

*Bevezetés: a hagyomány fogalmának szerepe a nemzeti irodalom elméletében*

Mindenki tudja, aki a 19. század magyar irodalmával foglalkozik, hogy a korszak olyan alapfogalmai, mint a nemzeti irodalom vagy a népiesség, nehezen kezelhetők, mert mind a korszakban, mind a rá vonatkozó későbbi elemzésekben különböző, egymással nehezen vagy egyáltalán nem összeegyeztethető jelentésben szerepelnek. Ami például a népiesség kategóriáját illeti, már Arany János megjegyezte: „A népiesség fogalma közönység s írók nagy része előtt nincs tisztában.” „Nem volt tiszta dolog – állapítja meg –, a nép számára irassanak-e ily költemények, vagy a művelt osztály számára, hogy a népet ismerje.”<sup>1</sup> További félreértések adódtak abból, hogy Arany a népiesség e jelentéseit egy kalap alá véve lakonikusan azzal intézi el, hogy „[d]ivat volt az egész: kapcsolatban a népboldogítás eszméjével”. Ha azonban végigkövetjük azt a (hol rejtett, hol nyílt) polémiát, amellyel Arany Toldy Ferenc népiesség-fogalmát visszatérően és következetes érveléssel elutasítja<sup>2</sup> – összhangban a népiesség bármely, a népboldogítás eszméjéhez kapcsolódó jelentésével, amelyek képviselői „[a]múgy és így irányköltészetet akartak” –, megsejtjük, hogy a fogalmak különféle használatában *rendszer van*, s összemérhetetlenségük a háttérben rejlő előfeltevés-rendszerek eredendő különbözőségéből adódik. Jobban járunk tehát, ha nem magukat a széttartó jelentésű fogalmakat tesszük meg elemzésünk alapjává, hanem egy olyan fogalmat, amelyben *valamelyik* előfeltevés-rendszer fókuszálódik. Ezért választottam az alábbi elemzés fókuszpontjául a hagyomány fogalmát, amely az *egyik* összefüggő előfeltevés-rendszer elemeit gyűjti maga köré. A nemzeti irodalomnak és a népiességnek az a jelentése, amely a hagyományban összpontosuló előfeltevés-rendszerből következik, egységes és következetes, s első magyar képviselőjének Kölcsey Ferencet tekinthetjük.

A hagyomány elvének irodalomtörténeti jelentőségére Horváth János mutatott rá. A fogalmi akadályokra jellemző, hogy ennek az elvnek az érvényre jutását Horváth maga *népiességnek* nevezte; a definíció tanúsága szerint azonban pontosan tudta, hogy amit leír, e szónál általánosabb jelentésű. Mint írja, „[a] népiesség [...] sokkal tágabb körű jelenség” „a népköltészet és a nép iránti irodalmi érdeklődés”-nél és „az irodalomnak a népköltészethez való tudatos idomulásá”-nál; hiszen „[é]rdeklődése tárgyai között a

<sup>1</sup> *Népiességünk a költészetben* = ARANY János *Összes művei*, szerk. KERESZTURY Dezső (a továbbiakban: AJÓM), XI, *Prózai írások 2*, s. a. r. NÉMETH G. Béla, Bp., 1968, 380.

<sup>2</sup> Lásd BARTA János, *Arany János és a XVIII. század (Adalék Arany irodalomszemléletéhez)* = Uő., *Klasszikusok nyomában*, Bp., 1976, 244, 257.

népköltészetten kívül ott találjuk a magyarság történeti ethnikumának mindennemű, még élő, még tehát menthető és újból köztulajdonná avatható hagyományát”. Az így értett népies mozgalom „egész multunkon keresztül mind a mai napig állandóan meglévőnek tudott vagy vélt, specifikus magyar hagyományokon veti meg a lábát”. Nem lehet túlbecsülni ama megfigyelésének a jelentőségét, amely szerint a népiességek eredendően *nincs köze* a parasztsággal mint társadalmi csoporttal kapcsolatos politikai törekvésekhez; mint írja, „[t]évednénk [...], ha azt hinnők, hogy e mozgalom valamelyes demokrata célzatú népkultusból indult ki, vagy hogy később is (az 1840-es években) lényege szerint azzal vált volna azonossá”. „Nem is mint társadalmi (politikai, rendi) osztály jelentkezik a »nép« ez első népieseknél – állapítja meg –, hanem mint az *egész nemzet* legősibb népfaji hagyományainak megbízható letéteményese, a népfajiságnak e tekintetben *ma* legilletéke-sebb képviselője.”<sup>3</sup> Tudjuk, Horváth János „népfajiság”-on *öröklött művelődési hagyományt* értett.<sup>4</sup>

Horváth János egész irodalomszemléletének egyébként központi fogalma a hagyomány. Éppen ezért csak sajnálhatjuk, hogy nem használta ki egészen azt a lehetőséget, amely a fenti definícióban rejlik. A *népiesség* terminus végül őt is elzárta attól, hogy a hagyomány fogalmán alapuló irodalomszemlélet egész 19. századot átfogó történetére rálásson; ehelyett – a tematikai keretnek engedve – kénytelen volt a népiességnek olyan felfogásait bevenni leírásába, amelyek nem felelnek meg a fenti definíciónak. Igaz, ebben az eltolódásban hagyományfelfogásának bizonyos ellentmondása is szerepet játszhatott. A hagyományt ugyanis nem korlátozta világosan arra, amit a kollektív tudás hordoz; a hagyományok közé felvett olyan elemeket is, amelyek kiestek a kollektív emlékezetből, de *objektíve* léteznek. Hagyományon, úgymond, „[é]rtünk [...] (és sejtettek akkor) minden oly nemzeti specifikumot, mely messzi, sőt talán a legmesszibb multból, akár a nemzeti lét iratlan őskorából származva, ha máshol nem, a nép alsóbb rétegeiben, ha itthon nem, hát az őshazában, ha láthatólag már nem, de a közemlékezetben megmaradt és él, vagy csak tengődik, mert írta közöny, haladó idő, keverő történet, ellenséges szándék; amit óvnunk, mentenünk kell, sőt újból köztulajdonná általánosítunk, ha évezredek nemzeti karakterünkől kiforgattatni, nemzetül meghalni nem akarunk.”<sup>5</sup> Az a szemlélet, amelyben egyenlőségjel kerül a nemzeti specifikumok fennmaradásának két olyan kritériuma közé, mint „ha itthon nem, hát az őshazában” illetve „ha láthatólag már nem, de a közemlékezetben”, elmosza azt az alapvető különbséget, amely a hagyomány és ezzel a közösségi identitás tartalmi és funkcionális, vagy mondhatnánk: objektivista és fenome-

<sup>3</sup> HORVÁTH János, *A magyar irodalmi népiesség Faludtól Petőfigig*, Bp., 1978<sup>2</sup>, 10–12, 15–16. (Kiemelések az eredetiben.)

<sup>4</sup> Abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy a „népfaji” kifejezés definícióját tőle magától ismerjük: a népiesség-könyv új kiadásának előkészítésekor, 1958-ban a kiadó kifogásolta a szót, ezért a szerző elkezdte „öröklött művelődési hagyomány”-ra átírni. Végül a kifejezés nehézkessége miatt, s mert a „népfajiság” „a népiesség egykorú elméletírói”-tól származik, elállt a változtatástól, lásd Nagy J. Bélának írt levelét, 1958. május 15. Korompay H. Jánostól, aki e levelet ismerteti, azt is megtudjuk, hogy ez volt az oka a megjelenés elmaradásának. KOROMPAY H. János, *Egy életmű önvédelme (Horváth János életrajzából)*, az V. Hungarológiai Kongresszuson elhangzott előadás, Jyväskylä, 2001. augusztus 6. (kézirat), 17.

<sup>5</sup> HORVÁTH, *i. m.*, 11–12.

nológiai felfogása között van.<sup>6</sup> Holott az utóbbi a nemzeti identitást az azonosság *tudatának* szakadatlan fennmaradásában látja, és saját közössége múltjához azért fordul, mert „a jelent [...] olyan események következményének tekinti”, „amelyeknek láncolatában” múltbeli „jellemek vagy tettek lényeges láncszemet alkotnak”,<sup>7</sup> s emiatt a hagyomány, a kollektív tudati folytonosság megszakadását egy-egy hagyományozódó „nemzeti specifikum” szempontjából végzetesnek látja. Az előbbi viszont egy tartalmilag állandó, a kollektív tudástól független nemzeti jelleggel számol, s akadályt nem látva kezd hozzá az elveszett hagyományok újraélesztéséhez – s ezzel végül is a hagyományok kitalálásának Eric Hobsbawm által leírt terrénumára jut.<sup>8</sup>

Mindaddig követhetjük tehát Horváth János koncepcióját, amíg (akár szóhasználata merészségét mentve) a fenti értelemben használja a népiesség fogalmát. Mindjárt az a megállapítása megfelel célunknak, hogy a népiesség „[e]gy nagy, hagyománymentő mozgalom [...] az újítva haladó világban: a népfaj kulturális azonosságának öre a nemzetül most újonnan megszervezkedő magyarság továbbfejlődésében”.<sup>9</sup> Horváth János itt arra az összefüggésre mutat rá, hogy a gyors társadalmi modernizáció alapjaiban fenyegette azt az évszázadokon át halmozódó és alakuló társadalmi tudáskészletet, amely minden társadalom működésének alapját képezi. Akkor is követhetjük okfejtését, amikor a népiesség kialakulását az interkulturális-interetnikus kapcsolatok felerősödésével magyarázza. Ahogy a filozófia nyelvén Edmund Husserl megfogalmazta, „[k]onstituálódik [...] egy idegen embercsoport, egy idegen emberiség, például egy idegen nép. Épp ezáltal konstituálódik számomra és számunkra »saját« hontársi közösségünk [...]”. (Husserl ezt általános érvényűnek tekintette – „a honi avagy ismerős és az idegen kontrasztja minden világ állandó szerkezetéhez [hozzátartozik]”).<sup>10</sup> A történész Szűcs Jenő ugyanezzel a jelenséggel kapcsolatban „kontraszthatást”, „kontrasztélményt” említ.<sup>11</sup> Ott és akkor tehát, ahol és amikor a multikulturális kapcsolatok és/vagy konfliktusok gyakorisága átlép egy bizonyos kritikus küszöböt, vagy e kapcsolatok/konfliktusok éppenséggel állandósulnak, gyakorlatilag lehetlenné válik a végleges visszatérés az öröklődő társadalmi tudáskészlethez, az élet „normálstílusához” (ez is Husserl kifejezése); a saját problematikussá válik, állandósul a szembesítés kényszere, s valójában csakis ezáltal tudatosodik *mint saját*.

<sup>6</sup> Ugyanígy keverednek a két, egymást kizáró hagyomány szemlélet konstitutív elemei részletező leírásában, lásd *uo.*, 12–13.

<sup>7</sup> Georg Friedrich Wilhelm HEGEL, *Estétikai előadások*, első kötet, ford., jegyz. ZOLTAI Dénes, Bp., 1980<sup>2</sup>, 277. (A fordítás hibás, ezért módosítottam.)

<sup>8</sup> ERIC HOBSBAWM, *Tömeges hagyomány-termelés: Európa 1870–1914-ben = Hagyomány és hagyományalkotás: Kultúraelmélet és nemzeti kultúrák*, szerk. HOFER Tamás, NIEDERMÜLLER Péter, Bp., 1987, 127–197. A hagyományok keletkezésének és kitalálásának megkülönböztetését lásd *uo.*, 181–182.

<sup>9</sup> HORVÁTH, *i. m.*, 11.

<sup>10</sup> TENGELYI László, *Élettörténet és sorseseemény*, Bp., 1998, 123–124; az idézett hely: Edmund HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, hrsg. von Iso KERN, Den Haag, 1973 (Edmund Husserl Gesammelte Werke – Husserliana, 15), 214, 431.

<sup>11</sup> SZÜCS Jenő, „Gentilizmus”: *A barbár etnikai tudat kérdése = Uő., A magyar nemzeti tudat kialakulása*, Bp., 1997, 205.

Ekkor fordul a figyelem a saját kultúrájának ama rétegei felé, amelyekben a hagyományozódás folyamata töretlen maradt, s kezdni leértékelni mindazt, ami idegen kulturális mintákon *alapszik*. Ebben a folyamatban értékelődik fel a népköltészet a műköltészettel szemben.

Annak megértéséhez, ami ekkor történik, célszerű kissé visszább tekinteni. A népköltészet és a műköltészet oppozíciója ugyanis kifejezetten kései fejlemény. Az előzményekhez a *közköltészet* fogalma vihet közel bennünket. Ez „azt a kulturális szintet jelenti, amikor népköltészet és műköltészet szétválása még nem ment végbe, amikor a társadalom magas és alacsony osztályok ugyanazt a költészetet fogadták be”. Itt találjuk meg a „nemzeti családlét” fogalmának az értelmét, amely a nemzeti irodalom hagyományelvű teoretikusainál kulcsszerepet játszik. Mint Horváth Iván írja, Anonymusnál már vannak ugyan nyomai olyan törekvésnek, amely az írott (nemeseknek szóló) irodalom és az orális (parasztoknak való) költészet rétegeit kívánja szétválasztani, azonban ennek a törekvésnek „Sylvesterig, majd újra Balassiig nem ismerjük párját”.<sup>12</sup> Erről tanúskodik Galeottónak az a (19. században egyébként sokat idézett) állítása, amely szerint Itáliához képest Magyarországon a különbségek nemcsak nyelvjárási tekintetben, de „az *énekeket befogadó társadalmi osztályok* szerint is jelentéktelenek” (ha éppen az uralkodó legszűkebb, idegen műveltségű körét nem számítjuk). Mint Horváth Iván megjegyzi, „nehéz lenne elképzelni, hogy pl. az írástudatlan Hunyadi János irodalmi műveltségét világok választották volna el alacsony sorsú katonáitól”. S hozzáfűzi, hogy „[a] 16. századi magyarok kulturális osztálynéküliségéről is számos adat szól”.<sup>13</sup> A terminológiai különbség ellenére ugyanerről ír Arany János is, amikor megállapítja, hogy „[...] a *nép* és *nemzet* elnevezés egy jelentéssel bír; midőn a nemzet színe, java, bár külsőleg míveltebb, csinosabb, daliásabb – szellemileg ép oly naív állapotban élt, mint a köznép”.<sup>14</sup> „A harcias, vagyonos nemesség, az írástudatlan *paraszt* urak nem valának még kifejlődve annyira az eredeti naiv állapotból, hogy közöttök egyéb dal, mint népies, kelendő lehetett volna.”<sup>15</sup> Aligha követünk el tehát erőszakot Arany – s a hagyományelvű teoretikusok – szóhasználatán, ha azt állítjuk, hogy amikor szövegekben a népi és a régi jelentése fedésbe kerül egymással, népköltészetben mindig közköltészetet vagy annak egyedüli örökösét kell érteni. Erre Barta János megállapítása is feljogosít bennünket, aki a fenti helyeket elemezve úgy fogalmaz, hogy „Arany elgondolása szerint [...] az eredeti értelemben vett »népköltészet« a kezdetben osztatlannak gondolt ethnikai korpusz kollektív, szóbeli irodalmi kultúrája”.<sup>16</sup>

Horváth Iván meggyőzően érvel amellett, hogy az általánosan elterjedt közköltészettől való elkülönülés első jelentős példája a Balassié. (*A populáris regiszter–arisztokratikus*

<sup>12</sup> HORVÁTH IVÁN, *Balassi költészete történeti poétikai megközelítésben*, Bp., 1982, 221.

<sup>13</sup> *Uo.*, 222. (Kiemelés az eredetiben.)

<sup>14</sup> *Naiv eposzunk* = AJÖM, X, *Prózai művek I*, s. a. r. KERESZTURY Mária, Bp., 1962, 269.

<sup>15</sup> *A magyar népdal az irodalomban* = AJÖM, XI, i. m., 385. (Kiemelések az eredetiben.)

<sup>16</sup> BARTA, *Arany János és a XVIII. század*, i. m., 246; Barta is hangsúlyozza – s ennek tanulmánya megjelenésekor különös jelentősége volt –, hogy Arany népfogalma nem politikai, hanem etnikai-kulturális színezettű.

regiszter opozíciót, amelyet Horváth Iván Paul Zumthor és Pierre Bec nyomán ajánl,<sup>17</sup> azért nem veszem át, mert ez elfedi a két regiszternek a belső fejlődésű közköltészethez fűződő eltérő viszonyát.) Ami a tizenharmadik századot illeti, eddigre az idegen mintákon alapuló műköltészet teljesen önálló rendszert fejlesztett ki, míg a közköltészet fokozatosan elvesztette általános elterjedtségét; leginkább a kéziratos daloskönyvek őrizték eredeti jellegét – a kuruc költészet, a kéziratos diákköltés vagy az Arany által ambivalensen kezelt lagzisos költészet (a költészet „széles, poros országútján” járván) is sokat megőriz jellegéből, ezek azonban – a műköltészetből is sokat fölvévén – valójában kulturálisan makaronikus jellegűek: sem a genuin hagyomány, sem az idegen poétikai minta nem tekinthető bennük jellegadóknak, amely a beléjük kerülő elemeket magához hasoníthatná. Ez az a korszak, amikor „[a] hivatásos kultúra már rég elkülönült attól a kultúrától, amely osztályoktól függetlenül egy nemzet vagy kultúrövezet sajátja, amikor a népi kultúra [...] még nem szerveződött önálló kultúrává”.<sup>18</sup> A közköltészet eredeti hagyományozó folytonossága végül egyedül a lassan önálló kulturális rendszerré váló népköltészetben él tovább viszonylag zavartalanul. (Ezt fejezi ki Kőszeghy Péter megfogalmazása, amely szerint „a XVII. századi daloskönyvekben felbukkanó »népies« vonások valójában közköltészeti előképei a népdaloknak”.<sup>19</sup>) Ez az alapja annak a széles körben elterjedt – a nyugat-európai irodalmakban is általános<sup>20</sup> – álláspontnak, amely a népit a régivel azonosította. Ez a nézet, amely először Herder Volkslied-koncepciójában jut kifejezésre, amelyet Friedrich Schlegel úgy fogalmaz meg, hogy a népköltészet egy korábbi, az egész nyelvi-kulturális közösség birtokában lévő költészet nyomait őrzi akkor, mikor a magasabb társadalmi rétegek eltávolodtak tőle,<sup>21</sup> a magyar irodalmi tudatban töretlenül jelen van Csokonaitól Arany Jánosig. (A nézet elterjedtségére jellemző, hogy nálunk a *Közhasznú esmeretek tára* a népdalok iránti általános figyelmet azzal magyarázza, hogy „ma minden míveltségre törő nemzet nyomozza s becsben tartja hajdani életének első virágait”.<sup>22</sup>) Ha ezt a teóriát a maga eredeti kontextusában akarjuk látni, el kell vetnünk azt a Horváth Jánostól származó, közkeletű (s a legújabb irodalomtörténeti munkákban is magától értetődőként elfogadott) vélekedést, amely teleologikus viszonyt lát a népköltészet megítélésének történetében, mondván, hogy a kezdetleges fokot a régi és a népi azonosítása jelenti, míg a tudományosság előrehaladtával a népköltészet elkülönült – a néprajzkutatás elvein alapuló – megítélése nyert tért. A népinek, a népköltészetnek e két felfogása a

<sup>17</sup> HORVÁTH Iván, *i. m.*, 220.

<sup>18</sup> KŐSZEGHY Péter, *A népiesség fogalma az irodalomtudományban = A magyar nyelv és kultúra a Duna völgyében, I, Kapcsolatok és kölcsönhatások a 18–19. század fordulóján: A II. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszuson – Bécs, 1986. szeptember 1–5. – elhangzott előadások*, szerk. Moritz CSÁKY, Horst HASELSTEINER, KLANICZAY Tibor, RÉDEI Károly, Bp.–Wien, 1989, 185.

<sup>19</sup> *Uo.*, 189.

<sup>20</sup> Lásd SZAJBÉLY Mihály, „*Idzadnak a magyar tollak*”: *Irodalomszemlélet a magyar irodalmi felvilágosodás korában, a 18. század közepétől Csokonai haláláig*, Bp., 2001, 98.

<sup>21</sup> Friedrich SCHLEGEL, *Geschichte der alten und neuen Literatur: Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1812*, Wien, 1815, Erster Theil, 4, 230; Zweyter Theil, 82, 250–253. stb.

<sup>22</sup> VIII, 1833, 284; idézi: FENYŐ István, *Az irodalom reszpublikájáért: Irodalomkritikai gondolkodásunk fejlődése 1817–1830*, Bp., 1976, 126.

fentiek tükrében nem tekinthető ugyanazon szemlélet két egymásra következő fázisának (még akkor sem, ha olykor keverednek egymással); az előbbi teljesen más előfeltevéseken alapul, mint az utóbbi. Az előbbiben nincs helye speciális folklorisztikus érdeklődésnek; ez a (folklorisztikus értelemben vett) népdalban ugyanazt keresi – és találja meg –, amit bizonyos „múdalok”-ban: az adott kultúrában általánosan „saját”-nak minősülő nyelvi-szemléleti-formai jellemzők szövegstrukturáló funkciójának zavartalan érvényesülését. Ezért elvileg lehetséges – horribile dictu – olyan népdalgűjtemény, amelyben a folklór értelmében véve egyetlen népdal sincs. Ha ilyenre nem is akadunk, Herder 1778–79-es *Volksliederétől* az *Ötödfélszáz énekeken*, Erdélyinek a 19. század közepén megjelent *Magyar népköltési gyűjteményén* át Aranyinak a csaknem száz évvel a Herderé után lejegyzett gyűjteményéig általános, hogy a népköltészet és a műköltészet darabjai „kritikátlanul” keverednek anyagukban, s a népdalok közül gyakran néprajzi szempontból kevésbé értékes darabok kerülnek be.

Nem kuriózum tehát, ha Herdertől Aranyig oly sokan népköltőnek tekintették Homéroszt vagy Shakespeare-t; ebből a minősítésből ki kell vonni mindazokat a jelentésmozzanatokat, amelyek a népköltészet folklorisztikus felfogásából tapadtak hozzá. Nem nehéz persze megállapítani, mi vezetett e felfogás egzotizálódásához: az az előfeltevérendszer, amely alapján az ilyen kijelentések logikus és lényeges megállapításoknak minősültek, az irodalomtörténet-írás intézményesülésének korára *mint rendszer* teljességgel feledésbe merült. A hagyományelvű nyelv- és irodalomszemlélet fontosabb képviselőinek munkásságát (Kármán, Kölcsey, Erdélyi János Gyulai Pál, a két Arany) nehezen hozzáférhetővé tette az irodalom övékétől alapjaiban eltérő s hosszú ideig uralkodó előfeltevé- és fogalmi rendszere; a kisebbek – a debreceni *Magyar grammatika*, Pápay Sámuel, Horváth Ádám, Döbrentei Gábor és mások – áldozatul estek a Kazinczyt privilegizáló (Toldy Ferenc nyomdokain járó) szemléletnek. Az alábbiakban arra teszek kísérletet, hogy nyomon kövessem a hagyomány elvének érvényre jutását Kölcsey Ferenc gondolkodásában.

