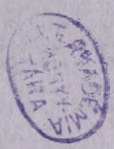
Fol. D 257

V. évfolyam. 1—5 szám.

MINERVA

SZERKESZTI

THIENEMANN TIVADAR



TARTALOM:

BÁRÓ BRANDENSTEIN BÉLA: Korunk lelki válsága és a metafizika problémája.
ZOLNAI BÉLA: A látható nyelv.
SZERB ANTAL: Kölcsey.
MÁTÉ KÁROLY: A magyar önéletírás kezdetei.
KRITIKAI SZEMLE. Pauler Ákos: Logika. *Nagy József*

BUDAPEST, 1926.
EGGENBERGER-FÉLE KÖNYVKERESKEDÉS
RÉNYI KÁROLY BIZOMÁNYA
IV., Kecskeméti-utca 3.

MINERVA-TÁRSASÁG

névvel 1921-ben tudományos egyesület alakult. A társaság célja: magyar szellemi élet történetének művelése.

A társaság vezetésére a következők választattak meg: Elnök: Gombocz Zoltán, alelnök: Hóman Bálint, titkár: Farkas Gyula, szerkesztő: Thienemann Tivadar.

A Minerva-Társaság alakuló ülésén elhatározta, hogy a magyar szellemi élet történetének művelésére *Minerva* címen folyóiratot ad ki.

A Minerva-Társaságra és a folyóiratra vonatkozó minden közlemény Thienemann Tivadar címére küldendő (Pécs, Központi Egyetem.)

A Minerva-Társaság tagdíja: évi 50.000 kor. Előfizetési díj évi 100.000 kor. Kérjük a társaság tagjait, hogy az 1926. évi tagdíjat, valamint az esetleges tagdíjhátralékot a mellékelt utalványon mielőbb a társaság rendelkezésére bocsátani szíveskedjenek.

TUDOMÁNYOS GYŰJTEMÉNY.

A könyvsorozat, melyet ezen a hagyományos régi címen megindítunk, méltóképen folytatni igyekszik Kazinczy és Széchenyi korának legeredményesebb tudományos vállalkozását, mely ezen a címen jelent meg. Tudományos bevezetéseket és összefoglalásokat ad közre a szellemi és a természettudományok egész területéről; a legjobb tudományos szakerők tollából oly munkákat bocsát ki, melyek a legmagasabb tudományos igények szemmel tartása mellett is közérthetőek, egyszerű, világos, szabatos és áttekinthetően tagolt előadásban tájékoztatnak minden művelt olvasót a tudomány egyes területein elért eredményekről. A könyvsorozat tekintettel van az egyetemi és főiskolai oktatás szükségleteire s különösen figyelmet fordít az egyetemes tudományosság magyar vonatkozású tanulmányaira. *A kiadó.*

Eddig megjelent:

I. *Prinz Gyula* Európa városai.
II. *Cholnoky Jenő:* Általános földrajz I.
III. *Dékány István:* Bevezetés a társadalom lélektanába.
IV. *Cholnoky Jenő:* Általános földrajz II.
V. *Gaál István:* A föld története.
VI. *Kuncz Ödön:* Bevezetés a jogtudományba.
VII. *Eckhardt Ferenc:* Bevezetés a magyar történelembe.
VIII. *Rhorer László:* Atomok, molekulák, kristályok.
IX. *Lassovszky Károly:* A Mars bolygó.
X—XI. *Soós Lajos:* Rendszeres állattan. I—II.
XII. *Nagy József:* Az ethika alapvonalai.
XIII. *Szász Béla:* Orvosi jogtudomány.
XIV. *Gombocz Endre:* Rendszeres növénytan I.
XV. *Prinz Gyula:* Magyarország földrajza I.
XVII. *Bozóky Géza:* Magyar Váltójog I.

Legközelebb megjelennek:

XVI. *Gombocz Zoltán:* A magyar történeti nyelvtan vázlata.
XVIII. *Bozóky Géza:* Magyar Váltójog II.
XIX. *Várkonyi Hildebrand:* A pszichologia alapvetése.
XX. *Gombocz Endre:* Rendszeres növénytan II.

A Tudományos Gyűjtemény szerkesztőségének és kiadóhivatalának címe:

DANUBIA KÖNYVKIADÓ RÉSZVÉNYTÁRSASÁG

(Pécs, Munkácsy Mihály-utca 9.)

MINERVA

SZERKESZTI

THIENEMANN TIVADAR

M. T. AKADÉMIA KÖNYVTÁRA

V. ÉVFOLYAM 1926

BUDAPEST

304205

DUNÁNTÚL KÖNYVKIADÓ ÉS NYOMDA RT. EGYETEMI NYOMDÁJA PÉCS.

Korunk lelki válsága és a metafizika problémája.*

Korunk válságáról beszélni már-már banálisnak tűnik, annyit vitatkoznak és társalognak róla könyvekben és előadó teremben, folyóiratokban, konferenciákon és szalonbeszélgetésben; nálunk ugyan egyelőre még sokkal kevésbé mint például Németországban. És mégis napirenden kell tartanunk ezt a kérdést továbbra is, mert életbevágó és nincs megoldva. Hogy válság van, ezt bizonyítani nem kell: ezt mindenki látja és bizonyos fokig önmagán tapasztalja. Csak az a kérdés, vajjon ez a válság a lelkek és velük együtt nagy művük, a kultúra válsága-e? Erre is igennel kell válaszolnunk. A kultúra minden ágában krizis mutatkozik, ennek oka pedig csak az újkori lélek egyensulyának felborulása lehet. Olyan időket élünk, amikor a politikai, az alkotmányos berendezkedések európaszerte mind vagy megsemmisültek, vagy zilálták és mindenfelé alapjukban rendültek meg, anélkül, hogy uj magvas és erőteljes forma vagy formák mutatkoznának a régiek pótlására. A gazdasági szervezet részben feloszlott, részben fenyegető veszélyek között működik tovább és aligha kerüli el az összeomlást, ha uj organizációt nem találunk számára: ez az uj pedig még nincs meg; mert a kommunizmus nyilván csak a feloszlás tünete és nem egészséges gazdasági ujjáalakulás. A társadalmi és szociális viszonyok és viszonylatok megrendültek, sőt nem egy helyt szétmállottak: uj és kielégítő, a fejlődést biztositó és amellett általánosan átfogó alakulatot viszont nem igen látunk. A művészet kétségkivül anarchiába jutott és ezt a legjobb esetben homályos keresésnek nevezhetjük, — találás nélkül; legalább egyelőre. De a tudomány terén is a legsúlyosabb válság kellős közepén vagyunk: ezt a nyitottszemü és elfogulatlan szemlélő különösen a matematikában és a természettudományokban látja, a filozófiában pedig, amely éppen arra van hivatva, hogy a kultúrának részben alapját és mindenesetre tükrét adja, mindenki.

*Felolvastatott a Magyar Filozófiai Társaság 1925. december 9-iki ülésén.

M. T. AKADÉMIA KÖNYVTÁRA

Nincs többé a mindenséget és az emberiséget termékenyen átfogó filozófiánk, hanem — kevés kivétellel — többnyire ugyan jóindulatu, de gyakran primitívül dilettáns, majd ügyesebb, majd kevésbé ügyes, alapjában azonban mégis bizonyos gyámoltalanságot mutató ezerfelé vergődő tapogatódzás tanui vagyunk. Értékes kivételek, természetesen mindenütt akadnak, de ezekben sem igen érzünk még gyökeres és egyetemes felfrissítésre képes erőt. És végül a vallási élet is súlyos válságát éli. Az Egyházon belül ez kevésbé tűnik fel, ámbár itt is nehéz küzdelem folyik ősi és mégis uj, mindent ujraélesztő és éltető szellemért, amely nélkül elmaradhatatlan a megmerevedés. És az Egyházon kívül nagyon sokfelé, talán a legtöbb irányban a legteljesebb zavar uralkodik vallási téren: közömbösség, elfordulás, vagy képzelődés, de nem vallási *élet;* vigasztaló jelenségek persze itt is vannak. Válságunk tehát valóban a lelkek és a kultúra válsága és gyökerében támadta meg ennek minden ágát.

Ez a válság immár annyira súlyos, hogy nagyon sürgős a megoldása. Akárhol is tapintunk korunk és világunk ütőereire, csak a szív remegését érezzük, verését nem. Kultúránk szeizmográfja úgy táncol, mint valami vulkanikus kitörés előtt. Ezt mindenki, akinek kultúra- és életérzése finomabb, közvetetlenül érzi. Még ma tapasztalható az ujjáalkotásra való megfeszítettség és bizonyos törekvés is, de a felfrissítésre hivatottnak látszó és eleinte vállalkozó erők egyrésze lassan már kimerül és felőrlődik az eddig teljes eredményt semmiképen sem hozó küzdelemben és keresésben. Mindenütt feloszlást és nem sok megoldást látunk még a szellem birodalmában. És éppen a kultúra organizmusának nem szabad sohasem teljesen feloszlania, hanem előbb meg kell oldania válságát és az uj alakulatokat a régiből szervesen kell kialakítania. A szétesési folyamat pedig már nagyon előrehaladt: ne ámítsuk magunkat az ellenkezővel, felületes „reparációkra" és hasonló lelkileg meg nem alapozott, erejüket vesztett gyökerekből mesterségesen kisarjasztott foldozgatásokra tekintve. A keresztény kultúra azonban kétségkívül végtelen lehetőségeket és életképességet rejt magában: ennek a bizonyítását legyen szabad máskorra halasztanunk, most adott kereteink között nem is végezhetnők el. De ha úgy van, akkor ez a kultúra nem pusztul el. Tehát válságának gyökeres megoldása és világának ujjáalkotása a mi időnkben kell, hogy bekövetkezzék. És pedig itt nálunk, az óvilág nyugati részében, nem valahol Kínában vagy Japánban vagy

Indiában, hanem itt, ahol ez a kultúra még megvan és súlyos betegen bár, de ősi idők óta meggyökerezve még él.

Rendkívül érdekes volna most kultúránk multját vizsgálva és a többi kultúrákkal összehasonlítva megállapításokat tenni korunk állapotára és válságbajutásának okaira vonatkozóan, valamint következtetést vonni a jövő kialakulására. Külön figyelemmel kísérhetnők a kultúra minden egyes ágát is és megkereshetnők a jövő értékes csíráit, elválasztva egy évszázadokra terjedő és összeomlott korszak eltakarítandó romjaitól: ügyelve mindig arra az igazságra, hogy az uj a régiből szervesen kialakulva emelkedik ki, értékeit felhasználja, tévedésein okul. De mindebbe most bele nem foghatunk, mert beláthatatlan mezőkre kerülnénk. Ezeket pedig csak rendszeres munkával lehetne hatalmunkba kényszeríteni, de nem futó alkalomkor bekalandozni: mert így alighanem több félreértést mint megértést hoznánk magunkkal. Mai célunk a filozófia viszonyát korunk lelki válságához némileg megvilágítani.

Mit jelent a filozófia válsága a kultúra válságában és mit jelent a filozófia válságának megoldása a kultúra válságának megoldása számára? A filozófia mindenekelőtt tudomány, tehát objektive igaznak, az objektiv kapcsolatoknak megfelelelő megismerésnek kell lennie. Különben nem tudomány és így nem is filozófia, hanem tévedés, amelyet le lehet és le kell győznünk. Sajnosan jellemző, hogy ezt a magától értetődőnek látszó igazságot ma nem lehet eléggé hangoztatnunk. A filozófiát csupán mint valamely kor kifejezését felfogni gyöngeségre vall és ilyen felfogásból teljes értékű filozófia nem is származhatik. A filozófus úgy, akarja az igazságot megismerni, amint az van, nem pedig úgy, amint ő és kora szubjektive eltorzítják. Örök és általános érvényességű igazságot akar megismerni. Hogy képes-e erre, az más kérdés. — Ámde a filozófia egyszersmind az a tudomány, amely a legmagasabb és a legáltalánosabb igazságokat akarja felderíteni, még pedig lehetőleg teljesen, mivel *egy* ismeretlen alapigazság is már eltorzítja az egész világképet. A filozófia tehát lényegileg törekszik a világkép megismerésére és mivel élet, ember és kultúra a világban vannak és számunkra természetesen nagyon is fontosak, ezekről is igaz tudást akar a filozófia nyerni. Ezzel eo ipso lehetőleg teljes kultúra- és világképet nyujt. Ilyen világkép nélkül egészséges kultúra nem állhat fenn. Ha körében senki sem látja és ítéli meg egységesen és eredményesen a nagyvilágot és az

emberiség birodalmát, nem is lesz tagjai között senki, aki megtalálja világhelyzetét és tudatosan elfoglalt helyén nagyszabásuan cselekszik, szükebb világát alakítja és vezeti: és végül is, ha az ember nem is mindenben maga csinálja meg kultúráját, de lényegében igen. Távol áll tőlünk az a bizonyos körökben elterjedt állítás, hogy a filozófia fölöslegessé teszi a vallást, magasabbrendü ennél: fordítva igaz a dolog, a vallás magasabbrendü, mivel legmélyén metafizikailag sokkal nagyobbrangú valóságot bir és fog fel minden tudománynál, tehát a filozófiánál is; különben sem pótolhatja a filozófia a lélekre teljesebben, mert többoldaluan ható vallást. Ámde a vallás is lehetetlenné válik filozófia nélkül: a tudományos struktúrára mint észbeli és észszerü megtámasztóra szorul rá, különben szétfolyik az értelemnél sokkal szubjektivabb érzelmekben és nem kötelezheti az értelmes akaratot sem. Teljes filozófiai világképpel kell rendelkeznie és ilyet adnia, különben előbb a magasabban állókat veszti el, azután pedig a nagy tömegekre való hatását. Jelentőségteljes és az ész előtt igazolható, azaz annak ellent nem mondó, hogyha azt néha fényével túl is szárnyaló világfelfogás nélkül szükölködö vallás valóban önámitás vagy világcsalás, vagy legalább mindig az lehet vagy azzá válhatik: és ki az, aki még ma is effélében látná meg a valódi vallás tartalmát? Tudjuk, hogy az Egyház mindig megkövetelt magától minden oldalú és szigorú, tudományosan filozófiai világfelfogást: ennek eredménye lett az egyházatyák, majd a skolasztika filozófiája és ennek a követelésnek megfelelően állitotta fel dogmatikáját mint szigorúan filozófikus rendszert, igaz, hogy a tárgy lényegének megfelelően tekintélyre alapitva és az észtől csak támogatva. Ezt a rendszert ma csak ujból élő és tökéletesen kielégitő szerves egységbe kell juttatni a tudomány összes eredményeivel: és akkor majd még az is kitünhetik, hogy kölcsönös megtermékenyitések sem lehetetlenek. Mert az igazság nem kétféle és ha a hittétel igaz és az igazság igaz, akkor mindkét oldalon lehetséges megfelelés, sőt kölcsönös serkentés és útmutatás is; mindamellett persze mindegyik félnek meg kell óvnia önállóságát és sajátosságát és eredményeit önmagából és saját területén kell nyernie.

A filozófia válsága tehát a kultúra válságának igen előrehaladott fokára vall és ezt csak növeli, mert elveszi a szellem átfogó tekintetét és ezzel a mélységből való kiemelkedés lehetőségét. A filozófia válságának megoldása viszont és egyedül ez

meghozhatja az egyetemes krizis megoldásának kezdetét: mert a filozófia és csak ez ad biztos alapot, amelyre épithetünk, határozott célokat, amelyek felé eredményesen törekedhetünk, helyes utakat, amelyeken céltudatosan haladhatunk; mindezt természetesen csak akkor, ha valódi filozófia, de akkor kétségkivül, mert hiszen ismét tudatosan beleállitja az embert és törekvéseit a mindenségbe, még pedig a mindenség berendezésének megfelelően. Hogy a filozófia csak kevés emberhez szól, nem helytálló ellenvetés: a csúcsokon virrad először a hajnal és a magasságokból száll le az uj nap a völgybe. Igy ébred az ujraéledő kultúra varázsosan lebilincselő képe is először egyesekben; ezeknek kötelességük és kedves feladatuk a képet világszerte valóságra váltani és mind szélesebben elterjeszteni; végül áthat mindenkit, a nagy tömegeket is. A terjesztés kérdése miatt nem érdemes aggódnunk: csak meglegyen az igazán nagy érték; ha egyszer megvan, hamar utat talál magának az egész világba. Nemcsak az elméletben fogant és növekedett és az alacsony ösztönöknek kedvező materializmus, de az összehasonlithatatlanul magasabbrendü középkori világfelfogás is sokkal szélesebb körben terjedt el és hatott, semmint általában felteszik, a hellén szellemi mozgalmakról nem is beszélve. És végül is a szellemi népnevelés jegyében élünk, ez pedig, akármit mondjanak is a kételkedők, különösen a germán államokban igen előrehaladt és ügyesen vezetve még százszoros előrehaladást tehet. Persze, hogy a filozófia egymagában nem elég a kultúra feltámasztására: ehhez az uj világképben a kultúráról megadott eszményen kivül örömes áldozatkészség, szeretetteljes szorgalom és kitartó akarat szükséges az eszmény fokozatos megvalósitására. Ezt a lelki szervezetet mindenekelőtt és lényegében a mélyen vallásos keresztény szellem megujulása adhatja csak meg, mert ez a szeretetnek áldozatkész és teremtő és egyetemes nagy mű létrehozására képes szelleme. Hiszen ebből jött a kereszténység kultúrája létre. Ki tagadná komolyan, hogy Krisztus teljes és csodálatos világ- és életfelfogást adott? Az evangéliumok ebben a tekintetben a legnagyob kincskeresők pihenés nélküli munkája után még ma sincsenek kimeritve. És ehhez adta Krisztus a szeretet cselekvő szellemét és a keresztény kultúra felvirult. Csupán öt kell teljesen és megértően követnünk korunk követelményeinek megfelelően és a kultúra feltámadása biztosan, sőt természetszerüen bekövetkezik.

Az eddigieket összefoglalva tehát megállapithatjuk, hogy a

filozófia válságának megoldása feltétlenül szükséges a kultúra válságának megoldására és ha megoldást nyert, megindítja a kibontakozást korunk lelki válságából. Csak megindítja. Valóban nem akarunk egyoldalúságba esni: az elmélet előljár és az életnek irányító csillagokat ad, de nem maga élteti. Ámde a kezdet, a megindítás és megindulás magától értetődően elengedhetetlen feltétele a felemelkedésnek és már egymaga is mérhetetlenül sokat jelent. Természetes, hogy azonkívül a kultúra minden ágában ezek különös sajátosságai szerint kell végbemennie az újjáalkotás munkájának, de a politikai, gazdasági, szociális megoldás az egyetemesen átfogó és irányító világkép jelenlétében már csak az *új* számára nyitott és mozgékony szellemet és ügyességet kíván a tapintatos és lehetőleg sima végrehajtásra: mert a kataklizmákkal spórolnunk kell, volt már belőlük elég és talán ki is fejtették már kellőképen megpuhító, meghajlító, új életre való áldozatkész fogékonyságot adó előkészítő hatásukat. És ha a kultúra újraél, önmagától életre ébred az új, friss művészet, mint a virágfakadás a felmelegedő új tavaszi világban: csak ápolni és erőszak nélkül támogatni kell, hogy tudjuk.

A filozófia problémája a metafizika problémáján dől el. A logikai kutatásoknak az a része, amelyet a modern logikai irodalomban tiszta logikának nevezünk, ugyan nem teszi fel a metafizikát, ámde véleményünk szerint felteszi — ha nem is alapként, csak sorrendben — olyan tárgyaknak a megvizsgálását, amelyeket a mai differenciálatlan szóhasználat aggodalom nélkül metafizikaiaknak nevezne. Ezzel szemben az ismeretelmélet és az ismeretkritika, habár történetileg kialakult lényegüknél fogva metafizikaelőttieknek és gyakran metafizikaelleneseknek kellene lenniök és ilyenek akarnának is lenni, metafizika nélkül sohasem lehetségesek. Mert a metafizika a valóság legegyetemesebb határozmányairól szóló tudomány, már pedig úgy a megismerő, mint a megismerés tárgya és maga a megismerés is tulnyomó részben valóságos dolgok vagy legalább ilyenekbe vannak beágyazva és eszerint természetszerűen alá vannak vetve a valóság legalapvetőbb mozzanatainak és elveinek. Látjuk tehát, mennyire ferde és fordított volt úgyszólván egész ujabb filozófiánk és az kevés kivétellel — amelyek között egyike a legértékesebbeknek Pauler Ákos rendszere — ma is: előítélet nélkül akarván eljárni, mindenekelőtt ismeretelméleti és ismeretkritikai meggondolásokat tett, mondjuk spekulációkat üzött és ezekben a dolgok objektiv lényege

szerint csak tárgynélküli és így tárgytalan ürességet vagy pedig előítéleteket tárgyalhatott. Mindkettőt megtaláljuk: ritka kivétellel teljes filozófiai tehetetlenséget és gyakran még alaptalan előítéleteket is mutatnak az utolsó 80—90 év ismeretelméleti és ismeretkritikai vizsgálódásai. És a ritka kivételek szükségszerűen csak szellemesebb előítéletek. Ha az összes elmult ismeretelméleti és ismeretkritikai vizsgálódásokat — az ujabb filozofiának körülbelül felét — töröljük, a filozófia sajnos nem veszit többet gátló tehernél. Ismeretelmélet és ismeretkritika természetük szerint csak kellően előrehaladott tárgyi megismerés után következhetnek, és ez a tárgyi megismerés a filozófiában főleg metafizikai: metafizika előtt tehát minden filozófiai ismeretelmélet és ismeretkritika monstrum. Valamivel, de nem sokkal jobban áll az értékelmélet és egyáltalában a filozófiai értéktudományok dolga. Az ujkori filozófia itt nem részletezhető, de történetileg szigoruan meghatározott feltételek miatt és evolutive ható és figyelemmel kisérhető okokból elvesztette metafizikai és egyáltalában minden egészséges valóságérzékét. Ebből adódott azután az értéknek és *minden* valóságnak, a „létezőnek és kellőnek" teljes és ebben az értelemben teljesen képtelen szétválasztása. Igy azután furcsa módon a megvizsgálhatóknak vélt és állitott értékek hálóját feszitjük ki a metafizikailag egészen ismeretlen valóság fölé, ahol a háló a légüres térben ujra elillan: az eredmények szükségképen ismét üresek vagy alaptalan és megalapozhatatlan előítéletek. Mert az erkölcsi jó mibenlétét nem lehet igazán gyümölcsözően és eredményesen vizsgálni és felderiteni a valóság legmagasabb határozmányai nélkül és esztétikát nem lehet alkotni a mű, a természet, a szellem stb. metafizikai ismerete nélkül. Még ha bővebben is kiterjeszkedhetnénk most erre a kérdésre, alig volna érdemes tárgyalnunk és bizonyitanunk állitásunk helyénvalóságát: elég hogyha kérdezzük, van-e teljesen megalapozott, szilárd és mindent átfogó értékű ujkori értékelméletünk, etikánk, esztétikánk, olyan mint például Szent Tamás etikája? Aki a probléma mélyére lát, jól tudja, hogy a metafizika nélküli értékelmélet fogalomcséplés kell, hogy maradjon; a többieket pedig aligha kell féltenünk attól, hogy elhamarkodva megcsinálnak még néhány ujabb megalapozatlan értékelméleti rendszert: elég lesz tehát a bizonyitást későbbi, alaposabb és rendszeres vizsgálat számára hagynunk. A bizonyitások különben is a szigorúan tudományos vizsgálat keretébe tartoznak: ma csak néhány áttekintő és esetleg elmélkedésre

indító gondolatot kívánunk előadni. — Metafizika nélküli filozófia tehát test élet nélkül és a filozófia problémája lényegileg a metafizikáé.

A metafizika problémájában mindenekelőtt ott az elvi jelentőségű akadály, amelyet a metafizikának le kell győznie, különben áldozata lesz: a kantianizmus. A dolog nagyon komoly és a tudományos bajvívás még mindig nem dőlt el. Ha szabad ezt mondanunk, a helyzetet úgy jellemezhetjük, hogy a kanti felfogás lassanként meghódította a filozófia mezejének legnagyobb részét és egy-két erősebb támadáson kívül a hatalmasan visszaszorított metafizika katonái még csak apróbb csatározásokban kezdenek az ellenféllel újra harcba bocsátkozni. Sőt újabban olyan hangok is hallatszanak, amelyek a kantianizmust úgy képzelik legyűrhetni, hogy azt állítják, problematikája kezdi érdeklő voltát magától elveszteni és így *az időnek* válik martalékává. Hiszen igaz, hogy ez a felfogás nem egy jelenséget helyesen vett észre, lényegében azonban maga is a kantianizmusnak hódol. Tekintsünk csak egy példát: tudományosan állítják, hogy Pythagoras tétele hamis. Az állítást matematikai úton legyőzni nem tudjuk, ezért százötven évig várunk, amíg a kérdés elévült és problematikája többé nem időszerű. Akkor azután ismét nyugodtan tovább építjük ki a geometriát. Nem volna ez nevetséges? És a filozófiában lehetséges legyen ilyesmi? Hiszen ezzel a filozófiát mint tudományt és ezzel a filozófiát mint filozófiát lényegében elejtettük. Akkor valóban okosabb, ha többé senki sem filozofál. Ha Kantnak a metafizikával szemben igaza van, igaza sohasem veszti el időszerűségét és a metafizika mindig lehetetlen lesz. Problémáknak és gondolatoknak megvan a maguk fénykora és ez újra vissza is térhet: a tudománynak magának azonban minden tételét tudományosan kell megerősítenie, ha meg akarja tartani, és szigorúan tudományos alapon megcáfolnia, ha le akarja győzni és ki akarja küszöbölni. Más eljárásnak lehet kortünéti és kultúrtörténeti jelentősége, de tudományos jelentősége nem és tudományosan alkalmazva gyöngeségre és bátortalanságra vall, amelynek úgyis önmagában össze kell omlania.

A metafizika problémája tehát csak a kantianizmuséval oldható meg, ezt pedig akár pro, akár kontra, de szigorú tudományossággal és logikailag teljesen biztosan kell megoldani. Kant mellett vagy ellen essék a döntés: nagyságát a cáfolat sem dönti meg. A legnehezebb dolgokban tévedni nem rontja meg a nagy

ember becsületét sem, sőt, amint joggal szokták mondani, nagyszabásuan tévedni is csak nagy ember tud. Dönteni kell tehát: igaza van-e a Tiszta Ész Bírálatának alapjában — nem mindenben! — vagy nincs igaza? Mert hogy Kant maga nem oldotta meg kielégitően e kérdést, mutatja az azóta majd gyöngébben, majd ujra erősebben folyó, de végképen soha meg nem szűnt harc. Nagy lépéssel juttat közelebb a megoldás felé Pauler megállapitása, hogy a következtetés egy neme, a redukció, bizonyos módon átvezethet a transzcendens valóságok körébe, azaz ezekről értelmi megismerést adhat. Azt hisszük, ez a megállapitás végérvényes. Nem látunk ilyen biztos döntést az itéletnek a metafizikával kapcsolatban való szerepében. Kant tudvalevőleg arra alapitja a transzcendens metafizika lehetetlenségéről való meggyőződését, hogy az itéletfajok vizsgálatában nem talál és szerinte senki sem találhat transzcendens megismerést adó és helytálló, alapos itéletet: mert az analitikus itélet szerinte uj megismerést nem ad, a szintetikus itéletnek olyan faja pedig, amely metafizikai ismeretet adhatna, nincs és nem is lehet. Nem részletezhetjük most, miért, csak megjegyezhetjük azt, hogy talán kimutatható:* minden itélet analitikus és minden uj ismeretet adó is; lehetségesek és vannak metafizikai megismerését adó analitikus itéletek is, szintetikus itélet pedig egyáltalában nincs. Van szintetikus és ujat adó eljárás és módszer: ilyen az okozással, a létrehozással magával legszorosabb kapcsolatban lévő tevés és összetevés, és ilyen a matematikai alakitás is. De eredeti logikai szintézis és szintetikus itélet nincs. Kant, úgy hisszük, nagy problémalátásának lett áldozata; sok ujat látott meg, anélkül, hogy az észrevetteken mind úrrá lenni és azokat kellő módon feloldani tudta volna. Igy jutott a szintetikus itélet differenciálatlan, sőt tévesen kombinált, plauzibilisnek látszó, de valójában torz alkotása olyan nagy történeti szerepre a metafizikával szemben. Erről azonban ne beszéljünk tovább: mindeddig nincs olyan megoldás, amelynek evidens volta elfogadtatást biztositott volna magának és végleges nyugalmat szerzett volna a hosszú harcban. A metafizika problémájában tehát legelső a kanti kérdés vitán felül álló megoldása.

A további azután ettől a megoldástól függ. Ha ez Kant javára következik be, nagyon nehéz a helyzet. Ebben az esetben

---

+ Brandenstein: Grundlegung der Philosophie. Band I., Max Niemeyer, Halle 1926.

tudniillik lehetetlen a világ lényegének teorétikus megértése és a tudomány sohasem ismeri meg tárgyának legmélyebb alapjait. Ha azonban Kant ellenére oldódik meg a kérdés, akkor a metafizika újra felszabadult és csupán helyesen, azaz szigorú tudományossággal és kritikával, *mert igazságban* kell tovább építenie. Mindenekelőtt ott van számára a természetről való ismereteink problémája. A természettudományok óriásit haladtak és most az a veszély fenyeget, hogy egységes alap és szervezettség nélkül felhalmozott rengeteg gazdagságukban széthullanak. Már nagyon is világosan kezdenek a bennük fellépő zavarok mutatkozni, ezeknek pedig csakhamar kiszámithatatlan következményeik lehetnek. A legnagyobbszabású, legzseniálisabb belepillantás a természetbe kétségkivül *fejlődésének* megismerése volt. Ma már úgyszólván *kell*, hogy szukcesszive kialakultnak tekintsük a természetet és abban hatalmas és szerves, következetes felépülést látunk. És mégis: a természettudomány ezt a fejlődést egyáltalában nem tudja megmagyarázni. Az egész természet evolúciójának alapos és átfogó magyarázatáról mindeddig szó sem lehet. Ámde magában a biológiában is mindazok a magyarázatok, amelyek a fajok egymásból való leszármazásának és fejlődésének elméletét hivatva volnának támogatni, tudvalevőleg legnagyobbrészt olyanok, hogy ezekkel a fejlődéselmélet számára felállitott argumentumokkal, ha logikusan végiggondoljuk őket, inkább visszafejlődést mint eredeti kifejlődést lehetne megmagyarázni; a kérdéses argumentumok kisebb része legalább kisebb különbségek létrejöttét úgyahogy megérteti, de nagyobb igények mellett rögtön csődöt mond. Hans *Driesch* egyik érdekes munkája, *Die Philosophie des Organischen*, e tekintetben néhány találó és komoly megfontolásra méltó megjegyzést tartalmaz, mindámellett, hogy az ő magyarázata, entelechia-tana, sem tekinthető többnek bizonyos tények kisegitő magyarázatánál. Teljes és átfogó magyarázatot ez sem ad, de az biztos, hogy különösen biológiai téren sokkal többet értet meg mint a Drieschtől igen alaposan megtámadott és semmiféle szerves kifejlődést megmagyarázni nem tudó rideg mechanikai felfogása a biológiai jelenségeknek. Itt tehát a metafizikának az egész természeti evolúció szilárd megalapozását és magyarázatát kell adnia. Ha ezenkivül átgondoljuk a természeti erő, a természeti törvény problémáját és más hasonló kérdéseket, azt látjuk, hogy bizony nem kicsiny a megoldásra váró feladatok száma és súlya. — De az emberi kultúrával foglalkozó tudományok is megkivánják a

magukét; és ez ma már szintén nem kevés. Mindenekelőtt ismét következetesen és szervesen bele kell állítanunk az embert és kultúráját a természet nagy világába és annak fejlődésébe. Ezen a téren ujabban az anyaginak vélt természet és a szellemnek ismert kultúra szigorú dualizmusát állították fel. Kényszerűségből cselekedték ezt. Ez a felfogás a modern pszichológiai és szellemtudományi kutatások eredménye volt, amelyek a monisztikus-materialista világmagyarázat további fenntartását lehetetlenné tették; az az átfogó képességű erő pedig, amely az emberi szellemet és világát a természettudományi eredményekkel egészséges egységbe tudta volna foglalni, hiányzott. Hiszen olyan egyszerű magyarázat, valójában elszegényítő egyszerűsítés, amint azt a monizmus *egy* vagy *egy fajta* szubstancia értelmében akarná adni, persze nem sikerülhet; de nincs is erre szükség: a magyarázat még mindig szerfelett egyszerű és amellett természetes, erőltetés nélküli lehet.

A metafizika feladata végül olyan tág és teljes világkép nyujtása, hogy ez az egész filozófiának, sőt a világhoz való egész álláspontunknak, legalább értelmi téren, magja lehessen. És ez a világkép az első, amit a metafizikának pozitiv felépitésekor adnia kell: mert szóbanforgó tudományunk csak akkor metafizika, ha olyan mélyen jár, ha tételei olyan alapvetőek és egyetemesek, hogy minden valóság legmagasabb határozmányait megadja. Csak ezen a téren, amely egyedüli sajátja és amely autonóm módon tulajdona, alapozhatja meg és innen kiindulva fejtheti ki a természetfilozófiai és kultúrfilozófiai problémák egységes megoldását. Ez a legmélyebb alap egyszersmind az etika és a művészetfilozófia és esetleges további filozófiai tudományok számára is megadja azt a szilárd pontot, ahonnan kiindulva következetesen és a valóság legegyetemesebb elveinek megfelelően, igy a valóság biztos talaján, helyesen, objektive és megokolatlan előitéletek nélkül kiépithetők. Ezzel pedig a filozófia, egyáltalában világ- és életszemléletünk problémája megoldást találna és a friss, teremtő kultúrtevékenység az ujonnan nyert világkép értelmében minden téren megkezdődhetnék.

