyozása azért fontos Schiller számá-

³⁸³ FÓRIZS 2005, 367.

³⁸⁴ HERDER 1883, 134–140.

ra, mert erre építi Bürger népköltői programja elleni érvelését. Szerinte ugyanis, míg Homérosz vagy a trubadúrok korában a társadalom egységes érzés- és gondolatvilága könnyen lehetővé tette, hogy a költő mindenkinek egyformán szóljon, a jelen korban a népköltőnek homlokegyenest ellentétes igényeknek kell(ene) eleget tennie, egyszerre szólva a „gyermeki értelmű” néphez és a művelt osztályhoz.³⁸⁵ Bár Schiller nem véli teljesen kivihetetlennek ezt a feladatot, Bürger költészetét nem tartja alkalmasnak ennek a szerepkörnek a betöltésére: „Be kell vallanunk, hogy Bürger költeményei még nagyon sok kívánnivalót hagytak maguk után, hogy többségükben hiányoljuk a lágy, mindig egyforma, mindig világos férfias szellemet, amely – beavatva a szépség, nemesség és igazság misztériumaiba – képző módon leszáll a néphez, de vele a legbizalmasabb közösségre lépve sem tagadja meg égi származását. Bürger úr nem ritkán vegyül a nép közé, amelyhez csak leereszkednie kellene, s ahelyett, hogy tréfálkozva és játszva felemelné magához, jobbnak látja, ha eggyé válik vele.”³⁸⁶

Kölcseynek Csokonai elleni érvelése ugyanúgy a magas és alacsony költészet szétválasztásán nyugszik, mint Schilleré, megkülönböztetése azonban kiélezettebb, hiszen míg a Bürger-recenzió szerint a művészet kivételes esetben egyaránt szólhat az „értőkhöz” és a „gyermeki értelmű néphez”, s a kettő közötti ellentét áthidalása a „zseni legfőbb diadala”,³⁸⁷ addig a Csokonai-recenzió mindvégig külön tartja az alacsony, valamint az esztétikai kívánalmakra ügyelő, tanult poézis fogalmát. E különbségtől eltekintve Kölcsey a

³⁸⁵ Friderich SCHILLER, *Über Bürgers Gedichte* [1791] = SCHILLER 1958, 247–248.

³⁸⁶ „Und hier müssen wir gestehen, daß uns die Bürger’schen Gedichte noch sehr viel zu wünschen übrig gelassen haben, daß wir in dem größten Theil derselben den milden, sich immer gleichen, immer hellen, männlichen Geist vermissen, der, eingeweiht in die Mysterien des Schönen, Edeln und Wahren, zu dem Volke bildend hernieder steigt, aber auch in der vertrautesten Gemeinschaft mit demselben nie seine himmlische Abkunft verleugnet. Hr. B. vermischt sich nicht selten mit dem Volk, zu dem er sich nur herablassen sollte, und anstatt es scherzend und spielend zu sich hinaufzuziehen, gefällt es ihm oft, sich ihm gleich zu machen.” (Friderich SCHILLER, *Über Bürgers Gedichte* [1791] = SCHILLER 1958, 250.)

³⁸⁷ SCHILLER 1958, 248.

bürgeri popularitás-eszményt Schillerhez hasonlóan ítéli meg: „Bürgernek szertelen követése, 's a' rosz úton vezetett popularitas' maníája soha nem engedte őtet [Csokonait] azon útra lépni, [...] mellyen indúlván-el a' Németeknél Wieland és Matthisson a' legbájosabb szépségű nyelv' birtokába jutottanak.”³⁸⁸

Berzsenyi elutasítja – akárcsak a másféle tipológiákat – a műveltségi szintet figyelembe vevő költészetfelosztást is, s egyben elhatárolja magát az eszményekhez való „felemelés” schilleri ideáljától, ami helyett a képző és a képzett (nyelvi) harmóniájának keresését tűzi ki célul a korábban megfogalmazott általános-középszeres emberideál jegyében: „Az a' módi principium hogy a' Poeta ne sokaknak, hanem keveseknek kivanjon tetszeni helytelen. A' Poesis nem egyéb mint meleg 's melegítő Erköltsi Philosophia, mellynek nem egy két Pedánt a' publicuma, hanem a' nép 's ugyan azért az a' tökéletes Poeta, ki mind a' két Publicum nyelvét olly hármóniába tudja hozni, hogy mindeniknek tetszhetik.”³⁸⁹ Mindeközben a popularizálás fogalmát populárfilozófiai értelemben különíti el nemcsak az öncélú dogmatizmustól, hanem a képzetlenekhez való egyoldalú szellemi leereszkedéstől is: „Vajha a' Philosophiat, ne tsak simplificalnánk, hanem egészen popularizálhatnánk, mint Lycurgus! Vajha ne firkáló Sophistákat nevelnénk mint Athen, hanem gyakorló Böltséket, mint Sparta.”³⁹⁰ Álláspontja így – valószínűleg a szöveg közvetlen ismerete nélkül – Bürgerére emlékeztet, aki a verseihez írt előszóiban a nép fogalmát határozottan elválasztja a csócselékétől és az összes társadalmi osztályra jellemző általános jegyek összességét érti rajta, miközben népköltői programja elméleti magjának megfogalmazását egy Spectator-idézetben leli meg, miszerint „az emberi természet azonos minden gondolkodó lényben; és minden, ami összhangban áll vele, csodálókra fog lelteni az olvasók körében, azok tulajdonságaitól és helyzetétől függetlenül”.³⁹¹

³⁸⁸ KÖLCSEY 2003, 43.

³⁸⁹ FÓRIZS 2005, 369.

³⁹⁰ FÓRIZS 2005, 369.

³⁹¹ „Human Nature is the same in all reasonable creatures; and whatever falls in with it, will meet with admirers amongst Readers of all Qualities and Conditions.”

Ahogy Berzsenyinek a költészet magasításával, úgy az újítással kapcsolatos álláspontja is a Csokonai-recenzióét ellentételezi. Kölcsey egyik fő kifogása itt ugyanis az volt Csokonaival szemben, hogy „a’ maga expressiójina-
nak ’s szavainak ritkán tudta megadni az újság’ ingerét”, s ez a hiba „a’ köz-
nép’ nyelvéhez való ragaszkodásból” fakad.³⁹² Ez az okfejtés egyrészt alap-
vető követelménnyé teszi a költészet számára az újítást, másrészt annak felté-
telül szabja a magasítást, a köznép nyelvétől való eltávolodást. Berzsenyi
azért nem ért egyet ezzel az elvárással, mert számára a költészet az örök és
állandó emberi lényeg kifejezése, ehhez képest pedig bármiféle újítás a poé-
zisban csakis az aktuális kifejezés formájára vonatkozhat, s így alárendelt
fontosságú: „A’ mesterségeknél ’s phisikai Tudományoknal van ’s örökre
lesz helye a’ magasításnak és ujitásnak, de a’ poesis nem tsak mesterseg,
hanem egyszersmind leg lelkiebb tudomány is, nem egyéb ez mint maga az
ember vagy annak leg elevenebb typusa – test és lélek mint az ember. Olly
lelki tudomány, mellynek tsak a’ kérge fog kezét a’ mesterségekkel s ugyan
azért itt ennek mesterségét tsak annyira magasíthatjuk a’ mennyire a
tudomány tizljai kívánják annak tizljai pedig sem a’ czilos okossággal nem
ellenkezhethetnek sem a’ kéreg kedvéért a’ lelket meg szoritani nem engedhet-
tik.”³⁹³ Költészet és mesterségbeli tudás (tekhné) szembeállításával Berzsenyi
a platóni hagyományhoz csatlakozik,³⁹⁴ illetve ahhoz a Kazinczyhoz írt leve-
leiben is megjelent populárfilozófiai nézethez, mely szerint a képzésben a
gyakorlati készségek fejlesztése az alacsonyabb rendű célok közé sorolandó.
Ugyanakkor ez a szöveg az életműnek az a pontja, ahol Berzsenyi elvi szin-
ten is eltávolodik attól a populárfilozófiai felfogástól, mely szerint a költészet
az „alsóbb vagy esztétikai” lelki erők hatókörébe tartozik, mivel csak érzé-

(Gottfried August BÜRGER, *Vorrede zur Ausgabe der Gedichte* [1789] = BÜRGER
1990, 305–323. i.h.: 310–312.)

³⁹² KÖLCSEY Ferenc, *Csokonai Vitéz Mihály’ munkájának kritikai megítéltetések*
[1817] = KÖLCSEY 2003, 45.

³⁹³ FÓRIZS 2005, 368–369.

³⁹⁴ Platón szerint a költőket és az őket tolmácsoló rhapszódoszokat nem szakismeret
(tekhné) és hozzáértés (episztémé) vezérli, hanem isteni megszállottság. Lásd:
PLATÓN, *Ión*, 536b – c = PLATÓN 2000, 22–23.

kelhető dolgokkal, jelenségekkel (Phänomen) foglalkozik, s pusztán részaspektusát képezi le az emberi teljességnek.³⁹⁵ Ehelyett itt a poézis a tudományok hierarchiájának csúcsára kerül mint az összes tudományok és a hozzájuk rendelhető lelki erők integrálója, harmonizálója. Korábban Berzsenyi ezt a nézetét versben már kifejezésre jutatta: erről szól a *Dukai Takács Judithoz* írt episztola Arión-mítosza, illetőleg ezt a tág költészet-fogalmat testesíti meg a *Hymnus Keszthely' isteneihez* Apollón-figurája is.

Egyébként a populárfilozófusok között sem volt egyetértés a költészet megítélésében, hiszen Christian Garve a Berzsenyiéhez hasonló álláspontot foglal egy olyan értekezésében, amelyből részletek jelentek meg az Erdélyi Muzéum 1815/III. füzetében Kis János fordításában. Eszerint „nem elég hogy a' Költőben midőn dolgozik a' léleknek minden úgy nevezett alsó tehetségei a' legnagyobb tüzzel és elevevésséggel foglalatoskodnak (mert ebben áll a Poetai felhevülés vagy ihletés) nem elég hogy a' legfontosabb vagy legkellemetesebb dolgokat ezen felhevülés lelegevenebb színekben mutatja: egyszerűs mind az értelem is a' leg nagyobb buzgósággal hozzá lát a' képzelődés tárgyainak elrendeléséhez és kifejezéséhez. Valóban, ha valamikor van teremtő erő az emberi lélekben, 's ha valamikor éreztet gyönyörűséget: akkor minden bizonyos van és éreztet, midőn egy Virgilius Aeneist 's egy Wieland Oberont készít”.³⁹⁶

³⁹⁵ [Johann Jakob ENGEL], *An Herrn Z***: Von dem moralischen Nutzen der Dichtkunst*, DPhfdW 2, 32.

³⁹⁶ GARVE 1815, 8. A tanulmány eredeti címe: *Lob der Wissenschaften*. Megjelent: GARVE 1796b, 273–331.

7. BERZSENYI 1817 UTÁNI PÁLYAMÓDOSULÁSA

Csetri Lajos tanulmányaiból tudjuk, hogy az 1817-es Kölcsey-recenzió nem hozott gyökeres váltást Berzsenyi irodalom-felfogásában, hanem arról van szó, hogy korábban is meglévő esztétikai nézeteit ezután – részben kétségtelenül a kritika által provokálva – elmélyültebben, reflektáltabban fejtette ki.³⁹⁷ Eszerint radikális pályafordulatról nem beszélhetünk, a változás azonban szembeötlő: Berzsenyi 1817 utáni életművében nincs jelen az episztola műfaja, a költészet általában is háttérbe szorul, színvonala is csökken,³⁹⁸ miközben előtérbe kerül a kritikai és értekező próza.

Ezt a váltást és annak okait Berzsenyi maga jelenti be abban a levelében, amelyet három éves hallgatás után – és napra pontosan 12 évvel a bemutatkozó levelet követően – 1820 decemberében küldött el Kazinczynak, nem azzal a szándékkal, hogy félbeszakadt levelezésüket felélessze, „barátkozásukat” megújítsa, hanem hogy méltó módon zárja le azt. Berzsenyi „jobbira fordult állapotát” kívánja tudtára adni egykori barátjának és megengesztelni őt („hogy erántam jobb gondolattal légy s ellenségednek ne tarts, ne gyűlölj”). A levélből kiderül, hogy Berzsenyi élt a gyanúperrel, miszerint a verseire írt recenzió inspirátora – esetleg szerzője – Kazinczy volt: „Egy Pesti barátod azt mondá nékem, hogy Te olly tudós munkát mint Kölcsey recenziója, írni sem tudnál. Én mast azt hiszem, hogy olly gorombát nem tudnál írni. De akár irtad, akár nem, már mast nekem mindegy. Néked is lehettek fekete óráid mint nekem, ’s Néked is szabad volt velem ugy bánni, mint minden barátimnak tellyes életemben; semmi újságot nem tettél velem.”³⁹⁹ A feltételezés, hogy valamiképpen Kazinczy áll a recenzió hátterében, hogy az azonos monogrammal bíró Kölcsey Ferenc nevű „szofista”, „fanatikus”

³⁹⁷ CSETRI 1983, 463; CSETRI 1986, 337.

³⁹⁸ Vö. BÉCSY Ágnes, *Víg Chloe* = BÉCSY 1998, 182–183.

³⁹⁹ Berzsenyi – Kazinczyhoz, 1820. dec. 13. = *KazLev*, XVII, 301.

avagy „pedánt” nem más, mint Kazinczy Ferenc alteregója, a végét jelenti annak az urbánus diskurzusnak, amelyet eredetileg és elsősorban Kazinczy neve köré épített ki Berzsenyi nemcsak levelezésükben, hanem versgyűjteményében is, amint azt a levelekből a versek négy könyvének élére átemelt *Ajánlás* jól mutatja. Ez a lelepleződés és csalódás nem egyszerűen Kazinczy személyére vonatkozik és korlátozódik, vagy a szintén megemlített, Berzsenyit úgymond „szembe gúnyoló” Thaiszra, Szemerére és Vitkoviczra, hanem a barátság eszményére általában. Vaderna Gábor hívta fel rá a figyelmet, hogy amikor Berzsenyi a levélben hipochondriáját és lelkének halálát emlegeti,⁴⁰⁰ akkor ahhoz a horatiusi hagyományhoz kapcsolódik, amely a jóbarátot a lélek felével („animae dimidium meae”) azonosítja.⁴⁰¹ Ez a lélek-közösség veszett el Berzsenyi számára – s vele együtt a barátság jelentette virtuális urbánus tér, amelyben korábban saját képzését és a képzést általában is elhelyezte – amikor kiviláglott számára, hogy Kazinczy, s még inkább a nevével jelképezett művelődési program, nem serkentője a nemzeti képzésnek, hanem annak antiurbánus-szofista gátlója. A „hypochondriás Antirecenzió” – vagyis az 1818-as I. *Antirecenzió* – ennek a lelkiállapotnak a terméke, mikor is az egyén elszigetelve, testi és lelki torlódásoktól sújtva kívül kerül a képzésen és annak urbánus normáin: „Nyavalámnak okai egy chinával elfojtott epehideg ’s egy veszedelmes feldülés, mellyben vállforgóm és sódérom letörött ’s fejem is nagy contusiót szenvedett, mellyek miatt fél esztendeig nyomtam az ágyat. Ide járul tán még a’ goromba recensio is, melly engem olly állapotomban ingerlett a’ gondolkozásra, midőn arra legal-kalmatlanabb valék. Elgondolhatod, melly oriási munka volt nékem, zavart fővel, dühödtt szívvel ’s minden könyv nélkül aesthetikázni, holott én Rájnis’

⁴⁰⁰ „az a’ lélek, mellyel Te valaha annyit veszödtél, többé nints. – Igen is, Tisztelt Férfiú, én még élni kezdek ugyan újra, de lelkem régen megholt ’s annak helyét egy új ismértlen lélek szállotta meg, melly sötét és hideg mint az éj ’s nyúgott mint a’ sír. Azon irtóztató zavarnak, melly egész természetemet fenékkal felforgatta, nem lehetett egyéb következése mint ez a’ félhalál.” *KazLev*, XVII, 300–301.

⁴⁰¹ VADERNA 2005, 398–399. Vö. HORATIUS, *Ódák*, 1, 3 és *Ódák*, 2, 17.

Kalauzán kívül sem Aesthetikát, sem Poetikát soha nem olvastam.”⁴⁰² Az idézetben foglaltak referenciális olvasata mindig is nagy gondot jelentett a Berzsenyi-filológia számára: egyrészt nem sikerült tisztázni az említett bal eset körülményeit és időpontját,⁴⁰³ másrészt lehetetlen készpénznek venni a végletes esztétikai tájékozatlanságra utaló kijelentést.⁴⁰⁴ Termékenyebb VADERNA GÁBOR megközelítése, amely a „szentimentalista levélregény” műfaji jegyeit vélte fölfedezni a levél testi és lelki torlódásokat, eldugulásokat összefüggésbe hozó elbeszélésében.⁴⁰⁵ Ehhez annyit lehet hozzátenni, hogy Berzsenyi levele annak a Bildungsroman-nak a fejezeteként olvasható, amellyé a Kazinczyval folytatott levelezés összeáll. Ebben – mint láttuk – az első levelekben Berzsenyi megfogalmazta önképzési programját (ezt utóbb kiterjesztette a nemzet egészére), Kazinczyra pedig a serkentő szókratészi tanár-barát szerepét osztotta. A jelen levél arról szól, hogy a szofistaként lelepleződött Kazinczy végképp alkalmatlanná vált a ráruházott hivatás beteljesítésére, miáltal a regény főhőse végletes krízisbe került, elszakadt minden képzési ösztönzőjétől: barátjára nem számíthat többé, könyvei pedig – az öngondolkodás serkentésének, a társalgásnak további eszközei – nem voltak. A képzés illetően félbeszakadásának dokumentuma az ekkor írt antirecenzió. A levél folytatásából azonban kiderül, hogy a válság részben elmúlt, a képzés folytatódik, csakhogy ezúttal más módon, könyvekre támaszkodva: „Most olvasok ’s mosolyogva recenseálgatom akkori tapogatásaimat. Mosolyogd Te is! Illyen voltam én mindig: azt hittem, nékem nem szükség tanulnom, ’s nem is tanultam. [...] [Kölcseynek] eltünném piszkolódásait, valamint a’ Mondoletét, ha azon hypochondriás Antirecensiót nem irtam volna; de mivel azt irtam, másikat is kell irtanom, mert azzal igen nevetségesen végezném el literátori életemet.”⁴⁰⁶

A levélregény itt befejeződik – mint ahogyan maga a Berzsenyi–Kazinczy levelezés is, egy-két utószöveget leszámítva –, de azzal, hogy a hős

⁴⁰² *KazLev*, XVII, 301.

⁴⁰³ Vö. VÁ CZY 1895, 314–315.

⁴⁰⁴ Vö. CSE TRI 1986, 306.

⁴⁰⁵ VADERNA 2005, 375–376.

⁴⁰⁶ *KazLev*, XVII, 301.

bejelenti, literátori élete egy új dimenzióban, tudós kritikusként, esztétaként folyik tovább. Ezzel látens módon azt nyilvánítja ki Berzsenyi, hogy immár kilép az alárendelt szerepkörből és a képzési dialógusban ő maga kívánja elfoglalni azt a szókratészi pozíciót, amelynek betöltését korábban Kazinczytól várta. Évekkel később egy levélben így fogalmazza meg kettejük szemléleti különbségét: „Én az esztétikust [...] nemcsak floristának nézem, mint Kazinczy, hanem minden tekintetben a kultúra legfőbb intézőjének [...]. Innét van, hogy poéziánkat az ártalmas floristai piperéktől, affektáltságtól, mesterkéeltségtől, s muzsikába fulladástól védeni öregségem tisztvé tette”.⁴⁰⁷ Lényegében ezt a szerepvállalást előlegezi már az 1820-as levél is, tehát joggal mondható, hogy Berzsenyi ezt követő pályamódosulása egy „átgondolt stratégia” része,⁴⁰⁸ de hozzáteendő, hogy ez a stratégia nem új, hanem ugyanabból a képzési fikcióból ered, amely például a *Versek* 1816-os kiadásának kompozícióját szolgáltatta és amely a Kazinczy-levelezés nyilvánosságában létrehozta a Berzsenyi-képet. Végso fokon ennek a képzési történetnek kell átfognia az egész életművet, azon princípiumok szellemében, amelyeket Berzsenyi már 1808-ban kijelölt Kazinczynak írt bemutatkozó levelében.

Mindeközben nem dönthető el, hogy hol húzódik a határ az önelbeszélés vagy önmitológia és az életrajz között.⁴⁰⁹ Néhány esetben a jól alátámasztott biográfiai adatok nyilvánvaló ellentmondásban vannak a Berzsenyi által önnön eszmélkedéséről közlöttekkel – lásd a fenti példát, amikor olvasottságának mértékét valótlanul állítja be –, de legtöbbször nem is ellenőrizhetők az általa közlöttek. Azonban akár eddig ismeretlen dokumentumok előkerülése is aligha változtatna az életmű azon tulajdonságán, hogy Berzsenyi szellemi produktumait az esetlegességből való kiemelkedés szándéka jellemzi, a törekvés arra, hogy az egyéni sorsa átlényegüljön az emberi képzés nagy narratívájává. Ebből a szempontból pedig a külső körülmények, az életrajz mint a sors terepe nem determináltságot jelentenek, hanem csak alapanyag-

⁴⁰⁷ Berzsenyi – Döbrentei Gáborhoz, 1828. júl. 4. = BERZSENYI 1978, 499.

⁴⁰⁸ Lásd: BÉCSY 2001, 94–105, i. h.: 96.

⁴⁰⁹ Berzsenyi önmitológiájáról vö. NÉMETH 1986, 66–71; ONDER 2003, 114–118.

ként, a belső fejlődés előmozdítóiként játszanak szerepet.⁴¹⁰ Így távlatosan még a „goromba” recenzió mozzanata is integrálódik a képzésbe azáltal, hogy hatására a recenzeáltból saját magát is „recenseálgató” kritikus, tanítványból tanár vált, azaz a képzés magasabb, reflektáltabb szintjére került. Ami tehát formailag pályamódosulásként vagy műfajváltásként jelentkezik, lényegét tekintve a korábbi tendenciák folytatása, az önreflexió újabb csúcspontjának meghódítása, azaz nem megtagadása az életmű korábbi szakaszának, hanem bevonása egy újabb, teljesebb szintézisbe.

⁴¹⁰ Vö. [Johann Jakob ENGEL], *Der Aetna*, DPhdW 2, 24–25.

8. KÖZELÍTÉSEK A NEOHUMANIZMUS FOGALMÁHOZ

8.1. Humanizmus és neohumanizmus

Az eddigi fejtegetésekből is kitűnt, hogy amikor Berzsenyi kapcsán a humanista hagyomány eszményei – a képzés, az urbanitás, a humanitás és a *sensus communis* – szóba kerülnek, azok mindig az egykori, az antikvitásban adott jelentésüktől eltérő, tágabb és távlatosabb értelemben szerepelnek. A 18. századi neohumanizmus lényegét röviden éppen úgy fogalmazhatjuk meg, hogy benne ezek az eredetileg helyhez és időhöz kötött, behatárolt fogalmak egy univerzális emberi művelődésezsmény elemeivé lényegülnek át.

A görög–római hagyomány eme újszerű megközelítése révén a neohumanizmus szembe fordul a reneszánsz humanizmussal, amennyiben a múlt vizsgálata helyett immár a jövő alakítását tűzi ki célként maga elé,⁴¹¹ amikor az ókori művekben nem az utánczás tárgyát, hanem az emberi természet, a humanitásezsmé megértésének eszközét látja.⁴¹² Ez a kíváncsalom már a mozgalom kezdeti szakaszában (ez az ún. „filológiai neohumanizmus”) jelentkezik, s eredményeként a megújuló klasszika-filológiai képzésben az alaki-nyelvi szempontokkal szemben a tárgyi-tartalmiak kerülnek előtérbe.⁴¹³ Az új szemlélet új hermeneutikai eljárásai (korábban kötött módon kezelt szövegek történeti olvasatainak létrehozása)⁴¹⁴ megnyitják az utat az antik világ szel-

⁴¹¹ CASSIRER 1939, 15.

⁴¹² PAULSEN 1897, II, 197. Az antik szellemi örökséghez való viszony ilyen értelmű megreformálásnak alapidokumentuma Herder értekezése az antik mitológia újfajta használatáról. (Johann Gottfried HERDER, *Vom neuern Gebrauch der Mythologie* [1767] = HERDER 1985, 432–456.)

⁴¹³ DÉNES 1971, 11.

⁴¹⁴ Békés Vera J. D. Michaelis példája alapján ír az új szövegfeltárási technikáról: BÉKÉS 1997, 64–67. A filológia fordulataról lásd még: TÓTH S. A. 1998, 36. Magyar vonatkozásban Schedius Lajos filológiai módszeréről lásd: BALOGH 2007, 273–294.

lemének átsajátításához. E folyamat egyik következményeként válik lehetővé, hogy a nevelés visszatérjen a görög paideia művelődési eszményéhez, vagyis az összes emberi adottság, képesség harmonikus kiművelésének kívánalmához.⁴¹⁵

Ez utóbbi, az antik görög kalokagathiában gyökerező ideálnak a jegyében szerveződött a göttingai egyetem⁴¹⁶ és ezt az eszményt szolgálta az ott beindult holisztikus tudományos program,⁴¹⁷ melynek jellemzésére – Békés Vera megállapítása szerint – alkalmazhatók Lovejoy romantika-definíciójának kritériumai, (holizmus/organicizmus, a voluntarizmus/dinamizmus és a diverzitarianizmus) hiszen azok „a Göttingában kifejlődő tudományokkal együtt születtek meg, illetve bennük konkretizálódtak”.⁴¹⁸ Békés Vera azért vetítheti rá ezeket az ismérveket a göttingai programra, mert ugyanaz az identitásfilozófiai (azaz szubjektum és objektum lényegi egységét valló) indíttatás sejlik fel a göttingai tudományok és a koraromantikus nemzedék különböző variációkban és eltérő elméleti szinteken megfogalmazódó világszemléletében. Ez a kartézianus világgéppel összemérhetetlen alapképzet működik a tudományágak egységét valló, közöttük affinitásszférákat feltételező, organikus nézetű kutatói attitűd háttérében csakúgy, mint a később kifejlesztett elvont-elméleti rendszerekben, például a Schlegeleknél vagy Schellingnél. Arról van szó, hogy egy, már a legkülönfélébb tudományterületeken gyakorlatilag hasznosított és számos filozófiai előzményre is visszatekintő rendszer utólag kapott lételméleti igazolást. A szakirodalom is megkülönbözteti a neohumanizmus különböző elméleti elmélyültségű mozzanatait; a Gesner–Ernesti–Heyne-féle egyetemi mozgalmat az „előkészítő” fázisba, a Herder–Humboldt–Goethe–Schiller nevével fémjelzett teoretikusabb megközelítéseket pedig az „érett” szakaszba sorolva.⁴¹⁹ A két szakasz elkülönülésében alig túlbecsülhető szerepet játszottak Kant kritikái, s ilyen értelemben joggal beszélhetünk pre- illetve posztkantianus neohumanizmusról is. A kanti

⁴¹⁵ TÓTH S. A. 1998, 36.

⁴¹⁶ Vö.: BÉKÉS 1997, 52–58 és PAULSEN 1897, II, 214.

⁴¹⁷ Ennek részletes ismertetése: BÉKÉS 1997, 58–72 és BALOGH 2007, 263–272.

⁴¹⁸ BÉKÉS 1997, 64.

⁴¹⁹ DÉNES 1971, 20–69.

dualista rendszer bírálata ugyanis a neohumanizmus érett szakaszának meghatározó jellemzője. Az irányzat több képviselője, így Herder,⁴²⁰ vagy mestere Hamann,⁴²¹ közvetlen vitát is folytattak vele, Schiller az *Esztétikai levelek*-ben tett óvatos távolodó lépéseket tőle, a kora romantikus elmélet pedig teljes egészében kritikus Kant-reflexiónak tekinthető.⁴²² A neohumanista populárfilozófia születése az egyetemi mozgalomhoz, konkrétan – mint láttuk – Ernesti nevéhez kötődik, s az irányzat közvetlen pedagógiai törekvései később is megmaradtak, amint azt például Johann Jakob Engel életműve mutatja. Christian Garve személyében azonban – erről szintén esett már szó – volt olyan populárfilozófus is, aki elméleti szinten reagált a Kant jelentette kihívásra.

8.2. Neohumanizmus és romantika

Csetri Lajos számos esetben intett óvatosságra a „romantika” kifejezés használatával kapcsolatban, s nem véletlenül, hiszen Lovejoyra hivatkozva, de még az övénel is erősebb szkepticizmussal konstatálta az európai romantika közös alapra nem hozható sokféleségét.⁴²³ A bevett stílus- és irányzattörténeti kategóriákat elnagyoltnak, „sok vonatkozásban használhatatlannak”⁴²⁴ tekintő Csetri a gyakorlatban mellőzte is a romantika terminus jelző nélküli irányzatmegjelölő használatát, olyan történetibb s megfoghatóbb jelentéskörű fogalmakat vezetve be helyette, mint a Szauder Józseftől átvett neoklasszi-

⁴²⁰ Herder *Kalligonéjában* [1800] vitatta a kanti esztétika princípiumait. A Kant és Herder közötti történetfilozófiai vitáról lásd Wolfgang Pross Herder-kiadásának utószavát. (HERDER 2002, I, 1021–1025.)

⁴²¹ Hamann a *Kritik der reinen Vernunft*-ről írt bírálatában, szemben annak dualista felfogásával, értelmet és érzékiséget mint „az emberi megismerés közös gyökérből felszökő két ágát” definiálja. Vö. Johann Georg HAMANN, *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft* [1784] = HAMANN 1951, III, 286.

⁴²² Ez Manfred Frank monográfiájának egyik leszűrhető konklúziója. Vö. FRANK 1997.

⁴²³ CSETRI 1990, 305.

⁴²⁴ CSETRI 1990, 236.

cizmus,⁴²⁵ vagy az Erdélyi Muzéum illetőleg Berzsenyi esztétikai nézeteinek, hellenizmusának magyarázatára alkalmazott neohumanizmus.⁴²⁶

A neohumanizmus kései szakaszáról több, egymással lényegileg kompatibilis, ám más-más jellemzőt kidomborító és (részben) eltérő fogalmi háló alkalmazó ábrázolás is született. Ilyen Peter Hanns Reill természettudományokat alapul vevő vitalizmus-koncepciója,⁴²⁷ Békés Vera tágabb tudománytörténeti kitekintésű „göttingai paradigmája”,⁴²⁸ valamint Arthur O. Lovejoy⁴²⁹ és M. H. Abrams⁴³⁰ romantika-megközelítése. A jelenség ábrázolásánál erre a három forrásra támaszkodom, a főbb jellemzők megadásánál Lovejoy, illetve az ő leírását pontosító Abrams neoplatonista romantikaértelmezésének terminológiáját követve. A könnyen fogalmi zavart okozható „romantika” terminus átvételétől azonban tartózkodom, s helyette az adott összefüggésben a már Csetritől sikeresen alkalmazott neohumanizmus kifejezést fogom használni. A terminológia megváltoztatására voltaképpen maga Lovejoy és Abrams is ösztönöz, különösen az előbbi, hiszen az ő álláspontja a romantika definiálhatóságával kapcsolatban kifejezetten ambivalens. Egyrészt az egységes definíció lehetetlenségéről, a romantikák pluralitásáról beszél, mely egészen egyszerűen azért alakult ki, mert a történészek teljesen különböző gondolatrendszereket illettek ezzel a névvel.⁴³¹ Másrészt azonban – rációfolva állítólagos nominalizmusára⁴³² – mégiscsak tulajdonít bizonyos (neoplatoni-

⁴²⁵ CSETRI 1986, 32–33.

⁴²⁶ LÁSD: CSETRI Lajos, *Adalékok Döbrentei Erdélyi Muzéumának irodalomszemléletéhez: Buczy Emil tanulmányairól* [1969] = CSETRI 2007, I, 161–179, i. h.: 165–166; CSETRI Lajos, *Berzsenyi irodalomszemlélete 1817-ig* [1985] = CSETRI 2007, I, 189–213, i. h.: 194, CSETRI 1986, 377.

⁴²⁷ REILL 1994.

⁴²⁸ BÉKÉS 1997, 50–76.

⁴²⁹ Arthur O. LOVEJOY, *Romanticism and Principle of Plenitude* = LOVEJOY 1966, 288–314 és LOVEJOY 1941.

⁴³⁰ ABRAMS 1971, 164–195.

⁴³¹ Arthur O. LOVEJOY, *A romantikák megkülönböztetéséről* = HANSÁGI / HERMANN 2003, 87–88.

⁴³² Ismeretes, hogy Wellek „szélsőséges nominalizmussal” vádolta Lovejoy romantikaértelmezését. (Vö. René WELLEK, *A romantika fogalma az irodalomtörténetben*

kus eredetű) egységes sajtóságokat a romantikának. Abrams Lovejoy-jal szemben nem tagadja a romantika terminus alkalmazásának érvényességét, de megfogalmazásai kellőképpen óvatosak ezzel kapcsolatban, sokszor él tehermentesítő körülírással, mint például „az 1790 utáni négy évtized jelentős angol és német szerzői”, „a romantikus gondolkodás és képzelet” stb. De e példákon túlmenően is számosak a romantika fogalma körüli bizonytalanságok, mint ismert, a fogalomról sokszor egymást kizáró értelmezések születtek.⁴³³

Meglátásom szerint éppen az okozza a Lovejoynál és Abramsnél is érezhető bizonytalanságot a romantika terminus használatában, hogy bár mindketten speciális, *egy* történetileg adott szövegcsoporthoz érvényes eszmetörténeti meghatározást nyújtottak, tisztában voltak vele, hogy a rekonstruált jelenség megnevezéseként használt „romantika” mint gyűjtőfogalom a szándékoltnál tágabb jelentésmezőt implikál. E lehetséges jelentések végleteit kristályosítja ki Paul de Man egy tanulmánya, amely a romantika két, egymást kizáró meghatározásával operál. Így a romantikus gondolkodás és költészet jellemzője lesz egyrészt „a tárgy iránti nosztalgia”⁴³⁴, tárgy és képének kvázi összemosódása, a „folyamatos jelenlét újrafelfedezése”⁴³⁵, másrészt a „külső világgal való minden kapcsolattól függetlenül”, „önmaga által és önmaga számára” létező tudat tételezése⁴³⁶ is. Felmerül tehát a kérdés, hogy érdemes-e egyetlen gyűjtőfogalom alá sorolni a széttartó jelentéseket, jelen esetben egy identitásfilozófián alapuló megközelítést és annak individualista ellentettjét?

A Lovejoy–Abrams-féle romantika-fogalom lehatároltabb, hiszen – mint látni fogjuk – megelégszik az identitásfilozófiai pólussal s ehhez úgy jut el, hogy az európai romantika gondolkodásmódjának főbb jellemzőit a neopla-

= HANSÁGI / HERMANN 2003, 106.) Abrams hibásnak minősíti ezt az álláspontot, (lásd ABRAMS 1971, 506, 90. láb.) és gyakorlatilag Lovejoy egységes romantika-fogalmának bővebb kifejtésére vállalkozik.

⁴³³ Erre az előbb idézett tanulmánykötet is számos példát hoz. (HANSÁGI / HERMANN 2003.)

⁴³⁴ PAUL DE MAN, *A romantikus kép intencionális szerkezete* = DE MAN 2002, 124.

⁴³⁵ DE MAN 2002, 122. A fordítást némileg pontosítottam, vö. DE MAN, 1984, 7.

⁴³⁶ DE MAN 2002, 136–137.

tonizmus meghatározó befolyásából vezeti le. Lovejoy az „1790-es évek német gondolkodásának” szembetűnő jelenségeként értékeli a neoplatonizmus közvetlen hatását,⁴³⁷ Abrams árnyalt megfogalmazása szerint pedig „a tipikus posztkantianus filozófia és számos filozofikus hajlamú költő gondolkodásának fő kategóriái a neoplatonikus paradigma elmélyült és kifinomult változatainak tekinthetők”.⁴³⁸ E gondolkodásmód arra a kozmológiai alapsémára vezethető vissza, melynek lényege az eredeti egység és jóság emanációja a sokféleségbe, mely a gonosz és a testi szenvedés szférája, majd a lelkeknek a kiinduláshoz való visszatérése.⁴³⁹ Abrams tanulmánya erősen támaszkodik Lovejoy eredményeire,⁴⁴⁰ aki – mint fentebb láttuk – tagadta ugyan egy általános érvényű romantikadefiníció felállításának a lehetőségét, mégis azonosított három olyan eszmét, amelyek egymással kombinálva az 1780–1790-es évek (főként németországi) gondolkodóinál meghatározó módon jelentkeztek: ezek a holizmus/organicizmus, a voluntarizmus/dinamizmus és a diverzitarianizmus,⁴⁴¹ vagyis gyakorlatilag az emanációtanban szereplő egyes fázisokhoz (egység–kiömlés–sokféleség) köthető elképzelések.

Ezt a sémát követve, de tágabb időintervallumra vonatkoztatva, explicitbben és részletesebben fejti ki Abrams tanulmánya a neoplatonikus és a romantikus gondolkodás párhuzamosságait. Ő a „romantikus gondolkodás és képzelet” hét formáját különíti el, ezek az alakzatok azonban visszavezethetők arra a háromra, amelyek Lovejoynál szerepelnek. Így Abrams a dinamikus rendszerek két aspektusát („önmozgó és önfenntartó” valamint „immanens teleológiával rendelkező”) külön szerepelteti és több szempontból (a III., IV.

⁴³⁷ LOVEJOY 1966, 297.

⁴³⁸ ABRAMS 1971, 169. Vö. még: LOVEJOY 1966, 297–298. A romantikus filozófiai rendszerek plótinoszi vonásairól (különösen Novalis, Schelling és August Wilhelm Schlegel tekintetében) lásd még: REIFF 1946, 61–81.

⁴³⁹ ABRAMS 1971, 169. Vö.: PLÓTINOSZ, *Arról, hogy miként száll alá a lélek a testekbe* = PLÓTINOSZ 1986, 209. sk.

⁴⁴⁰ Ezt jól mutatja Lovejoy központi jelentőségű diverzitarianizmus-fogalmának (módosított) átvétele. (Vö. ABRAMS 1971, 185.)

⁴⁴¹ Vö.: LOVEJOY 1941, 272. sk. Lovejoy szerint ezek a jellemzők – átkerülve a politikai gondolkodásba – „totalitárius ideológiák” alapjává váltak.

és VI. pont alatt) tárgyalja a spirálszerűen önnön kiindulópontjához visszatérő szisztémát. E leírás szerint az organikus egész megvalósulása a romantikusoknál (szemben a neoplatonikus sémával) háromfázisú folyamattá transzformálódik: náluk az emanáció után visszanyert egység ugyanis nem teljesen azonos a kiinduláskori differenciálatlan azonossággal, hanem magasabb rendű annál, mivel már magában foglalja a megkülönböztetés mozzanatát is.⁴⁴²

Abrams legjelentősebb módosítása Lovejoy kritériumain annak megállapítása, hogy a romantikus gondolkodásmód meghatározó sajátossága nem egyszerűen a maximális különbözőség értelmében vett diverzitarianizmus, hanem olyan organikus egység megteremtésének igénye, melyben a különbözőség/egyesítés is érvényesül, a „különbözőség az egységben” elvnek megfelelően.⁴⁴³ A romantikus szemléletmód ismérveként vezeti be továbbá Abrams azt a történetfilozófiai váltást, melynek értelmében a transzcendens meghatározottságú üdvtörténet immanens cél vezérelte folyamattá, az emberiség önnevelésének történetévé alakul át. Ezt az elképzelést Lessing és Schelling példáján mutatja be.⁴⁴⁴ Abrams végül romantikus sajátosként szerepelteti filozófia és irodalom minden más időszakban tapasztaltnál erősebb összefonódását.⁴⁴⁵

A neohumanizmus fogalmának egy, a hagyományosan használtnál időben némileg tágabb értelmű változatát alkalmasnak tartom arra, hogy kiváltsa a Lovejoy–Abrams szerinti értelmű romantikát. A művelődés- és pedagógia-történet a német neohumanizmus példaanyagát az 1730-as évektől kezdve s a weimari klasszikával bezárólag vonultatja föl,⁴⁴⁶ kizárva tehát a kora roman-

⁴⁴² ABRAMS 1971, 184. Megjegyzendő, hogy Abrams megállapítása, miszerint Plótinosz iskolájában a visszanyert egység az „eredeti, egyszerű, differenciálatlan” egységet jelentené, kétségesnek tűnik, hiszen az elkülönültség időszakának értelme éppen a reflexió lehetősége: a lelkek „az ellentétükkel való szembesítés által” megismerik a „jobb dolgok természetét”, s immár *tudatosan* törekedhetnek az újbóli egységre. V. ö. PLÓTINOSZ 1986, 220.

⁴⁴³ ABRAMS 1971, 185–186.

⁴⁴⁴ ABRAMS 1971, 187–190.

⁴⁴⁵ ABRAMS 1971, 192–195.

⁴⁴⁶ Vö. DÉNES 1971.

tikusokat, míg az abramsai széles romantika-fogalom példatára a kora romantika mellett tartalmazza a hagyományos értelmű neohumanizmus központi alakjait is: Lessinget, Goethét és Schillert. Az általam használt neohumanizmus-fogalom a két, egymással amúgy is jelentős átfedésben lévő, s összemérhető – hiszen hasonló szempontok alapján (itt elsősorban a kalokagathia-eszmény érvényesülésére kell gondolni) képzett – halmaz egyesítésével jön létre. A kora romantika Lovejoy–Abrams szerinti antikvitásorientált leírása teszi lehetővé, hogy az oda tartozó szerzőket (így Schellinget és Novalist) is bevonjuk a neohumanizmus körébe. A neohumanizmus elnevezés ebben a formában ráirányítja a figyelmet az Ernestitől Herderig, s a weimari klasszikán át Hölderlingig és Schellingig terjedő – s természetesen számos heterogén jegyet is felmutató – spektrumhoz tartozó filozófiai és poétikai rendszerek közös genealogikus mozzanatára, az 1730-as években a göttingai, majd a jénai egyetemen indult neohumanista (avagy „újkori humanista”) pedagógiai programra.

8.3. Populárfilozófia és kései neohumanizmus

Amikor Berzsenyi 1820 végén irodalomelméleti gondolkodásának új reflexiós nívóra emelését ígerte avagy jelentette be Kazinczynak, már minden bizonnyal birtokában volt azoknak az esztétikáknak, amelyek a következő években lelki „zsákányszerzésének” alapját jelentették: Jean Paul, Friedrich Bouterwek és (a Schelling esztétikai nézeteit összefoglaló) Heinrich Luden munkáinak. E művek révén Berzsenyi annak az érett vagy kései neohumanizmusnak az eszméit recipiálta, amely – bár szintén a humanista eszmények, tehát a képzés, az urbanitás, a humanitás, valamint a *sensus communis* ideáljának megújítását képviselte – a populárfilozófiához képest elmélyültebb lét- és ismeretelméleti szintre jutott. Az egyetemi reformmozgalommal összefonódott populárfilozófiában kifejeződő neohumanizmus és annak kései (először a „weimari klasszikában” és a német „kora romantikában” megjelenő) változata között négy elkülönítő mozzanatot lehet megnevezni. Az *első* az eszmetörténeti szituáció eltérése, vagyis hogy a kései neohumanizmus posztkantianusnak nevezhető, s a kanti rendszere kíván egyenrangú választ adni.

A *második* (az előzővel összefüggő) különbség az, hogy a populárfilozófia elsődleges és közvetlen pedagógiai-népnevelő törekvései ontológiai érdeklődéssel egészülnek ki. A *harmadik* különbség: a kései neohumanizmusban átértékelődik az esztétikum szerepe, s a morális állapot helyett immár az esztétikai állapotot tekintik az emberi teljesség megvalósítójának. A *negyedik* eltérés az, hogy a populárfilozófia közvetlen Platón-recepcióját felváltja a platóni ontológiát interpretáló Plótinosz iránti érdeklődés.

A kései neohumanizmus esztétikáját – döntően az 1795–1805 közötti évtizedben – a weimari klasszika és a kora romantika képviselői dolgozták ki. Ennek magja – ahogyan arra Berzsenyi kapcsán Szegedy-Maszák Mihály is utalt – szimbólumértelmezésük: a szimbólumban (azaz jelképben) a „harmónia, a konkrét egyetemes kifejezésére” leginkább alkalmas stiláris eszközt találták meg.⁴⁴⁷ E szimbólumértelmezés alapsémáját Schelling a következőképpen adta meg: a szimbolikus ábrázolásban az egyedi (Besondere) és az általános (Allgemeine) abszolút egység. Ez a szemléletmód a *sematikus* és az *allegorikus* ábrázolásmód szintézisét jelenti, előbbin azt értve, amikor az általános az egyedit jelenti, utóbbin pedig azt, amikor az egyedi az általánost jelenti.⁴⁴⁸ Schelling elméletét az antik görög és a keresztény kozmológiából vezeti le és e kettő különbségén példázza. Eszerint a görögységben megvalósult a szimbolikus szemléletmód, mégpedig a korabeli életet átható mitológia révén, amelynek alakjai, még a megszemélyesítettek is „nemcsak olyan lények voltak, amelyek jelentenek valamit, hanem *valódi* lények, amelyek azonosak azzal, amit jelentenek”.⁴⁴⁹ A kereszténységben ezzel szemben az allegorikus ábrázolásmód uralkodik, itt az egyedi *csak* jelenti az általánost, a véges csupán a végtelen allegóriájaként jelenítődik meg.⁴⁵⁰ Egyedül a fiú eszméje nyert alakot a kereszténységben, de igazi szimbolikus jelentésre Krisztus sem tett szert a kereszténységben, ahhoz túlságosan „mulandó” és „történeti” jelenség. Funkciója inkább az, hogy „utolsó istenként” lezárjon

⁴⁴⁷ SZEGEDY-MASZÁK 1974, 584.

⁴⁴⁸ Friedrich Wilhelm Joseph von SCHELLING, *Philosophie der Kunst* [1802/1803] = SCHELLING 1995, 181–567, i. h.: 235.

⁴⁴⁹ SCHELLING 1995, 238.

⁴⁵⁰ SCHELLING 1995, 275.

egy korszakot és megjövendölje az „ideális princípium”, a szentlélek eljövételét, amely „a végezt a végtelenbe és a végtelenhez vezeti”.⁴⁵¹ Hasonló módon fejti ki Schelling a történelem három korszakának kérdéskörét az *Akadémiai stúdium módszeréről* tartott előadásában: a természettel való tudattalan azonosság időszakát, (amely a görög vallás és költészet virágkora volt) és a sorssal való meghasonlottság jelenlegi korszakát majdan az isteni gondviselés, a tudatos megbékélés váltja fel, magasabb fokon állítva helyre az eredeti egységet.⁴⁵²

Ez a fajta összekapcsolása a „különfésülés az egységben” értelmű szimbolikus látásmód kérdéskörének a három világekorszak sémájával tipológiailag megfeleltethető a neoplatonikus rendszernek, hiszen a Plótinosznál szereplő ideális „szellemi szépség” schellingi terminussal élve „szimbolikus” jellegű: „egyedi és egész is egyszerre”, s a hozzá való viszony ott is három létstádiumban jelentkezik. Eredeti állapotukban a lelkek „odafent” ezt az abszolút szépséget szemlélik, majd az egészet elhagyva, résszé válva, a test bilincseibe veretve az egyedit már csak résznek látják.⁴⁵³ Azonban a lélekben „örökké megmarad [...] valami, ami [...] egy kicsit mindig kiemelkedik ebből a világból” és így „nyitva áll előtte a lehetőség, hogy ismét felmerüljön, miután gazdagabbá tette tudását mindazzal, amit itt látott és tapasztalt”,⁴⁵⁴ s újból áthassa a szépség.⁴⁵⁵

A szépségfilozófiát megfogalmazó neohumanista rendszerekre jellemző az esztétikai állapot felsőbbrendűségének eszméje. Schiller *Levelek az ember esztétikai neveléséről* című művében már megtalálható ez a gondolat, noha álláspontja nem teljesen egyértelmű, ugyanis bizonyos megfogalmazásai szerint az esztétikai állapot csak közvetítő stádium az embernek a fizikaiból a morális állapotba tartó fejlődésében.⁴⁵⁶ Más megjegyzései szerint azonban az

⁴⁵¹ SCHELLING 1995, 259–260.

⁴⁵² SCHELLING 1985a, 864–865.

⁴⁵³ PLOTIN, *Die geistige Schönheit [A szellemi szépségről]* = PLOTIN 1964, III, 45.

⁴⁵⁴ PLÓTINOSZ 1986, 214–220.

⁴⁵⁵ PLOTIN 1964, 61.

⁴⁵⁶ Friedrich SCHILLER, *Levelek az ember esztétikai neveléséről* [1794] = SCHILLER 2005, 235 (Huszonnegyedik levél).

„esztétikai állapot” olyan „szabad hangoltság”, amelyben „érzékiség és ész egyszerre tevékenyek”,⁴⁵⁷ olyan stádium, amely már magában egyesíti az érzéki függést a morális szabadsággal.⁴⁵⁸ Egyedül az esztétikum képes a végtelenhez, az abszolútumhoz vezetni azáltal, hogy a lélek egészére hat és semmilyen módon nem szab határt neki.⁴⁵⁹ Ilyen és ehhez hasonló megállapításai jelzik a kantianus indíttatású tanulmány fordulatát: Schiller hajlik arra, hogy a szépségben az emberi természet végletes kettészakadása megszüntetésének lehetőségét lássa, elszakadva ezzel az esztétikum autonómiájának kanti tanításától.⁴⁶⁰

Schillerhez hasonlóan Schelling, Hölderlin, Friedrich Schlegel és Novalis is tételeztek egy olyan tudatformát, amely – szemben a divinatorikus gondolkodással – ismeretet szerezhet a Létről, a nem-divinatorikus abszolútról. Ez a felfogás szoros összefüggésben áll a kora romantika Manfred Frank szerinti „közös alapmeggyőződésével”, hogy a „Lét (Sein) nem értelmezhető az ítéletszerű és reflexív viszonyokból”, azaz a gondolkodás révén nem ábrázolható. A Létet, a reflexió számára elérhetetlen legmagasabb egységet csak a műalkotás képes szimbolizálni: „a szépségben mutatkozik meg az abszolútum és *csakis* a szépségben mutatkozik meg”.⁴⁶¹ Ez a leképeződés egy olyan szintetikus tudatformában valósul meg (neve „intellektuale Anschauung”, azaz „intellektuális szemlélet”), melyben teljes egységet alkot egymással szellem és természet, szubjektum és objektum, s felszámolódik érzékiség és „Ding an sich”, érzékiség és értelem kanti dualizmusa.⁴⁶² Ez azt is jelenti, hogy az esztétika a filozófia legmagasabb pontjává lép elő, Schelling megfo-

⁴⁵⁷ SCHILLER 2005, 222.

⁴⁵⁸ SCHILLER 2005, 244.

⁴⁵⁹ SCHILLER 2005, 244 és 224–225.

⁴⁶⁰ Erről lásd CSETRI 1990, 357.

⁴⁶¹ FRANK 1989, 140–141.

⁴⁶² Az „intellektuale Anschauung”-ról lásd FRANK 1997, 672 skk. és CASSIRER 1939, 14. Arról, hogy Kant a *Kritik der Urteilskraft*ban dualista premisszái miatt nem tudta meghaladni a mechanisztikus és atomista világgépet, lásd Manfred Franknak a műhöz fűzött kommentárját: Manfred FRANK, *Dialektik der teleologischen Urteilskraft* = KANT 1996, 1286–1306.

galmazásában: „a művészet azért jelenti a legmagasabbat a filozófus számára, mert megnyitja számára a legszentebbet, ahol örök és eredeti egyesülésben mintegy egyetlen lánggal ég az, amit természet és történelem elválasztott egymástól, és ami az életben és a cselekvésben, szintúgy, mint a gondolkodásban, soha el nem érhető”.⁴⁶³

Ez a művészetelmélet olyan, gyakorlati-társadalmi célokat kitűző programokhoz is vezetett, mint amilyen a Hölderlinnek tulajdonítható „új mitológia”-terv, melyben a széles értelemben vett költészet, az esztétikum az „emberiség tanítómesterévé”, jövőbeli egységének letéteményesévé válik.⁴⁶⁴ Ez a program mutatja, hogy a neohumanizmus elméletibb szakasza nem mondott le a társadalom megváltoztatásának igényéről, még ha olyan gyakorlati kezdeményezések, pedagógiai reformtervek nem is jellemzik, mint a populárfilozófiát.

⁴⁶³ F. W. J. SCHELLING, *System des transcendentalen Idealismus* [1800] = SCHELLING 1985/b, 696.

⁴⁶⁴ Vö. RENDSZERPROGRAM, 811–812.

9. BERZSENYI POÉTIKAI TÖREDÉKEI AZ 1820-AS ÉVEK ELEJÉRŐL

9.1. Filológiai kitérő

Berzsenyi nagy számban és teljesen rendezetlenül fennmaradt esztétikai témájú töredékeiből Merényi Oszkár jelentetett meg részleteket *Előtanulmányok a Poétai harmonistikához* címmel, illetve *Első, Második és Harmadik fogalmazás* alcímmel. Merényi itt nem tett mást, mint hogy a szétesett jegyzetfüzetek különálló lapjain olvasható töredékeket összefüggő szöveggé komponálta (bár a kézirat ismeretében megállapítható, hogy összeillesztése több helyütt téves). Mindenesetre létrehozott három szöveget, melyek közül az első kettő keletkezését „1828 körül”-re tette, a harmadikét pedig „1828–1831 között”-re.⁴⁶⁵ Merényi datálásának alapja valószínűleg Berzsenyi 1828. július 4-én Döbrenteihez írott levele lehetett, amelyben megemlíti, hogy egy „értekezést” készít, amelyben „a középszer ideáját” fejtegeti „bővebben”. Ez a halvány utalás azonban önmagában a keletkezési időpont megállapítására aligha alkalmas, az életmű összefüggései pedig (legalábbis a töredékek egy része esetén) jóval korábbi keletkezést sejtetnek. Berzsenyi középszerértelmezését annak végleges, a harmóniás különféleség elvére építő formájában már az 1825-ben készen állt⁴⁶⁶ *A' Vers-formákról* című tanulmány tartalmazza, s az ottani, lényegében már a *Poétai harmonistikát* előlegző nyelvi formulákkal szemben a töredékekre néhol igen sajátos nyelv- és fogalomhasználat jellemző. Ugyanakkor az 1828-as (és azutáni) datálás – lévén ez az évszám kellőképpen közel van a *Poétai harmonistika* megjelenési időpontjához – jól illeszkedik Merényinek ahhoz a – nem csak itt megnyilvánuló – kiadói koncepciójához, mely szerint Berzsenyi töredékes (vagy töredékesen

⁴⁶⁵ BERZSENYI 1978, 563–579.

⁴⁶⁶ *A' Vers-formákról* kézírata 1825 közepén már a Tudományos Gyűjtemény szerkesztőségében volt, ennek kijavítására kéri Berzsenyi Döbrenteit 1825. június 30-i levelében (BERZSENYI 1994, 499–500).

fennmaradt) szövegeit egy-egy elkészült műhöz kívánta kötni. Ez a prekoncepció ebben az esetben is azért válik problematikussá, mert a töredékek egységes „előtanulmánnyá” minősítése eleve érdektelenné teszi őket a vizsgálat számára mint a „végleges kidolgozáshoz” mérten tökéletlen változatokat. A szakirodalom pedig átvenni látszik ezt a nézőpontot, hiszen a regisztráláson túlmenő értelmezés nem született az esztétikai töredékekről; az életmű újabb, Orosz László-féle kiadásai pedig már nem is tartalmazzák őket.

Indokolatlan továbbá az esztétikai töredékek egységes kezelése is, mivel tartalmi-fogalomhasználatbeli különbségek mutatkoznak köztük. Egy részük olyan közel áll a *Poétai harmonistika*ban olvasható szövegváltozathoz, hogy esetükben nyilvánvalóan az esztétikai főmű fogalmazványairól van szó (ez mondható el például a Merényi által *Második és Harmadik fogalmazás* alcímmel közölt töredékekről). A töredékek egy másik csoportját azonban sajátos, a *Poétai harmonistika*ban fel nem lelhető kategóriák használata jellemzi. Az alábbiakban az esztétikai tárgyú fragmentumok ez utóbbi csoportját fogom értelmezni.

9.2. Berzsenyi első poétikai kísérletei

Berzsenyinek négy olyan esztétikai töredéke maradt fenn, amely nem minősíthető egyszerűen a *Poétai harmonistika* szövegváltozatának. Az általam 1-es számmal ellátott autográf töredék Berzsenyi Lídia jegyzetfüzetének⁴⁶⁷ egyetlen fólióján maradt fenn, a 2-es és 3-as számú hosszabb szöveg egy-egy jegyzetfüzet megmaradt lapjain olvasható,⁴⁶⁸ a témának többször nekirugaszkodó vázlatos feljegyzések összessége, a 4-es számú töredék viszont megint csak egyetlen kéziratlapból áll. A töredékeket olyan sorrendbe állítottam, hogy a *Poétai harmonistika* fogalmiságának fokozatos megjelené-

⁴⁶⁷ *Die Aufzeichnungen Büchleyn geführt von Lidia Ber'senyi*, PIM V. 1131.

⁴⁶⁸ PIM V, 1181, illetve ugyanitt letétben lévő kéziratlapok. Merényi említett kiadása a két füzet szövegét indokolhatatlan módon kompilálta egymással és más töredékekkel. (BERZSENYI 1978, 563–573.)

sét szemléltessék, azonban filológiaiilag nem lehet igazolni, hogy ez volna a kronológiai sorrend.

A töredékek koncepciója fragmentális-vázlatos mivoltuk ellenére is világos, s főbb vonásaiban megegyezik a *Poétai harmonistikáéval*. Az alapképlet szerint a természetben az ellentétes pólusú erők, a heterogén anyag egyre nagyobb, egyre harmóniásabb egységekké való egyesülésének végtelen folyamata zajlik. Ez, a természetben megfigyelhető progresszív harmónia jellemzi az emberi szellem szféráját is (ebben a vonatkozásban képzésről van szó), s ebből következőleg az esztétika feladata nem más, mint az egyes, területéhez tartozó jelenségeken kimutatni a harmónia általános törvényeinek érvényesülését. Hogy ez a terepünk mekkora, arról eltérő felfogások jelennek meg a töredékekben: megtalálható bennük az a korai populárfilozófiai nézet, hogy a virtus/erény áll a lelki erők csúcspontján, más szövegrészekben viszont az esztétikum kerül ebbe a pozícióba. Ez a váltás azonban a „polaritás” (Polarität) és a „fokozódás” (Steigerung) goethei kettőse által meghatározott, és Goethe mellett Schelling, valamint a Schlegel-fivérek gondolkodásában is jelenlévő⁴⁶⁹ neohumanista koncepción belül megy végbe. E természet- és egyben művészetfelfogás példajaként most Wilhelm von Humboldtot idézem: „Mert egyedül a kölcsönhatáson alapszik a természet titka. A különmű anyag összekapcsolódik, ami összekapcsolódott, az ismét csak része lesz egy nagyobb egységnek, és minden újabb egység gazdagabb teljességet fog át, egészen a végtelenségig; minden új különfésleg egy szebb egységet szolgál. [...] Így tartja fenn a természet egyszerre az egységet és a teljességet, két látszólag ellentétes, de közeli rokonságban álló tulajdonságot, melyek közül az egyik jóltevő nyugalmat biztosít a szellemnek, míg a másik tevékeny gondolkodásra készíti.”⁴⁷⁰

Ezt a polaritás-koncepciót a négy esztétikai töredék közül – a 3. számú kivételével – mindegyik a „sympathia” és „antipathia” fogalmát használva

⁴⁶⁹ Lásd KAPITZA, 1968. Kapitza alaptétele, hogy a kora romantikus költészetelmélet az itt ismertetett értelemben vett „vegyítés” (Mischung) elméletének tekinthető. (KAPITZA 1968, 559.)

⁴⁷⁰ Wilhelm von HUMBOLDT, *Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluß auf die organische Natur* [1794] = HUMBOLDT 1903, 312.

fejti ki, tehát olyan kategóriákkal, amelyet a *Poétai harmonistika* nem használ. A vonzás és taszítás univerzális alaptörvényeivel kapcsolatban Berzsenyi forrása Szabó Andrásnak az Erdélyi Muzéumban megjelent populárfilozófiai összefoglalója lehetett, amely szintén használja a „sympathia” és „antipathia” kifejezéseket, egyszerre alkalmazva őket természeti jelenségek magyarázatára és az emberre: „Ha a’ természeti erők a’ magok egymáshoz vonzódnak és egymástól távozó tulajdonságaikat esmérnék, tudnák és emberi mód szerint elnevezhetnék, az elsőt talám vágyódásnak vagy szeretetnek, az utolsót pedig irtózásnak vagy iszonyodásnak neveznék; és a’ sympathia vagy antipathia nincsen é meg bennünk is emberekben”.⁴⁷¹ További vizsgálódásokat igényel annak kiderítése, hogy a terminuspár pontosan honnan került Szabó szövegébe: a vonzó és taszító (attraktív és repulzív) erők dinamikájának elméletét Kant fejtette ki *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* című művében, itt azonban a teória továbbfejlesztett, a szellem szférájára is alkalmazott változatával van dolgunk.

9.2.1. Az 1. esztétikai töredék (A magyar táncról)

A szakirodalom gyakran idézi Berzsenyi 1822. február 28-i Mailáth Jánoshoz írt levelének azt a mondatát, amely egy „Poétika” készítéséről számol be: „Én most egy kis Poétikán dolgozván, helyet találtam a magyar muzsikára és táncra is kiterjeszkedni.”⁴⁷² Az itt említett poétikát mind Merényi Oszkár kismonográfiája,⁴⁷³ mind Orosz László kiadásának jegyzete⁴⁷⁴ a *Poétai harmonistikával* azonosította, s ebből a nézetből ered az a meggyökeresedett elképzelés, hogy Berzsenyi közel egy évtizeden át dolgozott 1833-ban megjelent elméleti főművén. Ez az álláspont logikus is volt olyan egyéb Berzsenyi-

⁴⁷¹ SZABÓ A. 1814, 111.

⁴⁷² BERZSENYI 1994, 498. Stettner György 1823. október 1-jei levele is arról számol be, hogy „Berzsenyi [...] Magyar Poetikát dolgozik prózában”. (Stettner György – Fábíán Gábornak, Duka, 1823. október 1. = TAXNER-TÓTH 1987, 48.)

⁴⁷³ MERÉNYI 1938, 183.

⁴⁷⁴ BERZSENYI 1994, 592.

szöveg ismerete híján, amely jobban megfeleltethető lett volna a levélben említett munkának.

Valójában azonban létezik ilyen szöveg, még ha töredékes is. Fennmaradt ugyanis egy eddig publikálatlan s a magyar tánc(zene) témájával foglalkozó esztétikai töredék, amely nagyjából 1822-re datálható, s így plauzibilisebben azonosítható a Berzsenyi által említett művel, mint a mégiscsak jóval későbbi *Poétai harmonistika*. A töredék, amelyet az alábbiakban ide iktatok, Berzsenyi lányának, Lídiának már említett jegyzetfüzetében maradt fenn. A füzetben Lídia utolsó, 1819. szeptember 26-i bejegyzését követően eredetileg Berzsenyi által sűrűn teleírt lapok következtek, azonban ezek többségét kivágták, csak a csonkjuk maradt meg. Ezeket követi az a lap, amelyen a töredék olvasható, majd még néhány oldal, rajtuk az 1822-es Aurorára vonatkozó bejegyzésekkel. Mindebből adódik az esztétikai töredék keletkezésének 1819 és 1822 közöttre helyezése. Szövege a következő: „ezen tanzban az egész ember oll fényben mutathatja magat, hogy a’ toillet minden pepselése>

Ide tartozik még az is, hogy ez a tántz lassubb tactusokrul a’ leg frissbekre a’ leg komolabb mél erzésrul a legvigabra léptsonként menván által az erzéseknak es tactusoknak minden nemei[t] és gradususait [!] a’ leg valtozobb leg harmoniasabb különfeleseggé fejt ki, holott más idegen tántzokban az örökös egy forma három lépes az örökös egy forma erzés és tactus nem lehet egyéb mint unalmas egyformasag. Egyszoval:

Tántz a’ mellnek látására
Minden tsep ver felzendül
S kész mindennek dulására
S minden sziv hur meg pe[n]dül

Kisfaludy

Akkinek [m...] szerentseje van azt tanzolhatni bizonyos lehet abban, hogy a’ szépnak s sympathias harmonianak’ örökös törvénye szerint mindent magához ragaszt ’s minden lépessel szivre <fog> hág.⁴⁷⁵

⁴⁷⁵ PIM V, 1131.

A kézirat alapján arra következtethetünk, hogy egy nagyobb lélegzetű, ám jórészt megsemmisült szöveg darabjával van dolgunk. Ezen túl a „szépnek [...] örökös törvényére” való hivatkozás azt sejteti, hogy az egykor megvolt szöveg egésze általános esztétikai összefüggéseiben tárgyalta a tánc, pontosabban – lévén, hogy az „idegen tántzok[kal]” állítja szembe – a magyar tánc, vagyis (későbbi nevén) a verbunkos témáját. A teljes szöveg híján az életmű egyéb részeiben kereshetünk kontextust a töredéknek, s releváns értelmezési keretnek látszik a képzés-eszmény szempontrendszer.

A magyar és az idegen táncok szembeállító jellemzése a töredékben az érdeklő és az unalmas kategóriái alapján történik, egy olyan elkülönítéssel, amely adekvát módon értelmezhető a neohumanista értelmű képzésfolyamat szempontjából, annak ugyanis csak az a kultúrproduktum válhat részesévé, amelyik érdeklő, vagyis továbbképzésre ösztönző. E kritériumnak a magyar tánc eleget tesz, mivel erőteljes hatással van szemlélőjére – Berzsenyi metaforája szerint „minden lépéssel szívre hág”. Az érdekességnek a táncok esetében is érvényesülő kritériuma az unalmas egyformasággal szembeállított „harmóniás különféleség” megvalósulása, vagyis a töredék a nem statikus, hanem folyamatosan kialakulóban levő harmónia elméletét képviseli. Képzés és harmónia ilyen értelmű összekapcsolására a szöveg feltételezett keletkezési idejében Berzsenyinek már forrásul szolgálhattak a neohumanista esztétikák, például Bouterwek: „Az, amit belső harmóniának nevezünk, az erők helyes összhangja. De ez a harmónia az emberi természetben soha nem válhat állandóvá, mert az ember rendeltetése a kiválóság felé való haladás. A kiválóság felé haladás minden esetben elvész az isteni értelmű tökéletességet célzó felfelé törekvésben. Vagyis az embernek a benne meglévő legemberibb érzés révén saját magán túlra is törekednie kell.”⁴⁷⁶

A táncal kapcsolatos problémafelvetés módja másrészt hasonlít ahhoz, ahogyan Szép János – Berzsenyi által feltehetően ismert⁴⁷⁷ – Szerdahely György művét követő esztétikája tárgyalja a kérdést egy önálló lábjegyzetben. Mind Berzsenyi, mind Szép a „különbféleségnek helyes egyeztetése-

⁴⁷⁶ BOUTERWEK 1807, 31–32.

⁴⁷⁷ A mű szerepel Berzsenyi autográf (valószínűleg kölcsönzés céljából írt) könyvjegyzékén. (PIM V, 1193.)

ként” definiált szépséget keresi a táncban. A két megközelítés különbsége abban áll, hogy Szép Berzsenyivel ellentétben a magyar táncot a szabályozatlan, túlzott különféleség példájaként hozza elő: „A dolgok különfélesége kelletlen, és unalmas lészen, ha csak öszve nem egyeztetik. Mert valamint az egyformaság, és hosszszas együgyűség unalmat szerez, úgy az egyenetlen különféleség, midön az érzéseket, elmét, és annak képeit ide, s tova rángottya, untattya magát. (E’ regula ellen hibáznak a’ Magyar Tántzosok, kik a’ magyar Tántzban elő forduló kölömbféleséghez kívántató egyenlőséget ritkán, vagy soha sem tartják meg; ez keresztbe járja, ama kerékbe forog, emez másod magával ugrál, midön amaz párjával csendesesen forgolódik; ismét más pedig magányosan közibek ugorván, mind a’ két párt félre taszittya: hová kell ennél nagyob’ egyenetlenség? Van a’ Magyar Tántzban elegendő kölömbféleség, mellyet a’ láboknak, ’s kezeknek sok féle forgatásik tesznek, hogy tehát ez a’ kölömbféleség tessenék, ’s gyönyörködtessen, szükség, hogy azt valamelly kellemetes egy fórmáság kedveltesse, melly akkor történne meg, ha minden Tántzosok egy időben, az az: egyszerre egy forma figurákat mozdulásokat tennének; így osztán az emberek ugyan el nem unják nézni; mert szép volna: de a’ tántzolók ki-fáradnak. Hibás tudni illyik eb’ en is a’ Magyar Tántz, hogy ha egyszer el-kezdődik minden nyúgóvás, pihenés nélkül sokáig tart; lám a’ Németek minden fordulásra meg nyugosznak. Innét nem csudálom, hogy a’ közönséges tántz palotákban Magyar Ifjaink magyar nóta helyett, németet kívánnok huzattni, kik közül midön én egyet meg szóllettottam, mondván: *mért kíván ötsém uram németnótát? felele: mert nehéz a’ magyartántz.* Igen szükséges volna tehát, hogy kik a’ Magyar Tántz regulainak öszve szedésében foglyalatoskodnak, azok köze elegendő pauzákra számot tartanának.)”⁴⁷⁸

A magyar tánc ilyesfajta külső megregulázásával szemben Berzsenyi a dinamikus harmónia elvének megfelelően éppen a külső mesterséges szabályok, korlátok hiányából vezeti le a magyar tánc idealitását: ez ugyanis – szemben a megszabott ütemű idegen táncokkal – folyamatos tempó- és ritmusváltásával képes az „érzések” minden nemének és grádusának „kifejtésé-

⁴⁷⁸ SZÉP 1794, 109.

re”,⁴⁷⁹ s így az emberi teljesség kifejezésére. Ebben az összefüggésben a tánc lezáratlan-korlátozatlan mivolta nem hiba, hanem az idealitás jele, hiszen ezáltal válik a magyar tánc az emberi teljesség kifejezése felé tartó örökös progresszióvá, s így a képzési eszmény megvalósítójává, sőt jelképévé Berzsenyi gondolkodásában. Az *I. esztétikai töredék* szemléletét alkalmazva láthatjuk, hogy a magyar tánc témája már a Berzsenyi–Kazinczy levelezésben is a képzési történet keretébe illeszthető. Berzsenyi 1811. március 13-án küldte el *A' Tánczok* című versét, amelyben a „mesterség” nyűgét nem tűrő, belső-evolutív törvényszabással rendelkező magyar táncról írt: „Titkos törvényt mesterség nem szedi rendbe, / Csak maga szab törvényt, 's lelkesedése határt. / Ember az, a' ki magyar tánczhoz jól terme! örüljen! / Férjfi erő 's lelkes szikra feszíti erét”.⁴⁸⁰ A vershez csatolt ifjúkori önkarakterisztika vonatkozó részlete („Én egy korúim között legelső magyar tánczos voltam”)⁴⁸¹ a költeményt a korábbi önjellemzések folytatásává, kiegészítésévé teszi, amellyel a tánc mintegy a „kalóz elme” nyughatatlan lelki mozgásának testi párdarabjává válik. Ez a nyughatatlanság ugyanakkor nem törvénytelenység, hanem a „mesterség”, tehát az alacsonyabb rendű, pusztán technikai törvényszabás hiányát vagy másodlagosságát jelenti, ezért nem adekvát Balla Károly egykorú bírálata, amely szerint Berzsenyi olyan szabadságot tulajdonít a magyar táncnak, amely már a rendetlenséggel egyenértékű.⁴⁸²

Berzsenyinek a magyar táncra vonatkozó nézetei az idők során nem változtak, legfőljebb pontosultak, s legrészletesebben a Széchenyi Istvánnak és Wesselényi Miklósnak 1830-ban írt levelében adta elő őket, immár nemzetnevelési programja részeként. Itt a magyar tánc a maga végtelenül változó-fejlődő jellegével immár egyértelműen összeolvad a szakadatlan, társadalmi kihatású önképzéssel: „Én a magyar Muzsikában és Tántzban Ideált látok s

⁴⁷⁹ A verbunkos tánczene jellemzője a feszes, pattogós ritmus és a mélabús dallam együttese. A különféle érzelmek változtatását jelenti az is, hogy a három részből álló hangszeres előadásban a lassút friss tánc követi, majd a záradékban gyors cifrázatok. (Vö. SÁROSI 1971, 84–85.)