### 1. Előzmények: Kölcsey 1826 előtti írásai

#### a) A' Poësisről

Kölcsey 1810-es években kifejtett kritikusi és elméleti munkásságát okkal szokták Kazinczy hatásához kötni; azokat az elhajlásokat pedig, amelyek Kazinczy irányához képest mutatkoznak, Szauder József elemzése óta leginkább Döbrentei Gábor hatásához kapcsolni.<sup>23</sup> Ha azonban figyelembe vesszük Kölcsey első önálló, 1808. szeptember 23-ai keltezésű írását, *A' Poësisről* címűt, valószínűsíthető, hogy Döbrenteinek (főként a zsenire vonatkozó) tételei csupán fölérősítették Kölcsey bizonyos, Kazinczyétól eltérő nézeteit, amelyeket a fiatal költő-teoretikus a tekintély hatására háttérbe szorított; sőt, e –

<sup>23</sup> SZAUDER József, *Géniuszt száll...* = Uő., *A romantika útján: Tanulmányok*, Bp., 1961, 229; CSETRI Lajos, *Egység vagy különbözőség? Nyelv- és irodalomszemlélet a magyar irodalmi nyelvújítás korszakában*, Bp., 1990, 234 skk.

tájékozódásának eredeti irányát jelző – írás olyan mozzanatok is tartalmaz, amelyek, szórványos későbbi felbukkanásuk után, a *Nemzeti hagyományok*ban kapnak ismét (fontos) szerepet.

*A' Poësisről* létrejötte alighanem annak a praktikus tanácsnak köszönhető, amelyet Kölcsey Kazinczy első levelében olvasott.<sup>24</sup> Másrészt bármennyire adja is meg ez a levél későbbi eszmecseréjük irányát a Marmontel-fordítás stíluseszményének és a debreceni rossz ízlésnek a szembeállításával, bármennyire sugalmazza is nézeteit Kazinczy további két (*A' Poësisről* megírását megelőző) levelében, szembesítve Kölcseyt csokonaias debreceniségével,<sup>25</sup> e hatás még nem szoríthatta ki vagy „írhatta felül” Kölcseynek az eddigi tanulmányai alapján kialakított elképzelését a költészetről, amelyet 1808 szeptemberében rögzített.<sup>26</sup> Megjegyzendő: *A' Poësisről* megírása nemcsak Kazinczy, hanem a kartéziánus és a kanti kritikai filozófia hatását is megelőzte (ezeket Kölcsey 1810-től olvasta).

Nem tudjuk, milyen forrásokra támaszkodott az írásban megnevezettek kivételével, de bizonyos, hogy a tanulmány minden tekintetben szembefordulást jelent a klasszicizmus költészetfelfogásával (Szauder szerint „romantikus magyarázatát nyújtja az ősi, minden más kulturális ágat megelőző s a felhevült fantáziából, »a lélek belső változásaiból« támadó költészetnek”<sup>27</sup>). Alapjában az az – antropológiai-episztemológiai állásfoglalást rejtő – tétel áll, amely később nyíltan vagy burkoltan – a vallási *Töredékek*ben, a *Görög filozófiában*, a *Nemzeti hagyományok* első bekezdéseiben vagy a *Mohács* kardinális nyitókérdésében – gyakran megjelenik majd: „Ki meri pedig azt állítani, hogy az emberek elébb kezdtek vizsgálódni, mint érezni?” Ha tehát „a' poësis kútfeje az érzés”, akkor a költészet megelőz mindent – még az írást is –, ami a vizsgálódó értelem terméke. Vagyis a pallérozódás a költészetnek nem konstitutív, hanem járulékos eleme, amennyiben primitív kezdeti állapotából klasszikus rangra képes emelni; a költészet forrása azonban mindig is az emberi szív érzékenysége fog maradni – a poézis a versmértéket s a tárgyakkal az indulatok higgadásából eredő gazdagodását köszönheti a pallérozódásnak.

Az írás feltalálása, állítja Kölcsey, oly kései terméke a pallérozódásnak, hogy még számosság tudomány – pl. az asztronómia – vagy a törvények létrejötte is megelőzte. „Igy a'

<sup>24</sup> „...tartson jegyzőkönyvet, és hogy jegyzései el ne hullhassanak [...]. Tulajdon káromból tanultam meg, mely nagy veszteség olvasni, tanulni s jegyzőkönyvet vagy nem tartani, vagy a tartottat elveszteni”, Széphalmai, jún 13d. 1808, KAZINCZY Ferenc *Levelezése*, I–XXIII, s. a. r. VÁCZY János, HARSÁNYI István, BERLÁSZ Jenő stb., Bp., 1890–1960 (a továbbiakban: KazLev), V, 501.

<sup>25</sup> Lásd *A' Páva Tollhoz* című vers megsemmisítő kritikáját, amelyet az a megjegyzés követ, hogy „Kedves Öcsém Uram is Csokonait csudálja, a' mint látom”, s Csokonainak a frissen elkészült *Tübingai pályairatból* vett jellemzése zár, 1808. aug. [9. előtt], KazLev VI, 64. Vö. KÖLCSEY Ferenc *Minden munkái*, kritikai kiadás (a továbbiakban: KFMM), *Versek és versfordítások*, s. a. r. SZABÓ G. Zoltán, Bp., 2001, 342–345. A *Kölcsey Ferenc levelezésének* (Bp., 1990, a továbbiakban: KölcLev) jegyzete tévesen erre a versre vonatkoztatja Kazinczy szeptember 8-án kelt dicsérő szavait, holott ezek *A Képzethez* című verset illetik, amelyet Kölcsey augusztus 31-én kelt levelében küldött el Kazinczynak; Kazinczy a dicsérő szavakat épp azért írta, mert érezte, hogy *A' Páva Tollhoz* bírálata miatt „vigasztalással tartozik”, KölcLev 11, 12, 316; KazLev VI, 79.

<sup>26</sup> Lásd Rohonyi Zoltánnak *A' Poësisről* ismertetéséhez fűzött megjegyzését: „Mindez egyelőre független Kazinczytól”. ROHONYI Zoltán, *Kölcsey Ferenc életműve*, Kolozsvár-Napoca, 1975, 31.

<sup>27</sup> SZAUDER József, *Kölcsey, Kant s a görög filozófia* = Uő., *A romantika útján*, i. m., 169. Vö. ROHONYI, i. m., 30.

Poësis is pallérozatlan volt még akkor, 's lassanként lett pallérozottabbá". *Poësis és literatura* viszonyának leírásában a Herder *Fragmen*tjeiben olvasható teóriához kerül tehát közel; Homérosz példája bizonyítja, úgymond, hogy a tudományok létrejötte előtt „mind a' Theologia, mind a' Historia, 's Philosophia a' poëtáknál volt", s ezt ugyanúgy a nyelv korai, költői állapotára vezeti vissza, mint Herder: „Oka ez hogy a' nyelv még felette szűk, és pallérozatlan lévén semmire sem volt olly alkalmas mint a' poësisre. Ebben a' mérészebb ki fejezések, hasonlatosságok, Allegoriák kipótolták a' szóknak nem létét, a' honnan minden nemzet' literatúrája a' Poesisen kezdődik.” (Vö. „a' leg első Poëta"-nak „csak a' mérészebb meg szóllítások, tüzezebb hangok, 's a' körül belől fekvő dólgookról vett hasonlatosságok tették [...] poësisét”).

Abban, ahogyan Kölcsey a „pallérozódás gradusait" leírja, nemcsak a nemzetek életkorainak a *Nemzeti hagyományok*ban alkalmazott modelljét előlegezi („A' meg lett kora ember ért elmével, de csillapított indulatokkal" költ), hanem az *emelődés* ott alkalmazott modelljét is, azt az elvet, hogy minden klasszikus költészet a kezdetleges énekekből alakul ki, hosszú csiszolódás során („[a]' Poësis is [...] felette pallérozatlan volt először, és sok századok után juthatott el arra a' tökéletességre, a' millyennel mi azt a' Görögök, és Rómaiak keze közzül vettük volt által"). A különbség csak annyi, hogy ott a „bölcseben fekvő poëzis" felnövekedésének *folytonosságát* fogja hangsúlyozni, a hagyományközösségi logika tudatos érvényesítésének megfelelően.

A másik fontos, a fentivel összefüggő tétel, hogy a költészet a *képzelőerő* terméke. Kölcseynek még csak Kant ama fejtegetését sem kellett tehát olvasnia, amely a *képzelőerőt* mint produktív képességet az *ítélőerővel* mint receptív képességgel állítja szembe, hogy ellenállás keletkezzék benne a költői alkotásnak az ízlésre való alapozásával szemben. Mert ami itt következik, nagyon is rokon azzal, amit majd – a Kant zsenitanára támaszkodó – Döbrentei levelében fog olvasni öt év múlva: „A' Poëta [...] csak úgy Poëta vagy úgy szerzhet poëta darabokat, ha azon tárgy melyre figyelmetességét függeszti, vagy azon tárgy mely véletlenül elméjébe ötlük öt elevenenn meg illeti, fel ébreszti benne a' képzelő erőt, 's ez által tűzbe 's egy magánn kívül való állapotba hozza. Illyenkor a' maga képzeteit úgy látja mint a' körülte fekvő dólgoakat, 's azokat úgy rakja össze, hogy belőlök osztán egy el ragadó Ideált formál, alkot.” Azon sem változtat tehát az emberiség későbbi pallérozódása, hogy „[a]' Poësis a' fel hevült Fantasiából ered”.<sup>28</sup> Ez a Csokonai-recenzióban ugyanúgy érvényesül majd, mint az elméleti írásokban – legvilágosabban az 1823-as *Ízlés* fogalmaz, amelyben az ízlést is a *képzelőerőre* alapozza (felfogása tehát romantikusabb a Kanténál is).<sup>29</sup>

Kölcsey a költészet eredetének és lényegének kérdésében tehát már 1808-ban nyíltan szembeszáll az olyan, klasszicista lényegű felfogásokkal, amelyeket maga Claude-François

<sup>28</sup> A' Poësisről = KFMM, *Irodalmi kritikák és esztétikai írások, I, 1808–1823*, s. a. r. GYAPAY László, Bp., 2003, 9–11.

<sup>29</sup> „A' szép a' maga ezerféle testi és testetlen alakjaiban szorosan véve mindig a' képzelő erőnek tárgya marad. Ha tehát a' szép a' képzelő erőt foglalatoskodtatja; az ízlés pedig az a' tehetség mellynél fogva a' szép által okozott kedves érzéseket éldeljük: úgy bizonyos hogy ízlés képzelő erő nélkül emberben nem találkoznak.” *Ízlés* = KFMM, 2003, i. m., 107.



Fraguier nevéhez kapcsol, s amilyenre a magyar irodalomban Verseghynél vagy később Toldy Ferencnél láthatunk példát. Verseghy példája azért is tanulságos, mert bár Kölcsey ezúttal nem foglalkozik az egyes népek költészetének különbözőségeiből adódó következményekkel, a szolnoki tudós költő, aki Herder nyomdokain haladva gondolkozott a kultúra történetiségéről, mégiscsak annak köszönhető a költészet törvényeinek egyetemességére vonatkozó tételét, hogy a *tulajdonképpeni* költészetet a nemzeti jellegzetességeket levetkező legújabb kori egyetemes művelődés eredményének tekintette, mivel csak a művelődés magas foka szavatolja, hogy „a költeménynek szépsége [...] valóságos és tökéletes *szépség*” legyen, amely „az emberi természetnek örök törvényei szerint meghatározott szépséggel megegyez”,<sup>30</sup> s emiatt nem számolt komolyan a költészet korai (mégoly ihletett) megnyilvánulásaival. Nem az a különbség köztük, hogy szerepet tulajdonítanak-e a pallérozódásnak a költészet fejlődésében, hanem az, hogy Verseghy ennek konstitutív szerepet tulajdonít, Kölcsey viszont nem; ő egyértelműen a költészet lényegének ősi eredete mellett foglal állást, és ennek jegyében helyezi egymás mellé „[a]’ heves vértü Arabs, ’s a’ hideg ég alatt nyomorgó Lappon, a’ szelid Europai, és az ember evő Kanibál” költészetét, s állítja, hogy „szint úgy éneklí az írást nem tudó Neger a’ maga daljait, mint a’ kellemetes szavu Olasz énekesné a’ nagy gondal csinált operákat”, nem is sejtven, milyen gondok adódnak ebből, amikor később annak az „el ragadó Ideál”-nak az *egyetemes* törvényeit keresi majd, amelyet a költő a maga teremtő erejével „formál, alkot”.

Említést érdemel, hogy a „Lámech éneké”-t, amelyet a legarchaikusabb költői megnyilvánulások példajaként hoz fel,<sup>31</sup> Arany János ugyanebben az összefüggésben említi majd az 1862-es *Irányok* egyik lábjegyzetében, persze már a *Nemzeti hagyományok* folytonosságot hangsúlyozó érvelésének tanulságát felhasználva.<sup>32</sup> (Nem zárható ki, hogy Arany ismerte *A’ Poësisről* kéziratát, hiszen ezt Kállay Ferenc 1856-ban az Akadémia kézírattárának adta, s Toldy Ferencnek 1860-ban ismételtlen figyelmébe ajánlotta mint kiadásra érdemeset.<sup>33</sup> Földi János 1792-es Lowth-ismertetése, az *Elmélkedés a’ Sidó Vers-írásról*, amely számításba jöhetne mint közös forrás,<sup>34</sup> nem említi a *Lámech énekét*.)

<sup>30</sup> *A’ Filozófiának Talpigazságaira épített Felelet a’ Nemzeti Muzéum’ nevében a’ Magyar Nyelv iránt tett, ’s az 1818. esztendőben, Böjt elő havának 7dik napján a’ Hazai Tudósításokba iktatott Kérdésekre [...]*, írta VERSEGHY Ferencz, [...] Budánn, [...] 1818, 90.

<sup>31</sup> *A’ Poësisről*, i. m., 9, 11.

<sup>32</sup> *Irányok* = AJÖM, XI, i. m., 165.

<sup>33</sup> Gyapay László jegyzete, KFMM, 2003, i. m., 186–187.

<sup>34</sup> Lásd HORVÁTH Iván, *A vers*, Bp., 1991, 66.

## b) A Csokonai-recenzió

Ha mármost *A' Poësis* felől olvassuk a Csokonai-recenziót, azt találjuk, hogy ennek is a költői alkotóerő vagy – Döbrentei fogalmával – az alkotó zseni feltétlen elismerése az alapja.<sup>35</sup>

Kölcsey a zseni két típusának (szintén Döbrenteitől származó<sup>36</sup>) megkülönböztetését használja fel arra, hogy felfogásába beilleszthesse a „tudós nyelv”, a stílári tisztaság Kazinczy-féle elvét. Perdöntő jelentőségű, hogy ez az elv érdemben csak a kisebb tehetségeket érinti; a feltétlen zsenit – egész pontosan: a zseniális alkotóerőt – nem akadályozza meg kibontakozásában, ha olyan korba, környezetbe kerül, amely műveletlenségével, rossz ízlésével kedvezőtlen hatást gyakorol rá – még ha rajta hagyja is bélyegét művein („nem ragadtatnak-el úgy koroknak dúrvaságától ’s rosz ízlésétől is, hogy nagyságoknak jeleit ne adhatnák”). A kisebb tehetség – pontosabban: az az alkotó tevékenység, amely nem zseniális alkotóerőből fakad – csak akkor alkothat jót, ha elsajátított jó ízlésen alapul, hiszen az ilyen költők „olyakká lesznek mint a’ kiktől vezetettek”. Kazinczy tanult ízlés-tanának tehát csak ott van jelentős szerepe, ahol a költő alkotó ereje nem tör ki szuverén módon; Kölcsey azonban még itt is világosan kijelöli, hol vannak a tanulhatóság határai a költészetben, amikor Csokonai „szentimentál” verseit abban marasztalja el (Bürgerrel szemben), hogy ezekben „az érzésnek tónusa tanulva, nem pedig együtt születve van”.

Ez a magyarázata annak, hogy Himfy (ellentétben Kazinczy hasonló szempontú bírálatával<sup>37</sup>) nem részesül komoly elmarasztalásban, ha nyelve nem csinos („Himfinél a’ költés maga nem mesterség, ő lángol és teremt, némellykor bámúlásra méltóképen, némellykor nem bámúlásra méltóképen, mindegy, de ő t e r e m t”; s bár „némellykor nem elég csinos, de még is egy szebb természetnek hangja az, mellyet ő zeng”), s annak is, hogy Csokonai akkor kap elmarasztalást stílusának póriasságáért, amikor nem alkotó tehetségének megfelelő közegben mozog (szentimentál dalai), de elismerésben van része, amikor költői tehetségének valódi karaktere szólal meg általa. (Kölcsey óvatosan bánik Daykával; Kazinczy lieblingjéről nem mondja ki nyíltan, hogy a kisebb tehetségek közé tartozik, egy helyt még „tüz”-et is tulajdonít neki, de költői érdemét valójában annak tulajdonítja, hogy mindaz, amit megtanult, a legszerencsésebb irányba terelte tehetségét; hasonlóan óvatos megfogalmazásban állítja szembe a zseni-típussal a Dayka-recenzió elkészült töredékében is.)

Csokonai fő hibája tehát, hogy *nem ismerte fel eléggé saját tehetségének jellegét* – a pályát, amely „megnyitott” neki, „gondatlanul futotta meg”; ez pedig főként azért

<sup>35</sup> Lásd SZAUDER, *Génius száll...*, i. m., 227, 229; ROHONYI, i. m., 71–72.

<sup>36</sup> SZAUDER, *Génius száll...*, i. m., 229; Szauder Szemerének egy 1810-es, Kazinczyhoz írt levelében találta meg e felosztás első nyomát, uo., 226.

<sup>37</sup> „[...] a Kísfaludy úr nyelve bőv ugyan, s igen kedves s sok helyeken csudálást is érdemlő: de nem tudós nyelv, nem klasszikus tisztaságú, nem *grammatisch correct*”. KAZINCZY Ferenc, *Recenzió Himfy szerelmei-ről* = Uő., *Versek, műfordítások, széppróza, tanulmányok*, a válogatás, a szöveggondozás és a jegyzetek SZAUDER Mária munkája, Bp., 1979, 743. (Kiemelés az eredetiben.)

történt, mert a szerelem miatt konvulziókat szenvedett, s ez „sentimentalismusra vezette”, másrészt azért, mert „Pancratiásta” akart lenni;<sup>38</sup> holott nem a szentimentalizmus, s nem is az ódai vagy az eposzi fenség, hanem a „jó kedv és makacsság lett volna inkább caractere”. Azon a területen, amelyre így tévedt s nem saját tehetsége erejéből alkotott, csak akkor hozhatott volna létre valami érdemlegeset (már ha egyáltalán az érzései tanult voltára vonatkozó kritika ezt megengedi), ha nyelvi-ízlésbeli tanultsága megfelelő irányba viszi. Ezt azonban lehetetlenné tette a rossz ízlésű környezet, amely a Földinek tulajdonított hibás filológiai elvektől a leoninuson, a négyrímű Zrínyi-versen át a paprikajancsis („Hanswurst”-os) szánalmas komédiázásig minden stílári képtelenséget rászabadított (vagy, mint az utóbbi esetben, nem óvta meg attól, hogy beléjük essen). E koncepció kedvéért a kritikus még Kazinczy és Földi hatásának egyensúlyát is megbontja;<sup>39</sup> leválasztja Csokonait Kazinczyról, s miután Földi Jánost Kazinczy ellenfelévé avatja és belekeveri a káros hatás közvetítőinek társaságába (tévesen – vagy inkább: tendenciózusan – a debreceni *Magyar grammatika* „botrányos” köznépi nyelvfelfogását tulajdonítva neki), az ő tanítványának kiáltja ki Csokonait.<sup>40</sup>

Más, az eredeti költői alkotóerőt megillető megítélés alá esnek viszont Csokonainak azok a versei, amelyeket saját tehetségének irányát felismerve alkotott; ilyenkor ugyanis Kölcsey szerint remekműveket hozott létre. A népi regiszter eltérő megítélése tehát nem a stíluszintek elkülönítésén alapul. Bármennyire egyezik ugyanis formálisan Csokonai két műcsoportjának megkülönböztetése Kazinczy két stíluszintjének elkülönítésével, Kölcsey aszerint tesz különbséget, hogy amikor Csokonai a saját költői alkatától motivált nyelvi regisztert a költői alkatával ellenkező „szentimentál”, nem saját tehetségének megfelelő közegben minduntalan szóhoz juttatja, az eredmény gyenge – amikor viszont saját eredendő tehetsége ebben a regiszterben talál önkifejezésre, az eredmény zseniális („Sentimental darbjainak legszebbjeik mellett hidegen marad a’ sziv, de midőn makacsúl tréfál, ’s a’ népnek tonusában lép-elő, lehetetlen azon genialis szókdellést benne el nem ismerni, melly a’ való vocatióának bélyegét hordozza”; a recenzenst „a’ H a f i z ’ s i r h a l m á b a n is azon makacsúl vídám lélek kapja-meg, melly a’ paraszt dalban”). Az eredeti tehetség ereje még a kölcsönzött darabokat is átvillanyozza („ámbar ezek közt is, kivált a’ p a r a s z t d a l, mástól vétetett, de még is mindeniket inkább övének lehet tartani, mint azon sok szerelmes dalokat, mellyeknek origináljaikat, Bürgerben, az Eschenburg’ gyűjteményében, az 1804-diki Bécsi Almanakban stb. minden feltalálhatja”). Igaz, a „pöbelhaft” esetenként még ilyenkor is kiütközik művein (*Dorottya*), de a

<sup>38</sup> A szó itt minden sportágban jeleskedő sportolót jelent (lásd a folytatást: „’s nem elég nekik ha egyben nagyoknak ismerjük őket”).