Ne rejtsük el önámitóan szemünk elől: minden téren, de elsősorban a lelki élet egész területén olyan leszámolások előtt állunk, amelyeknek motivumai mindenütt a legfontosabb elvekben gyökereznek és amelyek mindegyik félnél az egész embernek és minden eszményének sorompóba állitását követelik. Ennek oka

a tárgy lényegében van: a kultúrának új élete határozottsággal, egészen, mondjuk telivérűen kell, hogy virágba fakadjon, hogyha igazán élni és győzni akar. Ezért újra csak az élettől való elhibázott félénkség és bátortalanság volna, hogyha visszariadnánk a mindenfelé fennálló ellentétek végiggondolásától és kitérnénk előlük. Ötven százalékra nem oldható meg kultúránk mai velőkig ható válsága. Csak teljes lelki megujulás jöhet minden következményével, az értékek elismerésével és az ujkor sok tévedésének okos és okuló, magasabb, de hogy úgy mondjuk vegytiszta szintézist hozó korrigálásával — vagy a pusztulás. A leszámolásoknak tehát el kell következniök. De ezek üdvösek: tisztitanak, kiválasztják az értékest és elkülönitik az értéktelent, felfedik az ellentétes felfogások és törekvések rejtett lényegét. Igy gyógyító és eredményes az ellentétek kifejtése. De harccá ne váljék: mert ez torzit, elhomályositja úgy a saját mint az ellentétes álláspont lényegét és elkeserit. A leszámolásnak pozitivnak kell lennie: kiki vezesse felfogását következetesen végig, mutassa meg azokat a gyümölcsöket, amelyek eszményei sugaraiban érnek, kultúrateremtő erejét cselekedetekben és müvekben nyilvánitsa. És akkor a győztes felemeli a legyőzöttet, ez pedig magától, szivesen és készségesen követi, ha meg akarja őrizni igazságosságát és becsületességét. Ez pedig mindenkinek kötelessége, amelyet, úgy hisszük és reméljük, teljesit is. Sőt, még tovább is mehetünk: az ujnak egészen és ifjuságának üde teljességében kell jönnie, nem féligmeddig: ámde az uj a világban mindig a régiből sarjad; és ha az élet teljességével akar jönni, egyoldalúnak sem szabad lennie. Igy pedig minden érték és értékes számára, eredjen az akárhonnan és szolgálja ügyét akárki, fenntartása és élete biztositva van. Nincs az az érték, ha valóban az, amely egy másik értéknek ellenmondana. Mind egyesithetjük: csak jóakarat, belátás és tapintatos ügyesség kell hozzá. Ha szert teszünk az elsőre, a többit majd megtaláljuk. És ezt az akaratot meg akarjuk szerezni: minden értékest fel akarunk használni az ujjáépitésben, szervesen bele akarjuk illeszteni a keresztény kultúrának egész és határozott jellegü, sőt jellemü és mégsem egyoldalú uj korszakába. Még azt is, ami a kereszténységen kivül állóktól jön: mert hogyha értékes, akkor a kereszténység életébe is lényegének legcsekélyebb megsértése nélkül — mert ez a lényeg érintetlenül szent kell, hogy maradjon — szervesen beleszőhető. Senki, aki értékeket őriz és hordoz, ne aggódjék: van itt hely

mindenki részére és az erős egység mindenkit csak erősít. Ma nem bocsátkozhatunk bele a tárgyi fejtegetésekbe, de remélhetőleg még kimutathatjuk: igenis találhatunk erős és egységes alapot, sőt lényegét régóta bírjuk, amelyen a világ legtarkább változatossága is harmonikusan és frissen fejlődhetik. És olyan alapot, amely minden értékest, mindazt, ami értékességét igazolja, biztosan tud hordani, észszerüen aligha utasithatunk el. És igy az ellentétek egészséges kifejtésében megvan a kibékülés és az összefogás záloga.

A magyarság — talán elfogultság nélkül mondhatjuk — Középeurópa keleti részének legértékesebb kultúrtényezője. Határozottan előnyös, bizonyos tekintetben kiváló tehetsége képesiti erre a szerepre; továbbá nagy multja, amelynek legfényesebb korszakaitól ugyan mindig valami súlyosan megpróbáló sorsszerüség szerint rettenetes katasztrófák szakitják el az utókort — gondoljunk csak a nagy Árpádházi idők után a tatárjárásra, az Anjouk és a Hunyadiak kora után a törökvészre, a 19. század első fele után a szabadságharcot követő időkre és a kiegyezés utáni korszak után a maira, — de amely fényes korok kulturális nagysága bizonyos fokig mégis csak tovább él. Sajnos inkább csak buzditó emlékként vagy szörnyen megtépázott örökségként, nem pedig a következő korokba egységesen és harmonikusan beolvadó, szervesen átalakuló előtként. Itt már a magyar sors tragikus vonását érintjük: fejlődésünk a nagy katasztrófák miatt távolról sem bir a nagy nyugati nemzetek fejlődésének sokkal erősebb, ha sohasem is hiánytalan szerves egységével; mindig ujra meg ujra kell elölről kezdve belekapcsolódnunk az európai kultúrába és néhány év alatt annak sokkal hosszabb időn át elért fokáig eljutnunk. Ebből és nemcsak keletibb földrajzi helyzetünkből, hanem határozottan keletibb, mondjuk kissé lomhább természetünkből következik az, hogy az európai szellemi áramlatokban, legalább ujabban, mindig néhány évvel később veszünk részt. Vasút, pósta, távíró, telefon és rádió ugyan mind gyorsabban közvetitik különösen a német és a francia szellemi élet eredményeit, de mire ezek nálunk is megfelelő lelki hatást és változást érlelnek meg, bizonyos időnek el kell telnie. Ez pedig nem jó: amint a háboruban is az iniciativa megszerzése fél győzelemmel ér fel, úgy a szellemi küzdelemben és versenyben is kiszámithatatlan előnyöket ad az érett vezetés; az elsietett kezdeményezésnél persze jobb várni és más kárán okulni. A szellemi

vezetés és kezdeményezés adta előny mégis rendszerint sokkal nagyobb, mint az abból származható baj. — Miért mondjuk el most mindezt, hogyan kapcsolódik ez tárgyunkhoz? Igen szorosan. Európaszerte, de különösen Németországban a lelkek mélyéig hat annak a válságnak az átérzése, amelyről ma beszéltünk. A szellemi élet nagy része e körül forog és számtalan kísérlet jelentkezik a válság megoldására. Ott valóban banálisnak tünhetik, erről még többet beszélni. Hogy az érdeklődés mekkora, hogyan csatáznak a pesszimisták és az optimisták hadai, mutatja a Spengler nyomán támadt hadakozás, Keyserlingék iskolájának hatása, azonkívül rengeteg uj vallási, művészi és szociális, sőt tudományos próbálkozás valami megváltó *ujnak* elérésére. Eleinte talán erősebb volt az „Untergangsstimmung," a pesszimisták hangja; de a csökkenő materiális nehézségek nyomása alól felszabaduló lelkekbe mindinkább bevonul az optimizmus, habár tudatában vannak annak, hogy a lelki válság és ezzel a külsőleg javuló helyzet gyökerén változatlanul rágódó betegség még megvan és megoldást követel: mert az biztos, hogy magától meg nem szünhetik, annyira mélyen rágta magát korunk szellemébe; az idén különben ismét lényegesen súlyosbodott a gazdasági helyzet és ezzel a válság átérzése. Ámde a válság tudata és átérzése a megoldás szüntelen keresésére ösztönöz: és aki kitartóan és helyesen keres, végül is talál. Nálunk is megvan a lelki válság, nem kevésbé mint nyugaton: de hányan beszélnek még ma erről komolyan? Néhány elvétett hang, amelynek csak ritkán van nagyobb és valódibb, mint kétes, képzelt rezonanciája. És talán még igy is többet beszélünk róla mint amennyit igazán átérezünk. Külső válságunkat nem hagyhatjuk észrevétlenül, érezzük eléggé és eleget panaszkodunk miatta; belső válságunkat éppolyan, sőt mélyebb valósággal éljük át és mégis, mintha nem vennők azt észre. Ideológiánk lényegében nem sokat különbözik a háború előttitől, legfeljebb annyiban, hogy azelőtt rejtve maradt erkölcsi hiányok a mai megpróbáltatásokban kiütköznek, mig például a németek nagy részének lelkében óriásit fordult a világ. Próbáljuk tehát mi is utolérni azt a néhány évvel előbbre járó állapotot, amelyben tudatossá és tudatosan fontossá válik a bennünk régóta valósággal meglévő és nagyon is fontos baj. Eszméljünk reá korunk és fajunk lelki válságára és próbáljuk azt megoldani. Ez a válság közös baja a kornak, de az egyes emberek lelkében van és csak ott oldható meg. Tehát mindenkinek mindenekelőtt ma-

gában kell megéreznie a bajt és megoldást keresni, csak azután segíthet a többin. És ezt a megoldást talán nem is lesz olyan nehéz megtalálnunk. Itt éppen nehéz helyzetünkből fakad a vigasztalás. Kétségtelenül rendkívüli a külső veszteségünk, anélkül, hogy külsőleg valóban legyőztek volna. Belsőleg vesztettük el és belülről vesztette el az ország is a háborút, úgyszólván annak befejezése után. A végeredmény persze ugyanaz, mintha legyőztek volna. És éppen ebben sajátságos előny is van. A legyőzött külsőleg meggyengült, anyagi eszközei a normálisnál kisebbek, a győzők anyagi hatalmát legalább eleinte el nem érik. Ezért a legyőzöttnek önkéntelenül befelé is kell fordulnia. Egyrészt szellemi eszközökért, lelki erőért; de másrészt azért is, mert a csapások az ő lelkében hirtelenebbül érlelik meg a lappangó válságokat, mint a győzőében. A győzőnek törekedni kell eredményeit megtartani; ez különösen akkor, ha az eredmények ferde helyzetbe juttatták, egészségtelen konzervativizmust, kényszerű csökönyösséget szül. Másrészt külső sikere és hatalma kifelé fordítja tekintetét és erejét. Így könnyen elmaradhat a szellemi vezetéstől. Az idő pedig halad és végül is a lélek dönti el a test sorsát. A legyőzöttet, ha nemes, a megpróbáltatások inkább tisztítják mint lealacsonyítják. Lelkét erősen érintvén és a figyelmet arra terelvén, a szellemiség túlsúlybajutását eredményezik. És a lélek ha önmagára eszmél, könnyebben megtalálja bajának orvoslását, Ha pedig válságát megoldotta, vezetővé válhat a következő korszakban: ez pedig olyan nagy eredmény, amely nemcsak felér minden anyagi veszteséggel, hanem azt csakhamar helyre is hozhatja. Ezért a lelki megujulásért akartuk ma a válságnak és a megoldás egyes feltételeinek és irányának problémáit feltárni.

És ha a magyar lélek megtalálja válságából a kivezető utat, valósággá válik az a mondás, amelyet a mai válságos lélek számára annyira paradoxnak tűnő igazságok szerint fogalmazhatunk meg: Boldogok a megalázottak, mert ők megváltást nyernek.

Báró Brandenstein Béla.

A látható nyelv.

Schrift ist die Wortsprache fürs Auge (Spengler).

A nyelv optikája címmel Ponori Thewrewk Emil írt félszázaddal ezelőtt cikket a Természettudományi Közlönybe (1870:97). Thewrewk azt bizonyítgatta, hogy a szem a leghatalmasabb tényező a nyelv eredetében és hogy a nyelvi kifejezések eredetileg a szemlélet megrögzítései voltak. Lehetne ezt a címet egy közelálló, de más területre alkalmazni: a nyelvesztétikának (v. ö. Magyar Nyelv 1920:105) arra a fejezetére, amely a *leírt* nyelv külsőségeinek, az írásnak, nyomtatásnak stb. érzelmi vonatkozásaival foglalkozik. Ha a nyelv hangelemeihez fűződő esztétikumot — a hangtantól való megkülönböztetés végett — fizikából kölcsönzött műszóval a *nyelv akusztikájának* nevezhetjük, ugyanígy állíthatjuk szembe a tisztán értelmi alapon álló írás-ismeretet és helyesírást a *nyelv optikájával.*

A „látható nyelv", vagyis írás esztétikájának kiindulópontja lehet az a nyelvpszichologiai tény, hogy a művelt beszélő tudatában az egymással asszociált hangcsoport és jelentés, valamint a kettőnek kísérő hangulatai mellett bármikor fölidézhető az illető hangcsoport szimbolikus ábrázolásának, leírásának képe is.[1] (*Vizuális* típusu emberek tudatában az írás-kép könnyen előtérbe nyomul.) Ha valamelyes érzelmi hangulat tapad a hangokhoz és a jelentéshez, eleve föl kell tennünk, hogy az írásnak is van egy

---

[1] H. Paul, *Prinzipien*[5] 1920. 14. l.; Horger *A nyelvtud. alapelvei* 1914, 46—49. l. Az írás-olvasás pszichologiájáról olv. még: E. Meumann *Vorlesungen z. Einf. in die experimentelle Pädagogik* III. 1914. 444 s köv. l.; O. Weise *(Ästhetik d. deutschen Spr.)* nem szól az írásról. A francia helyesirás történetének rövid áttekintését olv.: Meyer-Lübke *Hist. Gramm. d. franz. Spr.* 1908. 27. l.

— mindenesetre domináló — *értelmi* eleme, jelentése, emellett azonban nyomozhatunk *érzelmi* velejárók után is, kereshetjük, hogy van-e az írásnak (nyomtatásnak) hangulata, érzelmi hatása.

Egy másik ösztönző mozzanat, amely az írás esztétikai vonatkozásainak kutatására serkenthet: az a különbségtevés, amely a modern nyelvtudományban programszerűleg elválasztja egymástól egyfelől a *leírt*, másfelől a *beszélt* nyelv vizsgálatát. Ezt a stilisztikai különbségtevést — langue écrite : langue parlée — Ferdinand de Saussure[2] iskolájának jelenlegi vezére: Charles Bally genfi professzor szorgalmazza *Stylistique et linguistique générale* c. tanulmányában (Archiv. f. neuere Spr. 1912 : 113.). A könyvstílus élettelenebb, színtelenebb voltára és az élőbeszéd egészséges szépségeire nálunk már Imre Sándor rámutatott (*Tanulmányai* I. 89.). A leírt nyelv stílusa nem identikus a beszélt nyelv pongyolább, elevenebb, ösztönösebb, őszintébb kifejező eszközeivel. Mihelyt tollat veszünk a kezünkbe, rendelkezésünkre áll az *idő*: reflexiók, irodalmi klisék, válogatás, stilizálás irányítják a kifejezéseinket. Viszont az író nélkülözi a kifejező hangsúly és a mimika összes eszközeit.

Hozzátehetjük ehhez a párhuzamhoz, hogy az *írás* maga is olyan közvetítő eszköz, ami bizonyos fokig befolyásolja az általa szimbolizált nyelv hatását. Az írás önálló hangulatkeltő eszközökkel bír. Kétségtelenül vannak ilyen eszközök, de épen elégtelenségük és a folyton megújuló tartalom igényei hozzák létre állandó hullámzásukat, változásukat, úgyhogy a nyelvtörténettel párhuzamosan a leírt nyelv optikai eszközeinek stílustörténetéről is beszélhetünk.

Az optikai eszközök elégtelenségét minden író érzi. Talán a modernek jobban, mint a régiek, mert a kifejezendő tartalom is differenciáltabb árnyalatokból, összetettebb érzésekből áll és mert a betű szerepe folyton növekszik a kulturával fejlődő emberi lélekben. Erre vonatkozólag tanulságos az a bizarr önvallomás, amelyet egy túlmodern, neuraszthenias, túlcsigázott fantáziáju mai író tett egyik regényének bevezetésében. Az expresszionista írónak ez a néhány sora, amelyet szükségesnek látok egész terjedelmében idézni, tanulságos pszichikai dokumentum, mert bepillantást enged az író műhelyébe, abba a személyes viszonyba, amely az írót a nyomtatott betűhöz, az írás technikai eszközei-

---

[2] V. ö. róla: Gombocz Z. M. Nyv. 1924 : 141.

hez fűzi. Révész Béla írja a *Vonagló falvak* (1914) bevezetésében (az aláhúzások tőlem vannak):

> .... Alig, hogy meglebbenthettem a legmegrendültebben írnivalókat. És *mennyi minden elmaradt*... Az itt következő írások talán föltűnnek *tipográfiai különösségükkel*. A sorok, passzusok menete megszegődik és *intervallumok* választják el azokat a rájuk következő soroktól, passzusoktól. Minden csöndességemmel mondom, nem bizarrkodás ez. Akinek oly nagy érzékenység az írás, mint nekem, az már érezte azt a küzködést, az óhaj és lehetőség között, hogy *az írni valók közvetlenségét mennyire fenyegetik az írás technikai eszközei*. A szó hatalmas, a forma, ha biztos, eléri az olvasó képzeletét. De mégis, milyen győtrelmes a tehetetlenség, ha a magunk gondoletébredéseivel, szuggeráló pillanataival, eszmélő föllángolásaival *meg akarjuk állítani az olvasót az okvetlen szünetekig* és ilyenkor segítségünkre jönne a *pont, a vessző, a kisbetű, a nagybetű, a kérdőjel, a felkiáltójel* és minden szegénység. Én mindig éreztem ezt a *küzdelmet a mondanivalóim kevéssége és a hozzánk származott írás-eszközök között*. Föl is forgattam minden szabályt, *kisbetűt, nagybetűt*, úgy, amint azt igazságom akarta. A *passzusok közötti űr* is és az *egyéb furcsaság* ennek a nagy nyugtalanságnak a tűkre és el akarnám velük érni, hogy az olvasó elcsöndesedjék a pillanatra, mielőtt a másik passzust magára venné, elámuljon egy pillanatig, mielőtt ráépülne az eszére a következő megértenivaló és ha vannak lélekzetszoritó pillanatok, a belső énünket fölforgató villanások: *éreztessék ezt a pillanatokra elhatárolt sorok is*. Egészen fiatalon is éreztem ilyeneket, de irtóztam a keresettség látszatától; ma nem félek a megitéléstől és irok ezzel a, mégis *csüggedt* formasággal. Akinek igazi gyermeke a szó, akinek az idegeiből száll föl a forróság, a ritmus, annak az eszében mindig vergődni fog a feszülő gondolat. Néha olyan bolondság is jár a fejemben, meg kellene változtatni az emberek beszédét .... és talán szonátát vagy szobrokat kellene odaállítani, a titkokat lezáró *pontok, nagybetűk, kiáltó, kérdezősködő jelek* helyére.

Ez a dilettáns nyilatkozat dióhéjban elmondja a „nyelv optikájának" lényegét. A technikai eszközök elégtelenségét az iró zenével szeretné pótolni, amely ki tudja fejezni a pauzák időtartamát, a beszéd crescendóját, a nyelvi eszközökkel ki sem fejezhető hullámzásokat...[3] Révész Béla vallomása egyuttal a saját művészetének csődjét is bejelenti. Egy klasszikus költő, akinek művében a forma adaequat tökéletességgel fejezi ki a harmonikus, befejezett tartalmat — ilyen „csüggedt" és ennyire kielégületlen gondolatokra nem jutott sohasem.

*

[3] Egy modern francia iró — Paul Valéry — szintén a zenében látja az ember legteljesebb kifejeződését: La grandiose Musique est l'écriture de l'homme complet (Nouv. Rev. Franç. 1925: 649.).

A „látható nyelv" esztétikája mindenekelőtt azzal a kérdéssel találja magát szemközt, hogy az írás (nyomtatás), a leírt beszéd, a maga egészében milyen érzelmi viszonyban áll a beszéddel és az ember egyéb cselekedeteivel. Másszóval *van-e specifikus érzelmi velejárója az írásnak?*

A következő kérdés az írás (nyomtatás) *formai* elemeinek vizsgálata lenne. Azután az *íráskonvenciók* hangulatát lehetne keresni. Végül pedig arról kellene szólni, vajjon *az „írásbeliség" mint érzelmi tényező van-e befolyással a nyelvfejlődésre.*

1. Az írás hatalma.

Az írás a magasabb kulturának terméke. A laikus tudatban még nem is vált el az írás a beszélt nyelvtől: a betű aequivalens a hanggal. „An Worte lässt sich trefflich glauben, Von einem Wort lässt sich keint *Jota* rauben" — mondja Mephistopheles a *Faust*ban. Csak a modern nyelvtudomány von éles határvonalat a hang és szimbolikus képe közé. A vizuális és akusztikus képzetek közül eredetileg az akusztikaiak domináltak az írásnál.

1. Műveletlen ember ma is ösztönszerűleg hangosan olvas. A retorikus műveltségű ókorban följegyzésre méltónak ítélték azokat az eseteket, mikor valaki némán olvasott.[4] Szent Ágoston írja mesteréről, Szent Ambrus milanói püspökről, hogy némán olvasott szent könyveket. Ő maga is halkan olvas, mikor conversiója előtt isteni szózatra belepillant a bibliába (*Confessiones* VI. 3. és VIII. 29.). Ronsard a verseinek hangos recitálására kéri az olvasót.[5] A Pléiade-nak kedvenc tétele volt, hogy a költészet nem olvasmány, hanem énekelni való szöveg... Flaubert — Zola tanulsága szerint[6] nem a szemnek írt, hanem a hangosan olvasónak: az akusztikus fantázia a legujabb korban is küzd a vizuális képzetekkel. Ha az antik retorizmus prózája a hangképzetek követelményeihez viszonyulva fejlődött, a modern stílust a

---

[4] V. ö. Nietzsche *Jenseits von Gut und Böse,* 247. jegyz.; Ed. Norden *Gesch. d. antiken Kunstprosa* 1913; az erre von. irodalom számos uj adattal: Balogh József *Voces pagínarum,* Bpest 1921. V. ö. még Spengler alább i. m. II. 181.

[5] *Franciade.* prem. préf. 1572.

[6] *Les romanciers naturalistes* 1881. 210. l.

halványabb s elvontabb írás befolyásolja — amint már Nietzsche észrevette[7]. Nietzsche meg is rója a német írókat, hogy a fül követelményeit elhanyagolják a fogalmazásnál[8].

A nyomtatás — az olvasás megkönnyítésével a szavak elválasztásával, a rövidítések teljes kiküszöbölésével, a szöveg-kép áttekinthetőségével — végképen kiszorította az olvasásból az élő szót. A modern kultúra a *holt betű* jegyében áll...

Az íráskultura erősen belegyökerezett az emberi tudatba. Az elmeművek elnevezésénél a látási képzetek játszottak szerepet (litteratura, scriptura, biblia). A jelentésátvitel: írás > „elmemű" nálunk is igen korán végbement. A magyar kódexek nyelvében mindakét jelentést megtaláljuk már: Olvasasnak es *grasnak* myatta (Érdy C. 561b) — Frater Bernald magarazuala melseges *grasokoth*: scripturas (Ehr C. 2); nem ysmertem *grast*: quoniam non cognovi litteraturam (Kulcs C. 169). A kódexíró előtt, érthetőleg, egyúttal idegen kultúra jelensége is volt az írás, a „deáki bötü" képzete a latin nyelvvel azonosul (Érdy C. 333).

Az írásbeliség az ember érzelmi életében is nagy szerepet játszik. Költők ebből a képzetkörből veszik a hasonlataikat. A betű, írásjel neve szóként szerepel költeményekben, sőt még rímbe is kerül:

> Fejem fölött mig őszi légen át
> Vándor darúid *V* betűje szállt; (Petőfi *Hazámban*)
>
> Mindegyre keskenyül a láb,
> Mint jól szabott táncmesteré,
> Mint a betűk között a *V*. (Arany *A sárkány*).

Ezek a szavak a szemlélet betűit jelentik. Petőfi és Arany a reális fantázia költői, vizuális típusu emberek, akiknek érdeklődését elsősorban a betűk konkrét formája ragadja meg. Modern irodalmunkban az írás megtelik átvitt értelmű jelentőséggel. Komjáthy Jenő *Reviczky-halálára* irt versében az élet rejtélyeit azonosítja egy írásjellel: „Van-e ott válasz a *kérdőjelekre?*" Rudnyánszky Gyulánál sem látási valóság a betű: „Fekete sugarak, könyvem betűi, Sorba seregléstek nem láthatom én; Mig lelkem a vakság bilincsét tűri, Kigyúltok-e vajjon szép lelkek ölén?" Szimbolikus elmélyülést kap az írás Ady Endrénél. „Az ólom-

[7] 1874, v. ö. Balogh József i. m. 27. l.
[8] A. Reichl *Nietzsche*, 1901:33,

betűkben lélek lakik" — írta egy hírlapi cikkében[9]. Nem lehet konkrét értelmet tulajdonítani az ilyen kifejezésnek: „Ujjuk tintás, arcukon *betűs* bánat" *(Mostoha testvéreim a Betűben)*. Ady irreális képzeletében mithikus életre kap a holt betű:

Fehér habok, *betű-milliók*,
Idegesek és nyugtalanok,
Tengerre írva írják most meg
Hogy ki vagyok.... *(A Tenger ákombákoma)*

Nem csodálkozhatunk rajta, hogy egy modern történetfilozófus — Spengler — nagy jelentőséget tulajdonít az írásnak. Spengler maga is tünete az íráskultura önmagára-eszmélésének. Az írás egészen uj formája a beszédnek — írja Spengler (*Untergang des Abendlandes* II. 1922. 180). Az írás előföltétele a kifejlett nyelvtan és gondolkodás — ezért élnek primitív népek a szóbeliség állapotában. A *szó* az emberé, az írás csupán a *kulturember* birtoka, aki megörökíti, megrögzíti a jelennek szóló hangokat a távolság, az idő számára. Spengler egyenesen a történelmi gondolkozás szimbolumát látja az írásban és a görög kulturának *ahistorismus*ából magyarázza, hogy Görögországban aránylag későn és akkor is idegen importként honosul meg az írás.

2. Ha az írás a primitív fölfogásban teljes megfelelője a beszédnek, annál inkább megtartja a betű mindazokat az asszociációkat, amik az eleven hangokhoz fűződtek. A *szó* ebben a fölfogásban eleven erővel bir, ami áthárul a leírt szóra is. Victor Hugo költőileg fogalmazta meg a szónak ezt a romantikus-primitív szemléletét:

Le mot qu'on le sache, est un *être vivant:*
La main du songeur vibre et tremble en *l'écrivant*
(Réponse à un acte d'accusation.)

Primitív népeknél a szó substantialis jelleggel bir, a beszélő önálló létet tulajdonít a kiröppenő, szárnyas szavaknak.[10] A szó hatalma révén lesz az írás is a *mágia* eszköze.[11] Pikler Gyula

---

[9] 1905; v. ö. Földessy Gyula *Ady-tanulmányok* 1921: 133.

[10] Hornyánszky Gyula, *A szó hatalma*. Egyet. Phil. Közl. 1914: 633—655.

[11] V. ö. S. Freud *Totem és tabu*, ford. Pártos Zoltán, Bp. é. n. 86—89. l.

és Somló Bódog a totemizmus eredetét a képirásból, a primitív írástechnikából magyarázzák.[12] A szent állat ábrázolása vagy szimbolikus jele: bűvös erejű védőeszköz.[13] Minthogy a primitív néphitben a név lényeges része a személyiségnek, a leírt név magával a név tulajdonosával azonosul: az ellenség leírt nevének bántalmazása az ellenség megrontását célozza. A név kiejtésének *tabuja* a név leírására is vonatkozik. A leírt varázsige époly kényszerítő erővel befolyásolja a démonokat, mint az élőszó. A rómaiak varázsjegyekkel, archaikus, barbár szavakkal beírt amulettet hordtak[14] az ellenségnek szánt átkot ólomtáblákra „szögelték" (defixio), a szerelmes ifju lenyelte a lapot, amelyre imádottja nevét irta; varázserejü imaszövegek elmondásánál szent könyvekkel ellenőrizték a hagyományos igék megtartását[15]. A sibyllai könyvek és a *Carmina Marciana* féltve őrzött szövegéből jóslatokat olvastak ki.[16]

A kinaiak a legrégibb idő óta használnak irott varázseszközöket, — amuletteken házi eszközökön is — amik nem mások, mint a konvencionális irásjegyeknek diszített vagy archaikus formái.[17]

Az ókeresztény jelvény, a *svastica* (卐), napjainkig föntartotta magát. Titkos könyvekbe zárt, irásos varázsjeleket használt a középkori mágia is: Goethe Faustja a Mikrokosmos és a Földszellem előidéző „jeleit" olvassa és a küszöbre irt *pentagramma* (ötágu csillag) fogvatartja az egyik nyitott vonáson át besurranó Mephistophelest... A teozofisták titkos jelvénye a kettős háromszög, melynek közepén az egyiptomi kereszt (*tao*) áll.[18]

Az imaszöveg féltve őrzött tulajdon: az ellenség elől titkolni kell, nehogy birtokába jusson a varázseszköznek (*Ilias* 7, 195). Vallásos irástilalmat találunk az első kereszténység korában, amint Nicole nyomán Horváth János fehérvári püspök irja *Hitbéli s erkölcsi oktatások az Úr imádságáról* cimu munkájában (Veszprém 1815., 24. l.): a régi Anyaszentegyház azáltal mutatta meg „az

---

[12] *Der Ursprung des Totemismus*, Berlin, é. n.

[13] J.-G. Frazer *Le totémisme*, Paris 1898. 45. l.

[14] Ἐφέσια γράμματα, v. ő. Lübker *Reallexikon* 1882. 1270. l.

[15] Hornyánszky i. h. 636. l.

[16] Lübker i. m. 328. l.

[17] Bruno Schindler: Ostasiatische Zeitschrift 1917: 265; De Groot *The religious system of China* VI. köt. 12. fej.

[18] Wolkenberg Alajos, *A teozófia* 1923: 26.

Úr imádsága iránt való különös becsülését," hogy a bocsánandó vétkeket eltörlő imát „a hitetlenek előtt eltitkolta s még a kathékumenokat is a keresztség előtt csak kevéssel tanította reá, s *írásban még nékik sem adta ki;* melyből láthatni, hogy azt úgy nézte, mint az *Isten fiainak sajátját;* s azokat, akik nem ezeknek a számából valók voltak, arra méltatlanoknak állította." Az írásos imaformula itt is úgy szerepel, mint valami ezoterikus kincs, amelynek változatlan szövegére gondosan ügyeltek.

Az írással szemben való vallásos idegenkedésre a magyar szellemi élet történetéből is idézhetünk példát. Békefi Remig írja a magyar *népoktatás történetében.*[19]: „A salvatorianus Ferencesek Gyulán 1533-ban tartott közgyülésükön megtiltották, hogy a harmadik rendhez tartozó nővérek írni tanuljanak, vagy akár férfit, akár nőt az írásra megtanítsanak. Aki ellenkezőleg cselekszik, annak a férfi rendtársak nem viselik gondját." Az írás felelőtlen és korlátlan alkalmazásában a reformáció propaganda-eszközét láthatta ez a fölfogás, amely a Szentírás-szöveg sokszorosításának esetleges következményei: a szöveg profanizálása és variációi miatt is aggódott.

A kereszténység sok régi hagyományt, formát átvett a zsidóktól, amit aztán új tartalommal töltött meg. Ilyenek az úgynevezett „szent szavak", amikről Ludwig Traube írt könyvet *Nomina sacra* (Versuch einer Geschichte der christlichen Kürzung, München 1907) címmel. Traube a középkori írás rövidítéseiből indult ki és magyarázat után kutatva eljutott a zsidó név-mágiához. A középkori rövidítések eredetileg csak a vallás-élet szavainál voltak meg (IHC, IHS, stb.) és nem egyszerű rövidítések voltak, hanem contractio-k, ahol a szó közepe van kihagyva. Az összevonás és rövidítés általános szokása hely- és időkímélés célját szolgálta, de eredetileg vallásos okokra vezethető vissza.

A zsidó kéziratok Isten nevét aranyozott írással emelték ki a szövegből. (Ez a kiemelés még a karoling korszakban is divott a francia és bizánci kéziratokban.) A zsidó vallás tudvalevőleg tiltotta Isten nevének kimondását: helyette Adonai-t mondottak. Isten szent neve helyett egy rövidítést írtak le, amely négy betűből állott (*tetragramma*) és homályba takarta az avatatlanok előtt a kimondhatatlan nevet. Ez a tetragramma varázserővel bírt: innen a betük aranyozása is.

[19] Bpest 1906: 201; v. ö. Thienemann Tivadar, Minerva 1923: 66.

A görögök profán átírás helyett eredetileg magukat a héber betűket vették át a *nomina dei* írásnál: görög szövegben ott állott a zsidó tetragramma, mint valami misztikus varázserejü jel. Később a zsidó jelet kiküszöbölték és helyébe egy kevésbbé szent nevet tettek (KYPIOC, ΘEOC), de a misztikum megőrzése céljából ezt is rövidített összevont formában irták ($\overline{\text{KC}}$, $\overline{\text{ΘC}}$) A rövidítés és fölülhuzás kiemelte, jelentőssé tette ezeket a szavakat, de egyúttal el is rejtette, érthetetlenné burkolta a profán olvasó előtt. Ilyenformán a latin palaeografia rövidítései mögött, a történeti fejlődés során visszamenve, egy *mágikus irás* maradványaira bukkant Traube.

A *nomina sacra* analogiájára lett aztán általánossá a rövidítés a középkorban. Az eredetileg bűvös hatalmú irásjel praktikus irás-konvencióvá élettelenedett.[20]

Az iráshoz a legmagasabb kulturfokon is vallásos képzetek füződhetnek. A zsidók és az egyiptomiak isteni adománynak tekintették az irást, Az irás eredetileg a papi kaszt birtoka volt: az irástudóké. A földmüvelő nép nem ir, a harcos nemesség maga helyett mással iratott még a középkorban is (Spengler i. m. II. 182.) A *Szentirás* sacralis jellegét az isteni Igétől kapja. A leirt isteni kinyilatkoztatás, a verbalis inspiráció, természetszerüleg: szent, „irva vagyon" és az irott szöveg ősrégi formájában öröklődik a kánonszerü és liturgikus könyvekben. A Szentirás változatlanságát már Mózes követeli (V. 4, 2.). Jojákim, aki megégetteti a szent könyveket, keményen bünhődik (*Jeremiás* 36, 29). Az isteni eredetü szent irásra szemléletes példát olvasunk *Dániel könyvének* 5. fejezetében: Belsazár lakomája alatt csodálatos irás jelenik meg a falon, amit a varázslók, Kaldeusok, jövendölők és Babilon minden bölcsei hiába próbálnak megfejteni, mig aztán Dániel próféta, akiben isteneknek lelke van, megmagyarázza az égi hiradást... Ilyen misztikus hitből fakad egy modern ösztönös-érzésü költőnek, Ady Endrének, víziója, amely az emberi sors tragikus függőségét egy égi irásban érzékiti meg:

Látjátok, feleim, ti búsak,
Vigadók, harcosok, levertek?
Egy tréfás kéz fölirta az égre:
„Ember-pajtások, erre gyertek".

[20] V. ö. még alább, a rövidítésekről szóló részt; és: Karl Krumbacher *Heilige Namen*, Beilage z. Allg. Ztg. München 1907. 220. sz.; Melich János Nyelvtud. Közl. 40:385.

Bolond nagy Kéz, iromba betűk:
Tiz öltő szeme belefárad.
S mire az írást jól kibetűzzük,
Már el is futott néhány század.

S mi táncolunk a nagy Kéz alatt.
S mennyi jóság hal meg kevélyen,
Véres fejjel és mennyi ős-szépség
Mert betűket látunk az égen.

S a Kéz, a nagy tréfás kéz, figyel:
Van még itt lenn hívő Pietró?
S ha a betűket már-már olvassuk,
Ő letörli s új betűket ró.

(A nagy Kéz törvénye)

A modern ember érzelemvilágában a *Sors* könyvformát ölt, amelybe föl van jegyezve a jövő: az Idő vén fájának levelén irva találjuk a multat.

3. A leirt varázsige a kimondott szóval azonos értékü: a kimondott szó hatalmától kapja erejét. Az iráskultura terjedésével azonban az irott szó tekintélye fölébe kerekedik a kiejtett szónak, úgy hogy napjainkban már valóságos betü-bálványozásról beszélhetünk (Gerber, *Spr. als. Kunst* I. 282.). Ma nem olvasunk hangosan, hanem ellenkezőleg: úgy beszélünk mintha nyomtatva volna. (V. ö. „hazudik, mintha könyvből olvasná".) Az irás (nyomtatás) propaganda-erejét a reformáció ismerte föl elsőnek és a fölvilágosodás racionalizmusa, a kommunizmus ideológiája elsősorban erre az eszközre vetette rá magát, mikor röpirataival, kátémásolataival el akarta árasztani a világot.