⁴⁸⁰ BERZSENYI 1979, 684.

⁴⁸¹ Berzsenyi – Kazinczyhoz, 1811. márc. 13. = *KazLev*, VIII, 393.

⁴⁸² BALLA 1823, 99.

azt hiszem innét hogy Nemzetünknek valaha aesthetias Culturájának kellett lenni [...]. Ez a Tántz olly gazdag különféleséggel bír, hogy az valamint minden kigondolható szép mozdulatokat és erőfejteteket, úgy minden szép érzelmeket egyaránt magába foglal. [...] A mi Tántzaink nem két három gyermekes lépdelésből állanak, mint a mostani módi Tántzok, mellyeket egy-két napon belül megtanulunk, a harmadikon pedig egyforma, gyermekes, lelketlen voltak miatt meg is ununk; hanem olly tzélerányosak, hogy azoknak tanulása egész ifjuságunkban dolgot adott s aesthetiás természeteik szerint olly kedvesek, hogy azok bennünk passióvá válnak s az által a barátság, nyájasságnak ösztönei lesznek.”⁴⁸³

9.2.2. A 2. esztétikai töredék

Az 1. töredékben megemlített „sympathias harmónia” törvényeit a 2. töredék hosszasan fejtegeti. Az itt lefektetett alapvetés szerint „az egész élet nem egyéb”, mint az antipátia és szimpátia érzelmeinek „játéka”, s „a Poezis nem más mint ezen játéknak intézője”. Ezen az elméleti kereten belül a 2. töredék főként a virtus (erény) és a poézis meghatározásával, egymáshoz képesti viszonyuk megadásával vívódik.⁴⁸⁴ A füzet elején számos megjegyzés utal arra, hogy az ellentétes erők egyesülési, harmonizálási folyamata végül a virtusban mint legfőbb egységben kulminál, amelyhez képest a poézis is csak részterületet képvisel: „a Virtus az embernek és Poezisnak leg főbb tzilja [...] a virtus [...] a po[e]sist a philosophiával és religióval harmoniába hozza s egyesíti [...] Mivel minden szepnek és jónak centruma a közepszer tehát [a poéta] minden fölöttéb valót keruljen kivévén a virtus érzelmét, melben fölletéb való nints.”

A 2. töredék „Definitiók” című részében viszont már nem a virtus, hanem a poézis kerül a legfőbb egyesítő, harmonizáló szerepkörébe, az emberi teljesség kifejezőjének pozíciójába: „Az emberi lelek culturájának, három fő

⁴⁸³ Berzsényi – Gróf Széchenyi Istvánnak és Bárá Wesselényi Miklósnak, 1830. február 25. (BERZSENYI 1938, 82–83.)

⁴⁸⁴ A töredék szövegét lásd: BERZSENYI 1978, 563–570.

nemei vagynak: Philos[o]fia Rhetorika és Poezis. A Philosophia a tisztá észnek, a Retor. az észnek és érzésnek a Poezis az esznek érzésnek és phantazianak a lehetőségig emelt gyakorlását foglalja magába s következőképpen nem tsak részét emeli az embernek mint amazok, hanem az egész embert s ugyan azért nem egyéb mint az emberi leleknek harmoniás emelése, nem egyéb mint maga az ember az ő természetének leg harmoniasabb emeltsegeben.” Az egymással ellentétes megfogalmazások ugyanazt a dilemmát rejtik, amely már az életmű korábbi szakaszában, például a *Dukai Takács Judith*hoz írt episztolában is felmerült, hogy tudniillik az emberi tudományok végső szintézise valami más-e, túl van-e a poézison, vagy éppen megegyezik vele. Schiller esztétikai leveleinek fő kérdése ismétlődik itt, hogy vajon az esztétikum szférája csak lépcsőfok a morális állapot eléréséhez, vagy az ember legmagasabb rendű állapotát jelenti.

9.2.3. A 3. esztétikai töredék

A [3. esztétikai töredék]⁴⁸⁵ megoldani látszik a 2. töredék dilemmáját, amennyiben a gondolatmenetből kiiktatja a virtus fogalmát – szó szerint is, hiszen a szövegben ez a kifejezés csak áthúzva szerepel, s helyére a „tökéletesedés”-t szúrja be Berzsenyi –, s a „harmonias fölemelkedés” „legfőbb nemének” egyértelműen a poézist teszi meg. A poézis viszont itt lényegében a „józsanság”-nak fordított „Besonnenheit” fogalmával esik egybe: „Valamint a tökéletes emberben a Jozzsanság besonnenheit okosság józan ész az intézője ezen erők játékanak a szerint a Poezisban is ez a bilántz tartó. A’ Jozzsanság szorítja valamint a tökéle[le]tes emberben ugy a tökéletes Poezisban is mind az értelemnek mind az érzésnek mind a phantazianak játékát arra a közép szerre mel mind a közönseges emberi természettel mind pedig az emberiség cziljaival leg inkább meg egyez. [...] Mind ezen erőknek izgatója elevenítője a Phantazi[a] a phantazianak és mind ezeknek elrendelője intézője a józsanság mel nem egyéb mint leg finumab étsz[?] vagy izles vagy harmonias ízlés ez oka és okozatja minden harmonianak jozantalanság pedig oka és okozatja

⁴⁸⁵ Szövegét vö.: BERZSENYI 1978, 570–573.

minden harmoniatlanságnak”. A józanság-Besonnenheit kategóriája itteni értelmében kétségkívül Jean Paul esztétikájából származik. A „Besonnenheit” ugyanis Jean Paulnál paralel módon a lelki erőknek a zseniben létrejövő összhangját jelenti, az aktivitás és passzivitás, a szubjektum és objektum közti egyensúlyt.⁴⁸⁶

Azzal, hogy a „tökéletes ember”, a „közönséges emberi természet” és a „tökéletes Poezis” egymás szinonimáivá válnak, Berzsenyi látenszen a sensus communis fogalomkörébe vonja a zseni fogalmát, s egyben a költészetet az emberi természet örök középpontjának kifejezőjévé teszi. A költészet ilyen szintetizáló pozícióba való emelésére ösztönözhetette Berzsenyit Jean Paulon kívül másik korabeli olvasmánya, Bouterwek esztétikája is, amely a szépség érzetében az „érzéki, a morális és az intellektuális összeolvadását” tételezi.⁴⁸⁷ Ebből az álláspontból következik a töredék egyik fő vonulata, a schilleri költészettipológia bírálata, hiszen eszerint az érzést vagy az értelmet uralkodóvá tevő naiv és szentimentális típus a poézis egyoldalú, harmóniatlan megvalósulásának minősül: „meg bomlása ezen harmoni[an]ak az midón a phantazia vagy érzést vagy ertelmet különösen meg ragadja s vagy egyiket vagy vagy[!] masikat uralkodóvá teszi mel szerint ha az érzéssel uralkodik akkor a Poezis <erziebb> erzekiebb, ha értelemmel, akkor lelkiebb. Ez a harmonianak első meg bomlása es a Poezisnak első egy oldalúsága s ezen egy oldalusagokat nevezte Schiller naiv es sentimental költéseknék.”

9.2.4. A 4. esztétikai töredék

A 4. töredék szintén az esztétikum kiemelt, szintetizáló szerepét vallja, s ennek megfelelően a képzést szebbbítésként fogja fel: „a’ lelket szebbbíteni, épen annyi mint a’ természetet szebbbíteni ’s látnivaló, hogy a’ természet’

⁴⁸⁶ „geniale Besonnenheit [...], die allein von dem Zusammenklang aller und großer Kräfte erwacht”; „*Besonnenheit*. Sie setzt in jedem Grade ein Gleichgewicht und einen Wechselstreit zwischen Tun und Leiden, zwischen Sub- und Objekt voraus.” (JEAN PAUL 1990, 52, 56–57.)

⁴⁸⁷ BOUTERWEK 1807, 13.

szép követése avagy szebbítése nem egyéb mint a' léleknek harmoniás emelése". Ez a szebbítés egyben teremtés is: „a' sympathiás érzelmekben felhevült lélek foltatja a' lelki teremtésnek munkáját 's teremt a' maga' képére és hasonlatosságára". A teremtés tehát nem a semmiből történik, hanem mindig folytatás, bekapcsolódás a képzés (latinul *formatio*) nagy művébe, ahogyan Szabó András populárfilozófiai *Értekezéseiben* olvashatta Berzsenyi: „Az embernek magának kell formálnia magát, mind tudománybeli, mind pedig erkölcsi tökéletességre; a' természet ezekre nézve már az embert magára hagyta, azért hogy maga érdemesítse magát.”⁴⁸⁸ Az ember Szabó szerint úgy teremt a saját képére és hasonlatosságára, hogy a belé teremtett „természeti munkálódó erők”⁴⁸⁹ révén antropomorfizálja a körülvevő világot. Berzsenyi megfogalmazásában: „nem a' nagy természetet, hanem csak annak némelly résztskeit, leginkább pedig csak a' maga természetét esmeri, követi és szebbíti az ember.” A folyamat tehát öncélú, s a világ – melynek léte önmagában nem csak megismerhetetlen, hanem értelmezhetetlen is – csak mint az emberi lélekszebbítés eszköze játszik szerepet a képzésben: „valamint azt mondtuk, hogy a' világ legszebb, épen úgy mondhatjuk azt is hogy az se szép se rút, mert azt csak a' lélek teszi valamivé, elannyira hogy az a' vidám embernek Eden, a' szomorúnak temető, a' lelketlennek pedig legelő. Melszerínt látni való, hogy a' lelket szebbíteni, épen annyi mint a' természetet szebbíteni 's látnivaló, hogy a' természet' szép követése avagy [...] szebbítése nem egyéb mint a' léleknek harmoniás [...] emelése.”

Az idézett Berzsenyi-részletek egyben egyértelmű jelei a kései neohumanizmus képzés-felfogása felé történő elmozdulásnak. Mutatja ezt, hogy míg Szabó András populárfilozófiai értekezésében a képzés avagy belső formálás az „igazságra és erkölcsi tökéletességre” való törekvéssel azonos,⁴⁹⁰ addig a [*4. esztétikai töredék*] szépségben teremtést célzó képzésszerménye Schiller *Levelek az ember esztétikai neveléséről* című művének az esztétikai állapot primátusát valló elveivel mutat rokonságot: „nemcsak költőileg megengedett, hanem filozófiailag is helyes, ha a szépséget második

⁴⁸⁸ SZABÓ A. 1814, 112.

⁴⁸⁹ SZABÓ A. 1814, 109.

⁴⁹⁰ SZABÓ A. 1814, 91.

teremtőnknek nevezzük. Mert igaz ugyan, hogy pusztán lehetőségessé teszi számunkra az emberséget, s egyébként szabad akaratunkra hagyja, mennyire akarjuk megvalósítani, ám ez éppenséggel közös benne eredeti teremtőnkkel, a természettel, mely szintén csak az emberségre való képességet adta meg nekünk, és saját akarat-meghatározásunkra bízta, hogyan élünk vele”.⁴⁹¹

⁴⁹¹ Friedrich SCHILLER, *Levelek az ember esztétikai neveléséről* = SCHILLER 2005, 225. (Huszzonegyedik levél.)

10. IRODALOMSZEMLÉLET AZ ANTIRECENZÍÓ MÁSODIK ÉS HARMADIK VÁLTOZATÁBAN

10.1. Filológiai áttekintés

Az „antirecenziók” névvel illetett szövegcsoportot az irodalomtörténet-írás közmegegyezélesen a Berzsenyi-életmű kiemelten fontos darabjaként kezeli, ennek ellenére mindeddig nem történt meg az e körbe tartozó szövegek pontos kijelölése és teljes körű publikálása.

A szakirodalom Berzsenyinek összesen négy antirecenziós jellegű szövegét tartja számon, a rájuk vonatkozó reflexió szintje azonban igencsak eltérő. Az 1818-as *Antirecensio Kölcsey' Recenziójára* (bevett névén az *I. Antirecenzió*) és az 1825-ben megjelent *Észrevételek Kölcsey Recenziójára* (az *Antirecenzió* harmadik változata) válnak leggyakrabban az értelmezés tárgyává, s rendszerint ezek a szövegek kapnak helyet a Berzsenyi-kiadásokban (jóllehet az előbbi teljes terjedelmében először csak 1968-ban jelent meg). Ezeken kívül Merényi Oszkár szövegközlései tartalmaznak egy töredéket *Az Antirecensio második fogalmazásához* címmel. Ez utóbbi szöveget – mint már erről szó volt – nézetem szerint ki kell emelni a szűken vett antirecenziós korpusból, egyszerűen azért, mivel alapvetően nem Kölcsey 1817-es Berzsenyi-recenziójához képez metatextust, hanem az 1818-ban megjelent *Jegyváltó* című versét bírálja.

Be kell vonni viszont a vizsgálat körébe az eleddig publikálatlan ún. *II. Antirecenziót*, amelyet az újabb szakirodalom szokott ugyan emlegetni, anélkül azonban, hogy szövegszerű vizsgálatába bocsátkozna. A *II. Antirecenzió* tisztázatlan jellegű, ám töredékes kéziratát (a szöveg eleje nyilvánvalóan elvesztett) az MTAK Kézirattára őrzi. Ez a változat alakilag még az *I. Antirecenzióra* emlékeztet, amennyiben ahhoz hasonlóan Kölcsey megállapításainak egyenkénti cáfolatára törekszik, tartalmilag viszont az értekező formájú *Észrevételek*hez áll közel, s az újabb esztétikai olvasmányok átsajátításának egy, az abban megfigyelhetőnél korábbi lépcsőfokát dokumentálja. A két változat között ugyanakkor nincs számottevő koncepcionális különbség, ezért

elemzésükre közös narratíván belül keríték sort, külön kitérve természetesen a meglévő egyes eltérésekre.

10.2. Történetiség és stílus

A költészet történeti megítélésének kérdése a *II. Antirecenzio* és az *Észrevételek* azon pontjain kerül szóba, ahol Berzsenyi saját verseinek, illetve Kölcsey *Jegyváltójának* stílusáról értekeznek. Berzsenyi törekvése ugyanis az, hogy – újabb esztétikai olvasmányait hasznosítva – mindkét esetben művelődéstörténeti távlatú álláspontot alakítson ki.

10.2.1. A korstílusokról

Berzsenyi saját gyűjteményéről szólva már nem egyszerűen tagadja az értelmetlenség és dagályosság meglétét (mint az *I. Antirecenzióban*), hanem eleve kétségbe vonja Kölcsey egynemű stíluszintet megkövetelő mércéjének hitelességét, s emellett érvel, hogy a költői kifejezőeszközöket a mindenkori korszellemnek megfelelően kell megítélni. A vonatkozó részek – melyek közül a *II. Antirecenzio* még csak a *Home*-tól átvett hasonlatot tartalmazza – az *Észrevételekben* így hangzanak: „Igen jól hasonlítja *Home* a’ beszédet az öltözethez; mert valóban, valamint minden kornak, nemnek, helyhezetnek és érzelemnek más más ruha illik, úgy a’ költemények’ minden nemei, és szellemi más más öltözetet vagy stílt kívánnak, de mást még azoknak koraik is, mert természet szerint már mi tsupa Hellenekké nem lehetünk. Hogy legyen tehát a’ stílus egy, ha annak szünet nélkül változnia kell? ’s hogy kívánjuk a’ gazdag természettől, hogy az örökre tsak egy nemű szépet hozzon elő ’s magát a’ *mi theoriánk’* szegénységéhez alkalmaztassa? [...] A’ *nimbus, lángkör, tsillag-korona, Sonnenkrone* ’s *t. a’ Romantikában* tsak az, a’ mi volt a’ *Hellenikában a’ koszorú,* úgy hogy a’ *Dithyrámbok’ lángköre* semmi nem egyéb, mint: a’ *Dithyrámbok’ koszorúja.* Így változnak az ideák, ’s így kell a’ nyelvnek is változnia! ’s valamint szabad volt a’ koszorúnak görög nevént magyarra fordítani, épen úgy szabad a’ *nimbusét* is, de szabad volna még a’

Dithyrámbokét is, ha tudnánk. Így kell a' Romantikának egész stíljáról itélnünk, mert valamint változtak az ideák, a' szerint kellett változni az egész költői szellemnek és nyelvnek; sőt így kell azoknak változniok minden eredeti Költőnél, mert minden új világ szemlélettel új ideáknak, új szellemnek 's új nyelvnek harmoniája születik, 's a' hol ez nem születik, ott eredeti sints. Ugyan azért a' költői nyelvet nem a' Hellenikáéhoz, annyival inkább pedig nem a' magunkéhoz méregetve kell megítélnünk, hanem leginkább az új 's individuális Szellem' természete szerint."⁴⁹²

Az idézett részleteknek – s főképp a másodiknak – óriási szakirodalma támadt, amely egy historizáló-relativizáló költészetfelfogást, vagy legalábbis annak kezdeményét vélte a passzusokból kiolvasni, s ezt romantikus saját-ságként értékelte. Vargha Balázs szerint itt „[Borzsenyi] a modern, eredeti, individuális költészet uralmát proklamálja”.⁴⁹³ Orosz László ezt annyival egészíti ki, hogy Borzsenyi ezekkel a megjegyzéseivel a „nyelvi romantikát” vállalja, mégpedig – teszi hozzá – romantikán már nem „vadregényességet” értve, hanem a „stílusirányzatra” célozva.⁴⁹⁴ Ugyanígy vélekedik Mezei Márta is, annyi különbséggel, hogy az egész szöveget tekintve nem látja egyértelműnek Borzsenyi állásfoglalását: „[Borzsenyi] a romantika eszméinek, alkotói szabadságának szellemében ítél [verseinek kifogásolt kifejezéseiről] [...] Mindez azonban nem jelenti azt, hogy a klasszicizmus elveit teljesen feladja [...] sőt még azt sem, hogy a romantikát ne támadja”.⁴⁹⁵ Ez a megállapítás azonban már lényegében Horváth Jánosnál is megtalálható, aki azzal magyarázza az ellentmondást, hogy a Borzsenyinnél egyébként csak „öntudatlanul” meglévő romantikus gyakorlat itt a „védekezés kényszerében” vált tudatossá.⁴⁹⁶ Csetri Lajos szintén kétségbe vonja, hogy a fenti Borzsenyirészlet „romantikus érvei” összeegyeztethetők volnának irodalomszemléleté-

⁴⁹² BERZSENYI 1825, 100–101.

⁴⁹³ VARGHA 1959, 230.

⁴⁹⁴ OROSZ László, *Borzsenyi a klasszicizmus és a romantika határán* = OROSZ 2000, 10.

⁴⁹⁵ MEZEI 1961, 65.

⁴⁹⁶ HORVÁTH János, *A magyar irodalom fejlődéstörténete* = HORVÁTH 2005, 286–287.

nek egészével,⁴⁹⁷ Rohonyi Zoltán pedig még határozottabban nyomatékosítja azt az ellentétet, amely szerinte az *Észrevételek* gondolati egységét veszélyezteti: „az új szellem, ideák és nyelv harmóniájának igénye nehezen fér össze a költői univerzálék később kifejtendő elvével [...] Számomra nyilvánvaló, hogy Berzsenyi valójában nem tette magáévá a romantika szellemét, mindössze felhasznált romantikus elveket is [...] Így nézne ki az első magyar romantikus költészettan? Legfennebb a romantikus elvek hirdetőjének lehet talán tekinteni, noha ez is kétséges”.⁴⁹⁸

Az ellentmondást megállapító felvetések jogosnak tűnhetnek, hiszen míg az idézett szövegrészben Berzsenyi saját lírájának romantikus vonásait a korból fakadó szükségszerűségként állítja be, addig ezzel tökéletesen ellentétesnek látszik az érvelése, amikor az *Észrevételek* egy másik helyén azt mondja, hogy „[a]’ Lyrai fő gondolatok és érzelmek nem egyebek mint az emberiségnek legfőbb, az az, leguniverzálisabb gondolatai és érzelmei”.⁴⁹⁹ De a költői univerzálék létének elfogadására utalnak a *II. Antirecenzio* egyes megjegyzései is, például az utolsó bekezdés fejtegetése arról, hogy „a’ Poezisz [...] *mindenkor* tsak illy gyermeki alakban szokott megjelenni”. [kiem. F. G.]

Berzsenyi univerzalizáló és relativizáló irányú megállapításainak abban az esetben tulajdoníthatunk egymást kizáró jelentést, ha olyan korstílus-felfogást ruházunk a tanulmányra, amellyel nem fér össze a költészet örök és állandó szabályainak feltételezése. Ugyanakkor a két antirecenzio ily módon konstatálható belső ambivalenciája megszűnik, ha a szinkrón kontextusban adott fogalomkészlet felől tekintünk rá. Az ide sorolható források közül témánk szemszögéből Bouterwek esztétikáját, illetve az általa használt stílus-fogalmat vélem mérvadónak. Márpedig az ő értelmezésében a stílus nem egy adott kor sajátos költészeti tartalmának semmi mással fel nem cserélhetően egyedi megnyilatkozása, hanem a költői univerzálék koronkénti megjelenését kísérő mulandó formai jegyek összessége: „Különböző korok és nemzetek műalkotásai úgy viszonyulhatnak egymáshoz, mint a különböző évszakokban

⁴⁹⁷ CSETRI 1983, 475.

⁴⁹⁸ ROHONYI 2001, 186.

⁴⁹⁹ BERZSENYI 1825, 112.

és különböző égtájakon növekvő virágok, anélkül, hogy voltaképpen felülmúlnák egymás szépségét. Megeshet, hogy az egyik kor vagy nemzet stílusa esztétikai ellentétet képez egy másik kor vagy nemzet stílusával. Ez az ellentét azonban soha nem meríti ki a művészet lényegét [...] a görög és a keleti szellem és stílus közti régi ellentét éppoly kevéssé meríti ki a művészet lényegét, mint az *antik* és a *modern* vagy a *görög* és a *romantikus* újabb keletű ellentéte. [...] A művészetben csak az általános válhat normává, az, ami nem tartozik egyik korhoz vagy nemzethez sem; tehát az, ami több, mint stílus.”⁵⁰⁰ E stílusfelfogás alapja az a nézet, hogy „[a] szépség, akárcsak az igaz és a jó, állandó, és alaptörvényei ugyanazok minden művelt nép és korszak számára”;⁵⁰¹ ezek az alaptörvények pedig az emberi létezéshez kötöttek: „Csak az szép a természetben, ami egy emberi-természetes lét törvényeinek megfelelően elégíti ki az esztétikai szükségletet.”⁵⁰² Ez az elmélet tehát feltételez egy időtlen emberideált, amelyre a különböző korok stílusrétegei ráakódnak ugyan, ám az mégis minden lehetséges költészet örök példaképe marad. Ezt az eszményképet Bouterwek szerint az antik görögség közelítette meg leginkább: „Amit *görög* stílusnak neveznek, az nagyrészt maga a legtisztább szépség. A görög művészet éppen azért a legpéldaszerűbb minden kor és minden nemzet számára, mert a leghatározottabban felülemelkedik mindenben, ami stílus. A görög művészek legfőbb törekvése az volt, hogy hűek legyenek a természetes és ésszerű változhatatlan törvényeikhez egy valóban emberi létezés keretei között.”⁵⁰³

Bouterwek stílusideálja tehát az egyedi nyelvezeten való felülemelkedésben, mondhatnánk, a stílusmentességben rejlik, amikor olyan jelrendszer megteremtését írja elő, amely a legközvetlenebbül utal a költészet végső jelentéseként tételezett általános emberideálra. A stíluson való illetén felülemelkedés zálogát a költői gyakorlat szintjén Bouterwek a költői nyelv

⁵⁰⁰ BOUTERWEK 1807, 202–203. [Kiemelés az eredetiben.] Jean Paul hasonló értelmű megjegyzése: „Die Poesie fodert überall [...] das Allgemeinste der Menschheit”. (JEAN PAUL 1990, 76.)

⁵⁰¹ BOUTERWEK 1807, 37.

⁵⁰² BOUTERWEK 1807, 39–40.

⁵⁰³ BOUTERWEK 1807, 206.

(Dichtersprache) meglétében látja. Szerinte „a görögök különösen szerencsések voltak egy sajátos költői nyelv kialakításában. [...] Ha a görög csupán hallotta ezt a nyelvet, rögtön egy költői világba képzelte magát.” Az ideál ilyesfajta közvetlen megjelenítésére képes önálló jelrendszer a mai költészet számára nem áll rendelkezésre, ezért a köznapi nyelvet alapul véve, ám attól eltávolodva kell azt létrehozni.⁵⁰⁴ Berzsenyi Bouterweknek ezt az elképzelését szintén beépíti saját gondolatmenetébe, a *II. Antirecenzióban* és az *Észrevételekben* is ugyanúgy érvelve: „a’ Helleneknek volt különös poétai nyelvek; mi ellenben csak úgy választhatjuk el a’ poétai nyelvet a’ prózaitól, ha azt ki hímezzük, az az, költői *képletekkel* érzékibbé, új szavak és szóllások által pedig újabbá és szebbé formáljuk.”⁵⁰⁵ Az adott kontextusban ez annyit tesz: az új kornak olyan formában kell újjáteremtenie a költői nyelvet, hogy képes legyen ugyanazt a funkciót ellátni, s ugyanazt az emberideált megjeleníteni, mint az ideállal azonosított görög poézis. A költészet nyelvének „új” mivolta ebben a koncepcióban nem az „egyedi” szinonimája, hanem – Bouterwek kifejezésével – „az esztétikai érdek” fenntartását és növelését szolgáló eszköz, ily módon éppen az állandó-örök tartalom célhoz juttatásának záloga. Nincs tehát ellentét a költészet nyelvi kifejezőeszközeinek történeti relativitására és a tartalom univerzalitására vonatkozó Berzsenyipasszusok között, lévén a *II. Antirecenzióban* és *Észrevételekben* alkalmazott bouterweki stílus- és jelelmélet szerint a költői nyelv az örök-egy emberideál jegyében újul meg időről időre.

⁵⁰⁴ Bouterwek vonatkozó megállapítása: „Der Mangel einer eigenen Dichtersprache wird zum Theil ersetzt durch die sogenannten *poetischen Figuren*. Was man poetische Figur [...] nennt, ist geist- und sinnreiche Entfernung vom gemeinen Ausdrucke durch Wendungen und Bilder, die das ästhetische Interesse erhöhen.” (BOUTERWEK 1807, 270.)

⁵⁰⁵ BERZSENYI 1825, 105.

10.2.2. Az ideális költői stílus karakterisztikája

Ugyancsak a művészi forma és szellem dialektikus egységére alapozó stílusfelfogás jelenik meg a *II. Antirecenzió* és az *Észrevételek* azon okfejtésében, amely Kölcseynek Berzsenyiről adott költő-karakterisztikájára válasszol. A saját stílus védelme itt a kéretlen karakterisztika ideáltípusként való értelmezésébe torkollik. A két változatban lényegileg azonos eszmefuttatás a végleges *Észrevételek*ben így hangzik: „De nem látszatik a’ Rec. még azt is tudni, melly végtelen sokat monda, midőn az első characteristicában azt mondá, hogy én *Horáztól*, *Virágtól* és *Himfitől* ömledő bőséggel, magasabb tsapongással választám meg magamat, ’s még is legesebebb lángaimban is szelíd tudtam lenni. Mert az illy nagy Költőket a’ poétai lélek’ főbb emeltségében felmulni, ’s a’ legesebebb lángokban is a’ szelídséget megtudni tartani, olly characteristica, melly a’ legnagyobb *Genie*’ egész characterét kimeríti. Mert a’ legfőbb emeltségben a’ szelídséget, vagy józanságot forrósággal, a’ bájt erővel, az ellenkező érzelmeket egymással tsak olly lélek egyeztetni öszve, mellyben minden erők tökéletes harmoniás emeltségben munkálkodnak; ’s az illy lélek a’ tökéletes *Genie*, ’s az illy léleknek képe a’ legszebb kép. ’S innét mondja *Luden*: *Schönheit kann sich in ruhigen Formen zeigen, lebendig aber wird sie erst durch Handlung, und die gröszte Schönheit eines Kunstwerks offenbart sich in Sturm der Leidenschaften, diese gleichsam zügelnd.*”⁵⁰⁶

⁵⁰⁶ BERZSENYI 1825, 119. A *II. Antirecenzió* változata: „Ugyan is én az egyik characteristica szerint tsupa tűz, láng, tsupa erő, érzés, tsupa phantazia s. t. vagyok, ’s felmultam *Horáztat*[!] forró lángolással, ömledő bőséggel, magasabb tsapongással, az az, a’ poetai léleknek legfőbb bélyegeivel; felmultam *Himfit* szelídséggel ’s ezt a’ szelídséget megtudtam legesebebb lángaim között is tartani, melly nem egyéb mint megzavarhatatlan, tökéletes izlés – tökéletes *Genie*. Mert a’ melly *Mu’sikus* a’ leg magasb fogásokban a’ notát elnem nyikkantja, az Művész ’s mert a’ szelídséget forrósággal, a’ bájt erővel, az ellenkező érzelmeket egymással tsak olly lélek egyeztetni öszve, mellyben minden erők tökéletes harmoniával munkálódnak. – Innét mondja *Luden*: *Schönheit kann sich in ruhigen Formen zeigen, lebendig aber wird sie erst durch Handlung, und die gröszte schönheit eines Kunstwerks offenbart sich in Sturm der Leidenschaften, diese*

Ahhoz, hogy ennek a részletnek a fentebb vázolt stíluselméleti problémakörrel való összefüggését pontosan megmutathassam, szükséges a Berzsenyi által hivatkozott elsődleges kontextus vizsgálata. Ennek kijelölése azonban nem magától értetődő, mivel Berzsenyinek a mondandót alátámasztandó beiktatott német idézete egy olyan műből – Heinrich Luden jénai professzor esztétikai előadásjegyzetéből⁵⁰⁷ – való, amely nem önálló, hanem lényegében Schelling művészetfilozófiáját követő vázlatos áttekintés. Érdeemes tehát továbblépni a gondolat közvetlen forrásához, amely nagy valószínűséggel nem más, mint Schelling *Über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur* című írása.

Schellingnek ez a munkája a szenvedélyeket megzabolázó mű-, illetve művészi karakter problematikáját egyértelműen a műalkotás formája és szelleme közti viszony kérdéseként ábrázolja, mégpedig Bouterwekhez hasonló felfogásban. Alaptézise is egybeváág az övével, eszerint „csak a forma beteljesedése által semmisülhet meg a forma, s ez a művészet végső célja, amelyet a karakteres műalkotás révén ér el”.⁵⁰⁸ Amiben leginkább különbözik Bouterwek és Schelling ábrázolása egymástól, az a „karaktermentes” legfőbb szépség és az egyedi műalkotás individuális formája közt mutatkozó ellentétre való mélyebb reflektálás az utóbbinál. Schelling – akárcsak Bouterwek – úgy véli, hogy „a hellén művészet legmagasabb képzettségében [Bildung] a karaktermentesség emelkedik”, Schelling azonban hozzáteszi, hogy ez a tö-

gleichsam zügelnd; 's innét meselték a' Regiek hogy a' Harmonia Marstúl és Venustúl, az az, az erőtül és kellemtül született.'

⁵⁰⁷ LUDEN 1808, 19–20. Heinrich Luden (1780–1847) történész, publicista. Magyarországon esztétikusként a saját korában is alig ismert, ami nem csoda, hiszen szóban forgó egyetlen esztétikai munkája valójában a jénai egyetlen tartott előadásainak rövid kivonata, segédanyaga. Berzsenyi a soproni líceum könyvtárából juthatott hozzá 1820 körül, ahová – mint a possessori bejegyzés mutatja – Ugróczy Mihály jénai peregrinus diák révén került. Ez a példány itt a mai napig megtalálható. (Berzsenyi Dániel Evangélikus Gimnázium Könyvtára, Sopron. Jelzet: D 577.)

⁵⁰⁸ Friedrich Wilhelm Joseph von SCHELLING, *Über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur* [1807] = SCHELLING 1995, 579–619, i. h. 595.

rekvés „nem közvetlen”, hanem fokozatai vannak.⁵⁰⁹ Ebbéli felfogásából következően a karakter általa használt fogalma nem esik teljesen egybe Bouterwek stílus-fogalmával, lévén nem egy túlbujánzó formai jegyet jelöl, amelynek kiiktatása az ideális szépség biztosítéka, hanem a műalkotás elválaszthatatlan tulajdonságát, amely előfeltétele a szépség megjelenésének: „A szépség külső oldala vagy alapja a forma szépsége. De mivel forma nem létezhet belső lényeg nélkül, ezért aztán ahol forma van, ott látható vagy érezhető módon megjelenik a karakter is. Így a karakterisztikus szépség a szépség gyökere, amelyből utóbb a szépség gyümölcsként emelkedik elő. A belső lényeg alkalmasint túlnő a formán, de még úgy is a karakterisztikusság marad a szépség hatékony alapja.”⁵¹⁰ Mindez úgy értendő, hogy ha létezik is olyan „magas és önmagába forduló” szépség, amely nem nevezhető karakterisztikusnak, abban mégiscsak a karakterisztikus működik tovább, „akárcsak a kristályban, amely, noha átlátszó, rendelkezik belső szerkezettel”.⁵¹¹ Ezen a ponton jutunk el Schelling gondolatmenetének Berzsenyi által – közvetetten – idézett részéhez: „Bár a karakter kifejezheti magát nyugalomban és a forma egyensúlyában is, ténylegesen élővé mégiscsak tevékenykedve válik. Karakteren több erőnek olyan egységét értjük, amely mindig egy meghatározott egyensúly és annak bizonyos mértéke irányába hat, s amelynek, ha zavartalan, egy hasonló egyensúly felel meg a formák arányosságában. Ez az élő egység nem mutatkozhat meg a cselekvésben és a tevékenységben másként, mint hogy az erők valamilyen oknál fogva izgalmi állapotba kerülve kilépnek egyensúlyukból. Mindenki elismeri, hogy a szenvedélyek esetében ez történik.”⁵¹² A továbbiakban Schelling arra a következtetésre jut, hogy a szenvedélyeket a szépségnek kell mérsékelnie, azonban nem negatív értelemben – tehát úgy, hogy eltávolítja vagy csökkenti őket –, hanem azáltal, hogy „pozitív erőként” száll szembe velük és úrrá lesz rajtuk.⁵¹³ Ezt a schellingi kon-

⁵⁰⁹ SCHELLING 1995, 596.

⁵¹⁰ SCHELLING 1995, 597.

⁵¹¹ SCHELLING 1995, 597.

⁵¹² SCHELLING 1995, 599–600.

⁵¹³ SCHELLING 1995, 600.

textust feltételezve Berzsenyi szenvedélyeket zabolázó mű- és művészideálja mögött, szempontunkból két fontos következtetés adódik.

Egyrészt ez a kontextus újabb érv amellet, hogy a Berzsenyi által a *II. Antirecenzióban* és az *Észrevételekben* alkalmazott stílusteóriát ne állítsuk ellentétbe ugyanezen művek abszolút szépre vonatkozó utalásaival, hiszen Schelling karakterértelmezése még a ludeni esztétikajegyzet közvetítő állomásán át is befolyásolhatta stílusfelfogását. Luden ugyanis a végtelen és véges-individuális egységeként definiált szépségről Schellinghez hasonlóan azt írja, hogy az „egybeesik” a „karakterisztikussal”.⁵¹⁴ Így nem véletlen az sem, hogy Luden más helyütt a „korszellem” és a „nemzeti szellem” ismeretét elengedhetetlennek tartja a műalkotás megértéséhez.⁵¹⁵ A művészet genealógiai megközelítéséről van itt szó, amely a műalkotás teremtődésének folyamatát ragadja meg, azt, ahogyan – Schelling szavaival – a művész „a benne meglévő teremtő eszme fényét és lényegét felismeri” és „az individuumot egy magának való világgá, egy fajtává, egy örök ősképpé formálja”.⁵¹⁶ Vagyis ebben az értelmezésben a szépség az idő- és térbeli pozícionáltságból (lehatároltságból) fakadó erők függvénye, azonban csak annyiban, hogy ezen erőknek a szépség általi megzabolázása hozza létre azt az immár végtelen „legfőbb szépséget”, amely mintegy megszüntetve őrzi tovább a munkáló erőket.

A másik, külön kiemelendő következménye a ludeni–schellingi kontextus bevonásának az, hogy ebből az aspektusból Berzsenyi stíluseszménye nagyon határozottan elkülönül az iskolás klasszicizmus statikus-anorganikus-formalista szépségfelfogásától. Ehelyett a görögség nem formai, hanem lényegi követésének neohumanista elve érvényesül. Ezt Schelling idézett szövege is világossá teszi, amikor Winckelmann görögség-eszményét bírálja, mint amely a natura naturata szemléleti körén belül maradva pusztán az utánzás tárgyát változtatta meg, az utánzás elvét azonban változatlanul hagyta: „[Winckelmann-nál] a természet helyét az ókor nagyszerű műalkotásai fog-

⁵¹⁴ „[I]n einem Kunstwerke fällt das Schöne mit dem Characteristischen zusammen”. (LUDEN 1808, 20.)

⁵¹⁵ LUDEN 1808, 43.

⁵¹⁶ SCHELLING 1995, 594.

lalták el, amelyekről a tanítványok igyekeztek lemásolni a külső formát, azonban az őket megtöltő szellem nélkül.”⁵¹⁷

Berzsenyi Luden-idézetében szereplő „nyugodt” és „zabolázó” forma, illetve az általuk kifejeződő „szépség” és „legnagyobb szépség” ellentéte ebben az összefüggésben az antikvitás szemléletének winckelmanni és schellingi – statikus és dinamikus – módját példázza. Ez az idézet tehát az a pont, ahol filológiailag a leghatározottabban megragadható Berzsenyi eltérése a winckelmanni görögségeképtől.

10.2.3. Kölcsey *Jegyváltójának* bírálata

Az *I. Antirecenzió*hoz képest jelentős változás, hogy Berzsenyi mindkét újabb változatba beiktatja Kölcsey *A jegyváltó* című költeményének bírálatát. A verselemzés terjedelme a *Észrevételek*ben csaknem duplájára nő a *II. Antirecenzió*hoz képest. A két verzió Kölcsey zabolázatlan szenvedélyességét, dagályosságát elítélő konklúziója azonos, csakhogy az előbbi megkísérel teoretikusabb alapról kritizálni – ezért több elméleti megjegyzést helyez az egyes verssorok bírálatá közé –, illetve új elemként beszövi gondolatmenetébe a tárgyias és személyes költő tipológiájának (az *I. Antirecenzió*ban szereplőtől eltérő értelmű) fejtegetését. Az alábbiakban a *Észrevételek* ily módon kibővített gondolatmenetét követem végig.

A neohumanista koncepció szerint a görög (s egyben örök) emberideál, az összes lelki erő egyidejű és kiegyensúlyozott működéséből fakadó szépség a költészet mindenkori tárgya. A költészet tartalmi állandóságából következően a poétai nyelven vagy stíluson múlik, hogy képes-e az örökérvényű tartalmat a lehető legközvetlenebbül megjeleníteni. Berzsenyi ennek a stílus-eszménynek megfelelő áttetsző kifejezésmódot kér számon Kölcsey *Jegyváltóján*; Schelling képével élve egy átlátszó – azaz meglévő szerkezetét láthatatlanul hordozó – kristály megalkotását. Berzsenyi több szinten is bizonyítja, hogy a Kölcsey-vers nem felel meg ennek az elvárásnak, mert textúrája túl-

⁵¹⁷ SCHELLING 1995, 585.

ságosan szembeötlő: a vers nyelvezete nem hagyja érvényesülni az általános jelentést, stílusa mintegy rátelepszik a mondandóra.

Első kifogása a *Jegyváltó* stílusának túlságos retorizáltságát éri, amely – állítja Bouterwek alapján – ellenkezik a görög költészet gyakorlatával. Berzsenyi egy félmondatban egyetlen mentőkörülményt talál ezzel kapcsolatban, miszerint „az újabb sentimentál Styl, 's az érzelem' természete engednek e' részben valamit”,⁵¹⁸ s ez az érve érdekes módon egybevág azzal, amivel saját kifogásolt dagályosságait mentegette, ti. hogy a „romantika” stílusa és „individuális szelleme” szerint kell őket megítélni. A párhuzam még nyilvánvalóbb, ha figyelembe vesszük, hogy a romantika fogalmának az *Észrevételek*-ben megjelenő – Jean Paultól származtatható – jelentése nagyjából megegyezik a schilleri történeti szentimentalizmuséval, amennyiben mindkét fogalom a nem-antik, természettől eltávolodott, elvont költészet átfogó megjelölését szolgálja.⁵¹⁹ Tehát amikor Berzsenyi ezeket a fogalmakat használja, relativisztikus módon látszik megítélni bizonyos költői eszközök értékét. Hamar kiderül azonban, hogy ez nem így van, s Berzsenyi az „újabb [...] Stylt” nem önmagában, hanem az ideálhoz s a belőle fakadó univerzálékhoz viszonyítva értékeli – ezt mutatja, hogy Kölcsey szentimentalizmusát végül elítéli a formai jegyek (vagyis a stílus) túlsúlyára hivatkozva, saját hasonló hibáit pedig kisebbíteni igyekszik: „Igaz ugyan, hogy az újabb sentimentál Styl, 's az érzelem' természete engednek e' részben valamit, de koránt sem ennyit. Nálam is vagnak mind repetálások mind kérdések, de nem ennyiek, 's nem érik azok így egymást, melly már a' dolgot egészen megválasztja, de megválasztja még az is, hogy ezek már magokban rosszak; mert a' beszédből a' verbumot ki vetni annyi, mint annak értelmét el harapni, 's meghatározatlanná tenni, 's annyi mintha a' festő a' képet orr nélkül hagyná azért, hogy a' néző

⁵¹⁸ BERZSENYI 1825, 123.

⁵¹⁹ Jean Paul híres meghatározása a romantikát a kereszténységhez köti: „Ursprung und Charakter der ganzen neuern Poesie lässt sich so leicht aus dem Christentum ableiten, daß man die romantische ebensogut die christliche nennen könnte.” (JEAN PAUL 1990, 86.)

úgy is oda gondolhatja azt. Így változtatja a' Poézist a' *külső semmikre függesztett figyelem* üres zajjá, 's valóságos *Hangzatkává*."⁵²⁰

Berzsényi második és harmadik pont alatti kifogásai a *Jegyváltó* nyelvezetének pontatlanságaira és homályosságára vonatkoznak. Egyetlen szempontja a hatáselvűség: Kölcsey „nyelvrontó” nyelvtani megoldásait és szóhasználatát azért támadja, mert ezek szerinte veszélyeztetik „a' bényomásnak elevenségét”. Ezzel szemben ismét a bouterweki eszményre hivatkozik, amikor az ideálra *egyértelműen* utaló, „a' lehetőségig világos” stílus érvényre juttatásáért küzd.

A negyedik pontban Berzsényi az eredetileg Kölcsey recenziójában szereplő objektív és szubjektív költő ellentétpárját alkalmazva érvel a *Jegyváltó* ellen. Azt szándékozik bizonyítani, hogy Kölcsey mint tárgyias költő eleve nem lehet képes az ideál kifejezésére: „A' *tárgyas Költő* mikor nem ideált ad, hanem csak a' tarka valót festi, mutathatja tárgyai természete szerint az indulatoknak és ábrándozásoknak különféle szertelenségeit; de a' *személyes Költő*, ki magáról szól, vagy legalább magáról látszatik szólni, természet szerint ideálnál egyebet nem adhat, vagy adni nem akarhat, mert magának csak olyan érzelmeket tulajdoníthat, a' millyeneket legszebbeknek lát; 's mivel az olvasó is csak olyan érzelmeket láthat ő nála szépeknek, a' millyenek olyan mivel 's józan embernek, mint egy Poétának lenni kell, szájába illenek.”⁵²¹

Ez az érvelés azért különösen érdekes, mert felülírja az *I. Antirecenzió* vonatkozó gondolatmenetét, amely az objektív–szubjektív költőtípológiát a schilleri naiv–szentimentális felosztásnak megfelelően értelmezte. Ez utóbbi felosztás szerint az antik költészet, például Homérosz minősül objektívnek, a szubjektivitás pedig a szentimentális poézis jellemzője. Az *Észrevételek* másfajta fogalomhasználatában azonban a „személyes” költészet már nem ellentéte a „tárgyas”-nak, hanem az azt meghaladó, afölött álló ideál, a „legszebb” lenyomata. Ez a változtatás önmagában is mutatja, hogy miként határolódott el Berzsényi attól a schilleri történeti felfogástól, amely elvileg egyenértékű jelenségnek látja a különböző korstílusokat. A szentimentális stílusban Berzsényi olyan egyoldalúságot érzékel csupán, amellyel megbomlik a költészet

⁵²⁰ BERZSENYI 1825, 123.

⁵²¹ BERZSENYI 1825, 124–125.

egyensúlya, s lehetetlenné válik, hogy a poézis beteljesítse harmonizáló hivatását. Ezt fejt ki a következő bekezdésben: „lehet ugyan a’ szerelemnek görög stylját, lelkiebb cultúránk szerint lelkiebbé tenni; de a’ Görögöktől messze távozni mindenütt veszély, ’s ennyire távozni annyi, mint a’ Poézist ’s annak legszebb, leggazdagabb tárgyát eltsufítani ’s megmérgešíteni, nem pedig megszébbíteni; ’s annyi, mint az emberiségnek és Poézisnak’ legfőbb characterét a’ *józanságot* megrészešíteni. De mit használhat akkor minden Philosophiánk, ha azt másfelől Poéziánk[!] *practice* lerontjuk? A’ Poézisnak a’ Philosophiával nem ellenkezni, hanem a’ legfőbb grádusban egyezni kell, el annyira, hogy a’ mit a’ Philosophia tsak dictál, tsak mondogat, azt a’ Poézisnak *practice* kimutatni és gyakorolni kell. Emeltségbe hozza a’ Poézis érzelmeinket, de nem azért, hogy azokat ragadozásra szoktassa, hanem egyedül azért, hogy azokat a’ legnagyobb emeltségben is harmoniás játékra, vagy a’ legsebesebb lángokban is szelídségre tanítsa, az az, a’ legfőbb Poézis nem lehet egyéb, mint eleven testbe öltözött ’s leggyakorlatibb *Philosophia*.”⁵²²

Berzsenyi az *Észrevételek* ezen passzusában adja legáltalánosabb megfogalmazását az antirecenziók ember- és költőideáljának. Az eszmény megnevezésére a „józanság” szót használja, s ez a fogalom nemcsak helyi értékkel bír, hanem terminus technicus jelleget ölt: az érzelmek emelését majd a rajtuk való felülemelkedést előíró kétfázisú neohumanista alkotásfolyamatmodellre utal. Maga a kifejezés, amely az életmű korábbi darabjaiban is gyakran előfordul, s általában a *sensus communis* fogalomkörébe tartozóan, itt valószínűleg a Jean Paul esztétikájában szereplő „*Besonnenheit*” átvétele. Jean Paul-i értelemben a józanság az összes erőt egyidejűleg „virágoztató”, harmonizáló zseni jellemző tulajdonsága. A józanság biztosítja az egyensúlyt az erők között, a „nagy erők váltódását és mozgását”, s azt, hogy közülük egyik se váljék túlnyomóvá.⁵²³ Ezáltal „az igazi zseni belülről nyugtatja magát”,⁵²⁴ s így válik képessé művészi feladatának beteljesítésére: „csak az

⁵²² BERZSENYI 1825, 126.

⁵²³ JEAN PAUL 1990, 56–57.

⁵²⁴ JEAN PAUL 1990, 58.

egészet nemzi az elragadtatás, a részeket a nyugalom neveli fel”.⁵²⁵ (Jean Paul másik metaforája szerint „nem a felcsapó hullám, hanem a sima mélység tükrözi vissza a világot”.⁵²⁶) Berzsenyi értelmezésében ezt a józanságot sérti meg az érzelmein úrrá lenni nem képes, „szertelen” és „dühült” Kölcsey.

Az a Berzsenyinél található megközelítés ugyanakkor, amely a filozófiát és a költészetet ugyanazon józan emberideál különböző aspektusú (teoretikus és praktikus) megnyilvánulásainak tekinti, szintén a neohumanista felfogásra emlékeztet: Jean Paulnál a józanság „legragyogóbb” példája Platón, aki egyszerre volt „költő és filozófus”.⁵²⁷ De utalhatunk a populárfilozófiára is, Moses Mendelssohn elmélet és gyakorlat összhangjából adódó Bildung-értelmezésére.

A józanság ihletet és produkciót, avagy tartalmat és formát egységben látó költészetelmélete pedig egyben magyarázatot nyújt Berzsenyi verselemzésének kéregkritikainak tűnő módszerére is. Míg ugyanis az ideál szerinti versnek egyszerre kellene magnak és héjnak lennie, a Kölcsey-vers esetében az elemzés megakad az érthetetlen stílus miatt, s csak a kéregig jut el. Ez azt jelenti, hogy a vers „practice” nem működik, nem hat, így tehát annak „filozófiája” már eleve érdektelenné vált egy hatáselvű megközelítés számára.

Végül az ötödik pontban Berzsenyi „rút”, természetellenes idealizálást ró fel Kölcseynek, mivel szerinte versének egyik metaforája nem más, mint „természetlen és értelmetlen *Arabesk*”.⁵²⁸ Berzsenyi ezen a helyen újfent Bouterwek már idézett idealizálási elméletére támaszkodik, amely szerint „a művészetben csak az általános válhat normává”. Bouterweknél az arabeszk azért nem felel meg ennek az elvnek, mert megsérti a „természetesség típusát”, azáltal, hogy furcsa fantáziajátékkal önkényes módon átlép az egyik típusból a másikba, létrehozva a kentaurokat, hippogriffeket és egyéb ször-

⁵²⁵ JEAN PAUL 1990, 59.

⁵²⁶ JEAN PAUL 1990, 58.

⁵²⁷ „Diese Besonnenheit des Dichters, welche man bei den Philosophen am liebsten voraussetzt, bekräftiget die Verwandtschaft beider. In wenigen Dichtern und Philosophen leuchtete sie aber so hell als in Platon, der eben beides war.” (JEAN PAUL 1990, 58.)

⁵²⁸ BERZSENYI 1825, 127.

nyeket,⁵²⁹ s ezek képében nem az általánost, hanem a különlegest (das Seltsame) emeli ideállá.⁵³⁰ A másik kifogásolt metaforikus megfogalmazás bírálatánál Berzsenyi a Home esztétikájában szereplő „hamis fenség” kategóriáját használja fel, amely úgyszintén a költői fantázia túlzásaira utal, s a „tisztesség” és az „illendőség” általános szabályait áthágó egyéni képteremtés szélsőséges esetét írja le.⁵³¹

10.3. Urbanitás

Az urbanitás-elv meghatározó marad az antirecenziók újabb változataiban is, de megfogalmazásának módja és megvalósításának gyakorlata jelentős különbséget mutat az *I. Antirecenzió*hoz képest. Az egyik eltérés, hogy a *II. Antirecenzió* és az *Észrevételek* kimondott alapelvevé válik a személyesítés kerülése, mégpedig Home esztétikájára hivatkozva (az előbbiben): „*nem a' Művész, annyival inkább nem az ember, hanem egyedül tsak a' műv tárgy a' Kritikának.*” Az *Észrevételek* epigrammatikus formában már egyenesen a mottóba emeli ezt a tételt.⁵³² Nem eldönthető, hogy szerepe volt-e a Tudományos Gyűjtemény *I. Antirecenzió*ról adott szerkesztőségi véleményének is abban, hogy Berzsenyi ily módon lemondott Kölcsey személyének megtáma-

⁵²⁹ BOUTERWEK 1807, 182.

⁵³⁰ „die gemeine Arabeske ist nichts anderes, als ästhetische Fratze. Und den Arabeskenstyl zur Würde der wahren Idealität der Kunst erheben zu wollen, kann nur Phantasten einfallen, die das Seltsame, wenn es nicht ohne ästhetisches Interesse ist, für das Ideale halten.” (BOUTERWEK 1807, 183–184.)

⁵³¹ „Eine andere Gattung von falschem Erhabenen ist noch fehlerhafter als Schwulst; und diese besteht in der Vorstellung erdichteter Wesen, ohne dabey im geringsten den Anstand und das schickliche in ihrer Handlungen zu beobachten; gleichsam als wenn der Poet das Recht hätte, Wesen von seiner eignen Schöpfung jede Thorheit und jeden Widerspruch beyzulegen.” (HOME 1785/1786, I, 32.)

⁵³² „A' Kritikának egész szép tárgya, barátaim, a' Műv, / Nem pedig a' Művész. E' kettőt öszve zavarni / Rút lelkek szokták; de a' rútból folyhat e' szép 's jó?” (BERZSENYI 1825, 98.) Home-nál: „Schriften, nicht Personen zu beurtheilen, ist das wahre Vorrecht der Kritik.” (HOME 1785/1786, I, 16.)

dásáról – mint ahogyan az sem tudható, hogy ez a vélemény eljutott-e egyáltalán Niklára.⁵³³ A *II. Antirecenzio* mindenesetre tanúsítja, hogy Berzsenyi számára nem volt könnyű a home-i előírás betartása, mivel Kölcsey szerint „nemzetiséget” sértő megjegyzéseit semmiképpen nem tudta megbocsátani, s ki is jelenti, hogy ezekre nem vonatkozhat az ilyesfajta kímélet: „Ha a’ Kritikának szüksége volna is arra, hogy vi’sgálatinak resultatumát az emberre alkalmaztassa, akkor is azt kívánná az emberiség törvénye, hogy az ember minden lehető módon kéméltesse; mivel pedig arra leg kissebb szüksége nints, látnivaló, hogy a’ ki a’ műv helyett az embert characterizálja, az vagy a’ Kritika’ határait nem esmeri, vagy annak szent tizljoint alatsony eszközökké változtatta. – *Más az midőn valamelly szemtelen író vagy az emberiségnek, vagy a’ nemzetiségnek szentségeit meg támadja, mert akkor nem tsak az írás, hanem az ember is egyenesen a’ kritika páltzája alá esik.*” [kiem. F. G.] Az *Észrevételekben* Berzsenyi végül azzal kerüli meg a dilemmát, hogy deklarálta csak az őt magát illető vádakkal foglalkozik,⁵³⁴ eltekintve így a recenzió elején olvasható irodalomtörténeti vázlat értékelésétől, amely miatt Kölcsey személyét az *I. Antirecenzióban* a legsúlyosabb kifogások érték, s egyenesen „erkölcstelennek” minősült. Berzsenyi ezzel kiiktathatja az urbanitás neohumanista értelmezésébe bele nem férő megfellebbezhetetlen hangnemű feddő kritikát, vagy legalábbis elkerülheti annak legkírívóbb eseteit.

Szintén az urbánus szemléletnek egyértelműen ismeretelméleti mélységű képviseléséről tanúskodik a *II. Antirecenzióban* és az *Észrevételekben* a Luigi

⁵³³ Az *I. Antirecenzióról* és Teleki József róla adott, elismerést is tartalmazó, de a „személyt sértő kifejezéseket” kifogásoló véleményéről 1818. július 7-én tárgyalt a Tudományos Gyűjtemény szerkesztősége. Az a határozat született, hogy a kézirat „a’ véleménynek közlésével megigazítás végett vissza küldtetetik” a szerzőnek. (Lásd *Jankovich Miklós tudományos gyűjtemény folyóirat iránti eredeti irások gyűjteménye* = OSZK Fol. Hung. 4.) Az *I. Antirecenzió* kézírata ekkor az ülésen jelen lévő Szemere Pálhoz került (vö. Szemere – Kazinczyhoz 1818. július 13. *KazLev*, XVI, 112), s nála is maradt. Nyitott kérdés azonban, hogy tájékoztatta-e Szemere (vagy valaki más) Berzsenyit Teleki megjegyzéseiről.

⁵³⁴ „De még az sem szándékom, hogy ezen Recenzióknak minden hibáit vi’sgálat alá vegyem, hanem egyedül tsak az engem illető vádokat fogom megtekinteni.” BERZSENYI 1825, 98.

Gonzaga di Castiglione egykorú olasz írótól közvetetten átvett idézet s a hozzá fűzött kommentár szerepeltetése, az előbbiben a következő formában: „A’ természet a’ mennyei fényből teljes mértéket senkinek sem ad, hanem azt az ő oeconomicas prismája által számtalan egyes sugarakra osztván, minden halandónak tsak illy egyes sugarat nyujt. ’S ezen sugárnak tulajdon szine uralkodik annak lelkén, ez festi annak műveit, ez határozza meg az ő Geniúsának characterét s. t. Igy szokta a’ szép lélek embertársát kémélni; de vagnak kik azt hiszik, hogy a’ természet’ oeconomicas prismája az ő kezeikben van ’s az illyeneknek legkevesebb juta.”⁵³⁵

Ez az elképzelés, mely szerint az egyedi vélemény, az individuális értelem eleve korlátozott hatókörű – lévén egyetlen darabkája az eleve adott s csak a vélemények összességével leképezhető totális igazságnak – egybevág mind Sonnenfels, mind a Philosoph für die Welt köré csoportosult populárfilozófusok meglátásával. S ez nem véletlen, mivel az idézet forrása szintén egy felvilágosult-populárfilozófiai jellegű folyóiratban, a Wilhelm Ludwig Wekhrlin szerkesztette Chronologen 1779-ben megjelent első kötetében található. A populárfilozófiai kontextus relevanciáját erősíti, hogy a Berzsenyi által felhasznált, eredeti helyén felvilágosodás-allegóriaként szereplő fényhasonlat⁵³⁶ a folyóirat exoterikus filozófiát méltató programjával állítható összefüggésbe. Ez pedig azokat a toposzokat eleveníti fel, amelyekkel a

⁵³⁵ A forrás: Luigi Gonzaga di CASTIGLIONE, *Gedanken von der Dichtkunst des Prinzen Aloys von Gonzaga-Castiglione* = WEKHLIN 1779, 259–269., i. h.: 264–265. A Chronologen című folyóirat megvolt a niklai Berzsenyi-könyvtárban (vö. MERÉNYI 1936, 221–225).

⁵³⁶ „Wäre es erlaubt, das physikalische Licht, so unsere Augen erleuchtet, mit dem intellektuellen Licht zu vergleichen, das unsern Verstand aufklärt? so würde ich sagen, die Natur habe uns das letztere nur mit einer Sparsamkeit zugetheilt: sie habe keinem von uns ein volles Maaß von diesem reinen Lichte, so wie es in seiner himmlischen Quelle ist, gegönnt. Ich würde annehmen, sie habe durch ihr oeconomicisches Prisma dieses Licht in eine unendliche Zal [!] einfacher Strahlen aufgelöst, und einem jeden Sterblichen nur einen dieser Strahlen geschenkt. Die diesem Strahle eigenthümmliche Farbe beherrsche den Geist derselben, färbe alle seine Produkten, und bestimme den eigentlichen Charakter seines Genie.” (WEKHLIN 1779, 264–265.)

szókratészi tudományfelfogás kapcsán már találkoztunk. Egyrészt utal a Prométheusz-mítoszra: „Gráciákkal és múzsákkal körülvéve szállt le a filozófia az égből, hogy sugarait szétterjessze az emberek között. A Descartes-ok, Newtonok, Galileik, Locke-ok, Torricellik egyengették az útját, melyet a Voltaire-ek és Pope-ok szórtak be virággal. Ha a cselekvés az embereket egyesítő pánt, akkor a tudományok a rajta lévő foglalat. Finomítják az erkölcsöket és felvilágosítják a szellemet.”⁵³⁷ Másrészt a tudományok ezoterikus jellegű művelését ostorozza a középkori állapotokra utalva: „A hűbérrendszer, a polgári erényeknek ez a szakadéka, elnyelte a szellemi ösztönt. A tudományok a kolostorok falai közé bújtak. Ez azonban börtönükké vált. A szerzetesek elzárták a szellemhez való hozzáférést: elrejtették a tudományokat. Ha az emberek közé eresztették valamelyiküket, akkor azok a legkárosabbak voltak, mint a lőpor feltalálása és az inkvizíció.”⁵³⁸

10.4. Popularizálás

A költészet popularizálásának igényét az *I. Antirecenzió* még éppen csak megemlítette,⁵³⁹ ehhez képest a *II. Antirecenzió* és az *Észrevételek* már kifejtett népszerűsítési programmal lép fel. A vonatkozó eszmefuttatások apropója mindkét esetben Kölcseynek a „fiatalkori” és „készületlen” darabok felvételét kifogásoló kritikája. A *II. Antirecenzió* azzal próbálja Kölcsey vádját semlegesíteni, hogy művelődéstörténeti dimenzióban értelmezi és idealizálja a „gyermeki” költészet és általában a gyermekkor fogalmát: „Hogy pedig én gyermeki verseimet is ki adtam, azt csak az okozta, hogy én már akkor nem egy két Pedántban, hanem leg inkább, a’ Népben, gyermekekben és gyermeki emberekben láttam a’ Poezisznak Publicumát, valamint mast is azokban

⁵³⁷ [Wilhelm Ludwig WEKHLIN], *Philosophische Karte Europens* = WEKHLIN 1779, 5–22, i. h.: 18–19.

⁵³⁸ WEKHLIN 1779, 19–20.

⁵³⁹ „a’ könyveket nem a’ Geniek számára írjuk, hanem a’ nép számára, miért ne adnánk ki tehát a’ gyengék kedvéért a’ gyengébb munkákat is.” (BERZSENYI 1994, 200.)

látom. De egyéberánt is én olly hiú soha se voltam, hogy tsupa remekeket akartam volna kiadni; 's akki olly hiú annak remeke nints. Nem tsudáltatni, hanem tsak szereteteni kívántam 's ezt meg is nyertem. Az ugy nevezett Aestheticusoknak egyéberánt is hiába ir az ember, azok úgy is tsak magokat szokták tsudálni. Az én egész gyűjteményem, igen keveset ki vévén, tsupa gyermeki munka 's a' legfellengőbb ódák, leg-együgyübb dalaimmal egy korúak, 's látnivaló, hogy az Ódákbul inkább ki tetszik a' tsupa gyermeki ész és gyermeki gondolkozás, mint a' dalokbul. De a' Poezisz, ez a' széplelkeknek 's gyermeki emberiségnek együgyü Religiója mindenkor tsak illy gyermeki alakban szokott megjelenni. A' góth piperéknek a' góth iztelenséggel el kell múlni. Mert mind a' szépnek természete, mind az emberiség' java azt kívánja, hogy ezt a' leg emberibb tudományt, minden lehető módon simplificaljuk, popularizáljuk 's az által az emberiségben terjesszük és naturalizáljuk. De jól mondá *Batteaux[!]* hogy a' tudományoknak a' Góthok annyit nem ártottak, mint az elmefitogatók."

Az idézetben használt gyermek-fogalom és eszmény határozottan eltér az I. *Antirecenzió*tól. Ott a „gyermek” recensens a „bölc”, az önálló és független gondolkodásra képes férfi ellentéte volt, itt viszont az ilyesfajta fejlődéselvű életkor-metaforikába való betagolás helyett a gyermek önmagában a képzésre nyitott, természetes állapotú emberiséget jelképezi. Nem primitívizmusról van szó, hiszen Berzsenyi a képzetlen barbár gótokat (a Görögországban is pusztító germán törzset) Batteux nyomán egy szintre helyezi az „elmefitogatókkal”,⁵⁴⁰ vagyis az ezoterikus tudomány művelőivel, annak a felfogásnak a jegyében, mely szerint a képzés megakadása az emberiség barbárságba való visszahullásával egyenértékű. A „gyermeki” és a „népi” fogalmkörének összekapcsolása azt a nézetet tükrözi, hogy a társadalmi csoportok közül leginkább a köznép, illetőleg a rá jellemző gondolkodásmód és költészet őrzi a nemzeti gyermekkor eredetiségét. Ungvárnémeti Tóth

⁵⁴⁰ Berzsenyi vonatkozó jegyzetei Batteux esztétikájából: „Die Künste haben dadurch das sie sich der Natur [...] genähert, sich gebildet und vollkommen gemacht; sie verderben sich dadurch, das sie dieselbe über [...] treffen wollen.”; „Die witzige Köpfe schadeten den Künsten mehr als die Goten.” (PIM V, 1187. és PIM V, 1188.) A forrás: BATTEUX 1770, I, 89.

László ismert megfogalmazásában: „A’ Magyaroknak igen sok köz daljaik (scolia) vagynak, mellyek valóban Anacreoni kedvességet lehellenek, ’s annál inkább megérdemlenék, hogy öszveszedje őket valaki, mivel többnyire együgyűek [...] által szerzetetnek, ’s a’ nemzetnek gyermekkori bélyegét legtisztábban adják elő. Mert csak egyedül a’ köznép az minden nemzetben, melly a’ Tudós-rend, ’s a’ Véd-kar (valamint a’ test-tápláló részek a’ fő, ’s a’ vég-tagok) között, teljes egyarányban nyugszik, ’s eredeti tulajdoniból a’ tökéletesedés rovására nem sokat veszít.”⁵⁴¹ Ugyanakkor a nép fogalmán Berzsenyi – Ungvárnémeti Tóthtól elütően – nem egy konkrét társadalmi csoportot ért, amint az az ideális publikum karakterisztikájából kitűnik: „én igenis felvettem igen fiatalkori munkáimat is, mert olly hiú nem voltam, hogy tsupa remeket akartam volna kiadni. De egyéberánt is, én a’ Poézis publicumát nem egy két Pedántban láttam, hanem a’ *közönséges, középszerű emberiségben*, olly emberiségben tudniillik, mellyből mind a’ feltségázott tudós, mind a’ letsigázott pór egyeránt kimarad; olly emberiségben, mellyet a’ bal kultúra még annyira el nem rontott, hogy a’ Poézist, ezt a’ gyermeki lelkeknek gyermeki religióját góth iztelenség’ mesterkélnt bábjaiban keresni ’s a’ lelket a’ fül’ dobjának alája vetni; az olly publicumnak pedig szintűgy tetszenek az én gyermekkori dalaim, valamint legjobb ódáim, mellyek között nints is egyéb külömbség, sem koraikra sem természeteikre nézve, mint az, hogy a’ dalokban a’ szívnek együgyű nyelvén beszéltem, az ódákban pedig a’ tárgy’ természete szerint harsogtam; a’ ki az ódák’ lelkét meg tudja tekinteni, láthatja, hogy azoknak nagy részében még szembetűnőbb a’ tsupa gyermeki értelem és gyermeki gondolkozás, mint ezen együgyű dalokban.”⁵⁴²

Vagyis Berzsenyi a természetelen „Pedánt” és az állati sorú „pór” szélsőségeit kizárva alkotja meg az eszményi nép fogalmát, azért az (olvasó)közönséget, amely az ideáltól eltávolodó kulturális változástól lényegileg érintetlenül maradvá őrzi eredeti és romlatlan műveltségét, vagy legalábbis a képességet annak befogadására. Így költészetének címzettje, a romlatlan „középszerű emberiség” egy elvont kategória, amelybe mindenki beletartozik, akiben még csorbulatlanul megvannak az emberi természet univerzális

⁵⁴¹ UNGVÁRNÉMETI TÓTH 1818, 59.

⁵⁴² BERZSENYI 1825, 108.

jellemzői. Nép-fogalma így leginkább ahhoz hasonlít, amelyet Bürger állított fel a költeményeihez írt előszóban a Spectatorra hivatkozva,⁵⁴³ azaz nem más, mint egy ideális-általános embertípus.

10.5. A költői műfajok megítélése

A gyermekkor idealizálásából fakad, hogy Berzsenyi önmagáról nyújtott költői alakulástörténete, amely az I. *Antirecenzió*ban még fejlődésként ábrázolódott, a II. *Antirecenzió*ban és az *Észrevételek*ben inkább hanyatlásként jelenik meg. Ezzel párhuzamosan megváltozik az egyes költői műfajok megítélése is, mivel a versgyűjteményben található egyes műfajok a fejlődés- vagy hanyatlástörténet egyes szakaszaihoz rendelődnek. Ennek során Berzsenyi részben arra a Luden esztétikájában is fellelhető nézetre támaszkodik, amely az antik ódát a teljes lírai műnemet átfogó ősműfajként azonosítja, amelyből a könnyedebb és lágyabb érzelmeket kifejező dal utólag vált ki.⁵⁴⁴ Ide vezethető vissza az a verseivel kapcsolatos állítása a II. *Antirecenzió*ban, hogy „az Ódából inkább ki tetszik a’ tsupa gyermeki ész és gyermeki gondolkozás, mint a’ dalokból”. E két műfajhoz képest az episztolák egy harmadik fokozatot képviselnek, ugyanis ezek már a „gyermeki munkák” alóli „kevés kivétel” közé tartoznak, amint azt közvetetten mind a II. *Antirecenzió*, mind az *Észrevételek* elismeri. Már a II. *Antirecenzió* kijelenti, hogy az episztolát „az ódákhöz képest, Poezisznak sem lehet mondani”, ennek ellenére az episztola patetikus tónusát – Schillerre hivatkozva – még menthetőnek tartja, mondván: „azt tartom *Schillerrel*, hogy a’ *pathos* inkább *Poezisz* mint a’ *Vitz*”. Az *Észrevételek* azonban már ezt a mentőérvet is elveti:

⁵⁴³ Vö. Gottfried August BÜRGER, *Vorrede zur Ausgabe der „Gedichte” 1789* = BÜRGER 1990, 310–312. Lásd még Gottfried August BÜRGER, *Von der Popularität der Poesie* = BÜRGER 1990, 291–297.

⁵⁴⁴ „Die Alten nannten alle lyrischen Gedichte Oden; die Neueren haben das lied von der Ode gesondert. [...] Will man das Lied von der Ode trennen, so wäre ihm etwa die Sphäre leichter und sanfterer Empfindungen zuzuschreiben.” (LUDEN 1808, 92.)

„A’ mi azonban Epistoláimat illeti, megismérem, hogy azokban a’ Poézis igen tsekély; megesmerem, hogy azokban némely hosszas előszámlálások unalmas egyformaságot adnak; de nem is poétai szépségeket akartam én azokban mondogatni, hanem hasznos igazságokat. De egyéberánt is az illy inkább prózai, mint poétai beszédeket akár *pathossal* adjuk elő, mint *Juvenál* és *Persius*, akár *vitzel*, mint *Horácz* és *Kazinczy*, de az ódai Poézistól mindenkor olly messze maradunk, mint *Horácz* Epistoláji az ő ódájától. ’S noha mondhatnám azt *Schillerrel*, hogy a’ *pathos* inkább Poézis, mint a’ *Vitz*; de mégis tsak azt mondom, hogy az által a’ hosszú beszédeket jobb elmésséggel kidolgozni, mert ennek színeit különféleképpen változtathatjuk, ’s az által a’ hosszú beszédet az unalmas egyformaságtól megmenthetjük, mellyet természet szerint a’ komoly *pathos* meg nem engedhet.”⁵⁴⁵

Az episztola itt egyoldalú, a „hasznos igazságok” kedvéért a „poétai szépségeket” elhanyagoló, következőleg az emberi teljességet nem képviselő formaként tűnik fel, tehát megvonódik tőle az a képzési ideálműfaj-jelleg, amellyel még az I. *Antirecenzio* is felruházta. Ez a fordulat magyarázható egyrészt a schilleri szemlélettől való egyre tudatosabb távolodással: eszerint elutasítandó az a nézet, hogy a természetes emberiség állapotától való bármilyen eltérés fejlődésként volna értékelhető. Másrészt figyelembe kell venni a Berzsenyi képzési fikciójában 1818 után bekövetkezett módosulást is, a barátságára és lélekközösségre építő képzési módozat elvetését, amelyből logikusan következik az episztolának – a „távollévő barátok beszélgetésének” – leértékelése.