<sup>39</sup> Imeretes, hogy Csokonai egyazon mondatban rója le háláját Kazinczynak és Földinek az anakreóni dalok ajánló versében s a dalokra tett jegyzésekben („ifjúi tehetségeimnek ’s addig szerzett olvasásomnak az oskolai korlátok közzül való kivezérléséért, a’ régi jó ízlésnek az újabakkal való egybekötéséért Tek. Kazinczy Ferentz Úrnak ’s néhai Tudós Dr. Földi János Úrnak tartozom”), CSOKONAI VITÉZ Mihály *Összes művei*, sorozatszerkesztő DEBRECZENI Attila, *Tanulmányok*, s. a. r. BORBÉLY Szilárd, DEBRECZENI Attila, OROSZ Beáta, Bp., 2002, 92.

<sup>40</sup> Ezt a „manővert” a recenzió kanonizációs szándéka felől elemezte GYAPAY László, „A tisztább ízlésnek regulájival”: *Kölcsey kritikusai pályakezdése*, Bp., 2001, 189–190.

kritikus hangneme jelzi, hogy ez már csak olyan hiba, amelyet a valódi alkotó tehetség követ el, ha rossz ízlésű környezet hat rá.

Kölcsey tehát nem a klasszicista poétika keretein belül ítél pozitívan Csokonai népies műveiről, ahogyan Kazinczy;<sup>41</sup> kettejük Csokonairól alkotott véleményének hasonlósága felszíni, mélyükön a költészetnek korszakosan különböző megítélése húzódik. Ezzel persze az is kétséggé válik, hogy Kazinczy elveinek látványos jelenléte ellenére mennyire Kazinczy szellemében született a Csokonai-recenzió.<sup>42</sup> Ám Kölcsey nem is a népieshez való valamiféle közeledésben különbözik Kazinczytól, hanem abban, hogy Csokonai (népies) dévajkodásairól a zsenifogalom alapján ítelt kedvezően.

A recenzió már csak azért sem a népiességhez való közeledésben mutat a *Nemzeti hagyományok* koncepciója felé, mert (mint majd bizonyítani igyekszem) a népköltészet ott nem hangneme, stílusa révén jön számításba, hanem mint a genuin magyar költészet hanyatló, de még eleven maradványa, à la Friedrich Schlegel. (Hogy a kettőnek mi a viszonya, az részletes elemzést igényel, mert a népiesség megítélése szempontjából alapvető.)

A klasszikus nemzeti irodalom létrejöttének majdani koncepciója szempontjából viszont lényeges a recenzió végén kifejtett tétel, amely a költészet primitív kezdeteinek a későbbi fokozatos pallérozódásának gondolatát idézi föl. Mert ha – *A' Poësisről* című írástól eltérően – nem az ősi kezdetekről, hanem saját kora magyar irodalmának közvetlen előzményeiről szól Kölcsey, az irodalom mindenkori fejlettségi szintjének és a költői tehetség kibontakozásának összefüggését állapítja meg, mégpedig általános érvénnyel – ellentétben azzal, amit a cikk elején a zseni-tipológiában olvashattunk. Itt már nem arról van szó, hogy a feltétlen zsenik lényegileg függetlenek attól a közegtől, amelybe születtek, a kisebbeket viszont koruk (jó vagy rossz) ízlése vezeti, hanem arról, hogy „[a]’ Literatura’ kezdetében lehetetlen a’ legerősbnek is, olly messze menni, millyen messze ment volna, ha a’ literatura’ virágzásában jelenhetett volna meg”.<sup>43</sup> Ezt a gondolatmenetet, amely a magyar irodalomnak a 18–19. század fordulóján egymást követő fejlődési fázisait elemzi, már csak azért is érdemes szem előtt tartanunk, mert a Berzsenyirecenzió irodalomtörténeti vázlatának történetietlen, a „költés való szellemé”-nek – voltaképpen zseniesztétikai – kritériumát érvényesítő mustrájával szemben Szemere éppen eme bekezdés logikáját fogja érvényesíteni *Tudósításában*.

<sup>41</sup> Ez CSETRI Lajos véleménye, *i. m.*, 246–247.

<sup>42</sup> Ezt óvatosan bár, a Kölcseyt „tévútra vezető” mozzanatokról szólva, már Szauder József felvetette; sőt, a nézetkülönbségben egyenesen a Kazinczyval való szakítás előkészítőjét látta, SZAUDER, *Génius száll...*, *i. m.*, 228, 232.

<sup>43</sup> Közvetlenül ez, s nem a zseni-tipológia az az elem, amelyet Kölcsey Döbrentei *Eredetiség 's jutalom tétel* című írásából vehetett, vö. DÖBRENTEI GÁBOR, *Eredetiség 's jutalom tétel*, Erdélyi Múzeum, 1814, Első füzet, 146–147. (A Csokonai-recenzióból vett idézeteket lásd KFMM, 2003, *i. m.*, 39–47.)

## c) A Berzsenyi-recenzió

Ennek ellenére a Berzsenyi-recenzió irodalomtörténeti vázlata nem kizárólag a zseni-elv normáján alapszik. Az a kontextus, amelyben a „[k]öltésnek való szelleme” megfogalmazást nyer, ismét A' *Poësisről* szemléletét idézi, amennyiben ez a költést az érzésből vezette le, s ősi eredetűnek minősítette, mely minden népnél megjelenik. Ezt az elgondolást toldja meg ezúttal Kölcsey az *otthoniség* követelményével, amikor a magyar költészetet nem csupán abban marasztalja el, hogy nincs még egy európai nép, amelyben a költészet valódi szelleme „olly későn gerjedt volna fel, mint a' Magyaroknál”, de abban is, hogy olyan sincs, amelynél e szellem „felgerjedése után is annyira nem otthoninak, annyira idegennek látszanék”. Ennek a normának a bevezetése azért is fontos, mert arról tanúskodik, hogy Kölcsey a Csokonai-recenzió megírása óta átértékelte Bürger popularitásfogalmára vonatkozó nézeteit, s immár magáévá tette ennek – Schillerével ellentétes, herderi indíttatású – tételét, amely szerint „[a] költészet egész története azt mutatja, hogy éppen azoknál a nemzeteknél uralkodott a költészet legnagyobb szeretete és általánossága, melyek nem idegen földről hozták be, hanem ahol saját természetükből hajtott ki”.<sup>44</sup>

A következő bekezdés – az északi kultúra (antikhoz képest való) emancipációjának korszakformáló tételét felidézve – bizonyos északi népek autochton költészetére hivatkozva elutasítja, hogy a fenti hiánynak klimatikus okai volnának; ezután fordul figyelme a nyelv felé. A negyedik bekezdés első mondatai azt a – korszakunkban szintén elterjedt – tézist fejtik ki, hogy a különböző nyelvek eltérnek abban a tekintetben, mennyire alkalmasak a költészetre; a latinról állapítja meg, hogy „nem poetai nyelv”, szemben a göröggel és a némettel. Ez azt a konzekvenciát vonná maga után, hogy az egyéni költői teljesítmény csak addig mehet el színvonalában, ameddig az a nyelv engedi, amelyen a költő megszólal, s azt sugallja, hogy a magyar költészet lassú és nehézkes kibontakozásának okait esetleg a magyar nyelvben kell keresni. A továbbiak azonban kizárják e magyarázatot, hiszen Petrarca és Milton latin nyelven írt művei nem a latin nyelv korlátozott költőisége miatt minősülnek gyengébbeknek az anyanyelvükön írtakhoz képest (arról nem is esik szó, hogy az olasz és az angol mennyire alkalmas vagy nem alkalmas költészetre), hanem azért, mert a latin *idegen, tanult* nyelve volt a két költőnek, akik így nem „önthették azon hevet, 's magasságot deák verseikbe, mellyet saját nyelveiken készült munkájikban bámúlunk”. Ugyanezért nem alkothattak semmi „figyelemre méltót” a magyar költők, amíg „csak Rómának éneklőjit ismerték”.

Ezekben a tételekben már az Erdélyi Muzéum 1815-ös Algarotti-cikkének fő tézisei köszönnek vissza (mint ismeretes, Kölcseyhez eljutottak a Muzéum 1814–15-ös számai); az előbbiben az, amely szerint „Válassza [...] minden költő, főképen azon munkában, melly a' fantázia játékát megkívánja, mivel a' nélkül genialis villámlásai nem lehetnek, a'

<sup>44</sup> „Durch die ganze Geschichte der Dichterei findet sich, daß gerade bei denen Nationen, welche die Poesie nicht aus fremden Landen eingeführt haben, sondern wo sie aus ihrer eigenen Natur aufgesprossen ist, die größte Liebe und Allgemeinheit derselben geherrscht hat.” *Von der Popularität der Poesie* (1784) = *Die Idee des Volkes im Schrifttum der deutschen Bewegung von Möser und Herder bis Grimm*, hrsg. von Paul KLUCK-HOHN, Berlin, 1934, 46. (A Berzsenyi-recenzióból vett idézeteket lásd KFMM, 2003, i. m., 53–58.)

maga anyai nyelvé”, az utóbbiban az, amely szerint azok a képek, amelyek a rómaiak számára eleve voltak, más korok és más társadalmi-kulturális viszonyok lakói számára holtak.<sup>45</sup> Algarotti cikkében az anyanyelv primátusának tétele mellett a nyelvek és a belőlük fakadó gondolkodásmódok összemérhetetlenségének talán legradikálisabb megfogalmazását olvashatta Kölcsey; recenziójában azonban szemlátomást nem vállalta azokat a következményeket, amelyek ezekből a tételekből adódnak. Ha nyelvi kérdéseket érint a recenzióban, Kazinczy stíluszint-elméletét érvényesíti („[é]rteni kell a’ poétának, hogy vagynak szavak és szóllások, mellyekkel, kivált a’ poesis fentebb nemeiben élnie nem lehet”), észre sem vévén, hogy cikke elején erre maga mondta ki a halálos ítéletet, amikor a tanultsággal szemben az anyanyelvi kompetenciában jelölte meg a költői önkifejezés legfőbb nyelvi feltételét.

Láttuk, még a Csokonai-recenzió sem egységes abban a kérdésben, hogy egy bizonyos irodalom mindenkori állapota milyen hatással van a költőkre, a művek létrejöttére. Kölcseynek a recenzióról Döbrenteivel folytatott eszmecsereje során lehetősége adódott, hogy a zsenik körülményektől való függetlenségének gondolatát is árnyalja. Amikor Döbrentei azt állította, hogy Goethét – Homérosszal és Shakespeare-rel szemben – a körülmények tették nagygyá, Kölcsey megállapítja: Goethe nagyságából nemhogy nem von le semmit, hogy tanult költő volt, sőt, ez egyenesen fölébe emeli a másik kettőnek („Goethe tanulhatott; s éppen azért csinosabb és kritikusabb, mint az angol és a hellén”). Ezzel ki is élezi a kisebb zsenikre vonatkozó recenzióbeli ítéletét, amikor azt állítja, hogy a Voss-kaliberű tehetségek tanulhatnak, amennyit csak bírnak, kerülhetnek a legkedvezőbb körülmények közé, akkor sem lesznek képesek a nagy zsenit megközelíteni.

A végkövetkeztetés („Hidd nekem, hogy bizonyos értelemben minden poetát csak a körülmény teszen. A Homeridák mint Shakespeare, Osszián mint Goethe másoktól vettek lángot és tudományt”<sup>46</sup>) egyrészt a recenzió zárlatában megfogalmazott tételt erősíti, azt állítván, hogy még a tanulatlan nagy zseni sem alkothatná meg nagy műveit, ha nem lettek volna elődei, akikről „lángot” és „tudományt” vehetett. Másrészt viszont ellentétes vele, mert míg a recenzió zárlata egy irodalom *belső fejlődését* hangsúlyozta, ez a megfogalmazás (stílszerűen) annak a Goethének az álláspontjával rokon, aki szerint „[m]indannyiunknak kapnia kell és tanulnia azoktól, akik előttünk éltek, és azoktól is, akik kortársaink”, tekintet nélkül arra, hogy akiktől kapunk és tanulunk, melyik irodalomhoz, melyik kultúrához tartoznak.<sup>47</sup> A *Nemzeti hagyományok – A’ Poësisről* című korai írásnak a költészet pallérozódására vonatkozó tételét felelevenítve és az „otthoniség”-nek a Berzsenyi-recenzióban bevezetett normájára támaszkodva (s nyilván a megelőzőttségben egy-egy nemzeti irodalom saját hagyományozódási folyamatát kitüntető Friedrich Schle-

<sup>45</sup> *Az anyai nyelven írás szükséges voltának megbizonyítása* [Francesco] Algarotti szerint, *Olaszból*, ford. DÖBRENTÉI Gábor, Erdélyi Múzeum, IV. füzet [1815], 108, 100–101. (Eredetileg: *Saggio sopra la necessità di scrivere nella propria lingua*, 1750.)

<sup>46</sup> Kölcsey Ferenc – Döbrentei Gábornak, Álmosd, 1815. május 3., *KölcsLev* 49.

<sup>47</sup> Johann Peter ECKERMANN, *Beszélgetések Goethével*, ford. GYÖRFFY Miklós, Bp., 1989, 694. Ezt erősíti a *Jegyzetek...* végén Lessing példája is, aki a francia divat ellenében „egyfelől Homérrt, másfelől az Angolokat ’s nevezetesen Shakespear [!] mutatta fel hazájának fíjai előtt”, *KFMM*, 2003, *i. m.*, 38.

gelre is figyelve) – az előbbi változatot általánosítja, előlegezván Arany Jánosnak az „utánzási folytonosság”-ra vonatkozó elgondolását is.<sup>48</sup> Így jelenhetnek meg a *Nemzeti hagyományokban* a „bölcsőben fekvő nemzeti költés” nemzedékeken át tartó emelkedésének eredményeiként a homéroszi eposzok, s így tétethet különbség a „másoktól vett láng” jellegét tekintve azon esetek közt, midőn a költő idegen költő fáklyájánál gyújt világot, s amikor saját előfutárainak nyomdokain halad.

#### d) Jegyzetek a' Kritikáról és Poesisről

Az 1816-os<sup>49</sup> *Jegyzetek a' Kritikáról és Poesisről* alaptétele egyezik *A' Poësisről* alaptételével („A' Poesis, mint a' szép mesterségek általán fogva, érzéseken fundáltak”), s itt már, szemben az 1808-as írással, az egyetemes esztétikai alapelv lehetőségének akadályaként mutatkozik az ízlésnek a szubjektív állapotok, földrajzi távolság, eltérő műveltség miatti különbözőségére vonatkozó tétel. (Ezekre gyakran hivatkoztak Kazinczy vitapartnerei is, a mester ízlésbeli univerzalizmusával szemben.) A későbbiek szempontjából fontos, hogy az ellentmondás Kőlcseynél már most a Herdertől származó Próteusz-metaphora logikája szerint oldódik meg: a zseniművek törvénye általános, a „tökéletnek ideája” ugyanaz mindenekben („egy az: mint az Istenség”), de megjelenése ezerféleképpen különbözik: „a' Genie nem egyéb, hanem a' különben szellyelszört természetű erőknek és érzelmeknek bizonyos felúleg alatt nagy bővségben történt öszvefolyása. Ezen öszvefolyás az ingredientiaéknak egymáshoz való proportioja szerint különböző felúlegek alatt különböző változásokat szenvedhet, 's különböző következeseket húzhat maga után. Innen van az a' számlálhatatlan sokféleség, melyet a' költői productumokban találunk. De mind ezen sokféleségben a' közönséges cél még is ugyan az marad.”<sup>50</sup> Ez az általános cél azonban mindössze annyit jelent, hogy a költőnek meg kell közelítenie az érzelem kifejezésének azt a maximumát, ameddig a szépség sérelme nélkül egyáltalán elmehet – mert (mint Gyapay tömören megfogalmazza) „a határok nem kellő megközelítése a művészi hatás elégtelen fokát eredményezi”,<sup>51</sup> míg ha ama bizonyos határon a költő túlmegy, állítja Kőlcsey, „céljával ellenkező extremumokra” vetemedik. (Nyilván a Berzsenyi-recenzió ama tétele is ide vezethető vissza, amely szerint „[a] könnyűség hamar szűl gondatlanságot, a' nagy erő durvaságot, a' fennség dagályt”). Ez annyira általánosságban mozgó *strukturális* elv, hogy valóban megfelelhetnek neki alkotásokat tekintve a legösszemérhetlenebb műalkotások is – egy „Selmai ének” (Osszián) csakúgy, mint az *Iliász*.

A *Nemzeti hagyományokban* nem is annyira az alaptételek változnak majd, mint inkább a nézőpont. Ami a klasszicitás és az otthoniség normájának viszonyát illeti, Kőlcsey

<sup>48</sup> *Irányok, i. m.*, 165–166.

<sup>49</sup> Gyapay László nyomán bizonyítottnak veszem, hogy a *Jegyzetek a' Kritikáról és Poesisről* 1816-ban keletkezett, lásd GYAPAY, *i. m.*, 106.

<sup>50</sup> *Jegyzetek a' Kritikáról és Poesisről* = KFMM, 2003, *i. m.*, 31, 33.

<sup>51</sup> GYAPAY, *i. m.*, 111.

ezúttal magától értetődőnek veszi a klasszicitás kritériumait, s az a folyamat érdekli, ahogyan az „otthoniség” közege kimunkálja a klasszikus művet. Az „otthoniség” normája azonban máshogy érvényesül a magyar irodalommal szemben, mint a Berzsenyi-recenzióban, ahol (Algarotti nyomán) bevezette. Ott az idegen mintát követő magyar költészetnek nincs alternatívája, a magyar költészet *en bloc* nem felel meg ennek a normának, míg a *Nemzeti hagyományokban* a műköltészettel szemben az eredeti magyar költészet még fellelhető maradványa, a népköltészet ki fogja elégíteni az otthoniség követelményét, s annyiban fog perspektívát nyújtani, hogy míg az idegen mintákon alapuló műköltészet soha nem válhat teljesen „otthonivá”, a genuin költői hagyomány viszont elvileg felemelkedhet a klasszicitás magaslatára. Ez a „nemzeti klasszicizmus” elvi alapvetése.

Mármost az a feltételrendszer, amelyik lehetővé teszi a „bölcsőben fekvő nemzeti költés” klasszikussá emelkedését, egyúttal a mű és a közönség közötti viszonyt is meghatározza. Ha 1815-ben Kölcsey még némi szellemi göggel azt írta Döbrenteinek a Csokonai-recenzióban előforduló idegen terminusok lefordításának ötletét lebecsülvén, hogy „a’ Nem-aesthetikussal pedig, tudod, igen keveset gondolok”<sup>52</sup> (ezért törli különösebb bánkódás nélkül azt a bekezdést is, amelyet saját korábbi Csokonai-bámulatáról a jelenlegi Csokonai-bámulók okulására írt), a *Nemzeti hagyományokban* egyenlőségjelet tesz a nyelvi és befogadói közösség közé, s (Algarotti – s persze Kármán – szellemében) elutasítja az olyan művet, amely nem a közösség saját életviszonyaiból született és ezért csak tanult kevesek számára hozzáférhető. Ezzel egyúttal jelentőségre tesznek szert azok a különbségek, amelyek a klasszicitás univerzális esztétikai kánonjának próteuszilag sokféle *megvalósulásában* mutatkoznak; hiába klasszikus két mű a maga módján, kielégítvén a szépség elvont általánosságának kritériumait, s hiába érti a (kritikai munkákban annyit emlegetett) kiművelt ízlésű olvasó mindkettőt, ha egy nyelvi közösség mint közönség számára csak az hozzáférhető igazán, amelyik az ő saját hagyományából született; az idegen szépség soha nem tehet szert olyan általános érthetőségre s így elfogadottságra, mint az „otthoni”. Ha a *Jegyzetek...*-ben a művészet befogadásának mindenkire érvényes kritériumai közt ott van a tanultság, a *Nemzeti hagyományok* ugyan nem zárja ki, hogy idegen, távoli művek befogadási nehézségei tanulás által legyőzhetők, de az uralkodó elvárás az lesz a költővel szemben – immár végképp Bürger popularitásfogalmának szellemében –, hogy saját nemzetének tagjai akadálytalanul, bármiféle előtanulmányok nélkül befogadhassák művét. Kulcsszerepet kap tehát, hogy a „tökélet ideájá”-nak egyetemes érvényessége csak a teoretikus-kritikus normatív megközelítésében válik láthatóvá, a rendszerinti befogadás során nem (ebben a természetes és a teoretikus beállítódás ellentétét láthatjuk érvényesülni, amely a kor uralkodó episztemológiai dualizmusának felel meg). Ha Kölcsey korábban megpróbálta a befogadó pozícióját általában is a teoretikuséhoz közelíteni, s ezért a tanultság fontosságát hangsúlyozta a befogadásban, ezúttal, mivel a befogadó helyzetét a kollektív tudat alapján határozta meg, az előzetes többléteudást nem igénylő befogadással mint általánossal és természetessel állítja szembe a tanult kevesek „vájtfülű” műértését.

<sup>52</sup> 1815. május 3., Kölcsev 51.



## e) Ízlés

Az 1820-as években ráadásul komoly kételyek merültek fel benne az ízlésítéletek megalapozhatóságát illetően. Nem éppen a „szántszándékos pyrrhonizmus”<sup>53</sup> vezette a kudarchoz, hanem az ízlés *objektív* megalapozásának szándéka.