Volt idő, mikor az irás tekintélye eltörpült az élő szó hatalma előtt. A középkor barbár népei — a római okleveleket elolvasni nem tudván — csak a tanuvallomásnak adtak törvényes hitelt. Mikor a magyarok megismerkedtek a nyugati országokkal: az *oklevéltelen* korszakot (urkundenlose Zeit) élte Európa. A pogányság ösztönszerü idegenkedése az iráskulturától: szintén hozzájárult ahhoz, hogy a X—XII. század mellőzze az okleveleket.[21]

Egészen más az élő szó és a betü viszonya napjainkban.

A modern életben az irott szó jogi értéke magasan fölötte áll az „adott" szónak. Egyébként az irás ünnepélyesebb, hivata-

[21] V. ö. Franz Eckhardt *Die glaubwürdigen Orte Ungarns* Mitt. des Instituts f. öst. Gesch. forschung IX. Ergänzungsbd, 1915. 396. l. és Thienemann Tivador *Városi élet a magyar középkorban* Minerva 1923: 58.

losabb és nagyobb súlyú formája a gondolatközlésnek, mint az élő beszéd. *A leírt nyelv stílusa* más, mint az élőszóé. Az irodalmi hagyomány és a kultura minden ága jobban befolyásolja a leírt nyelvet. A kettő összehasonlítása nem ide tartozik, de kétségtelen, hogy az írás (nyomtatás) már a megjelenésével is fölkelti azt a hangulatot, ami ebből a stílusból — mint imponderabilia — hozzátapad.

A modern világ íráskultuszára jellemző az a nagy tisztelet, amely a kéziratokat körülveszi. Irott lap *ereklyévé* lesz: mintegy az író egyéniségének fennmaradt darabját őrzi benne az utókor. Szellemes megjegyzése Spengler nek, hogy a görögöknél senki sem gondolt arra, hogy például Platon vagy Sophokles kéziratát megőrizze (i. m. II. 183). A középkor nem ismerte az eredeti kézírás és a másolat közötti értékkülömbséget. Mai korunk még ennél is tovább megy az írás kultuszában. Ahol a szerző egyénisége ismeretlen: a másoló kezeírása maga is történelmi ereklyévé lesz. Igy váltak történelmi alakokká Sövényházi Márta és Ráskai Lea, akiknek fokozott érdemet és jelentőséget biztosit maga a másolás.

2. *Irásformák.*

A modern ember lelkében a betű-varázslat helyét az írás esztétikai varázsa foglalja el. Az írás és nyomtatás — függetlenül az általa szimbolizált értelemtől — a gondolatközlő és a gondolat-fölfogó közé ékelődik, mint önnálló formai hatóeszköz.

Ha írásról, nyomtatásról beszélünk, akkor a mai nyugateurópai kultura *betű*-írását értjük rajta. Ez az írás, amely a hangokat tünteti föl — többé-kevésbé hiven és teljességgel, — tisztára absztrakt és szimbolikus jellegü: a szemléletnek nem ábrázol konkrétumokat. Az írás eredetére[22] visszamenve azonban magát a kép-ábrázolást, a „kép-írást" találjuk, amely érzelmi és szemléleti anyagban sokkal gazdagabb volt, mert az egyes hangok szimbolikus jelzése helyett magukat a képzeteket vázolta sematikusan vagy egyenesen a természet alakjait utánozta grafikus, színes eszközökkel.

Ez az ősi írás még a vallásos gondolatvilágban él. Az irott gondolat képszerű, monumentális alakban jelenik meg, mintegy

[22] V. ö. W. Danzel *Die Anfänge der Schrift,* Leipzig 1912.; K. Weule *Vom Kerbstock zum Alphabet* Stuttgart 1915.; J. Vendryès *Le langage* 1921 : 367.

az örökkévalóság számára készül és nem annyira közlő eszköz, mint inkább öncél: testet öltött ige[23]. A metafizikus képzetkörből szabadulva az írás fokozatosan halad az intellektualizálódás, az absztrakció felé. A mai betűformák vizsgálatánál eleve számolnunk kell ezzel a szintelenkedési folyamattal.

A fejlődési sor különben sem tekinthető lezártnak a mai betűírással[24]. A *gyorsírás* fölfedezése nagy lépést jelentett az elvont nyelv felé. A stenographia jelényei állanak ma az írási skála legelvontabb szélén, de a jövő hozhat még intellektualizáltabb formákat is, amiknek aztán külön „esztétikája" lesz.

1. Az írás akaratlanul is kifejezi valamennyire az író jellemét, műveltségét és lelki állapotát, de ez csupán az öntudatlan kifejező mozdulatok körébe tartozik. A *graphologia* népszerű tudománya vissza is él az írásnak ilyen irányban való magyarázatával, bár a kézírás, „diagnosztikai" jelentőségét a pszichologus-esztétikusok nem tagadják.[25]

A. Binet[26] és J. Crépieux-Janin[27] tudományos igényű munkákban próbálták kimutatni, hogy az írásból következtetni lehet az író nemére, korára, értelmi fokára, sőt jellemére is. Németországban két grafologiai társaság is alakult.[28] Őseikül Lavater-t és Goethe-t emlegetik, idézve az univerzális Goethének ezeket a sorait: „Dass die Handschrift des Menschen Bezug auf dessen Sinnesweise und Charakter habe, und dass man davon wenigstens eine Ahnung von seiner Art zu sein und zu handeln empfinden könne, ist wohl kein Zweifel." Költők a piori hisznek a graphologiában. Bartók Lajos írta Teleki Sándorhoz: „...hosszan olvasok Arcod s kezed vonásiban ...Mért küldöd képed, hogyha írsz nekem? ....Kép, írás, ez vagy az, Külön s magában is teljes hiven Mutatja lényed egész aranyát. Mely tiszta, tűzpróbás, s vidám zenéjü.... Arcod mosolyg s mosolyganak betüid" stb. (*Levél Koltóra*). Akinek szeme van hozzá, mondja Spengler (i. m. II. 184.) — tud olvasni

[23] V. ö. Vossler *Frankreichs Kultur* 1921: 1.

[24] V. ö. Spengler i. m. II. 1922: 162.

[25] V. ö. Meumann i. m. III: 619.

[26] *Les révélations de l'écriture d'après un contrôle scientifique*, Paris, Alcan, 1906. V. ö. még: A. Mentz *Gesch. d. römischen Schrift* Leipzig 1920, 47.

[27] *L'écriture et le caractère*, Paris, Alcan, 1895.

[28] Institut für wissenschaftliche Graphologie (1894) és Deutche Graphologische Gesellschaft (1897). V. ö. Nemz. Muz.: „Graph. 503 K".

a sorok között és az írásból megismeri az embert. Határozottan vannak írástípusok: „gyermekes", „öreges", „parasztos", „női", írás stb. Az írásformák és formaváltozások pszichologiája még megírásra vár (Spengler i. m. II. 180). Intuitiv megérzéssel rögtön látjuk, a különbséget, ami két, egymástól távol álló magyar írónak — pl. Zrínyinek és Ady Endrének a kezeírását elválasztja egymástól. Ha magunk elé tesszük a *Syrena* eredeti kéziratának egyik lapját (Négyesy Zrínyi-kiadása, 1914. 133): lehetetlen meg nem látnunk az egész lapnak világos áttekinthetőségét, szinte könyomatszerüen egyöntetü tükrét, a vonalvezetés kalligrafiáját, a tökéletesen metszett betük „klasszikus" alapvázán a barok cikornyákat, a kezdőbetük és a *g, y, f* kanyaritásait, a szépségtörekvés állandóságát. Az irás inkább az udvari, tudós ember gondosságára, mint a kardforgató kéz darabosságára vall. Állitsuk Zrínyi kézirása mellé kontrasztul Adynak egyik vers-kéziratát (facsimilijét közli Révész Béla, *Ady Endre életéről* 1922 : 57). Kusza, szinte vizszintes vonalakba roskadó irás. Nehezen olvasható. Zrínyi meredeken szökő, hegyes betüi: itt szétfolynak. Az *u* és *n* betüket egyforma, lapos, hullámvonalak jelzik. A *z* és az *r* gyakran egyforma. Pongyolaság ömlik el az egész lapon: hiányzanak az ékezetek („kekebb" „rozsaszinü"), az *i*-ről a pont. Elsietett elnagyolt vonások. Kalligrafia helyett az irás másodrendüsége, a formák elhanyagolása. Egy dekadens, fáradt, ideges modern lélek tükörképe ez az irásmodor.

Öntudatos eszközzé válik az irás, ha reprodukálják, utánozzák jellemzés céljából. Ilyen például a gyermekes irás reprodukciója, mint komikum-fokozó eszköz („Vigyázó Laci").

Az irásforma lehet kulturtörténeti dokumentum. A párisi és magyarországi irásformák egyezése bizonyító adat arra nézve, hogy a XIII. században francia kulturális befolyás alatt állottunk[29]. Kétségtelen, hogy egészen más lelki közösségben áll egy nép azzal az irással, amelyet a maga kulturája produkált, mint olyannal, amelyet idegen importként elfogadott. A görögöknél sokáig a kereskedelem lenézett eszköze maradt a foeniciai irás.[30]

Irásforma és világnézet azonositására egyelőre még kevés konkrét kapaszkodó áll rendelkezésünkre, de kétségtelen, hogy itt is mélyebb lelkiségnek kifejeződése a forma. K. Krum-

[29] V. ö. Hajnal István, *Az irásbeliség* stb. 1923.

[30] Spengler i. m. II. 183.

bacher nyilatkozik erről a kérdésről: „Man wird einmal den Versuch wagen dürfen, allein *an der äusseren Form und den dekorativen Beigaben* der Schriften, wie auch *an der Beschaffenheit der Schreib- und Beschreibstoffe*, das Auf- und Niedersteigen und Eigenarten der geistigen Bildung und der künstlerischen Strömungen der Zeiten und Völker darzulegen."[31] Abban a korban, amikor a nemzet kimüvelése, pallérozása, csinosodása a jelszó: korszerü Batsányi János óhaja, hogy „a magyar irókat... az eddig szokásban volt hibás és *izetlen nyomtatásnak szemetsértő motskaitól* hova hamarább megtisztogatva szebb és tisztességesebb ruhába öltöztessük"[32].

2. Ha egyebet nem, egy-egy kornak uralkodó irás-stílusa mindenesetre tükrözi a kor *ízlését* és a betütípusoknak — művészileg tudatos vagy öntudatlan — megváltozása visszautal a változó korszellemre.[33] Egy-egy korszak irásformái párhuzamosak a korszak egyéb művészi törekvéseivel. De egy koron belül is különbséget visz pl. a nyomtatásba a szöveg tartalma és a nyomtató tendenciája. A racionális cél, a puszta gondolatközlés — tudományos könyveknél — nem veszi igénybe a zavaró esztétikumot: a betü itt csak eszköz, nem öncél. Lehetőleg szürke és sablonos, föltünést nem keltő „ruhában" áll előttünk az értelemhez szóló tartalom. Máskép áll a dolog a szépirodalmi, a bibliofil munkáknál. Itt a nyomtatás maga is részt kér a tetszésből: öncélú művészetté lesz.

Beszélhetünk irás*művészet*ről, nyomtatás*művészet*ről, amint azt Paul Renner kifejti népszerü könyvében: *Typographie als Kunst* (München 1922). A könyv, mint iparművészeti tárgy maga is ornamentum. A betüformák elsőrangú dekorativ motívumok.[34]

---

[31] Beil. z. Allg. Ztg. 1907: 383, 221. sz.; idézve Melichnél: *Az Orthographia Ungarica* Bp. 1908: 25.

[32] *A magyar tudósokhoz* 1821: 25.

[33] A nyomtatott betütípusok facsimiléit közli Ch-Th. Jakobi munkája: *Printing, a practical treatise on the art of typography* London 1919.

[34] Novák József, *Az ó-zsidó betü mint díszítőanyag* (Grafikai Szemle 1914; 58). Hogy mi mindent lehet beleérezni a stilizált betüformákba, arra nézve álljon itt néhány mondat ebből a cikkből: „Ha S. rajzait végiglapozzuk, valamelyes komor, misztikus, keleti hangulat ihleti meg a nézőt. Kiérzik belőle a zsidóság évezredes küzdelme, elnyomatása és vallási bigottsága. Szinte meghallja rajta a szemlélő a zsidóság fanatizmusba átcsapó vallási rikoltásait... De mindezek dacára a művész a héber betük lármásságát finom stilizáló képességgel tompítani is tudja." V. ö még Móra F.: Világ, 1926: 64. sz.

Az írásművészet, kalligrafia[35] igazi hazája azonban nem Európa, ahonnan Renner a példáit veszi, hanem Kína. Kínában az írás egyúttal rajzoló művészet is. Sokféle írás-stílus, írás-dialektus(!) alakult ki a kínaiaknál. Az írásformák szépsége lényeges eleme a szöveg hatásának. Az író egyszemélyben rajzoló művész is: egy lírai költemény például csak akkor éri el célját, ha kalligrafiai szempontból is tökéletes, ha írásformái a sablon keretein belül egyéniek szépek és hanguletkeltők.[36]

A szépérzék könnyen reagál a betűformákra. De sokszor a szép nem más, mint a megszokott: a magyar nem tartja tetszetősnek a diakritikus jelekkel ellátott betűket, amik ellen pl. a franciák (ç), csehek (č) nem tiltakoznak (v. ö. erről még alább, a helyesírásról szóló részt).

Spengler egyenesen azt mondja ki, hogy a művészettörténetek a primitív korok rajzát az írástörténettel vezessék be (i. m. II. 182). Kódexeink lapjainak architekturáját, írásának esztétikai sajátságait még nem vizsgálta meg művészettörténész.[37] Pedig bizonyára sok gotikus szépségtörekvés szunnyad a magyar legendák művészi foglalataiban. Egy ilyen mozzanatra rámutathatunk. Az *Érsekujvári-codex* másolói a sorok végét fölös betűkkel töltik meg, vagy kettőzik a mássalhangzókat, hogy beteljen a sor: szépérzéküknek előbbre valónak tartotta a kódexlap tükrének egyöntetű fölépítését az apró értelmi zökkenőknél.[38]

3. Az írásformákhoz olyan népeknél, amelyeknek külön írásuk van, a *nacionalizmus* érzése fűződik. A kínaiak nem fogadják el az európai betűket. A németek ragaszkodnak az ú. n. gót íráshoz, amely a karoling román-stílus kerek formáit a XIII. században fölváltotta, pedig a fracturának semmi nacionális eredete nincs. Victor Hugo nagy lelkesedéssel írja, hogy Németország — szerinte — külön nemzeti írást teremtett magának: „Il lui faut une écriture à elle; Ulfilas la lui fabrique [?], et la calligraphie gothique fera désormais pendant à la calligraphie arabe.

---

[35] A Nemz. Múz. *Graphica*-gyűjteményében sok XVI—XVIII. századi „ékesírás"ra vonatkozó könyv van: Graph. 70., 215., 320., 410., stb.

[36] V. ö. a kínai írásról: Bruno Schindler *Die Entwicklung der chinesischen Schrift aus ihren Grundelementen* Ostasiatische Zeitschr. 1915: 451.; Bruno Schindler *Die äussere Gestaltung der chinesischen Schrift* uo. 1917:62. és 1917:213. (Felvinczi Takács Zoltán szíves közlése.)

[37] A magyarországi kódexek *miniatúr*jeinek műtörténeti vizsgálatát Gerevich Tibor penditette meg: Minerva 1924: 106.

[38] V. ö. Zolnai Gyula, *Nyelvemlékeink* 1906: 12.

La majuscule d'un missel lutte de fantaisie avec une signature de calife[39]. Minden nép ragaszkodik nemzeti írásához: ismeretes az a küzdelem a mi az utóbbi félszázad alatt a gót és latin betük körül folyt Németországban. Érdekes szellemtörténeti megállapítása M. Miesesnek, hogy a katolikus, Róma felé tekintő németség nagyobb hajlamot mutat a latin írás befogadására.[40] A harc egyébként már Dürer korában megindult, aki a gótikus fractura mellett foglalt állást. Ismeretes, hogy Leibniz, W. von Humboldt, J. Grimm az antiqua hivei voltak.[41] A német tudomány ma már túlnyomólag akceptálta a latin formanyelvet, de a szépirodalom, az ujságirás szinte kizárólag germán maradt. Bizonyos archaikus-konzervativ, előkelő, sőt néha sacralis hangulat tapad a gót betükhöz. Az angol lapokban a Court, Society and Personal fölirásu rovatok, nálunk ünnepélyesebb alkalmak typographiája — pl. a *Nemzeti Ujság* 1923. karácsonyi számában a Jézus Szeme c. költemény szedése — erre vallanak. Szemere Pál folyóirataiban (*Élet és Literatúra, Muzárion*) a betük mindenféle változatai között gótbetüs szöveget is találunk: nyilván bizarr hatáskeresés céljából. Gárdonyi Géza az *Isten rabjai*-cimü regényében (1920[2], 259. l.) korjellemzésül gót betükkel szedeti „egy régi történelmi irat" kezdősorait:

> Utshud deacnac emleechufetufch yraacha Arpad
> feyedelumnec czaladyarol, mel yrascocat as vtolsco
> poghan fupap chunwesc ladayaban talaltanac es
> megeegetthenec es chunv kyvceteleewel...

Ilyen archaizáló tendencia vezethette a couleur locale iránt rendkivül fogékony Arany Jánost, mikor a *Buda halála* énekeinek cimét gót betükkel szedette: Buda király megosztja öcscsével az uralkodást.

Idegen nemzeti irás, pl. görögbetüs szó antiqua szövegben: úgy hat, mint a stilusból kirivó szó. Költők nem igen élhetnek ilyen eszközökkel, a tartalom nem is nyujt alkalmat hozzá, tudományos müvekben pedig nem érzelmi faktor az idegen betü, hanem értelmi szükségesség. Kivételt alkot a latin betük alkalmazása gótikus szövegben: igen keresett hatáseszköze a német

---

[39] *Schakespere* 1864, I: 2.

[40] *Die Gesetze der Schriftgeschichte* Wien 1919: 185.

[41] V. ö. Janke cikkét Rein-féle paedagogiai encyclopaediában (VII: 771).

íróknak, nem ugyan a betűformák, hanem az idegennyelvű szöveg kedvéért. Francia szöveg gyakori a német szépirodalomban.[42] Ime egy részlet az európai kultúrájú Thomas Mann legujabb regényéből: „Oh ich ſpreche deutſch, auch auf franzöſiſch. C'est une sorte d'étude artistique ... Wie iſt es nun ..."[43]

Az írásnacionalizmus mellett — a mesterséges világnyelvek analogiájára — kozmopolita törekvések is vannak az írás terén. A szimbolikus *ideographia, pasigraphia* eszméjét Leibniz vetette föl.[44] A pasigraphia hivei a XVIII. század végén egy univerzális *világírást* akartak létesiteni, amely a számok és hangjegyek internacionális rendszeréből kiindulva minden emberi nyelvre alkalmazható és minden nyelvterületen egyformán érthető legyen.[45] A kozmopolita racionalizmusra jellemző ez a törekvés. H. Blanc például zenei hangjegyekkel akart minden hangot és hangcsoportot ábrázolni[46] Egy J. von M. kezdőbetüs német katonatiszt a *pasigraphia* föltalálójának és az emberiség jóltevőjének hirdette magát, komplikált ideogramokkal akarta helyettesiteni a betüket.[47] Tanitványai is akadtak Fr. J. Niethammer[48] és Petrik József[49] személyében. Jókai is hitte, hogy a jövő század vívmányai között ott lesz a világirás.[50]

Az irás formai elemeihez *vallásos* képzetek is fűződhetnek. Az irás lehet vallási kincs. A horvát katholikusok latin betükkel irják ugyanazt a nyelvet, amit a szerbek a bizánci egyház irásformáival kapcsolnak össze. Ez az u. n. cyrill-irás egy vallási-kulturális területté kovácsolja össze az oláh Romániát a szláv Oroszországgal. A babyloniai zsidók, mandaeusok és manichaeusok valamennyien kelet-aramaeus nyelven beszéltek, de minden vallásnak megvolt a maga külön irása. Az izlam vallás szemita, mongol, indogermán és néger nyelvterületeken elfogadtatta az arab irást[51].

---

[42] V. ö. pl. a külföldieskedés nagy irodalmát: Egyet. Philol. Közl. 1914:175.

[43] *Der Zauberberg* 1924. I: 565.

[44] V. ö. Müller Miksa *Fölolvasásai* és E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 1923, I:68.

[45] Lichtenstein, *Pasilogie oder die Weltsprache* 1859²; v. ö. róla: Torkos Sándor, Magyar-Nyelvészet 1861:19

[46] *Okygraphie... applicable à tous les idiomes* Paris 1801.

[47] *Pasigraphie* Paris 1797. Nemzeti Múzeum: „Graph. 180."

[48] *Über Pasigraphik* 1808.

[49] *Phonetische Schrift... als allgemeine Schrift* Pesth 1870.

[50] V. ö. Tolnai Vilmos, Magyar Nyelv 1925:246.

[51] V. ö. Spengler i. m. II: 181.

A vallás tehát bizonyos fokig megköti az írásformákat: konzervál egy írás-rendszert. Primitív fokon a megkötés még erősebb. A mágikus írásnál apró vonáshibá megszüntetí a varázslatot. A tabu-ember is a formát fölébe helyezi a jelentésnek, nem ír, hanem inkább gondosan másolja a jeleket.[52].

Egy osztrák vallástörténész — Mathias Mieses — vaskos könyveket szentelt annak bizonyítására, hogy az írásformák jelenléte és változása szervesen összefügg a vallás viszontagságaival. A könyv, amely 505 lapon tárgyalja az idevonatkozó anyagot, nagy erudíciója és adathalmaza miatt is megérdemel egy kis kitérőt. Címe: *Die Gesetze der Schriftgeschichte,* Konfession und Schrift im Leben der Völker, Ein Versuch (Wien 1919).

Mieses Ritschlnek abból a gondolatából indul ki, hogy az írás változásai nem véletlenek, hanem valami belső fejlődéssel függnek össze (Reinisches Mus. f. Philol. 24: 1.). Az írás nem *nemzeti,* hanem vallási kincs — füzi tovább a gondolatot Mieses (i. m. 9. l.). Az írás-szétkülönülés okai a vallási életben rejlenek. Uj vallás, uj szekta, uj herezis: uj írást teremt magának. (Miesesnek ez a megállapítása nem vonatkozhatik a huszadik század azon népeire, amelyek kulturájukat emancipálták a vallási uniformizálódás alól és csupán világi-kulturális vagy materialista-hasznossági célokat követnek).

A nyelvtudomány szempontjából is igen tanulságosak Miesesnek azok a fejezetei, amelyekben azt bizonyítja, hogy a vallási propaganda és a vallási expanzió egyuttal a terjesztő vallásközösség írásformáinak elfogadtatását is jelenti. Az új valláshoz csatlakozó nép — tekintet nélkül a nyelvi különbözésre — átveszi és a maga nyelvére alkalmazza az idegen vallás idegen írásformáit. A terjeszkedő mohamedán vallás rákényszeritette a maga írását a pahlavi-írást használó, Zoroaster vallását követő perzsákra. A régi perzsa írást és irodalmat az a néptöredék őrizte meg a mai napig, amely nem vetette alá magát a mohamedán-arab vallásnak és írásnak. A katholikus egyház is bizonyos junktimot fejlesztett ki a római vallás és a „latin" írás között. Pogány vallási kultúrák és írásformák merültek feledésbe, ahol a kereszténység — érintetlenül hagyva mindenütt a nemzeti nyelvet — területet hódított. A germán nyelvterületek pogány runa-írását csak nagy harcok árán tudta kiirtani a kereszténység. A magyar paganizmus is külön írással rendelkezett, amit aztán a római vallás-

[52] V. ö. Spengler i. m. II: 182.

propaganda szorított ki (Mieses 23. l.). A modern Oroszország nyugateurópai kultúrája a vallás-determinálta cirill-írást nem tudta legyőzni. Japán is átvette a fehér faj civilizációját, de ősi írását nem adta föl. Kínai fal védi a többi ázsiai népek írását is és az autochton írásrendszer kiirtása egyértelmű volna a vallásháborúval.[53] Annak bizonyítására, hogy a vallásátvétel egyszersmind írásátvételt is von maga után, Mieses két magyarországi példát is fölhoz (i. m. 103—104. l.): katholikus tartalmú, török nyelvű könyvek jelentek meg nálunk latin betükkel; ezzel szemben pedig ott áll a tizennyolcadik századi rutének esete, akik megmagyarosodtak, de magyar nyelven is vallásuk betüit, a cirill-írást használták... A modern jiddisch-nyelvű irodalom is héber írással jelenik meg.

Külön fejezetet szentel Mieses (i. m. 170. l.) annak bizonyítására, hogy a kulturpolitika szempontjából sem közömbös az írás milyensége. A modern államszervezetben az írásmegoszlás egységbontó tényezőként hat: a bécsi politika meg is kísérelte a rutén írás latinizálását, de kudarcot vallott.[54] Hasonló kudarcra vezetett II. Józsefnek centralizáló törekvése, amellyel a héber írást akarta kiküszöbölni országaiban.

A németországi betü-harcban is vallási problémát fedez föl Mieses (214. l.). A XV. században a római Egyház visszaállította a katolicizmus fénykorában használatos karoling-cluny-i „antiqua" betüket. A gótikus írás a lutheranizmus vallási kincse maradt. Ami a német katolikusok gót-betüs írását illeti, Mieses ebben a németországi katholicizmusnak centrifugális tényezőjét látja és rámutat a katholikus németség szeparatista velleitásaira.

Tanulmányunk kereteit szétfeszitené, ha végigkövetve Mieses anyaghalmazatát, részletes beszámolót akarnánk adni könyvének minden tételéről. A lényeg a mondottakból is kitünik: irástörténet és szellemtörténet párhuzamos jelenségek, az írás függvénye a szellemi, vallási, politikai életnek.

4. Renner (i. m. 27., 39—50 l.) stíluskritikai szempontból tanulságos áttekintését adja az *írásformák változásainak*, amit néhány észrevétellel megtoldhatunk. A középkori írásművészet egyéni stílusát és invencióit megsemmisitette a könyvnyomtatás, a betük indusztrializálódása, a szövegsokszorosító gyáripar. A nyom-

[53] V. ö. Lenormant *Essai sur la propagation de l'alphabet* Paris 1875, 1:81.

[54] V. ö. Jireček *Die ruthenische Schriftfrage*, Wien 1860.

tatással szemben való idenkedésnek bizonyára esztétikai okai is voltak[55] (Díszokleveleket ma is kalligrafiával, vagy kőbe nyomott írással állítanak elő a sablonos nyomtatás helyett.) A középkori iniciale, a betűk színezése, a quadrata, rustica, cursiv-írás különösségei, ma már csak bibliofil művekben fordulnak elő. Az ősnyomtatványok még a gotikus formákat utánozzák. A nehezebben fölfogható[56] és romantikus[57] gót betűknek, a gotikus cirádák kusza önkényességeinek,[58] a „barbár" írásnak[59] helyébe a római betűk klasszikus egyszerüségét állítja a renaissance. A klasszikus ízlés még a XVII. században is „barokk"-nak érezte a gotika formagazdagságát.[60]

Az új nyomtatott betűkkel egyidejüleg azonban megszünik a betűvetés egyéni munkája is: a gépies praecisio, a szabályos ízlés, az ipari uniformizálódás sok régi szépséget elhomályosít. A francia forradalom és az empire a Didot-féle betütípust honosítja meg: nagy, kerek, széles, világosan látható betűk, amelyek a függőleges vonalakat vastagon hangsúlyozzák, a vízszinteseket vékonyítják, hideg formáikkal racionális ízlésről téve bizonyságot.

Irodalmunkban az új betűformák esztétikai szükségletét a helyesírás reformtörekvései is táplálják. A kettősjegyü betűk helyébe uj, egyszerü és tetszetős formákat találni: ez a gondolat Vörösmartyt is foglalkoztatta (Gyulai-kiad. VI: 292.). Megemlékezik Vörösmarty a betü-reform sürgetőiről: Gyarmathi Sámuelről, aki *Okoskodva tanitó magyar nyelvmesterében* a kettős betűk helyett „dölt formákat készitett; de ezek nemcsak irástarkitók, hanem nehéz iratúak is voltak." Simon Antal (*Igaz Mester* 1808) egyes betűi „disztelenek valának s nehezíték az olvasást." Új betük kitalálásán fáradozik még: Váyi, Tóth Farkas, Nagy-Geresdi Kiss Sándor (1813) Márton József (1823), Bolyai Farkas (1830) és Szilágyi János (Tudományos Gyüjt. 1834.). Vörösmarty maga is javaslatba hozott

[55] V. ö. Burckhardt, *Kultur der Renaissance*, 1925: 181.

[56] Kisérletek igazolják, hogy a fraktur-betük nehezebben, lassabban és bizonytalanabbul foghatók föl, mint az antiqua (v. ö. Meumann i. m. III. 603—613. l.)

[57] A gotika „romantikus" jellegére vonatkozólag v. ö. Worringer *Formprobleme der Gotik*, München 1911: 36.

[58] V. ö. Goethe *Von deutscher Baukunst;* W. Waetzoldt *Deutsche Kunsthistoriker* Lpz. 1921. 139.

[59] Az angol „gothic" szónak ma is egyik jelentése: barbár.

[60] W. Weisbach *Barock als Stilphänomen.* Deutsche Vierteljahresschrift 1923, 228 l.

és az Akadémia elé terjesztett a *cs, gy, ly, ny,* stb. helyett uj, egyszerü betü-formákat, amik csupán egy vékony vonalkával térnek el a *c, g, l, n,* stb. nyomtatottformáitól (N ∞ N). A szokatlan és nehezen olvasható betük nem mentek át a közhasználatba.[61]

A modern korban igen eleven a tevékenység a betüformák keresése terén. A magyar nyomdászok iparmüvészeti szaklapjai állandóan sürgetik a stilushaladást, a régi formák modernizálását, a hamar elavuló uj formának ujabb irránnyal való pótlását: az esztétikai szükséglet nevében.[62] A hollandus könyvmüvészek legujabban uj betütipust metszettek „Erasmus mediaval" néven.[63]. A berlini Fischer-Verlag egy szépirodalmi sorozatot ad ki, amely a hagyományos gót betük nyugtalan formái helyett a kozmopolita, latin betük nyugodt, impassibilis nyomtatási tükrét mutatja: az apró franciás betüknek ez a föltünésnélküli, monoton fölsorakoztatása jól illik a kiadó által propagált „európai" irók szenvedélytelen, objektiv előadási modorához, epikus egyformaságához, fölényes intelligenciájához.[64] Stefan George arisztokratikus világnézetét és a verseinek „l'art pour l'art" bizarságát akarja dokumentálni azzal, hogy uj, szinte olvashatatlan betütipust használ a profánok távoltartására (v. ö. Magyar Nyelv 1920: 108). Nálunk a *Nyugat* szakitott a közhasználatu betükkel és az antiquánál nyugtalanabb hatású, uj betütipusait azóta egész szépirodalmunk alkalmazza, mintegy a legapróbb formákban is jelezve a forradalmiságot. Az expresszionisták a typographia terén is a forma anarchiáját hozták be. Nagy, plakátszerü betüik[65] szinte ordítják a „kozmos" kifejezésre szánt mondanivalóikat: ez a betüforma szellemi rokona a kommun alatt készült plakátjaiknak, amiken — Laokoon nyugalmát és Lessing klasszikus törvényét megcsúfolva — tátott szájjal rekedtre ríkoltja magát a Vörös Ember. Német kollégáik — a *Sturm,* az *Aktion* — természetesen szakitottak a gótikus betükkel...

---

[61] Közli őket Gyulai kiadása.

[62] V. ö. pl. Grafikai Szemle 1911: 160; 1912: 282; 1913: 223; 1914: 162.

[63] V. ö. Nyireő István, M. Bibliofil Szemle 1924: 240.

[64] V. ö. a köv. munkák tipografiáját: Gerhart Hauptman, Der Ketzer von Soana, 1918.; Thomas Mann, Der Tod in Venedig, 1918; Arthur Schnitzler, Casanovas Heimfahrt, 1919.

[65] V. ö. Kassák Lajos, *Uj költők könyve* 1917; Raith Tivadar, Magyar Irás 1923.

A plakátok tipografiája határtalan lehetőségét nyujtja a hatáskeresésnek. Itt már az öncélu „plakátművészet" terére jutottunk, ahol a modern élet amerikanizmusa diktálja az ötletet. A *plakát* az egyszerü nyomtatott betük óta — a hivatalos hirdetmények még ma is ilyen szerény formákban jelennek meg — a színes, megrajzolt, világító sőt mozgó betükig: nagy utat tett meg, jelezve az élet ritmusának folyton gyorsuló idegességét. Valamikor az élőszó jelentette a közéleti publicitást. A homéroszi κῆρυξ-ök harsány hangon hirdették ki a tudnivalókat, amint még ma is faluhelyen az irást az élőszó helyettesiti. A modern világváros néma optikai jelekkel beszél. De ezek a szemnek szóló jelek akusztikai képzeteket keltenek, a szín rikit, az ökölnyi betű rikolt, a plakát ordit és az ujságok kövér sorai föllármázzák a várost...

Ralfinált, modern kulturánkban természetesen archaizáló törekvéseket is találunk a betütipusok terén. Bibliofil kiadványok jelentek meg (K n e r), amik a XVI. századi könyvtükör hideg merevségét utánozzák.

5. Vannak irás-alakok, amik nem egyes hangokat, hanem egész szavakat jelölnek az európai nyelvekben. Ilyenek az asztrologiában a bolygók jelei: ☿ stb, amikhez a középkorban misztikus hangulat tapadt. A mathematikában a *plus, minus*, egyenlőség, gyökvonás, végtelen, stb. jelei, a kémia képletei: tudós eszközök, amikkel a szépirodalom nem él, mert kizárólagosan az értelemhez szólnak, csupán kauzális kapcsolatokat fejeznek ki szemléleti tartalom nélkül. Csak az expresszionista líra használja tudatos disszonencia-keltés céljából az ilyen alakokat, talán a modern élet intellektualizmusát akarva kifejezni, hasztalan és komikus erőlködéssel:

> Egy másik folyton a 2×2=4-et kukorékolta
>
> (*Ma* III: 101.)
>
> (vér—lugkő és gyomorgörcs H_2O-ja)
>
> (B a r t a Sándor *Vörös Zászló* 1919., 10. 1.)