⁵⁴⁵ BERZSENYI 1825, 129.

11. A' VERS-FORMÁKRÓL

11.1. Két szakirodalmi vélemény

Berzsenyi 1826-os verstani tanulmányáról alapos elemzések születtek Mezei Márta és Csetri Lajos tollából, amelyek kibontottak a szöveggel kapcsolatos több fontos részproblémát,⁵⁴⁶ így most nem kell foglalkoznom sem a tanulmánynak a korabeli és a későbbi magyar verstani szemlélettel való összefüggéseivel, sem verstani szakkifejezéseinek értelmezésével, sem a benne lefektetett elvek és Berzsenyi költői gyakorlatának szembesítésével. Maradt azonban egy – úgy hiszem – nem kellőképpen tisztázott témakör, *A' Versformákról* módszertanának kérdése, amellyel kapcsolatban mindkét szakirodalmi munka némi bizonytalanságot árul el.

Az említett tanulmányok konstatálják, hogy Berzsenyi műve két vonulatot tartalmaz: egy általános esztétikai alapvetés mellett (mely „a német klaszszika humanitásfilozófiájának és az azon alapuló esztétikájának tömör és kitűnő összefoglalása”⁵⁴⁷) található meg benne a verstani fejtegetések. E két alapelem közti viszonyt Mezei Márta kétséget nem hagyó módon dedukcióként határozza meg: „[Berzsenyi] verselméletének erősen deduktív jellegében a generativitás potenciális lehetőségeit láthatjuk: ő ui. nem a formák leíró ismertetésére vállakozik, hanem arra, hogy a költészet lényegét és célját meghatározó harmóniás középlet alapján értelmezze a versrendszerek és az egyes formák sajátosságait; ennek »leképezéseként« kialakít egy olyan, majdnem teljes rendszert, amelynek levezethető kategóriáit, normáit az alapelv határozza meg.”⁵⁴⁸

Csetri állásfoglalása már nem ennyire egyértelmű, részben ugyan elfogadja Mezei Márta véleményét („Mezei Márta helyesen látja a [...] gondo-

⁵⁴⁶ MEZEI 1983; CSETRI Lajos, *A Versformákról* = CSETRI 1986, 355–366.

⁵⁴⁷ CSETRI 1986, 360.

⁵⁴⁸ MEZEI 1983, 603. Megjegyzendő, hogy a „középlet” fogalmát valójában itt még nem használja Berzsenyi, az majd csak a *Poétai harmonisztika* terminusa lesz, *A' Vers-formákról*ban mindenütt „középszer” olvasható.

latmenet deduktív jellegét”),⁵⁴⁹ azonban ezt a megjegyzését kiegészíti egy végül is megválaszolatlanul hagyott (költői) kérdéssel, amelyről pedig nem világos, hogy a jellemzett módszer „deduktív” minősítését bírálja, vagy magának a módszernek a végigvitelét tartja hiányosnak: „Kérdés viszont, hogy egy ennyire általános esztétikai emberfelfogásból következik-e ez a verselméletet generáló szillogizmussor?”⁵⁵⁰

Berzsényi deduktív módszerének következetes mivoltával szemben Mezei Márta is talál ellenérvet, mégpedig a „szabadság” fogalmának alkalmazását a tanulmányban, igaz, hogy ezt az ellenérvet egyből igyekszik is hatástalanítani: „Erősen deduktív költészetelmélete, formaeszménye szempontjából érdekes pl. a [...] többször és nyomatékosan említett emberi-művészi szabadság-elv. [...] A szabadság mintegy fölérendelődik az általános törvényeknek, a szabályoknak – következetesen érvényesítve végül is a harmóniás közélet követelményét is kérdéssé teheti. De csak addig, amíg nem látjuk e szabadságeszmény helyét gondolatrendszerében, amíg nem ismerjük fel benne a Kanttól–Schillertől származó szépségideál alaptételét. [...] A szabadság ily módon nem a rendszert megbontó elv, hanem az eszményt szolgáló, annak jelentését hordozó formaideál összetevője.”⁵⁵¹

11.2. A' *Vers-formákról* módszertana

Értelmezésem szerint A' *Vers-formákról* szabadság-fogalmát a tanulmány képzés-eszményének függvényében kell vizsgálni, lévén itt ugyanaz a céljait önmagán belül hordozó (neo)humanista képzés-ideál jelenik meg, mint több korábbi elméleti Berzsényi-szövegben, s a szabadság mint ennek a belső meghatározottságnak a szinonimája szerepel: „Az embernek legfőbb caractere a' józan ész, vagy okosság, legfőbb tzelja lelki természetének harmoniás kifejtése, emelése, szabadsága, 's ezen maga szépségének közlése, tovább terjesztése, 's ez által a' lelki teremtés munkájának örökös folytatása.

⁵⁴⁹ CSETRI 1986, 362.

⁵⁵⁰ CSETRI 1986, 362.

⁵⁵¹ MEZEI 1983, 603.

[...] A' Lélek' harmoniás kifejtésének és közlésének, valamint legfőbb tzielja, úgy legfőbb törvénye is a' szabadság".⁵⁵²

A szabadság-eszmény ilyen értelmű megjelenése nélkül az egész tanulmány lényege nem lehetne más, mint a metrumos görög versrendszer melletti érvelés szemben a metrumtalan rímes és a metrumos rímes változatokkal. De hogy nem (pusztán) erről van szó, azt a szöveg explicite kimondja azon a ponton, ahol a „szabad versmértékben szárnyaló” Pindaroszt is ideállá teszi: „a' Poezisban nem a' hang mu'sikája, hanem egyedül a' lélek a' legfőbb tziel, a' léleknek legfőbb tzielja pedig a' szabadság, mellyeket a' Poetának nem elfojtani, hanem emelni, szebbíteni illik. Innét van, hogy a' Lantosok Attya, *Pindarosz, numeris fertur lege solutis*, és bátran megszegi a' törvényt, mihelyt a' lélek úgy kívánja”.⁵⁵³

De mennyiben tekinthető a képzésszéménnyel azonosított szabadság egyben – mint Mezei Márta feltételezi – az *Esztétikai levelek* szabadság-fogalma leképezésének? Schiller elméletében az embert jellemző két alapösztön közül az „érzéki ösztön” az ember „fizikai létezéséből [...] ered”,⁵⁵⁴ míg a „formaösztön” annak „abszolút létezésében” gyökeredzik.⁵⁵⁵ Az érzéki szféra a változás és a változás révén tartalmat nyerő idő terrénuma, a formaideál viszont az idő és ezzel a változás megszüntetését, s az „abszolút és oszthatatlan, önmagával soha ellentétbe nem kerülő egységet” jelenti. A szabadság, „szabad hangoltság” az emberi természet eme két véglete között elhelyezkedő, köztük közvetítő „esztétikai állapot” jellemzője,⁵⁵⁶ amely – Schiller egyes megfogalmazásai szerint – egyben egyfajta fejlődési csúcspont, végállapot. Az esztétikai állapot ez utóbbi értelmezésének keretébe illeszthető az a definíció, amely a külön-külön „szükségyszerűséget” képviselő ösztönök szimultaneitásából eredezteti a szabadságot: „Mihelyt [...] a két ellentétes alapösztön működik benne, mindkettő elveszíti kényszerítő erejét,

⁵⁵² BERZSENYI 1826, 87.

⁵⁵³ BERZSENYI 1826, 98.

⁵⁵⁴ Friedrich SCHILLER, *Levelek az ember esztétikai neveléséről* = SCHILLER 2005, 191.

⁵⁵⁵ SCHILLER 2005, 192.

⁵⁵⁶ SCHILLER 2005, 222.

és a két szükségszerűség oppozíciója a szabadság eredete. [...] A szabadság csak akkortól van, amikor az ember *teljes, és mindkét* alapösztöne kialakult már; mindaddig hiányoznia kell tehát, amíg az ember nem teljes, és a két ösztön valamelyike ki van zárva.”⁵⁵⁷

Berzsenyi szabadság-fogalma ettől a meghatározástól azért tér el lényegesen, mert nála a szabadság egy folyamat jellemzője, s nem egy állapoté. A közészer ellentéteket egyesítő jellegénél fogva ugyan párhuzamba állítható Schiller elképzelésével az ellentétes ösztönök közti közvetítésről, csakhogy Berzsenyinéél a közészer nem eredménye a szabadságnak, a kettő viszonya mellérendelő jellegű: a poézis útja „a józan közészernek és szabadságnak útja”.⁵⁵⁸ Mivel a szabadság nem csak „célja” a „Lélek’ harmoniás kifejtésének”, vagyis a képzésnek, hanem „törvénye” is egyben⁵⁵⁹ (tehát egy önmagára irányuló kategória), a közészeres mozgás nem eléri, hanem már önmagában megvalósítja a szabadságot. Ezzel szemben Schiller érzéki ösztönt és törvényt különválasztó, majd egy magasabb szinten egyesítő fejlődési sémája ellentmond a képzés immanens teleológiájú, tehát sem kezdő- sem végponttal nem rendelkező jellegének. A’ *Vers-formákról* szabadság-fogalma viszont az önmozgó rendszer dinamizmusára vonatkozik, a harmóniatlan és *harmonikus* állapot közötti, folyamatosan az utóbbi irányába tartó *átmenetre* utal, s a „harmonias különféleség” törvényének megfelelően ez az átmenet örök, soha nem vált át végleges egységbe, statikus állapotba.

Így értelmezve Berzsenyi metodikáját kétségessé válik Mezei Márta megállapítása A’ *Vers-formákról* gondolatmenetének deduktív jellegéről, mivel a szabadság-elv kizárja ezt az egyoldalú relációt s ehelyett a példa és a törvény dialektikáját implikálja. Mutatja ezt Berzsenyinek a görög versforma melletti érvelésmódja is: „Ez a’ forma [...] megegyez az ének’ természetével, de még az ember legfőbb törvényeivel a’ józan *közészerrel és szabadsággal* is; mert tudjuk azt, melly szabad természetű ezen forma, ’s tudjuk melly nagy szabadsággal bántak és bánhattak azzal az okos Görögök.”⁵⁶⁰ A „legfőbb

⁵⁵⁷ SCHILLER 2005, 220.

⁵⁵⁸ BERZSENYI 1826, 98. [kiem. F. G.]

⁵⁵⁹ BERZSENYI 1826, 87.

⁵⁶⁰ BERZSENYI 1826, 88.

törvény” és a „forma” megegyezéséről van tehát szó, vagyis nincs időbeli elsőbbség egyiknek vagy másiknak a javára, s nincs következtetési viszony a kettő között. Ahelyett, hogy a törvény határozná meg a formát (vagy esetleg a formákból lehetne elvonni a törvényt), a forma belső szabadsága, inherens fejlődése lesz a törvény.

11.3. Versformák a képzésben

A fent rekonstruált módszertani alapelvek szerint a következőképpen összegezheto A' *Vers-formákról* mondanivalója.

Az egyes versrendszerek harmonikus vagy diszharmonikus konstellációi a nyelvnek s az azt művelő poétának, azonban mindegyik történetileg adott rendszer közös abban, hogy nem képvisel bevégtettséget, hanem csak átmeneti forma egy újabb, (még) harmonikusabb együttállás létrejöttének folyamatában. A „Romantika” az örök emberi princípiumoktól eltávolodva hozta létre a rímes metrumot,⁵⁶¹ amely a természet túlságosan hív, „majmoló” követése, tehát megsérti a szebbítésként értett képzés elvét. Hibája ugyanaz mint a festett szobornak, amit a görögök azért nem szenvedhettek, mert „igen jól érezték azt, hogy a' mesterségnek a' természetet csak bizonyos középszerű, aesthetias távulatban követni, nem pedig másolni, majmolni kell”. A metrumtalan rímes vers azért felel meg jobban az eszménynek, mert benne a természet követése szintén „bizonyos távulatban” történik.⁵⁶² A képzés természetének, vagyis a középszernek és szabadságnak legjobban a „szabad természetű” görög metrumos forma felel meg,⁵⁶³ de ez is csak szabad (pindaroszi) módon kezelve jelenthet ideált, hiszen a konkrét állapothoz nem kötődő szabadság magasabb rendű az időben megragadható, s ezért időleges, időlegesen beteljesedő harmóniánál.

Pindarosz eszménnyé emelése egyébként aligha független Ungvárnémeti Tóth László 1818-as tanulmányától, melyben arról van szó, hogy a görög

⁵⁶¹ BERZSENYI 1826, 92.

⁵⁶² BERZSENYI 1826, 89.

⁵⁶³ BERZSENYI 1826, 88.

költő látszólag „féktelen” versmértékei valójában egy „lappangó, de annál kedvesebb” harmóniát fejeznek ki, amely harmónia a Thészeusz-mítosz bevonásával (a pindaroszi strófa, antistrófa és epodus eredetét ismertetve) kozmológiai magyarázatot kap.⁵⁶⁴ A kérdés ilyen dimenzionálása arra utal, hogy a verstanban Ungvárnémeti Tóth nem csupán a formák leíró ismertetését látta, hanem az azokat generáló szemlélet érdekelt. Ugyanilyen módon válik ideállá Berzsenyinél Pindarosz és a görögség általában, s ezzel *A' Versformákról* osztja azt a neohumanista felfogást, mely a görögség-eszményt nem bizonyos, történetileg adott formák összességével azonosítja, hanem a mögöttük munkáló örökérvényű nézetrendszerrel, melyet azonban mindenkor csakis a maga sajátos kifejezőmódján szólaltathat meg.

⁵⁶⁴ UNGVÁRNÉMETI TÓTH 1818, 75–78.

12. A POÉTAI HARMONISTIKA KONCEPCIÓJÁNAK FORRÁSAI ÉS ESZMETÖRTÉNETI KONTEXTUSA

12.1. A Poétai harmonistika recepciótörténetéből

Berzsenyi Dániel *Poétai harmonistika* című esztétikájának fogadtatástörténetében módszertanát tekintve két fő megközelítési irány különíthető el. Az első, terjedelmileg nagyobb és az irodalomtörténeti köztudatot sokáig kizárólagosan befolyásoló tendenciát (ide sorolható Erdélyi János 1847-es recenziójától kezdve az 1970-es évekkel bezárólag szinte minden fontosabb szakirodalmi munka) a kanonikus vizsgálódás jellemezte, a másik irányzat viszont, melyhez Szegedy-Maszák Mihály egy tanulmányát, Csetri Lajos több publikációját és Bécsy Ágnes monográfiáját lehet sorolni, történeti szempontú leírást nyújt a művel kapcsolatban. Az eltérő metodológia sok tekintetben eltérő következtetésekhez vezetett: míg a kanonikus vizsgálók (akik normatív módon, a jelen szempontjai által megszabott kanonikus célokhoz igazodva kezelték a szöveget),⁵⁶⁵ általában a Berzsenyi-életmű periférikus jelenségének tartották a tanulmányt, addig az utóbb említett szakirodalmi fejlemények szoros összefüggését mutatták ki mind bizonyos kortárs szellemi áramlatokkal, mind az oeuvre egyéb területeivel.

12.1.1. Kanonikus vizsgálódások

A *Poétai harmonistika* első részletes értékelését Erdélyi János 1847-ben megjelent, Berzsenyi műveiről írt recenziója⁵⁶⁶ tartalmazza. Ez a munka alig túlbecsülhető hatást tett az életmű későbbi fogadtatására: példa erre, hogy a *költő* itt kapta meg az országos nyilvánosságban először a „magyar Horác” epitheton ornans-t. De a tanulmány az *esztétikus* Berzsenyit és konkrétan a

⁵⁶⁵ Történeti és kanonikus vizsgálódásról lásd: TAKÁTS 2003, 732–733.

⁵⁶⁶ ERDÉLYI János, *Berzsenyi Dániel összes művei* [1847] = ERDÉLYI 1991, 129–150.

Poétai harmonistikát illetően is igen erősen befolyásolta a recepciótörténet főáramát, amiért részletesebben is ismertetnünk kell gondolatmenetét.

Erdélyi bírálata elvi alapokon nyugszik. Kiindulópontja szerint a szépség fogalmi meghatározása nem lehetséges, ugyanis „a szép oly igen alanyi (subjectiv), hogy azt értelmezni, mindenkinek érthetőleg, minden időkre alkalmazhatólag értelmezni, logikai tétellé emelni, aligha sikerül valakinek”.⁵⁶⁷ Ezt az álláspontot ismeretelméleti érveléssel támasztja alá: „mi az életben, a természetben semmi általánost nem látunk élni vagy létezni, hanem csak az általánosnak, a fogalomnak, egyénekre, fajokra oszlott, individualizált megjelenését [...] nem lehet elgondolni, minő forrásból meríthetnők, legjobb akarattal is, az általánosságra vagy éppen istenire is illő formákat. Innen van az a lehetetlenség még eddig, hogy a *szépet* értelmezni nem tudták a legnagyobb philosophok sem”.⁵⁶⁸ Mivel absztrakt szépség Erdélyi nézete szerint nem létezik, az esztétikának az egyéni és a jellemzetes vizsgálatára kell szorítkoznia, vagyis azokat az eszközöket és módokat kell szemléltetnie, amelyek révén a szépség a természetben, a gyakorlatban létrehozható.

Saját esztétikumértelmezésének kifejtése után Erdélyi egy hosszabb idézetet iktat be a *Poétai harmonistika Legközönbbe szemléletek* című fejezetének első szakaszából, amelyben Berzsenyi éppen egyfajta általános szépségfogalom meghatározására törekszik. A gondolatmenettel Erdélyi addig a pontig ért egyet, amíg az a szépet a természet egyes jelenségeiben keresi, ezután azonban „nagy ugrást” vél felfedezni az okoskodásban, amely tévedéshez vezet. Erdélyi szerint ugyanis Berzsenyi „nem elégszik meg a természet s az élet tulajdonainak tudásával [...] hanem a legközönbbe (egyetemesb) életjelenetekre, a világ egészére megy át s ezt legközönbbe *érzéki* jelenetnek hiszi, holott a világ, mint egész, nem hogy *érzéki* jelenet volna, hanem egyik legmagasb metaphysical főeszme. [...] [Berzsenyi] mély és magas formalitásba, ürességbe tévedett [...] tapasztalati ut helyett világszemléleti utról, madárperspectíván nézi az életet és embervilágot.”⁵⁶⁹

⁵⁶⁷ ERDÉLYI 1991, 147.

⁵⁶⁸ ERDÉLYI 1991, 147.

⁵⁶⁹ ERDÉLYI 1991, 148.

Tehát Erdélyi egy alapvető ismeretelméleti tévedésre vezet vissza Berzsényi esztétikájának elhibázott mivoltát. Az általa elvégzett rekonstrukció ismeretében azonban úgy is lehetne fogalmazni, hogy a Berzsényinél megfigyelt szemléleti mód és saját megközelítése egymást kölcsönösen kizáró ismeretelméleti alapvetésként állnak szemben egymással. Erdélyi álláspontjának értelmében a világ érzékekkel felfogható, valamint metafizikus, tapasztalati úton nem hozzáférhető részekre osztható. Berzsényiről viszont azt tartja, hogy – nem választva külön érzékiség és értelem megismerési vonalait – kapcsolatot lát az egyes, érzékekkel felfogható életjelenetek (jelenségek) és a csak elvontan létező, csak gondolható eszmék között. Erdélyi konstatálja Berzsényi módszerét, de nem ismeri el annak érvényességét és saját előfeltevését követve minősíti alapjában hibásnak a *Poétai harmonistikában* felállított gondolati rendszert.

Erdélyiinek a *Poétai harmonistikáról* nyújtott olvasata egyértelműen kanonikus célokat tűzött maga elé, nem véletlen, hogy bírálata az ekkortájt Henszlmann-nal közösen írt nagy esztétikaelméleti szintézise egyik közvetlen előzményének tekinthető.⁵⁷⁰ Berzsényi értekezése e kontextusban negatív példaként mutatja, hogy miért helytelen letérni a szép vizsgálatában az Erdélyi által helyesnek vélt útról.

A 19. század végén Boros Gábor és Váczy János értelmezései Erdélyi ismeretelméleti alapvetését követve adnak bírálatot a műről. Így Boros szerint a *Poétai harmonistikában* kifejtett elmélet „alapja nem szilárd, mert a világot a legegyetemesebb érzéki jelenetnek tartja, pedig az a legmagasabb metaphysikai eszme”,⁵⁷¹ és Váczy egyet nem értőleg nyilatkozik arról, hogy „a reális világ tünetényei s a metaphysikai eszmék érvényesülései Berzsényinél egy azon kategoria alá esnek, s egyiket a másikba átvinni, egyikből a másikra következtetni, egyiket a másikhoz csatolni legkisebb aggodalmat sem okoz neki”.⁵⁷²

Ezek az értékelések ugyanakkor az Erdélyitől eredő ismeretelméleti szempontok mellé felsorakoztatják a (Berzsényi versei kapcsán nála szintén

⁵⁷⁰ Vö. KOROMPAY H. 1998, 275–276.

⁵⁷¹ BOROS 1895, 327.

⁵⁷² VÁCZY 1895, 385.

megjelent) hagyományközösségi kánon⁵⁷³ normatív elvárásait is. Váczy meg-
látása szerint a mű nemcsak Kazinczyéknak a művészet „öncélúságát” valló
nézetei cáfolatául készült, hanem a nemzeti szellemű poézissal szemben is
„költészeti kanont” kívánt nyújtani.⁵⁷⁴ E törekvése azonban, mely nem egyéb,
mint „a classicismus szellemének védelme, az új iskola elleni makacs küzde-
lem, egy letűnt irány egyedüli jogosultságának [...] dicsőítése”,⁵⁷⁵ kudarcot
váltott, s így a *Poétai harmonistika* Berzsényi „talán legcsekélyebb értékű
prózai művének” minősül. Berzsényi Boros ábrázolásában szintén a nemzeti
jellegű romanticizmussal szemben védi csökönyösen az „ó-klasszicizmust”, s
míg költészetének „öntudatlan” módon „nemzeties színezetet adott”,⁵⁷⁶ „nagy
esztétikussá” nem lehetett, részben azért, mert egyoldalúan a „klasszikus ó-
világ eszményein” csüngött.⁵⁷⁷

A kanonikus vizsgálat módszerét alkalmazó szakirodalom a későbbiek-
ben is gyakorta fogalmazott negatív értelemben a *Poétai harmonistikáról*,
azaz foglalkozott azzal, hogy milyen kanonikus elvárásoknak *nem tesz eleget*
a mű. Az egyik alapvető norma, amellyel a *Poétai harmonistika* ütközni
látszott, a fejlődéstörténeti elv kielégítése volt. A vizsgálódások során nem
merült fel olyan szempontrendszer, amely alapján Berzsényi esztétikája egy-
értelműen korszerűvé, tehát értékesé válhatott volna. A jelenség magyaráza-
tákor részben a „fogyatékos és rendszertelen esztétikai tudású”⁵⁷⁸ intuitív
zseni (ön)mitologizáló elemeket is tartalmazó narratívájához nyúltak, részben
pedig – az előbbi megközelítéssel egyébként némiképp ellenkező módon – a
műnek a romantika időszakában már „korszerűtlen” klasszicizmusát hangoz-

⁵⁷³ A hagyományközösségi kánonról lásd: S. VARGA 2000, 125–144, különösen:
126–128.

⁵⁷⁴ VÁCZY 1895, 383.

⁵⁷⁵ VÁCZY 1895, 388.

⁵⁷⁶ BOROS 1895, 331.

⁵⁷⁷ BOROS 1895, 334.

⁵⁷⁸ GAAL 1898, 33.

tatták, utalva ezzel a klasszicista elmélet elvont, időtlen,⁵⁷⁹ illetve „idejét-múlt” voltára.⁵⁸⁰

Magával az esztétika műfajával kapcsolatos elvárásokat is megsértette Berzsenyi értekezése. Erre utal, hogy Mitrovics Gyula esztétikatörténete Berzsenyi itteni érvelését sem meggyőzőnek, sem érvényesnek nem tartja,⁵⁸¹ Jánosi Béláé minden következetességet, még a klasszicista elveknek való megfelelést is elvitatja tőle,⁵⁸² Nagy Endréé⁵⁸³ pedig már meg sem említi a művet.

Erdélyinek azt a megállapítását is magáévá tette az irodalomtörténet-írás, hogy Berzsenyi nem kellő szigorral vitte keresztül rendszerét. Boros Gábor szerint a műben „zürzavar uralkodik a nézetekben, fogalmakban”,⁵⁸⁴ s Kocziszky Éva is kifogásolta a munka „kaotikus” gondolati szerkezetét.⁵⁸⁵ Szintén Kocziszky hangoztatta a túlzott fogalmi analógizmus vádját,⁵⁸⁶ s e gondolat csírája is Erdélyinél található, aki a harmónia terminus gyakori emlegetését és a szép fogalmának ismételt definiálását helytelenítette Berzsenyinél. A rendszertelen kifejtés vádjához a példaanyag megválogatásával kapcsolatos fenntartások is illeszkedtek. Mitrovics Gyula kifogásolta, hogy „[Berzsenyi] esztétikai fejtegetéseinek érvényességét [...] más ismeretkörben is kimutatja”,⁵⁸⁷ míg Vargha Balázs szerint „ember és világ tüneményeinek rengetegéből, mint bárki, ő is ki tud választani olyan tényeket, amelyek elméletét igazolják [...] Berzsenyi veszélyes úton halad itt, a doktrinér tudóskodás szakadékának szélén egyensúlyoz”.⁵⁸⁸

⁵⁷⁹ MEZEI 1961, 74–75; OROSZ 1976, 210.

⁵⁸⁰ VARGHA 1959, 262.

⁵⁸¹ MITROVICS 1928, 116–117.

⁵⁸² JÁNOSI 1915, 12.

⁵⁸³ Vö. NAGY 1983, 5.

⁵⁸⁴ BOROS 1895, 328.

⁵⁸⁵ KOCZISZKY 1981, 234.

⁵⁸⁶ KOCZISZKY 1981, 234.

⁵⁸⁷ MITROVICS 1928, 116.

⁵⁸⁸ VARGHA 1959, 259.

A kanonikus vizsgálódás módszerét megtartva mondanak ki Berzsenyi számára kedvezőbb értékítéletet azok a szakirodalmi állásfoglalások, amelyek igyekeztek felmentést adni az egyes, fentebb említett normák teljesítése alól. Így például Kerényi Károly már nem kér számon analitikus-rendszerező gondolatmenetet a *Poétai harmonistikán*, megállapítva, hogy „nem csoda, ha a kritikusok homályos fogalmi rendszert láttak s logikai egységet hiába kerestek a költői lángelme nem kigondolt, hanem minden realitásnál világosabban érzett, magvában primordiálisan egyszerű intuitív világképében”.⁵⁸⁹ Hasonlóan vélekedett Merényi Oszkár, aki szerint a *Poétai harmonistika* „nem tudományos munka és nem filozófiai remekmű”, sőt „nem filozófia, hanem költői álmodozás”,⁵⁹⁰ és ugyanilyen meglátás alapján adott felmentést a műnek a tudományosság követelményei alól Vargha Balázs idézett munkája is.⁵⁹¹

A fejlődéstörténet szempontjából javított a *Poétai harmonistika* megítélésén, hogy kimutatták bizonyos romantikus (tehát korszerű) vonatkozásait⁵⁹² (a háttérben az újra meg újra előkerült Berzsenyi–Hölderlin párhuzammal⁵⁹³), az irodalomtörténet-írás kazinczyánus elfogultságait pedig Merényi Oszkár helyettesítette Berzsenyi-szempontú megközelítéssel. „igazságot szolgáltatva” a Kölcsey-kritika kapcsán Berzsenyinek Kazinczyékkal szemben, pályatársi féltékenységet, személyes ellenszenvet tételezve fel a részükről.⁵⁹⁴

A kanonikus vizsgálódás módszereivel élő értelmezések között azonban csak egyetlenegy olyan található, amely előzetesen adott normarendszerébe ismeretelméleti-mélyszerkezeti vagy akár csak a terminológiából avagy a példaanyag összetételéből eredő anomáliák jelentkezése nélkül illesztette bele Berzsenyi konstrukcióját, s ez Szontagh Gusztávhoz és a „magyar egyezmény-

⁵⁸⁹ KERÉNYI K. 1940, 5. Az ő (már az 1920-as években megírt) platonista elemzéséhez kapcsolódik Németh László értelmezése a *Poétai harmonistikáról*. (NÉMETH 1986, 180–181.)

⁵⁹⁰ MERÉNYI 1938, 183.

⁵⁹¹ VARGHA 1959, 263.

⁵⁹² Például Orosz László szerint Berzsenyinek „a görög szépség iránti nosztalgiaja magában foglalja a romantikus elvagyódás érzését is.” (OROSZ 1976, 208.)

⁵⁹³ Először Szerb Antalnál, aki Berzsenyit preromantikusnak tartja. Vö. SZERB 1929.

⁵⁹⁴ Vö. MERÉNYI 1966, 303–329.

nyes filozófiához”⁵⁹⁵ kötődik. Szontagh, teljesen mentesen attól a sokkrétű idegenségerzéstől, amellyel korábban Erdélyi fogadta Berzsényi esztétikáját, képes volt a művet felhasználni saját filozófiai rendszere genealógiájának megalkotásához. Kérdés azonban, hogy a nyilvánvalóan kanonikus célzat ellenére vagy amellett nem tekintendő-e ez az értelmezés egyben a szinkrón kontextus részének, mint egy, a Magyar Tudós Társaságon belül létezett, Berzsényi és Szontagh (valamint Hetényi János) szövegeit egyaránt magában foglaló pánharmonisztikai diskurzus⁵⁹⁶ folytatása.

Szontagh a következő összefoglaló értékelést adja a *Poétai harmonistiká-*ról: „[Berzsényi] a bel- és külvilágot, a gondolkodást, a képzelem működéseit és a természet tüneményeit nagyszerű syntheticiai intuitióval, mint az egy anyag-szellemi végtelen különféleségű, de önmagában összehangzó életnek jeleneteit fogja fel; a mindenség – ember és világ – neki ennél fogva az egyezményezett egyezmény, az isten ellenben az egyezményező egyezmény.”⁵⁹⁷ Nem véletlen a kedvező értékítélet, Szontagh ugyanis saját filozófiája két alaptételének alkalmazását lelte fel Berzsényi értekezésében. Az egyik a holizmus (a „mindenség”, a „bel- és külvilág” egysége), a másik az „egység a különféleségben” elvnek megfelelően előálló „egyzmény”, azaz harmónia. E két princípiumot Szontagh más helyütt így önti szavakba: „Az egyezményes philosoph előtt a mindenség szervezett egység, Cosmos [...] s ezen egységhez az ember is, mint annak része, hozzá tartozik; de egység végtelen különféleségben, mellynek egyes részei és erői sarki (polaris) ellentétben hatnak egymásra, ez által egymást munkásságra serkentve; de melly ellentétek végre – mint különféleség egységben – egyezményre olvadnak.”⁵⁹⁸

Ezen alapelveknek megfelelően Szontagh számára Berzsényi szintetizáló, egyedít és általánost összekötő látásmódja nem tűnik hibásnak, mint volt Erdélyi számára, aki az „érzéki jelenetről” a metafizikai eszmére való átmenetet „nagy ugrásnak” minősítette és egyoldalúan induktív eszme-futtatást kért

⁵⁹⁵ Az egyezményes filozófia történetéről lásd: VAJDA 1937; Szontaghról újabban: MESTER 2004.

⁵⁹⁶ Vö. BODROGI 2005.

⁵⁹⁷ SZONTAGH 1856, 363.

⁵⁹⁸ SZONTAGH 1855, 28.

számon. A holisztikus, szellemi és fizikai világ jelenségeit egységben látó szemlélet számára a példaanyag heterogenitása sem okozhat értelmezési nehézséget. Ellenkezőleg: Szontagh Berzsenyi nézeteivel oly mértékben azonosítja magát, hogy őt teszi meg a magyar egyezményes filozófia egyik alapítójának.⁵⁹⁹

Szontagh saját szisztémáját – és ezzel Berzsenyit is – a „harmonistica philosophia” hagyományrendszerébe ágyazza, elődként jelölve meg Platónról Püthagoraszon és Leibnizen át Wilhelm Traugott Krugig számos gondolkodót, köztük a magyar Köteles Sámuel, Imre Jánost és Purgstaller Józsefet. Talán legszívesebben hivatkozott szerzője azonban Goethe, akinek az egyezményesekével rokon, holisztikus nézeteire példaként Szontagh a *Szín-tan* bevezetésében olvasható, makro- és mikrokozmosz egységét ábrázoló négy soros verset idézi:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Wie könnten wir das Licht erblicken?
Lebt nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?⁶⁰⁰

Az idézettel Szontagh Goethe *Szín-tanán* kívül még egy újabb, rejtett kontextust is teremt a *Poétai harmonistika* számára, lévén, hogy a négy soros valójában Plótinosz-parafrázis: Goethe ennek a „régis misztikusnak” a szavait adja vissza e versben „német rímekkel”.⁶⁰¹ A neoplatonikus hagyomány és Berzsenyi rendszere közötti – Szontaghnál csupán áttételesen megjelenő – párhuzamra a későbbiekben bővebben is ki fogok térni.

⁵⁹⁹ SZONTAGH 1856, 364–365.

⁶⁰⁰ SZONTAGH 1856, 347. KÁLNOKY László fordításában: „Ha a szemünk nem napszerű, / hogyan is láthatnánk a fényt mi? / Ha nem él bennünk isteni erő, / hogy bűvölhet el, ami égi?”

⁶⁰¹ Johann Wolfgang GOETHE, *Zur Farbenlehre: Didaktischer Teil* = GOETHE 2000/13, 324. A Plótinosz-hatásról vö.: Rike WANKMÜLLER, *Anmerkungen zur Farbenlehre* = GOETHE 2000/13, 643.

12.1.2. Történeti vizsgálódások

A recepciótörténeti főáram kanonikus–fejlődéselvű megközelítmódja szinte teljesen kizárta a mű elsődleges kontextusainak behatóbb vizsgálatát, történeti olvasat(ok) megalkotását, sőt – mintegy ezt a módszert megokolando – olyan vélemény is elhangzott, hogy Berzsényi esztétikai és kritikai írásaiban forráskutatása „aligha kecsegtethet lényegi összefüggéseket feltáró eredményekkel”, mert túl általánosak a bennük található utalások, ráadásul céltalan is egy ilyen kutatás, mert ezek a művek nem befolyásolták a magyarországi esztétikai gondolkodást.⁶⁰² Az első megalapozott kísérlet a *Poétai harmonistika* szinkrón szövegkörnyezetének feltárására a mű európai háttéréről érkező Szegedy-Maszák Mihály tanulmányában történt.⁶⁰³ A cikk – elsőként a recepciótörténetben – Berzsényi esztétikáját egyértelműen az európai romantikához sorolja, mégpedig az angolszász szakirodalomban elterjedt, szélesebb értelmű (így a weimari klasszikát is magába foglaló) romantikaértelmezés alapján. Közelebről megvizsgálva Szegedy-Maszák romantika-fogalmát, láthatjuk, hogy azt a szerző egy sajátos, a „XVIII. század végén” létrehozott „új lételérettel” hozza összefüggésbe, melynek fő ismérve egyrészt „a szubjektum és a külvilág, az én és a nem-én, a megismerés és az alkotás szoros összefüggésének” felismerése, másrészt – ebből fakadóan – az „egység a különfélékben” elvnek érvényesülése. Ez utóbbi – a „konkrét egyetemes” – stíláriis kifejezőeszközeként a kor költői Szegedy-Maszák szerint az általánost és egyedít szétválaszthatatlan egységben látó jelképet avagy szimbólumot alkalmazták.⁶⁰⁴ Mindez a „natura naturata” elvnek az organikus „natura naturansra” való felcserélésével járt együtt.⁶⁰⁵ E lét- illetve költészetelmélet képviselőire számos példát hoz a szerző, Herdertől Goethén és a német koraromantikán át az angol romantikusokig.

Látható, hogy Szegedy-Maszák romantikaismérvei lényegi hasonlóságot mutatnak azokkal, melyeket Szontagh az egyezményes, azaz „harmonistica”-

⁶⁰² SZÁSZ 1986, 95–96.

⁶⁰³ SZEGEDY-MASZÁK 1974.

⁶⁰⁴ SZEGEDY-MASZÁK 1974, 583–584.

⁶⁰⁵ SZEGEDY-MASZÁK 1974, 582.

filozófia jellemzőjeként állított fel: makro- és mikrokozmosz egymásban tükröződése, mint „egység és különféleség” dialektikája. De hasonló a kontextus is, amit ők ketten Berzsényi értekezéséhez társítottak, annyiban mindenképpen, hogy Goethe ontológiája nemcsak Szontagh egyezményes genealógiájában játszik nagy szerepet, hanem Szegedy-Maszák romantika-meghatározásának is legadekvátabb példájává válik.⁶⁰⁶

Csetri Lajosnak a *Poétai harmonistika* témakörét érintő tanulmányai Szegedy-Maszákéhoz képest eltérő fogalmisággal bírnak, ugyanis ő óvatosabb a „romantika” kifejezés használatával, nem tartja lehetségesnek a hagyományosan ide tartozónak vélt jelenségek „közös eszmetörténeti alapjának tételezhetőségét”.⁶⁰⁷ Berzsényi esztétikájával kapcsolatos következtetései azonban mégis egybevágóan Szegedy-Maszákéval, amennyiben Csetri is ugyanazon holisztikus szemléletmód keretében értelmezi a művet.

Interpretációja Berzsényi egész elméleti életművét a német neohumanizmus eszméivel hozza kapcsolatba, egy olyan eszmetörténeti irányzattal, mely a kalokagathiára épülő athéni embereszményben, illetve annak az angol (neoplatonista) felvilágosodásban létrejött recepciójában gyökerezik. Csetri fejtegetéseinek értelmében ez a hagyomány vált utóbb, 1800 körül a weimari klasszika és a kora romantika s egyben Berzsényi esztétikumfelfogásának is közös alapjává.⁶⁰⁸ Olyan holisztikus világnézetről van szó, amely az emberiség óhajtott egységét az esztétikum szférájában találja meg, s ahol a szépség válik a kanti etikában végleteire szakadt „érzéki” és „szellemi” ember pólusai közötti közvetítővé.⁶⁰⁹

Bécsy Ágnes monográfiája „Csetri Lajos munkájának tanulságaira” hivatkozva ad Berzsényi filozófiai rendszeréről egy rövid, de rendkívül tömör összefoglalást,⁶¹⁰ melyet azonos terjedelmű és nem kevésbé lényeges tartalmú jegyzet⁶¹¹ kísér. Ez a leírás a szakirodalomban elsőként vet számot Ber-

⁶⁰⁶ SZEGEDY-MASZÁK 1974, 583–585.

⁶⁰⁷ CSETRI 1990, 305.

⁶⁰⁸ Vö.: CSETRI 1986, 64, 164, 377. Vö. még: CSETRI 1977.

⁶⁰⁹ CSETRI 1990, 357.

⁶¹⁰ BÉCSY 2001, 99–105.

⁶¹¹ BÉCSY 2001, 217–222.

zsenyi gondolkodásának alapképletével – azzal a holisztikus szemlélettel, melyben rész és egész mindig egymást reprezentálja –, s arra is utal, hogy ez a gondolati alakzat miként hat ki az eredetiség, a nemzetiség, illetőleg a költészet fogalmának értelmezésére.⁶¹² Ugyanakkor Bécsy Ágnes lemond arról, hogy megbolygassa „a kor különböző tendenciájú esztétikai gondolataival való konkordanciák szövevényes részleteit”,⁶¹³ s ehelyett az „életrajzi-alkotáslélektani-pályaképi” belső kontextusra koncentrálnak.⁶¹⁴

12.2. A *Poétai harmonistika* a neohumanizmus kontextusában

12.2.1. Holizmus, különosság-elv és a belőlük következő esztétika

Megállapítható, hogy a *Poétai harmonistika* világnézetének alapvető jellemzője a *holizmus*. A mű a szép megismerését nem utasítja valamiféle izolált ismeretkörként felfogott esztétikába, hanem a világegész megismerésével köti össze, amint azt a fontos szerkezeti helyen (a *Legközönbőbb szemléletek* elején) álló Thalész-idézet is mutatja: „Midón Thalestől azt kérdenék: mi legszebb? »A világ – úgymond – mert Isten műve«”.⁶¹⁵ Berzsényi szemléletében a világmindenség egységes egész, s ennek az egésznek minden egyes eleme ugyanazon elvet, a középlet (más néven harmónia) törvényét reprezentálja. Ez az „alaptétel” Berzsényi megfogalmazásában így hangzik: „a világ egészének legközönbőbb érzéki életjelenete nem egyéb, mint minden részeinek harmóniája”.⁶¹⁶

A mű holisztikus szemléletét igen jól példázza az *Intézetnek* az ember ontológiai státusával foglalkozó része: „az ember [...] oly része és kifolyása a természetnek, melynek minden létszerei, életrajzai és törvényei a világgal

⁶¹² BÉCSY 2001, 100–102.

⁶¹³ BÉCSY 2001, 99.

⁶¹⁴ BÉCSY 2001, 32–35.

⁶¹⁵ BERZSENYI 1994, 300.

⁶¹⁶ BERZSENYI 1994, 301.

összefolynak, elannyira, hogy az ember, ez a rég s jól úgynevezett kis világ, mintegy láthatja magában a világot, a világban pedig az embert”.⁶¹⁷ Ez a megközelítés egyrészt belehelyezi ugyan a természetet a világba, az embert pedig a természetbe, de ez a benne-foglaltság nem puszta rész–egész viszonyt jelent, hanem olyat, amelyben a legnagyobb és a legkisebb egység (világ és ember) *egymásban* foglaltatnak s egymást reprezentálják.

Résznek és egésznek ezt a fajta egymásban-tükröződését a neohumanizmus másik kritériumának megfelelően az „egység a különfélekben” elv szerint értelmezi Berzsenyi, de magát a szabályt az egység és különféleség *összszeegezésére* pontosítja, ugyanis „a harmónia [...] nem egységet akar és tesz föl, hanem csak összegegezést”.⁶¹⁸ Ez az állásfoglalás a *Poétai harmonistika* organikus kozmológiájának ontológiai alapvetése, mely – szemben az egyoldalúan univerzalista vagy atomista megközelítéssel – az egyes és az általános „összszeegezésével” létrejövő, ám tőlük minőségileg eltérő állapotból indul ki.

E minőség megnevezésére Békés Vera a különösség (Eigentümlichkeit) hegei fogalmát vezeti be.⁶¹⁹ Peter Hanns Reill az empirikus jelenség és az absztrakt teória kombinációjaként definiálja ugyanezt a megközelítésmódot és számos 18. századi megnevezését sorolja, úgymint „belső forma”, „prototípus”, „östípus”, „séma”, „főtípus” stb.⁶²⁰ Ezek a korabeli tudományosságban és filozófiában használt terminusok mind az egyedi és az egész differenciált azonosságának eszméjét fejezik ki és egyaránt a plótinuszi idea-fogalomból eredeztethetők. Plótinosz tanította ugyanis, hogy az ideák eredeti állapotában, a túlvilágon „az egyes mindig az egészhez tartozik, egyes és egész is egyszerre; noha részként mutatkozik meg, az éles látású megpillantja benne az egészet”. A plótinuszi „idea” minden elvontságot nélkülöző entitás: „nem szabad azt hinni, hogy tudományos téziseket szemlélnék ott fent az istenek [...] hanem minden dolog ott fent szép kép [...], amely nem festett, hanem létező”.⁶²¹ Ezt az idea-fogalmat vették alapul a „göttingai tudomá-

⁶¹⁷ BERZSENYI 1994, 300.

⁶¹⁸ BERZSENYI 1994, 301.

⁶¹⁹ BÉKÉS 1997, 68.

⁶²⁰ REILL 1994, 52.

⁶²¹ PLOTIN 1964, 49.

nyok” tipológiai leírásaikban,⁶²² így például Buffon, amikor kijelentette, hogy „a természetben minden faj esetében létezik egy általános őskép, amely szerint az egyes állat kialakult”.⁶²³ E tudományos megközelítésre ismert példa Goethe esete, aki az ősnövényt nem az elvont eszmék világában, hanem a konkrét Szicíliában kereste,⁶²⁴ s ennek az eszme-fogalomnak antropológiai értelmű használatát találjuk Wilhelm Humboldt-nál, aki szerint „minden emberi individualitás egy jelenségben gyökerező eszme”, s az individuum egyes esetekben csak a formát nyújtja az eszme megnyilatkozásához.⁶²⁵

Ugyanilyen e világivá transzformált plótinuszi ideának tekinthető Berzsenyi „harmóniás” vagy „szép embere”. Ez az eszme a testi és lelki értelemben vett középérték gondolatát fejezi ki, csak hogy nem elvont-metafizikusan, esetleg a kanti „sollen” jegyében, hanem mint a minden egyes emberben benne rejlő, kifejtendő ideált.

A lehetséges „emberi formák” közül a „filozófusi” és a „harmóniátlan” között elhelyezkedő „poétai forma” a legjobb és legtökéletesebb, mert ebben az összes „lelki erő” harmóniás emeltségben van, szemben a két extrém-tással, ahol vagy az érző erők, vagy az értelem „munkátlanok”. Berzsenyi szerint a „poétai osztályban van az emberek többsége”, s ez nem véletlen, hiszen „isten-i ösztönünk” von minket „az emberi forma minden részeinek” középértékéhez. Ez a kategória, az „emberi osztályok legközönebb közepén álló poéta” lesz „a legtulajdonabb poétai szép”, de egyben a morális értékek megtestesítője is a *Poétai harmonistika* világában, mégpedig minden külső (például éghajlati) körülménytől lényegében függetlenül, hiszen „a lelki em-

⁶²² A tipológiai megközelítésről vö. BÉKÉS 1997, 68.

⁶²³ Georges-Louis Leclerc, Comte de BUFFON, *Das Urbild der Lebewesen und die Gesetze seiner Modifikation* [1753] = HERDER 2002, I, 1067. (Dokumentarischer Anhang.)

⁶²⁴ Carl Friedrich von WEIZSÄCKER, *Einige Begriffe aus Goethes Naturwissenschaft* = GOETHE 2000/13, 543–544.

⁶²⁵ Wilhelm von HUMBOLDT, *Über die Aufgabe des Geschichtschreibers* = HUMBOLDT 1960, 603.

beriség nagyjában mindenütt egyenlő, [...] mert annak legfőbb karakterei mindenütt ugyanazok”.⁶²⁶

Az emberiségnek ez az immanens-kifejtendő jellegű ideálja lényegileg megfeleltethető a herderi történetfilozófia központi fogalmának, a humanitásnak, mely a képzésként (Bildung) értelmezett emberi történelem célját és természeti törvényét is jelöli egyben,⁶²⁷ s melynek jelentése magában foglalja mindazt a testi és lelki szépet és jót, melynek elérésére az ember képes.⁶²⁸ Herder szerint Isten az ember kezébe helyezte saját sorsa alakítását azzal, hogy célt adott neki, de olyan célt, amely magában az emberi természetben található: ez az ideális, magasabb emberiség, a humanitás kibontakoztatása.⁶²⁹

Berzsenyinél az emberiségnek a „humanitáshoz” hasonló, immanens teoleológiájú ösztönző ereje a „képzőszellem” elnevezést nyeri. A képzőszellem (szinonimája a „fantázia”) egyik definíciója szerint „bennünk van, s nem egyéb, mint maga a leglelkibb ember”, noha isteni eredetű, „a teremtés örök-ké folyó munkájának gyönyörben öltözött folytatója”, ám nélkülöz mindenféle transzcendens célt, hivatása, hogy „legfőbb gyönyörre és boldogságra” vezesse lelkünket. Esméje az antik görög kalokagathiából ered. Hasonlóan a görög poézishez, melynek „szentségei” a „lelki és testi ember egyirányú s gyönyörrel járó képzetének” jegyében fogant olimpiai játékok voltak, a képzőszellem világa is „testi-lelki” jellegű, egyaránt magában foglalva az „életterjesztést” és az „élettökélyt”.⁶³⁰

A képzőszellem egyrészt az analitikus értelmén túli kategória: „úgy van a léleknek is két életre szolgáló két szeme, úm. a világi okosság, mely a földi életet világítja, és az érzésben megjelenő képzőszellem lelkibb látása, [...] mely a maga tárgyait csak az érzés lelki fátyolában látja ugyan, [...] de minden bizonnyal látja, mert érzi”.⁶³¹ A képzőszellem ugyanakkor nem áll szemben az emberi ésszel, hanem mint szintetizáló erő, magában foglalja azt s

⁶²⁶ BERZSENYI 1994, 311–313.

⁶²⁷ RATHMANN 1983, 82 sk.

⁶²⁸ HERDER 2002, I, 142–143.

⁶²⁹ Vö. HERDER 2002, I, 580–582.

⁶³⁰ BERZSENYI 1994, 309–310.

⁶³¹ BERZSENYI 1994, 318.

„nem egyéb, mint a lelelkiebb érzésnek és értelemnek harmóniás egyesülete”.⁶³² Ily módon a világi és égi, értelmi és érzelmi szférák összekapcsolásával a képzőszellem lesz a *Poétai harmonistika* univerzumában az egység biztosítója. A képzőszellem ezzel hasonló funkciót tölt be, mint a neohumanista esztétikumértelmezésben a fentebb említett „intellektuale Anschauung”, a legfőbb egység reprezentálására képes, egyszerre érzéki és intellektuális jellegű tudatforma.

12.2.2. Dinamizmus

Létezik olyan markáns szakirodalmi vélemény, amely a *Poétai harmonistikában* vázolt rendszer statikus voltát hangoztatja: eszerint Berzsenyi szemlélete nem mer belepillantani „az egymásnak feszülő erők játékába”, a „dinamizmusnak [...] ellentmond az összetartozó ellentétek nem ismerete”, s „teljesen statikusan összemosódik itt az egylényegű és a sokféle, a külső és a belső”.⁶³³

Ennek az interpretációnak azonban ellentmond Berzsenyi fentebb már érintett harmónia-fogalma, amely nem differenciálatlan, azaz statikus egységet feltételez, hanem „összeegyezést”. A harmónia feltétele szerinte a különféle megféle, amelyek azután „harmóniás vegyületet” alkotnak, statikus összemosódásukról azonban nincs szó, hiszen például a legfőbb szép definíciója szerint „nem egység, hanem a különféle egyes szépek vegyülete és középlete”.⁶³⁴ S nincs egy olyan végső pont, ahol az összevegyülésekből adódó mozgás megállna, hiszen a képzőszellem, mely az emberben a harmóniás mozgás ösztönzője, meghatározása szerint egyben „a teremtés örökké folyó munkájának [...] folytatója” [Kiem. F. G.] és mint ilyen – noha maga isteni eredetű – nem valamiféle végső, azaz külső és transzcendentális cél felé vezet, hanem „legfőbb gyönyörre és boldogságra”.⁶³⁵ A *Poétai*

⁶³² BERZSENYI 1994, 319.

⁶³³ KOCZISZKY 1981, 234–235.

⁶³⁴ BERZSENYI 1994, 302.

⁶³⁵ BERZSENYI 1994, 309–310.

harmonisztika tehát – a neohumanizmus kritériumainak megfelelően – immans teleológiájú, önmozgató és önfenntartó filozófiai rendszert képvisel.

12.2.3. A Poétai harmonisztika módszertana

Mindezek után feltehető az a kérdés, hogy a neohumanizmus alapelvei milyen metodológiai eljárásokhoz vezettek abban a *Poétai harmonistikában*, amelyet a szakirodalom – mint láttuk – gyakorta éppen módszertanának vélelmezett következetlensége, sőt kaotikussága miatt tartott elhibázottnak.

12.2.3.1. Harmonisztika

A *Poétai harmonisztika* módszertanára az első, *Intézet* (azaz 'cél', 'szándék': tkp. a 'tanulmány célja') alcímet viselő fejezet tartalmazza a legközvetlenebb önreflexiót, melynek tömör lényegét pedig már az első mondat tartalmazza, eszerint: „Harmonistikám nem egyéb akar lenni, mint a 'poétai szép' fő létszereinek [alapvető összetevőinek] 's ezen létszerek' szerközetének ösmerete.” A következőkben e sajátos terminológiájú metodológiai alapvetés egyes elemeinek magyarázatát kapjuk. A „harmonisztika” fogalom használatát azzal indokolja Berzsenyi, hogy a poétai szép „titkait a' harmóniából és három fő létszer' harmóniás szerközetébül” fejtegeti, s az eredetileg zenei terminus alkalmazását azzal is alátámasztja, hogy „muzsika és poésis [...] rokon művészetek”. A „létszer” definíciója szerint „a dolgok' [...] reánk ható tulajdonságait” jelenti; ezek a tulajdonságok a poétai szép alkotórészei, ugyanis „a dolgok' legbelsőbb valóságait nem ösmerjük”, csak azoknak ránk ható tulajdonságait. A „szerközet” meghatározása pedig így szól: „Illy alkotó részek' [azaz létszerek] összefolyásának – concentratiójának rend és rangszeres egyesületét nevezém én szerközetnek; a mi tehát tulajdonképen annyi mint forma, olly legközönebb létforma, melly a poétai szépnek tsak legfőbb caractereit mutatja ugyan, de a mellyekbül a poétai szem az egészet megösmerheti.”⁶³⁶

⁶³⁶ BERZSENYI 1994, 299–300.

Mindez úgy értelmezhető, hogy a harmonisztika mint a poétai szép leírásának módszere nem a szépség egyes, egyedi megvalósulásainak, de nem is a szépség elvont ideájának a vizsgálata, hanem – a „szerközet” szintjén – a szépség olyan formáinak tanulmányozása, amelyek a legáltalánosabbak („legközönbek”) ugyan, de még karakterrel, tulajdonsággal bíró formák, s éppen érzékelhető mivoltuknál fogva teszik az avatott befogadó (a „poétai szem”) számára befogadhatóvá, megismerhetővé az önmagában, legbelsőbb valójában nem megismerhető eszményt (az „egészet”).

A harmonisztika-fogalom ilyen ismeretelméleti töltetű értelmezésének forrása Berzsenyi számára valószínűleg Jean Paul esztétikája,⁶³⁷ ahol a harmonisztika mint megismerési metódus hasonlóképp egy háromsztatú módszerrel középső szintjét képezi a transzcendens esztétika és a konkrét, időben megjelenő melodisztika között: „A valódi esztétikát egyszer majd olyan valaki írja meg, aki képes lesz költő és filozófus lenni egy személyben; alkalmazott esztétikát fog nyújtani a filozófus számára és egy még alkalmazottabbat a művésznek. Ha a transzcendens esztétika csupán matematikai hangzattan, amely a költő lantjának hangjait számok egymáshoz való viszonyára bontja szét: akkor a közönségesebb esztétika, Arisztotelész szerint *harmonisztika* (generálbasszus), amely megtanít – legalább negatív értelemben – a zeneszerzésre. *Melodisztikát* a zeneművészet és a költészet számára csak a pillanat géniusza ad; amit az esztétikus ehhez hozzátehet, az maga is dallam, vagyis költői ábrázolás, amelyhez utóbb csatlakozik a vele rokon dallam. A szépséget csak olyasvalami jelölheti meg vagy keltheti életre, ami maga is szép.”⁶³⁸

⁶³⁷ Az összefüggésre utal Merényi Oszkár jegyzete is, lásd: BERZSENYI 1941, 312.

⁶³⁸ „Die rechte Ästhetik wird daher nur einst von einem, der Dichter und Philosoph zugleich zu sein vermag, geschrieben werden; er wird eine angewandte für den Philosophen geben, und eine angewandtere für den Künstler. Wenn die transzendente bloß eine mathematische Klanglehre ist, welche die Töne der poetischen Leier in Zahlen-Verhältnisse auflöset: so ist die gemeinere nach Aristoteles eine Harmonistik (Generalbaß), welche wenigstens negativ tonsetzen lehrt. Eine Melodistik gibt der Ton- und der Dichtkunst nur der Genius des Augenblicks; was der Ästhetiker dazu liefern kann, ist selber Melodie, nämlich dichterische Darstellung,

Jean Paul itt Arisztotelész *Második Analitikájának* tudománytani okfejtéséhez kapcsolódik, mely a harmóniatant az aritmetika alá rendeli mint egyazon tudomány gyakorlati (a *hogyannal* foglalkozó) és elméleti (a *miérttel* foglalkozó) oldalát.⁶³⁹ Ezzel a kétosztatú tudomány szemlélettel szemben Jean Paul a leírás három fokozatát különbözteti meg, nála a harmonisztika mint a melodisztika (az időben megvalósult dallam tana) és a transzcendens-matematikai hangzattan közti harmadik, sem nem pillanatnyi, sem nem abszolút-örök, átmeneti fokozat iktatódik be. Eszerint a harmonisztikai gondolkodás – hegeli kategóriákkal kifejezve – a különösségre (Besonderheit) irányul, amennyiben az egyediség (Einzelheit) és általánosság (Allgemeinheit) közti dialektikus kapcsolódás mikéntjét teszi vizsgálatá tárgyává.⁶⁴⁰ A harmonisztikának a generálbasszussal (számozott basszussal) történő Jean Paul-i azonosítása ugyancsak eme köztes szintű leírásra utal, lévén a generálbasszus a zenei történés olyan „improvizatív összefoglalása”, mely „egyben bevezetés az adott basszusra történő improvizációhoz, sőt a zeneszerzéshez”, s melynek megszólaltatása „nagy mértékben az adott kor, hely, műfaj és apparátus függvénye”.⁶⁴¹ Amiként tehát a generálbasszusként értett zenei harmonisztika általános előadási utasításokat tartalmaz, melyeknek aktuális megvalósulási formái az előadótól függően nagyon változatosak lehetnek, úgy az esztétikai harmonisztika olyasfajta költészetelmélet, amely nem iskolás szabályokkal írja elő a költészet mikéntjét, hanem pusztán keretet és inspirációt biztosít a költői megnyilatkozásnak.

12.2.3.2. Aforisztikus előadás

Az esztétikai különös megragadásának gyakorlati módszere a *Poétai harmonistikában* a „szemléletek” alkalmazása. Ezt a kifejezést a tanulmány mindkét fő részének alcíme tartalmazza (*Legközönbőbb szemléletek; Különbőbb*

welcher alsdann die verwandte zutönt. Alles Schöne kann nur wieder durch etwas Schönes sowohl bezeichnet werden als erweckt.” (JEAN PAUL 1990, 24–25.)

⁶³⁹ ARISZTOTELÉSZ, *Második analitika*, I, 13, 78 f–h. = ARISTOTELES 1984, 83.

⁶⁴⁰ Vö. LUKÁCS 1985, 98–101.

⁶⁴¹ DAHLHAUS / EGGBRECHT 1983, I. 148 (Basso continuo szócikk).

szemléletek), s módszertani jelentése kikövetkeztethető a *Harmóniás közép* című fejezetnek e fogalomra is reflektáló megállapításaiból: „midőn a legközönbesebb szemléletben a szépről általában szólnak, nem az egyes szépek’ számtalan neveit, hanem csak a legközönbesebb s legfőbb szépet értjük, a mi pedig természet szerint nem egység, hanem különféle egyes szépek’ vegyülete és közléte, s a mit nyilván láthatunk mind a természet’ mind a művészet’ szépségeiben. [...] Így látjuk azt hogy a reggeli és alkonyati fél fény; az az, sötétnek és fénynek közép vegyülete, szebb mint a nagy fény, valamint a vegyes rózsá’ középszíne a többi egy színű virágokénál”.⁶⁴² Eszerint a szemlélet (úgy is mint „legközönbesebb”, legáltalánosabb szemlélet), illetve a „szemléletben való szólás” az egyes szépségek „legfőbb széppé” való kombinálódásának dinamikus folyamatára vonatkozik, vagyis pontosan a harmonisztika korábban kijelölt aspektusának megfelelően az egyedi és az általános/eszményi szép közti kapcsolat szintjére utal. Nem véletlen, hogy a tanulmány a harmónia fogalmát ugyancsak ezen a középső-közvetítő szinten, az egyes életjelenségek („életjelenetek”) és a világharmónia közti „szerkőzetben” látja megragadhatónak: „Valamint a világ’ harmóniája nem egyéb mint a természet’ minden létszereinek koncentrációja; valamint minden harmóniás életjelenetek nem egyebek, mint a természet’ különféle létszereinek különféle okban és tőzban koncentrált – össze középelt – összefolyt szerkőzetei, s így a különfélék’ összefolyása által azoknak harmóniás vegyületű középszerei – közép lényei: a szerint minden harmónia, valamint különféleséget, épen úgy a különségek’ összefolyásának középpontját és harmóniás vegyületű közép lényét – középszerét – középszínét, vagy hogy mind ezeket egy szóba szorít-sam, közlépletét teszi föl.”⁶⁴³

A szemlélet módszere vagy műfaja jól megragadható az újkori filozófiai hagyomány aforizma-fogalmának segítségével, amint arra a Berzsenyi-értekezés egyik akadémiai bírálója, Szalay Imre is felhívta a figyelmet: „a’ munka philosophiai ’s aesthetikai lélekkel ’s készüllettel légyen irva, nem tagadhatni; de azonban, egész és kimerítő rendszert abban nem lelhetni; hanem a’ derék Iró ezt nem is intézvén, mind az, a’ mit a’ megjegyzett

⁶⁴² BERZSENYI 1994, 302.

⁶⁴³ BERZSENYI 1994, 302.

czikkelyekben mintegy aphoristice érint, és *szemléleteknek* nevez, csak ugyan a' lelkes íróra és poetai lelkességre mutat".⁶⁴⁴ Az eszmélet műfajának az aforizmával való azonosítása akkor lehetséges, ha a műfaji hagyománynak az újkorban Bacon nevével összekapcsolódó vonulatára tekintünk, s ez teszi érthetővé azt is, hogy Szalay Imre miért láthatta Berzsényi „aphoristice” előadott munkáját hasonlóképp érvényesnek, mintha „egész és kimerítő rendszert” adott volna. Bacon ugyanis *De augmentis scientiarum* című művében az aforizmak révén történő tudományközvetítés előnyeit hangsúlyozza a szisztematikussal szemben. Két fő érve szól az aforisztikus előadásmód mellett: az egyik, hogy az aforizmakat „a tudomány velejéből és belsejéből nyerjük”, s így általuk kiküszöbölhető a felületes megközelítés veszélye, illetve, hogy az aforizmak nem alkotnak lezárt és körülhatárolt, tovább már nem fejleszthető rendszert, s így az olvasót további kiegészítésre, gondolkodásra ösztönzik.⁶⁴⁵ Bacon itt, akárcsak *Novum organum* című – aforizmákból építkező – művében, olyan tudományoszményt képvisel, amely egyaránt távol van a filozófia két, általa hibásnak tartott végletétől, vagyis az akatalepsiától, a „bizonytalan, vég nélküli vizsgálódástól”, illetve a tudomány „dogmatikus tekintélyi alapokra” állításától.⁶⁴⁶ E túlzások elkerülése annyit tesz, hogy nem szabad megállnunk az egyes jelenségek nagyobb összefüggésekre nem tekintő vizsgálatánál, mint ahogy az általános tételek dogmává emelése is káros, s e kettő terület kapcsolatát, az ún. közbülső elveket (media axiomata) kell a vizsgálat fókuszába helyezni.⁶⁴⁷ E nézetekből következik,

⁶⁴⁴ SZALAY Imre, *Bersényi Dániel „Poetai Harmonistikája” 1831.* = MTAK Kt. 198/1832.

⁶⁴⁵ „Primum enim de scriptore specimen dat, utrum ille leviter et perfunctorie scientiam hauserit an penitus imbiberit. Aphorismi enim nisi prosus forent ridiculi, necesse est ut ex medullis et interioribus scientiarum conficiantur. [...] Postremo Aphorismi, cum scientiarum portiones quasdam et quasi frustra tantum exhibeant, invitant, ut alii etiam aliquid adjiciant et erogent; Traditio vero Methodica, dum scientiam integram ostentat, securos illico homines reddit, quasi iam summa adeptos.” (Francis BACON, *De augmentis scientiarum* = BACON 1861, 431.)

⁶⁴⁶ BACON 1995, 34–35. (LXVII.)

⁶⁴⁷ BACON 1995, 34. (LXVI.)

hogy Bacon aforisztikus tudományosményében az egyedi megfigyelés és általános eszme viszonya ugyanúgy nincs eleve rögzítve, s ugyanúgy a befo-gadó aktivitásának tárgyává lesz,⁶⁴⁸ mint Berzsenyinél, aki az olvasó „poétai szem”-ére bízta az „egész megösmérését” az ábrázolt „legfőbb caracterek” alapján.

Az aforizmaműfaj ezen formája hasonlóképp a szókratészi hagyomány-ban gyökeredzik, mint Berzsenyi másik fő bölcseledő műfaja, a horatiusi episztola. Ezt mutatja, hogy bár Bacon az akatalepszia elvének meghonosítá-sával a Platón tanait szkeptikus módon értelmező, a kétkedést dogmává eme-lő Új Akadémiát vádolta, azonban az akatalepszia szókratészi–platóni „játé-kos”, mérsékelt, nem dogmatikus formáját elfogadta,⁶⁴⁹ s lényegében ezt a helyes, gyümölcsöző kétkedést tette saját eszményévé eukatalepszia⁶⁵⁰ néven. Eljárásának alapja az ítélet időleges felfüggesztése: „Tanításunkban csupán egyetlen, igen egyszerű módhoz folyamodhatunk: visszavezetni a tényekhez, a tények sorozatához és rendjéhez az embereket és rávenni őket, hogy szaba-duljanak meg egy időre a fogalmaktól”.⁶⁵¹ A fogalmakról és rendszerről való átmeneti lemondás teszi ezt a módszert részben az akatalepsziához hasonla-tossá: „Az akatalepsziát hirdető új kezdetben valamelyest együtt halad a miénkkel, de mérhetetlen távolság és ellentét van végpontjaik között. Szerin-tük ugyanis a tudás egyszerűen lehetetlen; miszerintük viszont csak a jelen-leg járt úton nem juthatunk messzire a természet ismeretében.”⁶⁵²

⁶⁴⁸ Vö. NEUMANN 1976a, 46–47.

⁶⁴⁹ „Platón iskolája [...] az akatalepsziát hozta divatba, eleinte inkább játékos köteke-désből és ellenszenvből a régi szofistákkal [...] szemben, akik legjobban annak látszatától féltek, hogy valamilyen téren bizonytalanságon érik őket. Később azonban az Új Akadémia dogmává tette, és mintegy hivatalból vallotta az akatalepsziát. Ez tisztességesebb elv, mint az önkényes döntések gyakorlata, mi-vel hívei azt hirdetik, hogy ők nem ássák alá [...] az elméleti vizsgálódást, mert valószínűnek tartanak ugyan bizonyos elveket, bár semmit sem ismernek el igaz-nak”. (BACON 1995, 35.) Az Új Akadémia dogmatizmusának kérdéséről vö. KERÉNYI Károly, *Religio Academici* = KERÉNYI K. 1984, 325.

⁶⁵⁰ Vö. BACON 1995, 88.

⁶⁵¹ BACON 1995, 15.

⁶⁵² BACON 1995, 15.

Baconnek a platóni hagyományhoz való kapcsolódását figyelembe véve érthető, hogy tudománytana miért válhatott a német populárfilozófusok egyik gyakori hivatkozási alapjává: Johann Jakob Engel a *De augmentis scientiarum*ból merít a filozófiai önbeszélgetés műfaja melletti érveket,⁶⁵³ mint ahogy Christian Garve számára is Bacon műve a szisztematikus gondolkodással szembeállított „szókratészi módszer” egyik megvalósulási módjának, a megfigyelő metódusnak („bemerkende/beobachtende Methode”)⁶⁵⁴ fő példája. Garve a „megfigyelő módszer” név alatt az aforisztikus előadás azon formáját kodifikálta populárfilozófiai műfajként, amely ugyan a vizsgált tárgy „töredékeit” nyújtja csak, de az értelmes megfigyelőt („der beobachtende gute Kopf”) fokozatosan rávezeti a rejtett összefüggések megtalálására, s elvezeti a „rendszeres gondolkodáshoz”.⁶⁵⁵ Mivel azonban az aforizmak teljes rendszert mégsem adnak ki, e lehetséges szintézis megteremtése a mindenkor befogadó feladata marad, s így a baconi megfigyelő módszer végső értelme Garve szerint nem más, mint az olvasó önálló gondolkodásának (Selbstdenken) ösztönzése.⁶⁵⁶

A *Poétai harmonistika* aforisztikus módszerére mindazonáltal valószínűleg nem a német populárfilozófusok elmélete volt közvetlen hatással, hanem a Berzsenyi által forgatott aforisztikus szerzők gyakorlata: La Rochefoucauld műve, amelyet Kazinczy fordításában olvasott,⁶⁵⁷ Montaigne munkája,⁶⁵⁸ amelyet idéz is a *Poétai harmonistikában*,⁶⁵⁹ illetve esetleg Bacon *Esszéi*,

⁶⁵³ Johann Jakob ENGEL, *Über Handlung, Gespräch und Erzählung* = ENGEL 1803, 137. Korabeli magyar fordítását lásd: KÖLCSEY 2003, 79–80.

⁶⁵⁴ Garve – valamint Lichtenberg – Beobachtung-terminusa valószínűleg a baconi „observatio” fordítása, amelyet az angol filozófus az aforizmával rokon jelentésben használ. (Vö. Paul REQUARDT, *Das aphoristische Denken* = NEUMANN 1976b, 331–378. Itt: 351–352.)

⁶⁵⁵ Christian GARVE, *Einige Beobachtungen über die Kunst zu denken* = GARVE 1796a, 248–431, itt: 401–402.

⁶⁵⁶ GARVE 1796a, 427–429.

⁶⁵⁷ LA ROCHEFOUCAULD 1810. Vö. Berzsenyi – Kazinczyhoz, 1810. szept. 1. = *KazLev*, VIII, 77.

⁶⁵⁸ MONTAIGNE 1803.

⁶⁵⁹ BERZSENYI 1994, 322.

amelyre egyik Döbrenteinek írt levelében hivatkozik.⁶⁶⁰ Műfaji mintát szolgáltatott továbbá alkalmasint Fáy András aforizmagyűjteménye is,⁶⁶¹ s megemlítendő, hogy aforizmaszerű megfogalmazások jellemzik Széchenyi István műveit is,⁶⁶² melyek közül a *Lovakrul* és a *Hitel* jutott el Berzsenyiehez a *Poétai harmonistika* kéziratának 1831-es lezárása előtt. A döntő módszertani hatás azonban Jean Paul *Vorschule der Ästhetik*jének tulajdonítható, annak a műnek, amely köthető a 18. század végi neohumanista aforizmaírók – mindenekelőtt Georg Christoph Lichtenberg és Ernst Platner – képviselte hagyományhoz.⁶⁶³ Jean Paul munkájának szempontunkból alapvető jelentőségét mutatja, hogy nemcsak a Berzsenyi-esztétika címe, hanem annak központi, műfajjelölő terminusa, a szemlélet is innen származtatható. A *Vorschule*ben az „anschauen” ige s a belőle képzett „Anschauung” főnév fogalomértékű és egy olyan, a zsenire jellemző látásmódot fejez ki, mely számára – akárcsak az aforisztikus szemlélőnek – a földi és az isteni, a rész és az egész egyszerre, harmóniában jelenik meg: „Ha léteznek emberek, akikben az isteni ösztöne érthetőbben és hangosabban szólal meg, mint másokban – ha ez az ösztön megtanítja nekik a földi szemléletét [anschauen] (míg másokban a földi világ tanítja az ösztönt) – ha ez az ösztön létrehozza és uralja az egész látását: úgy harmónia és szépség fog visszasugározni mindkét világról és egyetlen egésszé teszi őket, mivel az isteni számára csak egység létezik és a részek nincsenek ellentétben egymással. Ez a zseni, és a két világ kibékülése az úgy nevezett ideál.”⁶⁶⁴ „Ha még a legközönségesebb ember is csak egy

⁶⁶⁰ Berzsenyi–Döbrenteihez, 1831. máj. 5. = BERZSENYI 1978, 514.

⁶⁶¹ FÁY 1820.

⁶⁶² Vö. HORVÁTH K. 1961, 10.

⁶⁶³ Vö. NEUMANN 1976a, 801.