A *Jegyzetek...*-nek az a bekezdése, amely a szépség általános elvét az erkölcsi nagyság általános érvényességével vonja párhuzamba, vagyis mindkét esetben olyan elvre utal, amelyet nem érint az egyes műalkotások, az egyes cselekedetek mégoly nagyfokú különfélesége, arra utal, hogy Kölcsey Kant formális etikájának mintájára az esztétikum formális elvét igyekezett kidolgozni, olyat, amely független a műalkotás „materiális” (tartalmi) jegyeitől. Ilyen kantianus megközelítést ígér az ízlést illetően az *Ízlés* című 1823-as töredék; ez a sokféle ízléssel szemben olyan „közönséges törvények” megállapítását várja el, amelyek nem függenek a körülményektől, „hanem mint a’ természetnek örök szabásai magokban és magoktól álljanak fenn, ’s minden éghajlathoz, korhoz, temperamentumhoz szorosán illjenek, semmi elhajlást és kivételt meg ne szenvedjenek, szóval mint a’ *Kant* tapasztalás nélkül származott ideáji a’ közönségesnek és szükségesnek eltörölhetetlen bélyegét viseljék magokon.”<sup>54</sup> E fejtegetés arról tanúskodik, hogy bármilyen igényes volt is Kölcsey filozófiai kérdésekben, nem értette pontosan a transzcendentális kanti elvét – azt, hogy az *a priori* kategóriák annyiban objektívak, amennyiben nélkülük nem lehetséges ismeret, ám „a dolgokból csak azt ismerjük meg *a priori* módon, amit mi magunk helyezünk beléjük”.<sup>55</sup> A fenti okfejtésben Kölcsey következetlenül azonosítja a „természet örök szabásai” szerint „önmagokban és önmaguktól fennálló” törvényeket „a’ *Kant* tapasztalás nélkül származott ideáji”-val, vagyis egybemossa az egyetemes és feltétlen érvényesség két, egymással összemérhetetlen fogalmi rendszerét. Az *Ízlés*nek tehát azért kellett töredékben maradnia, mert szerzője a Kant-hivatkozás ellenére végül is az egyetemes és feltétlen érvényesség *előbbi* feltételrendszeréből indult ki, vagyis – Engel nyomán – azt kezdte firtatni, mi az az *objektív* (értsd: tudatunktól független) sajátosság a szép tárgyokban, amely a szépség általános alapját képezi.<sup>56</sup> (Kant az ízlés *a priori*ját ráadásul szubjektív alapon határozta meg: „Tehát [...] az elmében a tárgy pusztá megítélésével összekapcsolódóként észlelt *örömmnek az általános érvényűsége* az, ami egy ízlésítéletben a priori módon az ítélőerő számára szolgáló általános sza-

<sup>53</sup> *Jegyzetek a’ Kritikáról és Poesisről, i. m., 32.* Megjegyzem, Kölcsey a pyrrhonizmust a szkepszis méréselkeltebb változatánaként tartotta számon, amely csak az ismeretek *bizonyosságát* vitatja, szemben az akatalépsziával, amely szerint „semmi úton semmit tudni, ismerni s érteni nem lehet” (*Görög filozófia* = KÖLCSEY Ferenc *Összes művei*, s. a. r. SZAUER József, SZAUER Józsefné, Bp., 1960, a továbbiakban: KFÖM), I, 1000), s ennek megvan a jelentősége a későbbiek szempontjából.

<sup>54</sup> *Ízlés, i. m., 106.*

<sup>55</sup> Immanuel KANT, *A tiszta ész kritikája*, ford. Kis János, Bp., 1995, 35. Vö. „maga a tapasztalat a megismerés egyik válfaja, mely nem nélkülözheti az értelem közreműködését, s az értelem szabályát már mielőtt a tárgyak adva lennének nekem, vagyis *a priori* módon, feltételeznem kell”, uo.

<sup>56</sup> „[K]ell a’ tárgyban szükségesen valaminek lenni, a’ mi minden emberi érzékeket, minden kivétel nélkül, egy forma oscillatióba hoz”, *Ízlés, i. m., 105.*

bályként mint mindenkire nézve érvényes jelenítettik meg.”<sup>57</sup>) Annak, aki a tetszés *objektív* alapját akarja megkeresni, szükségképpen kell a feladat meghíúsulásaként értékelnie azt a kikerülhetetlen következtetést, hogy „itt minden mérő azon subjectivitás”, és Kantot is azok közé a filozófusok közé sorolnia, akik a szép meghatározására irányuló kísérlet során kudarcot vallottak.<sup>58</sup> (Itt Kölcsey valóban a „pürrhónizmus” közelébe kerül, amikor kétségbe vonja, hogy létezhet ember, aki oly tisztán, biztosan érezné a szépet, hogy annak „közönségesen bevehető meghatározását” adhatja.)

Mint ismeretes, a szép objektív megítélésének lehetőségét abban a *Kritika* című elméleti alapvetésben fogja (csaknem egy évtizeddel később) kételyeit félretéve visszaállítani, amelyet Bajza Kritikai Lapjai számára írt;<sup>59</sup> aligha tévedünk azonban, ha a kételyek félretételének okaként a szöveg pragmatikai helyzetét jelöljük meg; az írásban elfoglalt elméleti pozíció ugyanis nem mutat előrelépést a *Jegyzetek...*-hez vagy az *Ízléshez* képest.

A nemzeti irodalomnak az 1820-as években körvonalazódó koncepcióját mindez anynyiban érinthette, hogy az után a kudarc után, amelyet Kölcsey a szépség, az ízlés teoretikus megalapozására tett kísérlet során vallott, megnőhetett előtte a költészet kollektív-történeti jellegének és funkciójának jelentősége, amely mind a *Jegyzetek...*-ben, mind az *Ízlésben* egyike volt csupán azoknak a tényezőknek, amelyek a művek és az ízlés különbözőségeit az egyetemes esztétikai elv konkrét megnyilvánulásai során előidéztek.<sup>60</sup>

## 2. Az episztemológiai fordulat: az érzés primátusa a vizsgálódással szemben – a hagyomány primátusa a teoretikus tudással szemben (Töredékek a vallásról, Görög filozófia)

„Ki meri pedig azt állítani, hogy az emberek elébb kezdtek vizsgálódni, mint érezni?” – olvastuk *A' Poésisről* 1808-as szövegében. Ez a kérdés messzemenő ismeretelméleti következményekkel terhes, mert temporalizálja az emberi megismerés szerkezetét, s ezzel aláássa az apriorisztikus gondolkodás egész építményét. Azzal ugyanis, hogy a megismerést egymásra épülő módozatai szerint strukturálja, amellet foglal állást, hogy az érzés körébe vonható tényezők megelőzik és megalapozzák a fogalmi gondolkodást. E tétel *nem* empi-

<sup>57</sup> Immanuel KANT, *Az ítélőerő kritikája*, ford. PAPP Zoltán, Bp., 1997, 214, kiemelés az eredetiben.

<sup>58</sup> *Ízlés, i. m.*, 109, 107–108.

<sup>59</sup> „Az ízlés, való az, a személyiség sokféleségéhez képest ezerképpen különbözik. De midőn egyetemiségről van szó, minden személyégi különözésektől el kell vonni magunkat”, *Kritika* = KFÖM, I, *i. m.*, 661.

<sup>60</sup> „Ki nem tudja, mi számtalan ízlésbeli nem csak külömbséget, de ellenkezést is lehet észre venni nem csak egymástól messze, vagy egymáshoz közel fekvő tartományoknak lakosaikban, de ugyan azon földnek fíjaiban, még ugyan azon miveltségi ponton álló emberekben, sőt ugyan azon de más más helyzetben levő individuumban is?” *Jegyzetek a' Kritikáról és Poésisről, i. m.*, 31–32. Az *Ízlésben* csaknem szó szerint megismétli e kérdést, hozzáfűzve: „Ki nem tudja, hogy éghajlat, nevelés, szokás, testalkotvány, lelki erőnek külömbsege 's több e' félék mi érezhető elhajlásokat okoznak az ízlés tekintetében? Nem szükséges itt újra feltálatnom azon naponként történő tapasztalásokat, mellyeket az utazásokból, litteratori és nem litteratori versengésekből és saját kebeléből akarki is meríthet.” *Ízlés, i. m.*, 106.

rizmus (vagy szenzualizmus) és racionalizmus ellentétén alapul, hanem azon, hogy az ember a fogalmi gondolkodást megelőzően már rendelkezik átfogó ismeretrendszerrel, amely az érzéseken alapul. Jelentősége tehát hasonló, mint Fichte meghatározásáé, aki „a számunkra természetesen kínálkozó szemlélet” elsőbbségét hirdette a teoretikus ésszel szemben.<sup>61</sup> Igaz, Kölcsey a kollektív megismerésnek tulajdonít elsőbbséget az egyénivel szemben (ezt Fichte az episztemológiai konzekvenciák levonása nélkül tette meg a *Reden an die deutsche Nation*ban), s elsősorban a kollektív megismerés történetében érvényesíti a megelőzöttség elvét, de alább látni fogjuk, hogy a vallás esetében az egyén ismeretstruktúráját is erre az elvre alapozza. (Fichte éppen a vallás – Kanttal ellentétes – megítélése érdekében indult ki a természetes szemlélet elsőbbségének tételéből.)

A *Görög filozófia* feleleveníti A' *poësisről* fenti tételét, amikor azt állítja, hogy az ember „előbb kezdett [...] a külső tárgyakra, mint saját belsőjére figyelmezni; mert ez csak gondolkodásának tárgya lehetett, amazok pedig érzékeit tudták érdeklenni.”<sup>62</sup> A filozófiatörténeti áttekintésnek is az a meggyőződés a vezérfonala, hogy a filozófiát megelőzi a gondolkodásnak az a fajtája, amelyet „a körülfogó természet tekintetében elmerült [...] emberiség” a maga érzéki tapasztalatait felhasználva aszerint alakított ki, hogy miket hitt „saját létéről s jövőendő sorsáról” gondolkodván „eljétől fogva fontosaknak”.<sup>63</sup> E gondolkodás tehát nem fogalmi-kategoriális *a priori*n nyugszik, hanem érzéki-egzisztenciális *a priori*n, vagyis azon, hogy a gondolkodó ember már mindig, eleve bele volt vetve a saját környezetből, a környező világából áradó tapasztalatok özönébe, már mindig számot kellett vetnie születés, élet és halál kihívásaival, s ez a belevettség minden lehetséges tudást megelőző és meghatározó. A *Görög filozófia* – és a *Töredékek a vallásról* – paradigmikus jelentőségű állásfoglalása szerint e tudást, amely a gondolkodás kezdetétől fogva az emberlét fő kérdéseire adott válaszokat hordozta, „a szentté lett hagyományok” őrizték meg, adták és csiszolták tovább; „emberi emlékezettől fogva századokon keresztül maradékról maradékra szállongottak a hagyományok, melyekben a religió magát megfundálta”. Az ilyen tudás garanciája a *tekintély*; a vallás „öntekintetének [saját tekintélyének] engedést, azaz, hitet kíván”. A filozófia azonban „csak fáklyát gyújtott”, nem elégedett meg a tudás bizonyosságának azzal a fokával, amelyet a hagyomány tekintélye biztosít; a tudást cáfolhatatlan bizonyosságokra kívánta alapozni.<sup>64</sup> Nem tudta azonban elkerülni, hogy a hagyománynak ne csak a tekintélyét, de egyúttal a benne adva lévő tudást magát is lerombolja, mert nem tudta megtalálni azt a bizonyosságot, amelyet a tekintély helyébe akart állítani.<sup>65</sup> A vizsgálódó elme, sehol sem találván kielégítő bizonyosságra, sorban megfoszt érvényességétől minden lehetséges tudást, s végül önmagáén kívül még a létezését is kétségbe vonja minden egyéb-

<sup>61</sup> Johann Gottlieb FICHTE, *Az ember rendeltetése*, ford. Kis János = Uő., *Válogatott filozófiai írások*, vál. MÁRKUS György, Bp., 1981, 338.

<sup>62</sup> *Görög filozófia* = KFÖM, I, i. m., 997–998.

<sup>63</sup> *Uo.*, 1002.

<sup>64</sup> *Uo.*, 998 skk.

<sup>65</sup> „A filozófia, mely vizsgálódáson fundáltatik, bizonyos [értsd: biztos] rezultátumokra sohasem viszen”, olvassuk a *Töredékek...*-nek a görög filozófiára kitekintő bekezdésében, *Töredékek a vallásról* = KFÖM, I, i. m., 1068.

nek. Amint ugyanis sorra maga mögött hagyja azokat a kérdéseket, amelyekről a bizonyosságot remélte, végül ahhoz a kérdéshez jut, hogy vajon „lehetséges-e az emberi léleknek valamit tudnia, vagy még inkább, ha [vajon] van-e valami az emberi lelken, vagy azon valamin kívül, ami a filozófban gondol és vizsgál?”<sup>66</sup> Kölcseyt láthatólag nem győzték meg Kant érvei a szolipszizmussal szemben, amelyeket *A tiszta ész kritikájában* hozott föl;<sup>67</sup> itt Kant megpróbálja elhárítani a szolipszizmus veszélyét, minthogy szerinte „[...] a filozófia és az általános emberi ész botránya, hogy a rajtuk kívül lévő dolgok létezését pusztán hívés alapján kell feltételeznünk [...], és ha valakinek úgy tetszik, hogy kételkedjék benne, nem szegezhetünk szembe vele elégséges bizonyítékokat”.<sup>68</sup> Kölcsey szerint a szolipszizmus problémája megoldatlan maradt; „[e]zen kérdés, mellyel minden filozófnak meg kell vívnia, akarmi úton akarja tudományát megindítani, s mely annyi századok óta *sohasem döntetett el*, hanem minden újszínű filozófiával újra feltételezett: örök bizonytalanságba vetette a filozófiának teóriáját”. Ez az oka, hogy a filozófia a gyakorlatban éppen az ellenkező hatást érte el, mint amire törekedett: bár a boldogság mibenléte, a helyes cselekvés módja felől akart bizonyosságot szerezni – „azon tárgyak” felől, „melyek után az emberi szív esdeklelt” –, nem találván biztos alapot, inkább lerombolta a tudást, amelyet eredetileg meg akart alapozni.<sup>69</sup> Ezért hasonlítja a filozófiát a *Töredékek*...-ben Bayle-lel szólva „az oly nagyon emésztő porokhoz”, „melyek a sebben elromlott húst megemésztvén, az elevenig rágnák magokat, emésztenék a csontot, s a velőig hatnának”,<sup>70</sup> ezért óv határozottan attól, hogy a vallás alapkérdéseit „az emberi okosságnak örök törvényeire” támaszkodva próbálja valaki megválaszolni,<sup>71</sup> vagy egyáltalán, vallási kérdésekben a vizsgálódás útját kövesse, ahogyan ezt a reformáció tette,<sup>72</sup> s ezért utalta vissza a vizsgálódó értelmet saját tudása alapjához, a hithez.

A filozófiát tehát teoretikusan nem lehet megalapozni, csak történetileg: a görög filozófia „előljárói” is „a szentté lett hagyományok valának”,<sup>73</sup> vagyis alapjában ugyanúgy hit áll, mint a vallásnak (erre utal a *Töredékek*ben is, amikor azt állítja, hogy filozófia és vallás

<sup>66</sup> *Görög filozófia, i. m., 1001.*

<sup>67</sup> Mint ismeretes, ezek az érvek a mű második kiadásában jelentek meg; Szauder József állapította meg, hogy Kölcsey ezt a kiadást olvasta, lásd SZAUDER, *Kölcsey, Kant..., i. m., 176.*

<sup>68</sup> *Előszó a Második kiadáshoz* = KANT, *A tiszta ész kritikája, i. m., 47 skk.*

<sup>69</sup> *Görög filozófia, i. m., 1000–1001.* (Kiemelés nem az eredetiben.)

<sup>70</sup> *Töredékek a vallásról, i. m., 1069.*

<sup>71</sup> „Vissza, ezt mondjátok, az emberi okosságnak örök törvényeire! De vigyázzatok, nehogy csalóka tüzet vettetek legyen csalóka vezérül. Ki nem tudja, minő romlásokat nem szerzett ezen okosság, valahányszor filozófia küszködött religióval, azaz hit hittel? Az okosság, lépcsőkről lépcsőkre hág, a vallásnak alsó tartományából nyugtalanul törekszik a felsőbb felé, s jaj nékie, ha a titokig felbátorodik!” *Uo., 1079.*

<sup>72</sup> „Azt akarnám tudni: mi ezen világosodást nyújtó vizsgálatnak cognoscenti principiuma, határa, rezultátuma? Mit vizsgáljunk? Azt-e, ha a vallás, közönségesen vétetvén, igaz fundamentumon épült-e, ha méltó-e neki hinnünk, neki engednünk? Azt-e, ha ez vagy amaz hely az autentikáltott írásokban ezt vagy amazt teszi-e? Mik lesznek rezultátumink? Az elsöre bizonyosan az, hogy a vallásnak hinnünk kell, mert az írások isteni eredetűek. A másodikra pedig a rezultátum annyi leszen, amennyi fők által esik a vizsgálat [...]” *Uo., 1066.*

<sup>73</sup> *Görög filozófia, i. m., 1002.*

ellentétében hit áll szemben hittel). Eszerint a filozófia *kontradiktórikus szerkezetű*, mert minden erőfeszítése annak a hitnek a diszkreditálására irányul, amin saját maga is alapszik.

A *Görög filozófia* tanúsága szerint a filozófia annyira benne gyökerezik a gondolkodó saját – tapasztalatai alapjául szolgáló – környezetében s hagyományaiban, hogy kezdőpontját ki sem lehet tapintani. Tárgyai eredetileg nem is különböztek a hagyományozott tudás tárgyaitól. A görög filozófia kiindulását az az „orphikum szisztéma” szolgáltatta, amely „a misztériumok által maradékról maradékra plántáltatott”, s amely a saját környező világának érzéki tapasztalataiban elmerülő ember meggyőződésén alapult – „az együgyű régiség – úgymond – természetesen vezettethetett arra, hogy az elementumot, mely alól az ő lakhelye s annak termései feltűntek, a minden dolgok kezdetének lenni gondolja”.<sup>74</sup> A legelső filozófus, aki már a teoretikus vizsgálódás talaján állt, egyrészt maga is alig szabadult még az érzékiség bűvköréből – az empirizmus mint filozófiai irányzat annak köszönheti időbeli elsőbbségét, hogy történeti antropológiai szempontból az érzés megelőzi a vizsgálódást –, másrészt akármerre indult, csak *hagyomány és hagyomány közt választhatott*. „A legelső filozófiától nem lehetett mást várni, mint azt, hogy az emberhez legközelebb álló úton, a tapasztalás után induljon el; s a jóniai bölcs vizsgálati nem is indultak másfelé, s nagyrészt még a hagyományokkal öszvefüggésben látszanak állani. Mint a hagyomány öszvealkotói, úgy Tháles is a látható természettel kezdé nyomozásait [...]” Thalész újítása abban állt, hogy egyik hagyomány helyett egy másikat választott: „eltérve a kaosz ideájától, más egyszerűbb hagyományhoz tartotta magát: mert a vizet kezdetnek tartó vélemény kétségkívül a görögöknél isméretlen már azelőtt sem vala.” Ezt a hagyományt történetesen éppenséggel Homérosz tartotta fenn; „Homér [...] a maga Okeanosát egyszer az istenek, másszor a minden dolgok nemzójének hívja; s ki nem érti, hogy itt az Okeanos magát a vizelementumot jelenti?”<sup>75</sup> (Itt nyílik a leágazás a *Nemzeti hagyományoknak* a görögség világát, vallását és költészetét bemutató fejezete felé.) Homérosz máskor is hivatkozási alap a görög nép mitológiai hagyományaival kapcsolatban, amelyekből a görög filozófia kinőtt. A végzetnek a „görög nép istenségei” feletti uralmáról szólván írja Kölcsey, hogy „[m]ár Homérnál maga Zeus, az istenek leghatalmasbika, nyilván bizonyos titokkal teljes, változhatatlan hatalmat ismer maga felett”; ez a végzet, úgymond, „kérlelhetetlen erőszakkal uralkodik mindenütt, ahol a görög hagyomány csak egy regécskét is szállított által a maradékra”. A végzet, amelynek istenek fölötti uralmát a regék megörökítik, szintén nem más, mint az a rend, amelyet a természetben elmerült ember elemi erővel tapasztal; „íme itt találjuk a forrást – zárul e fejtegetés –, melyből annyi filozófi szisztémákon keresztül s annyi különbözőnek látszó alakokban öntötte el magát a panteizmus”.<sup>76</sup>

Kölcsey a panteizmusban jelölte meg tehát a filozófia keletkezési folyamatának legjellegzetesebb korai stádiumát, abban a rendszerben, amelyet „a figyelmezni kezdő, de még setétben tapogatózó emberi elme” hozott létre, „nagyrészt csak sejdítésekben épült hagyomány”-ra támaszkodván,<sup>77</sup> az érzékiség bűvöletéből alig kilátó ember nem juthatott az

<sup>74</sup> *Uo.*, 1002–1003.

<sup>75</sup> *Uo.*, 1013–1014.

<sup>76</sup> *Uo.*, 1009.

<sup>77</sup> *Uo.*, 1009–1010.

absztrakciónak ama fokára, hogy a természetet és mozzgóerőit „megválassza” egymástól – mint írja, „mind a hagyomány, mind a legrégebbi filozófi szisztémák mellett, mikor istent említeni hallunk, sohasem a materiától megkülönböztött lényt, hanem mindig valóságos materiai erőt kell feltennünk”.<sup>78</sup>

A későbbi európai filozófia, amely csaknem minden alapelvét a görögtől örökölte, szintén nem teoretikus megalapozottságának köszönhető, ha megtagadta a „semmitől semmi nem lesz” tételét, amely a görög hagyományban általános, s a semmitől való teremtés tételét fogadta el; „a teremtés saját ideájáig” „revelációi segéd nélkül egy filozóf is még eddig nem lépett”,<sup>79</sup> vagyis itt is vallási hagyomány áll a filozófiai tétel háttérében. A kétféle hagyomány közötti ellentmondást a filozófia soha nem is tudta megszüntetni.<sup>80</sup>

A morál alapkérdésének – a jó és rossz eredetére vonatkozó kérdésnek – fölvetődését is a vizsgálódás előtről eredeztetni Kölcsey („a kérdés megfejtésének ohajtása mélyen fekszik az emberi szívben”), s azt nyomozza, hogy a tudás története során milyen válaszok születtek rá. Minthogy a görög filozófiában s az alapjául szolgáló hagyományban nem talál ilyet, a perzsa és zsidó hagyományt idézi meg. Az előbbi minősíti az absztrakció történetileg korábbi fokán állónak, minthogy a „két principiumról való tudomány” azért jött létre, mert megalkotója előtt „ily ellenbe álló dolgokat ugyanazon egy kezdetre vinni hihetetlennek látszott”; ehhez képest Mózesnél „a rossz szerzőjének [...] bizonyos nagyhatalmú ugyan, de teremtett lény mondatik”.<sup>81</sup>

Ami mármint a vallást illeti, a tudás történeti-antropológiai megközelítése e téren is elkerülhetetlenül vitte Kölcseyt Kanttal ellentétes irányba,<sup>82</sup> hiszen Kant a vallást az erkölcsi törvényre alapozta, s így a morális szükségszerűségekre támaszkodó „tisza észvallás”-t (amely a morális törvény alapján *szükségszerűen tételezi* Istent és az örök életet) főlébe rendelte az érzelmi alapú, kinyilatkoztatáson nyugvó, hagyományra támaszkodó vallásosságnak (az ilyet a „gyengébbeknek” tartotta fenn). Úgy vélte, hogy az „egyház kinyilatkoztatási, tehát általánosan meggyőző közlésre nem alkalmas [...] történeti hiten alapszik”, s ezért „hiányzik igazságának, nevezetesen az általánosságra való jogszerű igényének legfontosabb jegye”. Így hát „[a]hhoz, hogy egy [...] teljesen esetlegesen kezünkbe került empirikus hittel összeegyeztethessük a morális hit lényegét [...], szükség van e kinyilatkoztatás magyarázatára, azaz olyan szellemi értelmezésekre, hogy összhangban legyen a tiszta észvallás általános gyakorlati szabályaival”, akár azon az áron is, hogy megváltoztatjuk a kinyilatkoztatás eredeti értelmét.<sup>83</sup> (Látható, hogy Kant itt a vallások elégtelenségének

<sup>78</sup> *Uo.*, 1010.