A római és arabs-számok, amik néhány vonással egész szavakat szimbolizálnak, specifikus színezettel birnak. Lirai költemény (kivéve a szatirát és a tanköltemény változatait) nem birja el a számjegyek absztrakt tömörségét, de betükre szétszedve a szám belesimul a többi szó közé: „*3* alma meg egy $^1/_2$" ∾ „*Három* alma meg egy *fél*". Nyilvánvaló, hogy az első esetben nem a számfogalom jelenléte, hanem csupán tudós-izü szim-

bolikus ábrázolása zavarja meg a líraiságot. De van hangulati különbség a római és arabs számokon belül is. A római szám a hideg klasszikus ízlés merev formáit mutatja, az arabs szám hajlékonyabb, nyugtalanabb, de szintétikusabb, mert rövidebben fejezi ki magát: MDCCCLXXXVIII=1888. Klasszikus ízlésü korok az iparmüvészet tárgyain is (órákon, könyvek címlapjain) a római számokat kedvelik. Ma az arabs szám uralkodik, csak archaizáló föliratoknál és történelmi neveknél alkalmazzák a római jegyeket (XIV. Lajos ∾ 14. Lajos.)

A betüirás helyettesitése rövidített jelekkel: racionális és indusztriális lélekre vall. Az angol nép merkantil szelleme megtüri, hogy hirlapokban az „etcaetera" jele állandóan szerepeljen (&). A német kereskedelmi életben elfogadott formula az „und" jelölése: Cohn & Comp.

6. A betük megválasztásán kivül sok egyéb *nyomdatechnikai eszköz* áll az iró rendelkezésére. Ilyen például a sorok diszpozíciója, — beljebb szedett sorok, kéthasábos címek, stb. — ami a modern ujságtechnikában nagy szerepet játszik és sokszor a legsilányabb mondanivaló elolvasására rákényszeriti a közönséget.

Maga az a tény, hogy uj sort kezdünk, szemléltető és hangulatkeltő eszköze az uj tartalmi egységnek. A bekezdések nagyságát a mondanivaló milyensége és tendenciája is megszabja. Tudományos müvek elbirják a több lapra terjedő bekezdések hosszúlélekzetü egységeit: a tartalom kifejtése nagyobb tagolást igényel és az olvasó nem szorul pihenőre. Szépirodalmi mü olvasója könnyen visszariad a hosszú bekezdéstől, ami nagyobb figyelmi koncentrációt követel tőle. A fölszines olvasó előtt a hosszú bekezdés előre jelzi az unalmas leirást, fárasztó elmélkedést, bonyolult jellemrajzot. A gyors egymásutánban következő bekezdések elevenséget adnak a stilusnak. Az egysoros párbeszédek teszik a mulattató regények gerincét: a többi csak toldalék. Hosszabb bekezdés után egy rövid, aztán megint váltakozó hullámzásban a bekezdések hosszúságai: az ilyen ritmikát elsősorban a szem érzékeli.

A *verssorok* kérdése is idetartozik. A verssor nemcsak akusztikailag, hanem optikailag is egységet alkot. A ritmus, rim, szórend, szó-válogatás és sor-tagolás teszi verssé a verset. Ritmus, numerus, van a prózában is,[66] rim szintén előfordul (makáma),

[66] V. ö. Horváth János, *A próza ritmusa*, Uj Nemzedék 1921. jan. 1.

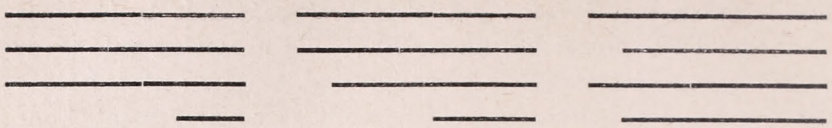
költői szavak és művészi inverziók a lírai prózának is lényegét alkotják (biblia, prózai költemények), — de a sorokra való tagolás a versnek kizárólagos monopóliuma. A verssor optikai különállása jelzi a hang-ritmus egységét, amit az emjambement kontrasztja még jobban kiélez. Ha prózai tipografiával közöljük a verset, könnyen lefoszlik róla a vers-jelleg, a rímek háttérbe halkulnak, mert nem figyelmeztet rájuk a sorvég és az egész költemény a numerikus prózához hasonul. Kódexeink nem ismerik a mai verstipografiát. *A Mátyás király halálára való emlékdal* csak a strófákat kezdi uj sorban és nagybetükkel. A *Szent Bernát himnusza* még a strófákat sem tördeli uj sorokba, de minden negyedik sort pirossal diszített nagybetüvel kezd.[67] Prózába átirva Petőfi hexametereit, ki fog első hallásra verset sejteni a szavak mögött: „Meghaltál-e? vagy a kezedet görcs bántja, imádott Jankóm, vagy feledéd végkép, hogy létezem én is? Vagy mi az ördög lelt?... hired nem hallja az ember" *(Levél Arany Jánoshoz)?* Vagy a *János vitéz*-ben (VI. ének) ki hallana alexandrinust, ha ilyen nyomtatásban kapná: „Jancsinak sem szive nem vert sebesebben e szókra, sem nem lett halaványabb színben; a zsiványkapitány fenyegetéseire meg nem ijedt hangon ily módon felele" stb.?

A *versszak* magasabb egysége a ritmusnak. Itt is nagy szerepe van a látási képzeteknek. Ha a *Toldi* nyolcsoros versszakát széttördeljük két négysoros strófára, Gyöngyösi és Gvadányi epikájának külső képét és hangulatát kapjuk. Petőfi is még ehhez a hagyományhoz ragaszkodott. Arany szakit vele, mert strófáját nagyobb teherbirásra építi, szélesebb mederben hömpölygeti a gazdag lelki cselekményt. A *Buda Halála:* megint visszatérés a négysoros strófákhoz. Okait ennek is lehetne keresni. Talán, mert ősibbnek érezte Arany ezt az egyszerűbb szerkezetet. Strófátlanul nyomtatva megint más hatásra számithat az alexandrin.

Vannak igen komplikált strófák: Marmontel szerint a stanza nem más, mint egy *szimmetrikusan* megszerkesztett költői körmondat[68]. Ez a meghatározás térbeli fogalmakkal definiálja a strófákat. A klasszikus strófaszerkezetek a szemnek tipografizálnak, a fülnek semmi köze ehhez a komplikált sor-helyezéshez:

---

[67] V. ö. Zolnai Gyula, *Nyelvemlékeink* 1896: 224. és 198.
[68] V. ö. Ph. Martinon, *Les strophes* Paris 1912: 429.



(Sapphói vsz.) (Alkaiosi vsz.) (Distichonok)

Csokonai valósággal rokokó-játékot űz a szemnek szóló sor-tipografizálással. Ime pl. *Reményhez* c. ver sorképe egy versszakban:

a — Földiekkel játszó
b — Égi tűnemény,
a — Istenségnek látszó
b — Csalfa vak Remény!
a — Kit teremt magának
b — A boldogtalan,
a — S mint védangyalának
b — Bókol úntalan. —
c — Sima száddal mit kecsegtetsz?
b — Miért nevetsz felém?
c — Kétes nedvet mért csepegtetsz
b — Még most is belém?
a — Csak maradj magadnak!
b — Biztatóm valál;
a — Hittem szép szavadnak:
b — Még is megcsalál.

A költemény puszta hangzása nem érzékelteti a soroknak mesterkélt elhelyezését: nyilván az olvasónak szánta Csokonai ezt a vonal-effectust. Tegyük meg az ellenpróbát: ha egyvonalba helyezzük sorkezdéseket, a vers külső bája sokat veszít vele.

Az effajta játék régi klasszikus hagyomány a költészetben. Ismeretesek azok a figurák, amiket verssorokból raknak össze a költők: a görög Simmias tojás-alakú költeménye, Theokritos Pán-sípja, Porphyrius oltára, Rabelais borosüvegje a *Pantagruel*-ben és a hírhedt Panard-nak pohara...[69] A mondatok hosszuságának aránya, a sorok, bekezdések váltakozó hosszuságai: a francia esztétikában a *rhytme oculaire*, írás-ritmus uj terminusát tette szükségessé, Théophile Gautier jellemzésével kapcsolatban.[70] A sablontól eltérő tipograiai díszpoziciók mestere

[69] V. ö. Vapereau, *Dict. des litt.* 1884:789; Peignot, *Amusements philologiques* 1842. 166 l.

[70] V. ö. A Cassagne, *La théorie de l'art pour l'art en France.* Paris 1906, 434. l.

Stefan George. Egyik versében a sorokat kettészakítja és a közbülső spatium támogatni akarja a szavakban kifejezett tartalmat:

Blüht am hange nicht die rebe?
Wars ein schein nicht der verklärte?
Wars es du nicht mein gefährte?
Den ich suche seit ich lebe!

(*Rhein*).

Paul Souday a legujabb „kubista" lirikusokról szólva kiemeli típográfiájuk bizarságait (Le Temps 1922. okt. 12.). Az *optikai ritmust* Arany János is kedvelte, de nem ilyen mesterkélt formában. A *Fülemile* énekének crescendoját a sorok fokozatos rövidülése a szemnek is érzékelteti. A *Mátyás anyjá*ban a lassan hömpölygő alexandrinust három rövid sorra tördeli Arany, az izgatott hangulat, balladás cselekmény kifejezésére, amit nemcsak a fül, hanem a szem is percipál:

„Hamar a
Madarat! . . .
El kell venni tőle!"
Szalad a
Sokaság
Nyomba, hogy lelője.

A rövid sorok hangulatkeltő tendenciája közönséges az impresszionista lírában (v. ö. pl. Goethe *Wanderers Nachtlied;* Verlaine *Chanson d'automne;* Petőfi *Est;* Tóth Árpád *Meddő órán*).

A modern magyar költészet különös gondot fordit a típografia hatásokra. Egy ilyen bizarr „versszak" Babits-nál legelőször is a szemet frappírozza, sőt azt hiszem akusztikailag nem is reprodukálható az általa keltett hatás:

Se korlát Padlóig
se hídrács derékban
legörbülve letörpülve
mind mind
lenn útat magának kezével tapint
üres szemgolyójuk faruk meg feltolva
szanaszét tekint a zord égnek int.

(*Vakok a hídon.*)

Ezt a vakokról szóló költeményt a vakok igazán nem tudnák élvezni... hiszen a legjobb szem is nehezen igazodik el látási ritmikának ebben a szándékosan vak labirinthusában. Ennek a

szaggatott technikának az ellenkezőjét is megtaláljuk B a b i t s-nál: egy hosszú versezet strófátlanul, a hexameternél is szélesebb, tizenkilenc szótagu sorokkal: „S a szobor mögött lámpám besütöm a sötétlő néma zugolyba" (*Atlantisz*). Az expresszionizmussal kacérkodó, de egyébként papiros-kulturájú S z a b ó Lőrinc szabad verseiben még hosszabb, három-hét sorba szétterülő „sor"-t is olvasunk:

> A Föld szíve majd kicsattan; a gyilkos forróság
> barna sebeket mart a homokba. Megállt az
> élet és áll az idő. A kétségbeejtő döbbenésben
> robbanásig feszül a reszkető ideges csönd.
>
> (*Kalibán!* 1923. 34. l.)

L e n d v a i István írja S z é p Ernőről (i. m. 146. l.) „..rémülten futottam három méter hosszú verssorainak szivdöglesztően unalmas és előre megfontolt gyermeki selypítéseit."

Az expresszionizmus a sorok díszpozíciója terén is anarchiát teremtett. A sorokat nemcsak vízszintes, hanem függőleges, ferde, sőt hajlított irányban is nyomtatták (*Ma*), úgyhogy méltán kiérdemelték a közderültséget[71].

A vizuális ritmus körébe tartozik a szavak hosszuságának megválasztása és váltakozása is. Sok rövid szó egymásutánja nemcsak akusztikailag, hanem a szemre is más hatással van, mint pl. a hosszú szavak halmozása. A magyar és finn nyelv hosszú 8—12 szótagos szavai bizonyára nem nyujtanak kellemes látványt az idegennyelvű szemlélőre. V ö r ö s m a r t y idéz kuriózum kedvéért olyan „indus" szavakat, amiknek hosszúsága betölt egy nyomtatott sort: *nummatchekodtantamooongannunnonnash kummogkodonattoottummooetiteaongannunnonnash* (Összes munkái, Gyulaikiad. VI: 193.). Nem valószinü, hogy lirai költeményben az effajta szavak — ha csakugyan léteznek — optikai vagy akusztikai tetszésre találnak...

Itt említhetjük az olyan rímet, amely az ugyanegy hangzás mellett ugyanegy látási képnek szabályos ismétlődése: a *rime oculaire*, a szemnek szóló rím. A német nyelv megelégszik a tökéletes egybehangzással, az irás egyezését nem kívánja. A magyar még a hangzásnál is engedményeket tesz (asszonánc). Szigoruak azonban a francia rímtörvények, ahol a szem is megkívánja a maga harmóniáját. Azonos hangzás mellett *maître* nem

---

[71] V. ö. róluk a *Magyarság* illusztrációs humoreszkjét: *Aktivista költészet*, 1922. máj. 28. sz.

rímelhet *prêtre*-rel. Du Bellay a *Deffence et illustration de la langue françoise* című munkájában (1549, II. 7.) tiltakozik is az ilyen aprólékosság ellen. A szigoru Malherbe azután ismét a vizuális rímet követeli: contenance és sentence rímeltetése sérti a szemét (*Commentaire sur Desportes*). Victor Hugo „archaizálja" a helyesírást, hogy megmentse a szemnek szóló rímet: „je vis autour de moi | ... tels que je les *voi*."[72] Hasonló írás-licentiát ajánlott már Ronsard: az *-or* végződésű szavakhoz elfogadható rímnek veszi a *fort* szót, a szem rímet zavaró *t* elhagyásával[73].

3. *Iráskonvenciók.*

Az írásformák hatáseszközei csak járulékos esztétikai kísérői a gondolatközlésnek. Elmaradásuk még nem okoz értelmi zavart. Az *iráskonvenciók* — függetlenül a megjelenési formáktól — értelmi eszközei a gondolatközlésnek, de természetesen hozzájuk is tapad hangulati elem.

Az iráskonvenciók három fajtáját vizsgálhatjuk hangulati szempontból: a helyesírást, az interpunkcióit és a rövidítéseket.

A konvenciók lényeges részei az irott nyelvnek. Erre magát Arany Jánost, irodalmunk legelső esztétikai gondolkodóját idézhetjük elméleti tanunak. Arany (Ö. M. X. 267. l.) megrója az Apostol második (1862) kiadóját, Petőfi orthographiájának és pontozásának megváltoztatása miatt:

> Nem volt semmi oka a javitónak megváltoztatni Petőfi helyesirását. Nem volt joga *köny*-et irni, hol a vers *könny*-et kiván... elhagyni az apostrophot az *álmodj'* ikes ige mellől... elválasztani, amit Petőfi összeirt... Nem volt joga fölcserélni, elhagyni, más helyre rakni Petőfi irásjeleit: a gondolatjelt (....) egyszerű vesszővel, a pontot commával, a felkiáltást ponttal, vagy viszont, válogatni fel, tetszése szerint és találomra. Vagy mindegy az, ha Petőfi igy kezd egy versszakaszt:
>
> És úgy történt. A mit sok évi
>
> Erőlködés meg nem hozott — stb. s kiadója összefoglalván az előbbi versszakkal, a pontot vesszővel helyettesiti: És úgy történt, a mit sok évi — ?.... a mit Petőfi irásjelekkel akart kifejezni, az merőben elvész.

---

[72] V. ö. Dorchain, *L'art des vers*, é. n. 309. l. és Grammont, *Le vers français*, 1923: 352.

[73] „*For*", v. ö. *Art poétique*, éd. Moland: 415.

a) *Helyesírás.*

1. A *helyesírás*,[74] a hangkép szimbolikus leírásának módja, közmegegyezésen alapszik. Lehet tudományos jelölése a hangoknak, abból a célból, hogy lehetőleg teljes reprodukcióját kapjuk, a beszélt nyelv hangzásának; lehet „phonetikus," azaz a laikus igényeknek megfelelő átírása a hangoknak; lehet etymologikus, amikor föltünteti a szónak nyelvtani származását; és lehet végül hagyományos, ha egy régebbi nyelvállapotot konzervál, tehát nem is megfelelője a hangképnek, hanem csak vele asszociálódik. Mind a négy eset más és más érzelmi hatással jár.

A tudományos hangátírás szépirodalomban elképzelhetetlen. Legföljebb komikus hatáskeltés vagy jellemzés céljából közölheti az író, megközelítően fonetikus átírásban a személyek beszédét: a népies, idegenszerű kiejtés furcsaságait. Couleur locale Gárdonyinál ez az írásmód: *eggyen* (= egyiken; *Isten rabjai* 1920[2], 30. l.). A megszokott etymologikus vagy történelmi helyesírás észre sem vétetni magát. De az *archaikus helyesírás*, mint conleur locale, sokféle jellemzésül szolgálhat. A helyesírás is társadalmi, kulturális rétegekhez alkalmazkodik, mint a kiejtés vagy a stílus. Bayle írja a *Dictionnaire* előszavának végén tudós öntudattal: J'ai suivi presque par tout l'Orthographe d'Erudition.

A helyesíráshoz általában sokkal több érzelmi mozzanat fűződik, mintsem első pillanatra gondolnók. — „Minden Literaturának első fundamentuma a helyesírás" — proklamálta Kolmár József. Bátran mondhatjuk, hogy a helyesírásnak is köze van a *világnézethez*. Georch Illés a helyesírást „filosophiai principiumokra" akarta építeni (*A m. helyes írás*, 1817.). A helyesírásban is ugyanaz a két erő működik, mint a nyelvfejlődésben: egyfelől a hagyomány konzerváló ereje, másfelől az életnek folyton változó esztétikai és praktikus igényei. Azzal a különbséggel, hogy a helyesírásnak egy harmadik tényezővel is számolnia kell: az akusztikai nyelv változásaival, amely folyton mélyíti a szakadékot a kiejtett és a leírt szó között. Az írás konzervatívabb, mint a haladó, élő kiejtés.

2. A helyesírás reformja legtöbbször valami általános szellemi mozgalomnak függvénye. A XII.—XIII. századi francia-

[74] Az orthographia pszichologiájáról olv.: Meuman i. m. 564. l. és Vendryès i. m. 387. l.

magyar szellemi érintkezés újításokat vitt be a magyar helyesírásba: a mai *cs* hangot például francia mintára *ch*-val jelölték.[75] A humanizmus megreformálja a középkori helyesírást. Ugyanezt tette a cseh husszitizmus is. Mindkét mozgalom a magyar helyesírásban is éreztette hatását. Az erazmista reform Komjáthyra és Sylvesterre, a Huss-féle írás Dévaira hatott: a szellem áthozza a maga betűjét is.[76] Karl Vossler, aki kísérletet tett arra, hogy egy nyelv történeti fejlődését azonosítsa az illető nép szellemtörténetével, a XVI. század írásreformjának különféle szellemi okait sorolja föl: a humanizmus nemzeti és filologiai érzéke, olasz példaadás, az esztétikai ízlés és a praktikus érzék finomodása, a királyi uralom központosító törekvései és az egységre utalt könyvnyomtatás célszerűbb egyszerűsített orthographiát követeltek[77].

Reformkorszakokban, nemzeti fölbuzdulás vagy forradalmi anarchia idején a helyesírás kérdése országos közüggyé válik. A francia XVI. századnak nemzeti és tudós problémája a helyesírás[78]. A „vulgáris" nyelv fogalmával ekkor kapcsolódik a költészet, az irodalom, a kultúra, a nemzet fogalma[79]. A helyesírási és nyelvvédelmező iratok (Du Bellay, Estienne) fontos államérdek jegyében készülnek és a francia akadémia megalapítása is (1634) a nyelvművelést szolgálja. Nem véletlen, hogy az első magyar könyvek között ott találjuk Dévai Bíró Mátyás krakkói *Orthographiáját* (1549). A XVII. századból négy helyesírási munkát ismerünk[80].

A francia forradalom — részint nemzeti buzgalomból, részint a hagyományok lerázása végett — első intézkedéseit a helyesírás reformjának szenteli. A *françois* írását hozzáidomították a megváltozott kiejtéshez (*français*) de a „fölösleges" néma „e", eltörlésétől már visszariadt az újítás szelleme és hosszú vita után kimondotta a constituante, hogy a néma *e* „nemzeti örökség."

---

[75] Melich, Magyar Nyelv 4: 328.

[76] V. ö. Melich *Az Orthographia Ungarica és a magyar helyesírás* 1908. 8—11 és 24—26. l.

[77] *Frankreichs Kultur im Spiegel seiner Sprachentwicklung*, Heidelberg 1921: 329.

[78] V. ö. pl. Pelletier Du Mans, *Dialogue de l'orthographe* 1555

[79] Vossler i. m. 252. l.

[80] Sági István, *A magyar szótárak és nyelvtanok könyvészete* 1922. 78. l.

A tizennyolcadik század végén és a XIX. század elején nálunk is a „ratio orthographiae" izgatja a kedélyeket. A jottisták és ypsilonisták harca Pázmány hitvitáinak szenvedélyes stílusát támasztja föl. Egy ártatlan betű miatt könnyen a hazafiatlanság, nemzetellenesség vádja érhette a modern helyesírót, amint Révai Miklósnak hív tanítványa és szerető barátja Boldogréti Vig László ítélkezett *Versegi Ferentznek okoskodása* fölött: „Vagyon-e már az ollyan Nyelvtanítónak ép esze, *igaz hazafiúsága:* a' ki, midőn a' nyelvet a' legfőbb tökéletességre viheti, nem él az alkalmatos eszközzel? *Igaz hazafiúi tisztelettel viseltetik-e Nemzetéhez:* a' ki a' legtökéletesebb helyett szántszándékkal *hibás írásmódjával* kínálja a' Hazafiakat? Az illyen ember nem tud egy Nemzet Méltóságáról illendőképen gondolkodni: nem látja által, hogy hibás ítéletével gátolja a' nemzeti fő vagyonnak ...tökélletességét" (1806, 87. l.). Az elhunyt Verseghyt maga Vörösmarty vette védelmébe, kijelentve róla, hogy fáradhatatlan munkás hazafi volt; egyúttal tiltakozik Vörösmarty a jottisták nyelv-őrző monopóliuma ellen is: „nem kiáltozom nyelvünk pusztulását, ha y-os ragasztékot látok" (*Némely nyelvünkbeli különbözésekről* 1826). Vörösmarty — mint kívül álló, józan szemlélő — írt is egy különös vígjátékot *Ypsilon-háború* címmel (1821), amelyben az *I* és *Y* háborúságra kelnek egymással, a pörpatvarba a többi betűk is beleavatkoznak, míg végül *Y* és *I* összeölelkezve kibékülnek és barátságot esküsznek. A vígjáték tendenciája nyílván az áldatlan helyesírási harc megszüntetésére irányul, bár az író maga általában Révai híve volt, hiába biztatta a verseghysta Virág Benedek, hogy „írjon öcsém uram *pápista módon*". Virág Benedek szavaiból kitetszik, hogy a hazafiatlanság vádja mellett a *felekezetiség* szempontját is beledobták a helyesírási vitákba. Ez a szempont a *keresztény* ∾ *keresztyén* szó írása közül még inkább kiéleződött és a különbségtevés ma is fönnáll, hiába nyilatkoztatta ki nyelvtörténeti alapon Gyulai Pál, hogy a *keresztény* szóban katholicizmust, a *keresztyén*-ben pedig protestantizmust keresni valódi korlátoltság.[81] Jellemző apróság, hogy a zsidó Ignotus *kereszt-tyént* ír: talán modorosságból, talán politikai tüntetésből.[82]

Ime, mennyi érzelmi gyujtó-anyag halmozódhatott föl a helyesírással kapcsolatban. Míntha az írásmód a fogalom vagy

[81] *Vörösmarty összes Munkái* 6: 382.

[82] *Olvasás közben.*

tárgy lényegéhez tartoznék; makacsul ragaszkodunk hozzá, változtatni, javítani kívánunk rajta.. Az írás kérdése száz évvel ezelőtt két pártra osztotta az irodalmat: ma már nem tartjuk sem pápistának, sem hazafiatlannak a nyelvfilozófus Verseghyt, akinek *cz*-je végül is diadalt aratott az ósdi *tz* fölött és a legújabb időkig nemzeti örökségünk maradt, amíg — újabb viták árán — az Akadémia legujabb helyesírása a *c*-re nem egyszerüsítette... De Verseghyt és Révait — a természetes fejlődés, az élő nyelv követőjét és a tiszteletreméltó régiség hívét — alapjában véve nem is a betű kérdése állította szembe egymással. A helyesírás csak fölszíne a mélyebben buzgó tudományos fölfogásnak, a nyelvről való gondolkozásnak, aminek logikus következménye lesz aztán az írás: a küzdelem a nyelvtörténet és a nyelvszokás uralmáért folyt.[83]

A serkentő eszme azonban mindenképen a nemzeti öntudat volt. „Régi eleink" ezért igyekeztek annyit a helyesírás körül[84] és Kolmár József nyelvgondolkodó is ezért tiltakozik, hogy a diakritikus jelekkel elrútított, különben is esetlen arabs írást tegyük meg nemzeti írásunkká.[85] „Boldogtalanság vólt még tsak gondolkodni is arról, hogy a' kettős betük helyett másokat, ujjakat kellene találnunk", — mert veszendőbe mennének a régi magyar gyökérszók és a betűinket elrútítanók.[86] A hazafias követelmény itt az *ízlés*sel, a megszokott íráshoz való ragaszkodással párosul.

Természetesen fölmerült az idegen szók magyaros írásának követelménye is: „az idegen szók kötelesek magokat nyelvünkhöz alkalmaztatni."[87] Kétségtelen, hogy az idegen helyesírással írt idegen szó kiríi a szövegből és pedáns vagy précieux jelleget ölt.[88] A magyaros írás viszont darabos és esetlen, sőt pórias lehet: „*Rússzot* pedig 's *Voltért* inkább apolgatya."[89]

3. Itt elérkeztünk az *egyéni törekvésekhez* a helyesírás terén. Vossler rámutat idézett könyvében (184. és 33 l.) arra, hogy

---

[83] V. ö. Császár Elemér, *Verseghy* 1903: 189 és 201.

[84] Boldogréti Víg, i. m. 89. l.

[85] *Próbatétel a Magyar Helyes írás Philosophiájára* 1817 (= Horváth I., Jutalom feleletek II. 1821: 84.)

[86] U. o. 83. l.

[87] Kolmár i. h. 94. l.

[88] V. ö. *Az idegen szavak*, Magyar Nyelv 1921.

[89] Bécsi M. Múzsa 1788.

a XIII. század valósággal örömét lelte az írás és kiejtés eltéréseiben. Etimologizálásokkal, latinizmusokkal tudatosan archaizálták, pedáns komplikációkkal homályosították a helyesírást: a tudós íráskultura játékai voltak ezek, a kódexíró gyönyörködése az orthographia patinájában.

Nálunk a nyelvművelő Döbrentei Gábort hozhatjuk föl, akinek modoros prózáján és helyesírásán érezhető nyomot hagyott a régi magyar nyelvemlékek tanulmányozása. A helyesírást sok ember egyéni tulajdonának tekinti, amiből sok hóbort származhatik, például személyneveknél: ‚Némäthy', ‚Thoot' stb. A Budapesti Hirlap a „sic volo" elv alapján makacsul ragaszkodik az idegen nevek rossz fonetikus átírásához (Münkhen stb.). A példa ragad, mert az orthographia tekintélyekhez igazodik. Az egyénieskedő íráskülöncökre megint a régi jó Kolmár József szavait idézhetjük: „... ne felejtse el a' hazafi, hogy a' Nemzeti Nyelv nem egyedül az ő sajátja" (i. h. 23. l.). Félre kell tenni az „önkényes véleményeket", hiszen „egy Európai nyelv sem dicsekedhetik a' maga Orthographiájában azzal a' pontossággal, és meg határozottsággal, a'mellyel a' miénk" (u. o. 116. l.). „Ne pusztittsuk Nemzeti Literaturánkat annak külső tornátzában, az Orthographiában. Készittessen a' Nemzet az ő Nyelvtudósaival egy ... *Orthographiai Canont*..." (118. l.). A helyesírási viták, az egyéni írásjog helyébe Kolmár József nyilván orthographiai diktaturát óhajtott, a helyesírás államosítását, ami be is következett: ez az egyetlen pont, ahol hivatalos rendeletek beleszólnak a nyelv ügyébe... A magyar Akadémia szintén egyik kanonizátora a helyesírásnak. (A francia Akadémia még tovább megy: a szavak jelentését is definiálja, sőt adott esetben a genusát is megszabja.)

4. A helyesírásnak a nemzeti motivumokon és az egyéni ízlésen kívül vallásos háttere is lehet. A Bécsi Códex Jézus helyett *Ih*esus-t ír[90]. Ennek magyarázata abban a tényben van, hogy a szent neveket rövidítették. A görög Ἰησοῦς rövidítése IHS lett és a középkorban a görög *éta* majusculát hehezetnek vélték: azért írtak *Ih*esus-t vagy *Hi*esus-t.[91]

5. Áttérve mármost a helyesírás konkrét eseteire, nyilvánvaló mindenki előtt a hangulati különbség, ha egy-egy hangot más

[90] V. ö. Melich János Nyelvtud. Közl. 40: 384.

[91] V. ö. erre von. még az *írás hatalmáról* és a *rövidítésekről* szóló részeket.

és más betűkkel adunk vissza. Egészen más asszociációt fűzhetünk az *Ördög* névhez, mint ha ugyanezt a nevet *Eördögh*-nek látjuk írva. Ugyanezt mondhatjuk a következő párhuzamokról: *Zicsi* ⌒ *Zichy; Tooth* ⌒ *Tóth; Tót; Tzigány* ⌒ *Czigány* ⌒ *Cigány, Zigány; München* ⌒ *Münkhen; Corneille* ⌒ *Kornejj; anyja* ⌒ *anynya* ⌒ *annya* stb. Tristan Bernard vallomása szerint, a *Crime* francia és elegáns neve az ismert félszigetnek, *Krím* ugyanazon hangzás mellett a barbárság képzeteit kelti föl, *Chryme* pedig chemiai anyagokra emlékeztet... A parnassien Leconte de Lisle *Poèmes barbares* című kötetében bizarr, exotikus helyesírással írja a neveket: „*Qaïn, Qaïn, Qaïn!* Dans la nuit sans aurore Dès le ventre d'*Héva* maudit et condamné."

A helyesírásban is vannak analógiás sorok. Az olvasás pillanatában a ‚*Zichy*'-szó hamarább asszociálódhatik *Széchenyi*-vel és *Zách*-csal, mint — a melléknévképző révén — a ‚falusi' szóval. Goethe nem szerette, ha nevét Göthe-nek írták.[92] Felesége, a hűséges Christiane bizony gyakran írt Göthét, sőt egy magyar költő is ilyen helyesírással írt róla disztichont (Vörösmarty: *Göthe-utánzó).*

Jelentősége van a helyesírásban a nagybetűk alkalmazásának: bizonyos értékelést fejez ki és legtöbbször az erősebb kiejtésbeli nyomaték jelzője. A modern kulturember előtt ilyenkor a betű tünhetik primär jelenségnek: a kiejtést érzi másodlagosnak. A háboru elején írta egyik folyóiratunk: „Magyar kultuszminiszter most ne szégyelje kimondani azt a szót, hogy haza, hanem *mondja azt nagy H-val,* ordítva, büszkén, fenyegetően, úgy hogy *Magyar Haza*" (Uj Nemzedék 1915. okt. 3.).

A személynevek nagybetűvel írását így okolja meg Kolmár József: „Az igaz, hogy Péter vagy Pál lehet magában betstelen, és méltatlan; de a'mennyibe Személy, és Ember: meg illeti őket a'tisztesség..." (i. h. 74. l.). A XVIII. század végén és a XIX. század elején — francia mintára — nagybetűvel írták nálunk is a kiemelt főneveket és mellékneveket: „A *Könyv-Irónak* elöl kellett adni azokat a *Visszaéléseket,* mellyeket a' *Babonásak* és a'kik különös *Istení* jelentéseket képzelnek magoknak, a' *Vallásból* szoktak tsínálni..." (Szilágyi Sándor *Henriás,* bevezetés). Berzsenyinél:

---

[92] Schröder, *Vom papiernen Stil* 1919: 9.

A' *Derék* nem fél az idők mohától;
A koporsóból kitör és eget kér,
'S érdemét a' *Jók Nemesek* 's jövendő
Századok áldják.

A XIX. század második felében eltünnek a nagybetük és csak különös kiemelésképen vagy personificatio-nál használják a költők: „...Nagy ünneped, dicső Fölébredés!" (Arany *Széchenyi emlékezete*). A huszadik századi uj költői iskola annál jobban visszaél a nagybetük használatával: mintha csak ez az eszköz állna rendelkezésükre, hogy szavaiknak súlyt adjanak. Verseikben igen közönséges a nagybetü; *Ég*, *Halál*, *Kelet*, *Nyugat*, *Dél*, *Puszta*, *Pénz*, *Mult*, *Idő*, *Óra*, *Pokol*, *Nap*, *Hold*, *Kétség*, *Sors*, *Bün*, *Álom*, *Szerelem*, *Gond Vágy*, *Nyár* — mindezek Ady verseiben nagybetüvel jelennek meg és szimbolikus jelentőséget hordoznak. De a prózájában is igy ir: „...meghalni könnyebben és hamarabb tudtam volna az *Asszonyért* mint a *Művészetért*."[93] Juhász Gyulánál: „Kegyetlen és kevély vagy ó *Művészet*" (*Testamentom* 1925. 7.).

Ritkán használt kiemelő eszköz az egész szónak nagybetüs szedése, amire Gáti István fogalmazta meg a szabályt: „Egészen nagy betükkel irják a' nagy neveket, mint Isten, Jehova, II. Józsefʺ [!][94] Az esztéta Richard Dehmel egyik versében *(Venus Regina)* látható ez a szembeszökő sor:

... ich lese deutlich
in grossen, grauen, eisernen Buchstaben:
REGINA SEMPITERNA MORTUA —

A nagybetük itt nyilván a titokzatos fölirás jelentőségét akarják érzékeltetni. Ez a „betü-misztika" már a skolasztikában divatos volt. Erasmus cinikus hangon meg is rója az olyan theologusokat, akik makacsul ragaszkodnak bizonyos szavaknál (pl.: MAGISTER NOSTER) a majusculához...

A kis- és nagybetük körül néhány évtizede elkeseredett harc folyik a német helyesirásban. A tudományos munkák — elsősorban a nyelvészetiek — nagyrészt kiküszöbölték a főnevek majusculáit. A szépirodalom megtartotta őket, de a verssorok elején — mint fölösleges páthoszt — elhagyja a nagybetüket. Vers és próza között nemcsak tartalomban és ritmusban, hanem helyes-

[93] *Vallomások* 1911. 39. l.

[94] *Elmélkedés a helyes irásról* 1817. 93. l.

írásban is közeledés észlelhető. A *Holnap* és Ady Endre még nagybetűvel kezdik a sorokat, de a nyelv-cizelláló Babits Mihály már lerázza magáról ezt a sablont:

> Vers, te másfelé röpülj, menekülj a vésztől,
> enyhe percet, hűs habot, lágy vizet igézz föl.
> *(Emléksorok egy régi pécsi uszodára.)*

A kisbetűs divatot a franciák is átvették. Miguel de Unamuno spanyol író legujabb munkája ilyen címmel jelent meg franciául: *l'agonie du christianisme* (Paris 1925).