⁶⁶⁴ „Wenn es [...] Menschen gibt, in welchen der Instinkt des Göttlichen deutlicher und lauter spricht als in andern; - wenn er in ihnen das Irdische anschauen lehrt (anstatt in andern das Irdische ihn); - wenn er die Ansicht des Ganzen gibt und beherrscht: so wird Harmonie und Schönheit von beiden Welten widerstrahlen und die zu einem Ganzen machen, da es vor dem Göttlichen nur eines und keinen Widerspruch der Teile gibt. Und das ist der Genius; und die Aussöhnung beider Welten ist das sogenannte Ideal.” (JEAN PAUL 1990, 66.)

darabnak, egy résznek látja az életet és a földi dolgokat: úgy csakis egy szemlélet [Anschauung] és az egész előfeltevése lehet benne ennek a szétDarabolásnak a létrehozója és mértéke.”⁶⁶⁵ „Az élet vagy létezés egészéről csakis szemléletek [Anschauungen] léteznek; a részekről kizárólag bizonyítások lehetségesek, amelyek amazokon alapulnak.”⁶⁶⁶ Ezeket a fejtegetéseket a *Vorschule* már idézett előszavával összevetve az „Anschauung” hasonló önreflexív-módszertani jelentést nyer, mint Berzsenyi „szemlélet”-e: az esztétika harmonisztikaként való felfogása egyben az „Anschauung” nézőpontjába helyezkedést jelenti, az általános és az egyedi összekötését, egyszerre látását. Az Anschauung-fogalom eme Jean Paul-i értelmezése összefügghet a kora romantikusok szóhasználatával, hiszen náluk az „intellektuale Anschauung”, azaz „intellektuális szemlélet” hasonlóképpen olyan szintetizáló tudatformát fejez ki, mely egyedül képes ismeretet szerezni az abszolútumról azáltal, hogy benne teljes egységet alkot egymással szellem és természet, szubjektum és objektum.⁶⁶⁷

Láttuk, hogy Berzsenyi már 1809-ben a magáénak vallotta egy Kazinczyhoz írt levélben azt a gondolkodási metódust, amely – szemben a logikai következtetéssel és különösen a levezető következtetésként értett szillogizmustal – az egyedi jelenségek és az általános viszonyát nem egyoldalú dedukció vagy indukció révén határozza meg, hanem rész és egész ösztönszerű és egyidejű látására törekszik: a „belső elgondolásnak szempillantásai” eszerint „leg bizonyosabban nyitják ki az ép szem előtt mind azon titkokat, mellyeket Aristotelestől fogva láttak vagy ezután láthatnak”,⁶⁶⁸ és „józan ész” számára az érzékelés (az „ép szem”) szolgáltatta benyomásokból közvetlenül

⁶⁶⁵ „Wenn sogar der gewöhnlichste Mensch das Leben und alles Irdische nur für ein Stück, für einen Teil ansieht: so kann nur eine Anschauung und Voraussetzung eines Ganzen in ihm diese Zerstückung setzen und messen.” (JEAN PAUL 1990, 61.)

⁶⁶⁶ „Über das Ganze des Lebens oder Seins gibt es nur Anschauungen; über Teile Beweise, welche sich auf jene gründen.” (JEAN PAUL 1990, 64, 1. l.)

⁶⁶⁷ Az „intellektuale Anschauung”-ról lásd: FRANK 1997, 672–689 és CASSIRER 1939, 14.

⁶⁶⁸ Berzsenyi – Kazinczyhoz, 1809. január 18. = *KazLev*, VI, 186–187.

adódhatnak bizonyos elvek, anélkül, hogy ehhez egy külső, eleve adott rendszer támaszára lenne szüksége. Erre a fajta megismerési módszerre már Christian Garve használta a szemlélet (*Anschauung*) kifejezést, mégpedig úgy, hogy – az eklektikus filozófia szellemében eljárva – az a priori szemléletről (*Anschauung a priori*) szóló kanti tanítást ültette és értelmezte át. A szemlélet garvei értelemben a (morál)filozófiai alapelvek kinyerésének módszere: a tárgy hosszas és alapos tanulmányozása után hirtelen bekövetkező, általános érvényű belátásokat eredményező, de érzéki jellegű „megvilágosodás”.⁶⁶⁹ Jean Paul hasonló felfogása és fogalomhasználata pedig nem meglepő azoknak a kutatásoknak a fényében, amelyek egyrészt a baconi aforisztikus filozofálás,⁶⁷⁰ másrészt az eklektikus neoplatonizmus és a populárfilozófia⁶⁷¹ kontextusába helyezik életművét.

⁶⁶⁹ „Das, was ich meine Principien nenne, sind nichts anders, als die allgemeinsten, oder sehr allgemeine Ansichten [...] Sie waren nicht sowohl die Früchte einer langen Meditation, angestellt in der Absicht, sie zu finden, als schnell mir einleuchtende Resultate meines ganzen vorhergehenden, in der That ernstlichen und anhaltenden Studiums der Moral. Meine Principien sind ferner keine absolut ersten. Aber wo sind die ersten Grundsätze, es sey von einem Systeme von Wahrheiten, oder von Sitten, bey welchen man nicht noch nach höhern Gründen zum Beweise derselben fragen könnte? [...] immer beweiset dieß Beyspiel, daß es gewisse Sätze giebt, die der Mensch nicht von Philosophen, sondern von der Natur unmittelbar lernen, deren Wahrheit er nicht durch Beweise *erkennen*, sondern schmecken und fühlen muß. Eben so ist es mit der Gewißheit meiner Principien. Ich kann sie nicht beweisen. [...] Kant hat einen sehr glücklichen Gedanken, den Grund der Gewißheit dieser Sätze in Anschauungen zu suchen. [...] Kant hat noch mehr von Gewißheit hinzuthun, er hat seinen Grund der Demonstration näher bringen wollen. Deßwegen hat er zu den *Anschauungen* noch die Wörter *a priori* hinzugesetzt. Der große Haufen der Leser, worunter ich auch bin, hat die *Anschauungen* behalten, und das *a priori*, welches ihm dunkel war, vergessen, oder bey Seite gesetzt.” (GARVE 1798b, 48–50.)

⁶⁷⁰ NEUMANN 1976a, 799–803.

⁶⁷¹ SINN 1995, 27–35 és 76.

12.2.3.3. Gyakorlati módszertan

A *Poétai harmonistika* összesen húsz számozott egységre – szemléletre – tagolódik. A szemléletek két részre osztása (I–IX-ig „legközönbőbb” és X–XX-ig „különbőbb” szemléletek) az *Intézet*ben megjelölt célkitűzésnek megfelelően történik, miszerint a szerző tárgyát „a természetben és emberben” keresi. A legközönbőbb (legáltalánosabb) szemléletek a természetben avagy a világban általában megnyilvánuló szépségre irányulnak, míg a különbb szemléletek speciálisan az emberre. Ugyanakkor e kétféle szemlélet közti különbség csupán léptékváltás ugyanazon kategórián belül. Erre utal már az *Intézet* egy helye is: „az ember csak olly része és kifolyása a természetnek, mellynek minden létszerei, életvonalai és törvényei a világeval összefolynak elannyira, hogy az ember, ez a rég ’s jól úgy nevezett kis világ, mintegy láthatja magában a’ világot, a világban pedig az embert; s [...] így minden poétai szép egyszersmind természeti szép”.⁶⁷² Tehát egy szemlélet attól függően lesz általánosabb vagy egyedibb, hogy az ember ugyanannak a szemlélési processzusnak, a különös megragadásának melyik fokozatánál tart: épenséggel magában szemléli a világot, vagy a világban az embert.

A mű gondolati felépíttségének mikéntje jól demonstrálható már az egyes számú, *Harmónia* című szemlélet-fejezet vizsgálata által is. E fejezet célja egy általános „alaptétel” kimondása, mely szerint: „Valamint a világ’ egészének legközönbőbb érzéki életjelenete nem egyéb mint minden részeinek harmóniája; a szerint mindenben legközönbőbb s legfőbb életjelenet élettökély vagy szép a harmónia”.⁶⁷³ (Ezt úgy is megfogalmazhatnánk, hogy: a világnak az ember számára érzékelhető legfőbb tulajdonsága annak harmóniája, ami egyben szépséget jelent.) Ehhez az alaptételhez Berzsenyi nem következtetés és bizonyítás segítségével jut el, hanem egyrészt az érzékelésre utal, mint amelyből – itt tovább nem részletezett módon – közvetlenül adódik ez az állítás („Megtéktíntvén pedig a világ’ egészét, mi közönbőbb és főbb életvonal tűnik szemeinkbe, mint az egésznek nagy harmóniája?”), másrészt a tételt igazolva látja három, első pillantásra igen különböző minőségű forrás alap-

⁶⁷² BERZSENYI 1994, 300.

⁶⁷³ BERZSENYI 1994, 301.

ján: „Midőn Thalestül azt kérdenék: mi legszebb? »a’ világ, úgy mond, mert Isten’ műve.« Így Aristoteles sem monda igen egyebet, midőn a poésis’ legfőbbjét a természet’ szép követésében állítá lenni; de így érez még a Magyar is, mikor a legszebbet világi szépek mondja.”⁶⁷⁴ A hivatkozási alap tehát két ókori görög filozófus egy-egy kiragadott megállapítása és egy, a magyaroknak tulajdonított közvélekedés, amelyet Berzsenyi egy szöfordulatban vél tetten érni. Ez a három forrás csakis az eklektikus-aforisztikus filozófia-felfogás keretében rendelkezhet egyforma bizonyító erővel. Arról van szó, hogy e felfogás számára – Georg Forster Volney művéhez írt előszavára utalva – léteznek a „gondolkodás általános törvényei”, amelyeknek a tudomány valamely rendszerszerű formájában mindig csupán egyetlen lehetséges „lenyomata”.⁶⁷⁵ A filozófiai szövegeknek az emberi gondolkodás általános törvényeinek lenyomataként való olvasása nem más, mint aforisztikussá olvasásuk, azaz olyan gondolati egységek összességeként való szemlélésük, amelyek aktuálisan alkot(hat)nak ugyan egyfajta rendszert, de önmagukban is helyt kell állniuk egy magasabb rendű általánosság reprezentánsaiként. E lenyomatok összeválogatása és egy újabb rendszer építőelemeiként való felhasználása után létrehozott újabb szisztéma ugyanúgy eredeti lesz, pontosabban ugyanúgy nem lesz eredeti, mint a kiinduló rendszer, hiszen minden gondolati konstrukciónak végső soron ugyanazon magasabb elveket kell képviselnie. Annak, hogy egy adott rendszer mennyire felel meg a „gondolkodás általános szabályainak”, próbaköve a minden emberben eleven *sensus communis*, a „józan ész”, amelyet Berzsenyi már 1809-ben gondolkodása kiindulópontjául nevezett meg. Ha a józan ész kritériumainak eleget tesz egy filozófiai tétel, akkor mellékes, hogy honnan származik: egy olyan filozófustól, akinek nem is maradt ránk írásos műve (mint Thalész), vagy egy olyanától, akit az eklektikus-aforisztikus bölseleti hagyomány éppen dogmatikusként tart számon (mint Arisztotelész),⁶⁷⁶ vagy egyenesen magából a nyelvben kifejeződő közvélekedésből. A *Poétai harmonistikában* a nyelvre való ilyen értelmű hivatkozás – ami például a II. szemlélet szép-etimológiájában is

⁶⁷⁴ BERZSENYI 1994, 300.

⁶⁷⁵ FORSTER 1792, VIII–IX.

⁶⁷⁶ Vö. BACON 1995, 23, 29–30, 34–35.

megnyilvánul – mögött végső soron az a herderi nézet áll, hogy a nyelv az emberre fajtájánál, emberi mivoltánál fogva természeti adottságként eleve jellemző „Besonnenheit” terméke.⁶⁷⁷ A Besonnenheit mint az ember „lelki hatásainak fő iránya”, a „lelki erők használatának középpontja”,⁶⁷⁸ párhuzamba helyezhető a *sensus communis* szintén a benső, általánosan emberi lényegre utaló fogalmával, s innen következik – legalábbis Adelungnak Berzsenyi nézeteit is meghatározó gyökszóelmélete szerint⁶⁷⁹ –, hogy a nyelv vizsgálata, a szavak eredeti/valódi jelentésének nyomozása visszavezethet a gondolkodást meghatározó általános törvényekhez.

A válogató filozófiát karakterizáló eljárás továbbá, ahogyan a harmadik bekezdésben Berzsenyi a Ding an sich kanti tanítását beemeli módszertanának magyarázatába: „mondhatjuk ugyan, hogy a legszebb annyi mint természet vagy élet s annyi mint legtermészetesebb élet; de mivel nem tudjuk mi a természet s mi az élet, holott azoknak nem legbelsőbb valóit, hanem csak vagy reánk ható vagy bennünk megjelenő tulajdonságait ösmerjük; tehát e részben sem lehet az emberi tudomány más, mint tulajdonságok’ ösmérete, s e részben sem tehetünk egyebet mint ha megtekintjük a reánk ható világnak legközönerbb életjeleneteit s azokbul fejtegetjük a szépnek örök létszereit és törvényeit”.⁶⁸⁰ Kant filozófiájából itt a kopernikuszi fordulat mozzanata emelődik ki, az a felismerés, miszerint magukat a dolgokat nem, csupán azoknak bennünk keletkezett képzeiteit vagyunk képesek megismerni.⁶⁸¹ Ez a teoréma

⁶⁷⁷ Johann Gottfried HERDER, *Über den Ursprung der Sprache* = HERDER 1985, 770–775.

⁶⁷⁸ HERDER 1985, 770 és 775.

⁶⁷⁹ Vö. CSETRI Lajos, *A magyar nyelvújítás kora irodalomszemléletének nyelvfilozófiai alapjairól* = CSETRI 2007, I, 9–59, itt: 14, 18, 31.

⁶⁸⁰ BERZSENYI 1994, 300–301.

⁶⁸¹ „azt állítom, hogy – mint érzékeink rajtunk kívül található tárgyai – dolgok kétségkívül adottak számunkra, ámde semmit sem tudhatunk arról, hogy mik is e dolgok önmagukban valóan, hanem csupán a róluk adódó jelenségeket ismerjük, más szóval azokat a képzeteket, amelyeket – érzékeinkre hatást gyakorolva – bennünk előidéznek. Ennek megfelelően igenis elismerem, hogy léteznek rajtunk kívül testek, azaz olyan dolgok, amelyeket, jóllehet önmagukban véve teljességgel ismeretlenek számunkra, az érzékelőképességünkre tett hatásuk nyomán bennünk

a Berzsenyi-tanulmányban a filozófia szókratészi antropocentrikus fordulátának alátámasztására szolgál: a bölcseletnek a külső tárgyakat csak annyiban kell érintenie, amennyiben azok az emberre vonatkoznak,⁶⁸² avagy az ember „látja” őket magában. Ebből következik a nem érzékelhető, a metafizikai elem eliminálása (a második bekezdés szerint: „hol a természet megszűnik, ott kezdődik a semmi”), s így marad az eklektikus-aforisztikus filozófiában a különösség, a közbülső elvek szintjén megragadott „tulajdonság” az „emberi tudomány” egyetlen tárgya,⁶⁸³ amint arról Bacon is értekezik: „Elég baj az is, hogy a filozófiai elméletekben oly sokat bajlódnak a dolgok alapelveinek és a természet legegységesebb jellemvonásainak fürkészesével és fejtegetésével, holott hasznos gyakorlati eredményeket egyedül a közbülső elvektől lehetne remélni. Ezért addig gyártják a természetről az elvont általánosságokat, míg végül a tisztán potenciális és formátlan anyaghoz jutnak; azután az ellenkező végletbe esve addig boncolgatják a természetet, míg el nem érnek az atomokhoz, melyek, ha léteznek is, igen kevés gyakorlati hasznot hajtanak az embereknek.”⁶⁸⁴

Az esztétika tárgya tehát az ember számára az érzékelésben adott világ avagy természet egésze, amelyet az ember – az *Intézet* szerinti „kis világ” – „magában láthat”. Ebből a megközelítésből adódik, hogy a *Poétai harmonistika* nem ad abszolút definíciót a szépről, hanem meghatározásait mindig a látás, szemlélés pillanatnyi mikéntjétől függően fogalmazza újra. A „világ egészének megtekintése” így lehetséges: nem metafizikusan, hanem a különös szemléletek egymásutánjában. A pontosan körülhatárolt és rögzített fogalmak helyét ezzel a világ avagy harmónia avagy szépség újabb meg újabb *emberi* leképezései veszik át, akárcsak Bouterwek Berzsenyi által forgatott esztétikájában: „A szép fogalma viszonyfogalom volt és az is marad. Mindig a dolgoknak hozzánk való viszonyát jelenti, és nem a dolog valamely tulaj-

támadt képzetek révén mégis ismerünk, és amelyeket testeknek nevezünk”. (KANT 1999, 50.)

⁶⁸² MENDELSSOHN 1768, 4–5.

⁶⁸³ BERZSENYI 1994, 300–301.

⁶⁸⁴ BACON 1995, 34. (LXVI.)

donságát. Magában való szépség nem létezik.”⁶⁸⁵ Az egyedi és általános pillanatnyi viszonyait megragadó szemléletsor egységét a „poétai szem” biztosítja, a poétai szép legfőbb karaktereiből az „egészet” megismerni képes, a különösen az általánost felfedező ideális befogadó. Mint a X. szemlélet világossá teszi, a poétaság antropológiai kategóriaként a különosság legáltalánosabb fokán álló embertípus megnevezése: „a poétai lélek az emberi lelkek’ legközönerbb formáját viseli és azok között középen áll. [...] Poétai forma az, mellyben minden lelki erők harmóniás emeltségben vagnak”. Tehát a poéta az a fajta ember, aki „láthatja magában a’ világot, a világban pedig az embert”.⁶⁸⁶

Összefoglalóan az állapítható meg, hogy a *Poétai harmonistika* módszerre, tárgya és ideális olvasója nem válnak el egymástól. Az egymás után sorjázó aforisztikus szemléletek ugyanis nem előadnak egy tárgyat, hanem a róla való gondolkodás folyamatának egy-egy aspektusát jelentik, amelyeket az olvasónak a saját ember-mivoltából fakadó – s őt a szerzővel és a többi képzésre nyitott olvasóval együtt egy kommunikációs közösség kongeniális tagjaivá tevő – közös érzék alapján kell értelmeznie, kiegészítenie olyan szemléletté, amelyben megjelenik a szépség avagy harmónia önmagában megfoghatatlan ideálja.

12.2.3.4. Képzés-eszmény a *Poétai harmonistikában*

A fent ábrázolt metodikából következően a *Poétai harmonistika* szemléleteiben egy egyszerre egyéni és közösségi jellegű képzésprogram körvonalazódik. Maga a képzés kifejezés is megjelenik a szövegben „képzet”, „emberképzet” alakban – Berzsényi az -ás, -és névszóképző helyett kései munkáiban az -at, -et mellett kötelezte el magát⁶⁸⁷ – és egyértelműen a ’Bildung’ jelenté-

⁶⁸⁵ BOUTERWEK 1807, 42.

⁶⁸⁶ BERZSENYI 1994, 300, 311.

⁶⁸⁷ „[V]alamint van emberképzés, nyelvképzés, épen úgy van emberképzet és nyelvképzet, mellyek értelmükre nézve egészen egyek ugyan, de hangjokra nézve igen különböző érdemük, mert ki nem érzi azt, hogy a sok *ás, és, ság, ség* nyelvünket

sében használatos. (A két fogalmat kifejtett módon a *Bírálatok* egyik helyén azonosítja egymással.)⁶⁸⁸ Ez a megfeleltetés azonban a mű metodikájának ismeretében nem úgy értendő, hogy csak a „képzet” szó és származékai fejeznék ki a Bildung ideáját, hiszen a „képzet” fogalma csupán egyetlen lehetséges jelölő az ugyanahhoz a végső jelölthöz szemléletek sorában társuló különböző jelölők között. Jól mutatja ezt a következő mondat, amelyben a „képez” ige hét másik szó szinonimájaként szerepel: „a szerető lélek szeretni és szerettetni, gyönyörködni és gyönyörködtetni kívánván, gyönyöríti képziszebbíti harmóniázza magát”.⁶⁸⁹ Az egyazon folyamatot kifejezni hivatott igék halmozása tehát nem stilisztikai vétségéből fakad, hanem annak következménye, hogy a tanulmány fogalmai a goethei szimbólum természetével rendelkeznek, vagyis „a Megismerhetetlen élő-pillanatnyi megnyilatkozásai”. Mivel e fogalmak meghatározottsága időleges, mindig csak utalni tudnak a részlegesen megragadott jelöltre, közelíteni hozzá pedig egyedül kontextusuk aktivizálása révén, a többi, ugyanazt máshogy leképező fogalommal együttesen. Ezért lesz a *Poétai harmonistikában* használt fogalmak fő jellemzője az „összefolyás”: az „értemények” (értelmek) és „ideák” mindig összefolynak egymással,⁶⁹⁰ azaz analógiás kapcsolatokat képeznek és így, saját határaik folytonos átlépésével, kitágításával törekszenek a határtalan általános minél tökéletesebb kifejezésére. Mindezt figyelembe véve a *Poétai harmonistika* képzés-fogalmának vizsgálata nem állhat meg pusztán a képzet kifejezést tartalmazó gondolati egységek elemzésénél, hanem tekintetbe kell vennie az analógiás kontextusokat is. S mivel a munka ilyen analógiák sorozatából áll, következetesen végigvitten egy részelemzésben is a mű minden egyes mozz-

igen nyersíti, s hogy azokat minden lehető módon fogyasztanunk illik?” (BERZSENYI Dániel, *Kritikai Levelek* = BERZSENYI 1994, 253.

⁶⁸⁸ „képezni, képzés, képzet, képzemény annyi mint: bilden és Bildung”. BERZSENYI 1994, 293.

⁶⁸⁹ BERZSENYI 1994, 309.

⁶⁹⁰ Két példa: „A harmóniás különféleség’ érteménye összefoly a szépnek ezen régi defíntójával”; „mert mi a dolgok’ legfőbbje egyéb mint azoknak közönséges középpontja, az az, legfőbb oka és tzielja? De összefolynak ezek még a teremtésnek és Teremtőnek ideáival is”. BERZSENYI 1994, 301, 303.

zanatához, szemléletéhez kommentárokat kellene fűzni, amelyek azután – metakontextusként egybekapcsolódva a kommentált szöveghelyekkel – a végső, nagy egységes szemlélet létrejöttének irányába hatnának – amint azt a tanulmány harmonisztika-jellege megkívánja. Ahogyan a tanulmány fogalmai nem lehatároltak, ugyanúgy értelmezésük sem állhat meg önmagában, ezért adekvátabb a képzés fogalmához is mint egy fogalomcsoport tagjához közelíteni, például a fent idézett mondatban található szinonimáiból (gyönyörítés, szerettetés, szebbítés, harmóniázás) kiindulva.

Amiről szó van, amit a képzés és szinonimái egyaránt megragadni igyekeznek, az az ember lelkében hordott istenkép, illetve annak felszínre hozása, megvalósításának folyamata. Magáról a képzésről csak közvetve kapunk definíciót, amikor Berzsenyi a képzést ösztönző, minden emberben eleven erőről, a képzőszellemről szól: „a képzőszellem [...] isteni tulajdona az emberiségnek [...] a képzőszellem bennünk van, s nem egyéb mint maga a leg-lelkibb ember”. A képzőszellem ugyanakkor az istenség e képének megalkotási folyamata is: „a képzőszellem nem egyéb [...] bennünk, mint a teremtés’ örökké folyó munkájának gyönyörben öltözött folytatója”.⁶⁹¹

A gyönyör szépérzetet jelent,⁶⁹² ebből következőleg a gyönyörbe öltöztetés széppé tevést, azaz szebbítést. E kifejezések révén kapcsolódik a szép fogalma a képzéshez, s a képzés úgy is érthető, mint a szépség eszméjének realizálását célzó folyamat: „a képzőszellem [...] egész földi életünket megszébbíteni [...] ösztönöz bennünket”.⁶⁹³ A szépség létrejövését örök folyamatnak látó szemlélet Ludennél is megtalálható, azzal a különbséggel, hogy ott a művészetre szűkül a szépség hatóköre, amely Berzsenyinéél az egész földi életre kiterjed.⁶⁹⁴

⁶⁹¹ BERZSENYI 1994, 309–310..

⁶⁹² Vö.: „legközöner szépérzetét, az az, legközöner gyönyörét”. BERZSENYI 1994, 317.

⁶⁹³ BERZSENYI 1994, 310.

⁶⁹⁴ „A szépség úgy viszonyul a művészethez, ahogyan az univerzum Istenhez. A szépség egy örök, önmagában nyugvó és létező eszme, amely az idők során a művészet révén nyer létezését, és a művészetten kívül nincs realitása. A szépség a művészetben a létrejövés állapotában van.” (LUDEN 1808, 2–3.)

A képzésnek a szépérzettel és a szeretettel való azonosítása explicit módon Platón alapján történik. A szeretet, illetve „lelki szerelem” elmélete *A lakoma* Aphrodité Uraniáról szóló tanítására támaszkodik: a dialógus egyik szereplője, Pauszaniasz szerint ehhez az istennőhöz tartozik az égi Erósz, szemben Aphrodité Pandemosz közönséges, a lélek helyett a testre irányuló Erószával. Ezt a tanítást egészíti ki Diotimáé a szépség szemlélésének felfelé ívelő menetéről, mely a szép testektől indul ki, s az önmagában való szépség tudományához érkezik meg.⁶⁹⁵ Berzsenyi szeretet-fogalma tehát a daimonikus, az istenséghez emelő Erósznak felel meg, amit jól mutat a VII. szemlélet fejtegetése: „Igy fejtí Plato a poésist, midőn azt Diotimával lelki szerelemnek, lelki nemzésnek s az öröklét’ isteni érzelmének és ösztönének mondja. De így érze akkor is midőn a poésist isteni sugalmakból, annak elragadó erejét pedig a heraklesi kő’ vonzó erejébül fejtegeté, mert valamint a legfőbb Isten nem egyéb mint szeretet, úgy a heraklesi kő’ vonzó ereje sem más mint a szeretetnek lelki kötele.”⁶⁹⁶ Az utóbbi idézett mondat már a *Iónra* utal, ahol Platón a mágnés vonzóerejét a költészet erejéhez hasonlítja: „a múzsa is maga tesz istennel teltté némelyeket, de ezektől az istennel telt személyektől más ihletettek láncá függ”.⁶⁹⁷ Berzsenyi válogató módszere megengedi, hogy a platóni dialógusok görög isteneit ezen a ponton mintegy átjátssza az evangéliumi szeretetvallás Istenébe, valószínűleg nem függetlenül Schiller *Theosophie des Julius*ától,⁶⁹⁸ amelyben hasonló megfogalmazások olvashatók.⁶⁹⁹

A képzés (ön)harmóniázásként ismét csak a szépség fogalmán keresztül válik megragadhatóvá: ha a képzés szebbítés, a szép pedig – mint már korábban láttuk – harmónia, akkor a *Poétai harmonistika* harmóniatanának vizsgálá-

⁶⁹⁵ PLATÓN, *A lakoma*, 180c – 181e és 210 e – 211d = PLATÓN 1999, 37–38 és 79–81.

⁶⁹⁶ BERZSENYI 1994, 308.

⁶⁹⁷ PLATÓN, *Ión*, 533e, ford. RITÓÓK Zsigmond = PLATÓN 2000, 18.

⁶⁹⁸ Vö. CSETRI 1986, 379.

⁶⁹⁹ „Liebe also – das schönste Phänomen in der beseelten Schöpfung, der allmächtige Magnet in der Geisterwelt, die Quelle der Andacht und der erhabensten Tugend – Liebe ist [...] eine Anziehung des Vortrefflichen”; „Liebe [...] ist die Leiter, worauf wir emporklimmen zu Gottähnlichkeit”. (Friedrich SCHILLER, *Philosophische Briefe* = SCHILLER 1992, 208–233, i. h.: 222 és 227.)

lata is a mű képzés-eszményéhez visz közelebb. A harmónia elméletéről a II. szemlélet szól legáltalánosabb érvennyel: „Minden harmónia különféleséget tesz föl, mert különféléket hoz harmóniába, különféle részeket formál harmóniás egésszé; melly szerint a szép annyi, mint a harmóniás különféleség – harmóniás különféleségü egész; a nemszép pedig annyi mint egyformaság és harmóniátlan különféleség vagy tarkaság. [...] A harmóniás különféleség’ érteménye összefoly a szépnek ezen régi definitójával: »egység a különfélékben.« de úgy látszik mégis, hogy ebben vagy a gondolat vagy a kimondás nem épen igaz. Mert az egység és különféleség már magokban egymásnak ellent mondani látszanak; de egyébaránt is a harmónia valamint a szeretet nem egységet akar és tesz föl, hanem tsak össze eggyezést.”⁷⁰⁰ Tehát az önmagukban vagy szervesen egymásra halmozva még nem szép egyediségek összeeggyezése avagy (a III. szemlélet szakkifejezéseivel) vegyülete⁷⁰¹ hozza létre a szépséget, mégpedig nem statikus, hanem dinamikus jellegű formájában. E harmóniaelmélet a Berzsenyi forrásaiként számon tartható neohumanista-populárfilozófiai szövegekben számos helyen fellelhető, például Szabó András értekezésében, vagy a Schellinget követő Ludennél, legszabatosabb megfogalmazása pedig Schillertől idézhető, aki az eszményi idill kategóriájáról írja: „A nyugalom volna tehát a költészet e fajtájának uralkodó benyomása, de a beteljesültség nyugalma, nem a renyhesség; olyan nyugalom, amely az erők egyensúlyából, nem pedig tétlenségükből, bőségéből, nem pedig ürességből származik, s amelyet a képesség végtelenségének érzése kísér.”⁷⁰² Berzsenyinéél figyelemre méltók ugyanakkor a harmóniázás folyamatának, illetve eredményének jelölésére használt vegyülés, illetőleg vegyület terminusok – például a szép egyik definíciójában: „a szép annyi mint harmóniás vegyület”. A vegyület ellentéte a „tarkaságnak”, azaz az egyediségek szervesen egymásra halmozódásának, s az alkotórészek olyan egysülése, melynek

⁷⁰⁰ BERZSENYI 1994, 301.

⁷⁰¹ „a különfélék’ szerkezetét tsak az teszi harmóniás egésszé, tsak az menti meg a tarkaságtul, ha a különségek’ ellenkezetei és tarkaságai az összefolyás’ pontjainál, egymásbul egymásba folyó középszineik által összeolvadnak és vegyülnek.” BERZSENYI 1994, 302.

⁷⁰² Friedrich SCHILLER, *A naiv és szentimentális költészetéről* = SCHILLER 2005, 320.

során a kiindulási elemekből tőlük eltérő, az egyedi jellemzők helyett mindinkább közös és általános jegyeket felmutató nagyobb egészek képződnek: „a különfélék’ szerkőzetét tsak az teszi harmóniás egészé, tsak az menti meg a tarkaságtul, ha a különségek’ ellenkezetei és tarkaságai az összefolyás’ pontjainál, egymásbul egymásba folyó közepszineik által összeolvadnak és vegyülnek”.⁷⁰³ Az így értett vegyület terminus analógiát mutat a 18. századi kémia „mixtio” szakszavával, amelyet először Georg Ernst Stahl kémikus alkalmazott két kiinduló anyagnak egy tőlük különböző harmadikká való egyesülésének folyamatára.⁷⁰⁴ A „mixtio” kifejezés „Mischung” formában a német kora romantikus költészetelmélet egyik fontos terminusává vált,⁷⁰⁵ s egyben alapelemévé a szaktudományok között affinitásszférákat feltételező, illetve ezeket közös fogalmak révén megteremtő göttingeni tudományos szótárnak.⁷⁰⁶ Az, hogy egy esztétikai tárgyú szöveg egyik terminusa metaforikusan megfeleltethető egy másik szaktudomány, a kémia egyik szakkifejezésének, ezúttal nem normasértő interdiszciplináris határátlépésnek tekintendő, hanem logikus következménye a *Poétai harmonistika* antropocentrikus premisszáinak, ugyanis a természet és ember egymásban tükröződéséből kiinduló gondolkodás számára csakis egyféle, univerzális, holisztikus vizsgálati módszer létezhet. E felfogás jegyében szólított fel például Wilhelm von Humboldt a „fizikai” és a „morális természet” közös törvényeinek megtalálására, amelyek e két szférában egyformán uralkodva beteljesítik a természet egészének „legfőbb összeköttetését”.⁷⁰⁷ Megjegyzendő, hogy más Berzse-

⁷⁰³ BERZSENYI 1994, 302.

⁷⁰⁴ KAPITZA 1968, 13.

⁷⁰⁵ Lásd: KAPITZA 1968.

⁷⁰⁶ Az univerzális tudományos diskurzust lehetővé tevő göttingeni tudományos szótárról lásd: BALOGH 2007, 268–272. A „mixtúra” fogalmának szerepéről a göttingi tudományos programban lásd: BÉKÉS 1997, 68–69.

⁷⁰⁷ Wilhelm von HUMBOLDT, *Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluss auf die organische Natur* [1795] = HUMBOLDT 1903, 314. Vö. Schelling felfogásával: „Philosophie [...] ist nichts anders, als eine Naturlehre unseres Geistes. [...] Von nun an ist zwischen Erfahrung und Spekulation keine Trennung mehr. Das System der Natur ist zugleich das System unseres Geistes”. (Friedrich Wilhelm Joseph von SCHELLING, *Einleitung zu: Ideen zu einer Philosophie der Natur als*

nyí-korabeli magyar irodalomelméleti szövegek, így Ungvárnémeti Tóth László Pindarosz-tanulmánya vagy Toldy Ferenc *Aesthetikai levelei* explicit módon hivatkoznak Stahl fiziológiai tanítására, utóbbinak pedig kimondott célja annak művészetfilozófiai alkalmazása.⁷⁰⁸ Éppen ezen közvetítőkön keresztül befolyásolhatták a *Poétai harmonistika* antropológiai szemléletét Stahl tanai, melyeket Ungvárnémeti Tóth így ismertet: „Helyesebb ennél [mármint a leibnizi praestabilita harmonia feltételezésénél] a’ test, ’s lélek egymásba folyásának alkotja (Systema influxus physici) főképen ha Stahl szerint azt adjuk hozzá, hogy a’ léleknek nagyobb befolyása vagyon a’ testbe, a’ mennyiben ezt is amaz formálja; mint a’ testnek a’ lélekbe”.⁷⁰⁹ Berzsenyinéél a vegyület-tan ehhez hasonlóan alkalmazódik az emberre: az eszményi, mindenoldalúan képzett, „harmóniás” ember jellemzője, hogy magában egyesíti a „testi lelki isteni természeteket”, de oly módon, hogy az eme tényezőkből létrejött harmónia lelki, illetőleg isteni eleme az egyesülésben is a felfelé irányuló mozgás dinamizáló tényezője marad: „a poétai szépnek fő létszerei nem egyebek mint a testi lelki isteni szépek, mellyeknek harmóniás szerközete pedig annyi mint a testi szépen a lelki szépnek, ezeken pedig az isteni szépnek fölülemelkedése.”⁷¹⁰

12.2.3.5. A görögség mint a képzés mintája

A képzés, illetve képzőszellem eszményének fő példája a *Poétai harmonistikában* az ókori görög műveltség, melynek keretei között a mindenirányú emberi adottságok akadálytalanul bontakozhattak ki: „az egész görög cultura nem egyéb volt mint a képzőszellem’ természetes fejleménye”.⁷¹¹ A görög kultúra eszményként való szerepeltetése – ezt szolgálja a mű e körből vett számtalan hivatkozása – azonban nem jelenti, hogy abszolút ideállá

Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft [1797] = SCHELLING 1985b, 245–295, i. h.: 277.

⁷⁰⁸ Lásd: FÓRIZS 2003, 320–321.

⁷⁰⁹ UNGVÁRNÉMETI TÓTH 1818, 89.

⁷¹⁰ BERZSENYI 1994, 307.

⁷¹¹ BERZSENYI 1994, 305.

emelkednék az, ami nem lehet más, mint egyetlen – bármily tökéletes – kifejeződése az embereszménynek. E szellemben kifogásolja Berzsenyi Winckelmann híres megállapítását a görögök utánzásáról,⁷¹² amikor arról ír, hogy a jelenkorban már nem feltétlenül érvényesek a régiek bizonyos költői eljárásai.⁷¹³ A történeti nézőpont azonban itt nem a historizmusnak az egyes korok önértékébe vetett hitét jelenti, hanem annak elutasítását, hogy valamely kor műveltségi állapota abszolút mintát adhatna a többi számára. Berzsenyi az örök emberi ideálok megformálódását csakis történetileg látja lehetségesnek, de az egyes formák értékét az eszményhez viszonyítva véli megadhatónak. Ezért Schillerben lényegében ugyanazt kifogásolja, mint Winckelmannban, azaz hogy történetietlen és egyoldalú módon egy bizonyos kultúrállapot – ezúttal a szentimentális – előnyeit hangsúlyozza: „úgy látszik, Schiller igen a’ maga fazeka mellé szíttott, ’s nem csak védeni akará a’ maga stylusát; de azt egyszersmind valami legfőbb osztálylyá akará emelni”.⁷¹⁴ Berzsenyi nézőpontja itt is relativizmus és dogmatizmus, ez esetben radikális történetiség és történetietlenség között található: szerinte mindenkor ugyanazok az emberi dolgok és köztük a poézis törvényei, de ezek alkalmazása már nem történhet mindig ugyanúgy, hanem függ az egyedi körülményektől. Ebből ered a költészet nyelvének koronkénti eltérése: „A’ Görög mihelyt csak hallá a’ poétai

⁷¹² „Az egyetlen út számunkra, hogy nagygyá, sőt ha lehetséges, utánozhatatlanná váljunk: a régiek utánzása [...]. A görög művek értői és utánzói a mesterművekben nem csupán a legszebb természetet találják, hanem még többet, mint a természet, valamilyen ideális szépséget”. (Johann Joachim WINCKELMANN, *Gondolatok a görög műalkotások utánzásáról a festészetben és a szobrászatban* = WINCKELMANN 2005, 8–9; ford. TÍMÁR Árpád.)

⁷¹³ „Az eposi és drámai tárgyasságot sokan balúl értik és messze viszik. De én azt hiszem, hogy a’ szépéző és értő Winkelmannak azon állítása, melly szerint a’ Hellenek’ követését nem kétlé a’ természet’ követésénél inkább ajánlani, ha valamiben, minden bizonnal e’ részben legelőbb kifogást szenvedhet, ’s reánk nézve szenved is. Mert bizonyos az, hogy a’ mi hidegebb érzékeinkhez és hamisabb nézeteinkhez képest, gyakrabban és hathatósabban kell nálunk mind a’ szívet mind az elmét pengetni, mint a’ nyiltabb szívű és fejú görög népnél.” BERZSENYI 1994., 338.

⁷¹⁴ BERZSENYI 1994, 332.

nyelvet, már megzendülni érzé lelkében az egész Helikont; mert valamint az esztetikai nevelés, úgy az életnek minden formái igen fogékonnyá képzék azt a' szép érzetre; minket ellenben a' kedvetlen prosai élet és nevelés olly hidegekké fagylnak, hogy csak a' lyrai és Schilleri reflexiók kapnak meg valamennyire.”⁷¹⁵ Tehát Berzsenyi elismeri a szentimentális költészet létjogosultságát is, noha alacsonyabb rendűnek véli, mint a naiv görög poézist, eszményül azonban – harmóniatanából következően – a költészet ezen egyedi fajtáinak vegyítését tűzi ki. A kétféle költészeti szemléletmód összeköttetését a gyakorlatban a következőképpen képzei el: „legfőbb föladás, reánk nézve, a Hellenika' mosolygó képeit religiókn' magas szellemével párosítani, olly formán, hogy költészetünk' egész szelleme keresztyén philosophiát leheljen ugyan; de annak képtárát és virág öltözetét a görög mythosok formálják”.⁷¹⁶ Tartalomnak és formának ez a párosítása nem az allegorézis követelményéből fakad, hanem a goethei szimbólum-fogalom alapján értendő. Vagyis arról van szó, hogy a görög mítoszok annyiban tekinthetők ideális formának, amennyiben különösként képesek az általános érzékeltetésére – éles ellentétben a keresztyén vallás „formátlan”, túlságosan szellemi alakjaival.⁷¹⁷ A keresztyén és görög „philosophia” tartalmi viszont – mint fentebb már láttuk – a *Poétai harmonistika* világában behelyettesíthetők egymással közös embereszemnyükből adódóan: e nézet teszi lehetővé Krisztus és Homérosz alakjának egybejárását is „világképző” mivoltuk alapján.⁷¹⁸ A képzés célja tehát e tekintetben a szentimentális-keresztyén költészet visszavezetése azokhoz a formákhoz, melyek segítségével érzékletessé teheti saját – és egyben örök emberi – tartalmait, s képessé válhat arra, hogy a teljes emberhez szóljon.

⁷¹⁵ BERZSENYI 1994, 338–339.

⁷¹⁶ BERZSENYI 1994, 329.

⁷¹⁷ Az elképzeltést vö. az eszmék mitológiáivá formálásának tervével *A német idealizmus legrégebb rendszerprogramjában* (RENDSZERPROGRAM 1985, 812.)

⁷¹⁸ „minden világképző lélek egyszersmind szerető lélek, olly lélek, melly nem a' felhőkben lakik; hanem leszáll az emberiség' templomaiba 's ezt mondja: én vagyok a' szeretet, – küldjétek hozzám a' gyermekeket, – 's csudálák ötet a' nép' vénei. – 'S így szálla alá Homerus, a' kit imád az öreg 's gyönyörölvé hallgat a' gyermek.” BERZSENYI 1994, 336.

12.3. A Poétai harmonistika koncepciójának forrásai

A *Poétai harmonistika* lehetséges eszmetörténeti háttérének vázolósa után hátra van még annak a kérdésnek a tisztázása, hogy filológiai eszközökkel milyen mértékben igazolható az összefüggés Berzsenyi esztétikája és a neohumanista elmélet között. A forráskutatás perspektívái – szemben egyes, fentebb idézett szakirodalmi vélekedésekkel – egyáltalán nem reménytelenek, hiszen a mű több jelentős inspiráló előzményére maga Berzsenyi is utal, sőt, rendelkezésünkre állnak német nyelvű esztétikákból készített s ehhez a műhöz (is) felhasznált jegyzetei.

12.3.1. A Poétai harmonistika esztétikumfelfogásának forrásai

12.3.1.1. Schiller

A *Poétai harmonistikára* – akárcsak Berzsenyi korábbi elméleti és kritikai műveire – jelentős hatást gyakorolt Schillernek *A naiv és szentimentális költészet*ről című tanulmánya. Nem gondolati elemek mechanikus átvételéről van szó, Berzsenyi ugyanis erőteljes kritikában részesíti Schiller alaptéziseit a *Költészeti osztályokról* szóló fejezetben. A bíráló a közélet-elv következetes alkalmazásából következik, eszerint ugyanis a különosságoknak harmóniás vegyületet kell képezniük, s „így a dolog a naiv és szentimentális, a természetes és ideális osztályokkal is. Mert itt is kell mondanunk, hogy a poézis nem csupa természetes és ideális; hanem ezeknek harmóniás középlete”,⁷¹⁹ ezt azonban a német író Berzsenyi szerint nem mondja ki kellő határozottsággal: „A naiv és ideális költészet összekötéséről gondolkodott már Schiller is, úgy hogy azt nemcsak lehetségesnek, de egyszersmind legfőbb megfogásnak is tekinté. Azonban ő e részben, [...] még tisztában nem lévén, ezen megfogást csak említé; pedig éppen a legfőbb megfogás lett volna legfőbb tárgya az esztétikának.”⁷²⁰ Ehelyett Schiller Berzsenyi szerint „a maga stílusát”, azaz a

⁷¹⁹ BERZSENYI 1994, 330.

⁷²⁰ BERZSENYI 1994, 331.

szentimentalizmust „legfőbb osztállyá akará emelni”.⁷²¹ Berzsenyi kritikája Schiller elméletének arra az ellentmondására tapint rá, hogy míg egyrészt a szentimentális létállapot és költészet létjogosultságát védelmezi – lévén, hogy az emberiség fejlődésének egyetlen lehetséges módja a természettel való meghasonlás, a „kulturálódás” volt – olyan szépség-követelményt állít fel (a szépség mint a szellem és az érzékek összhangja, mely egyszerre szól az ember minden képességéhez),⁷²² amelyet a szentimentális állapot per definitionem *valóságosan* nem elégíthet ki, s csak mint ideál lebeghet előtte.⁷²³ Ugyanakkor Schiller arról nem szól részletesen, hogy mi az általa csak említett „végső cél”, amelynek perspektívájában a szentimentális állapot értelmet nyer, sőt mint fejlődési stádium előnyt élvez a szentimentális naivval szemben.⁷²⁴ Csak utal erre, amikor kijelenti, hogy „önmagáért véve sem a naiv, sem a szentimentális jellem nem meríti ki egészen a szép emberség eszményét, mely csak a kettő bensőséges összekapcsolódásából származhat”.⁷²⁵

Ez a harmadik állapot nem lehetne más, mint – és itt nyilvánvaló a párhuzam mind Schelling világmorszakaival, mind Plótinosz sémájával – a magasabb szinten, mert tudatosan visszanyert eredeti egység. A tény, hogy

⁷²¹ BERZSENYI 1994, 332.

⁷²² Vö.: Friedrich SCHILLER, *A naiv és szentimentális költészetéről* [1795] = SCHILLER 2005, 335. „A szépség a szellem és az érzékek összhangjának produktuma, egyszerre szól az ember valamennyi képességéhez, s ezért csak azon előfeltétel mellett érezhető és méltatható, hogy az ember teljes körűen és szabadon használja összes erőit.” Berzsenyinek e definícióra utaló jegyzetét lásd: PIM V. 1187.

⁷²³ „Érzésének és gondolkodásának összhangja, mely az első állapotban *valóságosan* megvolt, most pusztán *eszméileg* létezik; már nem benne van, hanem rajta kívül, nem életének ténye többé, hanem gondolat, melyet mér realizálni kell.” (SCHILLER 2005, 285.)

⁷²⁴ „[H]a az emberiség végső célja nem érhető el másképp, csak amaz előrehaladásal, a természetes ember viszont nem haladhat előre másképp, csak kulturálódva, következésképp a kultúra emberévé válva, akkor nem kérdés, hogy e végső cél szempontjából melyiket kell többre becsülni a kettő közül”. (SCHILLER 2005, 286.)

⁷²⁵ SCHILLER 2005, 338–339. Berzsenyi megjegyzése a szöveghelyről: „A naiv és Sentimentális Poesisnak oszve kell olvadni”. (PIM V. 1187.)

Schiller költészettipológiája végül is csak utalás szintjén tartalmazza gondolatmenetének logikai konklúzióját, a kanti rendszerhez való kötődésével magyarázható. Manfred Frank szerint az esztéta Schillert elméletének kantiánus alapjai gátolták meg abban, hogy elmélet és gyakorlat, érzékiség és moralitás között principiális egyesülést tételezzen – ehelyett megelégedett pusztá egyensúlyi állapotukkal, s így lényegileg megmaradt ész és érzékiség dualitásának álláspontján.⁷²⁶

12.3.1.2. Bouterwek

Bouterwek esztétikája mind a szépség, mind a harmónia fogalmának értelmezésében a *Poétai harmonistika* mintájának tekinthető. Bouterwek azt a neohumanista nézetet képviseli, hogy a szépség „az érzékelés egy sajátos fajtájához” kötött, amely a „morális”, az „intellektuális” és a „fizikai” érzékelésmód „összeolvadásából” jön létre. Az e szemlélet számára megjelenő ideál ugyanakkor az emberi teljességet is jelenti: „pontosan ebben az összeolvadásban jelenik meg az ember számára az emberi⁷²⁷ [...] E feltevés szerint nem szükségesek morális érvek annak magyarázatára, hogy komoly méltatóik miért tartják a szépművészeteket a humanitás művészeinek, humanitáson a valódi, természetes és ideális irányban is önmagából és önmagától kifejlődő emberiséget értve”.⁷²⁸

Az utóbbi megjegyzés a szépség- és a képzés-eszmény egybekapcsolására utal, amely műveletet Berzsenyinél a „képzőszellem” kategóriája valósítja meg. Ez az összeköttetés mindkét esztétikában a szépség fogalmának dinamizálásához vezet, vagyis a szépséget eredményező harmónia folyamatjellege hangsúlyozódik. Bouterwek szerint „amit belső harmóniának nevezünk, az az erők helyes összhangja. Azonban az emberi természet ezen harmóniája soha nem válhat állandóvá, ugyanis az ember rendeltetése az előrehaladás a kitűnő felé.”⁷²⁹ A Bouterwek-esztétika bevezetéséből Berzsenyi által lefordított rész

⁷²⁶ FRANK 1989, 106–120.

⁷²⁷ BOUTERWEK 1807, 9.

⁷²⁸ BOUTERWEK 1807, 14.

⁷²⁹ BOUTERWEK 1807, 31.

ugyancsak a képzés és a szépség kapcsolatával foglalkozik. Itt Bouterwek arról értekezik, hogy csak a már „kiképzett” (gebildet) szellem lehet képes a természetben az isteni, vagyis a szépség érzékelésére.⁷³⁰

A két mű párhuzamosságai mellett megemlítendő, hogy Berzsenyi vitába is száll Bouterwekkel, kimutatva szépséértelmezésének bizonyos Schilleréhez hasonló kettősségét, bizonytalanságát: „Schillernek ezen tisztulatlan eszméletei igen gyakoriak a német esztétikában, valamint igen szembetűnők azok Bouterwecknél[!] is, ki hasonlóképpen oly balul fogá föl a természet esztétikai követését, hogy a szépet majd a természetes és ideális között állítja lenni [...] majd pedig azoknak végpontjaiban – a csupa természetesben és ideálisban. [...] Mely nyilvános ellenmondás esztétikájának egész alaptalanságát kimutatja.”⁷³¹ Ez a meglátása lényegi, lévén hogy Bouterwek esztétikájának Berzsenyi által forgatott kiadásában alkalmazott költészettipológia hasonló ellentmondáshoz vezet, mint Schilleré, ugyanis egyrészt létrehozza az „értelem és a képzelőerő csaknem isteni jellegű” egyesüléseként meghatározott „fantázia” kategóriáját,⁷³² másrészt azonban – mintegy megfelelkezve erről – a tökéletes széphez nemcsak a „természetes” és az „ideális” poézis egyesülését sorolja,⁷³³ hanem külön-külön is elismeri a „természetes” és az „ideális” szépséget.⁷³⁴

⁷³⁰ BOUTERWEK 1807, 4–5. Berzsenyi e szövegrészből készített fordítását tartalmazó kéziratlap a közelmúltban került a PIM birtokába. A fordítás valószínűleg az 1820-as évek elején készült.

⁷³¹ BERZSENYI 1994, 333.

⁷³² „In der wunderbaren Vereinigung mit der Vernunft erscheint die Einbildungskraft selbst als etwas höheres und fast Göttliches im Menschen. Da heißt sie dann im höheren und vorzüglicheren Sinne Einbildungskraft, oder [...] Phantasie.” BOUTERWEK 1807, 58.

⁷³³ BOUTERWEK 1807, 95 és 294.

⁷³⁴ BOUTERWEK 1807, 180 és 88.

12.3.1.3. Luden

Az a tény, hogy Berzsenyi rálát(hat)ott a Schiller tanulmányában és Bouterwek művében rejlő aporiára, leginkább másik két hivatkozott forrásának, Luden és Jean Paul esztétikájának ismeretével és megértésével magyarázható. Luden esztétikája a szépség magyarázatába schellingiánus módon⁷³⁵ ott kezd bele, ahol Schiller megtorpant. A szépség szerinte „az isteni közvetlen megjelenése a földiben, az eszmének az anyagban, a léleknek a testben, az eszmény és a való valódi egysége”.⁷³⁶ Amit Schiller írt a költészet szentimentális meghasonlottságáról, az Ludennél az identitásfilozófiának megfelelően pontosan az ellentétébe fordul: „Mivel a szépség az isteni közvetlen megjelenése a földiben, a művész teremtő ereje, melynek révén a szépséget létrehozta, két képességre hasad: az isteni és a földi iránti érzékre [Vermögen]. Csak e kettő egysége által válik a művész a szépség teremtőjévé; *a kettő szétválása ténylegesen és valóságosan nem történik meg; csak a gondolkodásunk tételezi.*”⁷³⁷

Luden ezzel a kijelentésével a kora romantika közös ontológiai meggyöződését osztja, amely az abszolútumot elmélet és gyakorlat, anyag és szellem tudattól függetlenül létező, tudatelőttés egységeként tételezi, mely csak az analitikus gondolkodásban tagolódik részekre.⁷³⁸ Ezt a reflexív aktust, amely az eredendő egységnek objektumra és szubjektumra való szétválasztását végzi, Hölderlin egyik filozófiai töredéke etimologizálva az „Ur-theilung”, azaz ős-osztás névvel illeti. Szintén koraromantikus sajtáságként azonban Hölderlin szerepeltet egy olyan tudatformát, az „intellektuális szemléletet” (intellectuale Anschauung), amely számára objektum és szubjektum a „leg-

⁷³⁵ A Ludennél megjelenő Schelling-hatásról lásd HERRMANN 1904, 43, 73–90.

⁷³⁶ LUDEN 1808, 13. Berzsenyi kijegyzetelte ezt a definíciót. (Ez Merényi Oszkár átírásában maradt fenn a kritikai kiadáshoz készített jegyzetanyagban.) Schellingnél: „das Unendliche endlich dargestellt ist Schönheit” (Friedrich Wilhelm Joseph von SCHELLING, *System des transcendentalen Idealismus* [1800] = SCHELLING 1985b, 395–702, i. h.: 688.

⁷³⁷ LUDEN 1808, 25. [Kiem. F. G.]

⁷³⁸ FRANK 1997, 662 sk.

bensőbb egységben” mutatkozik meg.⁷³⁹ Ludennél ugyanezt a szerepet a „fantázia vagy képzőerő” („Phantasie – Bildungskraft”) tölti be, a művész azon képessége, amely a „végtelen eszme” alakba öntésére, „az isteni individuális” képzésére hivatott.⁷⁴⁰

12.3.1.4. Jean Paul

A *Vorschule der Ästhetik* Luden megoldásával teljesen analóg módon értelmezi a műalkotás létrejöttét. Ennek eszköze Jean Paulnál is a „fantázia vagy képzőerő”, amelyet a „poétai erők” csúcására helyez: „A fantázia vagy képzőerő a lélek világlelke és a többi erő alapereje – a fantázia minden részt egésszé tesz, totalizál mindent, a végtelen mindenséget is – közelebb vezet az értelemhez az abszolútumot és a végtelent, s szemléletessé teszi a halandó ember számára”.⁷⁴¹

A „képzőerő” [Bildungskraft] ludeni és Jean Paul-i fogalmával minden valószínűség szerint eljutottunk Berzsenyi „képzőszellem”-ének forrásvidékére. Funkciójában ugyanaz a kettő: a (poétai) teremtés eszköze, „a’ teremtés’ örökké folyó munkájának gyönyörben öltözött folytatója”, mégpedig értelmet és érzelmet, istenit és földit, lelkit és testit egyesítő princípiumként. Pusztán filológiai tekintetben pedig a *Képzélet* című fejezet bizonyítja Berzsenyi közvetlen kapcsolódását Jean Paul poétai erőkről szóló elméletéhez, azzal is, hogy egy jelölt idézet a „Phantasie”-t – a képzőerő szinonimáját – „képző szellem”-nek fordítja.⁷⁴² A Bildungskraft szóösszetétel első tagját, a Bildung-ot Berzsenyi a *Poétai harmonistikában* kezdi használni „képzet” formában: ennek forrása is lehetett tehát Jean Paul, de Bouterwek is, illetőleg gyakorlatilag bármelyik más neohumanista-populárfilozófiai munka.

⁷³⁹ J. Ch. F. HÖLDERLIN, *Seyn, Urtheil, ...* [1795] = HÖLDERLIN 1998, 7.

⁷⁴⁰ LUDEN 1808, 26.

⁷⁴¹ „die Phantasie oder Bildungskraft [...] ist die Welt-Seele der Seele und der Elementargeist der übrigen Kräfte; [...] Die Phantasie macht alle Teile zu Ganzen [...] sie totalisieret alles, auch das unendliche All; [...] Sie führt gleichsam das Absolute und das Unendliche der Vernunft näher und anschaulicher vor den sterblichen Menschen.” (JEAN PAUL 1990, 47–48.)

⁷⁴² BERZSENYI 1994, 321.

A képzőszellem-tanon kívül Jean Paul-i hatást mutat a *Poétai harmónistika* játék-elmélete is. Ezt Berzsenyi a XV. szemléletben fejti ki: „a költészi játék’ tzélja nem játék, hanem a játékból folyó realitás, a mi természet szerint nem más mint az emberképzetből eredő emberi tökély, és a tökélyből következő minden emberi szép és jó. [...] A lelki játék már valódiságnak és játéknak középletét jelenti, s kimondja, hogy a képző játéknak a legfőbb tzélrahatónak s legfőbb tzélt érző lélekkel eggyezőnek kell lenni”.⁷⁴³ A „lelki játék” ugyanolyan szintű és funkciójú fogalom, mint a vegyület vagy az összegezés, s egy, az akataleptikus és kataleptikus stádium közti, e kettő végleteitől mentes állapotra utal. Vagyis a képzés, a képző/lelki játék csak ideiglenes megformálása az emberinek, örökös átmenet a játék rögzítetlensége és a valódiság/realitás rögzítettsége között, folyamatos haladás az utóbbi mint cél felé. Az, hogy Berzsenyi a képző játéknak célképzetet tulajdonít, elgondolását határozottan megkülönbözteti a játékösztön (Spieltrieb) schilleri elméletétől.⁷⁴⁴ Míg ugyanis a játékösztön az érzéki ösztön és a formaösztön összekapcsolásával „az embert mind fizikailag, mind morálisan szabaddá teszi”,⁷⁴⁵ addig Berzsenyi képzés-eszményének szempontjából az abszolút szabadság lehetősége kizáródik mint önmagában szélsőséges véglet. Az V. szemlélet szerint: „a szép annyi mint határozott szabadságu élet, az az tehát, a határozottságnak és szabadságnak harmóniás középlete [...]. Illy szabad és egyszerűsmind határozott élet a szép emberi lélek: szabad mert a földieken szabadon fölül emelkedik s minden léterejét szabadon játszodtatja, határozott mert határozott testbe van öltözködve”.⁷⁴⁶ A középlet-elnak megfelelő „képző játék” egyben a *Poétai harmonistikát* átítató kalokagathia-eszmény kifejeződése is: „A lelki játék már valódiságnak és játéknak középletét jelenti, s kimondja, hogy a képző játéknak a legfőbb tzélrahatónak s legfőbb tzélt érző lélekkel eggyezőnek kell lenni. Az illy lélek pedig igen érzi azt, a mit

⁷⁴³ BERZSENYI 1994, 323–324.

⁷⁴⁴ Berzsenyi játék-felfogását a schilleri „Spieltrieb”-ből vezeti le: SZEGEDY-MASZÁK 1974, 583. Vö. még: CSETRI 1986, 385.

⁷⁴⁵ SCHILLER 2005, 201.

⁷⁴⁶ BERZSENYI 1994, 305–306.

Sokrates monda: veszszen el, ki a szépet a hasznostul legelőszer megkülönböztetni merészelte”.⁷⁴⁷

Erre a játékelméltre közvetlen hatással Jean Paul lehetett, aki kifejezetten Schiller ellenében fogalmazza meg a maga, Berzsenyire hasonlóan a költészet játékanak öncélúságát tagadó nézeteit: „Van bennünk valami, ami végső célként feltartóztathatatlanul örök komolyságot, az ismeretlen realitással való megfoghatatlan egyesülést tételez. A költészet játéka számára és a számunkra is csak eszköz lehet, sohasem végcél. [...] Schiller – Kanttól kölcsönzött – »játékosztöne« szétválík egy magasabb szintű anyag- és formaösztrönre, s a végső szintézis sohasem jön létre.”⁷⁴⁸ E végső szintézis egyik megnevezése Berzsenyinél a valószínűleg Jean Paultól átvett „realitas” vagy „valódiság”, az egész képzési folyamat célja, az „emberi tőkély”, a képzőszellem révén az emberben ösztönszerűen adott, de a reflektáló ész számára a maga egészében nem megismerhető általános kategória, lényegében a kora romantika Sein-jának megfelelője. Az egyediségek harmóniás összekapcsolódásai, avagy vegyületei, közléletei ennek a valódiságnak a pillanatnyi-különös-eukataleptikus leképezései: összeegyezéseként dinamikus kifejezései a végleges, elérhetetlen, megismerhetetlen legfőbb statikus egységnek.

A fenti idézetek egyben jól érzékeltetik azt a Jean Paul képviselte ismeretelméletileg megalapozott aforisztikus stílusideált, amelyről már volt szó. Christian Sinn erről így ír: „[Jean Paul] nem definiálja sem a költészetet, sem az életet vagy a szellemet, hanem a költészet sokféle definícióját visszavezeti arra ez egységre, amelyre eredetileg vonatkoznak”.⁷⁴⁹ Tehát Jean Paulnál

⁷⁴⁷ BERZSENYI 1994, 324. Berzsenyi Szókratész-hivatkozásának feltételezhető forrásai: XENOPHÓN, *Emlékeim Szókratészről*, 3, 8. = XENOPHÓN 1986, 114; PLATÓN, *Nagyobbik Hippiasz*, 296 d–e = PLATÓN 2003, 41.

⁷⁴⁸ „Wir haben etwas in uns, was unaufhaltbar einen ewigen Ernst, den Genuß einer unbegreiflichen Vereinigung mit einer unbekanntem Realität als das letzte setzt. Das Spielen der Poesie kann ihr und uns nur Werkzeug, niemals Endzweck sein.” [A következő mondat lábjegyzetben] „Schillers Spieltrieb (von Kant geborgt) zerfällt wieder in einen höhern Stoff- und Formtrieb, und immer wird die letzte Synthese fehlen.” JEAN PAUL 1990, 444.

⁷⁴⁹ SINN 1995, 259.

nincs egyetlen definíció, hanem definíciók sorozata, aforizmák, melyek külön-külön mind az abszolútumot reprezentálják. Az abszolútum legfőbb definíciója önmaga: az összes lehetséges reprezentáció összessége. Mivel azonban a reprezentációk száma végtelen, így az aforizmáké is az, s az aforisztikus elméletírás folyamata lezárhatatlan.

12.3.2. A Poétai harmonistika koncepciójának további néhány lehetséges forrása

A német esztétikák (hivatkozások és a belőlük készült fennmaradt jegyzetek által) dokumentálható hatása nem volt kizárólagos Berzsenyi filozófiai-esztétikai eszmélkedésének időszakában. A kritikai kiadás feladata lesz a források lehetőségig teljes áttekintése a Berzsenyi könyvtáráról készült beszámoló és egyéb adatok felhasználásával. Most három olyan korábban nem vizsgált forrást mutatok be, melyek ismerete fontos szerepet játszhat Berzsenyi holisztikus-dinamikus világképének, illetve ezen alapuló művelődési programjának értelmezésében.

12.3.2.1. Szabó András *Értekezései*

Az elsőként vizsgálandó szöveg, Szabó András *Philosophiára vezető értekezések* című tanulmánya három részletben jelent meg az Erdélyi Muzéumban 1814–15-ben.⁷⁵⁰ A munka nem áll filológiai eszközökkel pontról pontra bizonyítható kapcsolatban a *Poétai harmonistikával*, egy ilyen bizonyítás már csak azért is nehéz volna, mivel Szabó tanulmánya nem eredeti (nem is akar az lenni), hanem, mint arra maga is utal, eklektikus módon különböző szerzők műveiből merít. Azonban az értekezés populárfilozófiai módszere és a benne vázolt, Berzsenyiéhez hasonló világszemlélet okán feltétlenül tárgyalandó.

⁷⁵⁰ Berzsenyi Döbrentei Gáborhoz 1815 elején írt leveléből derül ki, hogy olvasta Szabó értekezését. (BERZSENYI 1994, 463.)

Az *Értekezéseket* a tanulmányt eddig érdemben egyedülként ismertető⁷⁵¹ Rohonyi Zoltán kizárólag a korabeli magyar Kant-recepció részeként vizsgálta, s olyan „modern filozófiai elvekre” bukkant benne, mint *A tiszta ész kritikájának* és *A gyakorlati ész kritikájának* bizonyos tételei. Rohonyi szerint ugyanakkor a mű más részei „innen maradnak” a kantianus elméleten (ilyen Szabó zseni-meghatározása), vagy túlmennek rajta (például amikor a munka Isten létét nemcsak morálfilozófiailag, hanem a kauzalitás alapján is kimutatja). Rohonyi értelmezői módszere azzal, hogy a tanulmány értékmérőjéül a kanti criticizmust teszi meg, kettős értékelést szül: noha a „központi elemeiben” kantianusnak tartott okfejtést összességében kedvezően ítéli meg, lévén hogy benne Szabó „modern, problémafelvető filozófiát közvetített és népszerűsített”, ugyanakkor meg is rója a szerzőt „elvszerűtlen, rendszertelen szisztémája”, „furcsa elveveredése” miatt, s azért, mert a „jelentős eszméket [...] kiszámíthatatlan logikai ugrásokkal bukkantja fel erkölcsstani magyarázatai közül”.⁷⁵²

Ezzel a lényegében kanonikus szempontú, egy utólagos elvárásrendszert a szövegre vetítő olvasattal szemben az alábbiakban az *Értekezések* módszerét Szabó tanulmányának önreflexív megállapításait figyelembe véve szeretném rekonstruálni. Vegyük mindjárt az első ilyen jellegű szövegrészt, az *Értekezések* horatiusi mottóját:

Ám ne keresd, ki vezet, s mely Lár oltalmaz eközben:
egy mester tana sem köt s egyre sem esküszöm én fel.
Merre a szél hajt, vendégeként megyek átutazóban.
gyűjtöm s elraktározom azt, mit elővehetek majd
mint a valódi erény csatlósa s hűszivü öre,
Azt keresem, mi igaz s mi a jó, s elmélyedek ebben,
mit megtenni haszon gazdagnak s jó a szegénynek,
s meg nem tenni a vénnek is árt és árt fiatalnak⁷⁵³

⁷⁵¹ Kölcsey Szabó munkájáról írt egykorú bírálata, mint Rohonyi is megjegyzi, „nem érintette a kifejtett elveket”, csak a filozófiatörténeti részt. (ROHONYI 1975, 162.)

⁷⁵² ROHONYI 1975, 163.

⁷⁵³ SZABÓ A. 1814, 90. A forrás: HORATIUS, *Episztolák*, I, 1 (ford. HORVÁTH István Károly). A Maecenashoz írt episztola soraiból alkotott cento.

Ez a mottó már önmagában is az eklektikus populárfilozófiai kontextus részesévé avatja az *Értekezéseket*. Az eklekticizmus pozitív értelmezése jelenik meg itt, az önállóan gondolkodó filozófus ideálja, aki a mindenkire egyformán érvényes „valódi erény” törvényei alapján szelektál a másoktól átvett gondolati elemek között. Ráadásul a mottó utazó-metaforája emlékeztet Garve gondolkodás-rendszertanában szereplő hasonlatra, amelyben a lassan, szemlélődve, előre kitűzött cél nélkül haladó vándor képe a szókratészi induktív-empirikus gondolkodót jelenítette meg.

Szabó tanulmányának első lapjain az általa kívánatosnak tartott filozófia lényegét az erőteljes morális intencionáltságban látja. Szerinte „igazságnak és erkölcsi tökéletességnek kell lenni a’ Philosophia legfőbb céljának [...] és tárgyának állani kell az igazságra és erkölcsi tökéletességre vezető eszközökből”.⁷⁵⁴ Nem arról van szó azonban, hogy Szabó valamiféle normatív erkölcsstant szeretne nyújtani, hiszen nem a priori törvényekre hivatkozik, hanem az „emberi józan okosságra” és tapasztalatra, s kizárja a filozófia köréből az ettől elrugaszkodott „felligős elmefuttatás[t]”, „mellynek a’ világi életre ’s az emberi nemzetnek boldogságára semmi jó és hasznos befolyása nintsen”.⁷⁵⁵ Szabónál tehát a morálfilozófia lényege – a populárfilozófia elveinek megfelelően – az emberi okosság törvényeivel való foglalkozás lesz: „az emberi léleknek, észnek és okosságnak természeti tulajdonságaival, törvényeivel való világos és tiszta megismerkedés az, a’ mi bennünket mind tudománybéli, mind pedig erkölcsi tökéletességre és igazságra vezet”.⁷⁵⁶

Ezen elvek eredetének származtatására nézve is közös Szabó, valamint a populárfilozófusok álláspontja. A filozófia tapasztalati és önismereti alapokra való helyezésével ugyanis Szabó, a német populárfilozófusokhoz hasonlóan egy, „eleinte a’ Socratesz oskolájában”⁷⁵⁷ megvolt, ám az ő halálával hamar

⁷⁵⁴ SZABÓ A. 1814, 91.

⁷⁵⁵ SZABÓ A. 1814, 91.

⁷⁵⁶ SZABÓ A. 1814, 112.

⁷⁵⁷ SZABÓ A. 1814, 90.

meg is szakadt⁷⁵⁸ bölcseleti hagyományt kíván folytatni. Ennek fényében nem meglepő, hogy Szabó is az emberi értelem egyetemlegességének platóni tanát vallja, kijelentve, hogy „[a tapasztaláson nyugvó] emberi ész [...] minden emberben ugyan azon megváltozhatatlan törvények szerint szokott gondolni, itélni, és okoskodni.”⁷⁵⁹ Ebből az elvből adódik, hogy az *Értekezések* a „józan gondolkodású” és „jó érzésű emberek” közösségével problémamentesen megismertethetőnek és megtapasztaltathatónak tartja a filozófiai igazságokat.⁷⁶⁰

Az eddigiekből következik, hogy a „józan okosság” Szabó értekezésének központi és minden mást felülíró rendezőelve. Figyelembe véve Szabó univerzalisztikus nézőpontját, láthatjuk, hogy nem egészen adekvát Kölcsey egykorú kritikája, amely az *Értekezések* első részéből a filozófiatörténeti áttekintés rendszerezetlenségét és pontatlanságát kifogásolja.⁷⁶¹ Szabó, mint ki is jelenti, nem törekszik a filozófia „tudományos renddel ’s tökéletességgel való előadására”,⁷⁶² s a felvonultatott bölcseleti szisztémákkal (idealizmus, materializmus, panteizmus, monadológia) kapcsolatban leginkább csak az érdekli, hogy azok mennyiben egyeznek, illetőleg ellenkeznek az „emberi józan okosság” és a „közönséges tapasztalás” törvényeivel.⁷⁶³

Mint láttuk, Kölcseyhez hasonlóan Rohonyi kifogásai is főleg a rendszerezetlenségre vonatkoznak. Szerinte, bár Szabó „jelentős eszméket” ismertet, azokat „kiszámíthatatlan logikai ugrásokkal bukkantja fel erkölcsstani magyarázatai közül”.⁷⁶⁴ A populárfilozófia nézőpontjából azonban az *Értekezések* módszere éppen fordítva működik. Az alaklélektan fogalmaival élve: az *Ér-*

⁷⁵⁸ SZABÓ A. 1814, 113. Ezt Engel is konstatálja, amikor a filozófia platóni módszerének görögországi hanyatlásával és a rómaiaknál tapasztalt hiányával magyarázza az öngondolkodók korabeli megkritikálását. (ENGEL 1807, 120.)

⁷⁵⁹ SZABÓ A. 1814, 97.

⁷⁶⁰ SZABÓ A. 1814, 90–91.

⁷⁶¹ Vö. KÖLCSEY Ferenc, *Jegyzet a Szabó András filozófiai értekezésére az Erdélyi Múzeumban* [1814] = KÖLCSEY 1960, 973–976.

⁷⁶² SZABÓ A. 1814, 91.

⁷⁶³ SZABÓ A. 1814, 105–106.