<sup>79</sup> *Uo.*, 1005.

<sup>80</sup> „A mindenhatóságnak mivel lett volna nehezebb egy kész világot, mint egyetlenegy atomost vagy monaszt létele hozni? Nem, ezekre nem a mindenhatóságnak vala szüksége, hanem a filozófiának [...]”, amely nem tudott szabadulni a „semmitől semmi sem lesz” hagyományától. *Uo.*, 1006.

<sup>81</sup> *Uo.*, 1012.

<sup>82</sup> Kant és Kölcsey vallásfelfogásának különbözőségét részletesen elemezte KULIN Ferenc, *Kölcsey Ferenc Töredékek a vallásról című tanulmányának eszmetörténeti helye = Klasszika és romantika között*, szerk. KULIN Ferenc, MARGÓCSY István, Bp., 1990, 216–218.

<sup>83</sup> Immanuel KANT, *A vallás a pusztá ész határain belül* = *Uö., A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, ford. VIDRÁNYI Katalin, Bp., 1974, 249–250.

fő okát éppen *történetiségükben* jelöli meg.) Kant azzal is alá kívánta támasztani kiindulását, hogy „ha nem morális törvényeket választunk alapul vagy vezérfonal gyanánt, egyáltalán nem lehetséges racionális teológia”.<sup>84</sup>

Kölcsey viszont, aki szerint a vallás az egyén részéről a „religiói érzelmen” alapul, közösségi oldalról pedig (antropológiailag hasonló gyökerű) hagyományozott tudáson, nemcsak azt utasította el, hogy a vallást az ész morális törvényére alapozzuk, hanem azt is, hogy az ész a vallás kérdéseibe bármiképpen beleavatkozzék, vagyis hogy a teológiát racionális alapokra kellene helyezni. (Ezzel egyébként ahhoz a Sipos Pálhoz került közel, aki az 1810-es években szembefordult Kanttal, s Fichte kései vallásfilozófiáját tette magáévá és népszerűsítette, többek közt Kazinczyhoz írt leveleiben. Szerinte ugyanis „[a] Critica kitérőltette ezt [ti. a metafizikát] a Tudományok sorából: de ki nem törölnötte a szívöl – a lelki esméretből [...], közelebről való sajáttya is az embernek ez, mintse kívülről kellene bé hozni”.<sup>85</sup> Szaunder valószínűsíti, hogy „Kölcsey [...] Sipos művét is tanulmányozta”; „Kazinczyval többször is találkozván, maga a mester – ez szokása volt – adhatta át neki olvasásra Sipos kisterjedelmű értekezéseit”.<sup>86</sup>)

Kölcsey szerint azonban a religiói érzelm nem az isteni lét közvetlen megnyilvánulása a szubjektumban (mint Fichténél és Siposnál); ez az érzelm egy *történetileg adott vallás* igazságát teszi az ember sajátjává. „A vallás – olvassuk a *Töredékek...-ben* – szívhez szól, annak rendeléseit úgy nézzük, mint saját gondolatainkat; mert ideái velünk amalgamáltak”.<sup>87</sup> Az „amalgamáltalás” elvében, amely a hagyományozott tudás sajátta válását fejezi ki, már a religiói érzelm illetve a vizsgálódó elme *individuális* oldalának különbsége is megmutatkozik. A vizsgálódás ugyanis „el hagy tévedni”; mivel elhatárolódik az alapjául szolgáló hittől, amely az előfeltevések megválasztása felől döntött; a vizsgálódás szabadsága tehát valójában esetlegesség.<sup>88</sup> A „religiói érzelm”-nek viszont az a sajátossága, hogy valami olyat tesz bensővé és ily módon tudatossá, amit a saját vallási tradíció tekintélye a vallási tapasztalat ködbe vesző történelmi távlatából közvetít szentségként hozzá.

Kölcsey itt tért el Fichte és Sipos tanától, amely az egyéni érzésre *alapozta* a vallást. Ő úgy látta, hogy a különféle vallások – különböző módokon s a hagyományozódás során

<sup>84</sup> Lásd *Az ész spekulatív elvein nyugvó teológiák összes válfájának kritikája* című fejezetet *A tiszta ész kritikájában*, i. m., 492–499; 495.

<sup>85</sup> Levele Aranka Györgynek, *Természet és szabadság* címmel közölve: SIPOS Pál, *Természet és szabadság: Hat filozófiai tanulmány*, kiadja és bevezetéssel ellátta MAKKAI Ernő, h. n. [Bp.], 1944, 54.

<sup>86</sup> SZAUENDER József, *A romantika útján* = Uő., *A romantika útján: Tanulmányok*, i. m., 204. Sipos és Kazinczy vallással kapcsolatos nézeteinek eltéréseit, Fichte és Kölcsey vallási nézeteinek párhuzamosságait részletesebben vizsgáltam, lásd S. VARGA Pál, *A „hideg vizsgáló ész” s a „szeretettel tölt szív” tudománya (Ismeretelméleti pozíciók Kölcsey Ferenc gondolkodásában)* = *Mesterek, tanítványok: Ünnepi tanulmánykötet a hetvenéves Csetri Lajos tiszteletére*, szerk. SZAJBÉLY Mihály, Bp., 1999, 283 skk.

<sup>87</sup> *Töredékek a vallásról*, i. m., 1050; vö. „igen természetes, hogy a legszabadabb lélek [...] ne tartsa nyomásnak a vallástól és vallásban való függést: mint saját indulatának, szenvedelmeinek s értelmének való engedést.” *Uo.*, 1056.

<sup>88</sup> A filozófia „szabadon eresztett és el hagyott tévedni”, *Görög filozófia* = *uo.*, 998; „bizonyos meghatározott utak vagynak az emberi véges ész előtt, melyekből ugyan tetszése szerint választhat, de amelyeken kívül másokat felfedezni nincs tehetségében”, *uo.*, 1001; a szent könyvek vizsgálatában „a rezultátum annyi leszen, amennyi fők által esik a vizsgálat”, *Töredékek a vallásról* = *uo.*, 1066.

többé-kevésbé elhomályosítva – az istenségre vonatkozó ősi tudást közvetítik híveikhez egyéni vallási érzéseiken át. E tudás lényegéhez szerinte csak azoknak a kezdeti tradícióknak a kinyomozásával lehet eljutni, amelyek a különféle vallási hagyományok közös alapját képezik, hiszen „minden vallás [...] olyan eredetre viszi fel magát, mely túl a történelem emlékein, túl minden tudománynak, vizsgálatnak kezdetén, a legrégebb, legtávolabb s csak alig sejdíthető kornak homályában enyészik el”, s e tradíciók, „melyek ezen planéta mostani alakjának kezdetét, az emberiség eredetét, első lakhelyét, állapotát, változásait illették”, „[a]z emberiség kezdetében s ahhoz közel tisztábbak s bizonyosbak voltak”. A vallási érzésről Kölcsey nem mint individuális képességről szól; a hangsúly azon van, hogy bár az ember korai, érzésektől vezérelt állapotában csak „homályos sejdítései” lehetnek „az istenség s az istenséghez köttetett ideák felől”, a vallási képesség – akárcsak a költői *A’ Poësisről* című írás tanúsága szerint – az affektivitásban, vagyis a vizsgálódást messze megelőző fejlődéstörténeti szférában rejlik; a szakralitás eszméire vonatkozó sejtések „annyira természetében fekszenek az emberi léleknek, hogy azokat inkább érzélem, mint reflexió következményeinek kell tartanunk”.<sup>89</sup> Amennyiben a vallás individuális képesség, ez annyit jelent, hogy az egyén képes bensővé tenni és sajátjaként megélni a vallási hagyományban adott szakrális eszméket.

A hagyományok fonalát visszafelé követő, a bennük elhomályosult tudást kitisztító belátó bölcsesség tehát visszajuthat a hagyományok forrásához. A bölcsnek, aki „a tétovázó s ezerféleképpen megcsonkított, kitoldozott, s önmagával ellenkezésbe jött hagyományokat tisztító és formáló kezek alá vette”, s aki „vagy felette vagy kívül volt a filozófi kételkedő vizsgálódásnak”, célja nem lehetett egyéb, mint „[m]egfoghatóvá tenni egy felső valóságnak létét, vagyis inkább az arról való ideákat a tradíció homályától elválasztani; ugyanazon hagyományokban az emberi nemzetnek eredetét nyomozni”. Az ilyen bölcs előtt nyilvánvaló, hogy „Jehova és Demiurgus, a paradicsomi kígyó és Arimán, mennyország és metempsychosis tagadhatatlanul egyforma forrásokból merített, s egyforma cél felé siettető ideák”.<sup>90</sup>

A *Nemzeti hagyományok* – a nemzeti kultúra elmélete – szempontjából viszont épp az *idők során elkülönült vallási hagyományok* lesznek fontosak, amelyekből a vallások egyesülésében érdekelt vallásbölcsező kiindult visszakereső munkája során. Vagyis az, hogy ama kezdeti tradíciók „generációról-generációra szállongottak által, s száz meg százféle alakot nyertek, s az időnek folytában száz meg százféle vallásokat szültek”.<sup>91</sup> A *Nemzeti hagyományok* szemléleti fordulata a *Töredékek...*-hez képest az fogja jelenteni, hogy a vallás, amely eredetét és lényegét tekintve *egy*, fenomenológiailag hagyományközösségenként

<sup>89</sup> *Töredékek a vallásról, i. m.*, 1075–1076.

<sup>90</sup> *Uo.*, 1076–1077. Ugyanerre utal, amikor azt állítja, hogy „Jupiter és Osiris mind a kettő kép, s mind a két kép symbolon, melynél a religionak érzéseitől megatott szív az egész látszó teremtésnek egy köztyját, egy közfenntartóját sejdíteti. A háznak védistenségei (Lares) a római császári palotákban, s a négernek rongyba takargatott fétisei; az olympiai hasonlítatlan Jupiter s a lapponnak faragatlan kődarabjai; a római Pantheon s a druidáknak szent berkeik: tagadhatatlanul egy eredetűek s az emberi szívnek egyforma esdeklései s szükségéi által hozottak világra.” *Uo.*, 1037–1038.

<sup>91</sup> *Uo.*, 1076.



különböző, mert minden hagyományközösség *a maga saját kulturális horizontján belül* találkozik az istenséggel; ahogyan a *Nemzeti hagyományokban* olvassuk, „[a]z istenségi erők a hellén föld gyermekeiben individualizáltak”.<sup>92</sup> Már a *Töredékek...*-ben megtaláljuk vallási, művészi és nemzeti kölcsönös összefüggésének tételét, s a példa már itt a görögöké – a beszélő nézőpontja pedig a beleélő megértésé; a saját honi világában feloldódó ember helyzetét ezen az alapon állítja szembe a vizsgálódó, szkeptikus filozófusával (a példa tehát összekötő kapocs a *Görög filozófia* és a *Nemzeti hagyományok* között): „A görögnek [...], ki a maga fényes templomaiban, a Phidias, Praxiteles s Scopas által készült művekben, áldozati pompákban, orákulumokban s több effélékben ezer édes csalatást, léleknyugalmat s nemzeti lelkesülést talál, veheted-e roszneven, ha a mindezekkel nem gondoló filozófusban megbotránkoszik [...]?”<sup>93</sup> S már a *Töredékek...* írója úgy ítélte meg, hogy még a fétiseit rongyba takargató néger, a faragatlan kódarabot imádó lapon vagy a gyermekáldozó druida is a való istenséggel találkozik a maga hagyományán belül – lássa bármint is vallása kezdetlegességét és torzulásait a külső szemlélő. Azért intette tapintatra a vallásilag felvilágosultakat az embertelen szokásokkal terhelt vallások híveinek jobb útra térítésében, mert a sajátos, primitív vagy ártalmas elemeket is tartalmazó hagyomány felszámolása a benne megnyilvánuló igaz vallási mozzanatot is megsemmisíti.<sup>94</sup>

### *3. Az antropológiai háttér: az eleven tapasztalat és annak historicitása, a kollektív emlékezet (Mohács, Parainesis Kölcsey Kálmánhoz)*

Kölcsey akkor vált nézőpontot, amikor nem a filozófiát vagy a vallást, hanem az embert magát helyezi történeti elemzése fókuszába. Az egyes közösségekre jellemző sajátzerűségekről, amelyek minden filozófiai nézet gyökerénél, minden vallási tapasztalat alapjánál vagy a – vizsgálódás által egyetemes távlatba állított – történelem minden mozzanatánál ott vannak, az derül ki ebben a megközelítésben, hogy mihelyt meghaladjuk őket, az absztrakciónak olyan közegébe kerülünk, amely túl van az emberi élet tényleges színterén, vagy – ha ez az absztrakciós közeg jut érvényre e színterén – az emberi természettel ellentétes állapotot idéz elő. Az érzés és vizsgálódás temporális struktúrája – egymásra épülése – azonban az élet tényleges színterén nem ilyen – a tudás affektív alapjától való (sikertelen) – elszakadási kísérletekhez vezet, mint a filozófiában, hanem oda, hogy minden ténylegesen hasznosuló társadalmi tudás, legyen fogalmilag mégoly kitisztult, a társadalom tagjainak érzéki-

<sup>92</sup> *Nemzeti hagyományok* = KFÖM, I, i. m., 498.

<sup>93</sup> *Töredékek a vallásról, i. m.*, 1037. Vallási és nemzeti hasonló összekapcsolódására utal Mohamed esetében is: „Önmaga, az arabs próféta is, kénytelen vala [...] a nemzeti tradíciókhoz kötni hálóját, hogy szövedékei önkényt széjjel nem bomljanak”, *uo.*, 1076.

<sup>94</sup> „Az tehát, kinek a religióra nézve felvilágosodást lehet tulajdonítani, érzi a különbséget a lapon vallása s a tiszta teizmus közt, de érzi azon örökre közönséges okot is, melyből mindegyik homályosan vagy tisztán kifejtözött. Ő szánja azon embertársait, kiket a vallásnak gonoszúl vezetett állításai vadságra gerjesztenek, – a gyermekégető druidot, s az ellenséget feláldozó mexikóit. De nem gyűlodozik dühösségre, s hatalmában állván, úgy fogná őket jobb útra vezetni, mint az okos mester talentumokkal bíró, de azokat mindeddig nem jó úton mivelt tanítványát.” *Töredékek a vallásról, i. m.*, 1045.

konkrét, érzelmektől kísért tapasztalatainak primátusán alapul, amelyeket az egyén személyes tapasztalatainak csak a hozzátartozók, személyes ismerősök tapasztalata képes túlvezetni, egy-egy nemzedék határain pedig egyedül a kollektív emlékezet – a hagyomány – érzékileg eleven ereje.<sup>95</sup> Hatékony társadalmi tudás csak úgy halmozódhat tehát az idők során, ha az érzékiség eleven erejével ható emlékezet közvetíti mindazt, amit az elődök tapasztaltak vagy amit ők is elődeiktől kaptak örökül a hagyomány által.<sup>96</sup>

Amikor a *Mohács* beszélője – immár sokadikként a Kőlcsey-írások egymásutánjában – felveti a kérdést – „[m]inden ember saját szemüvegével nézi a világot; s ki tudná meghatározni, ki tart jobb üveget? a vizsgáló-e, vagy az ábrándozó?” – és saját pozícióját az utóbbival azonosítja, valójában az emberi tapasztalásnak a vizsgálódást megelőző módjával azonosul (annyi közvetettséggel, amennyit a *Nemzeti hagyományok* a mesterkelt kései korok költőjének a hősi kor költői világába való önbeleéléséről mond<sup>97</sup>).

Ez a nézőpontváltás teszi lehetővé, hogy szembeforduljon az élet gyakorlatát egyre inkább meghatározó univerzalizmus érvrendszerével, amely a megismerés temporális szerkesztését úgy értelmezi, hogy a későbbi, racionális fázisban a korábbi fázis elveszíti szerepét és jelentőségét, vagyis úgy ítéli meg, hogy a (kezdetleges) múlt eltörölhető, konklúziója pedig, hogy „[a]z emberek egy közönséges nagy hazában élnek”.<sup>98</sup>

Az az érvrendszer, amely ennek az álláspontnak a retorizált elutasítását megalapozza („Vagy talán, mindezen okoskodás csalóka bölcseségen épül? Jaj nektek, ha úgy van; s ha az érzelem, mi keblemet e nap emlékezetére felhevíté, [...] nem hiúság!”<sup>99</sup>), az emberi élet valóságos terét arra a körre korlátozza, amely saját tapasztalatokkal elérhető – a közvetlen személyes tapasztalatokon túl másoknak ama tapasztalatait értve ezeken, amelyek „lélekről lélekre és szívről szívre” plántáltatnak, vagyis amelyeknek a velük való azonosulás alapozza

<sup>95</sup> A tradícióban „[o]lyan »átvétélről« van szó, amely nem idegen tapasztalatok elsajátítását jelenti, hanem az örökölt javakban való »részesülést«. „Az átadásnak ezt a sajátos módját nevezi Husserl »hagyománynak«. A »honi világ« *historicitása* ezek szerint annak *tradicionálisán* nyugszik.” Husserl tradíciófogalmát értelmezi így TENGELYI László, *i. m.*, 123. (Kiemelések az eredetiben.) Az idézett helyek: HUSSERL, *i. m.*, 447, 462.

<sup>96</sup> Kőlcseyvel kapcsolatban ezt – a szellemtörténeti közelítésmód jegyében – Kornis Gyula vetette fel, lásd KORNIS Gyula, *Kőlcsey Ferenc világnézete*, Bp., 1938, 25, 33.

<sup>97</sup> „[M]időn a hőskor maradéka [utóda] bátran veti a múltra tekintetét, annak képeit a távolság miatt megszelídült fényben láthatja, képzelete a bizonyos célra repületben erőt és formát nyer [...]” *Nemzeti hagyományok*, *i. m.*, 495. Erre reflektál a *Mohács* beszélője, amikor azzal fordul a dalszerzőkhöz, hogy „[itt] minden igen közel, igen földi világításban és viszonyban áll; s mi természetesebb, mint a hajlandóság, minél fogva a múltba visszaröpkedni szerettek? ott a messzeség a dolgok színeit meggyengítvén egyszersmind megszelídíti, ott az alakok nem látszanak többé tisztán, s a képzeteknek tágas pálya nyílik [...] oly világot alkotni, milyen jelenben ugyan nincs, de bizonyosan múltban sem volt: hanem amilyenre a költőnek szüksége van.” *Mohács* = KFÖM, I, *i. m.*, 1218.

<sup>98</sup> *Uo.*, 1221. A *Mohács*ban megjelenő két, ellentett álláspont politikai implikációja a liberalizmus és a konzervativizmus ellentétének felel meg; „[a] következetesen progresszív (liberális) felfogásban a tradíció fölösleges ballaszt, fék, korlát, ami megnehezíti a szabad individuum racionális cselekvését, a konzervatív szemléletben a tradíció a társadalom természetes közege, mi több, sajátos természettörvénye, melyből kilépni nem lehet az emberi minőség végzetes kockázatata nélkül.” KULIN Ferenc, *Kőlcsey és a liberalizmus*, II, Magyar Szemle, 1999/3, 18. Kulin elemzése világossá teszi, hogy Kőlcsey nem állította szembe a konzervativizmus és a liberalizmus érvkészletét.

<sup>99</sup> *Mohács*, *i. m.*, 1222; hasonló retorikai megoldás található a *Töredékek...*-ben is, lásd a 49. lábjegyzetet.

meg érvényességét („velünk amalgamáltattak”); amelyek a hagyományban való *részesülés* útján adnak tapasztalatot. Az otthonosságnak e köre teszi viszonylag zárttá, a centráltságot tekintve az állatokéhoz hasonlóvá az embercsoportok világait („Minden állat keres magának fekhelyet, minden madár fészket, hova nappali vergődése után nyugodni visszatér; s egyedül az emberen feküdnék-e a sors legterhesebb átka: vándornak lenni az egész bújdosó csillagon keresztül, s mindenütt lenni, hogy mindenütt idegen maradjon?”).<sup>100</sup>

Kölcsey külön kiemeli a tapasztalatszerzés temporális struktúrájának *egyéni* vonatkozását, vagyis azt, hogy a korai szocializáció, a vizsgálódást még nem ismerő érzelmi azonosulás fázisa hozza létre a személyes tudás legbensőbb, legmeghatározóbb körét. Ezen belül a nyelvnek van perdöntő szerepe abban, hogy a megismerés korai módját a későbbi nem törölheti el; mivel az anyanyelv a minden lehetséges megértést megelőző nagy erejű érzelmi azonosulás révén lesz sajátunkká, mintázata minden későbbi nyelvi tapasztalatunkban jelen van. Ez az érzelmi háttér az oka annak is, hogy később saját világunk tagjaiként tüntetjük ki azokat, akik ugyanezt a nyelvet beszélik. („A szó, melyet a gyermek életében legegység kirebegett, melynek hangjaihoz képest későbben ajak, nyelv, fül és szív változatlan formákhoz szokik; emberek, kik e szót hasonló hajlékonysággal beszélik, kiket sors, rokonság, nevelés, véralkat, s ezer ilyfélék hozzánk közelítenek; föld, melynek fekvése, termékei, halmi és vizei, falui és városai régi ismerőseink; éghajlat, melynek befolyása alatt lettünk és nőttünk, s melyen túl minden más szokatlan; s azon mindenféle dolgok, melyek születés óta körülünk és mellettünk, alattunk és felettünk és bennünk vagynak és hatnak, oly varázskört vonnak, miből annyira nem kedves kilépni!”)<sup>101</sup>

A tapasztalatoknak e körében azokon a mozzanatokon van a hangsúly, amelyek nem az egyes egyének helyzeteinek egyediségéhez, esetlegességéhez kapcsolódnak, hanem azokon, amelyek a mindenkori nemzedékek közvetlen tapasztalatának történeti láncolatában, nemzedékek személyes érintkezésein alapuló átadási folyamatában választódnak ki, halmozódnak fel és kristályosodnak ki s ülednek le, amelyeket aztán rendszerint minden új nemzedék sajátjává tesz – saját közvetlen tapasztalatain átszűrve.<sup>102</sup> E folyamatnak két aspektusa van. Az egyik az, amit a kulturális emlékezet jelen felőli meghatározottságának nevezhetünk (mindig a jelenbeli relevanciák adnak értelmet, jelentést a múltnak<sup>103</sup>); amikor Kölcsey

<sup>100</sup> *Uo.*, 1222. (A toposz forrása Sallustius: „Turpe est in patria peregrinum esse.”) Az emberi életvilágok ilyen relatív zártága azok közé a mozzanatok közé tartozik, amelyek Herdernek a nyelv keletkezéséről írt értekezése óta máig jelen vannak a kultúrantropológiában, lásd az ember mint világra nyitott lény és az ember „zártvilágúsága” (Weltoffenheit–Weltgeschlossenheit) közti dialektikát Peter BERGER–Thomas LUCKMANN művében, *A valóság társadalmi felépítése*, ford. TOMKA Miklós, Bp., 1998, 71 skk., főleg 78.