6. Nagyobb egyéni szabadság nyilik a helyesirási konvenciók keretein belül az *összetett szavak* irásában. Itt stílus-mérlegelés dolga, hogy az iró mit érez egybetartozónak és mit akar egybeírással összefoglalni egységbe. Az irás mindenképen az iró gondolkozásának a tükre. Mennél analitikusabb egy nyelv — mint pl. a francia — annál kevesebb az egybeirt szava. A kérdés tulajdonképen kivül esik a helyesirás körén, az összetételek tanába tartozik és az egybetartozás már az irás előtt eldöl az iró lelkében, az egybeirás legföljebb külsőleg is dokumentálja a logikai tapadást. Német tudományos stílus egy szónak veszi a „die *Inbetriebsetzung* der Maschine"-féle összetételeket. A barokknak nevezhető stílustörekvések[95] korában az összetételek halmozása is díszitő eszköz, amely tetézi a mondat buja terheit. Rimai János Balassi-bevezetésében (1632) olvasunk ilyen egybeirt szavakat: *szemgyönyörködtetéssel, nyelv-, szájeleveníttéssel, gabonavetési irástermészetinek.*[96] A modern lira nagyobb szóegységeket, szintétikusabb szavakat bir el, mert intellektuálisabb költészet, mint pl. a népies stílus. Tóth Árpád egybeirja az ilyen szavakat, mint: *aranyvonal, holdszelet, messzenézni, selyembevont (A parkban).* Babits Mihály szavai: *megmodernigényesült, soha-meg-nem-elégedés* stb. Juhász Gyula új összetételei: *Csillagszerelem, Testvérlámpás, versige* stb. Gárdonyi Géza is szükségét érzi az ilyen nyomatékos egybefoglalásnak (*egy-házban, egy-kertben* i. m. 18.), ami néha modoros népieskedéssé válik: *depersze, sepedig.*

7. Az orthografiával való játék komikus hatásokra is alkalmas. Leggyakoribb ilyen eszköz a magyar szavak francia átirása,

---

[95] V. ö. Horváth János *Barokk ízlés irodalmunkban* Napkelet 1924. 335. l. és: Cyzars *Vom Geist des deutschen Literaturbarocks* Deutsche Vierteljahresschrift 1923.

[96] Dézsi Lajos Balassi-kiad. I. 7-9. l.

vagy erőszakolt archaikus helyesírása, ami önmagában már komikus, de gúnyolhatja az írhatnám külföldieskedést is. Petőfinél *Pojogne, Quichequeureuche*[97], *A Borsszem Jankó „Wewrewshegy-leveleiben*: *jótécogne, perçe.*

Ha az archaikus helyesírás komoly korjellemző akar lenni: mindenütt helyén van, csak ott nem, ahol az írás nem lehet eszköz, — a színpadon. Molnár Ferenc Bach-korszakot „jellemző" szavai közül, amiket a *Farsang* személyeinek szájába ad, a *journalistica* ilyen korjellemző formájában nem mondható ki a színpadon.[98]

b) *Interpunctio.*

Az interpunkció kifejező eszköze a gondolatközlésnek. A megértést szolgálja és mint ilyen a beszélt nyelv hangsúlyozásának, az arcjátéknak, a gesztusnak szimbolikus és konvencionális jele. Esztétikummá ott válik, mikor az író egyéni eszköznek tekinti és — elégtelennek érezve a leírt szónak önmagában való hatóerejét — tudatosan fokozni akarja írásjelekkel a hatást és öncélú érzelemkeltő-eszköznek használja az interpunkciót.

Az interpunkció jeleinek egyrésze arra szolgál, hogy a mondat logikai szerkezetét föltüntesse. Mennél komplikáltabb a mondatszerkezet, mennél *intellektualizáltabb* a nyelv, annál erősebben fejlett az interpunkció. Az interpunkció modern fejleménye az írásnak[98a] és költői fontossága is csak a modern l'art pour l'art lírában emelkedett.[99] Az igazi népdal nem ismeri a kettőspontot, pontosvesszőt, a gondolatjelt, a zárójelt, az idézőjelet, mert nem is leírásra készült és mondatszerkezete egyszerű. Amit Imre Sándor mondott *a dal nyelvéről*,[100] hogy „a gondolatok bonyolódása, labyrinthusa, sokféle fűződése, ismeretlen dolog nála; az értelmezés finomkodása, az értelmeskedés casuistikája nem gyötri" — az tükröződik a dal helyesírásában is.

A magyar interpunkció története bizonyára sok stílustörténeti adalékot szolgáltatna. A költők írásjelzése kétségtelenül fon-

---

[97] V. ö. Szigetvári Iván, *A komikum elmélete* 1911: 297.

[98] V. ö. Lendvai István *A harmadik Magyarország* 1921. 30. l.

[98a] Gvadányi az emberiség nagy vívmányai közé számítja írásjelek fölfedezését.

[99] V. ö. Guyau, *L'art au point de vue sociologique* 1901: 326.

[100] *Irodalmi tanulmányok* 1897. I.: 11.

tos tényező a stílusvizsgálat számára.[101] Arany sűrűn él az írásjelekkel: logikus ész és világosság jellemzi minden írását. Kevesebb az írásjel a népies *Toldi*ban, legtöbb a prózai dolgozataiban és a józan-humoros *Bolond Istók*ban. Ez a kérdés mindenesetre bővebb vizsgálatra szorulna. Meg kellene vizsgálni a költők kéziratjavításait is, az írásjelek korrigálását: az ilyen apróságokban is stílustörekvés nyilatkozik meg. Lamartine-ról tudjuk, hogy kéziratainak javítása közben sok írásjelet egyszerűen törölt. Az írásjeleknek, különösen az aláhúzásnak és fölkiáltójelnek túlzott használata mintha arra vallana, hogy az író nem bízik túlságosan, szavainak kifejező erejében.

Az interpunkció egyéni kezelése szembeötlő Mikszáthnál, akinél a szavakat lépten-nyomon megszakítja egy-egy gondolatjel vagy zárójel, hogy helyet szorítson egy fölbukkanó, mellékes ötletnek. Egyik modern kritikusa[102] ingujjra vetközött mesélésnek nevezi ezt a modort, amikor az író azon pongyolán adja a gondolatait, amint eszébe jutnak: ennek a gondolatugrálásnak hű tükre az interpunkció. Nem téveszthető össze ez az írói modor azzal a racionalizmussal, amellyel egy tudós költő, Babits Mihály, rakja mozaikokba — az írásjel-ragasztékok segítségével — mondatainak komplikált és nehezen kibogozható gondolatmenetét.[103]

> ... s tán ha néha megkísérted gondolatokba öltözött | jaj! kegyetlen gondolatokban, törmelék formák között | rejtező emlékeid alját tépett formák rongya közül, | (melyekkel magad öltöztetted, büszke rá, hogy jól feszül | forma a formára — mignem érezéd[104] hogy tűn a test | s önmagában a gazdag öltöny élni és fejlődni kezd) — | jaj! ha néha megkísértéd ezt a munkás, jól csavart | gombolyagod, mellyet vak Fátum összekuszált és zavart, | visszagombolyítani — rendre hámozván a forma dús | hócsipkéit, hogy csipkékből égjen elő a hús | szellem-igazságok vak alján a Valóság teste, a Lét, | Tény és Lét, az utolsó öltöny, — s ezt lefejtve tűnjön eléd | élményed maga meztelen[104] mint hócsipkékből egy édes akt: élmény: meztelen darab élet, multad, színei, logisch nackt — | úgy megvillant és kisiklott ...[105]
>
> *(Egy filozófus halálára.)*

---

[101] V. ő. Bebesi István Magyar Nyelvőr 1923: 85.

[102] Benedek Marcell, *A modern magyar irodalom*, Bpest 1924 11. l.

[103] A függőleges vonalakkal a „vers libre" uj sorkezdését jelzem: ez szintén írásjelnek számítható, mert *zökkenő* a szabad ritmusban, amit a sorkezdés kifejez.

[104] A *hogy* és a *mint* előtt hiányzik a vessző, s minthogy ez többször előfordul, szándékosnak kell venni.

[105] A mondat csak hét sorral alább fejeződik be!

1. Itt az interpunkció kérdése már mondattani kérdéssé válik. A logikailag fegyelmezett gondolkozás szigorúan ügyel a mondatok vázára, amelynek látható jele az interpunkció. A modern irodalom stílusában az ellenkező mondatszerkesztésre is számos példát találunk: tudatos primitivkedést a gondolatok egymás-mellé-rendelésében, végnélküli egymásutánját az egyszerű mondatoknak, amiket csak a *vessző* vagy az *és* kötőszó kapcsol egymáshoz, bizonyos kompozíció-nélküli erőtlenséget, amely fáradtan, lazán koordinálja a mondanivalóit. Iyen modorban kígyóztatja a versezeteit egy dekadens, „praeraffaelita" költő, K e l e t i Artur, aki sorait, sőt verseit, legszívesebben és-sel kezdi és a vesszőt is alig látszik ismerni, talán mert tulságosan logikus elválasztónak érzi, a fölkiáltójelet meg egyenesen száműzi, nehogy valami erősebb hang zavarja meg mesterkélt hangulatainak bágyadt csöndjét:

S ki versemet olvasod talán ágyadban este
mielőtt elaludnál altató olvasmányul
s hogy letetted már könyvem s a gyertyád is elfujtad
vagy enyhe lámpád lángját kezeddel lecsavartad
és a falnak fordulsz be s lágy s langyos paplanod
a szájadig huzod fel (ha épp úgy szereted)
s egy kicsit eltünödvén bágyadt és álmosan,
ásítasz is.....

Az első vesszőt a hetedik sor végén találjuk, az első pont a hetvenkilencedik sort zárja be. A második pontot a 94 sorból álló költemény legvégén irta le az *Angyali üdvözlet* (1916) szerzője. A vesszőnek pongyola-primitivkedő elhagyását L e n d v a i István meg is rótta S z é p Ernőnél.[106]

Legmodernebb irodalmunkban úgylátszik programmszerű a vessző elhagyása. De itt már nem irásmodor és primitivkedés, hanem belső szükségszerüség megnyilvánulása: a gondolatok metafizikus irrealitását és egybefolyó sorozatát, az elmosódó körvonalakat, az egymásbaömlő kusza képzeteket zavarná a vessző, az ihlet kijózanító nyelvtani határkője. Egy részlet a pécsi *Symposion* (1925) verseiből: „És vannak ó örömest Kik térnek haza Az alkonymezőkről lombzugás Kezdi el a róna Éjét fehér juhok S sok tarka jószág Ballag el Elmaradozva a csillag Hajnalfényében ó vannak Kik boldogan Arattak Gyöngék" stb. Van ebben

---

[106] *A harmadik Magyarország* 1921: 147.

[107] V. ö. *Az idegen szavak* c. tanulmányomat, Bpest 1922. 17. l.

a törekvésben valami megsejtése annak, amit Volkelt úgy fogalmazott meg, hogy a Szép homályos, kusza képzeteken alapul[107].

2. A *pontosvessző* — ujabb irodalmunkban kíhaló-félben van. Költők legföljebb archaizálva használják. Ady-nál tudtommal nem fordul elő. Petőfi még gyakran alkalmazza, oratio recta-ban is:

„Lelkemen a bosszuállás,
Kardomon a halál van;
Föl barátim, ...

(Bánk bán.)

A francia regényírás még ma is él vele, bizonyára azért, mert racionálisabb a nyelv: preciz logikai elkülönítés, a különbségtevés pont és pontosvessző, vessző és pontosvessző között a szépirodalmi gondolkozásban sem hat pedánsan.

3. A *kettőspont* érzelmes versben, népdalban lehetetlen, mert túlságosan absztrakt formula, egy kihagyott ráutaló gondolatot pótol. Goethe verse nem képzelhető el ilyen interpunkcióval: „Röslein, Röslein, Röslein rot: Röslein auf der Heide." Erőltetett logikus figyelmeztető Petőfinél az ilyen kettőspont: „S: ihatnám pajtás! így kiált föl" (*Csokonai*). A modern intellektuell-lírában annál gyakrabban találkozunk vele: „Hinnéd: itat még borával az élet" (Tóth Árpád, *Séta az alkonyatban*). Ez a kettőspont a legelevenebb hatáseszköze a sornak: a kimaradt vesszőt és a „hogy" kötőszót pótolja és megállásra készteti az olvasót.

4. A *kötőjel* ott szerepel sűrűn, ahol sok a félig tapadt összetett szó. Adynak kedvenc írásmódja: *ál-bölcs, gond-feleség, álom-hely, erő-kút, csók-csárda, vér-forrás, mindent-elhallgatás, nem-ismert, éjfélkor-éjfélkor, temető-dal, féreg-magyar, szám-ize* stb.[108] Georch Illés (i. m. 1817. 51. l.) síkraszállt a „választó jel" védelmére, mert csúnya az egybeírt hosszu szó . . .

5. A *hiányjelet* a modern szépirodalom fölösleges, zavaró, minuciózus fontoskodásnak érzi. Nem is használják többé. Komjáthy Jenőnél még megtaláljuk az írásbeli különbségtevést ugyanegy végződésű adverbium és adjectivum között:

Mit szomjazol mindegyre telhetetlen'?
Nyugtot nem lelhet az, mi véghetetlen,
. . . .

(Árny.)

[108] Szeretném ha szeretnének 1910², 120—129. l.

Szemléletes Szabolcska és Ady — két egykoru, de ellentétes világnézetü költő — szembeállítása a hiányjel kapcsán.

Sír a nóta, magyar nóta,
Muzsikálnak este óta...
Egy párisi vigadóba';
(A Grand Caféban)

Ha ott fetrengek lenn az utcaporba:
Boruljon rám és óvjon átkarolva.
(Az én mennyasszonyom.)

Mindkét helyen a rím kedvéért maradt el a *ban*-rag *n*-je. Szabolcska, a népies költő, még nem meri a népies kiejtést használni, ragaszkodik a tudós grammatikai hiatus-jelhöz. A világvárosi Ady Endre a modern nyelvállapotot szankcionálja, habozás nélköl tultéve magát a nyelvtani skrupulusokon.

6. A *pontozás* jelenthet szókihagyást euphemismusból, jelenthet érzelmes szüneteket. Ez a leggyakoribb, de a legolcsóbb íráseszköze a költőknek, akik könnyen azt hihetik, hogy a gondolatszegénységet három ponttal pótolni lehet. Szomory *Nagyasszonyában* a szereplők jórészt hárompontokban beszélnek... mintha az írónak folyton elakadna a lélekzete, nem tudja szavakba önteni minden mondanivalóját és túlfeszitett idegességet akar éreztetni a hőseiben is. Arany szereti a pontozást. Felkiáltójel, kérdőjel előtt gyakran alkalmaz jelentős négy-pontot: „Szörnyü, szörnyü....!"; „Önkénti számüzés lőn menedéke....?" (*A rodostói temető*). A leveleiben hosszú kipontozásokat is találunk: „Pesten voltam....." (Lev. I. 400). Stefan George vezette be a költészetbe a *kétpont* használatát, amely kisebb pauza akar lenni, mint a hárompont, de egyúttal erőtlenebb mondatzáró, mint az egyes pont: „Ein tret ich wieder Herr in dein haus.." (*Litanei*).

7. A *gondolatjel* funkciója ugyanaz, mint a pontozásé, de értelmibb hatású. A tudós Arany János mondatrészek logikus elkülönítésére, az állitmány kiemelésére használja:

Az az ábránd -- elenyészett;
Az a légvár — füstgomoly;
Az a remény, az az érzet,
Az a világ — nincs sehol! —
(Visszatekintés)

Ady Endre nem ismeri sem a pontozást, sem a gondolatjelet. Bizonyára fölösleges szentimentalizmusnak érzi. Fantáziája

különben is inkább akusztikai-szimbolikus, mint vizuális-allegorikus. Annál több gondolatjelet találunk az esztéta-intellektuális lírában. „De itt? — Vad házzuhatag — — Körutak hegy lánca alatt megtörpül lassan az ember: — mit akarsz itt a szerelemmel?" (Szabó Lőrinc *Kalibán!* 1923. 13. l.) Stefan George a gondolatjelnél is elkerüli a sablont. Vízszintes hosszú vonás helyett rövid függőleges vonásokat használ: „Warum ‹ geheimnisvolle herrin ‹ führst du..." (*Die Zauberin*).

Semmi érzelmi jelentősége, kifejező értéke nincs a prózában alkalmazott, beszédet jelző, sorkezdő gondolatjelnek. Ez csupán tipografiai eszköz, tisztán formális figyelmeztető, de nagyban hozzájárul a szöveg áttekinthetőségéhez és mint ilyen nyomdatechnika esztétikájának rovatába tartozik.

8. Az *idézőjel* valamikor mélyebb jelentőséggel bírt, mint ma, amikor csupán értelmi funkciót tölt be. Eredetileg azonban a mai ú. n. idézőjel azokból a vonalkákból fejlődött ki, amelyekkel a középkori teologiai munkák az evangélium-idézetek szentségét akarták külsőleg is föltüntetni[109]

Ma már szinte prózailag hat az idézőjel. Mindenesetre aprólékos gondosságra vall például az a mód, ahogyan Petőfi az idézőjelet kezeli. A *Furfangos borivó* című verse elejétől végig monolog. A borivó önmagáról beszél. Közben a borivó egyik gondolatát idézőjelbe teszi Petőfi, pedig az idézőjel bátran elmaradhatott volna: „A kancsó zsarnokszív" — azt gondolom — „Ki kell belőle a vért ontanom!" A *Jövendölés* című vers párbeszéd a költő és anyja között. Petőfi szükségét érzi az idézőjelek formájával is megkülönböztetni a két személyt — a költő szavait „kétvesszős" idézőjel, az anyáét ‚egyvesszős' mutatja — pedig a szavakból amúgy is kitűnik, ki beszél: „Mondád *anyám*...."; ‚*Fiacskám*'...'; ‚Halál, ne vidd el őt karomból, Ne vidd korán el a *fiut*...'; „*Anyám*, az álmok...". A népdalnak már a stílusa kizárja, hogy effajta irodalmi idézetek szerepeljenek benne:

S az „elvégeztetett" vonaglott ajkamon (Tóth Árpád: *Esti könnyek*).

Stefan George itt is bizarr hatásokat keres. A konvencionális » « jelek helyett ilyen idézőjeleket alkalmaz: > Mächtig ich durch euren schwur < (*Der Eid*).

Majdnem azt mondhatnánk, hogy az idézőjel teljes elhagyása

---

[109] V. ö. K. Vossler, *Geist und Kultur in der Sprache* 1925: 31.

költőibb, mert logikailag kevésbé preciz eljárás, mint a gondos vesszőrakás. Arany refrénjének — Oh irgalom atyja ne hagyj el! — épen az idézőjel hiánya adja meg az elmosódott, érzelmi kontúrokat: a fölsóhajtás a költő és a hősnő, valamint a hallgatóság lelkébe egyaránt lokalizálható. Ha idézőjel nélkül a szereplő személy stílusában beszél az író, mindig nagyobb hatást ér el. Erre Mikszáthból közölhetnénk részleteket. Az oratio rectanak és pseudoobjektív modornak erre a keverésére Leo Spitzer hoz föl találó példákat.[110]

9. A *zárójel* fejezetcímeknél, vagy pláne könyvcímeknél (alcímek), ahol egy egész sort kellene aláhuznia: fölösleges és nem is szép (Renner i. m. 70. l.). Arany szereti a zárójelet: „Az ember... a *költő* (míly bitang ez a név!)" (*Dante*). A „népies" Petőfi itt sem pongyola: „Sima tükrén a piros sugárok (Mint megannyi tündér) táncot jártak" (*A Tisza*). A vers-ötvöző Tóth Árpád is használja, ritkán:

> Szeme rámnézett kérdőn, búsan:
> (Nincs búsabb szem, mint aki kérd)
> *A vén ligetben.*

Babits Mihály túlzásba is viszi a használatát, úgyhogy Karinthy Frigyes stílusparodiája (*Így írtok ti*) épen ezt a sajátságát figurázza ki a [szögletes] és (kerek) zárójelek gallimathiasával.

Ha a zárójel közbeszúrást jelent: kétféle zárójel van. Az egyik a pongyolaság, a szertekalandozó gondolatasszociáció kifejezője (pl. Mikszáth stílusában). A másik ellenkezőleg: a logikusan fegyelmezett gondolkozásé, amely szétválasztja a mondanivaló elemeit, egybefoglalja az összetartozót, kizárja a mellékes részt, amely mégis szervesen illeszkedik a mondatszerkezetbe. Az egyik chaoszt teremt, a másik rendet visz a chaoszba (pl. a tudományos művek interpunkciója, a mathematika zárójelei).

Mindezek — mondhatnók — az értelem zárójelei. Van aztán egy harmadik fajta zárójel is, amit talán *érzelmi zárójel*-nek nevezhetnénk, ha mindenáron terminusokba akarnók szorítani a stíluseszközök ezerféle árnyalatait. A zárójel ilyen alkalmazását Ady Endre szereti. Nem értelmi, hanem tisztán hangulati elkü-

---

[110] Germ.-Rom. Monatsschr. 1923: 199—291; Zeitschr. f. franz. Spr. 1922. V. ö. még E. Herdin, *Studien über Bericht und indirekte Rede im modernen Deutsch* Upsala 1904.

lönítő nála a zárójel. *A vár fehér asszonya* című versében még értelmi szükséglet a zárójel. A költemény kettős „cselekményét" — realitást és szimbolumot — az választja el, hogy a realitás szövege zárójelbe kerül, mintegy átengedve a főhelyet a látomásnak. Igy lesz a vers hangulatbeli hullámzás, a való és az irreális kép váltakozása. A zárójel ilyenformán már eleve hangulatot takar, jelzi a színváltozást:

A lelkem ódon, babonás vár,
Mohos, gőgös és elhagyott.
(A két szemem ugy-e milyen nagy?
És nem ragyog és nem ragyog.)
.....
(Csak néha, titkos éji órán
Gyúlnak ki e bús, nagy szemek.)
A fehér asszony jár a várban
S az ablakokon kinevet.

Ady zárójelbe teszi a refraint és különös optikai játékot űz az ilyen zárójeles ismétlésekkel. A kétstrófás *Egy ócska konflisban* refrainje:

(Döcög, döcög az ócska konflis
És mi sápadtan reszketünk.)

A zárójel itt már elmaradhatna, mert értelmileg az előző „pont" is elég elválasztójel, de Ady még zártabbá akarja tenni a két sor érzelmi tartalmát. Ez a zárójeles refrain a versszak elejére kerül módosuló szöveggel *A síratő siralmában*:

(Mit adhatnék?) Porlandó szégyen
.....
(Mit tehetnék?) Egy kis halállal,
.....
(Mit futhatnék?) Egy két határ tán,
.....
(Mit sírhatnék?) Amit szabad volt,
.....

Itt is csupán hangulatjelző, nem értelmi szükséglet a zárójel és valami szemnek szóló figyelmeztető is. Kerülhet a refrain a versszak közepére:

Fekete ördög
(Gyi, gyi csoda-ló)
Kerget a Gond, a
Fekete ördög.
(Futás a Gond elől).

Itt mondatbeli közbeszúrást jelez a zárójel, tehát fontos értelmi elkülönítő, de szabályszerű ismétlődése hangulattal telíti a logikai zökkenőket: olyan ez a föl-fölbukkanó zárójeles sor, mint valami vissza-visszatérő zenei motívum, háttérből csilingelő hang a kongó melódia szövedékében. Ady azonban még tovább viszi a játékot. Refraint csinál a puszta zárójelből. Egy háromstrófás versében (*Az Istennek viselőse*) minden első sor második fele zárójelben van:

Ez a pompázás (Tél se fagyasztja)
.....
Ez a kongatás (még nincsen vége)
.....
S e harsány élet (nagy volt az ára)
.....

Ez is ritmus: a zárójeles mondatok szabályszerű ismétlődése, amit elsősorban — sőt szinte kizárólagosan — a szem percipiál. De még más változatban is használja Ady az érzelmi zárójelet. Látszólag minden ok nélkül zárójelbe tesz egész mondatokat, sorokat, sőt versszakokat, ha valami hangulat-változást akar éreztetni a stílusban. A *Kis, karácsonyi ének* egész utolsó versszakát zárójel foglalja be, ami értelmileg nem volt kényszerűség. *A menekülő élet* című versben a zárójel nélküli és zárójeles sorok a következő ritmusban hullámzanak: 5 + (6) + 18 + (10) + 23 + (1) + 16 + (4) + 1 + (1) + 5 + (3) + 2.

10. A *fölkiáltójel* esztétikája hosszú fejezet lehetne. Az első fölkiáltójelet állítólag csak 1536-ban írták le Párisban[111]. Ronsard még szükségét érzi annak, hogy figyelmeztesse olvasóit: a !-jelnél emeljék föl a hangjukat (*Franciade* 1572, préface).

Tudományos műben az erős indulatot jelző kettős felkiáltójel naívul hat: „Ime a nyelvészet, a szónyomózás még a bölcsészet homályos szentélyében is gyújthat egy-egy vezérlángot!!"[112] Címeknél igen erős kiemelő eszköz a felkiáltójel (Petőfi: *Világosságot!*). Könyvcímnél rikító: Szabó Lőrinc lázongó verskötetének (1923) *Kalibán!* a címe. Ez a kiáltás meg is üti a gyűjtemény alaphangját. Az ifjú Vörösmarty 13 fölkiáltójele, a *Rabulához* írt „dévaj, diákos" vers végén, nyílván nem komoly célzatú: „Élj nagy kínok közt százezer évi

[111] A. Bieling *Das Prinzip der deutschen Interpunktion:* Balogh József i. m. 20. l.

[112] Torkos Sándor, Magyar nyelvészet 1861: 459.

halált!!!!!!!!!!!!!". A dagályos „barokk" lírára jellemző a fölkiáltójelek halmozása: „Mord! Zetter! Jammer! Angst! Kreutz! Marter! Würme! Plagen! Pech! Folter! Henker! Flamm! Stank! Geister! Kälte! Zagen!" (Gryphius).

Nagy szerepe van a fölkiáltójelnek egy olyan hiperkultúrált fantáziáju, dekadens írónál, mint Szomory Dezső, aki meg is személyesíti az interpunkciót: „... mint a síkongó felkiáltójelek!"[113] Jellemző Szomorynak soha ki nem elégülő, soha le nem hűlő, mesterségesen fütött stílusára egyik háborus novellája (*Mühlhausen-nél*:) csupa víharzás, lüktetés. Huszonöt oldalon százhuszonhét fölkiáltójel. Egy oldalra öt fölkiáltójel esik: azért nem több, mert hosszú, megállás nélküli mondatokkal háborog — hősének monologjában — az író és egy oldalra alig jut több öt mondatnál. A fölkiáltójel itt ösztönszerü „kifejezőmozdulat." De fölkiáltójellel ír Szomory akkor is, ha a maga nevében beszél és nem mást beszéltet. A *II. József* cimü dráma színpadi utasításaiban igy irja le a színpadot: „Egy rettenetes íróasztal.... — a császár íróasztala!" Törheti fejét a rendező, hogy miképen vigye színpadra ezt a felkiáltójelet. Szomory ideges, ájuldozó, lihegő és hisztériás hősei és hősnői ugyanennek a jelnek szócsövét használják: az író beszél, kiabálva belőlük is.

Ady Endre nem ismeri a fölkiáltójelet, pedig prófétikus ihletü verseiben nagy lendület és uj páthosz nyilatkozik meg. Fölkiáltójel nélkül irja az *óh, jaj, hajrá, hurráh, ihaj, evoé, halleluja, megállj* stb. szavakat. Ki is jelentette egy barátja előtt, hogy sohasem használ fölkiáltójelet és aláhuzást (Földessy Gyula szives közlése). De egyetlen-egyszer mégis elragadtatja magát, élete végén, egy égbe-kiáltozó versében: „Hallod, uram, hallod?!" (*Utolsó hajók* 146). Nagy önfegyelemre és tudatosságra vall ez és talán némi irói gőgre is, amely szakitani akar a régi páthosz külsőségeivel és a szavainak önmagukban is kiáltó-erőt tulajdonit. Ebben különbözik Komjáthy Jenőtől, aki pedig a prófétizmus attitudejével közvetlen szellemi elődje, előhirnöke volt az irodalomban. Komjáthy nem hisz annyira a szavaiban. Minduntalan a fölkiáltójeltől kér segitséget. Két — világnézetben is párhuzamos — idézet szemléltesse a régi és az uj páthosz interpunkcióját:

---

[113] *Az élet diadala* 1917, 21. l.

Keressük öt, a titkos Istent,
Világ szivét, az ősurat,
Már nincs erő a régi hitben,
Törjünk merészen uj utat!

(Komjáthy *A nagyszivüek)*

Nem kellenek a megálmodott álmok,
Új kínok, titkok, vágyak vizén járok,
Röpülj hajóm,
Nem kellenek a megálmodott álmok,

(Ady *Új vizeken járok)*

Nem hajtom én le fejemet:
Ismerjetek meg engemet!

Mert mélyen érzem, hogy vagyok,
Hogy zenghetek, hogy szállhatok!

(A hipokritákhoz.)

De, jaj, nem tudok így maradni,
Szeretném magam megmutatni,
Hogy látva lássanak,
Hogy látva lássanak.

(Szeretném, ha szeretnének.)

11. A *kérdőjel* nélkülözhetetlen kifejezője az értelemnek és a hangsúlynak. Egyéni alkalmazására nem igen nyílik alkalom. A kettős, sőt a hármas kérdőjel az író erős szubjektivizmusáról tanuskodik. Inkább humoros stílusban fordul elő, ahol néha mondatok és arcjáték helyett áll:

— ? ? ?

12. Valamely szónak, vagy szövegrésznek kiemelését *aláhuzással*, nyomtatásban *cursiv*-szedéssel vagy ritkítással jelzi a konvenció. Arany János igen gondosan kezeli az aláhuzásokat, valósággal filologus pontosságot árul el. Föltünő sok nála az ilyenmódon hangsulyozott szó. Petőfihez irt *Válaszában* Petőfit ritkitva szedeti: „Petőfit barátúl még sem érdemelé." Másutt a szónak csak egy részét emeli ki, szójáték kedvéért, aminek észrevevését nem bizza az olvasóra, hanem fölhivja rá a figyelmet: „S fel*bukék*, mikor az egyességök *állott*" (*Jóka örděge* IV.). A kurzív-szedés nem formaszépség kedvéért van,[114] hanem a szó jelentőségét emeli. Nem önálló képzőművészeti eszköz (bár mint ilyen is hat), hanem a hangsúlyt, gesztust helyettesíti. *Ady*nál tudtommal csak egyszer fordul elő ez a kiemelő-eszköz. A *Heléna, első csókom* című versben ritkitva szedeti a te és az én szavakat, ahol ez a rendkivüli kiemelés talán valami „astralis" létezést akar kifejezni: „Ha idestova meghalok, S ha téged már megölt a csók rég, Tudom, hogy te vagy s én vagyok." Ez a vers eredetileg napilapban jelent meg, ahol az utolsó két sor

[114] Ebbe a kategoriába tartozik pl., ha egy egész könyv kurzív-szedéssel jelenik meg, mint Juhász Gyula verskötete (*Testamentom*, 1925).

kurzív szedéssel jött: kötetében aztán elhagyta Ady a kiemeléseket, a te és az én kivételével (Földessy Gyula szíves közlése).

Arany szeret sokat beleérezni az egyes szavaiba. A kurzív szedés nála jelentés-sürüsödést fejez ki: „Cseh-*földben* a király, Mindig is ott marad" (*V. László*). Balladákban föltünő az ilyen: „*Katonák* az utcán, Lengyel László népe, *Simon* püspök bora nem fér a fejébe" (*Egri leány* IV.). Az esztéta Babits a ritkított szedést szereti:

> és mikor azt mondják: Kereszténység és honszeretet!
> Keresztre feszítik újra Krisztust s a szeretetet;
>
> *Nyugtalanság völgye* 18. l.

Arany prózai dolgozataiban úgy ír mint egy nyelvész. Madách hoz fűzött correcturáiban írja: „A *végezet* szó nekem nem tetszett" (II. 402.). *Irodalmi hitvallás*ában: „...valaki meg*igenel*hetné". Arany elsősorban az értelemhez szól. Aláhuzás nélkül meg sem értenők ezt a komprimált mondatot: „a rák nem *dűl*, mász" (X. 166.).

Kétségtelen, hogy a mai iráskonvencióban rendelkezésünkre álló jelek nem merítik ki az összes lehetőségeket és nem elégítik ki az írók igényeit. Sok értelmi árnyalat és érzelmi hangulat fűződik a nyelvhez, amit jelekkel nem tud jelezni az író. Ilyen például a beszéd crescendoja és decrescendója, a zenei hangsúly hullámzása, a szünetek időtartama stb. Ez már a fölolvasó, a szavaló-interpretátor dolga. Minden színész más és más hatásokat tud kihozni ugyanegy szövegből. Az írás itt már szintelen eszköznek bizonyul.

De éppen erre gondolva érdekelhet, hogy akadt egy magyar nyelvápoló, aki szükségét érezte uj írásjelek kitalálásának. Gáti István *a helyesírásról* elmélkedve (1817) logikusan arra a megállapításra jut, hogy az „indulatok" kifejezésére „egy Nemzetnek sints jele az Irásban, a' Kérdön és Felkiáltón kivül."[115] De ezek is a mondat végén állnak, pedig az első szónál kellene „meg adni a' tónust". Gáti különböző uj írásjeleket ajánl a *tónusok* előzetes jelzésére. ∨-alakú jel, amely „mint olyan, egyenesen ki nyilt két águ betü", mutatná a „ki nyilt szivvel való beszédet, tettetés nélkül valót." A jel megforditottja: ∧ „mutatná a' tsufolódó beszédet, mint a' mely egyenesen ellenkezik a' ki nyilt szivvel" stb. Külön jelet javasol Gáti az öröm, a szomoruság, a dicsekvő és a

[115] Horváth István, *Jutalom feléletek* II: 101.

félénk beszéd, a bizalmasság és a bizalmatlanság kifejezésére... Gáti írásjelei bizonyára zavarba hoznák a stilisztikát. Mert hol van annyi jel, amely kifejezzen valamennyi hangulati árnyalatot? Néhány jel csak üres sémákat állítana föl. És nem is lehetne célja a stílusnak, hogy leplezetlenül mutassa magát. Az előre kiakasztott cégtábla művészietlenül hat. Hideg, objektív stílusmodor alatt rejtett vulkán lappanghat. Minő jel fejezhetné ezt ki, ha a szavak nem elégségesek hozzá?

Befejezésül bemutathatjuk egy mondat hatását a különböző írásjelek és helyesírás variációiban, annak az érzékeltetésére, hogy — kommentár nélkül is — mennyire más és más hatást váltanak ki az olvasóból:

És mégis mozog a föld. És mégis mozog a föld! *És mégis mozog a Föld!* És mégis: mozog a Föld. És mégis — mozog a föld. És mégis *mozog* a Föld. És mégis... mozog a Föld. És mégis mozog a Föld... És mégis mozog a Föld...! És mégis..... mozog a föld. „És mégis mozog a Föld!" És mégis! mozog a föld!! — stb. stb.

c.) *Rövidítések.*

A kultúra hozta magával, hogy a betűírás egy csomó konvencionális rövidítést ismer. Ezek a rövidítések formai szempontból lehetnek egyszerű rövidítések, amikor csak a szó elejét (egy betűjét vagy az első szótagot és a második szótag első betűjét) írjuk; lehetnek összevonások (contractio), mikor a szó közepe esik ki (XMAS = Christmas) és lehetnek önkényes konvenciók (*pl.* = például, stb. = s a többi).