⁷⁶⁴ ROHONYI 1975, 163.

tekezések populárfilozófiai olvasatában nem a Kant-tézisek adják a figurát és a morálfilozófia a háttérrel, hanem ellenkezőleg. Vagyis Szabó műve ebből a szemszögből nem egyes eszmék vagy eszmerendszerek morálfilozófiai fejtegetésekkel szakszerűtlenül széttagolt ismertetése, hanem olyan rosta, amely különféle filozófiai rendszerekből válogatja össze az emberi értelem és cselekvés egyetemes alaptörvényeinek (azaz a morálnak) megfelelő elemeket, s alkot belőlük egy új egészet. Az interpretációs eljárás, amelyet Kölcsey és lényegében Rohonyi is követ, s amely csupán filozófiatörténeti ismertetésként olvassa Szabó tanulmányát, figyelmen kívül hagyja, hogy az egyes gondolati rendszerek bemutatása nem célja a munkának, hanem eszköz a morál princípiumainak kinyeréséhez, illetve szemléltetéséhez.

Az *Értekezéseket* a populárfilozófia kontextusába utalja a tanulmányban bemutatott antropológiai, ismeret- és lételméleti elgondolás is. A különféle ontológiai tanításokat ismertető Szabó az elvont, nem tapasztalható dolgokról tett ítéletet is – a populárfilozófusokhoz hasonlóan – a józan okosságtól, s ezzel együtt végső soron a tapasztalástól teszi függővé: „Mivelhogy a’ tárgyak olyanok, mellyeket csak gondolunk, de nem tapasztalunk, a’ mi azokról való gondolataink is olyanok légyenek, mellyek az emberi józan okossággal nem ellenkeznek [...] De ne ellenkezzenek továbbá az e’féle gondolatok a’ közönséges tapasztalásnak törvényeivel, modalitásaival és formájával is, mellyek nélkül reánk emberekre nézve a’ tapasztalás lehetetlen [...] azokat a’ gondolatokat és vélekedéseket tarthatjuk leghelyesebbeknek, mellyeknek a’ tapasztalásban legtöbb nyomaikat látjuk, mellyek által a’ természetnek titkait legkönnyebben megmagyarázhatjuk, és a’ mellyek ellen legkevesebb kifogásokat találunk.”⁷⁶⁵

Az *Értekezések* első részében ismertetett filozófiai „vélekedések” közül Szabó a józan okosság törvényeire hivatkozva egyaránt elveti az idealizmust és a materializmust, mint a dualizmus szüleményeit, és helyettük a „Systema dynamicum”-ot ajánlja, „a’ mellyre hajlottanak sok máí Tudósok” és amely által „mind azokat könnyen meg lehet magyarázni, mellyekre az előbbeni sok egymástól különböző vélekedések elégtelenek valának”.⁷⁶⁶ A „Systema

⁷⁶⁵ SZABÓ A. 1814, 105–106.

⁷⁶⁶ SZABÓ A. 1814, 109.

dynamicum” elnevezés holisztikus–organikus világképet takar, melynek lényege, hogy „a’ természetben csak munkálódó erőket véssen fel, és semmi tunya matériát nem enged”.⁷⁶⁷ Ennek a szemléletnek a keretében az ásvány- és növényvilág, valamint az emberi test ugyanazoknak a természeti erőknek egyre tökéletesebb produktumai, de ugyanilyen „tökéletességre ment és megnesesített természeti erő”⁷⁶⁸ az emberi lélek is, amit mutat, hogy egyazon törvényeknek van alávetve a természettel, annyi különbséggel, hogy „a’ miket a’ természeti erők nem tudva csinálnak, az emberi lélek is éppen azokat cselekszi, de tudva”.⁷⁶⁹ Példaként Szabó arra utal, hogy „az állatok’ munkálódásaikban az emberi ész’ okoskodása’ módjának sok nyomait látjuk, (p. o. a’ Hódok, (Castor) Méhek, és Pókok nem elég mesterségesen építenek e)”.⁷⁷⁰

Mindez úgy interpretálható, hogy Szabó szerint ösztön és gondolkodás között nem minőségi, csupán fokozatnyi különbség van, amely az öntudat eltérő mértékéből adódik. Szabó ezzel olyan világképet alakít ki, amely nemcsak a szellemi és anyagi létszférák radikális eltérését valló nézetrendszerektől különbözik, hanem a Reimarus-féle, ember és állat közti párhuzamosságokat valló, ám azokat sokkal óvatosabban kezelő felfogástól is. E nézet, mely az emberi lelket megnesesített természeti erőnek tekinti, egybevág ugyanakkor a populárfilozófia felfogásával, amely az embert a növények és állatok országa részeseként, csak éppen azok tökéletes példányaként szemléli, aki – mint a *Pók*ban olvasható – az állatok tevékenységét saját lelke vizsgálataival, öntudatlan ismeretei felszínre hozásával értheti meg. Ez utóbbi meglátás általánosabban is megfogalmazódik Szabónál, amikor az emberi önismertet elérését jelöli meg a filozófia végső lehetőségeként: „Ha az emberi ész és okosság külső ’s belső érzékenységeinek közbenjárások és eszközlések által, a’ maga körül találtató természeti tárgyaktól illetetvén, ’s a’ munkálódásra felserkentetvén, nem azoknak a’ magán kívül találtató természeti tárgyoknak ’s ezen tárgyak’ tulajdonságaiknak megismérésére és kitanulására, hanem a’ maga tulajdon természetének, tehetségeinek, munkálkodásainak és törvénye-

⁷⁶⁷ SZABÓ A. 1814, 108.

⁷⁶⁸ SZABÓ A. 1814, 109.

⁷⁶⁹ SZABÓ A. 1814, 110.

⁷⁷⁰ SZABÓ A. 1814, 110.

inek felfedezésére, világos megértésére és általlátására fordítja figyelmes-ségét, és ezekből magának egy különös tudományt formál: bizonyos az hogy ezen tudomány nem csak Formájára, hanem Matériájára, az az, tárgyára nézve is az emberi okosságon fundáltatik; mert ezen tudományban az emberi okosság materiálékért sem megyen magán kívül. Épen az a' tudomány az, [...] mellyet Philosophiának nevezünk”⁷⁷¹

Szabó tanulmánya – s ez kiviláglik az eddigiekből is – a natura naturans elvet hirdeti, mégpedig a Berzsenyi forrásaiként tételezhető munkák közül a legexplicitebb módon. Az alaptézis Szabó szabatos megfogalmazásában így hangzik: „a Teremtő [...] nem csak eléállította és elrendelte a' világnak alkotmányát, hanem még azon utakat és módokat is mellyek szerént minden teremtményei magokat örökkön örökké tökélesíthessék, tulajdon természetekhez képest meghatározta.”⁷⁷² A teremtmények öntökéletesítésén van a hangsúly, távol bármifajta predesztináló vagy prestabilizáló istenképtől: Szabó szerint ugyanis „az Istennek természeti tulajdonságaival semmit nem ellenkezik, ha azt mondjuk, hogy az a' Mindenható nem tunya materiát, hanem csak természeti munkálódó erőket teremtett”.⁷⁷³ Szabó „természeti munkálódó erőkből” megnyilatkozó istene az általa felsorakoztatott rendszerek közül Spinoza gondolatához áll legközelebb, mely szerint „az egész természet Istenség és valóságos *pantheos*, az Istenség pedig nem egyéb, hanem maga a' természet, 's mi is Istenben élünk, mozgunk és vagyunk”.⁷⁷⁴

Ez az elképzelés párhuzamba állítható mindazzal, amit a *Poétai harmonistika* vall Istenről: a *Harmóniás mozgató* című fejezet a „világ harmóniájának érzetét” a „világ harmóniázójának érzetével”⁷⁷⁵ azonosítja; s a teremtő transzcendens mivoltát tagadja a képzőszellem kategóriája is, amely meghatározása szerint „mint valami isteni kéz [...] vezeti lelkünket legfőbb

⁷⁷¹ SZABÓ A. 1814, 112.

⁷⁷² SZABÓ A. 1815/b, 85.

⁷⁷³ SZABÓ A. 1814, 109.

⁷⁷⁴ SZABÓ A. 1814, 104.

⁷⁷⁵ BERZSENYI 1994, 306.

célainkra”, melyek azonban nem az üdvtörténetben rejlenek, hanem evilágiak: „legfőbb gyönyör” és „boldogság”.⁷⁷⁶

További analógia a két mű között, hogy Szabó a „külömbözők’ egységének, az az, tökéletességnek” törvényeit véli feltalálni a természetben,⁷⁷⁷ s mint fentebb láttuk, lényegében ez a törvény az alapja Berzsenyi abszolút érvényű középlet-elvének is. Szabó a továbbiakban ezt a tökéletesség-fogalmat az arisztotelészi entelekheiaival hozza összefüggésbe,⁷⁷⁸ ezzel a képzőszellem elvének újabb lehetséges előfutárához kalauzolva minket, abban az értelemben is, hogy a belső formaprincípium arisztotelészi tana áttételesen előzménye lehetett a korban dívó életerő-elméletnek, amelynek variánsaival Berzsenyi Jean Paulnál és Ludennél közvetlenül találkozott.⁷⁷⁹

12.3.2.2. Az *Anacharsis*

Csetri Lajos egyértelműen nemzeti művelődési programjaink között szerepeltette Berzsenyi esztétikáját, megállapítva, hogy „[Berzsenyi] számára a hasznosság mindig a magyar nemzeti közösségnek használás szándékával függ össze; a *Poétai harmonistika* hellenizáló ábrándja se csak a múltba való nosztalgikus visszavágyódás, egy visszavonhatatlanul letűnt kor vágyódó megidézése, hanem program is a magyarság számára”.⁷⁸⁰

A kérdésre, hogy miként transzformálódhatott Berzsenyinél a nosztalgikus aranykor-képzet egy távlatos nemzeti program alapelemévé, művelődési elképzelései forrásainak vizsgálatától remélhetünk egyfajta választ. Ezek közül elsőként Jean Jacques Barthélemy hétkötetes monumentális regénye, *Az ifjú Anacharsis görögországi utazása* említendő. Egyáltalán nem meglepő a feltételezés, hogy ez a munka a *Poétai harmonistika* hellenizmusának forrá-

⁷⁷⁶ BERZSENYI 1994, 309.

⁷⁷⁷ SZABÓ A. 1815/a, 82.

⁷⁷⁸ SZABÓ A. 1815/a, 83.

⁷⁷⁹ A problémakomplexum szakirodalmáról lásd: Eve-Marie ENGELS, *Die Lebenskraft: metaphysisches Konstrukt oder methodologisches Instrument?* = KANZ 1994, 148, Anm. 73.

⁷⁸⁰ CSETRI 1986, 379.

sai közé tartozik, hiszen tudnivaló, hogy az *Anacharsis* a korabeli Magyarországon közismert forrásmunka,⁷⁸¹ az antik Görögország enciklopédiájaként forgatták,⁷⁸² s általános volt a vélemény, hogy „ezen munkán kívül Görög Országunk leírására nézve [...] nem csak semmi remek, de még hozzá fogható munka sincsen”.⁷⁸³ Azonban a műnek a *Poétai harmonistika* forrásaként való azonosítását éppen enciklopédikus, lényegében kompendiumjellege teszi bonyolulttá. Berzsenyi esztétikájának számos hellén vonatkozású szöveghe-lyének megfelelőjét lelhetni fel ebben a munkában, csak hogy a végső eredetik a legkülönbözőbb görög költők, filozófusok, történetírók műveiben találhatók. Mégis valószínűsíthető Barthélemy mint forrás, hiszen egyrészt Berzsenyi ismerte, idéz tőle a *Kritikai levelekben*,⁷⁸⁴ másrészt – bár olvasta Plutarkhoszt és Platont német nyelven s a korabeli iskolai műveltség is anti-kos jellegű volt – jelenlegi tudásunk szerint ez a mű nyújtja a legkézenfek-vőbb magyarázatot Berzsenyinek a *Poétai harmonistikában* (is) felvonultatott részletes ismereteire az ókori görög kultúra legkülönbözőbb tájékairól.

Barthélemy regénye azokon a pontokon válik fő hivatkozási alappá, ahol Berzsenyi esztétikai programjának gyakorlati következtetéseihez érkezik, s a magyar nemzet számára (is) követendő műveltségeszményt fogalmaz meg. Ez az ideál elválaszthatatlan sajátos költészetfelfogásától, amely pedig a képzőszellem tanából következik, hiszen a poézis, mint láttuk, a képzőszel-lem tevékenységének eredménye. S ez a rezultátum az érzelem és értelem (így művészet és tudomány) szféráinak magasabb rendű egységben való egyesítése: „A művészetek és tudományok összehangzása éppen az a poézis-ban és poétai kultúrában, ami a testnek és léleknek, a szívnek és főnek harmóniája az emberben, azaz: élettökély. Ez pedig fő célja mind az embernek, mind az egész emberi kultúrának. És éppen az a poézisnak és poétai kultúrá-

⁷⁸¹ A mű teljes magyar fordítását Deáky Filep Sámuel készítette el (BARTHÉLEMY 1820), Berzsenyi azonban nem ezt idézi szó szerint, tehát valószínű, hogy valame-lyik német kiadást forgatta.

⁷⁸² Vö. GYÖRGY 1930, 87.

⁷⁸³ THAISZ 1821, 99–100.

⁷⁸⁴ Vö. BERZSENYI 1994, 265.

nak nagy karaktere, hogy azok minden szépművészeteket és tudományokat egymással és az emberiséggel harmóniába hoznak.”⁷⁸⁵

Berzsenyi az antik görög kultúrában látta megvalósulni e szintetizáló poézisideált, mégpedig zenei keretek között: „A lelelkibb érzésnek és értelemnek [...] egybefolyását érzék a bölcs hellenek, midőn a lélekképzet egész munkáját a muzsikára és poézisra alapíták. S innét lehet azt kimagyarázni, miért tulajdonítának Hellasz minden bölcsei a muzsikának oly végtelen befolyást az egész életbe, mely szerint egyiránt azt állíták, hogy a görög muzsika legkisebb változtatásával, multhatatlan változni és romlani kell az egész görög alkotmánynak.”⁷⁸⁶

Ez utóbbi szövegrésznek a forrása – csakúgy, mint a görög zenei nevelésre és zenei kultúrára tett utalásainak sokaságáé – kimutatható Barthélemy regényének harmadik kötetében, a zene erkölcsi vonatkozásairól szóló fejezetben. Zene és kultúra viszonyát Berzsenyi a francia regény által kifejtett módon képzelte el, s ez a felfogás csakis az ének, az azt kísérő zene (és tánc) szoros összeköttetését tartotta jótékony hatásúnak a társadalomra nézve. Ezt az eredeti állapotot az *Anacharsis* (a Berzsenyi által valószínűleg forgatott német kiadásban) így ábrázolja: „Az ének szorosan kapcsolódott a szöveghez és az a hangszer szólott mellette, amelyik a legjobban illett hozzá. Ez a hangszer ugyanazt a hangot adta ki, mint az énekhang; s mikor az éneket tánc kísérte, akkor a tánc is híven ábrázolta azt az érzést vagy képet a szem számára, amit az ének a fülbe juttatott el.”⁷⁸⁷ Barthélemy az emberi kultúra létrejöttét olyan nyilvános népünnepélyekre vezeti vissza, ahol ezen eredeti egységükben nyilvánultak meg az említett művészetek, s a társadalmi állapotok későbbeni romlását, a fellépő erkölcstelenséget ennek az egységnek a felbomlásával magyarázza. Az idők során ugyanis a zenei előadásban megszűnt dallam és szöveg közvetlen összeköttetése, s végül a melódia elveszítette az értelmet képszerűvé tevő funkcióját s önállósulva immár tartalmatlan „fülemlécsattogássá”, „kígyósziszegéssé” lett.⁷⁸⁸

⁷⁸⁵ BERZSENYI 1994, 326.

⁷⁸⁶ BERZSENYI 1994, 319.

⁷⁸⁷ BARTHÉLEMY 1796, III, 114–115.

⁷⁸⁸ BARTHÉLEMY 1796, III, 131.

Berzsenyi a zenét a Barthélemy szerinti eredeti formájában, vagyis az értelmi és érzelmi szférának a szöveg és dallam összeköttetésében megvalósult egységeként tartotta a költészet mintaképezetnek. Hirdette tehát az „ut musica poesis” elvét, de nem annak a felfogásnak a jegyében, amit Szegedy-Maszák Mihály értelmezése tulajdonít a *Poétai harmonistikának*: hogy a költészetnek, akárcsak a zenének, az emberi szenvedélyek, érzelmek kifejezése volna a célja.⁷⁸⁹ Ellentétben ezzel a megközelítéssel Berzsenyi a (görög) zenét egy, mind a puszta érzelmet, mind az önmagában munkáló értelmet meghaladni képes közlési formának látta: „a görög a maga muzsikáját nemcsak homályosan érezte, mint mi a mienket, hanem egyszersmind értette is, azaz, a muzsika meghatározott érzelmeit oly világosan és határozottan érezte, hogy öbenne azok meghatározott értelemmé és gondolatokká világosodtak.”⁷⁹⁰ Ugyanez a cél áll Berzsenyi szerint a mai költészet előtt is: „a poézis nem arra való, hogy lelkünket miszticizmus ábrándozataiba buktassa; hanem leginkább csak arra, hogy mind értelmünket, mind érzelmeinket és képzeleteinket oly egyirányú derületbe hozza, hogy a poétai gondolatot ne csak értsük, hanem egyszersmind érezzük és lássuk, ami pedig annyi, mint legfőbb értés.”⁷⁹¹

12.3.2.3. Ungvárnémeti Tóth László Pindarosz-tanulmánya

Berzsenyi művészeteket és tudományokat, érzéket és értelmet egyesítő poézisideáljának van egy erősen valószínűsíthető magyar forrása is: Ungvárnémeti Tóth László Pindarosz-tanulmánya. Ez az értekezés olyan markáns költészet-, illetve tudománykonceptiót fejt ki, amely összeegyeztethetetlen az idevágó klasszicista elképzelésekkel. Elgondolását Ungvárnémeti Tóth – Berzsenyihez hasonlóan – az ókori görögséggel legitimálja: „valamint a’ Bölcs (p. o. Plato) néha költészkedik, épen úgy a Költőnek is (mint gyermeknek) lehet néha bölcselkedni. Ki bölcselkedett többet Euripidesnél (mikor a sok σοφον-t emlegeti). Nem bölcselkedett-e Homér maga is? legalább Reiman Úr egész Encyclopaediát vont ki belőle. [...] A Görög Gnomicusokat

⁷⁸⁹ SZEGEDY-MASZÁK 1974, 586–587.

⁷⁹⁰ BERZSENYI 1994, 319.

⁷⁹¹ BERZSENYI 1994, 334–335.

nem is említtem, mert azok nem Bölcs Költők, hanem Költő Bölcsék. Megmondtam feljebb, hogy nehéz legyen a' Tudományok közt határt vonni, mert azok mind egymáshoz vágnak. Végy ki a' Költőségből minden tudományt, nem marad az egyéb vagy csupa ábrándozásnál, mint a' beteg ember álma (Phantasmagoria) vagy Érzékiségnél [...] Lehet tehát Költőnek bölcselkedni még egész könyvekben is [...] csak hogy az értelemnek gondolatit az érzeménynek 's képzeménynek nyelvén énekelje: mert ebben áll a' Költőségnek bélyege.”⁷⁹²

Költészet és bölcselkedés lényegi azonosságának kimondása messze távoztatja ezt a koncepciót az *utile et dulce* klasszicista elvétől, s Ungvárnémeti Tóthnak a született költő elméletével folytatott vitája sem a klasszicista költészet szemlélet bizonyos alaptéziseinek átvételével⁷⁹³ függ össze, mivel számára a (görögségben egyszer már megvalósult) költészetideált poézis és bölcsesség (azaz született és tanult tulajdonságok) olyan egysége jelenti, amelyen belül egyik összetevő sem törekedhet fölényre vagy kizárólagosságra. Berzsenyi is így értelmezte Ungvárnémeti Tóth gondolatait, amikor – feltehetően az ő nyomdokában – Reiman/Raiman Homérosz-enciklopédiájára is hivatkozva a költészetet a tudományok egyesüléseként definiálta: „a poézis annyi mint a vidám filozófiának, vidám morálnak és religiónak mosolygó ölelkezete; oly ölelkezet, mely valamint az élet komoly tanítóit, a komoly tudományokat, a szépben egyesíti; úgy azoknak egyesülete által, az élet mosolygó dajkáinak, a szépművészeteknek, ölelkezetét is következteti, s így szüli az egész szép kultúrát. A tudományok ily egyesülete karakterizálja a görög poézist, valamint annak minden jobb rokonait. Raiman egész enciklopédiát vont ki Homerus énekeiből; s aki Raiman szemeivel nézi a görög költészet lelkét, látni fogja, hogy a görög nép nem ok nélkül látta abban a szépnak, jónak és igaznak örök kánonait.”⁷⁹⁴

⁷⁹² UNGVÁRNÉMETI TÓTH 1818, 70.

⁷⁹³ Itt Csetri Lajos állítását vitatom. (Vö. CSETRI 1990, 289.)

⁷⁹⁴ BERZSENYI 1994, 325–326.

Filológiaiilag a (helyesen írva) Reimmann-hivatkozáson⁷⁹⁵ túl Ungvárnémeti Tóth és Berzsényi tudománykonceptiói közti összekötő kapocs ismét csak az *Anacharsis* lehet, amely gyaníthatóan hozzájárult a Pindarosztanulmány alapelveinek kialakításához is.⁷⁹⁶ De közvetlenebb összefüggés is tételezhető a két mű között, különösen, hogy tudjuk, Berzsényi 1818 tájékán még recenziót készült írni „Tudos Toth László Doctor Urnak sós-olozatos görög Aestheticajarul és költői remek példájirul”.⁷⁹⁷

A másik terület, ahol Ungvárnémeti Tóth és Berzsényi művelődési programja hasonlóságot mutat: a nemzetről, „nemzetiségről” vallott felfogásuk. Ungvárnémeti Tóth a „köz dalokban” látja a magyar nemzet gyermekkori bélyegének „legtisztább” megjelenését, míg Berzsényinél a Bihari által képviselt verbunkos tánczene játszik hasonló szerepet. Megközelítésük azonossága abból adódik, hogy a sajátlagosan eredeti nemzeti formát mindketten a görögséggel azonosított abszolút emberi viszonylatában, attól elválaszthatatlanként értelmezik. Ungvárnémeti Tóthnál nemzeti eredetiség és a görögséggel megvalósult abszolút költői eredetiség összhangjára utalhat már az is, hogy „Anacreoni kedvességet” tulajdonít a magyar közdaloknak,⁷⁹⁸ mutatja továbbá ebbéli meggyőződését mindaz, amit a nemzeti és nemzetek fölötti szféra viszonyáról ír: „A’ nemzetiségnek, a’ mi valóban nemes derékség, nem kellene megfojtani a’ világ polgárságot, valamint a’ rokon szeretésnek a’ nemzetiséget. Lehet tehát, sőt szükség nekünk is Magyaroknak, valamint minden tudományokban, ’s mesterségekben, úgy a’ költőségben is mind

⁷⁹⁵ A Homérosz-enciklopédia szerzőjének nevét már Ungvárnémeti Tóth is helytelenül írta, Berzsényi pedig tovább torzította. Helyesen: REIMMANN, Jacob Friedrich (1668–1743) német irodalomtörténészről van szó.

⁷⁹⁶ A feltételezésre egy explicit *Anacharsis*-idézet ad okot, lásd UNGVÁRNÉMETI TÓTH 1818, 72. További közös forrása lehetett Berzsényi és Ungvárnémeti Tóth esztétikájának Bouterwek és Jean Paul műve. Vö.: TÓTH S. A. 2001, 48, MERÉNYI A. 2008, 25 és UNGVÁRNÉMETI TÓTH 2008, 45.

⁷⁹⁷ FÓRIZS 2005, 367.

⁷⁹⁸ Ettől eltérő S. Varga Pál megközelítése, aki szerint Ungvárnémeti Tóth két különböző, bár nem egyenrangú fejlődési útnak látja a saját nemzeti költészet gyermekkorához való visszanyúlást és a görög költészet követését. (S. VARGA 2005, 394–395.)

magunk erejéből vetekednünk másokkal, mind az idegen példákat követnünk [...] Különös figyelmet érdemlenek pedig mindenk felett a' Görögök [...]. Ó nálok vagyon az igazi költői eredetiség, mellyet mint az emberi elmének eredetiségét, és így mindnyájunknak édes tulajdonát, még az olvasás által is nem majmolunk, hanem, mint a' mihez nekünk is jussunk vagyon, csupán által veszünk.”⁷⁹⁹

A *Poétai harmonistikában* a magyar muzsika „vegyes érzelme” lesz az a momentum, amely azt „ideális karakterívé” teszi és rokonítja a görög tragédiával, Horatius ódáival és a világirodalom más jelességeivel.⁸⁰⁰ Ez a megközelítés szintén egy abszolút szempontból, a vegyület, azaz a középlet elvének aspektusából ragadja meg a sajátosan nemzeti karaktert. A nemzetiség másik kifejeződéséről, a nyelvről is hasonló értékelést ad Berzsenyi, amikor a benne megformálódó nemzeti közvélekedést az általános emberi megnyilvánulásának tartja: szerinte a magyar „kellő közép” formula mutatja, hogy nemzetünk – Arisztotelészhez hasonlóan – a szépet a szélsőségektől való tartózkodásban látja, márpedig „a mit [...] mind a legfőbb görög bölts mind az együgyű Magyar szépnék lát, az minden ép szemnek szép.”⁸⁰¹

A nemzeti költészet programjának Berzsenyinél és Ungvárnémeti Tóthnál megjelenő, neohumanista képzeteket alkalmazó változata aligha hozható egy lapra az eredetiségnek azzal a fajta elképzelésével, amelyet velük egy időben Kölcsey fogalmazott meg a *Nemzeti hagyományokban*, s amely a későbbiekben mind meghatározóbbá vált a magyar irodalomban. Bécsy Ágnes szerint „törekvéseik egészében a leglátványosabb [...] különbség alighanem abban áll, hogy Kölcseynél e hagyományalkotás nemzeti-történeti oldala és tényei felé tolódik el a hangsúly, Berzsenyinél pedig – esztétikai rendszerének egészét tekintve – az emberiség irodalmával való cseppet sem szolgai »összeillésre«.”⁸⁰² E különbség alapját kettejük összeegyeztethetetlen eredetiség-fogalmi adják. Kölcsey ideálja a „kirekesztő, saját centruma körül forgó, de egyszersmind lelket emelő nemzetiség”, mely ellentétben áll a kozmopoli-

⁷⁹⁹ UNGVÁRNÉMETI TÓTH 1818, 60–61.

⁸⁰⁰ BERZSENYI 1994, 340.

⁸⁰¹ BERZSENYI 1994, 304.

⁸⁰² BÉCSY 2001, 101.

tizmussal⁸⁰³ és melyet legjobban a „belső szikrától” lánggra gerjedő poézis⁸⁰⁴ és a „saját tüzében olvadó” költő⁸⁰⁵ képvisel – s ezt látja bele a görögségbe is. Szemben ezzel Berzsenyiék nem különböztetik meg egymástól a nemzeti és a „világ polgár” avagy görög eredetiséget, náluk a kettő kritériumai egybeváganak. A görögöknél megvalósult eredetiség mint az egyetemes „emberi elme eredetisége”, minden nemzetnek egyformán tulajdona, s minél inkább megvalósítja a költői-zenei forma a nemzeti karaktert (így a verbunkos az érzelmek vegyítését), annál inkább kielégíti a nemzetek fölötti ideál követelményét is.

A korábban bevezetett fogalmakat használva mindez azt jelenti, hogy Berzsenyiné és Ungvárnémeti Tóthnál a „nemzetiség” egyaránt a *különös* kategóriájához tartozik, azaz, noha egyrésztől csupán része az abszolút emberiségnek, annak olyan megnyilvánulása, amely rész létére is képes reprezentálni az egészet. Kettőjük programjainak nemzetideálja egyedi és általános egyesítését jelenti, s e cél elérését – akárcsak a neohumanista elméletek – mindketten az átfogó értelemben vett, szintetizáló erejű költészet révén látják megvalósíthatónak. Velük ellentétben Kölcsey nemzetiség-fogalma az *egyedi* kritériumainak tesz eleget s ebből következik, hogy felfogásában a költészet is csak akkor értékes, hogyha partikulárisan nemzeti: a „nemzet kebelében” kel szárnyára.⁸⁰⁶ Ez a szemléletmód tagadja azt a fajta lényegi egységet és folyamatosságot, amelyet a neohumanizmus látott az emberi kultúrában. Látszólagos hasonlóság csupán Berzsenyi és Ungvárnémeti Tóth programjával, hogy Kölcsey is a görög költészetet állította az eredetiség példájaként, ugyanis az nála az egyedi nemzeti karakter kifejlesztésének legtökéletesebb modellje, ám tartalmi tekintetben nem abszolút érvényű követendő ideál, hiszen értelmezésében az igazi eredetiség nem követhet semmilyen mintát.

⁸⁰³ KÖLCSEY Ferenc, *Nemzeti hagyományok* [1826] = KÖLCSEY 1960, 504.

⁸⁰⁴ KÖLCSEY 1960, 517.

⁸⁰⁵ KÖLCSEY 1960, 522.

⁸⁰⁶ KÖLCSEY 1960, 519. S. Varga Pál impozáns összefoglalója Kölcsey e művével látja megalapozva „a nemzeti irodalom hagyományközösségi paradigmáját”, melynek értelmében „a nemzetek saját egyediségük alapján alakítják ki kultúrájukat”. (S. VARGA 2005, 426, 284.)

E felfogás eredménye, hogy Kölcsey a nemzetiség jegyében elutasítja a görög–római mitológia átvételét.⁸⁰⁷ Ugyanakkor Ungvárnémeti Tóth és Berzsenyi a görög példa követésében egyaránt a saját költői eredetiségünkhöz, saját „jussunkhoz” való visszatérés lehetőségét látják. Náluk a „nemzeti hagyomány” és a „világ polgárság” egy.

⁸⁰⁷ KÖLCSEY 1960, 518–519.

13. NYELVÉSZETI JEGYZETEK

A Berzsényi-hagyatékban fennmaradt, etimológiai fejtegetéseket tartalmazó kéziratok közlését Döbrentei kiadása azzal az indoklással mellőzte, hogy a szerző azokat „úgy látszik, maga sem közre szánta”.⁸⁰⁸ Így e jegyzetek egyes részletei csak Merényi Oszkár 1956-os kiadása óta hozzáférhetők nyomtatásban, azonban a szakirodalom különösebb érdeklődését azóta sem váltották ki. Ennek indokaként a munka téves, végső soron tudománytalan mivoltára szokás utalni, például Vargha Balázs megállapítása szerint „[Berzsényi] ívekre menő nyelvészeti jegyzetei [...] legfeljebb tévedéseikben tanulságosak”.⁸⁰⁹ Még Károly Sándor specifikusan Berzsényi nyelvészeti nézeteire koncentráló tanulmánya is megtagadja az etimológiai feljegyzések vizsgálatát, mint írja, „említést sem tesz” róluk, mivel „ezeket a kísérleteket komolyan venni – általában – nem lehet.”⁸¹⁰

A munka tudományos komolyságának kérdése helyett az alábbiakban azt fogom vizsgálni, hogy a képzés-elmélet szempontjából miként értékelhető ez a nagyszabású kísérlet, amely földrajzi elnevezések, valamint latin, török, német és tót szavak elemzése révén arra a feltételes következtetésre jut, hogy „a’ magyar nyelv tán az egész ó világ’ nyelveinek gyökere és anyja; mert [...] a’ leg közönségesebb természeti tárgyaknak nevezeteit, nem tsak az igen rokon déli és keleti, de még az egészen idegeneknek vélt Európai nyelvekben is általában magyar gyökerekből lehet származtatni”.⁸¹¹ Önmagában véve ez a nemzeti önvédelem gesztusát sem nélkülöző vállalkozás módszerét és eredményeit tekintve jól illeszkedik a 19. század elejének nacionalista célzatú etimologizáló nyelvészeti-történeti munkáinak sorába, mint Szabó József –

⁸⁰⁸ BERZSENYI 1842, 104.

⁸⁰⁹ VARGHA 1959, 259.

⁸¹⁰ KÁROLY 1966, 435.

⁸¹¹ BERZSENYI 1978, 580.

Berzsenyi által hivatkozott és kijegyzetelt – munkája,⁸¹² vagy Horvát István jól ismert *Rajzolatok*ja. Ha azonban az életművön belül szemléljük e szófejtetéseket, akkor egy másmilyen összefüggés is láthatóvá lesz, amit az terem meg, hogy Berzsenyi a magyar nemzeti szellem kifejeződéseit mindig egy általános – nemzetek fölötti – embereszmény megnyilvánulásainak tartja: szerinte a magyar nemzeti karakter „semmi emberi tökéletesség hijjával nem lehet”,⁸¹³ s a magyar táncmuzsika „érzelmi vegyülete” is az emberi teljesség kifejezése. Innen nézve a különféle idegen nyelvek szavainak magyar gyökrere való visszavezetése sem feltétlenül maga a cél, hanem érthető úgy is, mint egy ideális, világnyelvi állapot rekonstruálásának kísérlete. A világnyelv (Weltsprache) fogalma Luden Berzsenyi által forgatott előadásjegyzeteiben egy teoretikus konstrukciót jelöl, magának a „végtelen emberi szellemnek” a megnyilvánulását, szemben a nemzeti nyelvvel, melyre a „nemzeti szellem” megnyilvánulásaként a folyamatos növekedés, fejlődés jellemző, azaz a magasabb, világnyelvi stádium felé való törekvés.⁸¹⁴ A Berzsenyi forrásaiban itt megragadható neohumanista nyelvszemlélet szabatos megfogalmazása utóbb Wilhelm von Humboldt tollából született meg: „Valamely nemzet az emberiségnek egy olyan szellemi formája, amelyet egy, az ideális totalitással összefüggésben individuálissá vált meghatározott nyelv jellemez. Mindabban, ami az embert lelkesíti, de különösen a nyelvben, benne rejlik nemcsak az egység és egyetemesség felé törekvés, hanem az a sejtés, sőt benső meggyőződés, hogy az emberi nem – minden meghasonlás és különbözőség ellenére – öslényegét és végső rendeltetését tekintve mégiscsak egy és oszthatatlan.”⁸¹⁵

⁸¹² SZABÓ J. 1825

⁸¹³ BERZSENYI Dániel, *Antirecenzió Kölcsey recenziójára* = BERZSENYI 1994, 191.

⁸¹⁴ „In der Weltsprache, die nirgends gesprochen wird, erscheint der unendliche Menschegeist. Der Nationalgeist offenbart sich in der Nationalsprache u.s.w. Daher ist die Sprache eines Volks nicht geschlossen, sondern wachsend und werdend, so lange Leben und Kraft in ihm ist, und der Geist sich fortentwickelt zu höherer Cultur.” (LUDEN 1808, 81.)

⁸¹⁵ „Eine Nation ist [...] eine durch eine bestimmte Sprache charakterisirte geistige Form der Menschheit, in Beziehung auf idealische Totalitaet individualisirt. In Allem, was die menschliche Brust bewegt, namentlich aber in der Sprache, liegt

E felfogásnak tulajdonítható, hogy Berzsenyi nyelvi vizsgálódásai nem a nemzeti szellem önkifejezéseit nyomozzák, hanem általában az emberi szellemét, ennek legtökéletesebb tükröződését viszont „eredetisége” okán csak a magyar nyelv nyújthatja. A munka koncepciója szerint minden összetett szó elemeire bontva visszavezethető néhány alapfogalomra – úgymint: tűz, víz, föld, jó, nagy, szép, atya, anya stb. – azonban ezeknek a gyököknek az azonosítása csak a magyar alapján lehetséges, e nyelv ismerete nélkül még Cicero is hiába fáradozott a római főisten nevének etimológiai értelmezésével: „Jupiter nem egyéb mint a’ viznek négyes pleonasmusa, melly eredet szerint vizet, utóbb jo és szép vizet, mint annak másik neve a’ Jóvis nyilván mutatja, végre pedig jó atyát jelentett, mert a’ deak po-tu-er v pi-ti-er épen ugy lett a’ po-bul és tu-bul mint a’ magyar a-po, apa atu, ati vagy atya. Cicero Jupitert a’ juvans patertül szármoztatja ’s alkalmasint tapogart mert a’ juvó is a’ jó-tul jön, de a’ dolog gyökerére tsak ugyan nem tudott menni, mert a’ deák nyelv már messze távozott az eredeti magyar nyelvtül.”⁸¹⁶

Az eredeti és az ideális nyelv azonosságáról Berzsenyi a *Poétai harmonistikában* ír: „mint már a bölts Görögök tapasztalák és megjegyzék, a nép’ erköltsi romlása fölforgatja még a szavak’ érteményeit is elannyira, hogy azokhoz egészen ellenkező ideákat köt. Így mióta az emberi közönség középszerű többség megaláztatott, azóta ezen szavaknak érteményei is annyira elváltoztak és alacsonyodtak, hogy azokhoz még a papiroson is alig tudjuk eredeti érteményeiket erőtetni.”⁸¹⁷ A bölcs görögökre való utalás ezúttal valószínűleg Platón *Kratüloszának* névelméletére vonatkozik, mely szerint a dolgoknak létezik egy eredeti neve – egyértelműen nem állapítható meg, hogy ez a név a dolog természetéből fakad-e, vagy konvencionális –, mely a

nicht nur ein Streben nach Einheit und Allheit, sondern auch eine Ahndung, ja eine innere Überzeugung, dass das Menschengeschlecht, trotz aller Trennung, aller Verschiedenheit, dennoch in seinem Urwesen und seiner letzten Bestimmung unzertrennlich und eins ist.” (Wilhelm von HUMBOLDT, *Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues* = HUMBOLDT 1907, 111–304, i. h.: 125.)

⁸¹⁶ BERZSENYI 1978, 589. Vö. CICERO, *Az istenek természete*, II, 25. = CICERO 1985, 84.

⁸¹⁷ BERZSENYI 1994, 313–314.

használat során eltorzulhat: „már az első neveket, alighogy elkészültek, máris tönkretették azok, akik nagyszerűekké akarták tenni ezeket, és a jóhangzás kedvéért betűket raktak bele vagy kivettek belőle részben azért, hogy szépítgessék, részben meg egyszerűen csak az idő hatása alatt. [...] Azt hiszem, ezt olyan emberek csinálják, akik nem törődnek az igazsággal, csak a kiejtést alakítgatják. Így aztán annyi mindent toldozgatnak az első nevekbe, hogy a végén már senki sem érti meg a szó jelentését.”⁸¹⁸ A nyelv romlását Platónnál is a torzító nyelvhasználat okozza, s Berzsenyi ezt azzal egészíti ki, hogy ezáltal „az emberi közönség középszerű többség megaláztatott”, vagyis jel és jelölt eredeti egységének megbomlása egy olyan nyelvallapotot eredményez, melyben az általános emberi tartalmak kifejezése immár nem lehetséges.

Azzal, hogy Berzsenyi a nyelv eredeti, ideális állapotát egyben a kollektív tudás legjobb kifejezőjének tartja, nyelvészmenye képzéseszmennyé is válik. A képzés mindenkori célja, az eredeti – öntudatlan – egység magasabb, reflektált szintű visszanyerése a nyelv esetében az elvont eszmék (újbóli) érzékvé tételét jelenti: „ha tudná a’ poéta, [...] hogy a’ költészet’ fő célja és tökélye a’ gondolatot minden lehető módon érthetővé, érezhetővé ’s mintegy láthatóvá tenni; nem vonná le tárgyairól a’ testet, hanem inkább lelki tárgyainak is testet adna, mint a’ Görög; ’s nem burkolná mindennapi gondolatait a’ tudós mysticismus’ burokjába, hanem inkább a’ legmélyebbet is gyermeki alakba öntené, mint a’ Görög.”⁸¹⁹ A nyelv itt említett „gyermeki alakjának” rekonstruálása éppen a szavakat jelentéssel bíró gyökökre szétbontó és eredetükhöz így visszatérni vélő etimologizálás révén lehetséges, tekintve, hogy Herder bevett életkor-sémája szerint a nyelv fejlődésének első, gyermeki szakaszában szól leginkább az érzékenyekhez.⁸²⁰ Márpedig a Berzsenyi által is követett herderi alapú Adelung–Révai-féle gyökszóelmélet szerinti etimologizálás a nyelvnek ebbe a gyermeki korába vezet vissza, mint Horvát István írja: „[Révai] megmutatja világosan, hogy még a’ ragasztékok is mind szavatskák, ’s valamint a gyökök, úgy ezek is mind bizonyos jelentésűek.

⁸¹⁸ PLATÓN, *Kratülosz*, 414 c–d ; ford. SZABÓ Árpád = PLATÓN 1984, I, 796.

⁸¹⁹ BERZSENYI 1994, 332.

⁸²⁰ Johann Gottfried HERDER, *Über die neuere deutsche Literatur I, Fragment 2.* = HERDER 1985, 182.

[...] Mi bizony ezen az úton felmentükkel, a szavaknak alkotó részeit egy-mástól elválasztgatva, mikor a szaporábbakból kevesebb tagúakra, s végtére az elválaszthatatlanakra jutunk: felérünk lassanként, ennek a nyelvnek megá-lapodott korából, közép időbeli tsodálatos nevedezésére, onnat feljebb első felserdülésére, szóllásra fakadó gyermekségére, az eredeti nyelvre.”⁸²¹ A jel-zett kontextusban tehát az etimológiai fejtegetések az egyes kifejezések han-galakjának újra motiválttá tétele révén válhatnak a képzéseszmény megvaló-sítóivá.

Berzsenyi művelődési programja felől nézve különösen érdekesek azok a szófejtegetések, amelyek a görög–latin kifejezések magyar gyökeinek kimu-tatásával a két kultúra eredendő közösségének tézise melletti érveknek tekint-hetők:

„65. *Musa* – mu-sza, vagy szó. Tudjuk, hogy a’ Magyar minden éneket és mu’sikát szónak nevez, a’ *szó* pedig gyakran *sza*. A’ mu kitsint jelent, mint láthatni ezekben: *mula*, vagy mu-ló, az az, kis ló, mujkó, mutzi, mutzinka, mur’sa s.t.; a’ kitsinnek és szépnek ideáji pedig mindenkor öszve folván, jelentett a’ *mu* szépet és kitsint, melszerint a’ *Músza* annyi, mint szép kis szó, vagy ének, ’s innét a’ mu-szó-iga, vagy mu’sika, innét a mu-szo-logni, vagy mosologni.

66. *Gratia* – gárat, gyárat, járat, járás egyet jelentők, a’ mint a’ jer es gyer, <a’ jü> ’s gyermekes *gyár gyár*, gyári baba, midőn a’ gyermeket járni tanítják, nyilván mutatják; innét a’ malomban a’ garat, innét a’ gradus gradits, gyaratni, az az, járatni, ugorni, tanzat járni, az az, dana-szót járni, melszerint látni való, hogy a’ *Gratia* nem egyéb, mint Tántz, tsak hogy a’ *Gratia* helyét a’ Tántz foglalta el; de hogy három volt a’ *Gratia* azt még mast is tudja a’ Magyar, mert innét szokta kiáltani: *három a’ Tántz*, az az, három a’ *Gratzia*, a’ tántz pedig nem egyéb mint ének

67. *Charis* – ki-hé-or-is. A’ he-or lett Horus, Hora, az az, szép-óra, idő, ’s mivel a’ szép vagy kedves órát énekkel, tántzal töltötték, az éneknek, tántznak, szépnek, kedvesnek ideáji a’ *Charisban* eggyesültek ’s így lett *chorus*, *charus*, *Charis*, *kar*, *kornyikálni*, *káritsálni* és a’ *kor*, az az, ki-óra, vagy szép óra, tsak hogy már mast a’ koros, karos vagy charus helyett mond-

⁸²¹ FÉNYFALVI KARDOS 1806, 63.

juk: ki-id-éves, az az, szép idő-év, mely a' charussal egészen egy. Az *er* ugyan helyet is jelentett 's innét a' ki-or, vagy *kör, korong, karika, karima, kóra, kereng* s.t. de mivel már ezekben is meg van a' tántznak ideája, egészen meg határozni nem lehet, hogy az idő adta e az első ideát vagy a' hely, vagy pedig mindenkinek öszve olvasztása. De így van a' dolog a' *Grátziával is*, mert ez is valamint jelent tántzat, 's jó kedvet, szintugy jelent *jó* helyet is, ugy mint: *gó-or-otz – ga-ar-atz*, 's ezen értelemre mutat a' *Malaszt* is, mely nem egyéb, mint *ma-ol-ost*, vagy *ma, ló-ost*, mert, hogy az *ost* helyet jelent tudjuk. 'S mint illy két értelműek az *Am-or, szom-or, kom-or, nyom-or* s.t."⁸²²

Ezek a szómagyarázatok mutatják, hogy Berzsenyi nemcsak a magyar zenében és táncban kutatta a nemzet valaha volt „aesthetiás” kultúrájának nyomait, hanem a nyelvben is. Míg az előbbieket hagyományát a görög népünnepélyek meghonosításával kívánta újból élővé tenni,⁸²³ addig ezek a fejtegetések a nyelvben rejtett hasonló tradíció tudatosításai, s egyben újabb érvek a zene, tánc és poézis egységét valló szemlélet mellett.

⁸²² BERZSENYI 1978, 593–594.

⁸²³ Berzsenyi Dániel – Széchenyi Istvánnak és Wesselényi Miklósnak, 1830. február 25 = BERZSENYI 1938, 82–83.

14. A MAGYAR TUDÓS TÁRSASÁG KONTEXTUSA

14.1. Berzsényi véleménye az akadémia intézményéről

Berzsényi utolsó pályaszakasza nehezen volna értelmezhető a frissen alakult akadémia jelentette kontextusok figyelembe vétele nélkül. Az intézmény kitüntetett szerepére utal, hogy Berzsényi 1830. november 17-i taggá válása után a Magyar Tudós Társaságnak nyújtotta be összes elkészült munkáit. Feltűnő ugyanakkor, hogy az a két fennmaradt szövege, amelyekben az akadémia intézményéről általánosságban fejt ki véleményét, igen szkeptikus álláspontot foglal el.

Az egyik ezek közül a Széchenyinek és Wesselényinek 1830. február 25-én elküldött levél: „[a]z Akadémia [...] nagy ditsősége lett volna Hazánknak; de ha az oda szánt pénzt gyakorlatibb intézetekre fordítja Méltóságtok, veszteni nem fogunk. A Tudományok métsék az éjben, a gyakorlat nélkül tsak koporsói métsék. De a Tudományok lelkét játékos szokásokba öltöztetni, az által azokat megkedvesíteni s örök gyakorlatba hozni, annyi mint a világ legnagyobb jóltevőjít, legfőbb Népalkotóját követni.”⁸²⁴ Itt kitűnik, hogy Berzsényi az akadémiaát egyoldalúan elméleti irányultságú, az arisztotelészi szophia (elméleti tudás) elvének megfelelően „nem az emberi javakra irányuló”⁸²⁵ intézménynek véli. Fontos ugyanakkor, hogy amit ehelyett Széchenyieknek ajánl, az nem egyszerűen a gyakorlati tudás (az arisztotelészi phronészisz) kultiválása, hanem a kettő ötvözése egy magasabb szinten. A gondolatmenet szoros összefüggésben van a *Poétai harmonistikában* kifejtettekkel, hiszen ott is a szép és a hasznos megkülönböztetése ellen érvel Berzsényi Szókratészre és Platónra hivatkozva.⁸²⁶

Szép és hasznos összekapcsolásának elvét a levél a neohumanista Minerva- illetve Árkádia-mítosz alapján és nyelvezetével fejt ki: ezek szerint a tudomány „játékos szokásként” való megjelenésének kulcsa a tág értelemben

⁸²⁴ BERZSENYI 1938, 81–82.

⁸²⁵ ARISZTOTELÉSZ, *Nikomakhoszi etika*, 1141 b = ARISZTOTELÉSZ 1997, 197–199.

⁸²⁶ BERZSENYI Dániel, *Poétai harmonistika* = BERZSENYI 1994, 324.

vett költészet közösségteremtő és erkölcsnemesítő hatásában keresendő. A Minerva-mítoszban a bölcsesség istennője a „nyájas Múzsákat” küldi maga előtt, mielőtt leszállna a földre, „Hogy készítsék kedves játékaikkal, / A’ vak szilaj lelkekhez útjait”;⁸²⁷ az Árkádia-mítosz szerint pedig az árkádiai törvényhozók nyilvános ünnepek, költészet, zene és tánc révén tették szelíddé, emberségessé népüket.⁸²⁸

Berzsenyi másik szövege, amelyben említést tesz az akadémiáról, a *Kritikai levelek* kiadatlan változatának⁸²⁹ egyik, nyilvánvalóan még az intézmény megalakulása előtt keletkezett darabja. Itt a nyelvművelés témájához kapcsolódóan kerül szóba az akadémia: „[s]ok beszédnek sok az alja. Ezt a’ bölts mondást tegnap tanulám egy bajuszos és botskoros Magyarolt; ’s meg fogsz engedni, édes Barátom, ha nyelvképzői kérdéseidre adandó válaszsomban ezt a’ nagyon bajuszos mondást szemem előtt fogom tartani, annyival inkább pedig, mivel én egyeberánt is azt hiszem hogy könnyebb a’ világ’ minden Derviseit egy hitre mint egy nyelvre szorítani, ’s azt hiszem hogy ha valaha Akademiánk lenne is, e’ részben az is tsak azt végezné a’ mit egyéb gyűléseink: *azt végeztük, hogy a’ jövő gyűlésen el fogjuk végezni*, s.t. Így osztán addig fogunk gyűléskedni, gyűlölkedni és végezni, mig végre tsak ugyan ott leszünk hol voltunk”.⁸³⁰ Berzsenyi tehát a nyelvszabályozás, az univerzálisan kötelező érvényű, mesterséges nyelvhasználati szabályok felállításának lehetetlenségét vallja, s haszталannak véli egy ilyen céllal működő akadémia létét. Ehhez hozzá kell fűzni, hogy Berzsenyi kritikája a francia és olasz típusú, nyelvszabályozó tevékenységet folytató akadémiákra vonatkoz-

⁸²⁷ BERZSENYI Dániel, *A’ Tudományok: Allegoria Plátó után* = BERZSENYI 1979, 94.

⁸²⁸ BARTHÉLEMY 1796, 3. Theil, 110.

⁸²⁹ A *Kritikai levelek* ezen változata Döbrentei Gábor hagyatékában, másolatban maradt fenn. Lelőhelye: OSZK Kt., Fond 113/68. Ismerteti: MERÉNYI Oszkár, A *Kritikai levelek ismeretlen, eredeti kézírata* = MERÉNYI 1971, 115–121.

⁸³⁰ Az idézet kiemelt része Fáy András *A’ varjak gyűlése* című meséjére utal. (Vö. FÁY 1820, 21.) Az adatra Szilágyi Márton hívta fel a figyelmemet lektori véleményemben.

tatható, a Magyar Tudós Társaság viszont – legalábbis kezdetben – elhatárolta magát az ilyesfajta „dictatorságtól”,⁸³¹ amint arra még később kitérek.

14.2. Berzsenyi és a *Philosophiai műszótár*

A Társaság első, az 1831. februári nagygyűlésen elhatározott nagyobb vállalkozása a magyar szókincs összegyűjtése volt egy jövőbeli nagyszótár számára. A gyűjtést témakörök szerint kezdték meg az egyes osztályok, oly módon, hogy az adott tudományágban megjelent magyar nyelvű művekből a tagok kivonatolták a szakszavakat.⁸³² Az egyes területek terminus technicusait utóbb – a nagyszótár előkészületeit szolgáló – szakszótárakban jelentették meg, így jött ki 1834-ben a filozófiai osztály gyűjtését összefoglaló *Philosophiai műszótár*.

Az 1831. június 21-i kisgyűlésen osztották szét a filozófiai osztály tagjai között „szótári kivonás végett” a „feljegyzett magyar philosophiai munkákat”. Berzsenyinek négy mű jutott: Köteles Sámuel „Logikája és Ethikája”,⁸³³ Sárvári Pál „moralis Philosophiája”⁸³⁴ és „Sartori Bernard Philosophiája”.⁸³⁵ A határozat szerint Berzsenyinek az adott művekből nemcsak a filozófiai, hanem az „aesthetikai [...] műszókat” is ki kellett gyűjtenie.⁸³⁶ A rábízott feladatot el is végezte, s a titoknak az 1832. február 20-i kisgyűlésen nyújtotta be „Bersenyi Dániel műszókivonatját a’ neki osztott filozófiai könyvekből”.⁸³⁷ A jegyzőkönyv szerint ez a kivonat a levéltárba került, jelenleg azonban már nem lelhető fel, így Berzsenyi szógyűjtése csak a Szalay Imre által

⁸³¹ DÖBRENTÉI 1833, 46. Lásd még: BÉKÉS Vera, *Az ifjú Tudós Társaság romantikus liberalizmusa* = BÉKÉS 1997, 122–129.

⁸³² Vö. DÖBRENTÉI 1833, 67.

⁸³³ KÖTELES 1808; KÖTELES 1817.

⁸³⁴ SÁRVÁRI 1802.

⁸³⁵ SARTORI 1772.

⁸³⁶ *KGyJkv 1831–33*, 1831. jún. 21.

⁸³⁷ *KGyJkv 1831–33*, 1832. febr. 20.

szerkesztett *Műszótár* forrásmegjelölései alapján rekonstruálható.⁸³⁸ Ránk maradt viszont – másolatban – Berzsényinek egy olyan könyvjegyzéke, amely szintén az 1831. június 21-i kisgyűlés egyik határozata nyomán keletkezett, a feldolgozandó filozófiai munkák ott előterjesztett, s utóbb minden tagnak kiküldött listáját kiegészítendő. Ez a lista fontos forrás Berzsényi bölcséleti és esztétikai tájékozódására vonatkozóan.⁸³⁹

A Köteles, Sárvári és Sartori műveiből történt szógyűjtésen kívül Berzsényi más módon is megjelenik a szótárban, ugyanis 55 kifejezés mellett az ő neve szerepel forrásmegjelölésként. Elvileg ezeknek olyan szavaknak kellene lenniük, amelyek Berzsényi valamely megjelölt művéből származnak, valójában azonban a több mint félszáz terminusnak csak kisebb hányadáról mondható ez el (például ratio – ész; Empfindung – érzet, theoria – eszmélet, ens – lény), nagyobb részüket ismert szövegeiben nem használja (például Reiner Verstandes-Begriff – tiszta észfogat; categoricus imperativus – feltételletlen vagy egyenes észparancs, Wechselwirkung – kölcsönhatás stb.). Amennyiben ezek is Berzsényi szómagyarításai, akkor ezeket egy külön kéziratban nyújtotta be. Nehezen hihető ugyanakkor, hogy Berzsényi alkotta volna a „rényszertudomány” kifejezést az „ascetica” magyarosítására, mikor ugyanő az 1832-es *Bírálatok*ban hosszasan fejtegeti a „rény” szó helytelenségét az „erény”-nyel szemben.⁸⁴⁰ Feltűnőek továbbá az -ás, -és, -ság, -ség képzőjű szavak (önnönzés, történetképesség, öntudás stb.) annak fényében, hogy a *Kritikai Levelek*ben Berzsényi vehemensen fellép e névszóképzők használata ellen.⁸⁴¹

A *Philosophiai műszótár* szempontunkból azért is érdekes, mert készítésének elvei jól tükrözik a Tudós Társaság nyelv-művelési felfogását, amely ebben az időszakban összhangban volt Berzsényi fentebb ismertetett „nyelv-képzői” nézeteivel. A műnek a Társaság kisgyűlésében jóváhagyott *Előbeszédéből* ugyanis az derül ki, hogy a szótár összeállítói munkájukkal nem

⁸³⁸ E szavak listáját közli: VÁCZY 1895, 308, 21. lj.

⁸³⁹ Berzsényi Dániel könyvjegyzéke a filozófiai műszavak kigyűjtésére (MTAK Kt., RAL I. oszt. 12/1831, nem autográf kézirat).

⁸⁴⁰ BERZSENYI Dániel, *Bírálatok* = BERZSENYI 1994, 284.

⁸⁴¹ BERZSENYI Dániel, *Kritikai Levelek* = BERZSENYI 1994, 253.

akartak nyelvi normát szabni, csupán szemléltetni a meglévő nyelvállapotot, s ösztönözni a további gyűjtést: „nem úgy terjesztetnek még ezen itt levő műszavak elé, mintha azokat a' társaság már mind helyben hagyta volna; hanem egyedül azért, 1. Hogy a' philosophiai osztály' tudományágazatainak üzöi, kedvelői, könnyebben láthassák együtt e' gyűjteményben az eddig megkísértett magyar elnevezéseket 's összehasonlításból kivessék, mellyik tudós találta el a' kiteendőt szerencsésebben. 2. Hogy kitessek: mi, hogyan, hányfélekép 's kik által fejeztetett ki eddig [...] 3. Hogy a' mik még itt elé nem fordulnak, vagy majd, egyik másik író által még helyesebben tétetnek ki magyarul, azokat újabb pótlásúl e' gyűjteményhez sorozni biztosabban lehessen. És épen ennek elérhetése végett fel is szólít a' társaság ezennel minden magyar tudóst, akár tag akár nem, ne sajnáljon olly philosophiai műszavak helyett, mellyekkel meg nem elégedhetésének nyomos okait adhatja, helyesebbeket, a' titoknokhoz intézendő levelében küldeni, valamint az olyanok' új elnevezéseit is kedvesen veendi ez úton a' társaság, mellyek ide még magyar műszó nélkül tétettek, vagy ki is maradtak. [...] Látni fogja az ország, hogy köz tulajdonának minél tökéletesebb összeszerkesztésében, a' társaság, nem makacság' nem önkény' parancsaival, hanem a' lehető köz megegyezéssel akar eljárni.”⁸⁴²

A műszótár preskripciótól tartózkodó mivolta onnan eredeztethető, hogy a nagyszótár „belső elrendelésének” alapjául vett elméleti szöveg, Teleki József 1817-es pályamunkája⁸⁴³ szintén egy leíró és nem előíró jellegű szótár ideáljából indul ki: „a' jelenvaló állapotot az előadásban megváltoztatni nem szabad; a' jövőre adott javallatokat, szoros változhatatlan törvények színe alatt felállítani veszedelmes. A' Frantzia Akadémiának [...] diktatoros hangján irt Szótár a' nyelvet szoros békóban vetvén, annak többet árt, mint használ”.⁸⁴⁴

⁸⁴² DÖBRENTEI GÁBOR, *Előbeszéd = PhilMűsz.* III–V.

⁸⁴³ Teleki alább idézendő művét az 1831. május 30-i kisgyűlésben tették a *Nagyszótár* belső elrendelésének kiindulópontjává, Vörösmarty és Schedel javaslatára. (DÖBRENTEI 1833, 70.)

⁸⁴⁴ TELEKI 1821, 12.

14.3. Egyéb akadémiai megbízások

Az egyetlen Berzsenyi-mű, amely kifejezetten akadémiai megbízásból készült, a *Bírálatok*. A Döbrentei által e címen kiadott négy bírálat irodalmi évkönyvekkel: az Aurora két, s a Nefelejts és az Uránia egy-egy kötetével foglalkozik. E gyűjtemények bírálatának, pontosabban „kivonatának” elkészítésére szóló felkérést Berzsenyi az 1831. december 12-i és az 1832. január 2-i kisgyűlés határozata nyomán kapta.⁸⁴⁵ A munkákat a Társaság folyóiratába, a Tudománytárba szánták, s azon megfontolásból kértek kivonatokat és nem bírálatokat, hogy „jobb ha szorosabb kritikát csak külön személyek adnak ki mint egész Társaság, inkább célirányos kivonatok” közlése lett elfogadva, mellynél fogva az olvasó mind az írói világ’ ujságaival juthasson ismeretségbe, mind saját fejével hozhasson arról ítéletet, ha valami könyv hasznos-e ’s reá nézve gyönyörködtető vagy szükséges-e”.⁸⁴⁶ A Berzsenyi által benyújtott munkák azonban joggal viselik a *Bírálatok* címet pusztán ismertetésen messze túlmenő, sokszor hevesen polemikus hangú értékelések miatt. Az eredeti, csak könyvismertetések begyűjtését célzó koncepció egyébként hamar megbukott: Döbrentei már 1832 februárjában azt kénytelen konstatálni, hogy „a’ többség eddig kritikát is elegyíté” a kért kivonatokba.⁸⁴⁷ Végül a Tudománytárból elmaradtak mind a könyvismertetések, mind a recenziók,⁸⁴⁸ s így Berzsenyi kézírata életében kiadatlanul maradt.

A titoknok 1832. július 9-én nyújtotta be a kisgyűlésben Berzsenyi bírálatait az 1831-es és 1832-es Auroráról, valamint az 1832-es Nefelejtsről és Urániáról.⁸⁴⁹ Az 1832-es Aurora kritikája „olvastatott” a következő, 1832. szeptemberi nagygyűlésben, s elfogadták a Tudománytár számára.⁸⁵⁰ Megjegyzendő, hogy ezeken kívül Berzsenyit még 1831 decemberében megbízták

⁸⁴⁵ *KGyJkv 1831–33*.

⁸⁴⁶ DÖBRENTÉI 1833, 68. (Az 1831. februári első nagygyűlés határozata.)

⁸⁴⁷ Döbrentei Gábor – Kölcsey Ferenchez, 1832. febr. 20., Ráday-Gyűjtemény, Szemeretár, XII/6. (A levél szövegét Szabó G. Zoltán bocsátotta rendelkezésemre.)

⁸⁴⁸ Lásd Döbrentei jegyzetét: BERZSENYI 1842, 167.

⁸⁴⁹ *KGyJkv. 1831–33*, 1932. júl. 9.

⁸⁵⁰ *NGyJkv. 1831–34*, 1832. szept. 7.

Kis János *Sokrates nevezetességei* című Xenophón-fordításának kivonatolásával is, ezt azonban nem készítette el, a neki megküldött könyvet pedig visszaküldte, „nem hasonlíthatván azt össze a' Göröggel”.⁸⁵¹ Az 1832. december 12-i kisgyűlési határozat értelmében ugyancsak bírálatra küldték ki Berzsenyinek az 1833-as Aurórárt és Urániát,⁸⁵² azonban a jegyzőkönyvben nincs nyoma, hogy ennek a feladatnak eleget tett volna, mint ahogy ilyen kézírata sem maradt fenn.

Beérkezett kézíratról egyetlen esetben kérte a Társaság Berzsenyi véleményét, mégpedig Koszta József „Stollbergből” készített „az érzékekről” című fordításáról 1833. június 3-án⁸⁵³ – e munkáról azonban csak a másik felkért bíráló, Szilasy János véleménye maradt fenn.

Az 1834. novemberi nagygyűlésen a többieké között felolvasták Berzsenyi filozófiai jutalomkérdésre adott három javaslatát is,⁸⁵⁴ mivel azonban nem az övét, hanem Szalay Imre egyik jutalomkérdését fogadták el, ezekről közelebbi nem tudható.

14.4. További benyújtott munkái

Berzsenyi *Poétai harmonistika* című esztétikáját 1832. május 28-án terjesztette a titoknak a kisgyűlés elé „nyomtatás végett”.⁸⁵⁵ E műről Döbrentei azt állítja, hogy megírására Berzsenyit a filozófiai osztályba választás serkentette⁸⁵⁶ – ez a beállítás azonban téves, hiszen már legalább 1828 óta dolgozott a *Poétai harmonistikán*,⁸⁵⁷ ráadásul ebben az időszakban nem létezett formai kötelezettség szakirányú művek írására, mint ahogyan székfoglalót sem kellett tartani a tagoknak.

⁸⁵¹ *NGyJkv. 1831–34*, 1832. szept. 6.

⁸⁵² *KGyJkv. 1831–33*.

⁸⁵³ *KGyJkv. 1831–33*.

⁸⁵⁴ *NGyJk. 1831–34*, 1834. nov. 6.

⁸⁵⁵ *KGyJkv. 1831–33*.

⁸⁵⁶ BERZSENYI 1842, 97.

⁸⁵⁷ Vö. Berzsenyi – Döbrenteinek, 1828. júl. 4. (BERZSENYI 1978, 499.)

A *Poétai harmonistikát* Szalay Imre és Schedel (Toldy) Ferenc véleményezték (a filozófiai, illetőleg a nyelvtudományi osztály részéről). Mindkét lektori vélemény kedvező volt, s a művet az 1832. július 2-i kisgyűlés elfogadta A' Magyar Tudós Társaság Évkönyveinek első, 1833-as kötete számára,⁸⁵⁸ ahol az meg is jelent. Toldy rövid véleményében néhány leíró jellegű megjegyzés után az urbánus gondolkodásra serkentés jegyében véli elfogadhatónak a munkát: „A' tárgy élesen van keresztülvéve, 's a' vélemény-adó ohajtaná hogy jeles költőnk' ezen æsthetikai vizsgálódásai a' T. Társaság' évkönyveiben látnának világosságot. Azok sok gondolkodásra adandanak alkalmat és tárgyat.”⁸⁵⁹ Szalay Imre – már korábban is idézett – véleményében az aforisztikus filozofálás hagyománya felől tekint a *Poétai harmonistikára*, szembe állítva a „kimerítő rendszer” alkotását a „szemléletek” Berzsenyitől alkalmazott előadásmódjával. Kritikai észrevétele az „egyforma ideáknak és kifejezéseknek” gyakori ismétlésére vonatkozik.⁸⁶⁰

A következő benyújtott Berzsenyi-mű, *A Magyarországi mezei szorgalom' némelly akadályairul* kéziratát 1834. február 8-án terjesztette elő a titoknok a kisgyűlésben. A munka megvizsgálására öttagú „választottság” alakult Fáy András, Georch Illés, Kállay Ferenc, Luczenbacher János és Perger János részvételével (Fáy és Georch tiszteletbeli tagok voltak, Kállay a filozófiai, Luczenbacher a történettudományi, Perger a törvénytudományi osztályt képviselte). A bizottság véleményét, amelyben elfogadta a munkát az *Évkönyvek* 2. kötetébe, 1834. március 1-jén olvasták fel.⁸⁶¹ Eszerint: „Ámbár ezen értekezés fel vett tárgyán tellyes kimerítések nélkül gyakran tul csapong, 's nem ritkák benne az egyoldalúságok, a' szerző néha egyes esetekről hozván az egészre következtetést; mivel mindazonáltal tárgya érdekes, adatai pedig hazaiak, mellyek a' hazában idővel bővebb ki fejteésekre adhatnak al-

⁸⁵⁸ *KGyJkv 1831–33.*

⁸⁵⁹ SCHEDEL Ferenc, *Vélemény Berzsenyi Dániel' illy című kéziratáról: „Poetai Harmonistika.”* (MTAK Kt., 198/1832.)

⁸⁶⁰ SZALAY Imre, *Bersenyi Dániel „Poetai Harmonistikája” 1831. (Kézirat.)* (MTAK Kt., 198/1832.)

⁸⁶¹ *KGyJkv 1834–35.*

kalmat: a' munkát az évkönyvbe fel vehetőnek itéli a' választottság."⁸⁶² A vélemény érinti azt az érdekes módszertani problémát, amelyet Berzsenyi *Poétai harmonistikájával* kapcsolatban utóbb Erdélyi János taglalt részleteiben, ti. egyes eset és az egész, példa és törvény közti viszony megfogásának kérdését. Figyelemre méltó, hogy a mezőgazdasági tanulmány bírálóinak ugyanaz a kifogása a mezőgazdasági tanulmány, mint Erdélyinek az esztétika kapcsán, vagyis hogy gondolatmenetében „ugrás” van, amikor az egyesről az általánosra hoz következtetést.⁸⁶³

A munka az összességében kedvező bírálat ellenére nem jelent meg az *Évkönyvekben*, mivel – mint az 1835. szeptemberi nagygyűlés jegyzőkönyve rögzítette – végül is terjedelmi okokból kihagyták.⁸⁶⁴ Egyben ez volt Berzsenyi utolsó olyan benyújtott dolgozata, amelyből a Társaság gyűlésén felolvastak, mégpedig az 1836. szeptember 11-i nyilvános ülésen. Ekkor a februárban elhunyt Berzsenyire emlékezve Döbrentei olvasott fel részleteket a *Mezei szorgalomból* „a magyar 's különösen Vas és Somogyi mezei szorgalom némelly akadályiról” címen, s ezt követte Kölcsey híres emlékbeszéde Helmecki Mihály előadásában.⁸⁶⁵

Berzsenyi utolsó elkészült prózai művét, *A' Kritikáról. 1835.* című értekezést szintén a Tudós Társaságnak küldte be, hiszen a kéziratot Döbrentei annak levéltárában helyezte el, ahol a mai napig megtalálható. Döbrenteinek a kéziratot a következő rájegyzése olvasható: „Vettem Septemb. 24^d 1835. Döbrentei. *Jegyzés: Külön rendelkezésemre küldve*”.⁸⁶⁶ Ez utóbbi arra utalhat, hogy a mű nem hivatalos akadémiai felkérés nyomán került a kéziratárba. A megadott időpontban Döbrentei, aki Berzsenyi korábban neki küldött munkáit a kisgyűlésben titoknokként hivatalból előterjesztette, már nem viselte ezt a tisztséget, s talán ezzel is összefügg, hogy az értekezés nem került a plénum elé – Döbrentei utóbb maga adta ki Berzsenyi összes művei között.

⁸⁶² *Vélemény „A' magyarországi mezei szorgalom némelly akadályairól” szolló értekezés iránt* (MTAK Kt., 92/1834).

⁸⁶³ ERDÉLYI 1991, 148.

⁸⁶⁴ *NGyJkv. 1835–39*, 1835. szept. 7.

⁸⁶⁵ Jelenkor, 1836. szept. 14., 74. szám.

⁸⁶⁶ MTAK Kt., K 657.

15. KRITIKA ÉS KRITIKAELEMÉLET

15.1. *Kritikai levelek*

1829 után írt kilenc kritikai levelével Berzsenyi visszatért ahhoz a levélformához, amelyet egykoron – mint episztolát – írói képzéstörténete hasznos igazságokat közlő csúcsműfajaként szerepeltetett, utóbb viszont az *Észrevételek*ben leminősített a lírához képest. A műfaj megítélésének újabb változása az 1820-as évek végétől a Berzsenyi-levelezésben is továbbbíró személyes képzésfikció aspektusából annak köszönhető, hogy Döbrentei Gábor személyében olyasvalaki tűnt fel, aki alkalmasnak látszott a korábban Kazinczynak szánt szerep betöltésére: a képzésre serkentésre egy urbánus-baráti diskurzus keretében. Berzsenyi Döbrentei-képe a szókratészi filozófus-ideálnak felel meg, vagyis a „bölcesség barátját” (philoszophosz) látja Döbrenteiben, aki középen áll a „bölcsek” és az „ostobák” között,⁸⁶⁷ azaz nem tulajdonít magának bizonyos tudást, képes beismerni tévedését: „Próbált barátom vagy! – De próbált barátja vagy a szent igazságnak is; mert kötelességednek tartád tévedésedet megvallani s arról nyilván lemondani. Lelkednek ezen igen genialis szépsége az, a mi engem inkább von hozzád, mint az hogy a legdurvább fegyverek ellen fedeztél.”⁸⁶⁸ Ez az eszményített nem-dogmatikus Döbrentei válik a *Kritikai levelek* (meg nem nevezett) címzettjévé.

A műben Berzsenyi a *Poétai harmonistikában* lefektetett esztétikai alapelveit ülteti át a gyakorlatba. Ennek során elvi alapokon bírálja Kazinczy, Szemere, Dayka és mások költői műveit, de recenziós tevékenységét elméleti munkákra is kiterjeszti, reflektálva Kölcseynek több, az Élet és Literatúra 1826–27-es évfolyamaiban megjelent tanulmányára.

Az *első levél* nyelvészeti jellegű, s Döbrentei bizonyos szóképzési és helyesírási megoldásaival száll vitába. Ami miatt ez a levél különösen érdekes, az a bevezető bekezdések ismeretelméleti érdekű okfejtése a nyelvi jelenségek megítéléséről: „A dolog’ természetében van az, hogy számtalan szavain-

⁸⁶⁷ PLATÓN, *A lakoma*, 203 e – 204 b = PLATÓN 1999, 70–71.