<sup>101</sup> *Mohács* = KFÖM, I, i. m., 1223. Vö. Herder arról, hogy anyanyelvünk egész világgént vesz körül bennünket, mikor megszületünk („[a]nyanyelvünk volt [...] az első világ, amit megláttunk”), Johann Gottfried HERDER, *Értekezés a nyelv eredetéről* = Uő., *Értekezések, levelek*, ford. RAJNAI László, vál., az utószót írta és a jegyzeteket összeállította RATHMANN János, Bp., 1983, 309.

<sup>102</sup> A nyelvről mint nemzedékeken át releváns, leülepedett tapasztalatok sémáinak rendszeréről, amelyet mindenki készen talál, mikor beleszületik, lásd Alfred SCHÜTZ–Thomas LUCKMANN, *Az életvilág struktúrái* (részletek), vál., bev. HERNÁDI Miklós, ford. Uő. és ZEMPLÉNYI Ferenc, Bp., 1984, 316–317.

<sup>103</sup> A múltnak „alkalmasnak kell lennie arra, hogy az érintett emberek jelenükkel összekapcsolják, és annak szempontjából relevánssá tegyék”, Anthony D. SMITH, *Az „aranykor” és a nemzeti újjáéledés*, ford. HEIL Tamás, Café Babel, 1996/1, 23.

– Schillert követve – a történésznek olyan szemléletet tulajdonít, amely nemcsak a múlt felől halad a jelen felé, de „a jelen kortól a múltig” is hat,<sup>104</sup> valójában azt állapítja meg, hogy „a megértés lelki alapja mindig a jelen nemzedék tudatállapota”.<sup>105</sup> A másik, hogy amennyiben az ismertség, az otthonosság köre olyan honi világot jelent, amelyet „saját nyelv, saját szokások, saját ősek, saját hagyomány, saját jó és balszerencse”, tehát a traditionalitás értelmében vett történetiség hoz létre, vagyis e faktorok „mind múltból hatnak a jelenre”, mind – „szívről szívre plántált” – emlékezeten nyugsznak, nyilvánvaló, miért kap kiemelt jelentőséget a honi világ történelme. Amennyiben ugyanis egy-egy nemzedék nem képes honi világa történetét sajátjává (egy találó megfogalmazás szerint: „saját életrajzának szerves részévé”<sup>106</sup>) tenni, vele „amalgamáltatni”, elveszíti mindazokat a tapasztalatokat, amelyek a nemzedékek során felhalmozódtak, leülepedtek; a tapasztalatoknak arra a szűk körére lesz kénytelen hagyatkozni, amelyet saját nemzedéke gyűjt össze – vagy, tegyük hozzá, amit a *kommunikatív emlékezet* nyújt neki –, s elveszíti azt a megalapozó tudást, amelyet a *kulturális emlékezet* nyújthatna.<sup>107</sup> A *Mohács* beszélője, akit a múlt felé „érzelembe olvadt emlékezet” vonz, persze eleve abból indult ki, hogy a magyar történelmi emlékezetnek ez az eleven folytonossága megszakadt; ezért neki sem marad más lehetősége, mint az emlékezet helyeinek létesítésére buzdítani. (Őseiteknek „[e]mlékeik nem maradtak? mi tilt, hogy emeljtek nékiek? [...] minden kő, régi tettek helyén emelve; minden bokor, régi jámbor felett plántálva; minden dal, régi hősről énekelve; minden történetvizsgálat, régi századoknak szentelve: megannyi lépcső a jelenkorban magasabbra emelkedhetni”<sup>108</sup>) „Bárcsak emlékezetünkben élhetnének még – írja erről Pierre Nora –, nem lenne szükségünk arra, hogy helyeket szenteljünk neki.”<sup>109</sup>

A háttérben az emberiség olyan, herderi eredetű felfogása áll, amely az emberiséget honi világokban élő nagycsoportok együttesének tekinti („Az emberiség egésze nem egyéb számtalan háznépekre osztott nagy nemzetségnél”), és – Fichte kozmopolitizmust és hazafiságot dialektikus viszonyban szemlélő koncepciójának megfelelően<sup>110</sup> – csak a nemzet közvetítésével tartja elképzelhetőnek, hogy az egyes ember az egész emberiségért tehessen valamit; az emberiség nagy „nemzetségének” ugyan „mindegyik tagja rokonunk, s szeretetűnkre és szolgálatainkra egyformán számot tart”, azonban „az ember véges állat, hatása csak bizonyos meghatározott körben munkálhat”; „az egész emberi nemre jóltevő behatást gyakorolni, az a nagyok legnagyobbikának sem adaték”.<sup>111</sup> Itt radikalizálódik a *Mohács*

<sup>104</sup> *Történetnyomozás* = KFÖM, I, i. m., 1267. Schiller *Mi az egyetemes történelem és mi végre tanulmányozzuk?* című írásának hatásáról lásd „... az ember véges állat...” (*A kultúrantropológia fordulata a felvilágosodás után – Herder és Kölcsey*) című dolgozatomat, Fehérgyarmat, 1998 (Kölcsey Társasági Füzetek, 10), 66–69, 80.

<sup>105</sup> KORNIS, i. m., 27.

<sup>106</sup> Alfred SCHÜTZ, *Az idegen = A fenomenológia a társadalomtudományban*, i. m., 408.

<sup>107</sup> A kommunikatív és a kulturális emlékezet megkülönböztetéséről lásd Jan ASSMANN, *A kulturális emlékezet: Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, ford. HIDAS Zoltán, Bp., 1999, 49. szkk.

<sup>108</sup> *Mohács*, i. m., 1225.

<sup>109</sup> Pierre NORA, *Emlékezet és történelem között*, ford. K. HORVÁTH Zsolt, Aetas, 1999/3, 143.

<sup>110</sup> *Der Patriotismus und sein Gegenteil: Patriotische Dialogen vom Jahre 1807* = FICHTE'S Werke, IX, *Vermischte Schriften aus dem Nachlaß*, hrsg. von Immanuel Hermann FICHTE, Berlin, 1971, 221–274.

<sup>111</sup> *Parainesis Kölcsey Kálmánhoz* = KFÖM, I, i. m., 1104–1105.

ama tétele, amely szerint nem viselhet „az egész emberi nem iránt tiszta, szent szerelmet szívében, ki saját háznépe keskeny körében nem tudná magát boldogabbnak érezni, mint másutt mindenütt”,<sup>112</sup> „Hol az ember, ki magát a föld minden országainak szentelni akarván, forró szenvedelmet hordozhatna irántok keblében? Leonidas csak egy Spártáért, Regulus csak egy Rómáért, Zrínyi csak egy Magyarországért halhatott meg”.<sup>113</sup> A konzekvenciát viszont a *Mohács* beszélője fogalmazza meg kiélezettebben: „Egész világért, egész emberiségért halni: azt isten teheté; ember meghal háznépeért, ember meghal hazájaért: halandó szív többet meg nem bír”.<sup>114</sup>

Ezek a tételek nyilván azt is jelzik, hogy Kölcsey e szövegei írásakor szkeptikusan tekinthetett az ember istenülésének nagy romantikus pretenziójára – amint fenti tételei nem is tévesztik el majd hatásukat az ilyen divinatorikus vágyak megfogalmazóira. A *Parainesis*, amely az Athenaeum első évfolyamában jelent meg, komoly visszhangot váltott ki; az individualista-kozopolita álláspont hívei némi értetlenkedéssel fogadták, míg a hagyomány elvét követők lelkesen hivatkoztak rá. Ami az előbbieket illeti, Kölcsey koncepciójának hatását még Vörösmarty sem kerülhette el – amint ezt leginkább a *Gondolatok a könyvtárban* című vers zárata mutatja.<sup>115</sup>

#### 4. A nemzeti irodalom hagyományközösségi paradigmája (Nemzeti hagyományok)

##### a) Hőskor – hagyomány – költészet: a „történeti társadalomlélektan”

A *Nemzeti hagyományokban*, amely a nemzeti irodalom hagyományközösségi paradigmáját megalapozza, *A' Poësisről* alaptétele nyomán történeti antropológiai távlatot kap a poétikus előkornak a magyar irodalmi gondolkozásban két évtizede egyre szélesebb körben ható herderi elmélete, s kiteljesedik a beleélő megértés historista módszertana, amelynek nyomait a *Görög filozófiában* és a *Töredékek...-ben* láthattuk.

Ami az antropológiai alapot illeti, ezt Kölcsey a *Görög filozófiában* jelölte ki, amikor a filozófiai vizsgálódás történeti előzményét „a körfogó természet tekintetében elmerült” emberiségben jelölte meg, amelynek hagyományozódó tudása érzéki tapasztalatokhoz kapcsolódó „sejditéseken épült”.

Hasonló a kiindulása a *Nemzeti hagyományokban* az egyén gyermekkorának analógiáján alapuló jellemzésnek, amely szerint a világot „sötétisztá”-ban látó „fiatalka lélek” nem „principiumokat”, hanem „sejditéseket” követ;<sup>116</sup> egész lénye, tudása és tettei az affektivitás közvetlen és intenzív hatása alatt állnak: „gondolatjai a képzeletben süllyednek el, s képe-

<sup>112</sup> *Mohács*, i. m., 1222.

<sup>113</sup> *Parainesis Kölcsey Kálmánhoz*, i. m., 1105.

<sup>114</sup> *Mohács*, i. m., 1222–1223.

<sup>115</sup> Minderről részletesebben lásd „... a kozmopolitizmusnak szükségképpen patriotizmusnak kell lennie...” (*Egy elfelejtett diskurzus és Vörösmarty Gondolatok a könyvtárban című verse*) = *Vörösmarty és a romantika*, szerk. NAGY Imre, TAKÁTS József, Pécs, 2001, 159–171.

<sup>116</sup> „Ki nem emlékezik vissza a maga kifejlésének kezdő éveire? Minő sejditések, minő kimagyarázhatatlan homályos érzelmek, minő varázslathoz hasonló állapot, midőn a körülvevő jeleneteket [jelenségeket] legelő-szer figyelembe venni kezdtük!” *Nemzeti hagyományok*, i. m., 490–491.

leteinek a kívánság emelvén fáklját: mértéket, határt és lehetetlenséget nem ismer, s kezd és csinál több lánggal mint erővel, több szenvedelemmel mint ésszel”.<sup>117</sup> E történeti fázis fő mozzanata, hogy a hősi tettek – amelyekről a kor maga a *hősi* nevet kapja – ugyanabból a mentális struktúrából erednek, mint a költészet (vagyis valójában *hősi-költői* korról van szó); a lelki energia *kifelé* irányulva hősi tetteket, *bent* működve költészetet hoz létre. („Az ifju lélek forró ereje s küzdő érzelmei vagy az emberből ki, vagy belől az emberben munkálnak. Kifelé munkáltokban tettek által hősségre törekednek, bennmunkáltak alatt gondolati derengés és sejdítési borongás közt szövök a poézisnek fátyolát.”<sup>118</sup>) A kései korok költészete tehát, amely az élet – a prózaivá vált élet – közvetlenségétől félre vonul, csak akkor tarthatja fenn elevenségét, ha szoros kapcsolatban marad a hősi tettek hagyományával. („A nemzeti hőskor hagyja maga után a nemzeti hagyományt; s nemzeti hagyomány s nemzeti poézis szoros függésben állanak egymással.”<sup>119</sup>) Ezt az elevenítő erőt a hősi kor hagyományainak *narrativitása* biztosítja; „[a] hagyomány annál poétaiabb alakot nyer magának, mennél több egyes történetekre oszlik fel, oly egyes történetekre tudniillik, melyek a regénység színét viselven, az egésznek elevenítő fényt kölcsönöznek”.<sup>120</sup>

A hősi-költői kort normál esetben hosszú folyamat során váltja fel az ész, a megfontolt cselekvés és a történelmi analízis kora: „Mikor a kifejlés útján előre haladó nemzet közeledik azon ponthoz, hol a tettek nagysága az ismeretek nagyságával párosul, hol az ész világa a képzelet csillogásának ellenében feltámad, s a historiának pályája megnyílik; akkor az érzések közönségesen zajlott csapongása szűnni kezd, a tisztán természeti állapot mesteresbre megy által”.<sup>121</sup>

Az a temporális viszony tehát, amely révén a *Görög filozófia* a megismerést historizálta, a *Nemzeti hagyományok*ban már az emberre általában vonatkozik; mondhatni, Kölcsey itt egyfajta történeti antropológiát érvényesít, amit talán még inkább nevezhetnénk (Norbert Elias kifejezésével) „történeti társadalomlélektan”-nak,<sup>122</sup> mivel az egyén nevelődésének és a közösségek történeti alakulásának párhuzama, amelyből a tanulmány kiindul, s amely már a felvilágosodás idején az antropológia általánosan elfogadott előfeltevése,<sup>123</sup> Kölcseynél éppen e szempont révén mutat túl a metaforikus szóhasználaton. Igaz, a 20. századi szociálpszichológia éppen fordítva alkalmazza e párhuzamot – a személyiség kialakulásában látja a társadalom civilizációs folyamatának bizonyos ismétlődését, ezt egyenesen „szociogenetikus alaptörvény”-nek minősítve<sup>124</sup> –, azonban a viszony már csak azért is megfordít-

<sup>117</sup> *Uo.*, 490.

<sup>118</sup> *Uo.*, 494.

<sup>119</sup> *Uo.*, 496.

<sup>120</sup> *Uo.*, 509.

<sup>121</sup> *Uo.*, 494–495.

<sup>122</sup> Norbert ELIAS, *A civilizáció folyamata: Szociogenetikus és pszichogenetikus vizsgálódások*, ford. BE-RÉNYI Gábor, Bp., 1987, 744.

<sup>123</sup> A felvilágosodás korának antropológiai előfeltevései közé tartozik, hogy „a filogenezis az ontogenezis szolgálai másolata”, Anne-Christine TAYLOR, *A történelem megértési modelljei* = Philippe DESCOLA, Gérard LENCLOUD, Carlo SEVERI, Anne-Christine TAYLOR, *A kulturális antropológia eszméi*, ford. SALY Noémi, Bp., 1993, 195.

<sup>124</sup> ELIAS, *i. m.*, 90.

ható, mert a „történeti társadalomlélektan”, amelyik a kollektívumot hangsúlyozottan önálló, az egyének összességéből le nem vezethető minőségnek tekinti,<sup>125</sup> maga is individuál-  
lélektani fogalmakkal operál.

Kölcsey annak az ikerfolyamatnak az egyik oldalára alapozza kultúraelméletét, amelyet Elias úgy határoz meg aforisztikusan, hogy a civilizálódás során „a tudatot már kevésbé hatják át az ösztönök, az ösztönöket pedig kevésbé hatja át a tudat”; vagy ahogy részletesebben kifejti, „a szociogenetikus alaptörvénnyel összhangban álló folyamatokat még ma is megfigyelhetünk minden egyes gyermeknél: csak midőn az emberiség történelmének vagy az individuális civilizációs folyamatnak a során egyre erősebben *elkülönül* egymástól az én-  
vagy felettesén-kormányzás és az ösztönkormányzás, csak miután már kialakulnak azok a tudatfunkciók, melyeket kevésbé járnak át az ösztönök, az ösztönautomatizmusok, akkor tesznek szert egyre inkább arra a jellegre, melyet ma rendszerint történelem nélküli, tisztán »természetes« sajátosságának tartunk: ekkor válnak »tudattalanná«. S ugyanezen átalakulás során »racionalizálódik« egyre jobban maga a tudat: csak a lelki háztartás ezen erőteljesebb és stabilabb differenciálódásával öltik fel a közvetlenül kifelé irányuló pszichés funkciók egy viszonylag ösztön- és affektusmentes, racionálisan működő tudat jellegét.”<sup>126</sup> Nyilvánvaló, hogy Kölcsey (és kora) nem láthatta ugyanolyan élességgel az ösztönök tudattalanná válásának részfolyamatát, mint azt, amely a racionális tudat elkülönülését eredményezte (jegyezzük meg, Elias elemzése is elsősorban „a viselkedés affektusmentesebbé válásá”-ra, a „fokozatos racionalizálódás”-ra<sup>127</sup> irányulnak). Igaz, ahogyan Kölcsey a költészet kései, „mesterséges” világban elfoglalt helyzetét leírja („[m]ennél inkább elhidegszik a jelenlét, annál hátrább vonulnak a régibb kor tündérképei, s a poézis, mely a forróbb étellel együtt ébredett és járt, lassanként elvonja magát az életkörtől”),<sup>128</sup> éppen arra céloz, hogy az affektusvilág közvetlenül csak elkülönült, zárványszerű szférában nyilvánulhat meg – valahogy úgy, ahogy Elias az álomról ír: „[a] gyermek affektus- és tudatstruktúrája [...] bizonyos rokonságot mutat a »civilizálatlan« népekével, s ugyanez vonatkozik a felnőttekben arra a rétegre, amely az előrehaladó civilizálódás folyamán többé vagy kevésbé erős cenzúra alá kerül, hogy azután például álmokban fejeződjék ki.”<sup>129</sup> Kölcsey bizonyára úgy egészítette volna ki: álmokban és költészetben.

„Történeti társadalomlélektaná”-nak legfőbb tétele szerint (amelyet leghatározottabban, polemikus élel a *Mohácsban* fejtett ki) a „felnőtt” társadalom nem hagyhatja büntetlenül maga mögött – mai szóval úgy mondanánk: nem fojthatja el – gyermekkorának emlékét, egykori otthonos kisvilágának azt a képét, amely minden tüneményt és minden szereplőt nagyra, jelentősnek, sejtelmesnek mutatott. (A *Vanitatum vanitas* ezért a „totális felnőtt-ség” verse.)

<sup>125</sup> „[A]z emberek interdependenciájából egészen sajátos rend származik, amely kényszerítőbb és erősebb, mint az őt alkotó egyes emberek akarata és esze.” *Uo.*, 678.

<sup>126</sup> ELIAS, *i. m.*, 749. (Kiemelés az eredetiben.)

<sup>127</sup> *Uo.*, 733, 745.

<sup>128</sup> *Nemzeti hagyományok, i. m.*, 495.

<sup>129</sup> ELIAS, *i. m.*, 90.

Az érvelés abból indul ki, hogy az archaikus ember szemléletének költőisége nem viszonyul – s így nem is viszonyítható – valamilyen más, nem-költői szemlélethez: az ember *költői* („regényes”) *világban él* mindaddig, míg az uralomra jutó vizsgálódás ki nem vonja belőle (valójában még a *költői* vagy „regényes” minősítés is utólagos). „Mindaddig, míg okot és következtést messzéről sem sejdítünk, a tüneményeket úgy tekintjük, mintha azok ismeretlen magasságú lények rendkívül való munkálódásai lennének.” A „fiatalka lélek” költőisége tehát abban különbözik a késői kor költőjének „költői helyhezeté”-től, eredendő költőisége abban áll, hogy az utóbbi „a lelkesedés pillanatában a tapasztalás nyomvasztó világából kikapva él, a fiatal lélek pedig még abba nem lépett”; a hősi kor embere minden tapasztalatát a költői érzelemhez hasonló affektivitással éli meg.

A hagyományozás lényege abban áll, hogy mindaz az „új és hasznos”, „szép és nagy”, amit az előkor világának hősi és zseniális erői a költői lelkesedéshez hasonló hevülettel véghezvittek és létrehoztak s ami (a *Töredékek...* tanúsága szerint) az istenség, az istenségi ideák felőli sejtésekkel is összeszövődött, és a maga korában ugyanezzel a költői hevülettel fogadtatott, a hagyományozás eleven folytonosságának köszönhetően *később is magasztosként és valóságosként jelenik meg* a kollektív emlékezetben; valóságosságát és magasztosságát akkor sem veszíti el, amikor belép és uralomra jut a vizsgálódó értelem, az eleven emlékezettel szemben fellép az oknyomozó történeti elemzés. Ez azonban kizárólag akkor lehetséges, ha a hősi kor maga hosszan tartó és zavartalan, s így nemzedékről nemzedékre az érzéki tapasztalat, az elmesélt történetek elevenségével vési bele „tüneményeit” egy közösség tudatába; ha az átmenet a művelt korba lassan, észrevétlenül megy végbe („[a] szép virágzatu hőskor a nagyra menendő nemzet pontonként terjedésének s fejlődésének lépcsői közé tartozik; s csak lassanként kell a teljes műveltség korába általolvadnia, hogy a maga poétai varázsalakját maradandólag megtarthassa”<sup>130</sup>); ha az idegen hatások nem özönlük el a saját kultúrát, vagyis a másoktól átvett elemek *asszimilálódnak a sajátához*, végül ha a kollektív emlékezet *töretlenül őrzi és adja tovább* e világ emlékeit a maga elevenségében.<sup>131</sup> Ha ugyanis azok a tünemények, amelyeket a hőskor alkotott és elragadtatással fogadott, „a jövőnek a hagyomány glóriájában adatnak által”, „a történelmi vizsgálat későn fellobbanó fáklájára ezen sötéttisztán és glórián a közvéleményben többé erőt nem vehet”. (Erre utal alább is, amikor „a hajdankor mesés ugyan, de hitelt talált tüneményei”-ről szól.)<sup>132</sup> A teoretikus jellegű absztrakt tudás ugyanis, az ember megismerő apparátusának temporális struktúrája miatt, kollektív hatását tekintve nem veheti fel a versenyt azzal a tudással, amit a közös tapasztalat s a hagyományozás által beleíródó eleven emlékezet nyújt.