A rövidítés okát és hatását keresve négyféle rövidítésről lehet szó: sacralis, euphemisticus, intellektuális és komikus rövidítésekről.

1. A vallásos hátterű rövidítésekről már szólottunk a névmágia kapcsán. A kezdőbetük vagy contractio mögé rejtett szent szó misztikus, szimbolikus, jelentőséget nyer. Ilyenek a katholikus vallásban: *IHS, INRI, GMB* stb. A teozófisták egyik vezérének állandó titkos jele: *H. P. B.*[116]

Az effajta szimbolumokat az állami élet is átvette. A római köztársasági állameszmének kifejező-képlete — *SPQR* — tiszteletet parancsolt. Jellemző a latin faj racionalizmusára, hogy Franciaország címere ma is két betű: *RF*, ami az empire époly

[116] Wolkenberg i. m. 21. l.

hideg *N*-betűjének (= Napoleon) helyébe lépett. A franciák érzelmi igényeit úgylátszik kielégíti ez a papíros-ízű embléma, amely érzelmi és szemléleti tartalomban nem versenyezhet például a kettőskereszttel és hármashalommal.

A modern értelmi lélek és az amerikanizmus ízlése azonban betükből farag magának bálványt: az amerikai *U. S. A.*-birodalom kezdőbetüs rövidítéssel szimbolizálja önmagát a polgárai előtt és ilyen papíros-ideologia hozta létre a wilsoni ideálok egyikét is, az *SHS*-királyságot, amelynek neve kiáltó ellentétben áll a polgárainak írástudatlanságával...

2. A modern intellektualizmus és üzleti élet mind több és több tért enged a rövidítéseknek, amik gyakran a kiejtésben is rövidítések maradnak és ebben különböznek a középkori rövidítésektől. A sportnyelvben sok ilyen *betüszó* él (*MTK*). A címek rövidítése írásban — de csak címzéseknél — elfogadott szokás: *dr.*, *br.*, *v. b. t. t.* Francia levélen udvariatlan a Monsieur (*M.*) rövidítése: Angliában valósággal túlteng a rövidítési szabadság, ami a kommerciális szellemből magyarázható. A mértékegységeket valamennyi kultúrnyelv rövidíti (*m.*, *km.*, *HP.*, £ stb.) de Angliában a kitüntetések és képesítések, a foglalkozás megjelölése is rövidítéssel történik (pl. *M. A.* = irodalmi doktor; R. N. = haditengerész; *M. P.* = a parlament tagja stb.). A kereskedelmi rövidítések száma igen nagy (pl.: *G. m. b. H.*; *r. t.*; *k. m. f.*). A rövidítések bizonyos archaikus patinát kapnak, ha a latin kultúra maradványai (*A. D.* = anno Domini; *P. S.* = postscriptum; *etc.* = et caetera; az angolban: *i. e.* = id est; *p. m.* = post meridiem).

3. A rövidítésnek lehet euphemistikus tendenciája. Ilyen rövidítés a *W. C.*, amely internacionális írásmód lett. A magyarban népies kifejezéseket rövidítenek: *f...* (fene). Gárdonyinál: *ö. m. a. f.*

4. A rövidítésnek mindig van valami hivatalos, mechanizált, konvencionális jellege, papíros-íze, azért komikus hatásokra is alkalmas: tréfás latin inscriptiók; *m. kir. ész*; *ö. m. a. f.*; *B. a. l. e. k.*[117]; *J. u. d.* = juris utriusque doctor[118].

Joachim Du Bellay *I. D. B. A.* jegyekkel adta ki a francia nyelv védelméről irott opusculumát (*Deffence* 1549), amely

---

[117] V. ö. Szigetvári Iván, *A komikum elmélete* 1911. 337. l.

[118] Trócsányi Zoltán *Magyar régiségek* 1924. 234. l.

ellen Barthélemy Aneau *Quintil Horatian* (1550) címmel röpiratot írt: Aneau kifogásolja a címlap rövidítéseit, amit valami otromba ember tiszteletlenül magyarázhatna, mint ahogy akadt, aki az S. P. Q. R.-rövidítést ilyenformán olvasta ki: *Stultus Populus Quaerit Romam;* Pilátus föliratát pedig így: *Je N'y Retourneraí Jamais.*[119] A renaissance vaskosabb humora a sacralis rövidítéseket sem kímélte.

4. *Írás és nyelvfejlődés.*

1. Az írás, főleg pedig a nyomtatás, általában konzerválja, megköti a nyelvet. Ezt nálunk már Vörösmarty kijelentette (Gyulai-kiad. VI. 192.). A modern nyelvtudomány is azon az állásponton van, hogy a hangváltozásokkal szemben a művelt néprétegben restauráló hatása van az írásnak.[120] A francia nyelvben a szótagzáró néma mássalhangzó csaknem kizárólagossá tette a nyílt ‚e' ejtését (*procés* > *procès*). Ilyen konzerváló szerepe van az *s* betűnek az *est* igealaknál és az accent circonflexe-nek (*arrêt*): mindkettő gátlója az *è* > *é* hangváltozásnak[121]. Kérdés azonban, hogy mit konzervál az írás. Ha egy dialektus kiejtését és szavait őrzi meg: a dialektus uralomra juthat a többi nyelvjárás rovására. Az írás-kultura tette irodalmi nyelvvé az Ile-de-France dialektusát. Egy író tekintélye és hatása (Luther, Pázmány) teremtette meg a német és a magyar irodalmi nyelvet. Konzerválhat az írás nyelveket is: a román nyelvek az élő latinnak folytatásai, az írás holt nyelvet őrzött meg: a klasszikus latinság irodalmi nyelvét. Kínában az írás valósággal két nyelv elválasztója. Az irodalom nyelve és az észak-kínai művelt köznyelv: két külön nyelv.[122]

Az élő nyelvvel stilisztikai szempontból is harcban áll az írásbeliség. Vossler mutatott rá legújabban,[123] hogy „irodalmi", udvari és költői nyelv kialakulásához nem okvetlenül szükséges az írásbeliség: így történt a német mesterdalnokok, vagy Home-

---

[119] Léon Séché, *Oeuvres de J. du Bellay* I. 1903:65.

[120] Vossler, i. m. 184. V. ö. még Behaghel, *Gesch. d. d. Spr.* 1916:98.

[121] V. ö. W. Wolsdorf. *Einfluss der Schrift auf die Aussprache des Neufranzösischen* Bonn 1898:15.

[122] V. ö. Spengler i. m. II.: 181.

[123] *Die Nationalsprachen als Stile,* Jahrbuch der Philologie, 1925. 9—10.

ros esetében. Az írás közbenjötte gátló hatással van a nemzeti nyelvek szabad stílusfejlődésére: az írás tényezői ősi primitív karakteréből kivetköztetik a népnyelvet és gondolkozást,

Az írás konzerváló és elterjesztő ereje vonatkozhatik egy csoportnyelvre is. A magyar nyelvújító írók stílusdiadala nem az élőszónak, hanem a nyomtatásnak köszönhető: a szem könnyebben elfogadta az új szót és a fül lassan hozzászokott a kiejtésükhöz. Itt tehát az írás egy racionális nyelvfejlesztésnek lett a fegyvere.

2. Az írás azonban nemcsak a *vis inertiae* és a tekintély alapján, hanem aktív módon is befolyásolhatja a nyelvfejlődést. A nyelvtanuló gyermek hajlandó a történelmi írás hatása alatt ‚ad-ja', ‚aty-ja' hangalakot ejteni ‚aggya' ‚attya' helyett. A *legs* szót a mai franciában igen gyakran *leg*-nek ejtik az írásnak hatása alatt. A kiejtés ingadozását már Littré konstatálja: „*legs* (lè: le *g* ne se prononce pas, et il ne faut pas dire, comme quelquesuns, lègh)" (*Dictionnaire* III. 1874). Ez a *g*-hang mindenképen az írás következtében került a szó ejtésébe. A *legs* ugyanis visszamegy a *lais* alakra, amelyet *legs* alakban kezdtek írni, hogy a léguer (< legare) igével kapcsolatba hozzák. Az eredeti *lais*-nek azonban semmi köze a latin ‚legare' igéhez, hanem a ‚laxare'-ből fejlődött.[124]

Sajtóhibák — a nyomtatás tekintélye folytán — állandó sulnak. Így keletkeztek sajtóhibából a *föveg* és a *nemtő* költői szavak, hibás olvasásból a *sirám* és a *vezekel*.[125]

A betűknek neve van. Egy-pár betűnév közhasználatuvá lett és jelentésváltozáson ment keresztül. Az *alfától ómegáig* kifejezés — „kezdet és vég" jelentéssel — a görög *ábécé*-ből sarjadt. Az ‚ismeretlen' fogalmára gyakran használunk betűnevet: ‚*x*', ‚*x*-szer megmondtam', ‚ein *x*-beliebiger Mann', ‚*x*-sugarak' stb. Hogy mért épen az *x*-et választják, az is az íráskultúrában gyökerezik. Az *x* az abc utolsó betűi közé tartozik és az algebra a a betűsor végéről veszi az ismeretlennek jelét (x, y, z), miután a betűsor eleje az ismert mennyiségekre van lefoglalva.

Írásjel nevéből is keletkezhetik szélesebb jelentésű szó: ‚a nagy *Kérdőjel*', ‚*punktum!*'

Van aztán egy nagy terület, ahol korlátlan lehetősége nyílik az írás útján való nyelvbővülésre. A rövidítések betűiből szavak

---

[124] Laxare > laisser, lais. (Hatzfeld-Darmesteter).

[125] V. ö. Szily, *Nyelvúj. Szót.*

keletkezhetnek, amiket *betűszavak*nak nevezhetünk. A nyelv indusztrializálódása hozza magával a rövidítés divatjának elharapózását: az élettelen rövidítések azután szókká elevenednek. A párisi argot habozás nélkül rövidíti a szavakat: *métro*politain, *exa*men, *pro*fesseur.[126] Ezek azonban a beszélt nyelvből keletkezhettek. A magyarban is vannak ilyen rövidülések: *viszont-látásra*, *köszönet*. Irás-képzetek reprodukciója nélkül azonban meg sem értenök az olyan neologizmust, mint *Sudos*, amely nem más, mint *S*ociété d'*U*tilisation *D*es *O*s. Kétségen kívül írásképzetek nyomán keletkezett a francia *cinq lettres* eufemisztikus kifejezés. Ilyen a *PLM*, *CGT* is stb.

A magyarban rengeteg ilyen gyökértelen, papírból kinőtt szó keletkezett az ujabb időkben. Ez a szógyártásmód magán hordja a racionalizmus ízlésének hangulatát. *Mefter*, *Ksod*, *tébécé*, *háypszilon*: ma már közkeletü szavaink eredetileg csak úgy voltak érthetők, ha a recipiáló lelkében fölmerült a kifejezés irásos képe (*Mefter* < *MFTR* < *M*agyar *F*olyam- és *T*engerhajózási *R*észvénytársaság; Ksod < *K*assa-*O*derbergi vasút; *tébécé* < *tbc tuberculosis*; *háypszilon* < *hy* < *hysteria*. Mihelyt azonban megtanulták a szót, a vizuális kép közvetítése nélkül is értjük a jelentést. Az ilyen szavak legnagyobbrészt megmaradtak a familiáris kifejezések rétegében. A német familiáris nyelvben is gyakoriak az ilyen betűszavak: *cété* < *c. t.* < *cum tempore* (negyedórával a jelzett idő után); *ier* < *i. R.* < *im Ruhestande*; *efef!* < *ff* < *feinst* (üzleti rövidítés, ami átment a diáknyelvbe). Kezdi azonban a hivatalos nyelv is szankcionálni a betűszavakat: *Emke*, *Mefhosz*. Az ilyen szavak könnyen komikusan hatnak, ha elemeik nem vehetők ki világosan, mint pl. a *Nyukosz* esetében (< *Nyu*gdíjas *k*atonák *o*rszágos *sz*övetsége). Még komplikáltabb a *Hadröá* hangzású torz szó (*Had*i *r*okkantak *ö*zvegy *á*rvák egyesülete), amely vét a hangzóilleszkedés ellen is. A betűszavak meghonosulásának külső jele a helyesírásban tükröződik: *E. M. K. E.* < *EMKE* > *Emke* > *emke*-gyujtó. Az *emke* irásmódnál már semmi sem jelzi a szó eredetét, föltünés nélkül beleillik a hasonló hangzásu magyar szavak közé.

A betűszavaknál túlteng az irás optikai befolyása. Kultúrális, racionális, indusztriális jellegük kétségtelen. De nem lehetetlen

---

[126] V. ö. R. H u m e r y, *Essai de linguistique industrielle* Mercure de France 1922 julius.

hogy a jövendő nyelvfejlődésben a népmese és a népdal is befogadja őket, épen azért mert nagyrészük az argot nivóján mozog.

* * *

Témánk anyagát távolról sem meríthettük ki és a kereteit is csak vázlatosan húzhattuk meg, de a konklúzió minden részletében benne foglaltatik: az írás (nyomtatás) nem közömbös eszköze a gondolatközlésnek. Közvetítő jelenléte lépten nyomon érezteti magát, sőt igen gyakran esztétikai öncéllá is válik. Az írás szerves függvénye a nyelv és stílus fejlődésének.

Az írásnak van specifikus érzelmi velejárója, hangulata, ha ezt a hangulatot nem tudjuk is pontosan definiálni. Az írás lehet a mágia eszköze és tapadhat hozzá sacralis hangulat. Formájával önálló képzőművészeti hatásokra is képes. Az írás konvencionális módjához — a helyesíráshoz, az írásjelekhez, a rövidítésekhez — sokféle érzelem fűződhetik. A nyelv alaki fejlődését, a szókincs anyagát bizonyos fokig befolyásolni tudja az íráskultura.

Mindezek talán az *imponderabília* benyomását keltik és mellőzhető apróságoknak látszanak. A nyelv érzelmi mozzanatainak vizsgálata nem juthat soha olyan pozitív exakt eredményekre, mint amilyen például egy hangtörvény. De a kevésbé exakt kutatások védelmére legyen szabad Arany Jánosnak a magyar népdalról szóló tanulmányából idéznünk: „Valóban különös is lenne, ha a tudomány,... míg nyelvészetben éj-napi gondjait áldozza a szó *testének*, sajnálná figyelmét a szótul, midőn harmoniás kapcsolatban nyilatkozik, mint érzés vagy kedély, mint képzelet vagy épen értelem".

Zolnai Béla.

Kölcsey.

Emberi tudomány legfőbb célja maga az ember. Ez a pont, mely körül minden vizsgálataink, törekedéseink kisebb-nagyobb körben forognak.

(Kölcsey: Parainesis.)

Kölcsey Ferencről beszélvén, valamennyi irodalomtörténetiró és kritikus három jellemző vonását szokta kiemelni: 1. szentimentálizmusát, 2. magas szárnyalású, nem földies, etherikus ideálizmusát, 3. borongó hazaszeretetét. Kölcseynek ezek a tulajdonságai átmentek az irodalmi köztudatba és legfontosabb alkotórészei annak a képnek, mely Kölcsey alakjáról él bennünk. Az a kép, mely jelentékeny és olvasott költőről egy évszázad mulva az irodalmi köztudatban él, ritkán szokott helytelen lenni: hiszen egyrészt a nemzet legkiválóbb kritikusainak a véleményéből szűrődött le, másrészt, ha nagy költőről van szó, bizonyos kollektiv lelkesedés volt, mely a nagy kritikusok véleményét mintegy irodalmi meggyőződéssé szentesitette: a kollektiv lelkesedés intuiciója pedig sokszor olyan igazságokat tud megtalálni, melyek a gondolkodó, boncolgató értelem számára megközelithetetlenek.

Nincsen tehát semmi okunk kételkedni a köztudatban élő Kölcseykép helyességében és eleve abból indulunk ki, hogy Kölcseyre vonatkozó megállapitásaink végső eredményben azok lesznek, amelyeket úgyszólván mindenki tud. Az ilyen megállapitások, hogy pl. Kölcsey szentimentális, miután állandósulnak és vitára többé nem adnak okot, lassankint sémává, frázissá válnak; igazságtartalmuk nem csökken ugyan, de elhalványodik, elveszti elevenségét; amikor az ember kimondja, voltaképen nem gondol semmire. A legtöbb immár iskolássá vált irodalomtörténeti megállapitást ez a veszély fenyegeti.

Ilyenkor szükséges a megállapításokat revízió alá venni és ha helyeseknek bizonyulnak, uj élettel, uj vérrel tölteni meg a sémát, ujra igazzá tenni igazságvoltukat. Meg kell tehát vizsgálni, mit tesz az voltaképen, hogy Kölcsey szentimentális; mi ennek a kifejezésnek az eleven, nem könyvszerü értelme és mit jelent ez ma, látásunk, szellemtörténeti fölfogásunk mai módja szerint. Mert az ilyen kifejezésnek, mint szentimentálizmus, van ugyan egy állandó, objektiv tartalma és ez definiálhatatlan; de koronkint változik ennek a tartalomnak az értéke, színezete, kiterjedése és más és más oldalát tartjuk lényegesnek. Pl. épen a szentimentálizmus szó a XIX. század elején valami nagyon értékes dolog megkülönböztetéseül szolgált, a XIX. század közepétől kezdve pedig ellenkezőleg bizonyos komikus és lenézett mellékzönge tapadt hozzá.

I. Kölcsey szentimentálizmusa.

A szentimentálizmus szó jelentésében meg kell különböztetnünk mindenekelőtt a szó történelmi és a szó örök-emberi értelmét. Történetileg jelent egy szellemi áramlatot, mely a XVIII. század közepén keletkezik és Rousseaut szoktuk szellemi ősének tartani; legteljesebb kifejlődését az irodalomban Goethe Wertherjével éri el; a XIX. század elején lassankint felszivódik a végtelenül összetett romantikus mozgalomba, mint annak egyik kitevője, a XIX. század közepének realisztikus-pozitivista áramlatai azután olyannyira gúny tárgyává teszik és háttérbe szoritják, hogy megszünik komoly szellemtörténeti tényező lenni, de tovább él, mint a vallásos rendszer mellett és alatt az ősibb babona.

De a szentimentálizmus szónak ez a jelentősége inkább csak a szakember előtt ismeretes: a köztudatban a szónak általánosabb, mélyebb és örök-emberibb értelme él. A szentimentálizmus szó ebben az értelemben jelenti az embernek azt a sajátságát, hogy érezni akar az érzés kedvéért. Tiszteletben tartja érzelmeit, sőt keresi, kultiválja azokat. Ezt az emberi sajátosságot felismerte már Szt. Ágoston is; talán ő volt az első, aki mibenlétével és morális értékével foglalkozott és az első, aki nevet adott neki. Szt. Ágoston *Libido Sentiendi*-nek nevezi, amikor az emberek színházba járnak, hogy ott fiktiv idegen bánatoktól megilletve könnyeket ontsanak, bánkódjanak, szóval érzelmeket indítsanak fel magukban, melyeknek voltaképen semmiféle céljuk rájuknézve

nincsen, életükkel szerves kapcsolatban nincsenek; pusztán az érzelem kedvéért akarnak érezni. Szt. Ágoston zseniális elnevezése már a definíciót is magában foglalja: Libido Sentiendi, vágyódás az érzelem után, az érzelem megkívánása — tehát nem érzelem, hanem csak vágyódás az érzelem után. Ebben szokták a szentimentálizmus mivoltát félreismerni: érzelemnek fogják fel, tulságos érzelemnek, holott épen ellenkezőleg a szentimentálizmus az érzelem hiányából indul ki, hiszen az után szoktunk vágyódni, aminк nincs. Erős érzelmi életet élő, nagy szenvedélyek által sodort emberek nem lehetnek szentimentálisak. A szentimentálizmus előfeltétel az érzelmek megcsökkentettsége, korlátozottsága, tulságos intellektuális kifejlődés, társadalmi sémák vagy természetes érzelmi szegénység stb. miatt.

A szentimentálizmusnak végtelenül sok válfaja van a reménytelen szerelem magasztos, Petrarca-szerü kultuszától az operetthercegnő bánatáig, a számtalan előfeltevésnek és az emberek értékbeli különbségeinek megfelelően. Bennünket csak az az igen magasrendü fajtája foglalkoztat, amely Kölcsey költői működésében megvalósult.

Kölcsey szentimentálizmusáról tudjuk, hogy nála egybeesik a szó történelmi és örök emberi jelentősége; abban a korban élt, abba a költősorozatba tartozik, melyben a Libido Sentiendi szellemtörténeti megjelenési formáját elérte. Az ő szentimentálizmusának előfeltevései ugyanazok, mint a sorozat többi tagjáé: a *tulságosan erős értelmi élet bénítólag hat érzelmi világára;* mivel pedig ennek hátrányát érzi, létrejön a Libido Sentiendi.

Tételünk első pillanatra paradoxnak tetszik; megszoktunk szentimentális alatt valami érzelemárban úszó embert gondolni és itt azt mondjuk, hogy épen megcsökkentett érzelmi élet hozza létre a szentimentálizmust. Merész állításuk bizonyítására és illusztrálására be kell mutatnunk Kölcsey gyermekkori és ifjukori fejlődését. Kölcsey ugyanis gyermekkorában igen erős érzelmi életet élt, de ezt ifjukorában kifejlődött gondolkodó hajlama megcsökkentette; szentimentálizmusa akkor keletkezett, amikor felébredt benne a vágy gyermekkora és gyermekkorának érzelmi ereje után.

Kölcsey gyermekkorát egységes, mély, mindent átható érzelmi élet tölti be. Azok az emlékek, melyek Kölcsey gyermekkoráról fennmaradtak: a költő visszaemlékezései, anekdoták stb. elégségesek arra, hogy felismerjük ennek a gyermekkornak kü-

lönös és jellemző vonását: ez a szomoruság. Ez a gyermekkor nem volt az ártatlan álmok, magában nyugvó öntudatlan boldogság kora, amint a gyermekkor képe a már-nem-gyermek ember lelkében élni szokott. — A szomoruság ott borongott a gyermekkor kertje fölött.

Kölcsey gyermekkorát különböző külső események tették szomoruvá, a legfontosabbak, amelyekről mi is tudunk. Első csapás volt apja halála, még pedig olyan körülmények között, melyek bizonyára eltörülhetetlen benyomást tettek a gyermekre: egy őrült asszonnyal való küzdelme rázta meg annyira belsejét, hogy rövid időre rá meghalt; és a gyermek életébe a gyermeki fájdalom kényszerü átélésén keresztül bevonult az irracionalis, félelmes és sorsszerü hatalmak tudata, melynek nyomasztó súlya alól ezentúl nem menekülhetett.

Azután elveszitette félszemét és ezáltal testszerüen is elkülönböződött a többi embertől; félszeme mindegyre figyelmeztette őt is, környezetét is, hogy nem olyan, mint a többiek s ezzel kezdetét vette magányossága.

Azután elvesztette édesanyját, akit olyannyira szeretett, hogy még 1832-ben is versben fordul vigasztalásért immáron túlvilági alakjához — teljesen elárvult és a magányosság minden súlyával ránehezedett.

Mindezek és bizonyára sok minden más, amiről nem tudunk, okot és tartalmat adtak a gyermek Kölcsey szomorúságának. De nem szabad ezeket a külső eseményeket tulságosan sokra becsülni. Lehet, hogy Kölcsey gyermekkora szomorú lett volna anélkül is, hogy ezek történtek volna vele. Ő azok közé tartozott, akik kiválasztattak a szenvedésre, mert szenvedésképesebbek, mint más. Lelkük egészen ösztönösen a szenvedés felé fordul, mintegy kinyilik virágként a szenvedés számára és a sors eleve meghajtott fejükre szivesebben ejti csapásait. Ha ezek a csapások nem érték volna, bizonyára mások jöttek volna helyettük és ha nem jöttek volna, Kölcsey kisebb okokon szenvedett volna ugyanannyit. Az ember csak annyit szenved, amennyi szenvedésre képes és annyit viszont okvetlenül szenved, szinte sorsától függetlenül. Kihív, magára kényszerit a sorstól annyi szenvedést, amennyinek befogadására és átélésére képes. Mert Kölcsey nagyobb szenvedésre volt képes, többet is szenvedett. Ennek a nagy szenvedésképességnek maga is tudatában volt. „Nekem mindig csudálatos hajlandóságom volt áldozatok alá vetni a szivemet," irja Szemerének,

„azért-e, mert akkor amikor lehetett volna s úgy amint lehetett volna, szerencsés lenni nem tudott? Azért-e, mert a temérdek sokat, miket a szív kíván, elérni lehetetlen volt, kevés pedig inkább nem kellett? Az ég tudja! Elég, hogy én akart és keresett áldozatokkal s nélkülözésekkel gyötörtem magamat az élet legszebb szakaszán; ez engem a hypochondria sötétségéhez siettetett." Valóban Kölcsey szenvedésképessége később a szenvedés megkívánásává fejlődött és ez hypochonderré tette, aki apró dolgokat nagy csapásnak nézett, hogy szenvedhessen a szenvedésért.

A hypochondria a gyermekben bizonnyal nem volt még meg, de a szenvedésben már akkor is otthonosabban érezte magát, semmint az örömben. Az örömöt, a gyermeki játékos örömöt alig ismerte — már akkor is magányszerető volt, mint férfikorában. Sőt: gyermekkorában, amikor gondolatainak expanzív ereje, a magát-közlés vágya és a mindennapi élet társas szükségletei nem kényszerítették az emberek közé és szabadon követhette belső törvényét, még sokkal magányosabb volt, mint később; olyannyira, hogy az ifju Kölcsey Szemeréhez írt egyik levelében csodálkozva emlékezik meg, milyen teljes elhagyatottságban élt egykor mint gyermek erdőkben, mezőkön heverészve és nem beszélve senkivel — olyan teljes magányban, melyet később még az ő remetetermészete sem birt volna elviselni.

Kölcsey gyermekkori érzelmi életének legnagyobbszabású mozzanata első és talán utolsó szerelme. Többet erről nem tudunk, mint amennyit maga írt autobiografikus levelében Szemerének, de ez a pár sor csodálatos diszkréciójával nagyon sokat mond. „Anyám halála után mindjárt érzettem a legelső mozdulatot keblemben (amennyire emlékszem.) Bánatos vala az érzés, de szelíd. Egy papirosra irám fel a Bölönyi Ágnes nevét és még egyet, még egy nevet, mely nekem most is 43-ik évemben oly kedves, mint a 11 éves gyermeknek vala. De e név szentebb, mint ide írhassam; szentebb, mint a közönség e tárgyról valamint tudhasson. Talán valaha, midőn nem leszek, fog a maradék irásaim közt egy két szót találni, a mi legfellebb csak a psychognak, vagy annak, ki dalaimat még akkor is örömmel olvasni fogja, lehet érdekes. Azonban e vonás a később kifejlett szentimentálismusra nézve neked kulcsot adhat. Tudnod kell, hogy anyám neve és az a másik egyforma, legalább egymásba olvadó érzést hoztak elő." — Ennyit tudunk Kölcsey élményéről; még

egy levelében említi: „Az avatatlanok előtt titok az én kedveltjeimnek nevek" (Szemeréhez, 1820. november 25.). Azonkívül talán a Czelesztina-emlékbeszéd az egyetlen mű, melyet közvetlenül erre az élményre lehetne visszavezetni, de ezt is csak föltételesen.

Annyi bizonyos, hogy Kölcsey még tizenegy éves korában szeretett egy nála idősebb nőt (csakis így lehetséges, hogy anyja emlékével összeforrott) és hogy ezt a szeretett alakot elvesztette, élete végéig tiszteletben tartva emlékét. Hogy ki volt, nem tudjuk, sem pedig Kölcsey első szerelmének históriáját. Ha az az „egy két szó" még előkerülne, bizonyára sok minden világossá lenne Kölcsey munkáiban, egyes verseit sokkal mélyebben értenők és talán alkotása egészének belső szerkezetét is. De Kölcsey alakjának megismerésére talán nem fontos, mert azt, ami Kölcsey gyermekkori, centrális élményében rendkívüli, sorsdöntő és Kölcsey mivoltát kinyilvánító, így is látjuk.

Hogy egy tizenegy éves gyermek szerelmes, nem meglepetésszerű, az sem, hogy jóval idősebbe; azt lehetne mondani, hogy természetes is: anyja halála után be kellett valahogy tölteni az űrt, mely gyöngédség után sóvárgó szívében nyílt és amikor talált egy nő-alakot, aki anyjához hasonlóan jó és szeretetreméltó volt, gyermeki szíve minden ragaszkodásával feléje fordult; ebben nincs semmi csodálatos.

A csodálatos az, hogy ezt 43 éves korában említi (jóformán ekkor említi először) és hogy akkor hogyan említi. Ugyanis mindjárt első pillanatban szembetűnik, hogy Kölcsey nem úgy emlékszik meg első szerelméről, mint valami idillikus gyermektörténetről, mosolyogva és sajnálkozva a boldog idők hirtelen tovatűnte fölött; Kölcsey sajátos klasszikusan merev komolyságával ír róla és teljesen szolidárisnak vallja magát a gyermek Kölcseyvel ebben az érzésben: „most is 43-ik évemben oly kedves, mint a 11 éves gyermeknek vala. De a név szentebb, mint ideírhassam."

Tehát az az élmény, melyet gyermekéveiben nyert, elkísérte egész életén át és költészetének alaphangja maradt: ez mutatja, hogy ez az élmény Kölcseynek valóban legnagyobb élménye volt. Ha nem ez lett volna, nem említette volna az autobiografikus levélben, melynek hideg objektív számotadása nem türi semmi egyéb szerelem, asszony felemlítését; tehát Kölcseynek soha többé nem volt szerelme, mely intenzitásban, kihatásban ezt az elsőt megközelítette volna.

Kölcsey számára ez az élmény annyit jelentett, hogy ebben az élményben valósult meg legnyilvánvalóbban, legközvetlenebbül szembenállása a világgal, ebben az élményében találkozott legkevésbé elfátyolozott sorsával és ennek okából ez az élmény mintegy az összes többi élmény mintaképévé és végső határértékévé vált. Épen mert ennyire szimbolizálta Kölcsey egész sorsát, hordozta magával egész életén át, mint valami régen hallott, nem egészen értett orákulumot.

Kölcsey centrális élményének teljesen elvont megfogalmazása ez volna: az ideál nem puszta elv, gondolat a költő számára — rövid időre megjelenik életében testet öltve, emberi alakban; magasztosan, fölöttünk állóan, de gyöngéden egyben, mint az anya, megkívánva, de tiszta kívánsággal, mint ahogy a gyermek szeret — és azután elmulik visszahozhatatlanul, a vágy utána pedig örök. Ebben az egy élményben minden összeforr, ami Kölcsey érzésvilágát alkotta: eszmei magasratörekvés, az árva és magányos sóvárgása a szeretet után, tisztaság, a mulandóság fájdalma és reménytelen vágyódás valami elveszített után.

Az élmény mélységesen sorsszerű volta abban rejlik, hogy a legelső nagy élmény válik centrálissá. Ezáltal Kölcsey egész további élete valami végzetesen reménytelen arcot nyert: mert ami vágyainak végső értelme volt, teljesen a multba tartozik, a legrégibb multba, a gyermekkorba: Kölcsey élete tehát eleve visszafelé, önmaga felé fordult élet, melynek jövője nincs és minél tovább él, annál inkább eltávolodik attól, amit célnak lehetett nevezni. Ilymódon Kölcsey romanticizmusa már gyermekkorában megleli a legmegfelelőbb életformát: vágyódni a legabszolutabb vággyal a teljesen elérhetetlen, a mult után.

Ha a szerelem különböző lehetőségeit csoportosítani akarnók, Kölcsey a dantei szerelem csoportjába kerülne. Ő is, mint Dante, gyermekkorában ismerte meg és gyermekkorában veszítette el azt, akit mindvégig szeretett: és a szeretett lény alakja, megszünvén földi lenni, erkölcsi ideállá, élete irányítójává, és egy végtelen, transzcendens vágy céljává lett. Ez a szerelem a legmagasztosabb minden szerelem között, mert a vágyódás, amelyet kelt, a legvégtelenebb, a legkevesebb földi megtöréssel fut az Abszolut felé, mely minden vágy végső célja. Olyannyira magasztos, hogy ha mást nem tudnánk Kölcsey ideálizmusáról, ez az egy elég volna, hogy annak mibenlétét megérzékeltesse: olyannyira magasztos, hogy nem lehet csodálni, ha józan kritikus

elmék mint pl. Gyulai Pálé, kétségbe vonták valódiságát, épen úgy mint Beatrice létezését.[1]

Kölcsey szerelme mindazonáltal oly végtelenül különbözik a Danteétól, mint a középkori-katholikus Dante a romantikus-protestáns Kölcseytől. Dante és Beatrice vágyai, mint a párhuzamos vonalak, a végtelenben találkoznak és Dante szerelme megoldást nyer egy transzcendens világban, a Paradisoban; ezért élete nem reménye-vesztett és szenvedéseire Beatrice túlvilági glóriája hinti fényességét. Kölcsey csak transzcendens vágyat ismer, de nem transzcendens megoldást; a romantikus vágya és élete eleve reménytelen; magányos futás egy elérhetetlen végtelen felé, mint a parabola különös vonaláé és utjának homályát nem deríti semmiféle fény.

Mindezzel csak azt akartuk mondani: akinek központi élménye gyermekkorára esik, annak gyermekkora nem lehetett az az idillikus, egyszerü és boldog állapot, amilyennek a gyermekkort általában tartani szokták. Sőt ellenkezőleg: érzelmekben nagyon gazdag kor volt ez a költő számára, érzelmeinek szabad kiérzését ekkor még nem gátolta spekulativ önvizsgáló értelme és életének apró kötelékei, teljesen átengedhette magát a magányosságnak, a szomoruságnak és a szerelemnek.

Mosolygasz ó barát, hogy érett éveimben
Gyulladva festem én az eltünt gyermeket;
Ah most is ujulást találok képzetimben
S könnyebb szárnyain bolyong elmém a föld felett.

Igy irt Kölcsey „Ideál" c. versében. Későbbi vágyódása a gyermekkor után nem az idillikus gyermekkornak szól, hanem annak a kornak, amikor élete a legnagyobb intenzitásu volt, mert érzelmeit nem törte meg semmiféle reflexió, amikor a „sziv" szép zsarnok-uralmát még nem alkotmányozta az „ész."

A debreceni tanuló-évek alatt azután kifejlődött Kölcseyben a gondolkodó, majd a gondolkodás öncéluvá válván, a racionalista.