⁸⁶⁸ Berzsenyi – Döbrenteihez, 1828. júl. 15. (BERZSENYI 1938, 75.)

kat, számtalan szólásformáinkat s azoknak még számtalanabb helyzeteiket, változataikat mindenkor ugyanazon egy szempontból nem tekinthetjük, nem minden ember, de még ugyanazon egy ember sem; holott azt is minden szempontnál számtalanul különféle ok és cél majd így majd amugy intézi, néha pedig az okok' egyenlő mértékét, a legszorosb latolónál is, a pillantat' különféle szelleme majd erre majd amarra billenti. A' miből természet szerint csak az következik, hogy ha a nyelvtudomány' minden alapjaiban egészen egyezünk is, de mégis beszédünk soha egy nem lehet, mert szellemünk' legbelsőbb természete szerint az örökké változni fog."⁸⁶⁹ Itt az a neohumanista nézet jut kifejezésre, hogy a nyelv a hagyomány és a gyakorlati nyelvhasználat kölcsönhatása révén kap formát. Wilhelm von Humboldt neoplatonista okfejtése szerint: „A nyelv az, amelyben minden egyén a lelegevenebben érzi, hogy nem más, mint az egész emberi nem kiömlése. Mivel mindazonáltal mindenki egyénileg és szüntelenül visszahat a nyelvre, mégis minden generáció változást idéz elő benne [...]. Csak az individuumban nyeri el a nyelv végső meghatározottságát. Egy szónál senki nem gondolja pontosan ugyanazt, mint a másik és a mégoly kicsiny különbség továbbremeg, mint egy kör a víz színén, az egész nyelven át. Ennélfogva minden megértés egyúttal nem-megértés, a gondolatok és érzések minden megegyezése egyúttal eltávolodás.”⁸⁷⁰

Berzsenyinek a nyelvművelés kérdéséről adott urbánus szemléletű állásfoglalása egyben elvont-elméleti reagálásnak tekinthető Kazinczy és Kölcsey felfogására, lévén ők saját nyelvjárásukat ideállá téve minősítették provinciálisnak Berzsenyi verseinek egyes kifejezéseit. Míg az eme ítélet mögött megbúvó kazinczyánus álláspont a gustus elsőbbségét hirdeti az usus felett,⁸⁷¹ Berzsenyi szemléletében a nyelvi ideál és az usus mindig csak a „pillantat' [...] szellemének” megfelelően válhat eggyé, vagyis szerinte az örök-változatlan ideál az időben mindig más-más nyelvi formákat eredményez. Tehát Kazinczyék statikus-deduktív, az egyéni ízlés külső beavatkozását feltételező *nyelvszabályozási* eszményével szemben itt Berzsenyi egy ideál

⁸⁶⁹ BERZSENYI 1842, 137.

⁸⁷⁰ HUMBOLDT 1836, 64.

⁸⁷¹ Vö. CSETRI 1990, 90–93.

vezérelte, de azt soha ki nem merítő, társadalmi és immanens-dinamikus-dialektikus nyelv*képzés* (az általa használt szóval „nyelvképzet”) alternatíváját vázolja. Ebbéli nézetével egyébként korántsem állt egyedül a korban, hiszen Teleki József és az újonnan alakult Magyar Tudós Társaság célkitűzése is az urbanitás-elvnek megfelelő nyelvművelés volt, ellentétben a francia típusú akadémiák nyelvszabályozó működésével.⁸⁷²

A *második, harmadik és negyedik levél* immár kimondottan Kazinczyval foglalkozik. Berzsenyi először hajdani mestere egyik bírálatára fókuszál, majd ugyanitt kifejtett verstani nézeteit boncolgatja, s végül megkísérel átfogó értékelést nyújtani pályájáról.

A Hébében megjelent bírálatról szólva Berzsenyi elsőként Vásárhelyi János *Költő vágyása* című versének elragadtatott dicséretét kifogásolja. Ebben kiindulópontja az *Észrevételek*ben már megfogalmazott eszmény, az emberi-ideált közvetlenül leképező, az egyéni stíluson túlmenő poétai nyelv. Az emberi-poétai teljesség kifejezését azonban Berzsenyi szerint Vásárhelyi verse meg sem közelíti, mivel nem tudja egységre léptetni gondolatait és érzéseit, avagy „érzelmeit gondolatokká világosítani”.⁸⁷³ A költeménnyel kapcsolatos téves értékítélet mellett Berzsenyi azért is hibáztatja Kazinczyt, mert „ennyire köti poétáinkra az ő tudós nyelvét”,⁸⁷⁴ vagyis nemcsak helytelen (nyelvi) normákat állít fel, de antiurbánus módon általános érvényűnek is tünteti fel őket. Ugyanezt a magatartást leplezi le Berzsenyi Kazinczynak a Ráday-nem, azaz a rímes-időmértékes verselés melletti érvelésében, melyben ráadásul alapvető következetlenségeket is talál.⁸⁷⁵ Vásárhelyi költeményének (illetve a Kazinczy-féle pártfogó álláspontnak) bírálatába Berzsenyi beleszövi a *Der Philosoph für Welt* egyik allegóriáját, a *Das Zaubermahl* című esszéből: „De mind ezeknél rémítőbb az, miként itt Kazinczy, kinek szavait a részeg ifjuság falva nyeli, a mysticismus mellett, ezen a tudományok legdühültebb pusztítója mellett, illy kiáltólag apostalkodik! Igy valóban egész költérletünk ma holnap Mowbray boszorkány lakzijává bűbájoltatik, hol a

⁸⁷² BÉKÉS 1997, 126–127. Vö. TELEKI 1988, 152–158.

⁸⁷³ BERZSENYI 1842, 141.

⁸⁷⁴ BERZSENYI 1842, 141.

⁸⁷⁵ BERZSENYI 1842, 142–144.

mysticus vendégeket ambrózia helyett szél- és habétek fujjákfel! [!] Ily hamis aestheticák és kritikák' következte az hogy már mast egész époszaink, egész dalgüyteményeink vagynak illy szél- és habétekből *kotyvasztva*.⁸⁷⁶ A forrásul szolgáló Engel-szövegben egy Mowbray nevű „korlátolt látóköri”, „eszméit a való életre alkalmazó”, és „egészséges ésszel” megáldott szereplő ad elő egy példázatot, amely a metafizikai tárgyú írásműveket olyan ételekhez és italokhoz hasonlítja, amelyek ízletesek ugyan, de mivel „habból” és „levegőből” készülnek, semmi megemésztendőt nem adnak a gyomornak.⁸⁷⁷ E kontextusban a Kazinczy fémjelezte „miszticizmus” irodalomszemlélete az öngondolkodó, a kívülről jövő eszméket gyakorlatilag felülbíráló józan ész látásmódjával kerül ellentétbe.

A *negyedik levél* az, amelyet a szakirodalom általában kiemel a műből, a benne található Kazinczyról adott jellemrajz miatt. Mondanivalója úgy summázható, hogy Berzsényi – számos hibája ellenére – nagyra becsüli Kazinczyt mint embert, szépíróként is sokra értékeli, irodalompolitikáját viszont már egy az egyben elvetendőnek tartja: „én benne a szépírót mindig szerettem, s csak azon kártékony elveit ostromoltam, mellyek szerint ő a magyar poézis menetelét, melly a nagy rómaiak és görögök felé vala indulva, az íztelen troubadourok utjára fordítá. Én ezt mindenkor messzeható tévedésnek láttam; mert tudtam a poézis messzehatásait és mindenkor azt hittem, hogy csak annyiban emelkedünk, a mennyiben ama két nagy nemzethez közeledünk. Ő ellenben a poétát néha csak floristának nézé, s nem látá, hogy a bölcs görögöknél a lélekképzet egészét a poézis képezé.”⁸⁷⁸ Az idézetben a trubadúrok azt a Berzsényi által formalistának minősített poétikai hagyományt jelképezik, amelyet másutt szonettizmusnak nevez,⁸⁷⁹ s amelyhez nemcsak Kazinczy, hanem az Élet és Literatúra körének irodalmi törekvéseit is odasorrolta, tekintettel a folyóirat 1827-es szonett-ankéjtára,⁸⁸⁰ amelyet a személye,

⁸⁷⁶ BERZSENYI 1842, 141.

⁸⁷⁷ [Johann Jakob ENGEL], *Das Zaubermahl* = DPhfdW 2, 47–53.

⁸⁷⁸ BERZSENYI 1842, 145–146.

⁸⁷⁹ „[A]z aesztheticust nem csak floristának nézem, mint a mi messzetévedt sonettistáink” (Berzsényi – Döbrenteinek, 1828. júl. 15. = BERZSENYI 1938, 75.)

⁸⁸⁰ Az ide tartozó közlemények jegyzékét lásd: KÖLCSEY 2003, 516–518.

illetve az általa képviselt irodalomszemlélet elleni támadásnak vélt.⁸⁸¹ Kazinczy nem csupán a szonettforma művelésének hazai elterjesztője volt,⁸⁸² hanem 1817-ben tanulmányt is közölt a műfaj történetéről,⁸⁸³ akárcsak Kölcsey, aki az 1827-es Élet és Literatúrában értekezett a témáról, egyértelműen a trubadúroktól származtatva a petrarkai szonettet.⁸⁸⁴ A trubadúrlíra Berzsenyiével rokon elítélő felfogása lelhető fel Verseghy Ferenc poétikájában, ahol a trubadúrok úgy szerepelnek, mint európai meghonosítói a rímes verselésnek, amely akkor keletkezett „mikor a’ tudományokban az elmefuttatás uralkodni és a’ józan okoskodást elfojtani, a’ szép Mesterségekben a’ helyes ízlés romlani [...] kezdődtek”.⁸⁸⁵

Tehát Berzsenyi szerint Kazinczy kezdeményezései hanyatló pályára állították a magyar költészetet, amikor szem elől tévesztették a testi-lelki egységet jelentő neohumanista ideált, nem ügyelvén a szép mellett a jóra, hasznosra. A floristaság vádjá Kazinczynak az esztétikum autonómiáját valló nézeteire vonatkozik,⁸⁸⁶ ezzel szemben Berzsenyi saját felfogását úgy jellemzi, hogy hinni a poézis „messzeható” jellegében, azaz közösségi rendeltetésében.

Elméleti szempontból az *ötödik levél* a legérdekesebb, mivel az itt Kölcseyvel folytatott vita során olyan elvi ellentét kezd kikristályosodni kettejük között, amely később, Berzsenyinek *A kritikáról* című tanulmányában nyeri el végleges megfogalmazását: az ízlés fogalmának értelmezéséről van szó. A vita kezdőpontja Kölcsey megjegyzése az Élet és Literatúrában közölt *Kritika és antikritikában* az *Észrevételek* egyik megállapításával kapcsolatban: „Miért állítja azt Berzsenyi, hogy az erő és fenség szülhet ugyan durvaságot és da-

⁸⁸¹ Vö. KUNSZERY 1965, 74–77.

⁸⁸² Saját szonettjeit 1809. május 30-i levelében küldte el Berzsenyinek. (*KazLev*, VI, 392–393.)

⁸⁸³ KAZINCZY 1817.

⁸⁸⁴ KÖLCSEY Ferenc, [*Szemere szonettjeiről*] = KÖLCSEY 2003, 143–146, i. h.: 143.

⁸⁸⁵ VERSEGHY 1793, 18.

⁸⁸⁶ Utalással Kazinczy következő megjegyzésére: „Midőn elragadtatva látunk egy szép poetai mívét, nem elég e érzésünknek eresztetni magunkat, a’ hogy egy virágnál, melly bennünket gyönyörködtet, nem kérdjük a’ Florista’ magyarázatjait.” (KAZINCZY 1827, 283.)

gályt, ha *ízlés* nincs mellette, *de ahol ez nincs, ott poeta sincs*? Nem tudhatta-e ő, hogy *ízlés* nélkül ugyan nem, de egészen ki nem fejtett *ízléssel* igen is lehet poeta? S hogy lehet, arra ő magának bizonyosságul szolgálhat.”⁸⁸⁷ Berzsenyi válasza a *Kritikai levelekben* a következő: „Kölcsey nem tudja azt, hogy mikor az esztetikus a szépről, költérről s poézisról általában beszél, nem azok számtalan nemeiről, hanem csak azok legfőbbbeiről beszél, az az: a legfőbb költéri szépről, legfőbb költérről és legfőbb poézisról; mert ha azt tudná, nem gáncsolna engem azért, hogy a szépet csak a vegyületben állítám lenni, sem pedig azért hogy én ezt mondám: *a hol ízlés nincs, ott poeta sincs*. Van igen is, de milyen? s nem mondhatjuk-e azt, hogy a költér csak addig költér a meddig *ízlése* van, holott valamint az *ízlés*, úgy az egész poézis nem egyéb mint *szépézés*?”⁸⁸⁸

Az álláspontok adekvát értelmezéséhez észre kell venni, hogy a vitázó felek tulajdonképpen elbeszélnek egymás mellett, annak következtében, hogy bár látszólag ugyanazt a fogalmat, az „*ízlés*”-t használják, de két, egymással összemérhetetlen fogalmi rendszer részeként. Berzsenyi jó szemmel konstatálja, hogy Kölcsey a „szépnek számtalan nemei” és „legfőbbbei” között közvetlen megfelelést tételez. Kölcsey *ízlésbeli* ideálja ugyanis a „*summum bonum*” (a legfőbb jó, az abszolútum), amelyet „mind az egész literatura, mind az egyes literátor előtt fel szabad, és fel kell mutatni, hogy akik akarják, látniok lehessen, mely távolságban álljon még a pálmakoszorú”.⁸⁸⁹ Eszerint tehát az *ízlés* a *produkció* és az *ideáció* (az egyedi műalkotás és az egyetemes, változhatatlan szépségeszmény)⁸⁹⁰ közti távolság objektív megállapításának képessége, s különféle fokozatai mutatják az adott író művészetének vagy akár a nemzeti irodalomnak a fejlettségi szintjét. Ezzel szemben Berzsenyinél az *ízlés*: „szépézés”, az ideállal kialakított egyéni viszony, az eszmény különös leképezése, ezért véli úgy, hogy az általános esztétikai elvekre

⁸⁸⁷ KÖLCSEY 1960, 581.

⁸⁸⁸ BERZSENYI 1842, 146.

⁸⁸⁹ KÖLCSEY Ferenc, *Körner Zrínyijéről* = KÖLCSEY 1960, 533

⁸⁹⁰ „A való művészi szépség nem valami relativum, talpkövének a természet változhatatlanságában mélyen kell feküdni, annál fogva egyeteminek kell lennie.” (KÖLCSEY Ferenc, *A leányörzö: A komikumról* = KÖLCSEY 1960, 605.)

vonatkozó kijelentések nem alkalmazhatók közvetlenül a szépség egyes ne-
meire. Nem arról van szó, hogy Berzsenyi tagadja a szépség állandó és örök
törvényeinek létét, hanem arról a neohumanista megközelítésről, mely szerint
a szépség mindig csak az időben ragadható meg, mint ezen törvények időbeli
megjelenítése. Bouterwek így fogalmaz: „A szépség fogalma viszonyfogalom
és az is marad örökké. Mindig a dolgok hozzánk való viszonyát jelenti és
nem egy dolog tulajdonságát. Önmagában vett szépség nem létezik. [...] A
szépséget csak saját természetünk törvényei szerint ismerjük.”⁸⁹¹ Ebben a
kontextusban Berzsenyi ízlés-fogalma, a szépézés, az ideál és a művészi
produktum pillanatnyi egységben látásának képességét jelenti, melynek hiá-
nyában az eszmény teljességét reprezentáló poézis létrehozása elképzelhetet-
len. Az így felfogott ízlés – ellentétben a Kölcsey definiálta ízléssel – nem
fejleszhető az egyén szintjén, mechanikus célkitűzéssel, hanem csakis az
urbánus, „szeliden oktató”,⁸⁹² dialogikus képzési folyamat keretében.

Ugyanebben a levélben Berzsenyi egy meglehetősen szerencsétlennek
tűnő filológiai vitába száll Kölcseyvel a görögök lírikumáról, illetve „poétai
nyelvről”. Itt elsőként az a szembetűnő, hogy mennyire eltérő kvalitások
csapnak össze a klasszika-filológia mezején: az *Iliászt* görögből fordító Köl-
csey és Berzsenyi, aki előtt (mint vitapartnere megjegyzi) „a görög nyelv
ismeretlen föld”,⁸⁹³ s csakis másodlagos forrásokra, Bouterwek és Barthé-
lemy műveire hivatkozhat. Ezúttal is fel kell azonban figyelni rá, hogy a
vitázók eltérő módon szólalnak meg, tulajdonképpen két különböző síkon
mozognak. Kölcsey „régiség-tudományi” érvelése archeológiai jellegű, olyan
értelemben, hogy a jelen szempontjaitól független igazságokat kér számon
Berzsenyin. Berzsenyi okfejtése ezzel szemben nagyon is aktuális érdekű,
lévén egy olyan görögség-képet véd – a neohumanista hagyomány illusztris
munkáira támaszkodva –, amely nem a múlt rekvizitumaként érdekes, hanem
mint saját, az antik görög kultúra (újra)értelmezésére épült esztétikai rendsze-
rének alapvető része. Hogy a poétai nyelv és a görögség eszméjének össze-

⁸⁹¹ BOUTERWEK 1807, 42–43.

⁸⁹² „mivel illy botlékony emberkéek vagyunk, ohajtanám, hogy kritikánk ne elnémító,
hanem csak szeliden oktató legyen” (BERZSENYI 1842, 146.)

⁸⁹³ KÖLCSEY 1960, 581.

kapcsolása számára mennyire időszerű probléma, mutatja, hogy ezzel hozza összefüggésbe nyelvújítási nézeteit is: „Barthélemy azt jegyzi meg, hogy Homerosz’ nyelve egyik szójáráshoz sem volt kötve, hanem a görög nyelv’ különféle szójárásaiból olvadt össze; s úgy hiszem innét folyt a görög poétai nyelvnek azon fő jelleme, hogy valamint az atticismustól, úgy egyéb szójárásoktól is egyiránt független volt. Ezért ohajtanám én hogy nyelvünket egyik szójárásunkhoz se szorítanók, hanem mindeniktől egyiránt függetlenné tennők.”⁸⁹⁴

Kölcseyvel szembeni további, a verstan tárgykörébe tartozó megjegyzései a költészet formai-tartalmi egységének görögös ideáljából indulnak ki, s Kölcsey és Kazinczy ettől eltérő nézeteiben (és lényegében az egész modern európai műveltségben) nem lát mást, mint szeszélyesen változó, esetleges formalizmust. Ezzel a vélelmezett ízlésbeli káosszal szemben a következő javasolja: „az izlet vak, változó és változtatható míg azt nem az okosság, hanem csak a divat intézi [...] De épen azért mivel izletünk illy vak és változó, kötelessége a jótakaró írónak nemzete’ izletét a vak és szünet nélkül változó divat gyermekkénye alul felszabadítani ’s annak törvényeit az okosság’ örök törvényeivel harmoniába hozni.”⁸⁹⁵ Tehát Berzsenyi az ízlést ki akarja vonni a divat, vagyis az önkényesség és a konvenció kizárólagos hatóköréből, de nem azért, hogy alávesse bizonyos örök-általános elveknek, hanem hogy „harmóniába hozza” velük, ami módszertana ismeretében úgy értelmezendő, hogy az ízlés törvényeinek az abszolútummal való dialogikus viszonyban kell időről időre újrafogalmazódnuk. A fejtegetés háttérében az a populárfilozófiai divat-teória sejthető, mely szerint a jelekben a természeti és a meg egyezésen alapuló, divat-szerű mozzanat nem választható el szigorúan egymástól,⁸⁹⁶ bár nem kétséges, hogy az előbbinek kell túlsúlyban lennie.

⁸⁹⁴ BERZSENYI 1842, 147.

⁸⁹⁵ BERZSENYI 1842, 149.

⁸⁹⁶ „In allen Arten von Zeichen [...] ist etwas, welches sich auf die Natur der bezeichneten Sachen gründet, und etwas ist in ihnen willkürlich und blos die Sache einer Verabredung.” (Christian GARVE, *Über die Moden* = GARVE 1792, 117–295, i. h.: 162.)

A *hatodik levél* elején Berzsenyi az irodalmi életben megnyilvánuló „felekezeti düh” ellen szól, s ennek tulajdonítja a „kéregkritika” előretörését. Ezzel szemben a kül- és belkriticát egyesítő bírálókat tartja kívánatosnak, azon – a *Poétai harmonistikát* is jellemző – költészetsszemlélet alapján, amely a legfőbb poézist „a kül- és beltökéyek”, azaz a „gondolati, érzelmi és képzeleti tökélyek” harmóniájában látja. A következőkben Berzsenyi Dayka *Titkos búját* elemzi, azt a verset, amelyet már 1818 körül is megbírált egyszer. Következtetései nem változtak azóta, így a verselemzés summája szerint a költemény a szentimentális-homályos, a gondolat rovására a formát, „fűlmuzsikát” előnyben részesítő versek példatárát növeli. Berzsenyi módot talál arra is, hogy Daykán keresztül újból megtámadja a Kazinczy-féle irodalmi kánont, amellyel szemben Révai „középszerűre szállított” költeményét állítja példaként.⁸⁹⁷

A *hetedik levél* Kazinczy Áte-szonettjét vizsgálja, s elmarasztalja egyoldalúan érzelme kifejező volta miatt. Ehelyett érvelésében a kétfázisú (az ihlet és a racionális mérlegelés állapotát váltogató) neohumanista alkotásfolyamatmodell mellett foglal állást, Jean Paul esztétikájára is hivatkozva: „ezért mondja korunk’ pajkos Arisztotelesze [vagyis Jean Paul]: *hogy nem hánykodó, hanem siktenger tükrözi a mennyet*. A mit azonban nem annyira a poézisra, mint a költésre kell alkalmaznunk. Mert bizonyos az ámbár, hogy csak oly érzelmeket festhetünk, a millyenek bennünk megvagynak vagy megvoltak; de az is igaz, hogy érzelmeinket csak akkor tudjuk poétai nótára tánczoltatni, mikor legjobb izün dohányunk; a poézis ellenben mutathat Volkánt, csak Pompéjit és Herkulanumot el ne borítsa”.⁸⁹⁸ Sajátos eleme az érvelésnek, hogy Berzsenyi erre az ideális költői karakterre és költészetre saját magát, illetőleg *Osztályrészem* című költeményét állítja példaként: „Hogy pedig a miket én itt mondogatok, nem a felekezeti kórság, nem a régen megunt költéri töviskoszoru, hanem legbelsőbb valóm mondogatja, látni fogod ezen igen fiatalkori ódából: *Partra szállottam* stb. Tudod hogy akkor engem is, mint afféle fűztillinkós poétát jól megszabdult[!] a gonosz Áte, de mégis melly könnyen említetik itt a szelek’ mérge s az izzadt arcz! Ez az én

⁸⁹⁷ BERZSENYI 1842, 152.

⁸⁹⁸ BERZSENYI 1842, 154.

leghivebb képem. Az utóbb reám ragadt tudós cziczoma és mélység, nem egyéb mint *plundra*.”⁸⁹⁹ Berzsenyi itt visszatér önképzés-történetének ahhoz a változatához, amelyet Kazinczyhoz írt első leveleiben adott elő, „a’ bizonyos álláspontot” elméje „első fel lobbanásában” megtaláló „józan ész” önképéhez. A bizonyos álláspont pedig ez esetben nem más, mint az osztályrészen, a kiszabott sorson, s vele a szenvedélyeken felülemelkedő beteljesült, ám nem statikus nyugalom,⁹⁰⁰ vagyis a schilleri eszményi idill⁹⁰¹ szemlélete. Ennek a látásmódnak az „igen fiatalkori” időszakra való helyezése ugyanakkor tagadása a naivtól a szentimentális állapot felé tartó fejlődés sémájának.

A *nyolcadik levél* Szemere Pál szonettjeiben mutat ki „érzelmi harmóniátlanságot”, vagyis érzelmi túlhajtottságot, s ezt részben a „mesterkélt formának”, a „leoninus nyúgeinek” tulajdonítja,⁹⁰² így alkalmazva a tartalomhoz szorosan illeszkedő versforma görög ideálját: „[Szemere szonettjeiben] mind a gondolat mind a nyelv szép; de csakugyan azokra is meg kell mondanunk, hogy a gondolat’ s beszéd’ ömlete azokban is akadozó s távul van a könnyűség’ azon kellemeitől, mellyeket Szemere’ szabadabb műveiben láthatunk. Ez pedig nyilván mutatja, miként nem a költért, hanem egyenesen a versformát kell vádolnunk.”⁹⁰³

A *kilencedik levél* Berzsenyi ízléssel kapcsolatos nézeteinek tömör kifejtésével kezdődik, itt fogalmazza meg legexplicitebben, hogy a szépséget viszonyfogalomnak tartja: „a dolgok magokban többnyire sem szépek, sem rutak, hanem a különféle viszonyok, mellék ideák s világnézetek alakítják azokat szépekké vagy nem szépekké. Ezért van az, hogy valamint a viszonyok és ideák’ összeállását nem egyenlő élű szemmel látjuk; a szerint izletünk sem egyenlő, de magunkra nézve is csak akkor szünik habozó lenni, mikor egyszer minden szavainkat a leghatározottabb világnézet’ létszereivel tudjuk

⁸⁹⁹ BERZSENYI 1842, 154.

⁹⁰⁰ Az *Osztályrészem* hasonló következtetésre jutó elemzései: BÉCSY 1998, 7–22, CSETRI 1986, 232–233.

⁹⁰¹ Friedrich SCHILLER, *A naiv és szentimentális költészetről* = SCHILLER 2005, 320.

⁹⁰² BERZSENYI 1842, 156.

⁹⁰³ BERZSENYI 1842, 156.

összemérni.”⁹⁰⁴ Ismét hangsúlyozni kell, hogy Berzsenyi „összemérni” akarja a világnézetet a költői kifejezéssel, tehát nem levezetni az előbbiből az utóbbi (mint Kölcsey), hanem kölcsönös viszonyt alakítani ki a kettő között. A kifejezés és az ideál közti oda-vissza tükröződés azonban csak akkor működhet akadálytalanul, ha a médiumként szolgáló nyelvi közeg mentes a zavaró elemektől; Berzsenyi ezért figyelmeztet itt a „mellékideákra”, a fogalmak nem intencionált jelentésrétegére.

Berzsenyi itt száll vitába Kölcsey komikum-tanulmányával, amely a „fennkomikummal” szemben az „alkomikumban” látja a „ragyogóbb pályát” megnyílni, amennyiben az utóbbiban a „nevetséges legfőbb lépcsője” összeolvad a „legfelsőbb szépséggel”.⁹⁰⁵ Ez az álláspont már csak azért is ellentétes a középlet-esztétikával, mert Kölcsey az emberi kedélyvilág egyetlen mozzanatát kifejező forma végletekig fejlesztésében pillantja meg az ideált, de azért is, mert Berzsenyi az alkomikumban a „fennebb mellékideák” tudatos megsértését látja, vagyis az eszmény és a kifejezés közötti közvetlen viszony „esztétiátlan értelmet” eredményező megzavarását.⁹⁰⁶

15.2. *Bírálatok*

A *Bírálatok* a fent érintetthez hasonló jeleméleti alapokon nyugszanak, mint arra Szörényi László egy tanulmánya is felhívta a figyelmet Vörösmarty epikus költeményeinek kritikája kapcsán. Berzsenyi vonatkozó két rövid bekezdése így hangzik: „A’ *Rom*, egy allegoriás költészet hexameterekben Vörösmartytul, mely minden tsudás és rémes regényesége mellett is szép rajzolatit adja az emberi életnek ’s az emberiség változó örömeinek. A’ *Délsziget*, melly ismét valami rémregényes és rejteményes költészet két hosszú énekben Vörösmartytul. Tárnya úgy látszik a’ férfiúi és asszonyi természetnek’ rajzolatit adni; de ez a’ tárgy olly végtelen és fejthetetlen allegoriákba

⁹⁰⁴ BERZSENYI 1842, 157.

⁹⁰⁵ KÖLCSEY Ferenc, *A leányórzó: A komikumról* = KÖLCSEY 1960, 608–609.

⁹⁰⁶ BERZSENYI 1842, 157.

van merítve, hogy azt inkább csak sejteni mint látni lehet 's megvallom hogy az egész műnek nagyobb része reám nézve érthetetlen."⁹⁰⁷

Szörényi felvetése szerint itt „szétválaszthatónak látszik Berzsenyi ítéletek pozitív és negatív oldala: vagyis a »csudás és rémes regényesség« mint negatív fogalom és a »szép rajzolat« elismerő méltatása”. Szörényi a továbbiakban amellet érvel, hogy Berzsenyi elismerése, illetve elutasítása az allegória (avagy mitikus ábrázolásmód) két fajtájának szól: *A Rom* (és a *Délsziget*) „antik normának és mintának megfelelő részét értékeli pozitívan”, a másmilyen, romantikusnak minősíthető képalkotást viszont elveti.⁹⁰⁸ Ezzel az értelmezéssel egyetértek, viszont a következő kiegészítéseket tartom szükségesnek:

A Berzsenyi megjegyzéseiben benne foglalt allegóriaértelmezés keretében a helytelen allegóriáról azt tudjuk meg, hogy „fejthetetlen” és „sejtet”, míg a helyes allegória tárgyát „látni lehet”. A pozitívan értékelt allegóriának (vagy az allegória megfejtett részének) ugyanaz a tárgya mindkét megbírált mű esetén: az ember, vagyis az első esetben „az emberi élet” és „az emberiség változó örömei”, a második esetben pedig „a' férfiúi és asszonyi természet”. Ha mindehhez hozzávesszük Berzsenyinek Vörösmarty *Két szomszédváráról* írott bírálatát is, akkor még világosabban látszik a követett kritikai eszmény. Itt ugyanis Berzsenyi arra kéri a szerzőt, hogy „Musájának szebb, az az, emberibb és természetesb tárgyokat válasszon 's ne tartsa lantjához méltónak az olly kannibálokat, mint a' *Két szomszédvári hősek*. Ha vérvitákat akarunk zengni, vagynak a nemzetnek elég szent harczai, 's ezek a' valódi hősköltészet' tárgyai. Ha pedig új tárgyokat akarunk költeni, akkor ollyanokat illik költenünk, mellyek a' mi szelid keresztény Philosophiánk' iránylatával eggyezők, a' mi pedig nem kannibalismus, hanem idyllismus, az az, idylli Ideal. Ennek utait készítse a' költész mint *Voss* a' szép *Luizával* és *Göthe* a' szép *Hermánnal*; mert így több hasznát vesszük a' hexametereknek mint amúgy.”⁹⁰⁹ A „kannibalismussal” ellentétbe állított „idylli Ideal” célul tevésével Berzsenyi (újfent) Schiller idill-elméletéhez kapcsolódik, mely a naiv

⁹⁰⁷ BERZSENYI 1994, 281–282.

⁹⁰⁸ SZÖRÉNYI 2002, 178–184.

⁹⁰⁹ BERZSENYI 1994, 288.

érzésmód és a reflektáló értelem (tehát az antik és a keresztény kort jellemző felfogás) összekötetésének lehetőségét látta eme költői formában: „[A költő] tűzzön ki feladatául olyan idillt, amely a kultúra alanyaiban és a legerőteljesebb, legtüzesebb élet, a legtágabb körű gondolkodás, a legrafináltabb műviség, a legnagyobb társadalmi kifinomultság feltételei közepette is megvalósítja ama pásztori ártatlanságot, egyszóval amely az embert, aki *Árkádiába* bizonyosan nem térhet már vissza, elvezeti *Elíziumba*.”⁹¹⁰ Eltérés Berzsenyi és Schiller között a példaanyag kezelésében mutatkozik. Míg Schiller Voss *Luise* című idilljét a naiv nembe sorolja, s ezen belül a legmagasabb polcra helyezi, mint amely csak a „legjobb görög mintákkal” vethető össze,⁹¹¹ addig Berzsenyiné ez a mű – akárcsak Goethe hasonló szemléletű eposza, a *Hermann és Dorothea* – a keresztény filozófia megvalósítója, s egyben formája révén a görög ideál hordozója, így végső soron a kétféle eszmény egységének megteremtője.

Az idézett Berzsenyi-passzus jól mutatja, hogy Berzsenyinek mi a célja a görög formák ajánlásával. Semmiképpen nem valamiféle iskolás klasszicizmus igényének kielégítéséről van szó, hanem arról, hogy a görög-emberi formák a maguk lehatároló mivoltában védelmezzenek az azon túlival, a kannibállal, a zabolátlannal, a nem-emberivel szemben. Ugyanígy a sejtető allegóriákkal, a *Két szomszédvárban* is fellelhető „homályos beszédekkel” kapcsolatban az Berzsenyi kifogása, hogy túlságosan kitérítik az értelmezés határait, rögzíthetetlené teszik a jelentést: „alig tudjuk elgondolni mit akar”. A költői „csapongás” és „elragadtatás” ilyen esetben „természetlen” képekhez vezet,⁹¹² márpedig az eszmények csakis a természetes-józan-emberi-görög formákban válhatnak számunkra érzékelhetőkké. Ha a poétai nyelv nem ezeket a formákat jeleníti meg, akkor a jelentés vagy részleges és egyoldalú lesz, vagy emberen túli és metafizikus, mindenesetre nem dekódolható azon az ideális-egészleges módon, amelyet a *Poétai harmonistika* előír: „a’ poesis nem arra való, hogy lelkünket mysticismus’ ábrándozataiba buktassa; hanem leginkább tsak arra, hogy mind értelmünket, mind érzelmeinket és

⁹¹⁰ SCHILLER 2005, 320.

⁹¹¹ SCHILLER 2005, 319, lj.

⁹¹² BERZSENYI 1994, 288–289.

képzeleteinket olly egyirányú derületbe hozza, hogy a' poétai gondolatot ne tsak értsük, hanem egyszersmind érezzük és lássuk, a' mi pedig annyi, mint legfőbb értés".⁹¹³

Az ember-mivoltot a maga teljességében kifejező műszemélyre vezethető vissza Takácsy Józsa hősrégéjének hibáztatása is, hiszen abban partikulárisan nemzeti, a görög-univerzális ideállal kapcsolatba nem hozható mítoszokat talált Berzsenyi: „Úgy látszik a' szerző valami magyar mythoszokat akar formálni; de ójjanak illy gondolattal a Helicon' istenei. Nints és nem lehet több valódi költészi mythológia mint az egy görög, melly egyszersmind magyar is, mert a legfőbb költészi avagy emberi szép minden nemzetet egyiránt illet s minden nemzetnek egyiránt legfőbb tzelja.”⁹¹⁴

Az elvi megjegyzéseken túl a *Bírálatok* legnagyobb részét egyes szavak, kifejezések, színtagmák sokszor szövegösszefüggésükből kiragadott, s emiatt kéregkritikainak tűnő bírálata teszi ki. Ezek a helyi érdekű megjegyzések azonban kapcsolatba hozhatók a kritikai ideállal, hiszen a kétértelműségek, pongyolaságok, a nyelv „határozott érteményét”⁹¹⁵ veszélyeztető újítások kiküszöbölése mind a jel és a(z emberi) jelölt egymáshoz való közelítését szolgálják.

15.3. A *kritikáról*

15.3.1. Berzsenyi kritikaelmélete

Berzsenyi kritikai elveinek elvi szintű összefoglalását az 1835 nyarán keletkezett *A kritikáról* tartalmazza. A mű a képzési program jegyében született, s mint ilyen egyszerre elmélkedik az irodalmi kritika helyéről a képzés (vagy itteni szakkifejezéssel „emberképzet”) folyamatában, illetve fogalmaz meg elvont-általános gondolatokat a képzés egészéről.

⁹¹³ BERZSENYI 1994, 334–335.

⁹¹⁴ BERZSENYI 1994, 295.

⁹¹⁵ BERZSENYI 1994, 298.

A mű *első fejezete* a kritika elleni főbb vádakát veszi sorra, miszerint elidegenít az írástól, felesleges a zsenik számára és literatúrai pártszellemet gerjeszt. Berzsenyi, bár mindegyik felvetésben talál megfontolandó mozzanatot, képzést ösztönző mivolta miatt mégiscsak a kritika szükségességét hangsúlyoztatja. Érvelése a mindenoldalú képzés eszményén és a kultúra szakadatlan hagyománysorként való felfogásán alapul. Értelmezésében a kritika kétféleképpen kapcsolódik be a képzésbe, egyrészt mint a neohumanista kétfázisú alkotásfolyamat-modell teoretikus lépcsőfoka, (s az össztársadalmi folyamatként értett alkotás elengedhetetlen része), másrészt mint a műegész szinkrón szempontú külső megítélője. Ez utóbbi minőségében az esztétika nem pótolhatja a kritikát, mivel az előbbi csak a műalkotás általános szabályait rögzítheti, s egyedül a kritika képes annak megállapítására, hogy a képzési folyamat aktuálisan adott pontján ezek a szabályok miként érvényesülnek: „a’ legnagyobb Költészgenieknél is gyakran les ki a’ hideg ész olly sikamlatokat, mellyeket a’ Költész érzelmi zajjában nem érze, ’s mellyeket az Aesthetika’ előlegi szemléleteiből meg nem ösmerhet; mert azokat soha nem terjeszthetjük annyira, hogy a’ szépnek minden törvényeit előre kimutassuk; hanem örökre csak a’ Kritika nyomozhatja ki időről időre annak minden titkosb vonalait, mellyek minden új Költészettel újabb meg újabb változatokban mutatkoznak. Mert minden valódi Költészet valami új jelenet a’ szépnek tartományában, ’s minden illy jelenetben olly új színvegyületek és árnyolatok tünnek föl, mellyeknek valódi érdemét csak a’ leggyakorlottabb kritikusi szemek tudják igazán megösmerni és megösmertetni.”⁹¹⁶

A kritika feladata tehát teljesen gyakorlati, bizonyos konkrét pontokon kell beavatkoznia az emberiség képzésébe a meglévő tehetségek ösztönzése révén: „midőn a’ Kritika megpendíti a’ Költész lelkében az eszmélet’ nyugovó hurjait, akkor egyszerre megpendül abban az egész lelki muzsika, ’s egyszerre fölvilianik abban a’ legfőbb észderü, melly a’ tárgyak’ legbelsőbb értékeit is kimutatja ’s így ha nem teremthet is a’ Kritika Költészt, de azt minden bizonnyal intézheti annyiban, hogy azt a’ sok rossz példák ragálya ellen védheti, ’s annak tehetségeit harmoniásan fejleni segítheti.”⁹¹⁷ A helyes

⁹¹⁶ BERZSENYI 1994, 373.

⁹¹⁷ BERZSENYI 1994, 374.

kritikusai mintaadásra Berzsenyi saját képzési történetéből hoz példát: „az egyszerűnek velem született szerelmét Schiller’ és Matthisson’ példái kezdék megzavarni; mely őszinte vallomásokra bizony nem lett volna szükségünk, ha Winckelmant és Jean Pault előbb ösmernők”.⁹¹⁸ Ez úgy értendő, hogy a hellenizáló Winckelmann és Jean Paul vezették vissza ahhoz az egészséges-harmóniás emberideálhoz, amelyet a veleszületett *sensus communis* alapján magától is követett volna, ha a schilleri értelemben vett szentimentális költészet nagyjainak példája el nem téríti egy részleges-szélsőséges emberkép irányába.

A kritikának felrótt pártszellemet Berzsenyi a képzési folyamat szakadatlan előrehaladásához szükséges dialogicitás fenntartása érdekében védelmezi, figyelembe véve az „emberfajban” fellelhető „különségek” egyesítésének utópikus messzeségét: „Mi baj volna a’ világon, ha az Igazságnak csak azok volnának ellenségei, kik azt nem ösmerik de épen az a’ nagy baj, hogy annak mind azok ellenségei, kiket az nyom, ilyenek pedig fölötte sokan vagynak ’s lesznek is mindaddig míg az erény le nem győzi a’ bünt. Mivel pedig azt csak úgy győzheti le tán valaha, hogyha a’ jók annak harcát mely mind a’ polgári mind az írói világban folyton foly, hiven harczolják; tehát akármedly undokul foljon is e’ harc ’s akármint undorodunk is tőle; mégsem szabad azt sem általában kárhoztatnunk, sem szükségtelennek tartanunk, sem hideg részvétlenséggel tekintenünk”.⁹¹⁹

A *második fejezet* elválasztja egymástól a tanító és a perkritikát. Míg az előbbi az „emberiség legfőbb törvényeit” alkalmazza az adott műre, amelyet a szerző személyétől elválasztva ítél meg, addig az utóbbi lényege személyesítés, semmi köze tehát a „közjóhoz”.⁹²⁰ A két kategóriában a képzés közösségi eszménye és a lehatároltlan egyéni nézőpont kerül szembe egymással.

A *harmadik fejezet* az okokkal alátámasztott (teljes) és az önkényes, nem érvelni, hanem „hitetni akaró” (hiányos) kritikát különíti el egymástól.⁹²¹

⁹¹⁸ BERZSENYI 1994, 374.

⁹¹⁹ BERZSENYI 1994, 376.

⁹²⁰ BERZSENYI 1994, 377–378.

⁹²¹ BERZSENYI 1994, 378–380.

E kettőt alapjában véve ismét csak a tanításra való alkalmasságuk, illetve alkalmatlanságuk különbözteti meg.

A *negyedik fejezet* a kül- és belkritika mibenlétének taglalásán túl a képzés általános elveire koncentrál. Megfogalmazza, hogy a kritikának a bírált művet az eszmény manifesztálódásaként kell megítélnie: „nem elég a’ művet csak magában megbírálni tudnod; de meg kell azt tudnod bírálni, még azon legfőbb szempontból, hol az a’ kérdés: mint illik öszve az egész műv a’ nemzetnek ’s emberiségnek céljaival, és az egész cultura’ Philosophiájával? Mert ezen legfőbb szempont szerint az egész műv csak része az emberképzet nagy művészetének avagy Philosophiájának, mellyekkel a’ művnek, mint résznek, öszveillése, annak legfőbb érdeme, öszve nem illése ellenben leglétegesb[!] hibája”.⁹²² Berzsényi kimondja a képzés másik alaptételét, az eszmény irányába történő (vagyis helyes) és folyamatos haladás elvét is: „nem elég oda csak azt tudnod hogy »haladnunk kell«, de tudnod kell azt is: *merre és hová?* Mert ha ezt nem tudod, nem vagy képes az igaz és hamis haladások közt különbséget tenni. Tudva van pedig a’ cultura’ történeteire figyelmezők előtt, hogy gyakran vagynak az emberképzet’ sok oldalu és sok czélu munkájában olly hamis haladások, mellyek nem előre, hanem hátrame-
netelek és annak legbelsőbb megvesztőji szoktak lenni”.⁹²³

Berzsényi szerint a „legfőbb kritikai szempontok” mindig az eszmény és a konkrét jelenség (mű) egységben látásából erednek. A kritikának az ideál és az azt idő- s térbeli koordináták között reprezentáló műalkotás közti oszcillációt kell megragadnia, ennek során egybekapcsolva emberiség és nemzet, illetve (az előbbi eszményét a neohumanista felfogásban megtestesítő) antikvitás és a jelenkor szempontjait: „mig ezen legbelsőbb és legfőbb kritikai szempontokhoz szemeid meg nem nyílnak, az az, mig az emberiségnek, nemzetednek és culturának legfőbb céljait és viszonyait, az igaz és hamis cultura’ minden bélyegeit tellyes fényben nem ösmered; ’s mig a’ régi két nagy nemzet’ és jelenkor’ bölcsességéből egy reánk illő egészt alakítani nem tudsz; addig jelesebb művek ösmerőjének és bírálhatójának ne véld magadat; mert bírálatod, mind magadra mind a’ tudományokra nézve, nem csak ha-

⁹²² BERZSENYI 1994, 380.

⁹²³ BERZSENYI 1994, 381.

szontalan, de kártékony is lehet; [...] 's egyedül csak úgy tudod igazán megítélni a' részt, ha tudod az egészt.”⁹²⁴

Az *ötödik fejezet* a helyes kritikai tónussal foglalkozik, s vázolja az ezt megvalósító „valódi kritika tanítójának” eszményi, a mindenoldalú képzettség ideáljának megfelelő tulajdonságait: „az illy emberen, nem olytant kell értened, kinél csak a fej van művelve, hanem csak olytant, kiben mind az értelem mind az érzelmek egyiránt művelve és nemesítve vagynak”.⁹²⁵ Ez az emberideál ugyanakkor egyben a publikum általános elvárásainak való megfelelést is magában foglalja, ugyanis „a' kritika' publicumának nemesebb része is, csak illy nemesült lélekhez illő tanításnak nyit fület és kebelt”.⁹²⁶ Ez az elképzelés egybeesik az urbanitás sonnenfelsi alaptételével, mely szerint a műalkotást megítélő egyénnek a „közvélekedést” kell segítségül hívnia álláspontja kialakításakor,⁹²⁷ s az urbanitás-eszmény ilyen értelmű érvényesítése magyarázza Berzsenyi heves vitáját Lessingnek a kritika autonómiáját védelmező kijelentéseivel.⁹²⁸ Innen következik, hogy Berzsenyinél a kritikusi „szelídség” normája – akárcsak Sonnenfelsnél – ismeretelméleti dimenziót nyer, amennyiben a végleges-végletes véleményformálástól való tartózkodás szabálya mögött az egyéni álláspont relativitásának feltételezése húzódik meg. Az egyetlen kivétel, amikor ez a szabály megszeghető és indokolt lehet a másik megszólaló „büntetése” és „elnémítása”, ha az adott író „az emberiség' főntebb jogai és érdekei ellen tudva dolgozik”; ilyenkor a kritikusban az egyébként szorosan összetartozó „műveltség” és „szelídség” átmenetileg

⁹²⁴ BERZSENYI 1994, 381.

⁹²⁵ BERZSENYI 1994, 382.

⁹²⁶ BERZSENYI 1994, 382.

⁹²⁷ SONNENFELS 1771, 36–37.

⁹²⁸ „A' kriticusnak senki elébe nem írhatja, melly keményen és keserűen gáncsoljon avagy csufoljon. Magának kell tudnia minő hatást akar elő hozni, 's szükség hogy szavait ezen hatásra intézze.” (BERZSENYI 1994, 382.) Idézet Lessing *Briefe antiquarischen Inhalts* című művéből. *A kritikáról* Lessing-hivatkozásainak közvetlen forrásai a korabeli kritikai folyóiratok voltak. Vö. BERZSENYI 1941, 307, 309, 311.

szétválhatnak, s szükséges lehet az urbanitás megsértése, éppen az urbanitás védelmében.⁹²⁹

A *hatodik fejezetben* a kritikai viszonyokról írottak lényegében a kritika és képzés (emberképzet) viszonyáról korábban mondottak gyakorlatibb újrafogalmazása. Az általános elv, amely az egyes műalkotást „az emberképzet nagy művészetének” részeként, s a kritikát e rész és az egész összefüggésének értelmezőjeként fogta fel, itt ahhoz a praktikus alaptételhez vezet, hogy „minden írónál tekintetben kell tartani tárgyat, személyt, időt ’s helyet”. Ennek megfelelően Berzsenyi szerint a kritika más-más funkciót tölthet be a „literatúra” fejlődésének különböző szakaszaiban, s erre a hazai irodalom példáját hozza fel: „Midőn mink literaturánk ifjúságában egymást buzgatva zengénk föl alvó, vagy igazábban szólván, félholt nemzetünket, [...] ’s mikor még a’ legcsekélyebb magyar írás is hazafiui tett volt; akkor még természet szerint a’ kritika nálunk nem csak szükségtelen volt, de a’ nemzet legfőbb czéljával is egyenesen ellenkezett: mast ellenben, midőn nem csak divatba jött a’ magyar írás, de literaturánkat Nagyaink bölcsesége örökre meg is alapítja; kérdésen kívül szükség hogy íróinkat a’ kritika’ szövétnéke által vezetni elkezdjük, noha még mast is tekintetben kell azt vennünk, hogy csak kezdők ’s nagy akadályokkal vivó kezdők vagyunk.”⁹³⁰

Ezen kívül az alkotás műfaját és az alkotó zseni személyiségét, belső fejlődésének törvényeit is figyelembe kell vennie a kritikusnak. Összességében tehát Berzsenyi kritikai elvei szerint a produkciót nem közvetlenül az eszményhez kell hasonlítani, hanem az ideálhoz közelítő képzési folyamatban kell kijelölni a helyét. Így a műalkotások abszolút értékéről nem is beszélhetünk, relatív értéküket pedig az határozza meg, hogy miként viszonyulnak az emberi kultúra – egyénileg elérhetetlen – végcélja felé tartó kulturális hagyományosor többi eleméhez.

Feltűnő, hogy e képzési cél, képzési eszmény illusztrálására a tanulmány csak kevés és közvetett példát állít a görög–római kultúrkörből (ilyen a Winckelmann-utalás), s a gondolatmenet egy olyan példázatra fut ki, melyben az Amerikai Egyesült Államok politikai berendezkedése veszi át ezt a

⁹²⁹ BERZSENYI 1994, 383.

⁹³⁰ BERZSENYI 1994, 384–385.

mintafunkciót: „mindíg csak azt kell mondanom, hogy kritikánk ne büntető, hanem csak tanító 's írói Democratiánk ne a' szeretetlenség' és zabolatlanság' hanem csak az okosság' és emberszeretet' democratiája legyen, mint *Washingtoné*, hol az emberkinzó börtönök helyén, az emberszeretnek olly templomai emelkednek, mellyekben még a' bűnöst sem fenyíti büntetés, hanem tanító, jobbító 's boldogító szeretet öleli. Ez a' culturának legszebb diadalma, 's ennek utait készítse az író, ha az emberiség' tanítója akar lenni.”⁹³¹ Hogy egy adott államban megvalósult politikai demokrácia példa lehet az írói demokrácia számára, az nem meglepő, tekintve Berzsenyinek a poézis „messzehatásaira” építő, esztétikum és politikum szférájának összefonódását feltételező irodalomszemléletét.⁹³² Kérdés azonban hogy miért éppen Amerika került a kritikaelméleti tanulmányban a példakép szerepébe. Berzsenyi vonatkozó forrásainak pontos felderítése még a jövő feladata, mindenesetre *A kritikáról* megírásának idején már számolhatunk Bölöni Farkas Sándor 1834-ben megjelent útleírásának ismeretével, amely akár önmagában is megalapozhatta a tanulmányban vázolt ideálképet – hozzátevé, hogy ez a kép kevésbé frekvencián már jóval régebben is jelen volt a Berzsenyi-életműben, például a *Hymnus Keszthely' isteneihez* ábrázolásában Benjamin Franklinról. Azonban Bölöni munkája több szempontból is adhatott inspirációt: nála nemcsak az amerikai börtönviszonyoknak *A kritikáról*-ban olvashatóhoz hasonló szellemű ismertetése lelhető fel,⁹³³ hanem ír a tudományok popularizálására

⁹³¹ BERZSENYI 1994, 385.

⁹³² Vö. Hász-Fehér Katalin integrált irodalom fogalmával: HÁSZ-FEHÉR 2000, 57–62.

⁹³³ „Legelőbb *Penn* és *Quaker* társai költek ki Pennsylvániában a halálos büntetés ellen, s a büntetéseknek szelídebb, s célosabb módjait kívánták béhozni [...] A revolúció után újra felszólaltak az ügyben a Penn filantrópikus tanítványai, s *Franklin*, *Bradford*, *Lowndes* s mások lelkes javallataik után a halálos büntetések nagy része eltöröltetett [...]. A testi büntetéseket s más külső meggyaláztatásokat, mint amelyek a lelkierőket is meggyalázzák s elmakacsítják, a foglyoknak munkára fordíttatásával váltották fel. [...] A pennsylvániai rendszerként a fogoly éjjelnappal magános elzárásban, munka közt vagy anélkül, de örökösen társaság nélkül van, és ekként egy időre nemcsak a hazából, hanem a világból is kizáratik. Ezen elzárás erkölcsi tanítással kötettk egybe, s a munka a fogoly jóviselete megjutalmazásául adatik.” (BÖLÖNI 1943, 97–98.)

tett újjvilágbeli törekvésekről is,⁹³⁴ amelyekben Berzsenyi saját vonatkozó nézeteire ismerhetett rá. Külön figyelmet érdemel Bölöninél a görögség- és az Amerika-eszmény egybejátszása a Philadelphia városáról adott ismertetésben. Ebben az Egyesült Államok első fővárosa a „tudományok s filantrópiai intézetek” terjesztésének központjaként ábrázolódik, szemben az ország más, kereskedelemre és politizálásra szakosodott településeivel.⁹³⁵ Az építészeti jellességek mellett alighanem a város e tulajdonságának is szól Bölöni elragadtatott megállapítása: „Philadelphia egyik a legszebb városok közül. [...] minél több részében fordultunk meg, bámulásom mindinkább nevedett, s mindinkább azt hittem, hogy a régi klasszikus Rómában vagy Athenében járok”.⁹³⁶ E kontextusra tekintettel feltehető, hogy Berzsenyi az amerikai Philadelphiára utal, amikor a képzés alacsonyabb fokán álló magyar irodalom és az eszmény tökéletesebb inkarnációja közti távolságot képletesen így fejezi ki: „nem illik é megváltoztanunk Budát Philadelphiatól?”⁹³⁷ *A kritikáról* ily módon egyszerre politikai és esztétikai jellegű képzésezsményének kérdésköre azonban már átvezet Berzsenyi később tárgyalandó társadalmi reformelképzeléseinek világába.

⁹³⁴ „Az amerikaiak igen jól tudják, hogy valamint az egyes emberből a nevelés által lehet minden, éppen úgy a népnél is a neveléstől függ minden [...]. Tudják, hogy ahol a tudomány és törvények ismerete csak bizonyos osztálynál vagy keveseknél van, ott könnyen uralkodhatik a tudományosabb a tudatlan sokaságon, s éppen ezért mindent elkövetnek, hogy legszegényebb tagjaiknak is bizonyos tudományos ismereteik legyenek.” (BÖLÖNI 1943, 50–51.)

⁹³⁵ BÖLÖNI 1943, 236.

⁹³⁶ BÖLÖNI 1943, 235.

⁹³⁷ BERZSENYI 1994, 384.

15.3.2. A kritikáról forrásai

15.3.2.1. Kölcsey kritikaelméleti tanulmánya

Merényi Oszkár még látta a niklai könyvtárban a műhöz felhasznált, széljegyzetekkel ellátott kritikai folyóiratokat: az Élet és Literatúra – Muzáron, valamint a Kritikai Lapok megfelelő példányaikat, s szövegkiadásának jegyzetanyagába kellőképpen bedolgozta idevágó kutatási eredményeit.⁹³⁸ Így eddig is ismert volt *A kritikáról összefüggése Kölcsey Kritika* (vagy másként *A kritikáról*) című értekezésével, amely a Kritikai Lapok 1833/II-es füzetében jött ki. Berzsényi munkája – amellet, hogy szól Kazinczy és mások kritikusi gyakorlatáról – az elmélet szintjén elsősorban mint Kölcsey kritikai elveire adott reflexió, s mint egy azoktól paradigmaticusan eltérő koncepció kifejtése kapcsolódik a korabeli magyar kritikaelméleti diskurzushoz.

Berzsényi következtetéseitől gyökeresen eltérnek Kölcseynek a szépség objektív, a körülményektől független megítélésének lehetőségét állító alapelvei: „Az emberi ész alaptörvényei mindig és mindenütt ugyanazok; s ha közönséges és magányos nevelés, ha vallás és polgári alkotvány, ha fonák észrevételekből eredt princípiumok és szokások itt és ott elhomályosítják is: a vizsgáló fej, eredeztetés, hasonlítás és következtetés által tisztába hozhatja; s az emberi ész Memphisen mint Athenában, Londonban mint Otahitiban bizonyos egyetemi szabásokra vonhatja vissza, mik az egész földkerekségen keresztül zsinórmérték gyanánt szolgálnak. Ha így van az ésszel, így kell lenni az ízléssel is; mert ez a józan ész elengedhetetlen befolyása [...], vezérlése alatt formált érzésnél nem egyéb.⁹³⁹ [...] A szép, s minden vele határos érzés, minden kor, hely és éghajlat embereiben egyforma alapvonásokkal tündöklött. Következik, hogy az, aki a józan ízlés magvait keblében hordja (mert azokat, mint az okosságot, a természettől nyerjük), nyomos studium által kifejtván, készíthet magának bizonyos egyetemi, de személyeségi saját-

⁹³⁸ BERZSENYI 1941, 305–312.

⁹³⁹ KÖLCSEY 1960, 661. Kölcsey eme passzusára való közvetlen reflexióként érthető *A kritikáról* megjegyzése: „nem illik é megválosztanunk Budát Philadelphiatól? Én azt hiszem igen”.

ságok s szokásba ment formák által félre nem vezetett mértéket, amit saját és idegen művekre csalódás félelme nélkül alkalmaztathat.”⁹⁴⁰

A Berzsényi és Kölcsey fejtegetései mögött felsejlő ellentétes koncepciók a következőképpen foglalhatók össze:

Kölcsey szerint lehetséges az „egyetemi értékű alapokon épült kritika”, s az íróknak ennek birtoklására kell törekedniük.⁹⁴¹ Berzsényinél a kritika funkciója más: nem az ideálhoz képest ítéli meg deduktíve a műalkotást, hanem az ideál és a példa kölcsönös viszonyát boncolgatja. A kritika ezért nem lehet egyetemes érvényű, magába kell építenie vizsgálati tárgyának efemer körülményeit is. Az esztétika univerzális szabályainak ismerete önmagában nem ad kulcsot a szépség megértéséhez; nincs közvetlen függőségi reláció az esztétikai normák és az egyedi műalkotás között.

Kölcsey úgy véli, hogy az abszolút szempontú, objektív kritika jelöli ki a művek „érdemlett” helyét, ezért megléte elengedhetetlen a kultúra fejlődéséhez. Példaként többek között Gyöngyösi Istvánt említi, akit – a kritika hiánya miatt – sokáig érdeme felett tiszteltek.⁹⁴² Berzsényi szerint a kritikai szempontokat a megbírált mű idő- s térbeli helyzete is befolyásolja, így a kritika feladata nem az adott mű és az eszmény közti objektív távolság regisztrálása, hanem – az aktuális körülményeket felmérve – annak vizsgálata, hogy egy-egy új jelenség hoz-e előremozdulást az eszmény irányába. Az eszménytől nagyon távol álló kultúrfejlődési stádiumban a kritika nem feltétlenül hasznos formája az írók ösztönzésének.

Kölcseynél a műalkotás egyéni produktum, a „saját erő” kiforrása,⁹⁴³ s annál tökéletesebb, minél inkább érvényesíti az ész alaptörvényeit. A „studium” és a vita, az „idegen ítélet” megismerése⁹⁴⁴ egyaránt az eszményhez vezető egyéni utat egyengeti, a „magánállható ítélet”⁹⁴⁵ kialakulását segíti elő. Az így létrejött újabb, tökéletesebb műalkotás meghaladja és mintegy

⁹⁴⁰ KÖLCSEY 1960, 662.

⁹⁴¹ KÖLCSEY 1960, 662.

⁹⁴² KÖLCSEY 1960, 671.

⁹⁴³ KÖLCSEY 1960, 675.

⁹⁴⁴ KÖLCSEY 1960, 666.

⁹⁴⁵ KÖLCSEY 1960, 675.

felülírja előzményeit, például Euripidész *Elektrája* túllép Szophoklészén.⁹⁴⁶ E nézet értelmében a kultúra diszkrét folytonosság, individuális kezdeményezések egymást legföljebb negatív módon meghatározó sorozata. Berzsenyi felfogásában minden műalkotás sajátos, relatív értékkel rendelkezik, s különböző módon, de mindegyikük egyaránt az abszolútum valamely aspektusát képviseli – hacsak nem áll ellentétben az „emberiség” alapelveivel. Az ideálhoz való közelítés így nem egyéni, hanem interszjektív-társadalmi szinten valósulhat meg, egy kölcsönös tanulási folyamatban, amelynek célja a különféle emberi erények és tökéletességek összegződése. A „tanító kritika” ezt a képzési folyamatot ösztönzi.

A fentiekből következik a kritikai tónusról vallott nézeteik különbözősége. Míg Kölcsey minden körülmények között éles kritikai vitákat tart szükségesnek,⁹⁴⁷ hogy ki-ki ráébredhessen az ideálhoz képesti hiányosságaira,⁹⁴⁸ addig Berzsenyi urbánus-szelíd kritikaeszménye abból a nézetből ered, hogy az ideál elérhetetlen az egyén számára, s megközelítése a szjektív vélemények összesítése révén lehetséges.

Végül eltér egymástól Kölcsey és Berzsenyi embereszménye is. Kölcsey hierarchikus rendbe állítja az emberi tehetségeket: a „józan ész” fensőbbségét hirdeti az „érzés” felett, s ennek megfelelően a kritikának az ész alaptörvényei adják a kiindulópontot. Berzsenyi zseni- és kritikuseszménye egyaránt az értelem és érzelem egyenlő, harmonikus kiművelését foglalja magában, vagyis a kritikus feladata egy teljesebb, magasabb szintű harmónia lehetőségének megmutatása.

⁹⁴⁶ KÖLCSEY 1960, 663.

⁹⁴⁷ KÖLCSEY 1960, 668–669.

⁹⁴⁸ „Idegen ítélet hallása érezteti velünk, hogy a dolgot más szemekkel is lehet tekinteni; hogy van még olyan is, amit nem tudunk, vagy nem jól tudunk [...]. Aki az ephemerisek sorából egész komolysággal kiemelkedni akar, ily észrevételek után bizonyosan gondosabb pillantatot vét magába, s íme az idvességes munkának eleje megtéve van.” (KÖLCSEY 1960, 666.)

15.3.2.2. Engel dialógusa a kritikáról

A neohumanizmus kritikaeszményével Berzsenyi megismerkedhetett a *Philosoph für die Weltben* megjelent, *A kritika értékéről* címet viselő két dialógusból,⁹⁴⁹ különösen a másodikból, amelyben Engel nem mást, mint Moses Mendelssohnt szólaltatja meg a párbeszédet irányító szókratészi szerepben.

A Mendelssohn szájába adott alaptétel szerint a kritika egyszerre tanítómestere és tanítványa a zseninek. A beszélgetőtárs költő számára meghökkenítő kijelentés magyarázatául Mendelssohn egy dialogikus kritikamodellt válaszol, melyben a legfőbb tanítómester a természet: ezt tanulmányozza a zseni a maga kifinomult érzékeivel, míg a kritika a zsenit tanulmányozza. Mivel azonban a zseni sincs mindig képességeinek teljes birtokában, rászorul a kritika segítségére, miáltal a kritika – amint a költő megállapítja – „a tanára tanítómestere lesz”, akit „saját bölcsességével oktat”. Mendelssohn ugyanezt úgy fogalmazza meg, hogy a zseni lényegében „egy másik, nagyobb zsenitől” kap oktatást, hiszen „minden, amit a kritika tud, azt tőle tudja.”⁹⁵⁰ A kölcsönös tanulás körkörös menetére építő kritikamodellben sem a kritika, sem a zseni nem válik a végső tudás letéteményesévé, a tanulási folyamatnak mindig van egy következő lépcsőfoka. Vagyis a tudás – amely, mint Engel utal rá, a kritika esetében is az emberre vonatkozik,⁹⁵¹ tehát önismereti jellegű – nem a párbeszéd valamelyik szereplőjénél halmozódik fel, hanem interszjektív szinten gyűlik össze, egy soha véget nem érő processzus során.

Berzsenyi – akárcsak Engel – kölcsönös és dialogikus viszony egyenrangú szereplőivé teszi a kritikát és a zsenit. Ez a kölcsönösség oly mérvű, hogy a két szerepkör (mint a szókratészi modellben a tanár és a tanítványé) nem is válik el élesen egymástól: „lehet é jó Kritikus más mint Genie?”⁹⁵² A kritika

⁹⁴⁹ Az összefüggésre már Merényi Oszkár is felfigyelt, vö.: BERZSENYI 1941, 306.

⁹⁵⁰ [Johann Jakob ENGEL], *Zwei Gespräche, den Werth der Kritik betreffend: Zweites Gespräch: Zwischen Moses Mendelssohn und einem jungen Dichter*, DPhfdW 2, 118–119.

⁹⁵¹ „Immer kommt die Kritik auf den Menschen hinaus; und diesen, bis in seine feinsten Eigenheiten und Schattirungen, zu kennen”. (DPhfdW 2, 117.)

⁹⁵² BERZSENYI 1994, 374.

és a zseni ugyanannak a művelődési folyamatnak különböző, de egymást feltételező fázisaiban szólnak meg, s a költő „érzelmi zaja” és a kritika képviselte „hideg ész” együttesen alkotnak egy nagyobb egészet. Így a zseni már nem célja a művelődési folyamatnak, hanem annak résztvevője, lévén „a’ Genie valami legfőbb ugyan a’ lelki emberiségben, de a’ legfőbb emberiség sem istenség, hanem csak tévedékeny emberiség”.⁹⁵³ Mindez azt is jelenti, hogy a kultúra fejlődésének Kölcsey szerinti objektíven kitűzhető, transzcendens célja Berzsenyinél immanenssé válik, s azonos lesz az emberiség képzésével.

⁹⁵³ BERZSENYI 1994, 374.

16. „NÉPKÉPZET” (TÁRSADALMI REFORMELKÉPZELÉSEK)

16.1. Áttekintés

Berzsényi 1830-tól kezdve készített olyan tervezeteket, amelyekben (nép)képzési elvei gyakorlatba való átültetésének az irodalmi élet keretein túlnyúló konkrét lehetőségeit kutatta. Széchenyihez, Wesselényihez és Döbrenteihez írt leveleiben már a realizálás stádiumában lévő társadalmi-kulturális kezdeményezésekről – a lóverseny és a nemzeti színház ügyéről – alkot véleményt, azzal a céllal, hogy a neohumanista eszményeknek megfelelő mederbe terelje azok megvalósítását. A lóverseny-üggyel kapcsolatos kudarca, az az értetlenség, amellyel Széchenyi a téma Berzsényi-féle megközelítését fogadta, ismert. Berzsényi ennek ellenére (vagy éppen ezért) elkészíti hasonló szellemű, a földművelő nép képzését előíró programját (*A Magyarországi mezei szorgalom' némelly akadályairul*), amelyet 1834-ben nyújt be az akadémiának. Ehhez kapcsolódik *Polgári rendtartás* címen ismert, töredékben fennmaradt tervezete, amely a nép életét az általa elképzelt görögös-ideális berendezkedésben befolyásoló szabályok és törvények gyűjteménye.

16.2. Levelek

16.2.1. Széchenyihez és Wesselényihez

1830 elején Széchenyi István levélben felkereste Berzsényit és elküldte neki *Lovakrul* című könyvét,⁹⁵⁴ s – a válaszlevélből kikövetkeztethetően – ugyanekkor Wesselényi Miklós is írt neki, gyaníthatóan szintén mellékelve a

⁹⁵⁴ Széchenyi István – Berzsényi Dánielhez, 1830. január 15. = SZÉCHENYI 1889, 138–139.

küldeményhez saját, ekkor megjelent lovászati témájú munkáját.⁹⁵⁵ A levelek közvetlen célja a nagy költő előtt való tisztelgés mellett támogatásának megnyerése a Lóverseny Egyesület számára, amelyet Berzsényi meg is ígér kettejüköz együttesen címzett válaszában – reagálása azonban nem merül ki ebben, hanem egy nagy ívű fejtegetésben értelmezi is Széchenyiék kezdeményezéseit, s kísérletet tesz azok befolyásolására.

Berzsényi Széchenyiék terveiben leginkább azt a mozzanatot értékelte, hogy „a nagy angol népnél szokásban lévő különféle Egyesületek és Pályák systemájának”⁹⁵⁶ hazai meghonosításán fáradoznak. Ezt a törekvést kétféle szempontból tartotta jótékony hatásúnak: „a nagy és boldog angol népnek ezen bölts szokásai olly alkotó létszerei, kifejtői s föntartói a legbelsőbb néperőknek, melyek egy részről a luxus által megszorított szükségseinkhez képest a nemzeti szorgalmat a lehetőségig emelik; más részről pedig az egyesületi társalkodás által a lelket a lehetőségig képzik, s így ezen tétők egygyezetében az európai cultúra tetejét s legfőbb tzelját elérik.”⁹⁵⁷ Ebben a *Poétai harmonistika* szemléletét és terminológiáját alkalmazó passzusban világosan érvényesül Berzsényi képzés-eszménye: a képzés, az ellentétek harmonikus egyesülésének egyre nagyobb, egyre harmonikusabb egységeket alkotó folyamata itt a nemzetgazdaság és a nemzeti kultúra szempontjainak egymással való harmonizálását jelenti.

A folytatásból kiderül, hogy az így értett össznemzeti képzés folyamatának elindításához/dinamizálásához Berzsényi (s ebben megegyezik a véleménye Széchenyiével) nem látja szükségesnek a fennálló társadalmi keretek megváltoztatását, hanem a meglévő formákat akarja új, harmonikusabb, humánusabb tartalommal megtölteni. Úgy véli ugyanis, hogy – az antropológiai tényező állandóságából fakadóan – nem létezhet olyan társadalmi alakulat, amelyet lehetetlen volna harmonizálni; ráadásul nincs is abszolút mérce, s minden aktuálisan megvalósult harmónia csak egy újabb, teljesebb összhang

⁹⁵⁵ Címe: *A régi híres méneselek egyike (zsibói) megszünésének okairól (1829)*. Wesselényi levele elveszett.

⁹⁵⁶ Berzsényi gróf Széchenyi Istvánnak és báró Wesselényi Miklósnak, 1830. február 25. (BERZSENYI 1938, 80.)

⁹⁵⁷ BERZSENYI 1938, 81.

kialakulásához vezető lépcsőfok: „[a harmónia] a Reszpublikában Athenét, a Monarchiában pedig Britanniát szült, s [...] a leghiánosb formákban is valami szebb és boldogabb életet szülhet [...] valamint a mi rendeltetésünk, úgy a többi európai népeké is, nem a régi formák felforgatását, hanem egyedül csak ezt a minden formákkal egygyaránt egyező s minden formákat boldogító Harmóniát kívánják; s ez tárgya Méltóságok intézeteinek is.”⁹⁵⁸

A képzés által létrejövő harmónia szociális értelemben a „Patriarchalis világ” eszményét jelenti. Ez az ideál – melynek vízióját Berzsenyi későbbi tervezetei bontják ki részletesebben – nem egy valamikor volt társadalmi berendezkedés visszakívánására utal („nem lehet többé Ideálunk a régi Rákos”), és igazából nem is társadalmi szinten ragadható meg, hanem az egyének közvetlen személyközi kapcsolataiban konstruálódik. Erről így ír Berzsenyi: „Ez a szép világ [...] igen közel van hozzánk, mert a keresztény Fejedelmek már valójában Patriarchák, s nints egyéb hátra mint magunkat patriarchalizálnunk, azaz magunkat szelidebb, társalkodóbb s nyájasabb, egymást szeretőbb emberekké formálnunk, s az által egymást boldogítanunk.”⁹⁵⁹ Az ideál effajta megfogalmazása arra utal, hogy Berzsenyi reformtervének elsődleges célja a társadalomban folyó kommunikáció ösztönzése, általánossá tétele, demokratizálása, az útjában álló akadályok lebontása: vagyis a képzés kiterjesztése. Ebbéli felfogása állhat a mögött, hogy – mint már volt róla szó – lényegében feleslegesnek tartja Széchenyi akadémiával kapcsolatos kezdeményezését. Az ő ideálja – szemben a tudomány művelésének akadémikus, egyoldalúan teoretikus, ezoterikus módjával – „a Tudományok lelkét játékos szokásokba öltöztető”,⁹⁶⁰ s őket így popularizáló képzés.

A fő eszmény, amelyet Berzsenyi számon kér Széchenyin és Wesselényin, a görög kalokagathiáé. Arról van szó, hogy a főrendek angol mintájú reformterveiben Berzsenyi nem látja biztosítottnak a szépet és jót egyesítő egészes embereszmény szolgálatát, lévén szerinte „az angol szokások Philosophia művei”, s ezért „egyoldalubbak”, mint a poézison alapuló görögökéi: „mindenik játszva teremt mint a Természet: az angol mindig jót, a

⁹⁵⁸ BERZSENYI 1938, 81.