<sup>130</sup> *Nemzeti hagyományok, i. m.*, 494.

<sup>131</sup> Az emlékek elevenségének döntő fontosságáról: Maurice HALBWACHS, *Das kollektive Gedächtnis*, Übersetzung aus dem Französischen Hilde LHOEST-OFFERMANN, Stuttgart, 1967 (eredetileg: *La Mémoire collective*, Paris, 1949), 100.

<sup>132</sup> *Nemzeti hagyományok, i. m.*, 493, 507. Itt van megalapozva a *népi tudalom* és az *eposzi hitel* Arany Jánostól származó fogalma; „[v]an ugyanis történelmi hitel – írja majd Arany –, mely a tények valóságán épül, ezzel szemben megkülönböztetem az eposzi hitelt, mely nem törődik azzal, megtörtént-e a dolog, de igen, hogy él-e az a nemzet a nép tudalmában, emlékei- s hitében”. *Dózsa Dániel: Zandirhám, i. m.*, 11.



A kollektív tudat a késői korban is őrzi tehát a megismerés temporális struktúráját, pontosabban, egy történetileg adott közösség fennmaradásának és kiteljesedésének az a feltétele, hogy ez a struktúra sértetlen maradjon, hogy az affektivitás világából „lépcsőnként” haladhasson „az érelem nagy pontja felé”.<sup>133</sup> A *Mohács*ban ezt az összefüggést is az egyéni „történeti lélektan”, az egyén lelki fejlődésének példája világítja meg.<sup>134</sup>

E struktúra lényege tehát az, hogy amennyiben a hagyományozás folyamata töretlen, a vizsgálódó értelem nem tudja törölni a korán megélt költői világ, a benne megjelenő eszményi tünemények valóságának eleven emlékét. Ilyen szerepet természetesen *csak a saját hagyomány* játszhat, mert, mint fentebb szó volt róla, csak az így szerzett történeti tudás őrzi és képes továbbadni az egymásra következő nemzedékek eleven tapasztalatát. Azért fontos ez, mert a költészet a lelki erők „*benműködéséből*” születik, vagyis a költő csak önmagában találhatja meg annak az ideális világnak a csírát, amelyet műve által tárgyiasít. A hagyomány sajátta, bensővé vált tudást nyújt, vagyis aki saját kollektív hagyományból merít, az ennek eszményi világát saját bensőjében találja meg; aki nem részesül – nem részesülhet – közössége hagyományában, kénytelen önmagán *kívül* keresni az ideálvilágot. Amikor a „tündérvilág” „lassanként elvonja magát az életkörtől”, s a költő ezért elvonul a prózai világtól, „természetesen egy jobbat, szebbet, belsőjével rokonabbat keresni kényszerítetik. Boldog ő, ha ezen jobbat, szebbet s rokonabbat saját hazájának régiségeiben felleli! A költő, ki nem lél magának a régiségben kielégítő világot, nyugtalanul csapong cél és határ nélkül magából kifelé [...]”<sup>135</sup> E kései, „mesterséges” kor költőjéből tehát csak akkor lesz Schiller szentimentális költője,<sup>136</sup> ha az ideálvilágot nem találja meg saját (bensővé vált) honi régiségében. Elvi megalapozást kap itt tehát a Berzsenyi-recenzió

<sup>133</sup> *Nemzeti hagyományok, i. m., 497.*

<sup>134</sup> „Képzeltetek embert, ki ifjúságában eszét és erejét gyakorolta, tanult, munkált, s időről időre magasabb tökély felé sietett. Most jön egy szerencsétlen történet, mely őt emlékeztetől a múltira nézve egészen megfosztja: s ő mindent, mit eddig tanult, munkált, haladott vala, elfelejt. Mivé kell neki lenni? Egyszerre bukott le az eddig fáradtsággal nyert emelkedésből; nem bír többé alapot, mire építsen, ismeretet, mihez gyűjtsön; s ahelyett, hogy a már félig megtett útat folytathatná, minden lehetséges út töretlen áll előtte. Előbbi élete sirba szállt; s e pillantattól fogva vagy emberi becsének vége van, vagy, ha még lehetséges, újolag kell más, fáradtságos életet kezdenie, s minden még oly parányi hangot, képet, gondolatot előlről kezdve, lassú haladással magáévá tennie. És vajon ezen újonnan szerzendő ismeretek, s azokkal egybeolvadó érzelmek és képzemények a régiek lesznek-e? Nem. Azok a gyermekévi homályos benyomásokon és sejdítésekben kezdődtek; s azoktól fogva többé vagy kevésbé tisztán szakadatlan szövedékben csatlódnak egymáshoz: ez újak pedig semmi kapcsolatban azokkal nem állanak. Más helyzetű s kifejlesztű létszerek fogják fel most az első behatást; más környülmények közül foly minden ismeret; nincs már itt a gyermek gyengédsége, élénksége, szállongó heve, sötétisztája s több efféle; s mindezek után a legszerencsés esetben is várhattok-e oly meleg, oly viruló életet, mint amaz első vala?

Egész nemzet élete, mint egyes emberé. Ezt és azt az életen keresztülömlő emlékezet teszi egésszé, folyvásttartóvá, napról-napra gazdagabbá. Törül ki a lélekből annak ragyogó színeit; és íme az élet halva van. Minden nemzet, mely elmúlt kora emlékezetét semmivé teszi, vagy semmivé lenni hagyja, saját nemzeti életét gyilkolja meg; s akarmi más kezdődjék ezentúl: az a régi többé nem leszen.” *Mohács, i. m., 1226–1227.*

<sup>135</sup> *Nemzeti hagyományok, i. m., 494–495.*

<sup>136</sup> Schiller koncepciójában a szentimentális költészet alapját képező *eszményi* a naiv költészet természetiségével átellenes kategória, lásd Friedrich SCHILLER, *A naiv és szentimentális költészetéről* = Uő. *Válogatott esztétikai írásai*, vál., bev. VAJDA György Mihály, ford. SZEMERE Samu, Bp., 1960, 306 skk.

két alpnormájának viszonya – „a költészet való szelleme” csak akkor ébredhet fel, ha a költészet otthoni eredetű.

Ebbe a modellbe (mint már fentebb volt róla szó) átkerül *A' Poësisről* írt korai dolgozatnak a költészet pallérozódására vonatkozó tétele. Eszerint a tanultabb kor nem csupán az élet elhidegülésével jár, de azzal is, hogy a saját költői hagyományt megnemesíti, s kedvező esetben a klasszicitásig emeli. A *Nemzeti hagyományokban* legalább annyira hangsúlyos a költészet pallérozódási-emelkedési folyamatának töretlensége, mint az eredmény; az előbbi nélkül – anélkül, hogy a hagyományközösség a minőségében nemzedékről nemzedékre emelkedő költészetet mindvégig zavartalanul sajátjának érezhesse – nem is lehetséges az utóbbi. („Az ének lépcsőként hágó ereje lassanként vonja maga után az egykorúakat, s mindég a nemzetiség körében szállongván, állandóul ismerős marad nékiek, míg végre a pórdalból egy selmai ének, vagy éppen egy Ilias tűnik fel”). Ha az eredeti, ám kezdetleges költészet (amelynek az 1808-as írásban a *Lámech éneke* volt a példája) nem megy át a pallérozódásnak e lassú, törésmentes folyamatán, az archaikus dalok, a „bölcsőben fekvő nemzeti költés” „megtartja eredeti együgyűségét”, ahol pedig megtörik az emelkedés folytonossága, a kulturális közösség elszakad a magasba emelkedő költészettől, s az eredmény tanult keveseknek lesz csak hozzáférhető, „a nemzet egészének nehezen fog világítani”.<sup>137</sup> (Fentebb említettem, hogy a korábbiakhoz képest devalválódik a tanultság szerepe a befogadásban; a *Nemzeti hagyományokban* pejoratív jelentést kap a „messzünnen szerzett tudomány”, az „antikváriusi tudomány”,<sup>138</sup> amely nélkülözhetetlen a befogadáshoz.) Ha mind az emelkedés, mind a töretlenség kritériuma érvényesül, a nemzeti klasszikus költészet a teljes hagyományközösség tudáskészletének részévé válik, hiszen a közös hagyomány nem csupán a *költő* bensővé vált tudása, hanem közössége többi tagjáé is – elvégre a közösségnek épp azáltal tagja valaki, hogy részese hagyományának. A költő tehát eleve számíthat rá, hogy bármilyen magasra emelkedjék, az eszményi világ, amelyet műve tárgyiasít, egyúttal az ismertség, az otthonosság s ezzel a valódiság közegeiben fog megmutatkozni a közösség többi tagja előtt.

#### b) Hőskor – hagyomány – költészet: a honi világ integrációs zavarai Európa nemzeti kultúráiban

A *Nemzeti hagyományok* szemléleti fordulatót leginkább a vallás megítélésének változása mutatja. Utaltam már rá, hogy míg a *Töredékek...*-ben az elkülönült vallási hagyományok *közös eredete*, a bennük különféleképpen konkretizálódó „istenségi idea” *egyetemessége* állt a figyelem középpontjában, ezúttal az lesz a fontos, az válik a kultúrák

<sup>137</sup> *Nemzeti hagyományok, i. m.*, 516–517.

<sup>138</sup> „A görög testvéri formákat látott maga előtt lebegni, s a szcéna előtt is saját nemzetének világában lelta magát; midőn az európai a világ egyik egyik sarkától a másikig ragadtatik, s poétáját csak messzünnen szerzett tudomány által értheti meg”; „A görög költő csak kitisztult érzést ízléssel párosulva kíván hazája fiától, hogy lelkére hasson dalával: nekünk ellenben antiquáriusi tudományt kell szerezünk, hogy költőnket olvashassuk”. *Uo.*, 506, 519.

tipológiájának egyik fő szempontjává, ami ott járulékosként jelent meg; hogy ti. beolvad-e az istenség egyetemes eszméje egy közösség saját kulturális mintázatába. A görögség vallásáról szóló bekezdésben („[m]időn a hellénfaj nemzetiségéről szólnak, a religiót sem kell elfelednünk”) Kölcsey visszautal a *Töredékek...*-nek a vallás eredetére vonatkozó tételére;<sup>139</sup> de itt nem azt a bölcselőt lépteti elő, aki e tudás végső forrását és formáját keresi, hanem a görögség honi világának horizontján széttekintő kultúrteoretikust, aki azt állapítja meg, hogy a görögség e vallási ideákat „a maga nemzetiségébe s nemzeti történeteibe olvasztotta”. A vallási ideáknak e beolvadása érteti meg, mi a jelentősége, hogy e „varázsló emberfaj a távol népek hagyományait saját földre plántálta által, s azokat hazaiakká képezvén, saját hagyományaival elvegyítette”; a görögség ugyanis a saját kulturális mintázat mindent magába olvasztó erejének köszönhetette, hogy honi világa teljes univerzummá, a világ történelme saját, kulturális emlékezetében őrzött történetévé vált.<sup>140</sup> Kölcsey szerint e saját kulturális mintázat hasonló erővel hatotta át a filozófiát, a költészetet, a „művészséget” – s az életet is, és e (Homérosznál kiteljesedő) közös világ szilárdságát és közösségképző potenciálját nem gyengíthette az erkölcsök, a politikai intézmények sokféleségének centrifugális ereje sem.

A római kultúra fő különbségét a göröghöz képest abban jelöli meg, hogy alakulásának körülményei miatt – hőskora nem a kezdetekre esik, hanem későbbre, a vizsgálódó értelem kibontakozásának korára – Róma nem tett szert saját kulturális mintázatának mindent magába olvasztó képességére. A rómaiak történeti tudata abban különbözött a görögökétől, hogy a „[h]azaivá lett félhítoriái mítus”, amely Róma korai történetét adja elő, nem határozhatta meg a későbbi történeti tudatot, mert a tettek, amelyeket elbeszél, „a későbbi kor temérdek tettei mellett igen parányi alakban jelennek meg”, vagyis a fejlődés korai fázisa nem volt valódi *hőskor*, amely a tettek magasztos emlékét hagyhatta volna maga után, s ezért az innen származó hagyományok nem tudtak ellenállni a vizsgálódás később felébredő szellemének – Rómának „még nyilván [értsd: nyilvánvalóan] mesés történeteinek is hitoriái szín ömlik el”.<sup>141</sup> Ha ezt összevetjük azzal, hogy a görögség mítoszaiban a történeti elemek összeolvadtak az istenségi eszméekkel, s ezért a hőskor érzéki elevenségét őrző hagyomány eszményi színben tüntethette fel a múltat, tápot adván ezzel a később fellépő költőnek, a római költőnek nem volt miből eredeti – saját hagyományon alapuló – költészetet alkotnia, mert az emlékek nélkülözték mind az érzéki elevenség, mind az eszményiség mozzanatát.

A mai európai nemzeti kultúrák, amelyek az antikvitás romjain alakultak ki, még a rómainál is hátrányosabb helyzetbe kerültek. Kezdeti állapotuk ugyanaz, mint bármely

<sup>139</sup> „A religióknak alapideái, akár a görög földön magán tűntek fel valaha, akár idegenből szállongottak által, mindenképpen nemcsak a hitoriáknak, hanem a hősi kor hagyományainak határain is túl a gyermekembriség szűkebb körében vettek lételet; s minden bizonyonnyal ha nem tisztán is, legalább sejdítésben az emberi természet felül s az emberi életet és történeteken túl fekvő s egy más ismeretlen világból által folyó erőket vettek tárgyazatba.” *Uo.*, 498.

<sup>140</sup> *Uo.*, 497. Ezt fejezi ki az a megállapítás is, amely szerint „[a] régiséggel dicsekedő nemzetek a világ teremtséig szoktak felhágni tradícióikban”, *uo.*, 507.

<sup>141</sup> *Uo.*, 499. Ez a megfogalmazás is nyilvánvalóan az eposzi és a történeti hitel Arany Jánostól származó megkülönböztetése felé mutat.

nemzeté – „míveletlen, nyers ifjúságban, csapongó indulatok közt zajló emberfaj”, „ki nem fejlett, de a természet örök rendénél fogva kifejlésre indulandó nemzetek”,<sup>142</sup> ám nem élhettek hosszú, gazdag hőskort, mert a fejlettebb idegen kultúra (a római), amellyel nem vehették föl a versenyt, elborította őket. A *Töredékek...* egy bekezdése arról tanúskodik, hogy Kölcsey szerint egyedül az egyházi hierarchia ereje mentette meg a teljes káosztól a Birodalomba beözönlött, saját honi világukból vallásuk és részben nyelvük elvesztése miatt kiragadott nemzeteket, amelyek az affektivitás uralma alatt állván nem teheték egészen sajátjukká az aszketikus kereszténységet.<sup>143</sup> Kulturális fejlődésük megszakadását azonban a hierarchia ereje sem ellensúlyozhatta, mert a kereszténységben minden lehetséges nemzeti-nyelvi kereten kívülre került a vallási elem, amely az érzelmi identifikáció révén a hierarchia hatását biztosította.

Kölcsey koncepciója e ponton tér el leginkább a Friedrich Schlegelétől. Míg ez utóbbi könnyen átsiklott a nyelv- és vallásváltás nehézségein, s a lovagkort a modern európai nemzetek teljes értékű hőskoraként ünnepelte,<sup>144</sup> Kölcsey Herder kritikájának szellemében ítelt, amely szerint a kereszténység a germán népeknél „elődeik összes mondáit felforgatta, törzsük szokásait aláasta”, s mint vallás nem is válhatott egészen az övékévé, mert „nyelvük és gondolkodásmódjuk úgy magába szívta Odin vallását, hogy amíg a róla való emlékezésnek egy nyoma is maradt, a kereszténység nem terjedhetett el”.<sup>145</sup> A kereszténység felvételével járó hirtelen és mélyreható váltásoknak Kölcsey fatális jelentőséget tulajdonított az Európa nemzeti kultúráit megalapozó hőskor szempontjából. Az affektív fiatalkorukat élő nemzetek s az elaggott kultúra, önmegtagadást parancsoló vallás összeütközésének „[h]osszú forrongás lett [...] következtében, mely alatt a régi nemzeti formák elváltoztanak”; olyan állapot alakult ki, amelyben sem a nemzetek különbözősége, sem az európai kultúra egysége nem tudott meghatározóvá válni, s ezért az „európai hőskor” s „az azt követő európai poézis” „a görög régiségtől különböző alakban” jelent meg.<sup>146</sup> A keresztény Európa nemzeteinek költője hiába kereste hát önnön bensejében nemzete hagyományait, múltjának eleven emlékét, mert részben már elhomályosultak – nem vettek részt a nemzedékről nemzedékre haladó átadásban –, részben „a kereszténységnek átka” feküdt rajtuk; így hát teljes affektivitásával *kifelé*, a jelenhez volt kénytelen fordulni – s talált, amit talált. Az erős affektivitás („szenvedelem”) és a vallás aszketikus elvárása („megtagadás”) közti meghasonlás szentimentalizmushoz vezetett, s a különféle, zavarosan elegyedő kulturális elemek (tündérezés, ritterség, szerelem, vallási buzgóság, köznapi babona) „rendkívül való, bizarr világitásban tüntették fel a romanti-

<sup>142</sup> *Uo.*, 501.

<sup>143</sup> „Azon sokféle és sokfelől [...] berohant népek, mely a római birtokokat egymás után meglepte, elmúlhatatlan szüksége volt egy középpontra, mely által bizonyos meghatározott pályába szorították: mint a planéták a nap által. S ez a pont a hierarchia lón.” *Töredékek a vallásról*, i. m., 1054.

<sup>144</sup> Lásd: a görög hőskornak megfelelő „hajdankor az újabb Európa számára a középkor”. SCHLEGEL, i. m., Erster Theil, 235.

<sup>145</sup> *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* = HERDERS *Sämtliche Werke*, XIV, hrsg. von Bernhard SUPHAN, Berlin, 1909, 384.

<sup>146</sup> *Nemzeti hagyományok*, i. m., 501.

kát”,<sup>147</sup> amely olyannyira alapjává lett az európai középkornak, hogy még a görög–római régiség újbóli feltűnésekor is meghatározó maradt. Az antik és újkori e megszakítottságát csak fokozta a nyelvi különbség: Kölcsey itt nemcsak a nyelvek szorosán vett lingvisztikai sajátosságaira utal, de megint érvényesíti Algarotti tételét is, amely szerint a költő anyanyelve elválaszthatatlan az abban rögzült gondolkodásmódtól, szokásoktól, tudástól. („A nyelvbeli különbség Európának régi és új mívelt népei közt, nem keveset tesz arra, hogy a görög és európai új poézis minden hasonlítani akarás mellett is egymástól különbözzenek. Akcentuáltság s onnan következett rím és német prozódiai sajátság, s a régi nyelveknél kevésbé szabad szintaxis, már magokban nevezetes elhajlásokat csinálnak; mi nem leszen még, ha a nyelvvel a különböző nevelés, erkölcs, szokás, ítélet és tudomány következéseit öszvekapcsoljuk?”)<sup>148</sup> Algarotti logikáját követi akkor is, amikor megállapítja, hogy azok az újkori európai költők, „kik a görög mitológiát hozák új életre”, „a nemzetiségtől különválasztott képeket állítottak fel népeik előtt”.<sup>149</sup>

Mégis – azt kell mondanunk, Kölcsey szerint nem a hagyományozódás folyamatát megszakító nagy válság játssza a legfatálisabb szerepet; a „történeti társadalomlélektan” logikája szerint ugyanis nem zárható ki a lehetőség, hogy az új vallás hosszú forrongás után meggyökerezék (ahogyan pl. Friedrich Schlegel ilyen forrongás nagyszerű eredményének tekintette az idegen elemektől elborított angol nyelvet). Az európai fejlődés kritikus mozzanata szerinte inkább az, hogy a középkorban „patthelyzet” állt elő a rendezőelvek között aszerint, hogy ezek a közös, „öszvehúzó középpont” köré szerveződő honi világot a *keresztény európai kultúra* keretei közt, avagy, ezzel szemben, az egyes *nemzeti kultúrák* keretei között törekedtek létrehozni.<sup>150</sup>

Ezt az ellentmondást is a görögség példája világítja meg, hiszen a lokálisabb és az átfogóbb integrálódás erői az ókori görögöknél is egymás ellenében hatottak. Az előbbit az athéniak, spártaiak, epheszosziak, rhodosziak elkülönülése jelzi; azonban az integratív erők *túlnyomó többségben* az átfogóbb integrációt támogatták: „a görög a maga sokféle ágaztában is nyelv, játék, hagyomány és azon épült nemzeti poézis által bizonyos öszvehúzó középpontot nyere”. Ilyen középpont Európában azért nem jöhetett létre, mert „a nemzetek egybefolyásában a népek különválása” jelent akadályt, míg „a népek különválásába[n] a nemzetek egybefolyása” fejt ki gátló hatást. Vagyis a honi világ konstitutív erői megosztottak; a vallás és a tudomány egy közös európai honi világ megalapozása irányában hat,<sup>151</sup> míg a nyelv, a (nyelvvel valamilyen módon összefüggő) nemzeti karakter és a hőskori eredetű hagyomány a nemzetek szerint elkülönülő honi világok megalapozása felé. Nem a kereszténység és középkori tudományosság kozmopolitizmusának kategorikus elítéléséről

<sup>147</sup> *Uo.*, 503.

<sup>148</sup> *Uo.*, 504.

<sup>149</sup> *Uo.*, 505.

<sup>150</sup> A nagyobb, vallási civilizációk és a nemzeti kultúrák ilyen összefüggéseire Eugen LEMBERG utalt *Geschichte des Nationalismus in Europa* című könyvében, Stuttgart, é. n. [1950], 39–40; de hasonló összefüggésre hívja fel a figyelmet John A. ARMSTRONG is *Nations before Nationalism* című művében, Chapel Hill, 1982, 49, 82–83.