Kölcseyben az irodalomtörténeti kutatás hosszu ideig csak a költőt és ezzel kapcsolatban az erősen érzelmi irányú embert

[1] „Egy ifjukori eszményképnek, egy képzelt szerelemnek vágyait, tört reményeit temette magába. Magába fojtott szerelmének képzelt fájdalma, szenvedése és az alaptalan homályos érzések adják meg lirájának alaphangulatát." (Gyulai Pál: Emlékbeszéd Kölcsey Ferenc fölött.)

látta és csak ujabb időben foglalkoznak behatóbban a kritikus és theorétikus Kölcseyvel; csak ujabban kezd átmenni a köztudatba, hogy Kölcsey elsősorban is gondolkodó ember volt, minden gazdag érzelmi kulturája mellett is épen észember volta által különbözik el a legtöbb magyar költőtől. Ő az első magyar költő, aki mélyreható filozófiai tanulmányokkal foglalkozik (utána sincs sok.) Ő csaknem az első, aki tudományos nivón álló kritikát ir; az első, aki költészetének elméleti alapvetésével, esztétikai problémákkal foglalkozik; univerzális szellemi érdeklődésébe belekapcsolódnak olyan tudományágak is, melyek a magyar szellem számára úgyszólván teljesen ismeretlenek voltak: történet-filozofia, vallás-filozofia, összehasonlító mondakutatás és folklore.

Mindez a tudományos foglalatosság minden külső körülmény hozzájárulása nélkül (pl. polgári foglalkozás előírta studiumok, tudós társaságba való keveredés, intellektuális hiuság stb.), sőt épen a külső körülmények ellenére, spontán egészen belső, gondolkodásra, az Igazság keresésére hivatott lényéből fakadt. Ha ezt tekintetbe vesszük, nem tünik ellentmondónak, hogy Kölcsey inkább volt gondolkodó, semmint költő.

Amit a Kölcseyvel olyannyira rokon német kora-romantikusokról mond Walzel, el lehet mondani Kölcseyről is: a költő válla mögött, mikor ir, mindig ott áll a gondolkodó. Alig van magyar költő, aki annyi theorétikus meggondoláson keresztül jutna el az alkotáshoz, mint Kölcsey. Sokszor az a benyomásunk, mintha csak esztétikai elveinek illusztrálásául irná verseit. Hogy egyéb példát ne idézzünk, elég ha ismert hosszu és kinos kísérleteire hivatkozunk, mellyel a magyar népdal „tónját" megnemesiteni próbálta. Soha magyar költő nála tudatosabban nem szemlélte költői fejlődését. Leveleiben az irodalomtörténetiró objektivitásával számol be stilusváltoztatásairól, pontosan megjelölve mindig költői intencióit. Veleszületett filológus hajlandóságánál fogva állandóan hatásokat keres és talál saját műveiben még olyankor is, amikor azokról szó sem lehet. „Legrégibb verseim Hölty és Salis manierjában irattak, kiket még akkor nem ismertem" (Döbrenteyhez, 1813. november 15.).

Annak, hogy Kölcsey elsősorban gondolkodó természet volt, nem mond ellent az az általánosan ismert vallomás, melyet Kazinczy fölött tartott emlékbeszédében mondott: „De az én lelkem minden ideái összeolvadásban vagynak egymással s a szív hurjain rezegnek keresztül." Ez nem azt jelenti, hogy esz-

méi voltaképen érzelmek és nem gondolatok, — hanem azt, hogy az ő számára az eszme, a gondolat annyira lényéből fakadt, hogy pusztán gondolati mivolta már bizonyos érzelmi velejárókat, örömet, fájdalmat vált ki belőle, mint más emberből a konkrét élet-jelenségek. Azt jelenti, hogy öneki az eszme a szó szoros értelmében „szív-ügye." Az eszme nem valami izolált részt képezett lényében, hanem a legszorosabban összeforrott vele. Kölcsey számára eszméi életkérdést jelentenek, sorsa eszméi sorsával dőlt vagy emelkedett, azok közé tartozott, akik „elvérezznek egy gondolaton."

Kölcsey gondolkodó volta bizonnyal debreceni iskolásévei alatt fejlődött ki. A különködő hajlamu, társaságkerülő fiu itt találta meg igazi barátait a könyvekben, igazi játszóterét a gondolat birodalmában. Fennmaradt apró anekdoták ravasz könyvvásárlásokról megőrzik számunkra a gyermekifju szenvedélyes szeretetét a könyvek iránt. Az ujonnan felfedezett szellemiség felkelti az ifju lappangó páthoszát, érzi, a gondolat, a tudomány az ő ereje, ez az, amiben értékesebb a többinél, ami okot ad neki, hogy a többiektől, a lármásoktól elkülönüljön. Mert Kölcsey nagyon szeretett kitünni a tömegből, individuálizmusa és feltétlen értékre való törekvése késztette rá. Nem lehet csodálni tehát, hogy az értelmet hovatovább mindenek fölött valónak, legfőbb értéknek tartotta, hiszen mindenkinek az értékrendszerét befolyásolja, hogy miben érzi önmagát értéknek. Igy lett Kölcsey racionalistává.

Kölcsey racionalizmusa bizonyos fokig mindvégig megmaradt. Ez megnyilvánul abban, hogy szellemi értékeket, művészetet és tudományt minden más fölé helyezett. A reformációt „Töredékeiben" azért ítéli el, mert az emberiség figyelmét egyoldalúan a vallás-erkölcsi problémákra irányította és ezáltal évszázadokra megbénította a tudományok, a „felvilágosodás" utját. „Tantum Religio," irja Pázmányról Kazinczynak. Sajnálja, hogy Pázmány éles eszét és ékesszólását vallási problémákra fordította, ahelyett hogy a tudományok előmenetelén munkálkodott volna. Még politikai felfogásába is mélyen belenyult racionalizmusa: a jobbágyok helyzetét elsősorban azért tartja szánandónak, mert nincs alkalmuk szellemi javakat gyüjteni. Röviden utalunk rá, hogy Kölcsey egész politikai rendszere, doctrinaire ideálizmusa és liberalizmusa racionalizmusában gyökerezik: minden embernek van értelme, képes igazságokat megismerni; tehát minden ember a bennerejlő

lehetőség szerint egyforma, — törekedni kell, hogy minden ember elérje a bennerejlő lehetőségek teljes kifejlődését: a teljes intellektuális kulturát.

Az előbbi lélektani okokon kívül Kölcsey olvasmányai is bizonyítják, hogy racionalizmusa debreceni tanuló-évei alatt fejlődött ki. Legnagyobb hatással ezidőtájt Bayle Dictionnaire-je volt rá, az észfölötti dolgokban kételkedő, a „józan észben" babonásan hívő racionalizmus iskola-példája. Szépirodalmi olvasmányai nagyobbára a XVIII. századi francia irodalomból kerültek ki, mely ezidőben racionalisztikus színezetű volt. 15 éves korában kezdett franciául tanulni és ekkor olvasta az Henriadeot, Nagy Frigyes verseit, Boileaut, a franciák iránt való szimpátiája egészen 1810-ig tartott.

Természetesen nem szabad azt gondolni, hogy ezek a könyvek véletlenül kerültek Kölcsey kezébe. Bizonnyal szinte ösztönös kiválasztással találta meg azokat a könyveket, melyek akkori irányának megfeleltek; bizonnyal olvasott más könyveket is, amelyek épen mert nem illettek akkori gondolkodásához, nem is tettek rá nagyobb hatást, ezért nem is említi azokat. A francia racionalizmus vezér-könyvei szükségszerüen hozzátartoztak az ifju Kölcseyhez.

Uj korszak kezdődik Kölcsey belső fejlődésében, amikor 1809-ben iskolái bevégeztével Pestre jön. Ezidőtájt ismerkedett meg Kazinczyval és Kazinczy révén a pesti költőkkel, kik közül Szemere Pálban legjobb barátját ismerte meg. Ezeknek a hatása alatt kezd foglalkozni a már nem-racionalista német költőkkel; erre az időre kell tenni mindenek előtt Herder hatását, mert a „Töredékeket," melyekben Herderre hivatkozik, ebből az időből való leveleiben már említi. Ezidőtájt történt, hogy a debreceni kollégium monotón sárga falai közül kilépve fölismerte, hogy van egy világ a könyveken és iskolás szabályokon túl. Az iskolában sohasem érezte jól magát; szellemét nyügözték az orthodox kálvinista szellem korlátai, az értelmüket vesztett tradiciók, a számára idegen tanári és még idegenebb szilaj-diákos levegő. Kétségkivül bizonyos fiatalos és ujongó felszabadulás érzése fogta el, amikor Pestre ért. Ehhez járult, hogy a világot eddig csak könyvekből és fantáziából ismerte és most megmutatkozott előtte egy fiatal város friss, jövőteljes növekedésében; barátokat talált, elismerést, életprogramot irodalmi ambicióinak megvalósításában, — szóval életének roppant kitágulását.

Valószínünek kell tartani, hogy ekkor érte meg korának legáltalánosabb, legtipikusabb élményét, melyet talán a racionalizmus csődjének nevezhetünk és amely a Faust első monológjától kezdve megszámlálhatatlan irodalmi kifejezést talált: hogy a tudomány, az értelem nem lehet az ember végső célja, az eleven élet mérhetetlenül gazdagabb, mint az értelem birodalma; az értelem korlátozza az élet teljes kifejlődését.

A debreceni formáktól és nyügöktől való felszabadulás diadalmas érzése tehette Kölcseyt fogékonnyá az általános európai szellemi áramlat iránt, mely Rousseautól és Herdertől indult ki és a racionalizmus ész-kultuszával szemben az érzelmek, az eleven élet jogait hirdette. Ez a mozgalom a német irodalomban a Sturm und Drang alkotásaiban csapódott le. (Kölcsey feltétlen ismerte, ha mást nem, legalább a fiatal Goethe és a fiatal Schiller Sturm und Drang jellegü drámáit).

A fiatal Kölcsey is felismeri az életértékek fontosságát, annál is inkább, mert nagyon jól tudta, mi az igazi érzelem, az igazán intenziv belső élet: hiszen emlékezett gyermekkorára, gyermekkorának egész énjét átható fájdalmaira és magányos boldogságára az erdők mélyén. Gyermekkorából jól emlékezett az élet teljességének eláradó érzésére, melyet semmiféle értelmi uton megközelíteni nem lehet és nem lehet közölni azzal, aki nem ismeri — amelyet évekkel később olyan szépen irt le Országgyülési Naplójában: „Mert amit a lélek hosszu szép álmok által tett sajátjává, ami érzelmi homályból gondolati tisztaságra soha fel nem derült, ami a látszó világ alakjait azért olvasztja össze, hogy a képzelet erejében ideállá válljanak: azt érteni nem lehet. Érezni pedig — oh barátim, azt az édes-keserü, azt a sötét-világos, azt a szivet és ideget keresztül rezgő, azt a lélekben oly tisztán álló és mégis ismeretlen valamit érezni nem dolga mindenkinek."

Kölcseynél is, mint a romantikusoknál, az életérzet öntudatra ébredése bizonyos uj-platonikus filozofiai reminiszcenciákkal jár együtt: az eksztázis, az eksztátikus megismerés tiszteletével. Ez a romantikus uj-platonizmus inspirálja Kölcseynek világnézetileg legmélyebb és általában talán legérdekesebb művét, a „Czelesztinát," melyben valószínüleg gyermekkori szerelmének és ezzel kapcsolatban teljes életü gyermekkorának állit emléket; tisztelete az életértékek iránt ebben a művében kristályosodik ki. „Isten az emberbe lángfolyamot önt vala, mely adja az életet; hagyd a

lángot hülni és nem fogsz gondolni, nem fogsz érezni, akarni és tenni semmit, amit a maga körében a hidegvérü csiga épen úgy nem tehetne. Lángolni és mindig jobban, mindig tisztábban lángolni kell az embernek, hogy rendeltetéséhez képest nagyot és szépet művelhessen."

De amikor Kölcsey tudatára ébredt annak, hogy az érzelmek által milyen csodás gazdagságot hordoz magában, már nem volt gyermek, az áradó élet intenzitása már megcsökkent: időközben kifejlődött a gondolkodó, a boncolgató, könyvsápadt Kölcsey. Nagyon is érezte, hogy az érzésnek azt az erejét, melyet gyermekkorában átélt, most már soha többé nem fogja elérni, mert most már közbeemelkedett a gondolat fala és minden fény megtörik azon keresztül. Ezért van, hogy az érzelmekről mindig bizonyos fájdalmas reszignációval beszél; mert tudja, hogy az érzelmi élet teljességét, az önfeledt elmerülést az érzelemben, a nagy feloldódást úgy sem éri el. Egy jellemző példa Kazinczyhoz 1814. május 31-én irt leveléből: „Boldog az, kinek sok kötelékei vagynak az életben, kinek sok kicsinység azok által fontos leszen, s sok mit a Stoának vagy a Religionak bölcsei hiábavalóságnak kiabálnak, ő előtte a leg-magához vonszóbb alakban jelenik meg. Igaz, hogy nehezebben fogja majd a sors viszontságait s egykor az elválást szenvedni, *de élt, de élt* (Kölcsey maga huzta alá) egy pillantatnyi keserv, mi az évekig tartott boldogsághoz képest? Nekem nincsenek kötelékeim s ez az epicurusi cynizmus vagy cynikusi epicurismus, mely a kényt és fájdalmat, a jelenlétet és jövendőt csudálatos egybeolvadással tartja előttem, elvette még könnyeimet is, az öröm és szenvedés könnyüit egyaránt." Természetesen itt másról is van szó, Kölcsey magányosságáról is panaszkodik, nemcsak érzelmeinek megcsökkenéséről — de a Kölcseynél szokatlan, kettözött, rövidmondatu szerkezet: „de élt, de élt" a fájdalmas felkiáltás erejével bizonyitja, hogy sokszor úgy érezte, ő voltakép nem is élt, mert nincsen meg érzelmeinek a kellő ereje, az az intenzitása, melyet gyermekkorából ismert. Más levélben azon panaszkodik, hogy „szárazabb a közembernél." És ez nem költői nagyitás: mert aki ismeri a teljes életet, az érzelmek teljes áradását, a „Hochgefühlt", ahogy a romantikusok nevezték, az érzelem hiján levő óráiban valóban szárazabb, mint a „közember," amint az elszegényedett ember szegényebb, mint az, akinek sosem is volt vagyona.

Kölcsey leveleiben minduntalan panaszkodik fáradt, kedvet-

len, nyomott hangulata miatt. „Két hosszu, két unalommal teljes évet huztam igy ki barátaimnak s önmagamnak társasága nélkül, eltompultam, elsülyedtem." (Kazinczyhoz, 1813. junius 25.) Ezek és hasonló helyek azt az érzést keltik az emberben, hogy az a borongás, mely Kölcsey napjainak nagyrészét betölti, nem volt tulajdonképen fájdalmas állapot, hanem az örömnek és fájdalomnak teljes hiánya, és épen ez a minden érzelem nélkül való tengődés keseritette el.

Nem akarjuk azt állitani, mintha Kölcseynél a lelki szárazság állapota állandó lett volna. Hiszen más nyilatkozatai ellenkezőjét bizonyitják. „Én olyan vagyok, mint a thermometrumi kéneső, mely a levegői változások legkisebbikét is megérzi," „olyan vagyok, mint a görög dithyramb, egyik gondolatból a másikba, egyik humorból a másikba ontom magamat." (Szemeréhez, 1817. március 23.) Ezt sem szabad szóról-szóra venni. Csak azt bizonyitja, hogy voltak korszakai, amikor erősebb érzelmi életet élt és a visszaemlékezés ezekre a napokra még szomorubbá tette lelki szárazságát.

Kölcsey tehát olyan ember volt, aki teljes *értelmi* belátásával, sajátosan fejlett tudatosságával *tudta*, hogy az érzelmek intenzitása adja meg életének igazi értékét; képes is volt erős érzelmekre, de általában kevesellette azt, amit érzett, sőt igen gyakran érzelem-mentes lelki szárazságban szenvedett. Ebben a belső ellentmondásban látom Kölcsey szentimentálizmusának lelki gyökerét.

U. i. természetes ezek után, Kölcsey gondosan őrizte, ápolta érzelmeit, igyekezett felkelteni azokat magában, és ha megvoltak, minél nagyobb intenzitásra felfokozni; érzelmeiből szóval valóságos kultuszt üzött. Ezek alapján a Kölcsey-féle szentimentálizmust talán ilymódon lehetne definiálni: a gondolkodó ember érzelem-kultusza.

Ez a definició igen közel jár Schilleréhez, aki talán először kisérelte meg a szentimentálizmus elméleti és tudományos megközelitését. Szerinte a szentimentális ember vágyódik az ideális, a teljes élet után, amelyet a naiv ember vágyódás és reflexió nélkül egyszerüen él. Ha ehhez hozzávesszük, hogy Kölcsey a teljes életet a teljes intenzitásu érzelmi életben látta, akkor a schilleri definició ő rá is érvényes.

A szentimentális hangulat ezek szerint tehát nem érzelem, hanem vágy az érzelem után; a szerelem vagy a bánatos boron-

gás voltaképen nem szentimentális érzések, hanem a szerelem vágya vagy a bánat vágya a szentimentális érzés. Vigyázni kell, nehogy összekeveredjék a szentimentális vágy fogalma a rokon romantikus vággyal — a romantikus vágya kielégíthetetlen, mert a végtelenbe tendál. A szentimentális ember vágya nem fut olyan messzire, mint a romantikusé; az ő számára már a romantikus vágy is cél lehet, mert ő csak a teljes érzelem után vágyódik és a romantikus vágy már az. A szentimentális vágy tehát bizonyos tekintetben a vágy vágyának mondható, az érzelmi élet végső derivátuma ez, másodlagos érzés, amely az élet elevenségét elvesztette már, sápadt, üvegházi beteges növény.

A szentimentalizmus vágya az érzelemnek tükörképe. Az önvizsgálat a lélek legkisebb rezdülését is visszavetíti, hogy az érzelmeit tisztelő szentimentális ember gyönyörködhessék benne. Ehhez járul bizonyos esztétikai finomság: az önvizsgálódó úgy tekinti gonddal kitenyésztett érzelmeit, mint valami műalkotást; értékmérő a Szépség lesz és ideál a Szép Lélek. Innét az affektált, tetszelgő vonás a szentimentalizmusban.

Kölcseynek összes további szerelme ilyen tisztára szentimentális jellegű: voltaképen nem szerelem, hanem vágy a szerelem után. Ezt Angyal Dávid és Vértesy Jenő is hangsúlyozták; nyílvánvaló Kölcsey valamennyi szerelmes verséből és leveleiben fennmaradt vallomásaiból. Két szerelméről tudunk: az egyik Álmosdon volt 1814-ben. Erről a szerelemről azt írja önéletrajzában: „Szerelmem boldog volt volna, de én igyekeztem mindig elfelé szakasztani magamat, a név mellett, mit a 11 éves gyermek anyja neve mellé írt, minden más kötés hidegnek, bűnnek tetszett. És kaptam az első alkalmon, hogy magamat elszakaszszam és Sámuel testvérem megházasodván, elhagytam Álmosdot (1814 május)".

Mit jelent ez? Egyrészt a mérhetetlenül hűséges Kölcseyre ismerünk benne, akit első és egyetlen dantei szerelmének emléke mindvégig elkísér. Látjuk a visszafelé fordult Kölcseyt, akinek a számára minden, ami szép és igaz, reménytelenül elmult és a jövőt hordozó érzést hidegnek és bűnösnek látja. De ezenkívül azt is mutatja, hogy Kölcsey mennyire kevesellette érzelmeinek intenzitását, ha gyermekkori érzelmeivel hasonlította össze; érezte, ez nem az igazi nagy érzés, melyre szentimentális vágya tendált. Nem volt szerelmes, csak szeretett volna szerelmes lenni és mert nem tudott olyan mértékben szeretni, amint meg-

követelte magától, a számára régtől fogva ismert orvossághoz fordult: az áldozatos lemondáshoz. Ezt bizonyítja abból az időből való, Kazinczyhoz írt levele: „Tudok én még most is szeretni, de mennyire különbözik a 24 éves férfiúnak szerelme a 18 évesnek lángjától? Ha szivemet a legkeményebb vizsgálatra vonom, kénytelen vagyok megvallani, hogy szeretem mostani lyányomat is, forrón s az epedésig, s mi az mégis, hogy örömmel megyek innen?" (Az itt említett 18 éves korában volt szerelméről nem tudunk semmit. Ez körülbelül egybe esik az iskolából való szabadulás idejével.)

Második szerelme Péczelen játszódott le. Erről a következőket írja: „Szent igaz, szerelmes lenni kezdék, azt dalaim bizonyítják, de kiben? Azt ki nem találjátok, ha az egész kalendáriumot felforgatjátok is. Kettőt mondtatok akkor, s egy harmadikat mások. A kettőről nem szólok; a harmadik neve szent nekem; de mindent bírt a mi barátságot és becsülést ébreszt, semmit, épen semmit ami szerelmet. A negyedik első pillanatban komolyan kapott meg; úgy véltem, hasonlít az ideálhoz, a mi a gyermek szive alatt egykor támadt s azóta élni meg nem szünt." Kölcsey tehát ismét *kezdett* szeretni, vagyis kísérletet tett a szerelem felé, de elébe állott az örök árnyék: a gyermekkori emlék, mely egyrészt figyelmezteti, hogy szerelme tárgya nem olyan, kevesebb, mint a gyermekkori volt; másrészt, hogy ő maga nem olyan, mint az egykori, a gyermek Kölcsey volt, a töretlen-tiszta érzelemre nem képes immár. — Ezután meg sem kísérli többé, hogy szerelmes legyen. Házassági tervekkel, úgylátszik, sohasem foglalkozott; semmiféle élő női alak nem tudott annyira hozzáfűződni életéhez, hogy megkívánta volna azt az életformát, mely kettejük együvé tartozását állandósítja és szentesíti.

A sohasem-szerelmes költő elég ritka jelenség a világirodalomban. Hiszen még Dante sem bírta elviselni magányosságát az ideává lett Beatriceval és megházasodott, anélkül, hogy házasságát hűtlenségnek érezte volna. Kölcseyben tudatának cenzurája oly erős volt, hogy megbénított minden érzelmet, amely nem volt méltó az első nagy érzéshez. Azonkívül benne az ideális világ képe oly eleven volt, hogy a valóság világát szinte meg sem látta az ideál fényétől elvakított szemével.

Annál erősebben élt benne egész ifjuságán keresztül a vágy a régi tiszta erős szerelem után. Ez a vágy volt versei jórészének ihletője: ha az életben nem élhette meg a nagy érzést,

legalább a költői alkotás eksztázisában próbálta újra-élni. Szerelmi versei valóságosként ábrázolnak valamit, ami csak a vágyban élt.

Ezek voltak Kölcsey szentimentálizmusának belső előfeltevései. Természetesen megtalálta azokat a költőket, akik hasonlóak lévén, számára irodalmi mintául szolgálhattak; akiknek a költészetében mintegy önmagára ismert, akiknek követőjévé és folytatójává vált. Hasonló előfeltevések, természetük belső analogiája segítette elő Kölcsey találkozását korának egyik legünnepeltebb szentimentális költőjével: Matthissonnal.

Kölcsey a német szentimentális költőktől tanulta meg, melyek és milyenek azok az érzelmek, melyek a szentimentális ember számára kívánatosak. Mert nem minden érzés alkalmas, hogy a szentimentális ember érzelmek után való vágyának célja legyen. Pl. a harag indulata, a féltékenység, az érzéki szenvedély, az akarat szenvedélyei: nagyravágyás, munkakedv stb. erős, sokszor az egész embert eltöltő és teljes erejű érzelmek, mégsem vonzottak semmiféle szentimentális költőt; az egész szentimentális költészetben nem találunk verset, mely ezeket az érzelmeket juttatná kifejezésre.

Ennek az oka igen egyszerű. A szentimentális ember érzései nem adottságok, nem reszonanciák a külvilág benyomásaira, sem pedig a lélek ősi, tudat-alatti mélyeiből hirtelen, csaknem megokolatlanul feltörő sötét hullámok. A szentimentális ember érezni akar, vágyódik az érzelemre; nyilvánvaló tehát, hogy tőle függ, milyen érzelemre. Nem fog olyan érzelmet kiápolni magából, mely teljességgel kellemetlen, minden édességnek hijával való; de még csak olyat sem, amelynek nincsen esztétikai értéke, mert hiszen a szentimentális ember költő, vagy legalább is a költészet szellemében felnövekedett, költőien érző ember (jellemző, hogy abban a korban a nem szentimentális emberek a szentimentálizmust tisztára a divatos regények és versek rossz hatásának tulajdonították), már pedig a költő mivoltánál fogva a szép dolgok felé vonzódik. A harag, a féltékenység nem lehettek szentimentális érzések, mert csak kellemetlen oldaluk van; az érzékiség, nagyravágyás, munkakedv nem esztétikusak.

Ehhez járul, hogy amit a szentimentális ember keres, érzelem és csak érzelem, minden akarati, minden tettbeli velejáró nélkül. Nem kereshet tehát olyan érzelmet, mely tettet, aktivitást von maga után, mint a munkakedv, még csak olyat sem, mely

erős külső jelekkel, tettszerü gesztusokkal jár, mint a harag. Minden aktivitást igyekszik kiküszöbölni, mint ami zavarja a tiszta érzelmet és annak a vizsgálatát és élvezetét. A szentimentális érzés *passziv*.

A szentimentális költő tehát eleve bizonyos választással él érzelmeivel szemben. Kölcsey a kész érzelmi formákat tanulta el német mestereitől. Ilyen érzelmi forma elsősorban három szerepel Kölcsey költészetében:

1. A szentimentális bánat. A szentimentálizmus fogalmához a bánat mint elválaszthatatlan kiegészítő járul a köztudatban; a szentimentális embert, csak mint bizonyos enyhe, sirékony bánat hordozóját tudjuk elképzelni. Valóban a szentimentális költők semmiféle érzést nem részesitettek akkora tiszteletben, mint a bánatot. A bánat volt az ismertető jel, melynek segitségével az érzékeny szivek felismerték egymást, ez volt a nemesi oklevél, mely a nem-bánatos, nem-szentimentális és ezért közönséges, megvetett emberektől elválasztotta őket.

Miért tisztelték a szentimentális emberek a bánatot ennyire? Miért nem inkább az örömet? A legtöbb ember a bánatot valamiképen mélyebbről jöttnek és ezért értékesebbnek érzi, mint egyéb emócióit. Ezerszer tapasztalhatjuk, különösen egyszerübb emberek részéről, hogy amikor meg akarnak nyerni bennünket, amikor meg akarják mutatni, hogy értékesek, akkor „feltárják szivüket" vagyis előadják bánatukat, nem mert szükségük van megnyilatkozásra, szánalomra, (hiszen sokszor már annyiszor kitárták szivüket, hogy gépiesen lehadarják bánatukat, mint valami leckét) hanem, hogy kincseiket, kincses önmagukat megmutassák, azért panaszkodnak. Ha az ilyen ember tudatositani tudná belső intencióját, ezt kellene mondania: „ez az én bánatom és a bánat teszi ki a legmélyebb rétegemet, ez köt össze engem a végső értékkel, a dolgok kimondhatatlan lényegével; bánatomban vagyok igazán ember, a szó legmélyebb értelmében." A szentimentális ember is feltétlenül értéknek érzi bánatát — és mivel a szentimentális ember sajátos érték után való vágya abból áll, hogy érzelmei által akar értékes lenni, tehát igyekszik a legértékesebb érzelmet, a bánatot ápolni magában. Már pedig a szentimentális ember is értékes akar lenni és ebből fakad a szentimentális gög. (Hogy csak egy példát hozzunk fel: Fanny megvetése a hideg, érzéketlen „emberek", „az emberek" iránt.)

A szentimentálizmus mivoltából következik, hogy nem min-

denfajta bánat képezheti a kultusz tárgyát. Csak olyan bánat alkalmas, amelynek van bizonyos paradox édessége, amely mellett elfér a sírásban való gyönyörködés érzése, az önkínzó gyönyörűség, a szentimentális ember jellemző vonása. Ezért szükséges, hogy bizonyos lágyság, finomság legyen a bánatban; szükséges, hogy bizonyos ideig eltartson. A saját fájdalmunkban való gyönyörködés különben igen nehezen analizálható és igen messzire vezetne az analízis; itt beérjük azzal, hogy idézzük Kölcsey csodaszép vallomását a bánatról, mely mélységben és kifejezésbeli szépségben talán legkiválóbb e nemben a magyar irodalomban: „Mert a fájdalom is felveszi a szépség alakját; s mint a márvány Niobe szivet és lelket vivhatatlan erővel ragad meg, hogy mindig ifju szerelemmel függjünk rajta, s összedült kebellel is jobban-jobban fűzzük magunkhoz; minden vigasztalást kerülvén, nehogy az imádott bálványképet tőlünk elragadja" (Országgyülési Napló 1832. Szilveszter).

2. A szentimentális szerelem. Az előbbiekből következik, hogy csak a kesergő szerelem szentimentális: a viszonzatlan, az elmult, a halott iránt érzett, a „világ" által meggátolt szerelem. A szerelemben az a fontos, hogy minél több és szebb érzést váltson ki abból, aki szeret — azért nagyon lelki természetü; a szentimentális embernek igen kevés igénye van szerelmével szemben; elég, ha kisírhatja magát keze fölött (Werther, Petőfi: A Hóhér kötele). Szerelmének tárgya csak másodlagos szerepet játszik, néha úgyszólván „zavaró körülmény".

3. A szentimentális hangulat. Manapság, ha azt mondjuk: hangulat, már általában ezt a bizonyos hangulatot értjük alatta, pl. ha azt mondjuk „ne rontsd el a hangulatot!" Mibenlétét igen nehéz körülírni, hiszen legfőbb jellemvonása épen határozatlansága, elmosódottsága: semmiféle konkrét érzés, hanem mindegyikből valami, szerelemből, mulandóságból, transzcendens vágyból összeszőve.

A szentimentális hangulat talán úgy irható le, mint a teljes élet-érzés, a Hochgefühl vetülete a szentimentális emberben. (Minden szentimentális érzés vetülete egy igazi, erős emberi érzésnek: a szentimentális szerelem az igazi szerelem vetülete, megtörve a szentimentális reflexión és inkább vágy, semmint valóságos érzés stb.) A szentimentális ember megkivánja a teljes élet-érzést; ez volna minden vágyának végső célja, az érzés, amely teljesen betölti, amelyben teljesen feloldódhatik.

De vágyódása a Hochgefühl után reménytelen szerelem. Egyrészt, mert tulságosan erős értelmi cenzura alatt állván, nem is igen tudja megélni az életérzetnek minden intellektuális gáton keresztül diadalmaskodó feltörését; másrészt van a szentimentális emberben valami, ami idegenkedik ettől a gáttöréstől: hiszen akkor nem áll majd módjában reflektálnia, az érzelem kiszabadul az élvező önszemlélet hatalmából, és ezáltal szentimentális szempontból használhatatlanná válik. A szentimentális ember tehát megkívánja a teljes életérzést, de bizonyos tisztes távolságból — ez a távoli vágy az élet után az alapja a szentimentális hangulatnak. A vágyon kívül hozzátartozik a hangulathoz az enyhe bánat is, mert hiszen a vágy kielégíthetetlen; és hozzátartozik bizonyos felfokozott észrevevő képesség a külvilág benyomásaival szemben. A szentimentális ember kívülről várja a csodát, az életérzet belészakadását; ebben a feszült, reménytelen várakozásban a tárgyak szimbolikus nagyságra nőnek: a hold, a zugó erdő, a szél, a tenger vagy tó mind áthatódnak ezzel a hangulattal — ehhez járul, hogy a természet birtokában van annak, ami után a szentimentális ember kívánkozik: az eleven életnek; ezért a természet, különösen a mozgó, elevenséget mutató természeti tünemények, a szél és a víz igen nagy szerepet játszanak a szentimentális fantáziában.

Legfőbb jellemző sajátsága a szentimentális hangulatnak a határozatlanság, az összeolvadása bánatnak és örömnek, fénynek és árnynak, közelnek és távolnak, multnak és jelennek. A szentimentális hangulat teljesen passzív csodavárás. Épen ebben különbözik a romantikus hangulattól, mely szintén vágy, bánat és reménytelenség összetettje. De a romantikus belső célkitüzésében aktív: a romantikus vágya a végtelenbe tör, az ő számára csak mult van vagy csak jövő van, csak bánat, csak árnyék és főképen csak távoli dolgok. Ennek a határozatlanságnak, az ellentétes színek összeolvadásának a szentimentális hangulatban Kölcsey teljesen tudatában volt; sötét-világosnak nevezi, a festői terminus technikust, a clair-obscuret megmagyarítva. Több helyen említi leveleiben.

Kölcsey már Matthissonnal való megismerkedése előtt is irt szentimentális verseket: Az arcas 1808, A képzelethez 1808, A nyugalomhoz 1808, Választás 1809, Végnyugalom, 1809; ezekben a versekben még nincs meg a szentimentális hangulat; ezek a versek valamennyien a nyugalom után való vágyat és ennek

extrém formáját, a halálvágyat fejezik ki. Talán ezért mondja Kölcsey, hogy kezdetben Salis és Hölty modorában írt, mert mindkét költő a sírról írt versei révén nevezetes. A halálvágy ezekben a versekben nem őszinte; „A nyugalomhoz" írt versében pl. egészen szervetlenül van a sírról való megemlékezés, mintegy hatásos befejezésül. Kölcsey ebben az időben még nem találta meg a lényét kifejező érzésformát, a határozatlan szentimentális hangulatot — ezért kénytelen volt a sablonos sír-képzetkörrel operálni. Épen ebben áll Matthisson legfőbb hatása, hogy ráeszméltette a benne öntudatlanul meglévő szentimentális hangulatra és utat mutatott annak a kifejezési lehetőségei felé. 1810-től kezdve nem is igen találunk halálvágyat Kölcsey verseiben.

Ebben az érzésformában azután Kölcsey mintegy önmagát találta meg s megtöltötte egész gazdag szubjektivitásával. De míg Matthisson szentimentális hangulata csak korszerű és csak pathologikus volt, mainapság nem is élvezhető; a nála sokkal mélyebb Kölcsey leásva a szentimentális hangulat örök emberi gyökeréig, egy örök érzést élt meg és ábrázolt meg, a magyar költészetben azóta is utolérhetetlen módon: a merengést, az önmagába mélyedést. Kölcsey jó verseit ma sem érezzük édeskésnek, sem betegeseknek, pedig ma talán kissé tulságosan is irtózunk a szentimentálizmustól. Kölcsey szentimentális verseiben több van, mint a XIX. század elejének mulandó korhangulata; olyan érzés van bennük, amely mindig és mindenkiben megvan és ez az érzés költői, tehát igaz, lélekben valóságos kifejezést ölt nála.

II. Kölcsey ideálizmusa.

A szentimentálizmuson kivül egy másik vonás, melyet általában jellemzőnek tartanak Kölcsey költészetére: magas szárnyalásu, nem földies ideálizmusa. Ez is olyan megállapitás, melynek igazsága az első pillanatban is nyilvánvaló és kétségbevonhatatlan; de viszont annyira tág és sématikus, hogy úgyszólván már semmitmondó.