⁹⁵⁹ BERZSENYI 1938, 81.

⁹⁶⁰ BERZSENYI 1938, 81.

görög mindig jót és szépet”. Ugyanakkor Berzsényi szerint a magyar tánc és zene példája – mint egy valaha megvolt „aesthetiás kultúra” maradványai – a magyar és a görög ideál egyezésére utal, mivel mindkét eszmény a „Muzikának és Gymnasztikának” (azaz, tehetjük hozzá, a léleknek és testnek, a szépnek és hasznosnak) „nagy Harmóniáját” jelenti.⁹⁶¹ Javaslatára tehát – mint Hász-Fehér Katalin megállapítja – az, hogy Széchenyi (és Wesselényi) „az angol típusú »jó« mellé társítsa a görög, illetve magyar »jót és szépet«,”⁹⁶² ami a lóverseny vonatkozásában annyit tesz, hogy a „pályanapok” az olimpiai játékok mintájára legyenek a testgyakorlás mellett „egyszersmind vidám mulatságnak s nyájas örömmek ünnepei”.⁹⁶³ Így értelmezve a lóverseny intézménye a képzés-eszmény megtestesülésévé válhat: „érzem, hogy Geniusz – Világképző Geniusz jelent meg közöttünk. Ragadja meg azt Méltóságotok, mint Jákob az Istent a Pusztában, s megáldja Hazánkat”.⁹⁶⁴

A Széchenyihez 1830. augusztus 15-én elpostázott újabb Berzsényi-levél, illetve az ehhez mellékelte *Gróf Mailáth Jánoshoz* című óda fő célja ugyanaz: Széchenyire ruházni a nemzeti képzés serkentőjének szerepét, azt a funkciót, amelyet Berzsényi korábban Kazinczynak szánt, majd az ő alkalmatlanságát felismerve saját tisztévé tett. A levél és az óda közös motívuma a nemzet lelki életének ösztönzése és az emberi alakot formáló szobor felélesztése közt vont hasonlat, mely az előbbiben a *Hitel* keltette viták kapcsán fogalmazódik meg: „Én örültem a zajnak, mert az még életet mutat. De örvendjen Méltóságod is, mert olly anyagra tette művészkezeit, mellyből még minden bizonytalannal formálhat daedalusi járó szobrokat”.⁹⁶⁵ Az ókori hagyomány szerint Daidalosz képes volt olyan szobrokat létrehozni, amelyek –

⁹⁶¹ BERZSENYI 1938, 82.

⁹⁶² HÁSZ-FEHÉR 2000, 118.

⁹⁶³ BERZSENYI 1938, 82.

⁹⁶⁴ BERZSENYI 1938, 83. Berzsényit már korábban is foglalkoztatta a lótenyésztés kérdésköre. Ennek bizonyítéka, hogy 1818-ban ilyen témájú pályakérdések kitűzését javasolta a keszthelyi Georgikonnak. (Lásd: Berzsényi – Keszthelyi professzoroknak, 1818. febr. 19. = BERZSENYI 1968, 462.)

⁹⁶⁵ Berzsényi – Széchenyi Istvánnak, 1830. aug. 15. = BERZSENYI 1938, 84–85.

higany és hajtókerekerek segítségével – mozogni és járni tudtak.⁹⁶⁶ Ezt a mítoszt alkalmazza Berzsenyi a levélben oly módon, hogy a Prométheusz-történet neohumanista változatára alludáljon. Az ódában⁹⁶⁷ ugyanez a rendeltetés jut a Pügmalión-mítosznak, azzal az eltéréssel, hogy a harmonikus emberi közösség öntudatra ébresztésének pügmalióni-prométheuszi feladatát a versbeszélő a megszólított Mailáthra ruházza át, miután önnön törekvéseit az ideál ilyen értelmű megjelenítésére kudarcként értékeli: „Tündér tükörben nyílt nekem a’ világ; / Mint egy Pygmalion’ szobra, karom hevén / Életre gyúlni látsza honnom, / ’S annak örök szavait rebegtem // [...] // Most már telemnek bús szele fujdogál, / ’S tőled nyert koszorúm’ bimbajit elszedi; / Eltünt világom’ omladékin, / A’ hideg ész mutatá-ki pályám’. // [...] // Te zengj, mosolygó Grátzia’ kedvese, / Nagy fényű eleid’ nagy neve nagyra int”.⁹⁶⁸ Az ittenihez hasonló jelképes értelmet nyer a szobrászság – az emberi alak kőből való kiformalása – a Szókratész-mítosz azon neohumanista variánsában is, amelyet Moses Mendelssohn fogalmazott meg. Eszerint Szókratész eredetileg szobrásztanuló volt, s csupán harmincadik életéve környékén kezdett a bölcsélet tanulmányozásába, egy pártfogója hatására. Korábbi és későbbi mestersége között mindazonáltal szimbolikus kapcsolat figyelhető meg: „Tanuljátok meg az élőt az élettelenben utánozni, hasonlónak tenni a követ az emberhez; törekedjetez ezzel szemben az igazságra, a végtelen utánzására a végesben, arra, hogy az emberi lelkét olyan közel vigyétek ama eredeti *szépséghez és tökéletességhez*, amennyire az ebben az életben csak lehetséges.”⁹⁶⁹ Ebben az összefüggésben a Mailáth-óda beszélőjének lélek-szobrászi kudarca a szókratészi képzésre ösztönző hivatás beteljesítésének sikertelenségét jelenti. A kijelölt költőutód Mailáth vállalkozása viszont azért lehet sikeres, mert az ideált nem magának kell felélesztenie, hanem csupán megénekelnie az időközben már megtettesült eszményt, Széchenyit, aki félistenként és görög olimpiai bajnokként ábrázolódik: „Int Pindarus’ szép régi

⁹⁶⁶ BARTHÉLEMY 1796, III, 288–289.

⁹⁶⁷ Az alábbiakban felhasználok Bécsy Ágnes verselemzésének következtetéseit, vö. BÉCSY 1998, 204.

⁹⁶⁸ BERZSENYI 1979, 147–148.

⁹⁶⁹ MENDELSSOHN 1768, 4.

tárgya: / Im lovak, és lovagok robognak, // Istenfiakként nyitva Olympiát, / Rákos' szent mezején! Hallom a' pályazajt / 'S a' pályazajban, Széchenyink dús / Áldozatit, 's lova könnyű győztét. // Óh énekeld őt, a' diadal' fíjját, / Eurus szülte lován mint viva, nyerve díjt, / Sándorral, a' hírhedt lovaggal, / Kezdve, teremtve dicső utat 's czélt, // Melly ujra szülje a' magyar' izmait, / 'S Pannon férfidiszét'.⁹⁷⁰ A nemzetképző szerep tehát végső soron az ódában is Széchenyire hárul, akinek lóversennyel kapcsolatos kezdeményezése itt e képzés mód- és célkijelölő aktusává minősül.

Széchenyi válaszleveléből az derül ki, hogy Berzsényi leveleiben és – időközben kéziratban terjedő – versében ellenére volt saját személyének és a lóverseny intézményének eszményítése. Így betegségére hivatkozva túlzásnak minősítette, hogy az ódában a „diadal fia”-ként jelenjen meg, illetve külön hibáztatta az „Istenfiakként nyitva Olympiát” kezdetű szakaszt, a következő megokolással: „Én ezeket t.i. lovak tenyésztését, versenyfutást stb. *minden erővel* le akarom vonni az egekből – mert nem az igazi hazájok, igen kellemetlen istálló szagok végett. – Gazdaságbeli Tárgyak; óhajtásom pedig az »Földieimet jobb calculistákká nevelnem« – mert ennek híja és hogy mindegyben [sic!] vagy a levegőben nyargalunk s képzeletekkel jól lakunk, vagy tehetségünkön túl költünk – azon következtetéseket szülte, hogy egészen elszegényedtünk”.⁹⁷¹ A levél utilitarista szellemben utasítja el az öncélúnak vélt eszményítést, utalva a *Lovakrúl* explicit nemzetnevelő célkitűzésére, miszerint a lelkesítő eszmék helyett a „józan Calculus” és „hideg Combinatio” kell, hogy teret nyerjenek gondolkodásunkban.⁹⁷² Nem lehet azonban a Berzsényi és Széchenyi felfogása közti különbséget a haszonelvű és az eszményítő szemléletmód eltérésére szűkíteni. Ezt mutatja, hogy egyrészt magánál Széchenyinél a haszonvágy nem kizárólagos talpoka a nemzet előrehaladásának, hanem a patriotizmus-eszmével összefonódva válik üdvössé.⁹⁷³ Másrészt a Berzsényi-levelekben megnyilvánuló neohumanista szellemű eszményítés nem múltba fordulást jelent, hanem a jelenre és még inkább

⁹⁷⁰ BERZSENYI 1979, 148.

⁹⁷¹ Széchenyi – Berzsényihez, 1830. nov. 7. = SZÉCHENYI 1889, 187.

⁹⁷² SZÉCHENYI 1828, 210.

⁹⁷³ SZÉCHENYI 1828, 231–232. Vö. GERGELY 2006, 38–39.

a jövőre irányul, a múltban realizálódott eszmény újjáteremtésének imperatívuszát hordozza magában, tehát végső soron gyakorlati kihatású. Ezért adekvátabb megközelítés, ha kettejük képzés-felfogásának eltérését távlatosabban, történet szemléletük különbözőségét figyelembe véve tárgyaljuk.

Széchenyi a nemzeti fejlődést alapvetően az emelkedés és hanyatlás sémája szerint képzelte el, olyan egyirányú folyamatként, amelynek egyes fázisai megfeleltethetők az emberi életszakaszoknak.⁹⁷⁴ Ebbéli nézete megjelenik már a *Lovakrulban* is: „A’ szüz földben, a’ fiatal emberben, a’ serdülő nemzetben minden megfoganzik, – azokban, mellyek erejeket elvesztették, és már az élet határa végén vannak, – minden hervad.”⁹⁷⁵ Innen következik Széchenyinél a magyar nemzet ifjúságának – fokozatosan kialakuló – tétéle,⁹⁷⁶ illetve a múlt eszményítésének elvetése. Utóbbi híres példája a *Hitel* záró bekezdése: „inkább a’ *lehető jót* akarom elérni közép uton, mint a’ *képzelt jót*, mellyet tán csak más világon lelendünk fel, levegő utakon. Nem nézek én, megvallom, annyit hátra, mint sok hazámfia, hanem inkább előre; nincs annyi gondom tudni ’*valaha mik voltunk*’ de inkább átnézni, ’*idővel mik lehetünk ’s mik leendünk*’, A’ *Mult* elesett hatalmunkbul, a’ *Jövendőnek* urai vagyunk.”⁹⁷⁷ Arról, hogy jövőképzetünk megteremtése érdekében miért feltétlenül szükséges a nemzet ifjúi mivoltának feltevése, a *Stadiumból* hozhatunk idézetet: „El kell tökéletesen hinnünk [...], hogy ferfi korunkat soha nem értük el még ’s nagyok még soha nem valánk; mert ha elértük volna már legfényesb pontunkat ’s egykor valóban nagy Nemzet lettünk volna, akkor nem emelkedhetnénk ’s nagyok sem lehetnénk soha többé, minthogy semmi, se nemzet, sem ember sem egyéb kétszer nem élt ’s így éppen azért, mert némi nagysági pillanatok már több század előtt villanának honunkon keresztül, ha azok culminatióink pontjai lettek volna, most bár akarnók bár nem, már közel állnánk a’ koporsóhoz”.⁹⁷⁸

⁹⁷⁴ Vö. ANGYAL 1907, 163–177, 347–353.

⁹⁷⁵ SZÉCHENYI 1828, 12.

⁹⁷⁶ FÜLÖP 2005.

⁹⁷⁷ SZÉCHENYI 1830, 270.

⁹⁷⁸ SZÉCHENYI 1833, 9.

Széchenyinek eme, 1830 körül már kikristályosodott nézeteivel áll szemben Berzsényi neohumanista történeteszemlélete, amely a tökéletesség létrejöttét nem valamely konkretizálható tér- és időbeli koordinátákhoz köti, hanem a történelem folyamának egészébe látja bele. Más szóval szerinte a történelem az egyetlen-örök emberideál – helytől és időtől függően eltérő módzatú – örökké ismétlődő kifejeződéseinek terepe, s az eszmény nem más, mint ezen kifejezések összessége.⁹⁷⁹ Az embereszmény ilyen korlátozott értelmű jelenkori újratereptődése, „újra szülése” a Mailáth-óda szerint a lóverseny, illetőleg maga a versenygyőztes Széchenyi, aki így a görög olimpiai bajnokoknak és a régi magyar „férfidisznek” feleltethető meg annyiban, amennyiben ugyanazon ideál munkál benne is, mint egykoron őbennük. Mint láttuk, Berzsényi szerint a lóverseny eszméjével a „Világképző Geniusz” jelent meg közöttünk, s magával hozta a nemzeti képzési folyamat újraindításnak lehetőségét, amely lehetőséget most meg kell ragadnunk. Széchenyitől viszont távol áll az a nézet, hogy a jelenben megfogható volna a célul kítűzött eszmény, s ehelyett csak egy feltételezett jövőbeli perspektívából véli érzékelhetőnek. A *Lovakrul* példázata szerint: „Megáld még egykor Gyermekünk háladatos szíve; 's az, ki életében sok gyümölcsfát nevelt, a' föld alatt is csendesebben nyugszik.”⁹⁸⁰ Ha ellenben az eszmény inkarnációját a megélt jelenbe helyeznénk, akkor – a fent bemutatott történeteszemlélet értelmében – a felfelé ívelő fejlődés végpontjára kerülnénk, amely viszont szükségszerűen a hanyatlás kezdőpontja is egyben: ezért lehetett Széchenyi számára nemcsak személyes, hanem elvi okokból is elfogadhatatlan az a fajta eszményítő ábrázolás, amelynek a lóverseny Berzsényi leveleiben és ódájában tárgyává vált.

⁹⁷⁹ Vö. Schelling történetfelfogásával: „Geschichte [...] nur da ist, wo Ein Ideal unter unendlich vielen Abweichungen so realisirt wird, daß zwar nicht das Einzelne, wohl aber das Ganze mit ihm congruirt. [...] es nur eine Geschichte solcher Wesen gibt, welche ein Ideal vor sich haben, das nie durch das Individuum, sondern allein durch die Gattung ausgeführt werden kann.” (Friedrich Wilhelm Joseph von SCHELLING, *System des transcendentalen Idealismus* [1800] = SCHELLING 1985b, 395–703, i. h.: 656–657.)

⁹⁸⁰ SZÉCHENYI 1828, 232.

A levelezés záródarabjában Berzsenyi ironikus módon belehelyezkedik az egyoldalúan múltba tekintő, eszményítő poéta Széchenyitől ráruházott szerepébe, de csak azért, hogy utána hangot adhasson kiábrándultságának: „Igazak, böltsek, szentek Méltóságod intései, s pírulva lép vissza az álmodó Hellenisz. [...] midőn most Alkibiadesünket gunyoltatni hallá, meg akará pendíteni a persagyőző lantot, felejtve hevében időt, helyet, felejtve azt, hogy az éneklőnek oly sandikának kell lenni, hogy egyik szeme mindig égre, másik pedig mindig földre sandikáljon, s elfeledé a mi szegény földünket!! No de botsánat néki! Vissza sompolgott már az agathoni vatsorákhoz, s nem egykönnyen fog hozzánk visszasompologni. S valljon miért? – Hítel p. 231.”⁹⁸¹ Figyelemre méltó a Széchenyi és Alkibiadész athéni államférfi között vont párhuzam. Ennek alapja lehetett Plutarkhosz Alkibiadész-portréja, mely kitér a szépséges ifjú győzelmeire az olümpiai kocsiversenyeken, s idézi Euripidész ez alkalomból született epinikonját.⁹⁸² Ugyanakkor a Berzsenyilevél „agathoni vatsorára”, vagyis Platón *Lakomájára* tett nyílt utalása képbe hoz egy másik, az előbbtől jelentősen eltérő Alkibiadész-ábrázolást is. Platónnál ugyanis Alkibiadész részegen érkezik Agathón lakomájának végére, mely állapotával éppen az ellentétét valósítja meg a Szókratész képviselte józan mértékletességnek, amint arra maga utal is, mondván: „[Szókratész] megiszik annyit, amennyit parancsolnak neki, s egy csöppet sem lesz részegebb tőle”.⁹⁸³ Alkibiadész szerelmes Szókratészbe, s érzelmei nem is maradnak teljesen viszonzatlanok, azonban a szerelemről, Erósznak a dialógus fő témáját képező mibenlétéről eltérő a nézetük. Erre mutat rá a részegségében megeredt nyelvű Alkibiadész egyik története, mely szerint egyszer egy egész éjszakán át feküdt Szókratész mellett, átölelve őt, ám reggel mégis olyan érintetlenül kelt fel mellőle, mintha az apjával vagy a bátyjával aludt volna. Alkibiadész mindezt a megvetés jelének vélte Szókratész részéről, ám egyidejűleg csodálta barátja mértékletességét és önuralmát.⁹⁸⁴ A történet a szerelem két fajtájának a dialógus korábbi szakaszában kifejtett fogalmi ellentétét

⁹⁸¹ Berzsenyi – Széchenyinek, 1830. nov. 18. = BERZSENYI 1938, 86.

⁹⁸² PLUTARKHOSZ, *Alkibiadész*, 11. = PLUTARKHOSZ 2001, I, 381–382.

⁹⁸³ PLATÓN, *A lakoma*, 214a = PLATÓN 1999, 84.

⁹⁸⁴ PLATÓN, *A lakoma*, 219a–e = PLATÓN 1999, 90–91.

példázza: Alkibiadészt a közönséges Aphroditéhez (Aphrodité Pandémosz) tartozó Erósz jellemzi, vagyis jobban szereti a testet, mint a lelket, s a testi egyesülés volna számára szerelme beteljesülése. Szókratészt ellenben az égi Aphroditéhez (Aphrodité Urania) tartozó Erósz ihleti meg, s a fiúszerelme révén a lelki, s végső soron az isteni, önmagában való szépség megismerésére törekszik.⁹⁸⁵ Szókratész nézőpontjából a testi szépség csak eszköz, lépcsőfok a lelki szépség megpillantásához vezető úton, ezért számára Alkibiadész megérintése egyet jelentett volna a lealacsonyodással, a magasabb rendű szépség elvesztésével. Ez az, amit a ténylegesen és jelképesen is részeg, a platóni akolaszia értelmében zabolátlan, tehát alacsonyabb rendű szemlélettel rendelkező Alkibiadész nem tud megérteni, és így csak a megvetéssel képes magyarázni Szókratész vele szembeni tartózkodó magatartását.

E kontextus fényében a Berzsenyi levelében említett „éneklő” kényszerű lemondása Alkibiadész idealizáló ábrázolásáról és „visszasompolgása” az agathoni vacsorához úgy értendő, hogy immár nem Euripidész dicsőítő módjában, hanem Platón deheroizáló aspektusából látja az athéni államférfit, illetőleg a vele szimbolizált Széchenyit. Ily módon Berzsenyi – közvetett és óvatos módon – egy olyan figurával hozza kapcsolatba Széchenyit, aki képtelen annak a platóni és egyben neohumanista emberideálnak a megértésére, amely magában foglalja ugyan a testiség mozzanatát, de egyben túllép rajta a lelkiesség érdekében. A levél Alkibiadész-Széchenyije megmarad a test – tágabb értelemben a haszon, az érdek – egyoldalú kultiválásánál. Ugyanezt a rejtett bírálatot erősíti a *Hitel* 231. oldalára tett utalás, ott ugyanis Széchenyinek egy önkritikaként is érthető helyzetképe található a magyar főrendűeknek a hazai műveltségre tett kárhözatos befolyásáról: „ime nyíltan azon vallást teszem: *'hogy hazánk előmenetele 's magasb felemelkedése legfőbb gátjai mi tehetős birtokosak vagyunk. Ha az alacsony sorsu és szegény tudatlan 's előítéletekkel teljes, szemére vetheti e azt a' magasb születésü, a' dus, ki tán egy kis külső simításon kívül még tudatlanabb, 's lerázott hazai előítéletek helyett sokkal veszedelmesb külföldi balítéletekkel 's legkicsapongóbb ujítások szomjával tér vissza hazájába? [...]* valóságosan több igazi 's férfihoz

⁹⁸⁵ Vö. PLATÓN, *A lakoma*, 180d – 181d és 211a–c = PLATÓN 1999, 37–39 és 80–81.

illő tudomány van Magyarországon a' közép, mint a' fő rendüek közt.”⁹⁸⁶
A Berzsenyi-levél gondolatmenetébe illesztve az idézetet, az következik belőle, hogy nemcsak Széchenyi mint személy nem alkalmas arra, hogy az „énekló” eszményi tárgya legyen, hanem az általa kezdeményezett lóverseny sem az, mivel nem a képzést serkentő, hanem azt előítéletes módon gátló intézmény. Ebben az összefüggésben a lóverseny Angliából importált gyakorlata „kicsapongó” újítás, amely a mindenoldalúan képzett ember eszményét az extremitás, mégpedig értelemszerűen a testi véglet irányába torzítja.

16.2.2. Döbrenteihez

Széchenyi másik kezdeményezéséről, a Nemzeti Színházról Berzsenyi a Döbrenteihez 1830. március 8-án írt levelében nyilvánít véleményt. Döbrentei február 22-i levele, amelyre Berzsenyi válaszol, csak töredékesen maradt fenn,⁹⁸⁷ de kikövetkeztethetőleg a színház elhelyezése körüli vitákról számolt be. Válaszában Berzsenyi ezúttal is az „egyesületet”, vagyis a közönség képzésének – egyben magyarosodásának – serkentését tartja szem előtt, amikor Döbrentei elképzelését támogatva amellet száll síkra, hogy a magyar színház kerüljön a pesti Német Színház épületébe:⁹⁸⁸ „Igen elhiszem, hogy az olly lélek, mint gr. Széchenyi István félig tenni semmit nem akarhat. De minden bizonnyal környülményeink azt parancsolják, hogy itt fojtsuk el büszkeségünket s a te itéleted szerint iktassuk a m[agyar] theatrumot egyenesen a városi épületbe; mert ha valahol kell egyesületre törekednünk, itt minden bizonnyal fő czél lesz arra ügyelnünk, a mit pedig egy félmagyar publicumnál igen könnyen elérünk csak pénz, fény s pompa legyen.”⁹⁸⁹

⁹⁸⁶ SZÉCHENYI 1830, 231.

⁹⁸⁷ Döbrentei – Berzsenyihez, 1830. febr. 22. = BERZSENYI 1842, 283.

⁹⁸⁸ Az ügy háttéréről lásd KERÉNYI F. 2002, 117–120. Köszönöm Kerényi Ferencnek, hogy felhívta figyelmemet erre az adatra.

⁹⁸⁹ Berzsenyi – Döbrenteihez, 1830. márc. 8. A levelet a Kelet Népe 1876. május 7-i számában közölt formában idézem, minden egyéb kiadása töredékes. Vö. BERZSENYI 1978, 509.

A folytatásban olyan elképzelést ismertet, amely a színházi előadást a görög minta szerinti művészeti versenyekké tette volna hasonlatossá, ahol is a nézők közül kisorsolt bírók döntöttek a díjak odaítéléséről:⁹⁹⁰ „Én itt is igen hasznosnak látnám azt, ha a játzó tehetségekre pályadíjak rendeltetnének s a pályabírák a nézők lennének, olyformán, hogy minden főbbrangu néző valami arra rendelt ládába tenné annak nevét, kinek a pályadíjt ítelné. De a díjt ne csak egy nyerné, hanem a ládában található nevek avagy sorsok szerint oszlanék az el. Nem volna-é szép édes Barátom midőn ezredek mulva is ez zengene a játékcédulán: Pályanap. – az ének jutalma. Döbrentei díj. – s mikor a szép leányka repdeső szívéhez nyomná ajándékokat, nem éreznék-e hamvaidd?” Ez az ötlet a képzés-eszmény szemszögéből úgy értelmezhető, hogy a nézők (vagy legalábbis a főrangú nézők) részéről érkező azonnali visszacsatolás közvetlenné és kölcsönössé teszi az előadók és a közönség közti kommunikációt, vagyis fokozza a „társalkodás” intenzitását, megteremtve ezzel a képzés feltételeit.

16.3. Önálló tervezetek

16.3.1. A mezőgazdasági tanulmány

Berzsényi 1833-as értekezése, *A Magyarországi mezei szorgalom' némelly akadályairul* címe ellenére ('mezei szorgalom' itt a. m. 'mezőgazdaság') nem kizárólag gazdasági jellegű munka, hanem – akárcsak a Széchenyi-éknek elküldött tervezet – gazdasági-anyagi és képzésbeli-szellemi szempontok egyidejű érvényesítésével, komplex módon vizsgálja problémáját, ez esetben a földművelő nép helyzetét. A mű szemlélete abban is hasonlít a lóversennyel kapcsolatos plánuméhoz, hogy nem a konkrétan fennálló gazdasági rendszer átalakítására törekszik, hanem a benne meglévő konstans elemeket szeretné harmóniába hozni egymással. Mint Józsa Tivadar megállapít

⁹⁹⁰ Lásd BARTHÉLEMY 1796, VI, 78–82. A levelet elemző Kerényi Károly is konstataulta Berzsényi színház iránti érdeklődésének „görögös színezetét”. Lásd: KERÉNYI K. 1940, 4.

ja: „nem gazdaságpolitikai elveket keres [...], hanem a föld és a föld népe közötti kapcsolatot vizsgálja, mint amely minden gazdálkodási rendszertől függetlenül fönnáll.”⁹⁹¹

Az első három fejezet a föld és nép közti harmónia materiális előfeltételeivel foglalkozik, s a népesség alacsony számát, helytelen eloszlását és a földbirtokok elszórt mivoltát hibáztatja gazdasági bajainkért. Azonban – mint Berzsényi megjegyzi – „a mezei szorgalom’ virágzatához” a föld és nép helyes viszonyán kívül „még az is multhatatlanul megkívántatik, hogy a földművelő nép, mind erkölcsére mind értelmére nézve, nagy tzeljaihoz képzett legyen”.⁹⁹² E felismerés jegyében a tanulmány nagyobbik része a legtágabb értelemben vett nevelés – vagyis a képzés – ügyére koncentrál. A kérdést Berzsényi különféle szinteken veti fel, szó esik egész népek/nép csoportok képzésének általános kereteiről ugyanúgy, mint a magyar paraszti gyermeknevelés legapróbb részproblémáiról. Egyébként is megállapítható, hogy a munka mindvégig váltogatja a megközelítés fókuszát, egymást követi benne az elvont, nagy ívű elképzelések előadása és a gyakorlati problémákra adott megoldási javaslatok ismertetése; így például a *Népképzési elvek* és a *Falusi faépületek és azoknak sűrűsége* egyformán fejezetcímként szerepel. A példa és a szabály azonos nívón, azonos hangsúllyal való szerepeltetése a *Poétai harmonistika* módszertanára emlékeztető eljárás, s ez aligha véletlen egyezés. A két műben megnyilvánuló gondolkodásmód hasonlóságára már Józsa Tivadar is felfigyelt, aki egyenesen úgy vélte, hogy „a *Mezei szorgalom*nak sajátos gondolatvilágát Berzsényi esztétikai nézetei magyarázzák meg”.⁹⁹³ Ezt a megállapítást úgy pontosíthatjuk, hogy mindkét munkában ugyanaz a képzés-eszmény érvényesül, melynek univerzális (mert mindig az emberre visszavezethető) szabályai egyaránt érvényesíthetők voltak az esztétikum és a mezőgazdaság világában.

A képzésideált az országban található különféle népcsoportok közül a magyar nép testesíti meg, ez a Berzsényi szerint „igen idomos, betsületérvő, sok erővel és természetes okossággal bíró faj”. Elsőként magukat a magyaro-

⁹⁹¹ JÓZSA 1949, 244.

⁹⁹² BERZSENYI 1994, 349.

⁹⁹³ JÓZSA 1949, 244.

kat kellene visszavezetni ehhez az eszményhez, mivel jelenleg (mendelssohni kategóriával) a romlott felvilágosodás körülményei között élnek: lezüllött az erkölcsük, a „Religióban” pedig „fölkölte hidegek”.⁹⁹⁴ A hazában élő más nyelvű népek vonatkozásában Berzsenyi a következőket írja: „ha népeinket valami cultura’ áldásiban részeltetni akarjuk, első gondunknak kell lenni: minden idegen nyelvű népeinket Hazánk fő népével nyelvben és ruhában eggyesíteni. A tsinos magyar nyelv és ruha már nagy idomítás, nagy cultura lenne ezen szegény népeknek; a mit magok is igen éreznek, mert örömet magyarokká lesznek, ha lehetnek.”⁹⁹⁵ Ez tűnhetne nacionalista programpontnak is, de figyelembe kell venni, hogy a magyarság által képviselt ideált Berzsenyi általános emberideálnak látja, amely felé tehát mindenféle kultúrfejlődésnek általában is haladnia kell. (Meg kell jegyezni, hogy az „idomítás” szó itteni jelentése nem ’erőszakos, gépies szoktatás’, hanem – a korabeli szóhasználatnak megfelelően – ’idomossá tétel’, vagyis erkölcsössé, rendessé, arányosan képzetté válásra utal.)⁹⁹⁶

A magyar ruházat meghonosításának szorgalmazása itt nem valamiféle elmaradott gvadányis szemlélet jele, amit mutat, hogy Berzsenyi a csinosság fogalmának a korban meglévő kétféle értelmét (az öltözködés minőségén túl a szó a 18. század végétől átvittén a kultúrálódás, képzettség állapotát is jelölte)⁹⁹⁷ határozottan összefüggésbe állítja egymással: „a ruhának is nagy befolyása lévén az emberi érzelmekre, kérdést nem szenved, hogy minden nemmagyar népeink a szép magyar népviselet által sokat nyernének. Mert bizony egészen másként érez az ember maga iránt, mikor magát tsinos öltözetben tsinos embernek látja, másként pedig mikor a tsuf gunyában magát váznak látja és érzi; érzi pedig, mert úgy hiszem lehetetlen az embert annyira elbutítani, hogy ezt ne látná s ne érezné; s ha érzi, várhatunk é attul olly nép-erényeket, mellyek egyenest az ön- és betsületézés’ szüleményei?” A csinos magyar öltözet tehát egyértelmű jele a magyarságba kódolt csinosság- vagy képzésideálnak, akárcsak a magyar tánc, zene és nyelv. Mégpedig olyan

⁹⁹⁴ BERZSENYI 1994, 354.

⁹⁹⁵ BERZSENYI 1994, 355.

⁹⁹⁶ Lásd CzF VIII, 15–16.

⁹⁹⁷ Lásd: SZILÁGYI 1998, 408–411.

jelről van szó, amely a goethei szimbólum karakterével bír, azaz a jelölt eszménytől nem válik el, hanem vele egyazon mozzanatban, elvonatkoztatás nélkül egyesül. Berzsenyi általánosabban is szól a külső és belső csinosság összefüggéséről, amikor a „legszebb emberiségre” való elhivatás jelének véli a „szépre ügyelés” nemzetkarakterológiai jegyét a magyaroknál. Egyben látens módon Széchenyivel való vitáját is folytatja, kimondva, hogy népünk szellemétől idegen a haszonelv primátusa: „a Magyar inkább phantaziás, mint számolgotó nemzet”.⁹⁹⁸

A magyar nyelv elterjesztése mellett Berzsenyinek két érve van. Az első szerint a magyar nyelv képzettsége révén univerzális életbölcesség hordozója: „Nem szükség itt azon ellenvetésre ügyelnünk, hogy a német és tót nyelv a könyvekben szintolly tsinos vagy tsinosabb mint a magyar; elíg itt az, hogy ezen mi népeink nyelve tsak romlott zagyvalék, a magyar népnyelv ellenben olly ép és tsinos valamint az írásnyelv; és egyebiránt is tellyes olly lelkes tulajdonságokkal és közmondásokkal, mellyekben nagy életbölcesség van szöve, melly minden bizonnal a nép' egész szellemét jóltévvőleg intézi”.⁹⁹⁹ Tehát az ép és romlatlan magyar nyelv átvételével megnyílik a nemzetiségek előtt a képzés forrása, a hozzáférés azokhoz az általános emberi tudattartal-makhoz, amelyeket saját nyelvük a fogalmak eredeti jelentésének kratüloszi elhomályosulása folytán már nem közvetít számukra. A másik érv szerint a kommunikációs gátak lebontása a képzés folytatódásának garanciáját jelentik: „a karpatusi Tót még mast is az embernek kezét lábát tsókolja, s minden tsekély ember előtt a földet nyalja; melly alatsynságra koránt sem vetemed-nék, mihelyt magyarosodna; a mit a magyarosabb Tótokon nyilván láthatunk, valamint látjuk azt is, hogy ezek és a Magyarok nem is engedik magokat annyira nyomni, mint amaz; mert természetszerínt nem tsekély nyomoruság-nak oka az, mikor a szegény paraszt a maga uraival és birájival még beszélni sem tud.”¹⁰⁰⁰

Az egyéni képzés tekintetében az erkölcsre nevelés mellett leginkább a túlzott specializáció hátrányairól esik szó a tanulmányban. Berzsenyi eszmé-

⁹⁹⁸ BERZSENYI 1994, 360.

⁹⁹⁹ BERZSENYI 1994, 355.

¹⁰⁰⁰ BERZSENYI 1994, 356.

nye a mindenféle „mesterségekhez” értő parasztgazda, aki nem kénytelen „sok pénzt [...] kiadni olyanokért, a miket maga is készíthetne”. Az önellátás gazdasági racionalitása mögött itt is a mindenoldalúan képzett ember görög–magyar eszménye bújik meg, s ez az abszolút ideál sejthető annak a javaslatnak a háttérében is, hogy a nemek közti munkamegosztás helyett a két nem egyenlő módon vegyen részt minden munkában.¹⁰⁰¹ Ez a kezdeményezés a maga módján ugyanúgy az emancipációt, a képzési folyamatba való bekapcsolódás egyenlő esélyének megteremtését hivatott elősegíteni, mint a *Dukai Takács Judit*hoz szóló episztola érvelése a nők költészetre való alkalmassága mellett.

A neohumanista képzésideálnak megfelelően a *Mezei szorgalom* a népképzés ügyét nagyrészt kommunikációs problémaként fogja fel. A jobbágyokkal való „durva bánás” külön fejezetet kap, s ebben Berzsenyi a társadalmi osztályok közti urbánus közlekedés mellett érvel, szerinte ugyanis „minden emberi társaságnak és szövetségnek boldogító lelke a szeretet s ez teszi még az uri és szolgai viszonyokat is boldogítókká”. Az eltérő szociális helyzetből fakadó kommunikációs gátak lebontására példaként a római „Saturnaliákat” és görög „népmulatságokat” hozza fel, valamint a spanyol szokást, mely szerint „a cseléd, dolgát végezvén, az urakkal szabadon társalkodik”.¹⁰⁰² Általánosabban is kijelenthető, hogy a „szabad társalkodás” biztosítása, a személyközi viszonyok minél közvetlenebbé tétele, s ezáltal a „népegyesület” megteremtése a tanulmány által kijelölt legfőbb cél. A vásárokat sem elsősorban gazdasági szempontból tartja hasznosnak Berzsenyi, hanem azért, mert „az illy összeseregléseken [...] sokat hall, lát és tanul egymástul a nép”, s az összejövetel ebbéli jellegét szeretné tovább erősíteni azáltal, hogy a görögök „népmulatságait” ajánlja példaként.¹⁰⁰³

Az utolsó fejezet a nép különféle egyesülési módozatait tárgyalja a nemzeti banktól kezdve a közös gabonátárolók létrehozásáig, végső ideálként pedig – akárcsak a Széchenyiéknek eljuttatott tervezet – a „patriarkális világ” eszméjét ismerteti, ezúttal már részletesebben: „Szorosabb népegyesület

¹⁰⁰¹ BERZSENYI 1994, 353.

¹⁰⁰² BERZSENYI 1994, 362.

¹⁰⁰³ BERZSENYI 1994, 367.

lenne az: midőn a nép annyira egyesülne, hogy az egész gazdaságot, a Vének' kormánya alatt, egyesült erővel folytatná, mellynek minden jövedelméből minden ember, a maga közre adott pénze vagy munkája szerint, venné ki részét. Legszorosabb és legjobb egyesület lenne pedig az: midőn a nép nem csak az egész gazdaságot köz erővel üzné, de még konyhát és asztalt is közöset tartana, s azáltal magából egy nagy háznépet formálna. Az illy egyesület nemcsak azt nyerné, hogy minden költsége képzelhetetlenül megkevesedne, nem csak azt hogy így majd minden asszonyt munkára fordíthatna s az által az egész néperőt megkettőztetné; de nyerné még azt is, hogy így az öregek' figyelme alatt folyó nyájás életből oly patriarchalis világ fejlődne, mellynél szebbet és jobbat képzelni sem lehet."¹⁰⁰⁴ Az itt ismertetett szociális modell egyik ihletője gyaníthatóan valamely, az antik Spártáról szóló leírás, esetleg az, amelyet az *Anacharsis* ad. Eszerint a spártaiaknak „vannak különböző közönséges vendégségeik”, melyeken „királyok, tisztviselők, köz polgárok mind öszve-gyűlnek vendégeskedni a' szalákba”, ahol „étel alatt a beszélgetés gyakran erkölcsi tettekről, virtus példájiról foly. A szép tettek úgy említődnek, mint Spártaiak mulattatására méltó ujjságok. Rendszerént az öregek beszélnek; fontosan szóllanak, s tisztelettel halgatják őket”. Barthélemy megjegyzi azt is, hogy „a' közönséges vendégségek[nek] [...] egy kicsiny országban csuda befolyások van a' törvények fentartására; békesség idején egyeséget, mértékletességet, egyenlőséget szűlnek; háború idején az együtt áldozni 's vendégeskedni szokott polgárokbá egymás segedelmére sietni buzgó ösztönt öntenek”.¹⁰⁰⁵

16.3.2. Polgári rendtartás

Berzsenyi, aki a *Mezei szorgalomban* „szokott törvényeink és rendtartásaink” elégtelenségére és azoknak a nép karakterétől elütő mivoltára panaszkodott,¹⁰⁰⁶ végül maga dolgozta ki rendtartási avagy törvénycikkek tervét,

¹⁰⁰⁴ BERZSENYI 1994, 369–370.

¹⁰⁰⁵ BARTHÉLEMY 1820, IV.134–136.

¹⁰⁰⁶ BERZSENYI 1994, 356.

szám szerint huszonötöt, melyek közül azonban csak az utolsó kettő ismert, mivel a kézirat eleje elveszett. E kettőből is az egyik igen tömör utasítás a katonaság kaszárnyáiról és lóistállóiról, s így érdemi módon csak a legutolsó értelmezhető, amely a „megyei néposkolákról” intézkedik. Ez viszont annál érdekesebb, mert a *Mezei szorgalom* feltűnő hiányossága, hogy nem szól a társadalmi képzést előmozdító tanintézetekről.

A törvénycikk-tervezet rövid leírása szerint Berzsényi a megyei népiskolákat bentlakásos intézményként képzelte el, saját gazdasággal, melynek jövedelme lehetővé tette volna az önfenntartást, s azt, hogy belőle „a szegényebb tanulók’ élme is kijusson.” Ebben a – ezek szerint – társadalmi állástól, anyagi helyzetétől függetlenül bárki számára nyitott, demokratikus szellemű iskolában a következő keretek között folyt volna az oktatás: „minden oskolának legyen olly gazdasága, mellynek jövedelmébül, a szükséges költségeken kivül, a szegényebb tanulók’ élme is kijusson. [...] legyenek olly épületei, mellyekben a tanulók a tanítókkal egygyütt lakjanak. [...] a tanulók szüntelen egygyütt legyenek, és azoknak testi gyakorlására szintolly gond legyen valamint a lelkire, ugy hogy azok minden szünórákban, vagy mezei munkákban foglalkodjanak, vagy egyéb testgyakorló játékokkal, mellyek között leg hasznosabb a magyar tántz, mulassák magokat. [...] a gazdaság’ tanítói tapasztalt gazdák legyenek s a gazdaság tudományát leginkább tsak gyakorlatilag tanítsák. [...] Az orvosi tudomány, mint az életnek egygyik leg-szükségesebb gyámola, ugy tanítassék, hogy minden faluban legyen mind embernek mind baromnak orvosa. [...] hogy a nemesi nevelés könnyebbüljen, legyen tanítója a törvénynek is; mert egyebiránt is ha meggondoljuk, hogy a nemzeti törvény minden nemzetre nézve annyi mint a nemzeti igazságnak és okosságnak tudománya, természet szerínt ugy kell azt tekintenünk, mint az életre leg-szükségesebb tudományok egygyikét.”¹⁰⁰⁷

Ez a terv első olvasatban a korabeli filantropista pedagógiai kezdeményezések¹⁰⁰⁸ között helyezhető el: nincs nyoma benne a klasszikus stúdiu-

¹⁰⁰⁷ BERZSENYI 1941, 273.

¹⁰⁰⁸ Hazai viszonylatban az első ilyen gyakorlatba is átültetett kezdeményezés Tessedik Sámuel szarvasi gazdasági iskolája, s ennek mintájára hozta létre Feste-tics György a keszthelyi Georgikont. (Lásd: TÓTH L. 1980, 75–90 és 144–145.)

moknak, s az „életre legszükségesebb” gyakorlati ismeretek oktatására esik a hangsúly. Berzsenyi esetében két filantropista szerző műveinek ismerete bizonyítható: Joachim Campe magyarrá fordított művei szerepelnek az akadémianak benyújtott könyvjegyzékében,¹⁰⁰⁹ illetőleg Christian Gotthilf Salzmann úgy említi egyik levelében, mint akinek „javallati” szerint saját gyermekeit nevelte.¹⁰¹⁰ Salzmann schnepfenthali iskolájában a szokásos tantárgyak mellé bevezette a testgyakorlást és gyakorlati munkát is végeztetett a tanulókkal,¹⁰¹¹ s erről a tanintézettről közvetlen értesülései is lehettek Berzsenyinek, lévén fiai első nevelője, Takácsi Horváth János egy elveszett levelében beszámolt neki Schnepfenthalban tett látogatásáról is.¹⁰¹²

Figyelemre méltó eleme ugyanakkor a tervezetnek a magyar tánc tantervbe foglalása (még ha azt csak a „szünórákban” gyakorolják is a tanulók). Tekintetbe véve ugyanis, hogy Berzsenyi korábban milyen fontos képzési szerepet osztott a „minden szép érzelmeket egyaránt magába foglaló”,¹⁰¹³ s ezzel a képességeket mindenoldalúan fejlesztő magyar táncra, feltehető, hogy itt sem csupán a testgyakorlás lehetett bevezetésének célja, hanem inkább az oktatás utilitarista mozzanatainak kiegészítése, kiegyensúlyozása. A 19. század elején Friedrich Immanuel Niethammer¹⁰¹⁴ neohumanista pedagógiaelmélete azzal vádolta a filantropista irányzatot, hogy egyoldalúan a gyakorlati és szakképzésre (Berufsbildung) helyezi a hangsúlyt, elhanyagolva az emberképzést (Menschenbildung), vagyis az emberi képességek öncélú, szabad és

¹⁰⁰⁹ Ezek a *Psychologia* és az *Erkölts-könyvetske*. (Vö. MTAK Kt. RAL I. oszt. 12/1831.)

¹⁰¹⁰ Berzsenyi – Kazinczyhoz, 1809. márc. 12. (*KazLev*, VI, 292.)

¹⁰¹¹ PUKÁNSZKY–NÉMETH 1996, 259–263.

¹⁰¹² Erre utal a válaszlevélben. (Berzsenyi – Takácsi Horváth Jánosnak, 1816. november 10.) A filantropista pedagógusok közül Salzmann volt a legnagyobb hatással Magyarországon. Erre utal, hogy a Schnepfenthali pedagógiai intézetnek 1786 és 1849 között 366 magyarországi vagy erdélyi látogatója volt. Lásd: SZELÉNYI 1929.

¹⁰¹³ Berzsenyi – Széchenyinek és Wesselényinek, 1830. febr. 25 = BERZSENYI 1938, 83.

¹⁰¹⁴ Az alaptétel-filozófia bírálóinak körébe tartozó, Novalis-szal és Hölderlinnel is kapcsolatot tartó Niethammerről lásd: FRANK 1997, 428–457.

harmonikus kiképzését.¹⁰¹⁵ Azt azonban ő is elismeri, hogy a nevelés végső céljaként nem tűzhető ki egy általános embereszmény, hanem figyelembe veendő „az individuumok lényegi különbsége” is. Vagyis az embert nem lehet sem egyedül „emberként”, azaz ideális lényként, körülményeitől elvonatkoztatva szemlélni, sem kizárólag „polgárként”, vagyis társadalmi meghatározottságában felfogni.¹⁰¹⁶ Következésképp a nevelés feladata e két szempont magasabb szintű egyesítése, amint azt már Moses Mendelssohn korábban ismertetett képzés-teóriája is implikálja. A jelzett kontextusok fényében pedig Berzsenyi népiskola-tervezete is egy ilyen, az elmélet és gyakorlat, eszmény és egyediség egyeztetésére törekvő neohumanista képzésprogramnak tekinthető.

¹⁰¹⁵ NIETHAMMER 1808, 76, 182–183, 203. Vö. Rudolf VIERHAUS, *Bildung (Der neuhumanistische Bildungsbegriff)* = BRUNNER / CONZE / KOSELLECK 1972, 529. Az „egész ember”, s nem az egyes képességek képzését célozta Schedius Lajos pedagógiai programja is. Vö. BALOGH 2007, 122.

¹⁰¹⁶ NIETHAMMER 1808, 332–333.

17. KIVEZETÉS

Miután Berzsényi elméleti szövegeiben végigtekintettem a képzés-eszmény alakváltozatainak szignifikánsabb előfordulásait, rekonstruálva azokat a kontextusokat, amelyekbe illesztve ezek a változatok – Herder és Berzsényi közös metaforájával: Próteuszként – megfoghatóvá, érzékelhetővé tehetők, egyben láthatóvá lett a szövegösszefüggések hálójának egy folytonossági hiánya is. Néhány kivételtől eltekintve ugyanis – mint Szabó András és Ungvárnémeti Tóth László korántsem mellékes tanulmányai – magyar forrásokat alig sikerült bekapcsolnom a neohumanista diskurzusként jellemezhető hálózatba. Ennek okát azonban nem abban vélem felfedezni, hogy a 18. század végén, a 19. század első harmadában rendhagyó jelenség lett volna a neohumanista irodalomszemlélet hazai recepciója, hanem inkább a jelen könyv vizsgálati módszerének vakfolt-képző mechanizmusáról beszélhetünk. Arról van szó, hogy a kutatások, az anyagfelhalmozás során elsősorban filológiai célkitűzéseim voltak – s nem véletlenül, hiszen a munka a Berzsényi kritikai kiadás készülő prózakötetével párhuzamosan, mintegy annak melléktermékeként jött létre –, azaz mindenekelőtt a Berzsényihez forrásként köthető textusok látómezőbe emelésére törekedtem, s a rekonstruált kontextusok szolgáltatták szövegelemzéseim alapját. Ez esetben azonban a minuciózusnak szánt filológia gyaníthatóan az eszmetörténet rovására ment. A következőkben ennek a gyanúnak fogok röviden hangot adni, immár a bizonyítás igénye nélkül, pusztán problémafelvetésnek szánva a fejtegetést.

Van megfontolandó eleme annak a már idézett véleménynek, hogy Berzsényi esztétikai és kritikai műveinek forráskutatása „aligha kecsegtethet lényegi összefüggéseket feltáró eredményekkel”, lévén túl általánosak a bennük található utalások, s az említett szövegek nem nevezik meg forrásait.¹⁰¹⁷ E megállapítást a maga radikalizmusában az elvégzett kutatások után

¹⁰¹⁷ SZÁSZ 1986, 95–96.

teljes egészében plauzibilisnek ugyan nem mondhatjuk, mégis rávilágít a Berzsényi-szövegkorpusz vizsgálatának egy lényegi módszertani problémájára. A felvetés annyiban feltétlenül adekvát, hogy hangot ad a kételynek afelől, hogy a Berzsényi-filológia forráskutatások révén mindenütt és általában eljuthat valamiféle origóba, nullpontra, s így képes lehet kommentárjaiban az eredetből fakadó jelentések maradéktalan kinyerésére. A forráskutatás lehetőségei a Berzsényi-szövegek vonatkozásában tényleg erősen korlátozottak, s ennek nem csupán gyakorlati okai vannak (Berzsényi könyvtárának megsemmisülése stb.), hanem elvi magyarázata is lehetséges. Tárgy és módszer effajta összeférhetetlenségét én a Berzsényit is jellemző eklektikus szövegalkotási módra vezetem vissza, amelyről ő maga a következő megjegyzést teszi a *Poétai harmonistikában*: „meglehet, hogy a miket én itt mondogatok, már ezredek előtt el valának mondva”.¹⁰¹⁸ Ezt a félmondatot általános módszertani reflexióként olvasva úgy értelmezem, hogy egy adott eszméhez nem tartozik egy véglegesnek mondható forma avagy megfogalmazás, hanem időről időre más-más alakot ölt magára ugyanaz a tartalom: eszerint tehát nincs kijelölhető végpont a hagyományozódásban, csak a – szabályozott, eukataleptikus – gondolatmozgás folytonossága.

Saját filológiai kutatásaim eredményének fentebb jelzett hiányosságait is a vizsgálandó szövegcsoport ilyen értelemben vett eklekticismusának tulajdonítom. A probléma érzékeltetésére álljon itt két példa.

Az a benyomásom, hogy a Pajor Gáspár és Kármán József Urániájában megjelent programírások (*Bé-vezetés, A' Nemzet' Tsinosodása*) a neohumanista képzés-eszmény jegyében értelmezhetők.¹⁰¹⁹ E szövegeket lehetne is Berzsényihez kötni, hiszen az Urániát kikölcsönözhetette például a Soproni Magyar Társaság könyvtárából.¹⁰²⁰ A Berzsényi szövegeivel való filológiai

¹⁰¹⁸ BERZSENYI 1994, 309.

¹⁰¹⁹ Vö. Szilágyi Márton könyvével, melyben *A' Nemzet' Tsinosodása* csinosodásfogalmát Moses Mendelssohn Bildung-terminusához köti. (SZILÁGYI 1998, 408–411.)

¹⁰²⁰ Vö. *A' Sopronyi N. Magyar Tanuló Társaság' Könyvtárában találtató Könyveknek újabb Rendje...*, 1806. = Berzsényi Dániel Evangélikus Gimnázium Könyvtára (Sopron).

összevetés azonban nem lehet bizonyító erejű, mivel az egyezőnek mondható elemeket vagy közkézen forgó terminusok jelentik (mint a „józan Okosság”), vagy a neohumanista mitológia közös kelléktárából valók: a bölcsességet az égből lehozó Szókratész mítosza,¹⁰²¹ az Árkádia-mítosz¹⁰²² és a második prométheuszi teremtés története.¹⁰²³ Mindeközben A’ *Nemzet’ Tsinosodása* maga is ellenáll a filológiának, amikor „nem kíván elszámolni” a forrásaival, mi több „elrejt” őket.¹⁰²⁴ Ez a gesztus úgy is értelmezhető, hogy az értekezés szerzője számára nem a hagyomány egyes mozzanataitól való elkülönülés a fontos, hanem a köztük való válogatással, az eklektikus öngondolkodással azonosítja az eredetiséget, tehát Berzsenyihez hasonlóan az örökérvényű és „már ezredek előtt” elmondott tartalom újraformálásán fáradozik.

A forráskutatás nehézségét mutató másik példa a Schedius Lajos és Berzsenyi esztétikája közti összefüggés kérdése. Mint Balogh Piroska monográfiájából megtudtuk, a Schedius-életmű jól illeszkedik a göttingeni neohumanista tudományos paradigmához,¹⁰²⁵ vagyis a pesti esztétikaprofesszor nézeteivel való kapcsolat vizsgálata igen indokolt. Mivel Berzsenyi jegyzeteket készített az Aurora évkönyv 1822-es kötetéből,¹⁰²⁶ felmerülhet, hogy ismerhette az itt napvilágot látott – fennmaradt jegyzeteiben azonban nem érintett – A’ *szépség’ tudománya* című értekezést, mely Schedius esztétikai nézeteinek rövid összefoglalóját tartalmazza. A hatás bizonyítékának tekinthetnénk, hogy A’ *szépség’ tudománya* központi szerepet betöltő hasonlata – mely szerint az ember „kettős természetű”, testi-lelki létezőként a „két homlokú Jánusz” megfelelője¹⁰²⁷ – megjelenik a *Poétai harmonistikában* is.¹⁰²⁸ Ez a lényegi egyezés azonban mégsem utal feltétlenül az átvételre, lévén a hasonlat – a vele érzékeltetett, Schediusra és Berzsenyire egyaránt jellemző kon-

¹⁰²¹ *Bé-vezetés* = URÁNIA 1999, 14.

¹⁰²² A’ *Nemzet’ Tsinosodása* = URÁNIA 1999, 309.

¹⁰²³ A’ *Nemzet’ Tsinosodása* = URÁNIA 1999, 316.

¹⁰²⁴ SZILÁGYI 1998, 412.

¹⁰²⁵ BALOGH 2007, 272.

¹⁰²⁶ PIM V. 1131.

¹⁰²⁷ SCHEDIUS Lajos, A’ *szépség’ tudománya* = SCHEDIUS 2005, 247–251, i. h.: 247.

¹⁰²⁸ „[A] lélek, mint egy Janus fő, egyszerre két világot lát”. (BERZSENYI 1994, 318.)

cepcióval együtt, miszerint a szépség az ember kettős természetének egységéből fakad – már fellelhető Jean Paul esztétikájában is.¹⁰²⁹ Tehát itt is legfőbb arról beszélhetünk, hogy Schedius és Berzsenyi ugyanazon neohumanista diskurzus keretein belül egyazon toposzokat felhasználva szólalnak meg.

E körülményekkel számot vetve a jövőbeli kutatásnak nagyobb figyelmet kell szentelnie a neohumanista koncepciók közös nyelvének, melynek alap-elemeit az antik mítoszból merített s újraértelmezett képek, mitológémák alkotják. Tekintve a neohumanista képzésprogram remitizáló, az eszmék érzéki és absztrakt oldalát egységbe fogó jellegét, ezek a mitológiai képek nem allegóriái az egyes ideáknak, hanem bizonyos értelemben ők maguk az eszme. A mitológia olyasféle működése válik itt tapinthatóvá, mint amit a *Legrégibb rendszerprogram* szerzője és Friedrich Schlegel vizionált az eszmék „esztétikaivá, vagyis mitológiaivá” válásával¹⁰³⁰ és így elérhető „általános közölhetőségükkel”.¹⁰³¹ Kérdés azonban, hogy az „új mitológiát” használó és továbbfejlesztő értelmezői közösség, amely eme programok vágyképe szerint majdan az emberiség egészével lesz azonos, a gyakorlatban mekkora lehetett nálunk.

Bár a hálózat egyes tagjai közti kapcsolódások meglétének bizonyítása a fent jelzett okok miatt nehézségekbe ütközhet, joggal feltehető, hogy Magyarországon a 19. század elején nemcsak jelen volt az egységes előfeltevés-rendszerrel bíró neohumanista irodalom-modell, hanem viszonylag elterjedt is lehetett. Csetri Lajos nyomán ide sorolhatjuk Döbrentei Gábornak az Erdélyi Múzeumban publikált tanulmányait,¹⁰³² és újabban felmerült, hogy Schedius neohumanista esztétikája döntő befolyással lehetett Vörösmarty Mihály 1820-as évekbeli irodalomszemléletére.¹⁰³³ Schedius hatása egyébként is szinte túlbecsülhetetlennek tűnik. Hosszas esztétikatanári tevékenysége mellett elég csak arra gondolni, hogy ott bábáskodott a korszak legfontosabb folyóiratainak indulásánál, programadó és/vagy elvi kérdéseket tisztázó

¹⁰²⁹ Vö. JEAN PAUL 1990, 66.

¹⁰³⁰ RENDSZERPROGRAM 1985, 812.

¹⁰³¹ SCHLEGEL 1980, 360.

¹⁰³² Vö. CSETRI 1990, 298–322.

¹⁰³³ GERE 2007.

tanulmányokat jelentetett meg az Uránia, a Tudományos Gyűjtemény és az Aurora sorozatnyitó köteteiben¹⁰³⁴ (is). A Kazinczy-levelezésből ismert, hogy az ifjú Szemere Pál elméleti gondolkodását szintén befolyásolta,¹⁰³⁵ ennek részletei azonban mindmáig feltáratlanok. Ungvárnémeti Tóth László is kapcsolatban állt Schedius-szal, vele bíraltatta meg például görög verseinek kéziratát.¹⁰³⁶ A göttingeni tudományszemléletet közvetítő Schedius körén kívül leginkább azoknál számíthatunk a neohumanista felfogás megjelenésére, akiknek sikerült egyénileg recipiálniuk a német neohumanizmus szellemét. Ide tartoznak a német egyetemeket látogatók: Kis János (aki Göttingában és Jénában tanult) és Döbrentei (a wittenbergi és lipcsei peregrinus), vagy például az Erdélyi Muzéumban érkező Szabó András, aki gróf Teleki László fiainak nevelőjeként volt göttingai tanulmányúton.¹⁰³⁷ Berzsenyi esetében a közvetlen hatás hiányát valószínűleg a soproni evangélikus líceum pótolta, ahol diákként és az iskolai könyvtár s a Magyar Társaság könyvtárának olvasójaként a neohumanista eszméknek a korabeli Magyarországon pártját ritkító tárháza nyílhatott meg előtte.¹⁰³⁸

A fenti névsor jó néhány résztvevőjének csak mellékes szerepet juttatott a Toldy Ferenc nevéhez kötött kazinczyánus-nemzeti irodalomtörténet-írás. Maga Toldy egyik irodalmi portréjában az említettek közül négyről is úgy ítéli meg, hogy nem teljesítették be mesterüknek, „költészetünk megváltójá-

¹⁰³⁴ Ezek: *A' Vallás' Szeretetre-méltó-vólta*, Uránia, Első Esztendő I Köttet (URÁNIA 1999, 25–28); *A' Nemzetiségről*, TudGyűjt. 1817/I, 57–61 és a fentebb idézett *A' szépség' tudománya*, Aurora 1822, 313–320.

¹⁰³⁵ Vö. Szemere Pál – Kazinczynak, 1809. márc. 9. = *KazLev*, VI, 283.

¹⁰³⁶ Vö. Ungvárnémeti Tóth – Kazinczynak, 1815. okt. 21. = UNGVÁRNÉMETI TÓTH 2008, 581.

¹⁰³⁷ Vö. IMRE 1930.

¹⁰³⁸ A Magyar Társaság könyvtára csak magyar nyelvű vagy magyar vonatkozású műveket tartalmazott. A líceumi könyvtár 19. század eleji állományára – egykorú katalógus híján – az 1896-os jegyzék alapján lehet következtetni. Csak a jelen könyvben idézett egykorú német teoretikusok közül megtalálhatók itt Bouterwek, J. A. Eberhard, Engel, Ernesti, Garve, Goethe, Herder, Jean Paul, Luden, M. Mendelssohn, Niethammer, Platner, Schelling, Schiller (stb.) 1800 körül kiadott művei. (KÖNYVTÁRJEGYZÉK 1896.)

nak”, Kazinczynak irodalmi programját. Ennek oka Berzsenyi és Ungvárnémeti Tóth esetében a „klasszikai régiséghez” egyoldalúan vonzódo szellemük, Döbrenteinél az „érzés” hiánya, Kis Jánosnál pedig az „eklektizmus”.¹⁰³⁹ Az „iskola” teljes kifejezése viszont Kölcsey, Szentmiklóssy és Szemere Pál. A „kanonizáló visszatérés”¹⁰⁴⁰ itt jól megragadható, s ezúttal a nemzetiség és eredetiség szempontjai alapján szelektáló szemlélete a neohumanizmushoz kötődő szerzői életműveket rendszerint erősen torzító tükörben látta és láttatta. Példa erre a neohumanista esztétika eliminálása: nemcsak Berzsenyi és Ungvárnémeti Tóth vonatkozó művei záródtak ki hosszú időre a kánonból, hanem Schedius nagyszabású munkája¹⁰⁴¹ és Döbrentei tanulmányai¹⁰⁴² is. Mindeközben annak a Kölcsey Ferencnek jutott a Kazinczy-féle irány beteljesítésének tiszte, akinek irodalomesztétikai nézetei – mint azt kettejük vitáinak elemzésével bizonyítani vélem – Berzsenyiével összemérhetetlenek voltak, s akitől általában is távol állt az emberiség és az emberi kultúra végső nagy egységének és folyamatosságának neohumanista látomása, ami helyett a *Nemzeti hagyományokban* a nemzetiség „kirekesztő” felfogását juttatta érvényre.

Az újabb kutatások azt ígérik, hogy ez az elfelejtett nézetrendszer fokozatosan visszailleszkedik a 19. század eleji magyar irodalom összképébe. Ennek első lépéseként megindult a neohumanizmus körébe vonható szerzők műveinek (újra)kiadása: megjelentek Schedius Lajos széptani írásai,¹⁰⁴³ legújabban napvilágot látott Ungvárnémeti Tóth László műveinek kritikai edíciója¹⁰⁴⁴ és készülöben van Döbrentei Gábor levelezésének kiadása is.¹⁰⁴⁵ Az újrafelfedező értelmezések közül Balogh Piroska és Gere Zsolt idézett munkái emelhetők ki. És az „Álpesek” megmászása folytatódik...

¹⁰³⁹ TOLDY Ferenc, *Szemere Pál* = TOLDY 1985, 129–136, i. h.: 129.

¹⁰⁴⁰ A kanonizáló visszatérés és a történeti perspektíva adta szemlélet eltéréséről lásd: ASSMANN / ASSMANN 2001, 96–100.

¹⁰⁴¹ Toldy erősen szelektív Schedius-kanonizációjáról lásd: BALOGH 2007, 9–38.

¹⁰⁴² Döbrentei mellőzésének okairól vö. CSETRI 1990, 294–296.

¹⁰⁴³ SCHEDIUS 2005.

¹⁰⁴⁴ UNGVÁRNÉMETI TÓTH 2008.

¹⁰⁴⁵ Vö. HÁSZ-FEHÉR 2005.

BERZSENYI-MŰVEK IDÉZETT KÉZIRATOS FORRÁSAI

- [1. *Esztétikai töredék*] PIM V. 1131.
[2. *Esztétikai töredék*] PIM V. 1181. és ui. katalogizálás alatt
lévő kéziratlapok
[3. *Esztétikai töredék*] PIM (katalogizálás alatt)
[4. *Esztétikai töredék*] MTAK Kt., K 660., 88., és 89. oldalán
(r/v)
[Fordítás *Friedrich Bouterwek*
Aesthetikjéből] PIM (katalogizálás alatt)
[II. *Antirecenzio*] MTAK Kézirattár, K 661.
[*Polgári rendtartás*] PIM (katalogizálás alatt)
A' Kritikáról. 1835. MTAK Kézirattár, K 657.
[*Nyelvészeti jegyzetek*] MTAK Kézirattár, K 658.
A' Magyarországi mezei szorgalom' MTAK Kézirattár, K 659.
némelly akadályairul
A' Religiók' Eredete és Harmóniája MTAK Kézirattár, M. Irod. Lev. 4-r
44. (Kazinczyhoz 1813. augusztusában
írt levél melléklete)
Antirecensio Kölcsey' Recensiojára Ráday Gyűjtemény, Szemere-tár 7.
kötet 233–329. r/v
A' Pók: Eggy Leánykának magános OSZK Kt. Fond 113/69.
beszéde. Németből
Bírálatok OSZK Kt. Fond 113/68.
Kritikai Levelek OSZK Kt. Fond 113/68.
Poétai harmonistika OSZK Kt. Fond 113/68.

RÖVIDÍTÉSJEGYZÉK

Élit	Élet és Literatúra
It	Irodalomtörténet
ItK	Irodalomtörténeti Közlemények
<i>KGyJkv. 1831–33</i>	Kis Gyűlések Jegyzőkönyve, MTAK Kt., K 1389.
<i>KGyJkv. 1834–35</i>	Kis Gyűlések Jegyzőkönyve, MTAK Kt., K 1390.
MTAK Kt.	Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárának Kézirattára
<i>NGyJkv. 1831–34</i>	Magyar tudós társasági Nagy gyűlési jegyzőkönyv 1831–31, MTAK Kt., K 1353.
<i>NGyJkv. 1835–39</i>	Magyar tudós társasági Nagy gyűlési jegyzőkönyv 1835–39, MTAK Kt., K 1354.
Cz.F.	<i>A magyar nyelv szótára</i> , A Magyar Tudományos Akadémia megbízásából készítették CZUCZOR Gergely és FOGARASI János, Pest, 1864.
OSZK Kt.	Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára
PhilMűsz.	<i>Philosophiai műszótár</i> , Buda, Magyar Tudós Társaság, 1834.
PIM	Petőfi Irodalmi Múzeum

IRODALOMJEGYZÉK

- ABRAMS 1971 = M. H. ABRAMS, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*, New York, Norton, 1971.
- ANGYAL 1879 = ANGYAL Dávid, *Berzsenyi Dániel*, Bp., Aigner Lajos, 1879.
- ANGYAL 1907 = ANGYAL Dávid, *Gróf Széchenyi István történeti eszméi*, Budapesti Szemle, 1907, 161–178; 347–371.
- ARISTOTELES 1984 = ARISTOTELES, *Zweite Analytiken*, griechisch–deutsch, hg. von Horst SEIDL, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1984.
- ARISZTOTELÉSZ 1997 = ARISZTOTELÉSZ, *Nikomakhoszi ethika*, ford. SZABÓ Miklós, jegyz. SIMON Endre, Bp., Európa, 1997.
- ARNTZEN 1974 = Helmut ARNTZEN, *Die Satiretheorie der Aufklärung = Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, XI: Europäische Aufklärung*, hg. von Walter HINCK, Frankfurt/M., 1974, 57–74.
- ASSMANN/ ASSMANN 2001 = Aleida ASSMANN, Jan ASSMANN, *Kánon és cenzúra = Irodalmi kánon és kanonizáció*, vál., szerk., előszó ROHONYI Zoltán, ford. BECK András, HANSÁGI Ágnes, HARTVIG Gabriella, HÁRS György Péter, KISS MÁRK Katalin, KULCSÁR-SZABÓ Zoltán, V. HORVÁTH Károly, Bp., Osiris, 2001, 87–109.
- AURORA 1822 = *Aurora: Hazai almanach*, szerk. KISFALUDY Károly, Pest, Trattner–Károlyi, 1822.
- BACHMANN-MEDICK 1989 = Doris BACHMANN-MEDICK, *Die ästhetische Ordnung des Handelns: Moralphilosophie und Ästhetik in der Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1989.

- BACON 1861 = *The Works of Francis Bacon*, II, Boston, Brown and Taggard, 1861.
- BACON 1987 = Francis BACON, *Esszék avagy tanácsok az okos és erkölcsös életre*, ford. JULOW Viktor, Bp., Európa, 1987.
- BACON 1995 = Francis BACON, *Novum organum – Új Atlantisz*, ford. CSATLÓS János, SARKADY János, Bp., Nippon Kiadó, 1995².
- BALLA 1823 = BALLA Károly, *A' Magyar nemzeti Tánczról*, TudGyűjt., 1823/VII, 85–106.
- BALOGH 2007 = BALOGH Piroška, *Ars scientiae: Közelítések Schedius Lajos János tudományos pályájának dokumentumaihoz*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2007.
- BARTHÉLEMY 1796 = Jean Jacques BARTHÉLEMY, *Reise des jungen Anacharsis durch Griechenland, vierhundert Jahre vor der gewöhnlichen Zeitrechnung*, Wien–Prag, Franz Haas, 1796.
- BARTHÉLEMY 1820 = Jean Jacques BARTHÉLEMY, *Az ifju Anacharszis' utazása Görög-Országban: A' bévett időszámlálás előtt a' negyedik század' közepén*, ford. DEÁKY FILEP Sámuel, Kolozsvár, Ref. Kolégium ny., 1820.
- BATTEUX 1770 = Charles BATTEUX, *Einschränkung der schönen Künste auf einen einzigen Grundsatz*, aus dem französischen übersetzt, und mit verschiedenen eignen damit verwandten Abhandlungen begleitet von Johann Adolf SCHLEGELN, dritte von neuem verbesserte Auflage, Leipzig, Weidmanns Erben und Reich, 1770.
- BÉCSY 1998 = BÉCSY Ágnes, „Halljuk, miket mond a lekötött kalóz”: *Berzsenyi-versek elemzése, értelmezése*, bővített kiadás, Bp., Korona Nova, 1998.
- BÉCSY 2001 = BÉCSY Ágnes, *Berzsenyi Dániel*, Bp., Korona, 2001.
- BÉKÉS 1997 = BÉKÉS Vera, *A hiányzó paradigma*, Debrecen, Latin Betűk, 1997.

- BÉKÉS I. 1968 = BÉKÉS István, *Napjaink szállóigéi*, Bp., Kossuth, 1968.
- BERZSENYI 1816 = BERZSENYI Dániel' *Versei*, kiadta egy kalauz Értekezéssel megtoldva barátja HELMECZI Mihály, második meg bővített kiadás, Pest, Trattner János Tamás, 1816.
- BERZSENYI 1825 = BERZSENYI Dániel, *Észrevételek Kölcsey Recenziójára*, Tudományos Gyűjtemény, 1825/IX, 98–130.
- BERZSENYI 1826 = BERZSENYI Dániel, *A' Vers-formákról*, Tudományos Gyűjtemény, 1826/IV, 85–99.
- BERZSENYI 1842 = BERZSENYI Dániel' *Összes Művei: Költelem 's folyóbeszéd*, közrebocsátá meghagyása szerint DÖBRENTÉI Gábor, harmad kiadás kéziratban maradt még nem ismertekkel, Buda, Magyar Királyi Egyetemi sajtóval, 1842.
- BERZSENYI 1864 = BERZSENYI BERZSENYI Dániel *munkái*, újra átnézett kiadás, a költő örökösei megbízásából, kiad.: TOLDY Ferenc, Pest, Heckenast Gusztáv, 1864.
- BERZSENYI 1936 = BERZSENYI Dániel *Költői Művei*, s.a.r. MERÉNYI Oszkár, Bp., MTA, 1936.
- BERZSENYI 1938 = BERZSENYI Dániel *ismeretlen és kiadatlan levelei*, s.a.r. MERÉNYI Oszkár, Bp., MTA Irodalomtörténeti Bizottsága, 1938.
- BERZSENYI 1941 = BERZSENYI Dániel *Prózai Művei*, s.a.r. Merényi Oszkár, Kaposvár, 1941.
- BERZSENYI 1968 = BERZSENYI Dániel *Összes művei*, s.a.r. MERÉNYI Oszkár, Bp., Szépirodalmi, 1968.
- BERZSENYI 1978 = BERZSENYI Dániel *Összes Művei*, s.a.r. MERÉNYI Oszkár, Szépirodalmi, Bp., 1978.
- BERZSENYI 1979 = BERZSENYI Dániel *Költői Művei*, s.a.r. MERÉNYI Oszkár, Bp., Akadémiai, 1979.