<sup>151</sup> Lásd „Keresztény vallás és európai tudományos kultúra egyenlően kozmopolitizmusra törekednek”, *Nemzeti hagyományok, i. m.*, 504.

vagy a nemzeti elv kategorikus elismeréséről van tehát szó; Kölcsey csupán azt állapítja meg, hogy miután a nemzeti integráció vált elkerülhetetlenné, ebben akadályként hatottak a másíkfajta integráció tényezői. Márpedig klasszikus költészet csak ott szülehet, ahol a kollektív lét nagy konstitutív erői döntően egy irányba, a közös honi világ létrehozásának és fenntartásának irányába hatnak. *Elvileg* ez a világ a kereszténység átfogóbb horizontján is létrejöhetett volna (ahogyan a görögöknél az átfogóbb integráció valósult meg), ám nem ez történt. Így a költészet, amely leginkább mégiscsak a nyelvhez van kötve – s ezzel a nemzeti szinten végbemenő integrációhoz –, elvesztette lehetőségét, hogy a vallásit, amely a költészetben meghatározó fontosságú, a közösen hagyományozódó tapasztalat eleveenségeivel szólaltassa meg. Ha tehát a régi nemzeti mítosz felelevenítését a hagyomány – kereszténység általi – megszakítása teszi lehetetlenné („a német új literatúrának bárdjai, kik a kereszténység által feledékenységre hullott mítoszokat [...] vették tárgyazatba, nem szinte oly idegenek maradtak-e honokban, mint ha Perunak és Mexikónak régiségeit énekletek volna?”), a keresztény vallás eleven költői megjelenítése viszont azért nem vált lehetségessé, mert a keresztény vallás szemléleti formái nem integrálódtak a nemzeti hagyományba (úgy is fogalmazhatnánk: a kereszténység integratív hagyománya kívül maradt a nemzetén), „a religió szent tartományiban” a legnagyobb költők is, mint Milton vagy Klopstock, „a nemzetiségtől különválasztott képeket állítottak fel népeik előtt” (akárcsak azok, „kik a görög mitológiát hozák új életre”). Ami a költészet sorsát illeti: az integrációs erők patthelyzete Kölcsey szerint lehetetlenné tette, hogy a keresztény európai nemzetek klasszikus költészetet hozhassanak létre. Erre vonatkozó, a honi világ s a nemzeti költészet kapcsolatán alapuló téziseit legtömörebben a görög és a modern európai nemzeti játékszín összehasonlítása során fejti ki.<sup>152</sup>

A magyar történeti hagyományok megszakadását részben Friedrich Schlegelhez hasonlóan külső, történeti okokkal – „státusfelforgató szélveszek”-kel – magyarázza (a hősi hagyomány megszakadásának Fr. Schlegel által adott leírását könnyen vehette magára a magyar olvasó), részben pedig morális okokra, a hagyományok iránti „vétkes elhülés”-re vezeti vissza.<sup>153</sup> Érdeemes egy rövid kitérő erejéig megemlíteni, hogy az ifjú Szalay László, aki Szemere kérésére hosszan véleményezte az Élet és Literatura első két évfolyamának írásait, a Kölcseynek a vallási ideák „amalgamáltatásá”-ra vonatkozó tételével, vagyis egész szemléletével rokonabb, a vallásváltásra alapozó magyarázatot adott a hagyomány megszakadására: „Külső behatások [...] az olly mélyen gyökerezett nemzeti és néppoesist meg nem fojthatják. A’ galok, miota Scotia’ bércei közé szorítottak, kettöz-

<sup>152</sup> „Az újkori költő csak a játékszínen látszik a nemzethez közel állani. De mely különbség az athénai és az európai új játékszín között! Ez a nép egyik igen kicsiny részének nyílik fel mint magányos mulatság; amaz az athénai nép egészét, mint közönséges öröminnep, fogadta keblébe. Ez a religió határin kívül áll, az a religiónak körében kapott fakadást és virágzatot. Ez a régi és új kor hagyományait és történeteit, a kül- és belföldi dolgokat úgy terjeszti elő, hogy a néző az ezerféle vegyítésben nemzeti szellemet fel nem találhat, s nemzeti érzést nem táplálhat; az a nemzetiség határain belül alkotta öszve magát s választotta tárgyait. A görög testvéri formákat látott maga előtt lebegni, s a szcéna előtt is saját nemzetének világában lelta magát; midőn az európai a világ egyik egyik sarkától a másikig ragadtatik, s poétáját csak messzünnen szerzett tudomány által értheti meg.” *Nemzeti hagyományok, i. m., 506.*

<sup>153</sup> *Uo., 508.*

tetett szenvedelemmel viseltnék énekeik eránt. Nemzeti és néppoesis a' lélekben alapul; 's csak egy vele szorosán testvériesített oldalnak, (melly a' lelket hasonlólag tökéletesen igénybe veszi), kivesztése vonhatja maga után ennek kivesztését. Számos okaink vannak hinni, hogy őseink' religiója a' keresztyénhez legidegenebb elemekből állott. Csak nem minden europai nemzetek egyenes tulajdonaikat 's szokásaikat átvitték az újdonna felvett religióba, 's így karaktereik vele legalább némileg összeforrának. Nem így a' magyarok. Nemzetiség és keresztyénség köztünk a' középkorban nem csak össze nem olvadt, hanem egyik ellentéte vala a' másiknak mind addig, mig a' keresztyénség' szelid tanjának practicus oldalai ki nem fejtettek. Az olasz 's német országból, a' Helvetiából vett ritusok nálunk bántatlanul megmaradtak [...]. Hogy őseink' religiója lényökkel szoros összefüggésben vala, tanú a' macacsság, melyet a keresztyénség ellen viseltek." Végül, a pogány hithez való sok évszázados ragaszkodás példáit sorolván, megállapítja: „ha az ennyi macacssággal körülölelt hit kiirtatik, akkor a' gyökereit főképp benne verte nemzeti és néppoesisnak szükségkép vesznie kell." Azok az énekek, amelyeket a kedvezőtlen külső hatások s a hagyományok iránti elhidegülés a feledés sorsára juttathattak, nem a nemzeti hagyományból valók voltak, úgymond, „hanem csak egyes individuumok' ömlengései”.<sup>154</sup>

Ezt az okfejtést már csak azért is érdemes figyelembe venni, mert (mint láttuk) Kölcsey maga is ahhoz köti a történeti hagyományok költői alakban való fennmaradását, hogy a történeti elemek vallási-mitikus elemekkel ötvözödték legyen, s miután a középkori nemzetekről adott elemzést a magyarságra is érvényesítette – a keresztyénség hatására a magyarság elidegenedett saját ősi, mitikus történeteitől –, ugyanúgy jellemzi a magyar történeti hagyományt, ahogyan korábban a római: ez a hagyomány már „Álmostól kezdve egészen históriai formát visel”,<sup>155</sup> nem tud tehát eszményi tüneményeket a valóság képében, költőileg felhasználható narratív struktúrában áthozni a vizsgálódás korába.

Elemzésében a magyarság helyzete a többi európai nemzetéhez hasonló. A hőskort, amely a honfoglalásban csúcsozott, ugyanúgy az idegen civilizáció intenzív hatása követte, mint a széthulló Római Birodalomba korábban beözönlött népekét. A hőskor Mátyásig tartott, s a centrifugális (a közös európai horizont dominanciáját elősegítő) és a centripetális (a honi világot a közös „státusalkotvány”, nyelv, szokások horizontján kirajzoló) erők konfliktusa a magyarság esetében is ugyanazt eredményezte, amit a többi európai nemzetnél: az európai vonások erősödtek – de nem annyira, hogy a különbségek jelentősége elenyéssen; így viszont, mivel a nemzeti integráció útja vált elkerülhetlenné, „keresztyénség, politika és tudomány” ennek az integrációnak az erőit gyöngítették.

Az ősi költészet eltűnésének okait latolgatva Kölcsey nem foglal állást egyértelműen, sőt, amikor a római nemzet példája alapján azt fejtegeti, hogy lehetnek jelentős hőskorra visszatekintő nemzetek, amelyekben későn ébred fel a költészet szelleme, a római modellt is máshogy értelmezi, mint korábban (fentebb azzal magyarázta az eredeti római

<sup>154</sup> SZALAY László, *Muzáron. Negyedik kötet. Élet és Literatúra. Rész XX–XXIX. 1829*, Muzáron, új folyam, első füzet, 1833, Pesten, Hartleben Konrád Adolf tulajdona, XXX–XXXI, 82–84.

<sup>155</sup> *Nemzeti hagyományok, i. m., 509.*

költészet hiányát, hogy Róma nagy tetteinek korában kulturális fejlődése már túljutott az érzelmi forrongás fázisán, amelyben a hősi tetteket még nem a história, hanem a narratív hagyomány őrzi meg). Ebben a változatban a magyart – a Berzsenyi-recenzióra emlékeztető módon – azok közé a nemzetek közé sorolja, amelyekben később ébredt fel a költés valódi szelleme; ezt a megítélést az Anonymus emlegette köznépi dalok léte sem ingatja meg. Ezután azonban – a *Mohács* beszélőjének álláspontjához hasonlóan – Kölcsey ismét hajlik arra, hogy az utódok hanyagságát okolja a hagyomány eltűnése miatt; így ugyanis visszatérhet a hagyományozás fentebb kifejtett koncepciójához. E változat szerint az Anonymus emlegette énekek a valódi költészet hősi korban létrejött csíráit jelentik, amelyekből később nagy nemzeti poézis bontakozhatott volna ki. Azt a határpontot, amelyen a hősi kor hagyományainak elevevése a tanultabb ízléssel egyesülhetett s a klasszikus nemzeti költészet megszülethetett volna, a Hunyadiak korában jelöli meg. Ítélete szerint azonban a rendezőerők közül ekkorra már olyan mértékben eluralkodtak a centrifugálisak – s itt Mátyás ugyanúgy negatív kulcsszerepet kap, mint Kazinczy *Tübingai pályáiratóban* –, ahogyan még Nyugat-Európában sem mindenütt; míg egy Camões „hazája örök dicsőségének szentelte hangjait”, nálunk az idegen befolyás következtében – melynek „mi már akkor nagy készséggel adtunk helyet” – „a mi pécsi püspökünk római lanton zengette a nemzet előtt idegen, szép éneket”.<sup>156</sup> A „honi világ” integritásának sérülése egyenesen következik abból, hogy nem érvényesülhetett az asszimilációs elv; az idegen világ nem vált sajátjává, a saját világ viszont idegenszerűvé lett. (A helyett, hogy a rómaiak szellemét „magunkba szívtuk és saját világunkban sajátunkká tettük volna, az ő világokba költöztünk által; de ott egészen fel nem találhatván magunkat, honunk felé visszapillongunk, s örökre megoszlott képzelettel itt is, ott is idegenek maradunk.”<sup>157</sup>)

A magyar nemzeti költészet kilátásai szempontjából az a megállapítás döntő, amely szerint lehetetlen, hogy a Hunyadiak korában „az énekek, melyekről Anonymus emlékezik, közforgásban ne lettek légyen”,<sup>158</sup> ezzel Kölcsey arra a kulturális homogeneitásra céloz, amely explicit formájában a „nemzeti családélet” fogalmában ölt majd testet Erdélyinél, Gyulainál s Aranyinál. Nos, ha ezek a „közforgásban lévő” dalok nem emelkedhetek is odáig, hogy belőlük egy magyar „selmai ének” vagy *Iliász* szülessék, s ha az idegen minták követésére áttérő magasabb poézis el is feledte e dalokat, amelyek eredetileg a hősi kor hagyományait őrizték, s melyek – mondhatnánk *A' Poésisről* példájára emlékezve – a *Lámech énekének* színvonalán mozognak, e dalok – s velük a hagyományok – elevenen éltek tovább az idegen kultúra elborító hatásától mentes alsóbb rétegben. Ezért kell „a való nemzeti poézis eredeti szikráját a köznépi dalokban nyomozni”; az a költő, aki ezekhez a dalokhoz fordul, hanyatló bár, de hanyatlásában és kezdetlegességében is eleven s költőileg megformált hagyományt talál, és elvégezheti azt, amit a Hunyadiak kora elmulasztott.

Érdemes utalni Kölcsey és Ungvárnémeti Tóth László koncepciójának viszonyára; mert hasonló kultúrantropológiai premisszákból az újkori európai irodalmak hasonló

<sup>156</sup> *Uo.*, 515.

<sup>157</sup> *Uo.*, 519.

<sup>158</sup> *Uo.*, 514.



modelljét alkották meg, ám ellenkező következtetésre jutottak. Ahol egyikük áthidalhatatlannak találta a szakadékot, másikuk nem s megfordítva. A Pindarosz-tanulmány szerzője azért utasította el a saját közköltészeti hagyományt mint a modern nemzeti költészet lehetséges alapját, mert bármennyire eleven költői szellem hatja is át annak ma hozzáférhető darabjait, e dalok kezdetlegeseek, s a mai kor embere már nem tud visszahe-lyezkedni a gyermekkor szellemébe, hogy ott folytassa a költészet kiművelését, ahol az megrekedt. Ő is úgy ítéli meg, hogy „csak egyedül a’ köznép az minden nemzetben, melly [...] eredeti tulajdoniból a’ tökéletesedés rovására nem sokat veszít”,<sup>159</sup> ám ezek a dalok a költészet szellemét – a magyarság eredeti költői lelkét – kezdetleges állapotban tartották meg; ha pedig voltak a magyarság gyermekkorából komolyabb költői művek, ezek nyomtalanul elvesztek.<sup>160</sup>

Az ő ideális megoldása az lett volna, ha a mai nemzetek saját, gyermekkorukban teljes virágában kifejlődött költészetükhöz nyúlhatnak vissza. Ezen a ponton pedig Kölcsey koncepciója alig különbözik az övétől. S abban is egyezik álláspontjuk, hogy a modern európai nemzetek elől el van zárva ez a lehetőség. A különbség abban van köztük, hogy Tóth a saját, kifejeletlenül maradt eredeti költészethez való visszatérést a *rosszabbik*, a görög költészet – a költészet ideáját legtisztábban és legteljesebben megvalósító poézis – követését a *jobbik* megoldásnak látja – Kölcsey pedig lényegében fordítva; mégpedig azért, mert eltérő relevanciák alapján választották meg a két megoldással kapcsolatos súlyos hermeneutikai kérdéseket, amelyekkel egyébként mindketten tisztában voltak. Kölcsey, a saját, autochton kulturális univerzum létét tekintvén alapvető fontosságúnak, egy nemzet korai költői korszakának elszalasztott lehetőségéből arra a következtetésre fog jutni, hogy a nemzeti irodalom szikráit a – Tóth szavával – „köz dalok”-ban (nála: „köznépi dalok”) kell nyomozni – fölvetvén egyúttal a genuin hagyomány megszakadásának a nemzeti irodalom hagyományközösségi elméletére nézve fatálisra váló problémáját. Ungvárnémeti Tóth relevanciái között viszont az a meghatározó, hogy – lévén a költészet az emberiség érzékiségtől vezetett gyermekkorának szülötte – költészet nem lehetséges mitológia, a dolgok istenítő megszemélyesítése nélkül. Ezért természetes útja az emberiség gyermekkorában szülemllett költészetnek, hogy mitológiát fejlesszen ki, s ezért nem lehet sokat kezdeni a gyermekemberiség olyan költői maradványaival – legyenek azok akár a sajátjaink s mégoly eredetiek –, amelyeknek nincs mitológiájuk (vö. Arany: „Hol [...] a mitológia? Csináljunk! Köszönöm szépen. Ezt csinálni nem lehet, ez

<sup>159</sup> [UNGVÁRNÉMETI] TÓTH László, *A’ Költőnek remekpéldáiról, különösen Pindarról, ’s Pindarnak Versmértékiről*, Tudományos Gyűjtemény, 1818, VI. kötet, 59.

<sup>160</sup> „[...] bár kellett (sőt voltak a’ historia szerint) vitéz Attilánk, ’s Árpádunk mellett Költők is, kik azoknak fejedelmi asztalaiknál, valamint Pindár Hierónál, az erőt, ’s a’ derékséget énekekben magasztalnák; nem dicsekedhetünk semmi olyan maradványokkal, mellyek nemzetünk gyermekkorát bélyegeznék: eltörölték azokat Európának tudatlan századi!” *Uo.*, 61. (Megjegyzem, ezen az érvelésen eltéveszthetetlen Jankovich – Friedrich Schlegelre visszamenő, alig egy éve publikált – közköltészeti koncepciójának a hatása, lásd JANKOVICH [JANKOVICH Miklós], *Magyar Nyelven jegyzett Történeteinkről*, Tudományos Gyűjtemény, 1817, I. kötet, 46 skk.)

csinálódik”<sup>161</sup>). Míg tehát a mai költőnek saját nemzete költői hagyománya nem kínál ilyen mitológiát, a görögség, a költészet szellemének legteljesebb megvalósítója, bármilyen költői tárgy számára alkalmas mitológiai képzetkört kínál. „[I]gaz, hogy a’ Görög Költőnek természetesebben esett Zeüsz, Herát, Cyprist ’s Eröszt kiáltozni – veti föl a hermeneutikai problémát –, mivel mind ezen Istenek ismeretesek voltak, ’s valamennyire szentek is a’ nép között, mellyért teljesebb képet, ’s érzeményt gerjeszthettek-fel a’ hallónak elméjében, a’ vagy szívében: ma pedig tanúlnunk kell azokat még Költőknek is [...]” Tóth korábbi költészetdefiníciója alapján azonban arra következtet, hogy „ha kénytelenek volnának is a’ Költők lemondani a’ Görög Mythologiáról, más Isteneket kellene költeniek” (ti. költészet nem lehetséges mitológia nélkül), ezek azonban „Hellásnak Istenit soha sem érnék el”, mert eleven költői teremtésre csak az emberiség gyermekora volt képes.<sup>162</sup> Pedig a mitológia Kölcsey koncepciójában is kiemelt szerepet játszik mint a költészet eszményítő erejének bázisa; ám ha már a mitológia nyomait sem hordozó köznépi dalokra utalta kora költőit, Ungvárnémeti Tóthtal ellentétben lehetségesnek kellett gondolnia klasszikus nemzeti költészetet mitológia nélkül. Már csak azért is, mert Ungvárnémeti Tóthtal szemben viszont leküzdhetetleneknek ítélte az idegen mitológia honosításának hermeneutikai akadályait; éppen Tóth kedvenc műfaján, a pásztoridillen ironizálva teszi fel a kérdést: „[m]elyik magyar ismerjen mezeire, ha rajtok Pán fújja a sípot, s Tytirus hajhássza bárányait?”<sup>163</sup> Inkább azt a lehetőséget vetette fel tehát, hogy születhet klasszikus nemzeti költészet mitológia nélkül: „kinek nem jut eszébe Ossian és társai? Nem tudták-e ők mitológia nélkül is az elfolyt és együtt folyó hősi kor tüneményeinél a poézis való szellemét kifejleszteni?”<sup>164</sup> Annak mindenesetre paradigmátikus jelentősége van, hogy Kölcseyben fel sem vetődött az elveszett saját mitológia pótlásának, hagyományok kitalálásának a lehetősége (általában lehetetlennek tartotta, hogy „a hagyomány elenyészté”-vel „a régibb kor sajátságai felől hitelesen értekezhessünk”<sup>165</sup>), s ennek bizonyára szerepe volt abban, hogy nem osztotta mindenben Toldy lelkesült véleményét a *Zalán futásáról*.<sup>166</sup> Erdélyi, Arany és Gyulai (Kölcseynek e véleményére hivatkozva) mindenesetre a hagyomány elhanyagolásában s a mitológia önkényes pótlásában látta a *Zalán* fő fogyatkozását.<sup>167</sup>

Akkor, amikor elemzése végén a köznépi dalokban jelöli meg a nemzeti költészet lehetséges alapját, az európai nemzetek hőskoráról alkotott szkeptikus nézetének kitérője

<sup>161</sup> Nagy-Körös, jan. 21. 1854., AJÖM, XVI, *A. J. levelezése (1852–1856)*, s. a. r. SÁFRÁN Györgyi, BISZTRAY Gyula, SÁNDOR István, Bp., 1982, 382.

<sup>162</sup> UNGVÁRNÉMETI TÓTH, *i. m.*, 69.

<sup>163</sup> *Nemzeti hagyományok, i. m.*, 518. Vö. „ha megértettük is, minő behatást tehet reánk a mitológiának világa, mely nekünk csak valamely allegóriai tarka festés gyanánt jelen meg?” *Uo.*, 519.

<sup>164</sup> *Uo.*, 511.

<sup>165</sup> *Uo.*, 513.

<sup>166</sup> „[A]z Eszt. Levelekben sok van amit én nem úgy hiszek, de jól tudom azt, hogy nemcsak az az igaz amit én annak tartok”, levele Toldy Ferencnek, 1827. szept. 27., KFÖM, III, 352.

<sup>167</sup> Erről részletesebben írtam *Hagyományközösségi szemlélet és irodalmi kánon* című dolgozatomban = *A magyar irodalmi kánon a XIX. században*, szerk. TAKÁTS József, Bp., 2000, 136–139.

után, Wilhelm Grimm ösztönzését is követve,<sup>168</sup> Friedrich Schlegel koncepciójához tér vissza, aki szerint a népdalok „egyedi, enyésző visszhangjai egy régebbi hős- és lovagkor lehanyagolt költészetének, miután ama kor hagyománya a későbbi forradalmak miatt megtört, vagy az élet újabb polgári berendezkedése közepette az elfojtás, feledés sorsára jutott”, s aki szerint a népköltészet ott és akkor tesz szert jelentőségre, ahol és amikor a felsőbb rétegek elhanyagolták a nemzeti hagyományt, s ezzel „[a] hazai emlékeket és érzéseket [...] a népnek engedték át, amelynél aztán még itt-ott egyes maradványok, még ha gyengén és félig megcsonkultan is, a régi jó időből fennmaradtak”.<sup>169</sup> Ezzel Kölcsey egyúttal ahhoz a közköltészeti koncepcióhoz is csatlakozott, amely Faludi Ferenc óta a népiiben keresi a magyarság régi – eredeti saját – költészetének még elevenen élő maradványait, hogy önmagából újíthassa meg, az idegen hatások uralmának korszakát lezárandó.

A hazai mitológia hiányának s a hagyomány megszakadásának problémája mindazonáltal mindvégig nehezen feloldható ellentmondást fog jelenteni a hagyományközösségi paradigmában. Mindenesetre: a *Nemzeti hagyományokban* Kölcsey „mintegy fundamentumát készítette el az épületnek, melynek terve Kármán óta sokak lelkében rajzolódott már.”<sup>170</sup>

<sup>168</sup> Lásd *Über die Entstehung der altdeutschen Poesie und ihr Verhältnis zu der Nordischen*; az összefüggésre Fenyő István hívta fel a figyelmet, FENYŐ, *i. m.*, 169.

<sup>169</sup> SCHLEGEL, *i. m.*, Zweyter Theil, 252; Erster Theil, 4 (vö. 21. lábjegyzet).

<sup>170</sup> HORVÁTH János, *A magyar irodalom fejlődéstörténete*, Bp., 1976, 269.