- BERZSENYI 1994 = BERZSENYI Dániel *Művei*, s. a. r. OROSZ László, Bp., Századvég, 1994.
- BERZSENYI 1998 = BERZSENYI Dániel, *Versek*, szerk., s. a. r., jegyz. ONDER Csaba, h. n., Raabe Klett, 1998 (Matúra Klasszikusok).
- BODROGI 2005 = BODROGI Ferenc Máté, *Pánharmónia: A Poétai harmonistika és az „egyezményesek” = Normakövetés és normaszegés 19. századi elméletekben és műfajokban*, összeáll. IMRE László, GÖNCZY Monika, Debrecen, 2005 (Studia Litteraria, 43), 7–27.
- BOROS 1895 = BOROS Gábor, *Berzsenyi esztétikai és kritikai munkássága*, Erdélyi Múzeum, 1895, 192–208, 260–269, 320–334.
- BOUTERWEK 1807 = Friedrich BOUTERWEK, *Aesthetik*, Wien–Prag, Franz Haas, 1807.
- BÖHR 2003 = Christoph BÖHR, *Philosophie für die Welt: Die Popularphilosophie der deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants*, Frommann–Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt, 2003.
- BÖLÖNI 1943 = BÖLÖNI Farkas Sándor, *Utazás Északamerikában*, s. a. r. REMENYIK Zsigmond, Bp., Officina, 1943.
- BRUNNER / CONZE / KOSELLECK 1972 = *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, VII, hg. von Otto BRUNNER, Werner CONZE, Reinhart KOSELLECK, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992.
- BRUNNER / CONZE / KOSELLECK 1992 = *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, I, hg. von Otto BRUNNER, Werner CONZE, Reinhart KOSELLECK, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1972.
- BUDAI 1802 = BUDAI Ésaías, *Régi tudós világ históriája...*, Debrecen, Szigethy Mihály, 1802.
- BÜRGER 1990 = Gottfried August BÜRGER *Werke*, Aufbau-Verlag, Berlin–Weimar, 1990.

- CASSIRER 1939 = Ernst CASSIRER, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*, Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och vitterhets-samhälles handlingar, Femte följden, Ser. A., Band 7., N:o 3., Elanders, Göteborg, 1939.
- CICERO 1985 = Marcus Tullius CICERO, *Az istenek természete*, ford., jegyz. HAVAS László, Bp., M. Helikon, 1985.
- CICERO 1995 = Marcus Tullius CICERO, *Az állam*, ford., bev., jegyz. HAMZA Gábor, a *Somnium Scipionis* ford. HAVAS László, Bp., Akadémiai, 1995.
- CICERO 2004 = Marcus Tullius CICERO, *Tusculumi eszmecsere*, ford. VEKERDI József, Bp., Allprint, 2004.
- CSETRI 1977 = CSETRI Lajos, *Berzsenyi poétikájának néhány kérdéséről*, ItK, 1977/1, 38–42.
- CSETRI 1983 = CSETRI Lajos, *Berzsenyi vitái Kölcsey recenziójával*, ItK, 1983, 463–481.
- CSETRI 1986 = CSETRI Lajos, *Nem sokaság hanem lélek: Berzsenyi-tanulmányok*, Bp., Szépirodalmi, 1986.
- CSETRI 1990 = CSETRI Lajos, *Egység vagy különbözőség?: Nyelv- és irodalomszemlélet a magyar irodalmi nyelvújítás korszakában*, Bp., Akadémiai, 1990.
- CSETRI 2007 = CSETRI Lajos, *Amathus: Válogatott tanulmányok*, I–II., összeáll. SZAJBÉLY Mihály, ZENTAI Mária, technikai munkatárs DAVID Péter, Bp., L'Harmattan, 2007.
- DAHLHAUS / EGGBRECHT 1983 = *Brockhaus Riemann Zenei Lexikon*, szerk. Carl DAHLHAUS, Hans Heinrich EGGBRECHT, a magyar kiadást szerk. BORONKAY Antal, Bp., Zeneműkiadó, 1983.
- DÁVIDHÁZI 2004 = DÁVIDHÁZI Péter, *Egy nemzeti tudomány születése: Toldy Ferenc és a magyar irodalomtörténet*, Bp., Akadémiai–Universitas, 2004.

- DE MAN 1984 = Paul DE MAN, *The Rhetoric of Romanticism*, New York, Columbia U. P., 1984.
- DE MAN 2002 = Paul DE MAN, *Olvasás és történelem: Válogatott írások*, Bp., Osiris, 2002.
- DÉNES 1971 = DÉNES Magda, *A neohumanizmus és a német idealizmus pedagógiája*, Bp., Tankönyvkiadó, 1971.
- DESCARTES 1993 = René DESCARTES, *Értekezés a módszerről*, SZEMERE Samu fordítását átdolg., szerk., jegyz. BOROS Gábor, h. n., Ikon Kiadó, 1993 (Matúra Bölcsélet).
- DÖBRENTAI 1814 = DÖBRENTAI Gábor, *Eredetiség 's jutalom tétel*, Erdélyi Muzéum, 1814/I, 142–162.
- DÖBRENTAI 1815 = DÖBRENTAI Gábor, *Magyar litteraturát illető jegyzések*, Erdélyi Muzéum, 1815/III, 95–117.
- DÖBRENTAI 1817 = DÖBRENTAI Gábor, *A' kritikáról*, Erdélyi Muzéum, 1817/IX, 155–178.
- DÖBRENTAI 1833 = DÖBRENTAI Gábor, *Magyar Tudós Társaság' történetei*, A' Magyar Tudós Társaság' Évkönyvei, I, Pest, Trattner–Károlyi, 1833, 1–131.
- DPhfdW = *Der Philosoph für die Welt*, hrsg. von J[ohann]. J[akob]. ENGEL, Neue, vermehrte und verbesserte Ausgabe, Berlin, 1802.
- EICHHORN 1808 = Johann Gottfried EICHHORN, *Geschichte der Litteratur von ihrem Anfang bis auf die neuesten Zeiten*, IV/2, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1808.
- EICHHORN 1817 = [Johann Gottfried EICHHORN], *A' német dráma' történetei*, Erdélyi Muzéum, 1817/IX, 36–72.
- ENGEL 1803 = Johann Jakob ENGEL, *Schriften*, IV, dritte verbesserte Auflage, Reutlingen, J. J. Mäcken, 1803.

- ENGEL 1807 = Johann Jakob ENGEL, *Schriften*, XI, Reuttligen, J. J. Mäcken, 1807.
- ERCSEI 1825 = ERCSEI Dániel, *Philosophia' historiája*, Debrecen, Tóth Ferenc, 1825.
- ERDÉLYI 1991 = ERDÉLYI János, *Irodalmi tanulmányok és pályaképek*, s. a. r. T. ERDÉLYI Ilona, Bp, Akadémiai, 1991.
- ERNESTI 1762 = Johann August ERNESTI, *Opuscula oratoria, orationes, prolusiones et elogia*, Lugdunum Batavorum [Leyden], Samuel et Johann Luchtman, 1762.
- FÁY 1820 = FÁY András *eredeti Meséi és Aphorizmái*, Bécs, Pichler Antal, 1820.
- FEDERHOFER 2001 = Marie-Theres FEDERHOFER, „Urbanitas” als Witz und Weltläufigkeit: Zur Resonanz einer rhetorischen Kategorie im 17. und 18. Jahrhundert = Nordlit 2001/9.
(http://www.hum.uit.no/nordlit/9/1Federhofer.html#_ftn58)
- FÉNYFALVI KARDOS 1806 = FÉNYFALVI KARDOS Adorján, *Versegi Ferentznek megsalatkozott illetlen motskolódásai a' tiszta magyarságban*, Pest, Trattner Mátyás, 1806.
- 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, Szeged, Tiszatáj Könyvkiadó, 2003, 309–331.
- FÓRIZS 2005 = FÓRIZS Gergely, *Berzsenyi Dániel bírálati és elméleti művei 1818–20-ból = „Et in Arcadia ego”*: A klasszikus magyar irodalmi örökség feltárása és értelmezése, szerk. DEBRECZENI Attila, GÖNCZY Monika, Debrecen, 2005, 350–370.
- FORSTER 1792 = [Georg FORSTER], *Vorrede zur deutschen Übersetzung* = Constantin Francois VOLNEY, *Die Ruinen*, Vieweg, Berlin, 1792, I–XIV.

- FRANK 1989 = Manfred FRANK, *Einführung in die frühromantische Ästhetik: Vorlesungen*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1989.
- FRANK 1997 = Manfred FRANK, „Unendliche Annäherung“: *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1997.
- FRANKLIN 1998 = *The Papers of Benjamin Franklin, XXXIV, November 16, 1780, through April 30, 1781*, ed. Barbara B. OBERG, New Haven–London, Yale U. P., 1998.
- FÜLÖP 2005 = FÜLÖP Tamás, A „nemzetvétség” *percepciójától a „nemzeti fiatalság” kinyilatkoztatásáig: A magyar nemzet életkorának meghatározása és funkciója gróf Széchenyi István történetiszemléletében = Történeti tanulmányok, XIII*, szerk. VELKEY Ferenc, Debrecen, Debreceni Egyetem Történelmi Intézete, 2005, 51–71.
- GAAL 1898 = GAAL Mózes, *Berzsenyi Dániel élete és költészete*, Pozsony–Bp., Stampfel Károly, 1898.
- GADAMER 2003 = Hans-Georg GADAMER, *Igazság és módszer: Egy filozófiai hermeneutika vázlat*a, ford. BONYHAI Gábor, Bp., Osiris, 2003².
- GARVE 1782 = [Christian GARVE], *Kritik der reinen Vernunft von Imman. Kant*, Zugaben zu den Göttinger Gelehrten Anzeigen, 19. Januar 1782, 3. Stück, 40–48.
- GARVE 1792 = Christian GARVE, *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben, I*, Breslau, Wilhelm Gottlieb Korn, 1792.
- GARVE 1796a = Christian GARVE, *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben, II*, Breslau, Wilhelm Gottlieb Korn, 1796.
- GARVE 1796b = Christian GARVE, *Vermischte Aufsätze welche einzeln oder in Zeitschriften erschienen sind*, Breslau, Wilhelm Gottlieb Korn, 1796.

- GARVE 1798a = Christian GARVE, *Die Ethik des Aristoteles, I, Darstellung der verschiedenen Moralsysteme von Aristoteles an bis auf Kant*, Breslau, Wilhelm Gottlieb Korn, 1798.
- GARVE 1798b = Christian GARVE, *Eigene Betrachtungen über die allgemeinsten Grundsätze der Sittenlehre*, Breslau, Wilhelm Gottlieb Korn, 1798.
- GARVE 1801 = Christian GARVE, *Übersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre, von dem Zeitalter des Aristoteles an bis auf unsre Zeiten*, Breßlau, 1801.
- GARVE 1815 = [Christian GARVE], *A' költés és szép literatura' dicsérete*, ford. Kis János, Erdélyi Muzéum, 1815/III, 3–9.
- GERE 2007 = GERE Zsolt, *A szépség tudományának mitizálási kísérletei: Schedius Lajos János filozófiájának fogalom- és narratívaképző szerepe Vörösmartynál*, It, 2007/1, 3–50.
- GERGELY 2006 = GERGELY András, *Széchenyi István*, Pozsony, Kalligram, 2006.
- GIRTANNER 1792 = Christoph GIRTANNER, *Historische Nachrichten und politische Betrachtungen über die französische Revolution*, I, Berlin, Johann Friedrich Unger, 1792.
- GOETHE 2000/12 = Johann Wolfgang von GOETHE *Werke, XII: Schriften zur Kunst und Literatur, Maximen und Reflexionen*, Textkritisch durchgesehen von Erich TRUNZ, Hans Joachim SCHRIMPF, kommentiert von Herbert von EINEM, Hans Joachim SCHRIMPF, München, DTV, 2000.
- GOETHE 2000/13 = Johann Wolfgang von GOETHE *Werke, XIII: Naturwissenschaftliche Schriften I*, Textkritisch durchgesehen, kommentiert von Dorothea KUHN, Rike WANKMÜLLER, mit einem Essay von Carl Friedrich von WEIZSÄCKER, München, DTV, 2000.

- GROSSCHMID 1905 = GROSSCHMID Béni, *Magánjogi előadások: Jogszabálytan*, Bp., Athenaeum, 1905.
- GUTHRIE 1981 = William Keith Chambers GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, VI, Cambridge U. P., 1981,
- GYÖRGY 1930 = GYÖRGY Lajos, *A francia hellénizmus hullámai az erdélyi magyar szellemi életben*, Erdélyi Múzeum, 1930, 69–88.
- HABERFELDT 1800 = *Vorlesungen über die klassischen Dichter der Römer*, fortgesetzt von Johann Friedrich HABERFELDT, *Dritter band, welcher die Vorlesungen über das zweyte Buch der Satyren, und das erste Buch der Episteln enthält*, Leipzig, Johann Gottlob Feind, 1800.
- HABERFELDT 1802 = *Vorlesungen über die klassischen Dichter der Römer*, fortgesetzt von Johann Friedrich HABERFELDT, *Vierter Band, welcher das zweyte Buch der Episteln des Horaz und den Brief an die Pisonen enthält*, Leipzig, Junius, 1802.
- HAMANN 1951 = Johann Georg HAMANN, *Sämtliche Werke*, hg. Josef NADLER, Wien, Herder, 1951.
- HANSÁGI / HERMANN 2003 = *Újragondolni a romantikát: Konceptiók és viták a XX. században*, szerk. HANSÁGI Ágnes, HERMANN Zoltán, Bp., Kijárat, 2003.
- HÁSZ-FEHÉR 2000 = HÁSZ-FEHÉR Katalin, *Elkülönülő és közösségi irodalmi programok a 19. század első felében: Fáy András irodalomtörténeti helye*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2000.
- HÁSZ-FEHÉR 2003a = HÁSZ-FEHÉR Katalin, *Levélirodalom és irodalomtörténet-írás*, It, 2003/1, 43–54.
- HÁSZ-FEHÉR 2003b = HÁSZ-FEHÉR Katalin, *Tanulmányfejek: Kazinczy Dayka-portréjának és Berzsenyi-kanonizációjának párhuzamai = klaszikus – magyar – irodalom – történet: tanulmányok 2003*, szerk. DAJKÓ Pál, LABÁDI Gergely, Szeged, Tiszatáj Könyvkiadó, 2003, 33–73.

- HÁSZ-FEHÉR 2005 = HÁSZ-FEHÉR Katalin, *A Döbrentei-projektum = Akadémiai titoknok és az író Döbrentei Gábor*, szerk. POLGÁRDI Sándor, Pápa, Somlószlói Evangélikus Egyházközség – Floppy 2000 Kft., 2005, 17–31.
- HEGEL 1977 = Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Előadások a filozófia történetéről*, ford. SZEMERE Samu, Bp., Akadémiai, 1977².
- HERDER 1881 = HERDERS *Sämmtliche Werke, XVII: Briefe zu Beförderung der Humanität*, hg. von Bernhard SUPHAN, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1881.
- HERDER 1883 = HERDERS *Sämmtliche Werke, XVIII: Briefe zu Beförderung der Humanität – Kleine Schriften – Zusätze und Nachträge*, hg. von Bernhard SUPHAN, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1883.
- HERDER 1985 = Johann Gottfried HERDER, *Frühe Schriften (1764–1772)*, hg. Ulrich GAIER, Frankfurt/M., Deutscher Klassiker Verlag, 1985.
- HERDER 2002 = Johann Gottfried HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, hg. von Wolfgang PROSS, München–Wien, Hanser, 2002.
- HERRMANN 1904 = Franz HERRMANN, *Die Geschichtsauffassung Heinrich Ludens im Lichte der gleichzeitigen geschichtsphilosophischen Strömungen*, hg. Karl LAMPRECHT, Gotha, F. A. Perthes A. G., 1904 (Geschichtliche Untersuchungen, 2.)
- HOME 1785/1786 = Heinrich [Henry] HOME, *Grundsätze der Kritik*, aus dem englischen übersetzt von Johann Nikolaus MEINHARD, Wien, Johann Thomas Edlen von Trattner, 1785/1786.
- HORATIUS 1989 = HORATIUS *Összes Művei*, ford. BEDE Anna, Bp., Európa, 1989.
- HORKHEIMER / ADORNO 1990 = Max HORKHEIMER, Theodor W. ADORNO, *A felvilágosodás dialektikája: Filozófiai töredékek*, ford. BAYER József,

- GERÉBY György, GLAVINA Zsuzsa, VÖRÖS T. Károly, h. n., Gondolat-Atlantisz, 1990.
- HORVÁTH 1948 = HORVÁTH János, *Berzsenyi, Volney, s a Religio*, EphK, 1948, 31–40.
- HORVÁTH 1960 = HORVÁTH János, *Berzsenyi és íróbarátai*, Bp., Akadémiai, 1960.
- HORVÁTH 2005 = HORVÁTH János *irodalomtörténeti munkái I*, szerk. KOROMPAY H. János, KOROMPAY Klára, Bp., Osiris, 2005.
- HORVÁTH K. 1961 = HORVÁTH Károly, *Széchenyi és a magyar romantika*, ItK, 1961, 1–19.
- HÖLDERLIN 1998 = Johann Christian Friedrich HÖLDERLIN, *Theoretische Schriften*, hg. von Johann KREUZER, Hamburg, Meiner, 1998.
- HUMBOLDT 1836 = Wilhelm von HUMBOLDT, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Berlin, Königliche Akademie der Wissenschaften, 1836.
- HUMBOLDT 1903 = Wilhelm von HUMBOLDT's *Gesammelte Schriften* = Wilhelm von HUMBOLDT's *Werke, I: 1785–1795*, hg. von Albert LEITZMANN, Berlin, B. Behr's Verlag, 1903.
- HUMBOLDT 1907 = Wilhelm von HUMBOLDT's *Gesammelte Schriften* = Wilhelm von HUMBOLDT's *Werke, VI, Erste Hälfte, 1827–1835*, hg. von Albert LEITZMANN, Berlin, B. Behr's Verlag, 1907.
- HUMBOLDT 1960 = Wilhelm von HUMBOLDT, *Schriften zur Anthropologie und Geschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960.
- IGGERS 1988 = Georg G. IGGERS, *A német historizmus: A német történetfelfogás Herdertől napjainkig*, ford. TELEGDY Bernát, GUNST Péter, Bp., Gondolat, 1988.

- IMRE 1930 = IMRE Sándor, *Wesselényi Miklós ismeretlen nevelői*, Erdélyi Helikon, 1930, 389–395.
- JÁNOSI 1915 = JÁNOSI Béla, *Az aesthetika története Magyarországon*, Bp., Franklin, 1915.
- JÁSZBERÉNYI 2003 = JÁSZBERÉNYI József, „*Mely sok van még ezen a világon, melyet én nem tudok*”: *Kölcsey Ferenc és Berzsenyi Dániel kapcsolatai a szabadkőművességgel*, Kelet, 2003/1–2, 21–28.
- JEAN PAUL 1990 = JEAN PAUL, *Vorschule der Ästhetik nebst einigen Vorlesungen in Leipzig über die Parteien der Zeit*, nach der Ausgabe von Norbert MILLER hrsg. von Wolfhart HENCKMANN, Hamburg, Meiner, 1990. [Az 1813-as második kiadás szövege.]
- JÓZSA 1949 = JÓZSA Tivadar, *Berzsenyi és a reformkor*, Válasz, 1949, 243–250.
- KANT 1784 = Immanuel KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Berlinische Monatsschrift, 1784/XII, 481–494.
- KANT 1996 = Immanuel KANT, *Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie*, Hg. von Manfred FRANK, Véronique ZANETTI, Frankfurt/M., Deutsche Klassiker Verlag, 1996.
- KANT 1999 = Immanuel KANT, *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*, ford. JOHN Éva, TENGELYI László, Bp., Atlantisz, 1999.
- KANZ 1994 = *Philosophie des Organischen in der Goethezeit: Studien zu Werk und Wirkung des Naturforschers Carl Friedrich Kielmeyer (1765–1844)*, hrsg. Kai Torsten KANZ, Stuttgart, Franz Steiner, 1994.
- KAPITZA 1968 = Peter KAPITZA, *Die frühromantische Theorie der Mischung: Über den Zusammenhang von romantischer Dichtungstheorie und zeitgenössischer Chemie*, München, Max Hueber Verlag, 1968.
- KÁROLY 1966 = KÁROLY Sándor, *Berzsenyi nézetei a nyelvről és a poézisről*, Magyar Nyelv, 1966/4, 425–436.

- KAZINCZY 1817 = KAZINCZY Ferenc, *Sonett*, TudGyűjt., 1817/IX, 38–48.
- KAZINCZY 1827 = KAZINCZY Ferenc, *Döbrentei Gábor és Kölcsey Ferenc leveleiből*, ÉLit, 1827, 280–285.
- KazLev* = KAZINCZY Ferenc *Levelezése*, közléteszi VÁCZY János, Bp., MTA, 1890–1911.
- KERÉNYI F. 2002 = KERÉNYI Ferenc, *Pest vármegye irodalmi élete (1790–1867)*, Bp., Pest Megye Monográfia Közalapítvány, 2002.
- KERÉNYI K. 1940 = KERÉNYI Károly, *Az ismeretlen Berzsenyi*, Bp.–Debrecen–Pécs, Debreceni Ady-Társaság, 1940.
- KERÉNYI K. 1984 = KERÉNYI Károly, *Halhatatlanság és Apollón-vallás: Ókortudományi tanulmányok 1918–1943*, Bp., Magvető, 1984.
- KIS 1890 = KIS János *superintendens emlékezései életéből: Maga által feljegyezve*, Bp., Franklin, 1890.
- KOCH-SCHWARZER 1998 = Leonie KOCH-SCHWARZER, *Populare Moralphilosophie und Volkskunde: Christian Garve (1742–1798) – Reflexionen zur Fachgeschichte*, Marburg, N. G. Elwert Verlag, 1998.
- KOCZISZKY 1981 = KOCZISZKY Éva, *Berzsenyi Dániel utópikus hellénizmusa*, Világosság, 1981/4, 233–241.
- KOROMPAY H. 1998 = KOROMPAY H. János, *A „jellemzetes” irodalom jegyében: Az 1840-es évek irodalomkritikai gondolkodása*, Bp., Akadémiai–Universitas, 1998.
- KOŠENINA 2005 = *Johann Jakob Engel (1741–1802): Philosoph für die Welt, Ästhetiker und Dichter*, hg. von Alexander KOŠENINA, Hannover–Laatzen, Wehrhahn, 2005.
- KÖLCSEY 1960 = KÖLCSEY Ferenc *Összes Művei, I*, s. a. r. SZAUDER Józsefné, SZAUDER József, Bp., Szépirodalmi, 1960.
- KÖLCSEY 2003 = KÖLCSEY Ferenc, *Irodalmi kritikák és esztétikai írások I: 1808–1823*, s. a. r. GYAPAY László, Bp., Universitas, 2003.

- KÖNYVTÁRJEGYZÉK 1896 = *A soproni Ág. Hitv. Ev. Lyceum könyvtárának jegyzéke*, I. füzet, Sopron, Litfass Károly, 1896.
- KÖRÖSY 1878/1879 = KÖRÖSY László, *Berzsenyi életrajza*, Figyelő, 1878/5, 287–302, 368–378; 1879/6, 40–51, 121–131.
- KÖTELES 1808 = KÖTELES Sámuel, *Logika, vagy az értelem tudománya*, Marosvásárhely, Ref. Koll. ny., 1808.
- KÖTELES 1817 = KÖTELES Sámuel, *Az erköltsi filo'sofjának eleji*, Marosvásárhely, Fiedler Gottfried, 1817.
- KUNSZERY 1965 = KUNSZERY Gyula, *A magyar szonett kezdetei*, Bp., Akadémiai, 1965 (Irodalomtörténeti Füzetek, 47).
- LA ROCHEFOUCAULD 1810 = *Herczeg Rochefoucauldnek maximái és morális reflexiói három nyelven*, magyarra ford. KAZINCZY Ferencz, előszó KIS János, Bécs–Trieszt, Geisztinger, 1810.
- LABÁDI 2002 = LABÁDI Gergely, *Böloni Farkas Sándor Schiller-fordítása*, Keresztény Magvető, 2002/2-3, 217–227.
- LABÁDI 2004 = LABÁDI Gergely, „...ez a' theoria helyes theoriája e...”: *Episztolaelmélet 1800–1830*, ItK, 2004/5-6, 584–620.
- LACZKÓ / DÉKÁNY 2005 = *Lábjegyzetek Platónhoz 4: A barátság*, szerk. LACZKÓ Sándor, DÉKÁNY András, Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Librarius, 2005.
- LEWIS 1967 = Clive Staples LEWIS, *Studies in words*, 2. ed., Cambridge [etc.], U.P., 1967.
- LOVEJOY 1941 = Arthur O. LOVEJOY, *Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas*, Journal of the History of Ideas, 1941, 257–278.
- LOVEJOY 1966 = Arthur O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Cambridge–Massachusetts, Harvard U. P., 1966.
- LUDEN 1808 = Heinrich LUDEN, *Grundzüge ästhetischer Vorlesungen zum akademischen Gebrauche*, Göttingen, Danckwerts, 1808.

- LUKÁCS 1985 = LUKÁCS György, *A különösség mint esztétikai kategória*, ford. ERDÉLYI Ágnes, Bp., Magvető, 1985.
- MARÓT 1956 = MARÓT Károly, *A görög irodalom kezdetei*, Bp., Akadémiai, 1956, 99.
- MARTINKÓ 1977 = MARTINKÓ András, *Berzsenyi időszerűsége egy időszerűtlen költeménye tükrében: A Fohászkodás körbenjárása* = MARTINKÓ András, *Teremtő idők*, Bp., Szépirodalmi, 1977.
- MENDELSSOHN 1760 = Moses MENDELSSOHN, *Von des Herrn Reimarus Betrachtungen über die Triebe der Thiere*, Briefe, die Neueste Litteratur betreffend, 1760, 8.T., 233–256.
- MENDELSSOHN 1768 = Moses MENDELSSOHN, *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele, in drey Gesprächen*, vermehrte und verbesserte Auflage, Frankfurt–Leipzig, 1768.
- MENDELSSOHN 1784 = Moses MENDELSSOHN, *Über die Frage: was heißt aufklären?*, Berlinische Monatsschrift, 1784/IX, 193–200.
- MENDELSSOHN 1793 = Moses MENDELSSOHN, *Fédon, vagy a' lélek' halhatatlanságáról: Három beszélgetésekbe*, [ford. PAJOR Gáspár], Pest, Patzkó Ferenc, 1793.
- MENDELSSOHN 1983 = Moses MENDELSSOHN, *Öffentlicher und Privatgebrauch der Vernunft* = M. M., *Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe, Schriften zum Judentum II*, bearbeitet von Alexander ALTMANN, Stuttgart–Bad Cannstatt, Frommann–Holzboog, 1983, 227–229.
- MERÉNYI 1936 = MERÉNYI Oszkár, *Berzsenyi Dániel könyvtára*, Protestáns Szemle, 1936, 221–225.
- MERÉNYI 1938 = MERÉNYI Oszkár, *Berzsenyi Dániel*, Kaposvár, 1938.
- MERÉNYI 1966 = MERÉNYI Oszkár, *Berzsenyi Dániel*, Bp., Akadémiai, 1966.

- MERÉNYI 1971 = MERÉNYI Oszkár, *Újabb Berzsenyi-tanulmányok*, Bp., 1971.
- MERÉNYI A. 2008 = MERÉNYI Annamária, *Ungvárnémeti Tóth László irodalomesztétikai tájékoztatója*, It, 2008/1, 25–52.
- MESTER 2004 = MESTER Béla, *Szontagh Gusztáv és a magyar filozófia fogalmai = Közelítések a magyar filozófia történetéhez: Magyarország és a modernitás*, szerk. MESTER Béla, PERECZ László, Bp., Áron, 2004, 19–40.
- MEZEI 1961 = MEZEI Márta, *Bevezetés = BERZSENYI Dániel Válogatott Művei*, s. a. r., jegyz. MAYER Erika, Bp., Szépirodalmi, 1961, 5–80.
- MEZEI 1983 = MEZEI Márta, *Berzsenyi rímélése*, ItK, 1983/6, 602–618.
- MEZEI 1994 = MEZEI Márta, *Nyilvánosság és műfaj a Kazinczy-levelezésben*, Bp., Argumentum, 1994.
- MEZEI 1998 = MEZEI Márta, *A kiadó mandátuma*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 1998.
- MITROVICS 1928 = MITROVICS Gyula, *A magyar esztétikai irodalom története*, Debrecen–Bp., Csáthy Ferenc, 1928.
- MONTAIGNE 1803 = *Montagne[!] Mihály' külömbkülömbféle tárgyak felől való gondolatjai és vélekedései magyar köntösben*, ford. NAGY TÓTTH József, Pozsony, Wéber Simon Péter, 1803.
- NAGY 1983 = NAGY Endre, *A magyar esztétika történetéből: Felvilágosodás és reformkor*, Bp., Kossuth, 1983.
- NÉMETH 1986 = NÉMETH László, *Berzsenyi Dániel*, Bp., Szépirodalmi, 1986.
- NEUMANN 1976a = Gerhard NEUMANN, *Ideenparadiese: Untersuchungen zur Aphoristik von Lichtenberg, Novalis, Friedrich Schlegel und Goethe*, München, Wilhelm Fink, 1976.

- NEUMANN 1976b = *Der Aphorismus: Zur Geschichte, zu den Formen und Möglichkeiten einer literarischen Gattung*, hg. von Gerhard NEUMANN, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.
- NIETHAMMER 1808 = Friedrich Immanuel NIETHAMMER, *Der Streit des Philantropismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unsrer Zeit*, Jena, Friedrich Frommann, 1808.
- NITSCH 1792 = Paul Friedrich Achat NITSCH, *Vorlesungen über die klassischen Dichter der Römer, Erster Band, welcher Vorlesungen über die Oden des Horaz enthält*, Leipzig, Johann Friedrich Junius, 1792.
- NITSCH 1793 = Paul Friedrich Achat NITSCH, *Vorlesungen über die klassischen Dichter der Römer, Zweyter Band, welcher das vierte und fünfte Buch der Oden, und das erste Buch der Satyren des Horaz enthält*, Leipzig, Johann Friedrich Junius, 1793.
- ONDER 2003 = ONDER Csaba, *A klasszika virágai (anthológia – praetexta – narratíva)*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2003.
- OROSZ 1976 = OROSZ László, *Berzsenyi Dániel*, Bp., Gondolat, 1976.
- OROSZ 2000 = OROSZ László, *A niklai remete és a kecskeméti fiskális: Tanulmányok Berzsenyiről és Katonáról*, Bp., Krónika Nova, 2000.
- PAULSEN 1897 = Friedrich PAULSEN, *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart: Mit besonderer Rücksicht auf den klassischen Unterricht*, Leipzig, Veit & Comp., 1897.
- PLATÓN 1984 = PLATÓN *Összes Művei*, I–III, Bp., Európa, 1984.
- PLATÓN 1998 = PLATÓN *Összes Művei kommentárokkal: Gorgiasz*, ford. PÉTERFY Jenő fordításának felhasználásával HORVÁTH Judit, jegyz., utószó STEIGER Kornél, Bp., Atlantisz, 1998.
- PLATÓN 1999 = PLATÓN *Összes Művei kommentárokkal: A lakoma*, TELEGDI Zsigmond fordítását az eredetivel egybevetette és javította HORVÁTH Judit, jegyz., utószó STEIGER Kornél, Bp., Atlantisz, 1999.

- PLATÓN 2000 = PLATÓN *Összes Művei kommentárokkal: Ión. Menexenosz*, ford. KÖVENDI Dénes, RITOÓK Zsigmond, jegyz. STEIGER Kornél, RITOÓK Zsigmond, Bp., Atlantisz, 2000.
- PLATÓN 2003 = PLATÓN *Összes Művei kommentárokkal: Nagyobbik Hippiász, Kisebbik Hippiász, Lakhész, Lüszisz*, ford. MÉSZÁROS Tamás, STEIGER Kornél, jegyz., STEIGER Kornél, a fordításokat ellenőrizte HORVÁTH Judit, Bp., Atlantisz, 2003.
- PLATÓN 2006 = PLATÓN *Összes Művei kommentárokkal: Kharmidész, Euthüdémosz*, PAPP János *Kharmidész*-fordítását átd. HORVÁTH Judit, az *Euthüdémoszt* ford., a *Kharmidész* fordítását az eredetivel egybevetette, jegyz. és utószó STEIGER Kornél, Atlantisz, 2006.
- PLOTIN 1964 = PLOTIN *Schriften*, übers. Richard HARDER, Hamburg, Meiner, 1964.
- PLÓTINOSZ 1986 = PLÓTINOSZ, *Az Egyről, a szellemről és a lélekről*, ford., jegyz. HORVÁTH Judit, PERCZEL István, Bp., Európa, 1986.
- PLUTARKHOSZ 2001 = PLUTARKHOSZ, *Párhuzamos életrajzok*, ford. MÁTHÉ Elek, Bp., Osiris, 2001.
- POPE 1961 = *The Poems of Alexander POPE, I: Pastoral Poetry and An Essay on Criticism*, ed. E. AUDRA, Aubrey WILLIAMS, London–New Haven, Meuthen & Co., Yale U. P., 1961.
- PORKOLÁB 2007 = PORKOLÁB Tibor, *A Virág Benedek' Poétai Munkáji kötetrendjéről és peritextusairól*, ItK, 2007/4–5, 388–418.
- PUKÁNSZKY / NÉMETH 1996 = PUKÁNSZKY Béla, NÉMETH András, *Neveléstörténet*, Bp, Nemzeti Tankönyvkiadó, 1996.
- RATHMANN 1983 = RATHMANN János, *Herder eszméi: A historizmus útján*, Bp., Akadémiai, 1983.
- REIFF 1946 = Paul REIFF, *Die Ästhetik der deutschen Frühromantik*, Urbana, Illinois U. P., 1946.

- REILL 1994 = Peter Hanns REILL, *Die Historisierung von Natur und Mensch: Der Zusammenhang von Naturwissenschaften und historischem Denken im Entstehungsprozeß der modernen Naturwissenschaften = Geschichtsdiskurs: Anfänge modernen historischen Denkens*, Frankfurt/M., Fischer Taschenbuch Verlag, 1994, II, 48–61.
- REIMARUS 1773 = Hermann Samuel REIMARUS, *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe: Zum Erkenntniß des Zusammenhangs der Welt, des Schöpfers und unser selbst*, Hamburg, J. C. Bohn, 1773.
- RENDSZERPROGRAM 1985 = *A német idealizmus legrégibb rendszerprogramja* [1796/97], Magyar Filozófiai Szemle, 1985/5–6., 811–812 (ford. ZOLTAI Dénes).
- ROHONYI 1975 = ROHONYI Zoltán, *A magyar romantika kezdetei*, Bukarest, Kriterion, 1975.
- ROHONYI 2001 = ROHONYI Zoltán, *A romantikus korszakküszöb (A poszt-kantiánus episztémé: A felbomló neoklasszikus kánon és a kora romantika alakzatai a magyar irodalomban)*, Bp., Janus–Osiris, 2001.
- S. VARGA 2000 = S. VARGA Pál, *Hagyományközösségi szemlélet és irodalmi kánon = A magyar irodalmi kánon a XIX. században*, szerk. TAKÁTS József, Bp., Kijárat, 2000, 125–144.
- S. VARGA 2005 = S. VARGA Pál, *A nemzeti költészet csarnokai: A nemzeti irodalom fogalmi rendszerei a 19. századi magyar irodalomtörténeti gondolkodásban*, Bp., Balassi Kiadó, 2005.
- SÁROSI 1971 = SÁROSI Bálint, *Cigányzene*, Bp., Gondolat, 1971.
- SARTORI 1772 = SARTORI Bernárd, *Magyar nyelven filozofia*, Eger, A' Püspöki Oskola Betőivel, 1772.
- SÁRVÁRI 1802 = SÁRVÁRI Pál, *Moralis philosophia...*, Pest, Trattner Mátyás, 1802.

- SCHEDIUS 2005 = *Doctrina pulchri: Schedius Lajos János széptani írásai*, szerk., jegyz. BALOGH Piroska, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2005.
- SHELLING 1985a = Friedrich Wilhelm Joseph von SCHELLING, *Előadások az akadémiai stúdium módszeréről* [1803], ford. RÉVAI Gábor, Magyar Filozófiai Szemle, 1985/5–6, 815–908.
- SHELLING 1985b = Friedrich Wilhelm Joseph von SCHELLING, *Ausgewählte Schriften, I: Schriften 1794–1800*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1985.
- SHELLING 1995 = Friedrich Wilhelm Joseph von SCHELLING, *Ausgewählte Schriften, II: Schriften 1801–1803*, hg. Manfred FRANK, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1995².
- SCHILLER 1943 = SCHILLERS *Werke: Nationalausgabe*, hg. von Julius PETERSEN, Gerhard FRICKE, *I: Gedichte in der Reihenfolge ihres Erscheinens 1776–1799*, hg. von Julius PETERSEN, Friedrich BEIBNER, Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger, 1943.
- SCHILLER 1958 = SCHILLERS *Werke: Nationalausgabe*, hg. von Julius PETERSEN, Hermann SCHNEIDER, *XXII: Vermischte Schriften*, hg. von Herbert MEYER, Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger, 1958.
- SCHILLER 1992 = Friedrich SCHILLER, *Theoretische Schriften*, hg. von Rolf-Peter JANZ, Frankfurt a. M., Deutscher Klassiker Verlag, 1992.
- SCHILLER 2005 = Friedrich SCHILLER, *Művészet- és történelemfilozófiai írások*, ford. MESTERHÁZI Miklós, PAPP Zoltán, Bp., Atlantisz, 2005.
- SCHLEGEL 1822 = Friedrich SCHLEGEL, *Sämmtliche Werke, IV*, Wien, Jakob Mayer, 1822.
- SCHLEGEL 1980 = Friedrich SCHLEGEL, *Beszélgetés a költészetről: A mitológiáról*, ford. TANDORI Dezső = August Wilhelm SCHLEGEL, Friedrich SCHLEGEL, *Válogatott esztétikai írások*, ford. BENDL Júlia, TANDORI Dezső, vál., szerk., bev., jegyz. ZOLTAI Dénes, Bp., Gondolat, 1980.

- SCHLEIERMACHER 1800a = [Friedrich SCHLEIERMACHER], *Garve's letzte noch von ihm selbst herausgegebene Schriften*, Athenaeum, 1800, 3. 2., 129–139.
- SCHLEIERMACHER 1800b = [Friedrich SCHLEIERMACHER], [*Dritter Theil des Philosophen für die Welt*], Athenaeum, 1800, 3. 2., 243–252.
- SENECA 2001 = Lucius Annaeus SENECA, *Erkölcsei levelek*, ford. KURCZ Ágnes, Bp., Kossuth, 2001.
- SINN 1995 = Christian SINN, *Jean Paul: Hinführung zu seiner Semiologie der Wissenschaft*, Stuttgart, Verlag für Wissenschaft und Forschung, 1995.
- SONNENFELS 1771 = Joseph von SONNENFELS, *Von der Urbanität der Künstler: Bey der feyerlichen Austheilung der Preise, in der k. k. Zeichnung- und Kupferstecherakademie gelesen den 5. März 1771. von J. v. S. k. k. Regierungsrath, beständigen Sekretär der Akademie*, Wien, Josef Kurtzböck, 1771.
- SZABÓ A. 1814 = SZABÓ András, *Philosophiára vezető értekezések*, Erdélyi Muzéum, 1814/I, 90–113 [első rész].
- SZABÓ A. 1815a = SZABÓ András, *Philosophiára vezető értekezések*, Erdélyi Muzéum, 1815/II., 53–93. (Első folytatás.)
- SZABÓ A. 1815b = SZABÓ András, *Philosophiára vezető értekezések*, Erdélyi Muzéum, 1815/IV., 46–90. (Második folytatás.)
- SZABÓ J. 1825 = [SZABÓ József], *A' hősi magyar név 's eredet méltóságának kivivása*, Sopron, Kultsár Katalin, 1825.
- SZÁSZ 1986 = SZÁSZ Ferenc, *Berzsenyi és a német irodalom: Kísérlet egy összehasonlító irodalomtudományi komplex elemzésre = Berzsenyi Dániel emlékezete*, szerk. LACZKÓ András, Kaposvár, 1986, 81–105.
- SZÉCHENYI 1828 = SZÉCHENYI István, *Lovakrul*, Pest, Petrózai Trattner J. M., Károlyi István, 1828.

- SZÉCHENYI 1830 = SZÉCHENYI István, *Hitel*, Pest, Petrózai Trattner J. M., Károlyi István, 1830.
- SZÉCHENYI 1833 = SZÉCHENYI István, *Stadium*, Lipcse, Wigand Ottó, 1833.
- SZÉCHENYI 1889 = *Gróf Széchenyi István levelei, I*, s. a. r. MAJLÁTH Béla, Bp., Athenaeum, 1889.
- SZEGEDY-MASZÁK 1974 = SZEGEDY-MASZÁK Mihály, *A Poétai harmonistica európai háttere*, ItK, 1974/5, 582–588.
- SZELÉNYI 1929 = SZELÉNYI Ödön, *Schnepfenthal és Magyarország*, Magyar Paedagógia, 1929, 179–191.
- SZEMERE 1818 = SZEMERE Pál, *Tárgy és Nyelv a' költésben*, Tudományos Gyűjtemény, 1818/IV, 79–86.
- SZÉP 1794 = SZÉP János, *Aesthetika avagy a jó ízlésnek a' szépség' filozófiájából fejtegetett tudománya: Fő tisztelendő Szerdahelyi György urnak nyomdoki után*, Buda, Landerer Katalin, 1794.
- SZERB 1929 = SZERB Antal, *Az ihletett költő*, Szeged, 1929.
- SZILÁGYI 1998 = SZILÁGYI Márton, *Kármán József és Pajor Gáspár Urániája*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 1998.
- SZONDI 1978 = Peter SZONDI, *Das Naive ist das Sentimentalische: Zur Begriffsdiagnostik in Schillers Abhandlung* = Peter SZONDI, *Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, II, 59–106.
- SZONTAGH 1855 = SZONTAGH Gusztáv, *A magyar egyezményes philosophia ügye, rendszere, módszere és eredményei*, Pest, Herz János, 1855.
- SZONTAGH 1856 = SZONTAGH Gusztáv, *A magyar Parthenon alapjai*, Magyar Academiai Értesítő, 1856/IV, 161–203, 1856/VI, 331–380.
- SZÖRÉNYI 1989 = SZÖRÉNYI László, *Vandal bölcsesség: Berzsenyi és a francia forradalom* = SZÖRÉNYI László, „multaddal valamit kezdeni”: *Tanulmányok*, Bp., Magvető, 1989, 21–28.

- SZÖRÉNYI 2002 = SZÖRÉNYI László, „*Allegóriás költemény hexameterekben*”: *Vörösmarty Mihály: A Rom, ItK, 2002/1-2, 178–184.*
- TAKÁTS 1991 = TAKÁTS József, *Az irodalomtörténet-írás nemzeti látószöge: Szörényi László: „multaddal valamit kezdeni”, Holmi, 1991. augusztus, 1055–1062.*
- TAKÁTS 2002 = TAKÁTS József, *Arany János szokásjogi gondolkodása, ItK, 2002/3–4, 295–313.*
- TAKÁTS 2003 = TAKÁTS József, *Az irodalomtörténet-írással kapcsolatos meggyőződéseimről, ItK, 2003/6, 729–741.*
- TAXNER-TÓTH 1987 = *A fiatal Vörösmarty barátainak levelezéséből*, kiad. TAXNER-TÓTH Ernő, Bp., Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára, 1987.
- TELEKI 1821 = TELEKI József, *Egy tökéletes magyar szótár' Elrendelése, készítése módja = Jutalom feleletek a' magyar nyelvről, a' magyar nemzeti museum 1815. 1816. 1817. esztendei kérdéseire*, kiad. HORVÁT István, Pest, Trattner János Tamás, 1821.
- TELEKI 1988 = TELEKI József, *A magyar nyelvnek tökéletesítése új szavak és új szólamódok által*, s. a. r. ÉDER Zoltán, Bp., Szépirodalmi, 1988.
- THAISZ 1821 = THAISZ András, *Az ifju Anacharszis' útazása...*, Tudományos Gyűjtemény, 1821/X, 99–100.
- TOLDY 1985 = *Toldy Ferenc arcképei*, vál., szerk., bev., jegyz. LÖKÖS István, Bp., Szépirodalmi, 1985.
- TÓTH L. 1980 = TÓTH Lajos, *Tessedik Sámuel pedagógiai reformtevékenysége*, Bp., Tankönyvkiadó, 1980.
- TÓTH S. A. 1998 = TÓTH Sándor [Attila], *A latin humanitas poétikája: A studia humanitatis iskolás poétikájának elméleti kérdései a magyar irodalmi nyelvújítás korszakáig, I, Szeged, Gradus ad Parnassum, 1998.*

- TÓTH S. A. 2001 = TÓTH Sándor Attila, „Az istenülés dicsősége”: *Ungvárnémeti Tóth László költői portréja*, Szeged, Gradus ad Parnassum, 2001.
- UNGVÁRNÉMETI TÓTH 1818 = UNGVÁRNÉMETI TÓTH László, *A' Költőnek remekpéldáiról, különösen Pindarról, 's Pindarnak Versmértékiről*, Tudományos Gyűjtemény, 1818/VI, 54–89.
- UNGVÁRNÉMETI TÓTH 2008 = UNGVÁRNÉMETI TÓTH László *Művei*, s. a. r. MERÉNYI Annamária, TÓTH Sándor Attila, a görög szövegeket gond. BOLONYAI Gábor, Bp., Universitas, 2008.
- URÁNIA 1999 = *Első folyóirataink: Uránia*, szerk. SZILÁGYI Márton, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 1999.
- VÁCZY 1895 = VÁCZY János, *Berzsenyi Dániel életrajza*, Bp., MTA, 1895.
- VADERNA 2004 = VADERNA Gábor, *A temetőkert költője: Sztoicizmus és epikureizmus Berzsenyi Dániel költészetében = Nympholeptusok: Test, kánon, nyelv és költőiség problémái a 18–19. században*, szerk. SZÜCS Zoltán Gábor, VADERNA Gábor, h. n., L'Harmattan Kiadó, 2004, 177–210.
- VADERNA 2005 = VADERNA Gábor, *Torlódások: Diskurzusok összjátéka Berzsenyi Dániel egyik levelében = „Et in Arcadia ego”: A klasszikus magyar irodalmi örökség feltárása és értelmezése*, szerk. DEBRECZENI Attila és GÖNCZY Monika, Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2005, 370–405.
- VAJDA 1937 = VAJDA György Mihály, *Az egyezményesek: Fejezet a magyar filozófia történetéből*, Bp., 1937.
- VARGHA 1959 = VARGHA Balázs, *Berzsenyi Dániel*, Bp., Gondolat, 1959.
- VERSEGHY 1793 = [VERSEGHY Ferenc], *Mi a' poézis? és ki az igazi poéta? Egy rövid elmélkedés Mellyben a' Költésnek mivolta, eszközei, tzéllya, és tárgya, a' Magyar Rythmisták' hangeggyeztetésének helytelenségével együütt előállítatnak. Megtöldva: Horátziusnak Pízóhoz és ennek Fiaihoz*

*írtt Levelével melly Költőmasterségnek is neveztetik, és egynéhány
Költeményes Enyelgésekkel*, Buda, Landerer Katalin, 1793.

VOLNEY 1792 = Constantin François Chasseboeuf Boisgiaris VOLNEY, *Die
Ruinen*, [ford. Georg FORSTER], Berlin, Friedrich Vieweg der Aeltere,
1792.

WEKHRLIN 1779 = [Wilhelm Ludwig WEKHRLIN], *Chronologen: Ein periodi-
sches Werk von Wekhrlin*, I, Frankfurt–Leipzig, 1779.

WINCKELMANN 2005 = Johann Joachim WINCKELMANN, *Művészeti írások*,
ford. RAJNAI László, TÍMÁR Árpád, Bp., M. Helikon, 2005.

XENOPHÓN 1986 = XENOPHÓN, *Emlékeim Szókratészről*, ford., jegyz.
NÉMETH György, Bp., Európa, 1986.

NÉVMUTATÓ

- Abrams, Meyer Howard 149,
150–153, 331
Adelung, Johann Christoph 265
Adorno, Theodor W. 120, 341
Aigner Lajos 331
Alkaios 74
Alkibiadész (Alkibiades) 311, 312
Altmann, Alexander 346
Anacharsis (Anacharszis) 86, 319,
332, 354
Angyal Dávid 11, 309, 331
Arany János 354
Arisztotelész (Aristoteles) 21, 43,
216, 217, 226, 259, 268, 285,
331, 339
Arntzen, Helmut 77, 331
Assmann, Aleida 328, 331
Assmann, Jan 328, 331
Audra, Emile 349
- Bachmann-Medick, Doris 64, 331
Bacon, Francis 18, 219–221, 224,
226, 228, 332
Balla Károly 165, 332
Balogh Piroska 98, 146, 147, 234,
322, 325, 328, 332, 351
- Barthélemy, Jean Jacques 86,
253–256, 269, 283, 284, 307,
314, 319, 332
Batteux, Charles (Batteaux) 190,
332
Bayer József 341
Bayle, Pierre 48
Beck András 331
Bécsey Ágnes 10, 13, 32, 141, 144,
200, 209, 210, 259, 286, 307,
332
Bede Anna 80, 95, 105, 112, 123,
341
Beißner, Friedrich 351
Békés István 36, 333
Békés Vera 117, 146, 147, 149,
211, 212, 234, 270, 279, 332
Bendl Júlia 351
Berg, Gunhild 58
Berzsenyi Lídia 159, 162
Bihari János 258
Blair, Hugh 135
Bodrogi Ferenc Máté 206, 334
Bohn, Johann Carl 350
Bolonyai Gábor 355
Bonyhai Gábor 338
Boronkay Antal 335

- Boros Gábor 11, 12, 202–204,
334, 336
- Bouterwek, Friedrich
(Bouterweck) 153, 163, 168,
174–176, 178, 179, 182, 183,
185, 186, 228, 229, 240–243,
258, 283, 327, 329, 334
- Böhr, Christoph 70, 71, 334
- Bölöni Farkas Sándor 129, 296,
297, 334, 345
- Bradford 296
- Brunner, Otto 20, 62, 322, 334
- Buczy Emil 149
- Budai Ésaías 77, 334
- Buffon, Georges Louis Leclerc
(Comte de Buffon) 212
- Bürger, Gottfried August 62,
136–139, 192, 334
- Campe, Joachim Heinrich 321
- Cassirer, Ernst 146, 156, 223, 335
- Cato, Marcus Portius 22
- Cicero, Marcus Tullius 58, 60, 62,
65, 80, 81, 86, 103, 104, 264,
286, 335
- Conze, Werner 20, 62, 322, 334
- Czuczor Gergely 330
- Csáthy Ferenc 347
- Csatlós János 332
- Csetri Lajos 9, 12, 13, 21, 25, 40,
73, 74, 84, 116, 121, 122,
125, 127–129, 132, 133, 135,
141, 143, 148, 149, 156, 173,
174, 194, 195, 200, 209, 227,
232, 244, 253, 257, 278, 326,
328, 335
- Csokonai Vitéz Mihály 136–139
- Dahlhaus, Carl 217, 335
- Daidalosz 306
- Dajkó Pál 337, 340
- Dávid Péter 335
- Dávidházi Péter 10, 81, 335
- Dayka Gábor 16, 26, 132–134,
136, 277, 285, 340
- De Lolme, Jean-Louis 114
- de Man, Paul 150, 336
- Deáky Filep Sámuel 254, 332
- Debreczeni Attila 337, 355
- Dékány András 108, 345
- Dénes Magda 146, 147, 152, 336
- Descartes, René 50, 189, 336
- di Castiglione, Luigi Gonzaga
187, 188
- Doll, Anton 76
- Döbrentei Gábor 38–40, 94, 96,
97, 107, 122, 129–131, 144,
149, 158, 222, 246, 262, 269,
270, 272–274, 276, 277, 280,
303, 313, 314, 326–328, 333,
336, 341, 344
- Dukai Takács Judit 31, 97, 107,
140, 167, 318
- Dutens, Louis 48

- Eberhard, Johann August 26, 27,
47, 56, 64, 70, 327
- Éder Zoltán 354
- Eggebrecht, Hans Heinrich 217,
335
- Eichhorn, Johann Gottfried 129,
130, 336
- Einem, Herbert von 339
- Engel, Johann Jakob 18–20, 40,
43, 44, 46–49, 55, 56, 58, 60,
62–66, 70, 88, 95, 126, 140,
145, 148, 221, 249, 280, 301,
327, 336, 337, 344
- Engels, Eve-Marie 253
- Epikurosz 105
- Ercsei Dániel 70, 337
- Erdélyi Ágnes 346
- Erdélyi Ilona, T. 337
- Erdélyi János 11, 38, 200–202,
204, 206, 276, 337
- Erhard, Johann Benjamin 70
- Ernesti, Johann August 56, 59–61,
147, 148, 153, 327, 337
- Eschenburg, Johann Joachim 64
- Euripidész (Euripides) 135, 256,
300, 312
- Fábrián Gábor 161
- Faragó László 27, 94
- Fáy András 222, 269, 275, 337,
340
- Feder, Johann Georg Heinrich 56
- Federhofer, Marie-Theres 59, 337
- Feind, Johann Gottlob 340
- Fényfalvi Kardos Adorján *lásd*
Horvát István
- Festetics György 320
- Fiedler Gottfried 345
- Fogarasi János 330
- Fórizs Gergely 125, 132, 135,
136, 138, 139, 187, 214, 235,
242, 258, 337
- Forster, Georg 30, 31, 36, 92,
226, 337, 356
- Frank, Manfred 70, 148, 156, 223,
240, 242, 321, 338, 343, 351
- Franklin, Benjamin 35, 36, 296,
338
- Fricke, Gerhard 351
- Friedländer, David 47
- Frigyes, II., Nagy, porosz király
43, 113
- Frommann, Friedrich 348
- Fülöp Tamás 309, 338
- Gaal Mózes 203, 338
- Gadamer, Hans-Georg 20–22, 24,
92, 338
- Gaier, Ulrich 341
- Galilei, Galileo 189
- Garve, Christian 41, 43, 45–47,
55, 56, 60, 61, 63–70, 92, 95,
120, 122, 140, 148, 221, 224,
248, 284, 327, 338, 339, 344,
352
- Georch Illés 275

- Gere Zsolt 326, 328, 339
 Geréby György 342
 Gergely András 308, 339
 Gesner, Johann Matthias 147
 Gessner, Salomon (Geszner) 17
 Girtanner, Christoph 114, 339
 Glavina Zsuzsa 342
 Godel, Rainer 58
 Goethe, Johann Wolfgang von
 (Göthe) 100, 126, 128–130,
 135, 147, 153, 160, 207–209,
 212, 288, 289, 317, 327, 339,
 347
 Gönczy Monika 334, 337, 355
 Grosschmid Béni 106, 340
 Gschnitzer, Fritz 62
 Gunst Péter 342
 Guthrie, William Keith Chambers
 95, 340
 Gvadányi József 316

 Gyapay László 10, 344
 Gyöngyösi István 299
 György Lajos 254, 340

 Haas, Franz 332
 Haberfeldt, Johann Friedrich 73–
 76, 79, 80, 92, 100, 106, 340
 Hamann, Johann Georg 148, 340
 Hamza Gábor 335
 Hansági Ágnes 149, 331, 340
 Hardenberg, Friedric, *lásd*
 Novalis

 Harder, Richard 349
 Hárs György Péter 331
 Hartvig Gabriella 331
 Hász-Fehér Katalin 10, 16, 25, 26,
 296, 306, 328, 340, 341
 Havas László 86, 335
 Heckenast Gusztáv 333
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
 60, 341
 Helmeczi Mihály 103, 107, 109,
 110, 276, 333
 Henckmann, Wolfhart 343
 Henszlmann Imre 202
 Herder, Johann Gottfried 27, 51,
 56, 98, 99, 106, 122, 127–
 129, 136, 146–148, 153, 208,
 212, 213, 227, 265, 323, 327,
 341, 342, 349
 Hermann Zoltán 149, 150, 340
 Herrmann, Franz 242, 341
 Herz János 353
 Hetényi János 206
 Heyne, Christian Gottlieb 147
 Himfy (Himfi) *lásd* Kisfaludy
 Sándor)
 Hinck, Walter 331
 Hites Sándor 10
 Home, Heinrich [Henry] 172,
 186, 187, 341
 Homérosz (Homer, Homér) 126,
 129, 130, 135, 137, 183, 237,
 256–258, 284

- Horatius Flaccus, Quintus (Horaz, Horátz, Horác, Horátzius) 17, 31–34, 72–74, 76, 77, 79–81, 95, 101, 104–106, 112, 123, 124, 142, 177, 193, 200, 220, 247, 259, 340, 341, 348, 355
- Horkheimer, Max 120, 341
- Horváth Ádám 21
- Horvát István (Fényfalvi Kardos Adorján) 263, 265, 266, 337, 354
- Horváth István Károly 247
- Horváth János 12, 28, 38, 92, 173, 342
- Horváth Judit 348, 349
- Horváth Károly 222, 342
- Horváth Károly, V. 331
- Hölderlin, Johann Christian Friedrich 153, 156, 157, 205, 242, 243, 321, 342
- Humboldt, Wilhelm von 147, 160, 212, 234, 263, 264, 278, 342
- Hunyadi Mátyás (Mátyás) 39
- Iggers, Georg G. 127, 342
- Imre János 207
- Imre László 334
- Imre Sándor 327, 343
- Inachos (Ínach) 112, 113
- Jankovich Miklós 187
- Jánosi Béla 204, 343
- Janz, Rolf-Peter 351
- Jászberényi József 93, 343
- Jean Paul (Jean Paul Friedrich Richter) 153, 168, 175, 182, 184, 185, 216, 217, 222–224, 242–245, 253, 258, 285, 292, 326, 327, 343, 352
- Jézus Krisztus 154, 237
- John Éva 343
- Józsa Tivadar 314, 315, 343
- Jullus, Antonius 32, 33, 101
- Julow Viktor 332
- Junius, Johann Friedrich 348
- Juvenalis, Decimus Junius (Juvenál) 77, 193
- Kállay Ferenc 275
- Kálnoky László 207
- Kant, Immanuel 21, 35, 36, 47, 57, 58, 66–68, 70, 147, 148, 153, 156, 161, 195, 209, 224, 227, 228, 245, 247, 250, 334, 338, 339, 343
- Kanz, Kai Torsten 253, 343
- Kapitza, Peter 160, 234, 343
- Kármán József 324, 353
- Károly Sándor 262, 343
- Károlyi István 352, 353
- Katona József 348
- Kazinczy Ferenc (Kazintzy Ferentz) 14, 16, 17, 20–26, 28, 31, 32, 72, 73, 77, 87, 111, 117, 129, 134, 135, 139,

- 141–144, 153, 165, 187, 193,
203, 205, 221, 223, 277–281,
284–286, 298, 306, 321, 327,
328, 340, 344, 345, 347
- Kerényi Ferenc 10, 313, 344
- Kerényi Grácia 95
- Kerényi Károly 81, 104, 205, 220,
314, 344
- Kielmeyer, Carl Friedrich 343
- Kis János 16, 26, 73, 140, 274,
327, 328, 339, 344, 345
- Kisfaludy Károly 331
- Kisfaludy Sándor (Himfi,
Himfy))134, 162, 177
- Kiss Márk Katalin 331
- Klinger, Friedrich Maximilian
von 130
- Koch-Schwarzer, Leonie 56, 63,
64, 66, 69, 82, 344
- Kocziszky Éva 204, 214, 344
- Kopernikusz, Nikolausz
(Kopernik) 103
- Korn, Wilhelm Gottlieb 338, 339
- Korompay H. János 10, 202, 342,
344
- Korompay Klára 342
- Koselleck, Reinhart 20, 62, 322,
334
- Košenina, Alexander 43, 58, 344
- Kosztá József 274
- Kölcsey Ferenc (Költsey Ferenc)
12–14, 48, 76, 77, 82, 116–
118, 125, 132–139, 141, 143,
171, 172, 177, 181–183, 185–
187, 189, 205, 221, 247, 249,
250, 259–261, 263, 273, 276–
278, 280–284, 287, 298–300,
302, 328, 329, 333, 335, 343,
344
- Körner, Theodor 282
- Kőrösy László 11, 345
- Köteles Sámuel 207, 270, 271,
345
- Kövendi Dénes 349
- Kreuzer, Johann 342
- Krug, Wilhelm Traugott 207
- Kuhn, Dorothea 339
- Kulcsár-Szabó Zoltán 331
- Kultsár Katalin 352
- Kunszery Gyula 281, 345
- Kurcz Ágnes 352
- Kurtzböck, Josef 352
- La Rochefoucauld, François, duc
221, 345
- Labádi Gergely 10, 72, 75, 129,
337, 340, 345
- Laczkó András 352
- Laczkó Sándor 108, 345
- Lamprecht, Karl 341
- Landerer Katalin 353, 356
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 207,
235
- Leitzmann, Albert 342
- Lessing, Gotthold Ephraim 56,
128, 152, 153, 294

- Lewis, Clive Staples 21, 24, 345
- Lichtenberg, Georg Christoph
221, 222, 347
- Litfass Károly 345
- Locke, John 189
- Lovejoy, Arthur O. 54, 147–153,
345
- Lowndes, Rawlins 296
- Lőkös István 354
- Luchtman, Johann 337
- Luchtman, Samuel 337
- Luczenbacher János 275
- Luden, Heinrich 64, 153, 177,
178, 180, 181, 192, 231, 233,
242, 243, 253, 263, 327, 345
- Lukács György 217, 346
- Lükophrón (Lykophon) 135
- Lükurgosz (Lycurgus, Lycurgusz)
103, 138
- Maecenas, Caius Cilnius 72, 247
- Mailáth János 161, 306, 307, 310
- Majláth Béla 353
- Marcus Aurelius 113
- Marót Károly 86, 346
- Martinkó András 29, 346
- Máthé Elek 349
- Matthisson, Friedrich 138, 292
- Mátyás *lásd* Hunyadi Mátyás
- Mayer Erika 347
- Mayer, Jakob 351
- Meinecke, Friedrich 127
- Meiners, Christoph 56
- Meinhard, Johann Nikolaus 341
- Mendelssohn, Moses 40, 47, 56–
58, 64, 65, 70, 82, 103, 104,
113, 118, 185, 228, 301, 307,
322, 324, 327, 346
- Merényi Annamária 258, 347,
355
- Merényi Oszkár 12, 40, 73, 76,
92, 114, 132, 158, 159, 161,
171, 188, 205, 216, 242, 269,
298, 301, 333, 346, 347
- Mester Béla 206, 347
- Mesterházi Miklós 351
- Mészáros Tamás 349
- Meyer, Herbert 351
- Mezei Márta 10, 12, 73, 82, 111,
132, 173, 194–197, 204, 347
- Michaelis, Johann David 146
- Miller, Norbert 343
- Mitrovics Gyula 204, 347
- Mogyoródi Emese 108
- Molnár Mónika 10
- Montaigne, Michel Eyquem,
Seigneur (Montagne Mihály)
221, 347
- Mozart, Wolfgang Amadeus 53
- Nadler, Josef 340
- Nagy Endre 204, 347
- Nagy Tóth József 347
- Németh András 321, 349
- Németh György 356
- Németh László 12, 144, 205, 347

- Neumann, Gerhard 220–222, 224,
347, 348
- Newton, Isaac (Nevton) 35, 36,
189
- Niethammer, Friedrich Immanuel
321, 322, 327, 348
- Ninusz 112, 113
- Nitsch, Paul Friedrich Achat 73,
74, 76, 77, 81, 105, 348
- Nogaret, François-Félix 35
- Novalis (Hardenberg, Friedrich)
151, 153, 156, 321, 347
- Numa 112, 113
- Oberg, Barbara B. 338
- Onder Csaba 10, 72, 74, 84, 144,
334, 348
- Orosz László 34, 38, 159, 161,
173, 204, 205, 334, 348
- Osszián 135
- Pajor Gáspár 118, 324, 346, 353
- Pál, apostol 98
- Papp János 349
- Papp Zoltán 351
- Patzkó Ferenc 346
- Paulsen, Friedrich 146, 147, 348
- Penn, William 296
- Perczel István 349
- Perecz László 347
- Perger János 275
- Persius, Antonius Flaccus 77, 193
- Péterfy Jenő 348
- Petersen, Julius 351
- Petrózzai Trattner János Mátyás
352, 353
- Pichler Antal 337
- Pindarosz (Pindar, Pindarus,
Pindarusz) 33, 101, 196, 198,
199, 235, 256, 258, 307, 355
- Piso, Lucius Calpurnius (Pízó)
355
- Platner, Ernst 56, 222, 327
- Platón (Plato, Plátó) 26, 27, 44,
49, 86, 87, 94–96, 98, 103,
104, 107, 112, 139, 154, 185,
207, 220, 232, 245, 254, 256,
264, 265, 268, 269, 277, 311,
312, 345, 348, 349
- Plótinosz (Plotin) 151, 152, 154,
155, 207, 211, 212, 239, 349
- Plutarkhosz 112, 254, 311, 349
- Polgárdi Sándor 341
- Pope, Alexander (Póp) 17–19,
189, 349
- Porkoláb Tibor 73, 349
- Pross, Wolfgang 51, 148, 341
- Pukánszky Béla 321, 349
- Purgstaller József 207
- Püthagorasz 207
- Quaker 296
- Quintilianus, Marcus Fabius 58
- Rádai Gedeon 279
- Rajnai László 356

- Rákai Orsolya 10
- Rathmann János 213, 349
- Reiff, Paul 151, 349
- Reill, Peter Hanns 149, 211, 350
- Reimarus, Hermann Samuel 40,
41, 50–53, 55, 67, 251, 346,
350
- Reimann, Jacob Friedrich
(Reiman, Raiman) 256–258
- Reinhold 70
- Remenyik Zsigmond 334
- Requardt, Paul 221
- Révai Gábor 351
- Révai Miklós 285
- Ritoók Zsigmond 232, 349
- Rochefoucauld *lásd* La
Rochefoucauld, François, duc
- Rohonyi Zoltán 124, 126, 132,
133, 174, 247, 249, 250, 331,
350
- Salzmann, Christian Gotthilf 321
- Sarkady János 332
- Sárosi Bálint 165, 350
- Sartori Bernárd 270, 271, 350
- Sárvári Pál 270, 271, 350
- Schedel Ferenc *lásd* Toldy Ferenc
- Schedius Lajos János 146, 322,
325–328, 332, 339
- Schelling, Friedrich Wilhelm
Joseph von 147, 151–157,
160, 178–181, 233–235, 239,
242, 310, 327, 351
- Schiller, Friedrich 31, 32, 34, 35,
75–79, 81, 83–86, 89–91,
126, 128–130, 134–138, 147,
148, 153, 155, 156, 167–170,
192, 193, 195–197, 232, 233,
236–242, 244, 245, 286, 288,
289, 292, 327, 345, 347, 351
- Schlegel, August Wilhelm 147,
151, 160, 351
- Schlegel, Friedrich 98, 99, 147,
156, 160, 326, 351
- Schlegel, Johann Adolf 147, 160,
332
- Schleiermacher, Friedrich 69, 352
- Schneider, Hermann 351
- Schrimpf, Hans Joachim 339
- Seidl, Horst 331
- Seneca, Lucius Annaeus 123, 352
- Shaftesbury, Anthony Ashley
Cooper 13, 48
- Shakespeare, William 130
- Simon Endre 331
- Sinn, Christian 224, 245, 352
- Sonnenfels, Joseph von 59, 117,
125, 188, 294, 352
- Spectator 138, 192
- Spinoza, Baruch 252
- Stahl, Georg Ernst 234, 235
- Stampfel Károly 338
- Steiger Kornél 348, 349
- Stettner György 161
- Stolberg-Stolberg, Friedrich
Leopold zu (Stollberg) 274

- Sulzer, Johann Georg 56, 64
Suphan, Bernhard 341
- Szabó András 161, 169, 233,
246–253, 323, 327, 352
Szabó Árpád 265
Szabó G. Zoltán 10, 273
Szabó József 262, 263, 352
Szabó Miklós 87, 95, 331
Szajbély Mihály 10, 335
Szalay Imre 218, 219, 270, 274,
275
Szapphó 74, 101
Szász Ferenc 208, 323, 352
Szauder József 84, 148, 344
Szauder Józsefné 344
Széchenyi István 14, 165, 166,
222, 267, 268, 303–313, 317,
318, 321, 331, 338, 339, 342,
352, 353
Szegedy-Maszák Mihály 12, 100,
154, 200, 208, 209, 244, 256,
353
Szelényi Ödön 321, 353
Szemere Pál 82, 103, 134, 135,
142, 187, 277, 281, 286, 327,
328, 353
Szemere Samu 336, 341
Szentmiklóssy Alajos 73, 328
Szép János 163, 164, 353
Szerb Antal 205, 353
Szerdahely György (Szerdahelyi)
163, 353
- Szigethy Mihály 334
Szilágyi Márton 10, 30, 269, 316,
324, 325, 353, 355
Szilasy János 274
Szókratész (Socrates, Sokrates,
Szokrates) 45, 47, 49, 60, 65,
70, 80–82, 86, 92, 98, 103,
104, 118, 144, 245, 248, 268,
274, 301, 307, 311, 312, 325,
356
Szolón (Solon) 103
Szondi, Peter 78, 79, 353
Szontagh Gusztáv 11, 205–209,
347, 353
Szophoklész 300
Szörényi László 10, 113, 287,
288, 353, 354
Szűcs Zoltán Gábor 355
- Takácsi Horváth János 321
Takácsy Józsa *lásd* Takácsy József
Takácsy József 290
Takáts József 106, 114, 200, 350,
354
Tandori Dezső 351
Taxner-Tóth Ernő 161, 354
Telegdi Zsigmond 348
Telegdy Bernát 342
Teleki József 117, 187, 272, 279,
354
Teleki László 367
Tengelyi László 343

Tessedik Sámuel 320, 354
 Thaisz András 142, 254, 354
 Thalész (Thales) 210, 226
 Theszpisz 104
 Tímár Árpád 236, 356
 Titus, Flavius Vespasianus 113
 Toldy Ferenc (Schedel Ferenc)
 73, 235, 272, 275, 327, 328,
 333, 335, 337, 354
 Torricelli, Evangelista 189
 Tóth Ferenc 337
 Tóth Lajos 320, 354
 Tóth Sándor Attila 146, 147, 258,
 354, 355
 Trattner János Tamás 333, 354
 Trattner Mátyás 337, 350
 Trattner, Johann Thomas Edlen
 von 341
 Troeltsch, Ernst 127
 Trunz, Erich 339
 Turgot, Anne-Robert-Jacques 35

 Ugróczy Mihály 178
 Unger, Johann Friedrich 339
 Ungvárnémeti Tóth László 190,
 191, 198, 199, 235, 256–261,
 323, 327, 328, 347, 355

 Váczy János 12, 143, 202, 203,
 271, 344, 355
 Vaderna Gábor 90, 109, 142, 143,
 355
 Vajda György Mihály 206, 355

 Varga Pál, S. 10, 203, 258, 260,
 350
 Vargha Balázs 12, 173, 204, 205,
 262, 355
 Vásárhelyi János 279
 Vekerdi József 335
 Velkey Ferenc 338
 Vergilius Maro, Publius
 (Virgilius) 140
 Verseghegy Ferenc (Versegi Ferenc)
 281, 337, 355
 Vierhaus, Rudolf 20, 322
 Vieweg, Friedrich 356
 Virág Benedek 16, 26, 73, 103,
 134, 177, 349
 Vitkovics Mihály 102, 103, 107,
 142
 Volney, Constantin François
 Chasseboeuf Boisgiaris
 (Wolney) 28–31, 92, 226,
 337, 342, 356
 Voltaire (François Marie Arouet)
 189
 Voss, Johann Heinrich 288, 289
 Völgyesi Orsolya 10
 Vörös T. Károly 342
 Vörösmarty Mihály 272, 287,
 288, 326, 339, 354

 Wankmüller, Rike 207, 339
 Washington, George 296
 Wéber Simon Péter 347

Weizsäcker, Carl Friedrich von
212, 339

Wekhrlin, Wilhelm Ludwig 188,
189, 356

Wellek, René 149

Werböczy István (Verböczy) 105,
106

Wesselényi Miklós 23, 72, 87, 88,
91, 97, 110, 165, 166, 267,
268, 303–306, 321, 343

Wieland, Christoph Martin 138,
140

Wigand Ottó 353

Williams, Aubrey 349

Winckelmann, Johann Joachim
180, 236, 292, 295, 356

Xenophón 245, 274, 356

Zákány Tóth Péter 10

Zanetti, Véronique 343

Zarathusztra (Zoroaster) 112, 113

Zedlitz, Karl Abraham Freiherr
von 43

Zeno 77

Zentai Mária 10, 335

Zoltai Dénes 350, 351

Zrínyi Miklós 282