Talán nincs még egy szellemtudományi terminus technikus, melynek értelme annyira sokrétü és homályos volna, mellyel annyiszor visszaéltek volna, mint az ideálizmus. Ma már azok közé a fogalmak közé tartozik, amelyeknek értelméről Szt. Ágoston azt mondja: „Ha nem kérded, tudom; ha kérded, nem tudom." Mást jelent a filozófiai ideálizmus, mást a művészeti és

ismét mást jelent a polgári életben. Mindeme különbözőségeknek van egy közös alapja, amely mindegyikben ugyanaz — de ez a közös kitevő az, amit, ha kérdenek, nem tudunk megnevezni. Be kell érnünk azzal a homályos, fogalmon innen lévő képzettel, melyet ez a szó: idealizmus, a mai emberben felkelt.

Ha mivoltát nem is vizsgálhatjuk ezuttal, megközelíthetjük idealizmusának formai mozzanatait. Kölcsey idealizmusának formai sajátossága megnyilvánul költészetének tárgykörében, hangjában, képeiben, költői metódusában; megnyilvánul azokban a jelzőkben, melyekkel az irodalomtörténetirók és kritikusok Kölcsey idealizmusát illetik.

Mindezek egyetértenek abban, hogy Kölcsey költészetében van valami étherikus, valami nem-földies elem: költészete lebeg a föld fölött, anélkül, hogy lábával érintené; hiányzik belőle a testszerü, vérszerü reálitás. Földszerütlensége elég ritka tünet a magyar lirában; úgylátszik ellenkezik a magyar faji sajátságokkal — de a maga korában nem volt elszigetelt jelenség: a németes iskola követői, német minták hatása alatt, legalább is igyekeztek erre a földszerütlenségre, ha Kölcsey lebegését sohasem is sikerült elérniök. Ez természetes: mert ami Kazinczynál, Szemerénél, Szentmiklósynál stiluskérdés volt, az Kölcseynek egyéniségéből fakadt; ő nem *akart* étherikus lenni, hanem nem tudott más lenni, legalább is élete első felében nem. Kölcsey étherikus költészete voltaképen talán negativumot jelent, hiányt: légies, égies volt, mert nem volt eléggé földszerü, mert hiányzott az érzéke a dolgok realitása iránt, nem volt itthon a földön, ahol élt.

Hiszen nem csak költészete volt ilyen, hanem egész embermivolta is. Mikor Kölcsey meghalt, Wesselényi így kiáltott fel „Nem közénk való volt!" És nemcsak Wesselényinek, jóformán minden kortársának ez volt a véleménye; Kossuth egyenesen túlvilági lényhez hasonlítja a „tiszai követet," és valamennyien egyetértenek abban, hogy Kölcsey különös, idegenszerü jelenség volt a magyar világban.

De nem-idevalóságát senkisem érezte jobban, mint maga Kölcsey. Egész életén át nem érezte jól magát ott, ahol volt; levelezéséből megszámlálhatatlan helyet lehetne idézni, melyben tartózkodási helye iránt való idegenkedését fejezi ki. Már kora ifjuságában rosszul érzi magát Debrecenben, a „napkeleti fejek" között; nyügös neki a szabad gondolatot gátló orthodox-kálvinista szellem, idegenek szivétől a szilaj és lármás társak durva

játékai; Kölcsey, a diák, a tömegtől félrevonulva Akropolist épít a homokból és Themistokles emlékét idézi: a valóság elől tehát már ekkor a képzelet és az eszmék birodalmába menekült. Debrecentől és a debreceni levegőtől, a magyar kálvinizmustól való irtózása elkíséri mindvégig és Csokonai-recenziójában irodalmi formát ölt. De amikor Pestre kerül, itt sem érzi magát hazájába érkezettnek; a jurátus-élet kisszerű praktikus céljaival ép úgy nyügös neki, mint a debreceni iskola volt; a társak megint ép oly menthetetlenül idegenek szívének. Idegenek még az írók is, akikkel ideiglenes barátságot köt: Vitkovits és Horvát István — évtizedekkel később bevallja Szemerének, hogy soha őszinte, meleg kapocs nem fűzte ezekhez az emberekhez. Álmosdra visszatérve szinte kétségbeesve panaszkodik, hogy a gazdaélet és általában a falun való tartózkodás mennyire bénítólag hat rá, úgy érzi, nem bírja ki sokáig, itt ebben a helyzetben. „Kedvesb álmaim most nincsenek azoknál, melyekben azt gondolom, hogy innen elmegyek és ha nem teljesednek is azok, be fogom hunyni szememet és ismét és mindig álmodni fogok" (Szemeréhez, 1813. augusztus 13.). Folytonosan utazási terveket sző: Bécsbe készül Kállayval, de Pozsonynál tovább nem jut; még Amerikába is ki akar vándorolni, a szabadság, az emberi jogok birodalmába, melynek ekkor még nem volt az európai köztudatban olyan szárazan üzletszerű, csak prózai jellege, mint mainapság és még jóval később, 1829-ben nyerte el legmagasabb költői szankcióját Goethe Wilhelm Meisters Wanderjahre-ja által. A Csekén töltött esztendőkön végighuzódik a Pestre való költözködés terve — mindvégig azzal a megokolással, hogy nem tud így élni könyvek és megértő barátok nélkül, az eleven irodalmi élettől távol. De amikor vágyai részben teljesülnek és mint országgyülési követ Pozsonyba kerül, a forrongó magyar közélet szívébe, visszavágyódik falusi magányába, ahol szeretettel ápolják.

Ime tehát szóról-szóra igaz, hogy Kölcsey sehol sem érezte jól magát, nem számítva talán Péczelt, ahol Szemere Pál és annak felesége társaságában életének rövid boldog idejét töltötte. De itt sem érezte magát otthon, hiszen vendég volt. Mi az oka annak, hogy Kölcsey idegen maradt minden tartózkodási helyén?

Ennek több oka van. Ki kell emelnünk két egymással polaritási viszonyban álló okot, mely Kölcsey számára ellenszenvessé tette a magyar falusi életet, mely mégis napjainak legnagyobb részét magába foglalta.

Az egyik, hogy Kölcsey nem tudott itt szellemének megfelelő tevékenységi körre találni. Már pedig állandó megfeszített szellemi munkálkodásra született, elvszerüen is a nemes, a közért való munkát vallotta a férfi legfőbb feladatának, amint ezt több helyen irja, legfőképen a Parainesisben. „Ki nem tett mindent, mit tennie kellett s lehetett vala, az boldog nem leszen." „Minden egyes ember, még a legnagyobb is, parányi része az egésznek; s minden rész az egészért lévén alkotva: ezért kell munkálkodnia is" (Parainesis.). Már pedig falusi magányában úgy érezte, nem teljesiti, mert nem teljesitheti belül irott kötelességét az egésszel szemben. „És igy 23 évet éltem, mint az élni szót közértelemben mondják. Boldog aki igazán él, aki az erőt, melyet a természettől veszen, munkára forditja. Mert akinek erő jutott is, mégis ül, az rabbá teszi magát és nyugalma hasonlit a leláncoltatáshoz, melynek érzése oly kinzó, oly tompító" (Kazinczyhoz 1813. november 14.).

A másik ok az előbbivel ellentétes természetü: Kölcsey nem érezte jól magát falun, mert hiányzott a kellő nyugalma. A gazdasági élet apró gondjai, az adósságok, melyekbe önhibáján kivül keveredett, pörösködések rosszakaratu rokonokkal, állandóan a prózai dolgokhoz kényszeritették figyelmét, a mindennapi életre, mely oly idegen volt a számára. Emiatt is számtalanszor panaszkodik leveleiben, legszebben talán a Kállayhoz irt 1813. november 14-éről keltezettben: „s nem kivánhatná-e meg a sorstól minden, ki tőle gazdag lelket s főt kapott, hogy helyet is mutasson, melyben gazdagságát az avatatlan szemek előtt elrejtse? Helyet, mint Odysseusnak mutatott Athena Ithaka partjain, hová csak a rokon érzemény juthatna el s legeltetné szemeit s biztosan nyilna fel maga is, oly biztosan, mint a concha nyilik fel a leeső cseppnek, hogy azt magában gyönggyé érlelhesse."

Tehát egyrészt a költőnek megfelelő tevékenységet, másrészt a költőnek szükséges nyugalmat, elvonultságot hiányolta falusi életében. De azért egyik hiányt sem szabad tulságosan fontosnak tartani és nem szabad bennük keresnünk Kölcsey elégedetlenségének legfőbb okát. Mind a két ok ugyanis inkább csak megokolás, semmint ok, mentség, mellyel Kölcsey önmaga előtt védekezik nyugtalanságáért. Nem lehet olyan tevékenységi kört elképzelni, mely Kölcseyt kielégithette volna. Még a neki leginkább megfelelő lett volna valami tisztára irodalmi és szellemi jellegü tevékenység, pl. egy szerkesztői állás vagy az Akademia

titkársága; ezek fel is merültek tervei között. De az ilyen pozíciókban elkerülhetetlenek bizonyos apró surlódások, összeütközések a kartársak sértett érzékenységével, melyeket Kölcsey nem bírt volna elviselni — az irodalom- és tudomány-politika kicsinyességei, melyek annyival bántóbbak, minél nagyobbszerűek a tárgyak, melyekkel e kicsinyességek alanyai foglalkoznak. Mindezt Kölcsey is nagyon erősen átélte, később, mikor akadémiai titkársága szóba került. Nyilvánvalóvá vált előtte az apró intrikák hatalmas láncolata és inkább harc nélkül visszavonult, semhogy beléje keveredjék. Átlátta anélkül, hogy megpróbálta volna, hogy ez nem neki való terület. „Én semmitől sem undorodom inkább, — írja ekkor — semmint parányi individuumok keskeny körében törpékkel vívni s pletykavilágban a paródiát játszani. Hagyjuk ezt, édes Palim." A politikai pályán szintén nem érezte otthon magát; a csendes költő idegenkedett a zajos, tulságosan mozgalmas élettől, melybe belekényszerült. Tanulságot tesz erről bőven Országgyülési Naplója.

Mélyebben feküdtek Kölcsey nem idevalóságának igazi okai; hiszen nem csak helybelileg nem találta otthonát, de az emberek között, az emberekhez való viszonylatban is nagyobbára örökös idegen maradt. Hogy a szerelemben mennyire nem találta meg a „másikat," már láttuk. Voltaképen a barátságban sem volt sokkal szerencsésebb, jóllehet az ellenkezőjét állította. Kállayhoz 1816. április 8-án írt levelében La Bruyère-t idézi: aki nagy lépéseket tett a szerelemben, az a barátságról nem tart sokat és viszont. „Én az utolsó klasszisból vagyok." Valóban Szemere Pálhoz, ennek feleségéhez és Bártfay Lászlóhoz igaz és őszinte barátság fűzte, de hányszor csalódott, hány embernek kellett életéből fájdalmasan kiszakadnia, míg igaz hűségeseit megtalálta. Itt csak a három legfontosabbat említjük.

Időrendben az első Kállay Ferenc. Kállayhoz Kölcseyt szenvedélyes ifjukori barátság fűzte, annak az életkornak a barátsága, amikor a kinyiló lélek számára a megnyilatkozás szinte életszükséglet és a meghallgató barát magában egyesít minden emberi viszonylatot. Ebben az életkorban Kölcseyben még sokkal kevesebb volt az emberismeret, semhogy igazán meg tudta volna állapítani, vajjon barátjában csakugyan megvan-e az a belsőbb megértés, amelyet keres. Ugy látszik, nem volt meg, mert elhidegültek egymástól. Később megint összekerültek; Kölcsey az ujratalálkozást végtelen örömmel ujságolja Kazinczynak: „2 évig azt

kelle hinnem, hogy Kállay engem nem szeret," panaszkodik. De a megujitott barátság nem tartott sokáig; levelezésük 1813-tól 1816-ig tart, ez utóbbi évben már csak egy levelet irt Kölcsey. A levelek stilusa arra enged következtetni, hogy ez a barátság már nem volt igazán szivélyes, inkább erőltetett volt; Kölcseynek Kállayhoz irt levelei sokkal pathetikusabbak, sokkal affektáltabbak, mint az ugyanekkor Kazinczyhoz vagy Szemeréhez irottak; mintha mesterséges páthosszal akarta volna leplezni a közvetlen érzelem hiányát. Azt kell gondolnunk, hogy Kállay a józanabbul itélő, érettebb Kölcsey szemében már nem volt annyira kedves és értékes, mint diák korában volt; felismerte, hogy voltaképen idegenek egymás számára.

Második nagy csalódása Kazinczy volt. Kölcsey a diák és a kezdő poéta egész lelkesedésével fordul a mester-Kazinczy felé, Kazinczy alakja úgy él benne, mint az önmaga ideálja, követendő mintaképe. Később lehiggad a lelkesedés, de még mindig az irodalom vezérét, költői mesterét tiszteli Kazinczyban. Idők multával azután mindig tisztábban áll előtte az ember-Kazinczy arca, apró hibáival együtt. És Kölcsey úgy látta, hogy Kazinczy hiu, nem őszinte, megbizhatatlan, férfiatlan jellem — a nagy fénnyel nagy árnyék jár együtt. És Kölcsey nem birja elviselni a reálitást. Amilyen mértékben felismeri az igazi Kazinczyt, abban a mértékben elfordul tőle. Végül is látja, hogy mesterével is mint idegenek álltak egymással szembe, és mikor egymásra ismertek, a barátságnak vége volt. Érdekes, hogy Kazinczy már jóval előbb érezte, hogy Kölcsey végeredményben idegen maradt — Kölcseynek állandóan védekezni kell leveleiben, hogy ő nem hideg és nem zárkózott Kazinczyval szemben.

Harmadik és talán a legnagyobb csalódása Berzsenyi Dániel volt. Kölcsey Berzsenyi verseit eksztátikus örömmel olvasta és a versek-keltette benyomás alapján alig várta a Berzsenyivel való találkozást. Talán ösztönösen érezte, hogy végre az első, vele egyenrangu költővel kerül szembe, a sok jóindulatu, de kisebb tehetségü poéta után. A zseniális ember egész vágyódása a hozzá méltó fegyvertárs után Berzsenyibe koncentrálódott. De az ember-Berzsenyi az ellentéte volt annak, amit tőle Kölcsey várt; mindazoknak a tulajdonságoknak összegyüjtöttje, melyek iránt Kölcsey ellenszenvvel viseltetett; parasztos, szükszavu, modortalan, anyagias gondolkozásu, Kölcsey felfogása szerint tudatlan is és szerette a cigányzenét. A reálitás megjelent és Kölcsey

legnagyobb várakozása is összeomlott. Az, akivel legtöbb közösséget várt, Kölcsey számára teljesen idegen maradt. Ezt a csalódást Kölcsey nagyon megszenvedte és sokáig hordozta magával, ez volt az inspirátora, lélektani oka Berzsenyi-recenziójának, amint erre Császár Elemér rámutat „Kölcsey, a kritikus" c. tanulmányában. Itt is ugyanazt azt az esetet látjuk megismétlődni, a valóságos Berzsenyi nem azonos az ideális Berzsenyivel, és amikor Kölcsey a valóságosat felismeri, fájdalmas csalódással fordul el tőle. Mert ő nem a valóságos Berzsenyit szerette, ezernyi apró hiba és különcség hordozóját, hanem a mélyebben fekvő Berzsenyit, azt, aki Berzsenyi kellett volna, hogy legyen, az ihletett órák eksztázisának Berzsenyijét, aki az ódák fenséges lendületében beszélt hozzá.

Igen mélyen kellett feküdnie annak az oknak, mely otthontalanná tette Kölcseyt és idegenné kortársai között. Az ország bármely pontján, bármilyen pozícióban és bárkik társaságában élt volna, Kölcsey nem odavalónak érezte volna magát. Bár furcsán hangzik, nem mulaszthatjuk el, hogy kimondjuk feltevésünket: Kölcsey, a magyar Himnusz költője nem volt itthon Magyarországon.

Már külseje is elkülönbözteti az általános magyar megjelenéstől: hosszú, szikár alak, teljesen borotvált, idő előtt kopasz. Ha Barabás festményét figyelemmel és elmélyedéssel nézzük, különös ember áll előttünk, akiben külsőlegesen magyar vonást nem is találunk. Nem magyaros már pathetikusan egyszerű öltözete sem — a magyar vagy dúsan, cifrán, vagy egyszerűen öltözködik, de nem öltözködik stilizált egyszerűséggel, nem hangsulyozza tudatosan egyszerűségét, mint Kölcsey. Nem magyaros a nagy költő-zsenikre emlékeztető ellentmondás száj és szem között: a száj lágyvonalu, azt lehet mondani, szentimentális, az egy szem tekintete éles, átható. De legfőkép idegenszerű arcának túlságosan, diszharmonikusan intellektuális kifejezése, mely Barabás képén első pillanatra szembetünő: a roppant, boltozott homlokra, mely az egy szemmel alátámasztva az egész képet uralja, el nem téveszthetően rá van irva a gondolkodó. Ez az arctípus, a homlok hégemoniája alatt szinte háttérbe szoruló arc, a német irodalomban gyakori: gondoljunk csak Hebbel, Grabbe, az ujak közül Gerhardt Hauptmann arcára. A magyar költészetben szinte egyedülálló; a magyar költő arca legtöbbször nyugodt, mélázó, mély és csendes érzelmeket tükröző (Vörös-

marty, Arany János, Jókai arca), néha pathétikus (Kisfaludy Sándor, Petőfi arca), de nem áll a gondolkodó jegyében. Kölcsey fejtartása is a gondolkodóé: valami enyhe fáradtsággal előrehajlik, mintha a gyenge test nehezen viselné a fejet, hatalmas és nehéz szellem hordozóját. Ha nem tudnám, hogy Kölcseyt látom magam előtt, még talán leginkább német protestáns theologusnak nézném, aki a világtól teljesen elzárkózva bibliakritikával foglalkozik.

Életmódja, szokásai, kedvtelései és ellenszenvei ellentétben állnak a vidéki magyar élet külső megnyilvánulásaival. Kölcsey nem ivott: nemcsak, hogy nem volt részeges természetű, (egyik nagy magyar költő sem volt az) hanem amíg pl. Vörösmarty nagy borértő volt és a jó bor számára a költészet, a boldogság és az élet conditio sine qua non-jai közé tartozott — ez talán általános magyar vonás — addig Kölcsey feltétlen bornemissza volt. És nem csak a bort nem szerette, de a borivó emberek lelki tulajdonságait sem: a közvetlenséget, a pajtáskodó nyíltságot, a férfi-indiszkréciót. „Vadászlak" című novellájában mesterien írja le azt a végtelenül kellemetlen érzést, amely Andaházit elfogja, amikor ivókompániába kerül, ahol pajtásos indiszkrécióval tárgyalják szívének legtitkosabb ügyeit. Ez Kölcseynek nagyon is személyes élménye lehetett: el lehet képzelni, zárkózott, titokrejtő és titoktartó lénye, mely mindhalálig nem engedte kimondani titkos szerelmének nevét, mennyit szenvedett a magyar társaságban, mennyire nem tudott beleilleszkedni a közvetlenségéről és nyíltságáról, őszinteségéről híres magyar társalgási stílusba. Kölcsey nem dohányzott; már pedig a pipának mindmáig van valami béke-pipa jellege, az együtt kifujt füst leple alatt közelebb érzik magukat egymáshoz az emberek. Ugyanezt lehet mondani a kártyajátékról is; Kölcsey utálja a kártyajátékot.

Kölcseynek érzékeny, válogatott ritmusokkal finomult fülét rendkívül ingerelte a magyar élet hangossága. Az Országgyülési Naplón végighuzódik a panasz, hogy folytonosan beszélnek, szónokolnak, de nem végeznek semmit. Metsző gunnyal írja le a magyar nemzeti sajátosságot, az „expertorálást" ahogy ő nevezi: mindenki kötelességének tartja, hogy előálljon a maga mondókájával és ékes szavakkal beszéljen. Képzelhető, hogy az amúgy is szófukar, visszavonult ember milyen csendes, sarokban-ülő képet mutathatott társai közt, akiknek hangossága, bőbeszédüsége egyszerüen megfélemlítette.

És míg a magyar életnek számos sajátossága Kölcsey

számára idegenszerű és ellenszenves volt, addig Kölcsey egyéniségében is voltak vonások, melyek magyar környezete szemében szükségképen idegenszerűnek látszottak. A magyar férfi százpercentes férfi, jellemében nem hiányzik bizonyos nyers, ős-férfias vonás sem. Kölcseyt ezzel szemben valami lágy, nőies, csaknem leányos finomság jellemzi, megválasztja szavait és gondolatait, letompítja hangját, mintegy hangfogón keresztül szólal meg mindég.

A Parca kinek
Vérző szívet adott
Égi kebelben,
Durva panaszra
Sem pajkos örömre
Nem ömlik el az.

Kölcsey szüzies tartózkodására, mely még modorában is megnyilvánult, kortársai is figyelmeztettek. Már a pesti triász, sőt legjobb barátja, Szemere is sokat gunyolta „aszkétikus" hajlamaiért. „A mi fitogtatlan praktikai philosophiánkat, a mi jókedvünket és desipere in loconkat futja, kárhoztatja az ő nőtlen theoriája," írja róla Vitkovics Kazinczynak. Kölcsey sohasem használt durva kifejezéseket és nem mondott síkamlós élceket. Feljegyezték, hogy egyszer, már 40-ik életévén tul, mégis elszánta magát, hogy elmondjon egy alacsonyabb anekdotát, de akkor is mélyen elpirult és a csattanóját nem tudta elmondani.

Kölcsey szentimentálizmusa, szentimentális bánatának és hangulatának lágysága is ellenkezik a magyar férfiasság követelményeivel. Költőtársai (nem számítva Szemere Pált) és követői pl. Bajza, a kettőt könnyen össze tudták egyeztetni, hiszen a számukra a szentimentálizmus csak szerepjátszást jelentett, a magánéletben a siránkozó versek írói hangosszavú, kemény férfiemberek voltak, „melankolikus katona", mondja magáról Bajza. De Kölcsey szentimentálizmusa lényéből fakadt és épen ezért életében még erősebben megnyilvánult, semmint költészetében.

Mindezek a különbségek még csak Kölcsey életformájának és az általános magyar életformának ellenkező irányaiból fakadtak; ki lehet mutatni azonban, hogy Kölcsey nemcsak a szociális síkban különbözött el a magyar típustól, de mélyebben is: Kölcseynek nem volt érzéke a magyar ethnikum, a magyar népiség iránt.

Közismert dolog Kölcseynek szinte fizikai iszonyata a cigányzenétől, a magyar népművészet legexponáltabb képviselőjétől.

MAGYAR

Levelezésében több helyen kifejezi és különben is: a Feleletben Zafir Czenczit talán semmi miatt sem gunyolta ki annyira, mint hogy szívesen hallgatja Bihari cigánybandáját. Talán igaza volt Kölcseynek; hiszen az ujabb elméletek szerint a cigányzene nem is igazi magyar zene, hanem ellenkezőleg: a cigányzene deformálta és szorította ki helyéről az igazi magyar zenét — de mégis, a cigányzenével szomoru évszázadok során elválaszthatatlanul egybefonódott az alapvető magyar hangulat, a sírva vigadás — a magyar ethnikumot cigányzene nélkül nem lehet elképzelni. Továbbá Kölcsey nem azért haragudott a cigányzenére, mintha nem tetszett volna neki (egyáltalán nincs nyoma annak, hogy Kölcseynek lett volna valami zenei érzéke: ex silentio arra kell következtetnünk, hogy nem volt). Ő elvi okokból üldözte a cigányzenét. Ő is, mint Kazinczy és valamennyi neologuskövetője, elvszerüen haragudott a magyar ethnikum valamennyi külső kifejeződésére: a magyar ruhát, a magyar bajuszt, magyar pipálást és legkivált a zamatos régi magyar nyelvet kárhoztatta. A Felelet egész tárházát adja a kipusztitásra itélt magyarosságoknak; ezekben a haladás, a nyugatosodó kultura kerékkötőit látják. Racionalista ahisztorizmusukban nem vették észre, hogy igazi kultura nem jöhet létre tradicíótlanul, forradalomképpen, a néptől, az ethnikumtól függetlenül. Kazinczynál és társainál nem lehet csodálni; merev doktrinák emberei voltak, melyeket Kazinczy külföldi tartózkodása alatt és szabadkőmives miliőjében szivott magába, a valóságot a doktrináktól nem látták. De a mélyebblátásu Kölcseynél, kinek a számára a neologizmus nem volt dogma és akinek magasabb céljai voltak, semmint a nemzet külsőleges „csinosodása", csak úgy tudjuk megérteni ezt az elzárkózást a népi elől, hogy neki természettől fogva nem volt érzéke iránta. Ha meg lett volna ez az érzéke, észrevette volna, hogy az ethnikum nem csak, hogy nem korlátozza a kulturális fejlődést, sőt az egészséges fejlődés egyetlen lehetőségét hordozza magában.

Különös, hogy ezt elméletileg nagyon jól tudta, lehetetlen volt nem tudnia, — de a valóság világában nem tudta meglátni azt, amit elméletileg posztulált.

Ez a paradoxia ott nyilvánul meg, ahol Kölcsey szembenállása az ethnikummal a leginkább lényéből fakadó, ahol mint költő és kritikus számol le vele: a népköltészet kérdésében. Kölcsey, mint Herder tanitványa, tudja jól, hogy igazi nemzeti köl-

tészet nem élhet el népi tradíciók nélkül; ezt az elvet világosan ki is fejti a „Nemzeti hagyományokról" szóló tanulmányában. Kétségkívül ismerte Herdernek és Goethének népköltészeti gyűjteséit és bizonnyal nagyon élvezte őket, tudta, hogy a nyugati népek milyen kinccsel birnak a heroikusabb időkből rájuk maradt monda-anyagban. Mégis mikor az eleven „Nemzeti hagyományok", a népköltészet termékei elébe kerülnek, nem tetszenek neki, nem tudja, mit kezdjen velük. Csak a legnagyobb megvetés hangján szól arról a régi, nagyon magyar és nagyon szép énekről, mely úgy kezdődik: „Felemelé Kádár szemeit az égre..." Ő is hallgatja a nótázást a fonóban, mint Kisfaludy Sándor, de egészen más módon. Az erős népi érzékkel megáldott dunántúli költőben a népdalok tovább csengenek, mint valami szép emlék és hangjuk, dallamuk leszíneződik költészetére is. Kölcsey összeráncolt homlokkal hallgatja a „pórias" éneket; szinte erkölcsi érzését sérti — és megpróbálja megnemesíteni. Meg akarja nemesíteni — mert Herder nyomán, elméletileg ismeri a népdalok fontosságát; de így ahogy vannak, a valóságban, nem birja elviselni. Igyekszik magához formálni azokat, hogy idegenszerüségüket elveszítsék, hogy „Kölcsey-szerüek" legyenek. Igy megnemesít néhány népdalt kifejezésről-kifejezésre haladva; de még akkor is fél, hogy esetleg meglátszik rajtuk, hogy valaha fonóban dalolták.

Mindezeknek az ellenszenveknek és nemértéseknek teljes kikristályosodása Kölcsey Csokonai-recenziója. Itt együltében leszámol minden ellenségével: az iskolás évek óta rossz emlékü Debrecennel, a debreceni illetőségü orthologiával, Csokonaival, éretlen ifjú éveinek ideáljával, aki végtelenül ellenszenves volt neki (mint minden túlhaladott ideál... bennük kinőtt önmagunkat vetjük meg) és főképen leszámolt elméletileg is a népies, szerinte pöbelhaft költészettel. Épen azt kifogásolja Csokonai költészetében, ami benne leginkább jövőt hordozó volt, amelynek révén az utána következő nemzedékekre hatott és amiért ma is oly kedvesek versei: népies nyelvét. A „Gyöngyalak" kifejezés pl., mely iránt Kölcsey oly horrort érez, a mai fül számára egészen különös varázst rejt, az affektálatlan egyszerüség báját, mint megannyi más expressiója Csokonainak, amelyeket a népköltészetből vett át. Kölcseynek ezek iránt semmi érzéke nem volt. Hogy mennyire nem volt, azt legtisztábban az általa megnemesített, szóval népiségüktől desztillált, mondhatnók denaturált Csokonai-versek mutatják. Legszembetünőbb az a strófa, melyet Angyal Dávid is idéz:

„Szűz nyakadba Flóra gyenge
Bársonyos palástot ád"

írja Csokonai. Kölcseynél a szűz nyak tulságosan konkrét kifejezése egészen elmarad, helyébe Flóra kap etherikusan elvont jelzőt; a bársonyos palást pórias: Flóra csak valami egészen elvont, mithoszszerű, tiszteletreméltó ruhadarabot ajándékozhat.

„Istenitő kézzel Flóra
Fénylő bársony leplet ád".

Más példa:

„Nem, nem! Egy leány se nyissa
Büszke fűzőjét terád"

mondja Csokonai, népies-magyar konkrétsággal, mely amellett igazán költői; mert a „büszke" jelző a fűző mellett életet és szimbolumot visz az expressióba. Kölcsey elborzadhatott a fűzőtől — az egész kép elmarad, helyébe jön egy etherikus sorpár, éggel és szentséggel:

„Nem, nem. Égi kellemednek
Más nem nyul szentségihez".

A másik vers utolsó strófája jellemző. Csokonainál:

„Én pedig, mintsem szavamban
Tégedet csufoljalak:
Szánlak inkább és magamban
Megbocsátok, gyöngyalak!"

Nekünk épen a „csúfol" és a „gyöngyalak" tetszik magyaros ízük miatt és az utolsó két sor csodálatos magyar közvetlenségéért. Kölcsey megváltoztatja az egészet és az utolsó sor személyes, eleven Lillához-fordulását egy magányos, szentimentális akkord helyettesíti; a szentimentális embernek nem fontos, kedvese mit csinál, neki a saját érzésének az analizise a fontos, — a népi költő utolsó szava is kedvesét magasztalja: gyöngyalak.

És én, bátor keménységed
Mély kínt áraszt keblemen,
Megbocsátok, Lilla, néked
S némán sírok estemen."

Kölcsey a magyar ethnikummal is úgy állhatott szemben, mint barátaival: amit mint eszmét posztulált, annak vetületét a valóság világában nem tudta felismerni; a valóság sokkal kevesebb vagy egészen más volt, mint az ideális és ezért elfordult tőle.

Hogy Kölcsey Magyarországon nem volt egészen idehaza, ő is tudta és nem is titkolta el. Ifjabb éveiben nem csak Ameri-

kába akart kivándorolni; máskor Svájcba vágyódik, a szabadság ősibb és közelebbi honába. Ez a vágy ihlette Szemeréhez írt versét (: „Boldog, kinek szép hont adának . . ." kezdetü) és versének magyarázataképen a következőket írja Kazinczynak: „Nem éledek úgy egy költőben is, mint a ki Helvétiában énekel, nem élnék oly örömmel egy földön is, mint Helvétiában . . . Itt még friss nyomai vannak a szabad életnek, nem oly nagyok ezek, nem oly messze felettünk, nem régen élt egy Haller, egy Bonnet, egy Gessner azon poétai tájakon, testvériesen olvad össze szívünk érzéseikkel, s nem mint Kronosnak aranyévei, nem mint a tündérmezők bájolnak, valóságot élünk karjaik közt, s szebb és édesebb leszen örömünk" (1811. december 6.).

Kölcsey kulturális szempontból, szellemi beállítottságában a német kultura felé fordúlt. A német kulturának megvan az a sajátossága, hogy Németországtól, a német nyelvterületektől távol, pusztán szellemi termékeinek segítségével, tanítványokat, letéteményeseket tud magának nevelni, akik szellemben németekké válnak, anélkül, hogy valaha is német földön jártak volna. Leghíresebb példa erre a világirodalomban Thomas Carlyle, Goethe és Schiller követője és propagálója Angliában, akinek újszerűsége, hatása az angol irodalomban épen abban állt, hogy szellemben német volt, amellett, hogy megmaradt angol írónak.

Kölcsey németirányú szellemisége mindúntalan megnyilvánúl számtalan apróságban: megnyilvánúl a francia irodalom iránt való gyökeres antipátiájában, mely egyáltalán nem magyaros, hanem németes tulajdonság, — csak Lessing nemzetének igazán szívügye ez, mert évszázadokon át tartó francia szellemi gyámkodásért állnak vele boszút; magyar vonás, igen hasonló okokból, inkább a németség iránt való ellenszenv. Diákkorának francia studiumait nem számítva, német írók és csak német írók voltak rá döntő hatással: Matthisson, Klopstock, Schiller és a művészetek elméletében a németség két nagy elméleti képviselője: Lessing és Herder. Szentimentálizmusának tagadhatatlanúl németes íze van: a Gemüt, a belsőséges kedély uralma mindenek felett. A német nyelvet rendkívül szereti, olyannyira, hogy még azt is szeretné bebizonyítani, hogy a magyar nyelvhez a legközelebb a német áll — egyes verseit maga fordítja le németre; egyiknek eredetileg német címet ad: *A Schwärmer*. Általában Kölcsey költő lévén és azonkívül is rendkívüli érzéke lévén a nyelv és a nyelvben rejlő dolgok iránt, legfontosabb a német nyelvhez való

viszonya. A német szellemet valószínűleg sokkal inkább a német nyelven keresztül szívta magába, semmint a német gondolaton keresztül. Azért nincs jellemzőbb, mint az a sok német kifejezés, mellyel Kölcsey levelei tarkáznak — sokszor olyan szavak, melyeket kétségkívül magyarúl is megmondhatott volna.

Ezekből a szavakból érezhető, mennyire szerethette Kölcsey a német nyelvet, annak egyes intellektuális tárgyú kifejezéseit. Valószínűleg azt szerette, hogy a német szavakba a nagy filozófiai kultura révén sokkal több szellemi, absztrakt tartalom rakódott le, semmint a megfelelő magyar szavakba; pl. ez a szó „Bedürfnis" számára többet, mélyebb, elvontabb, szellemibb dolgot jelentett, mint a megfelelő magyar szó jelentett volna.

Kölcsey „Nemzeti hagyományok" c. tanulmányában mestere, Herder nyomán fejtegeti, hogy az igazi költészetnek nemzeti szellemből kell kisarjadnia. Csak egy pontban tér el mesterétől, ahol azt fejtegeti, milyen fontos a szomszédos, nagyobb kulturájú népek hatása egy nemzet költészetére. Sorra veszi a magyar irodalom addigi jeleseit és kimutatja, hogy mindet idegen mintaképek ihlették. (Ez ma az irodalomtörténet számára olyan nyilvánvaló, mint a kétszerkettő. De Kölcsey volt talán az első, aki kimondta.) „Ugy akarta a sors, hogy a magyar költés szelleme idegen világból lengjen át hozzánk, s minek utána ez a római néppel is megtörtént, szükség-e pirúlnunk?" Miután történelmileg bizonyította, hogy ez mindig így volt a magyar költészetben, mintegy hitvallást tesz idegen orientációja mellett.

Kölcsey számára a német költészet, a német genius olyasvalami volt, mint amit az aristotelesi filozofia aitia paradeigmatike, mintaszerű ok néven ismer. A dolgok ideálja, eidosa, ősképe, ahogy Aristoteles nevezi, létezése által okká válik, okává a vágynak, hogy minden dolog feléje törekedjék. Az Eidos ok is és cél is; mert van: felkelti a vágyat önmaga után és mert olyan, amilyen, mert paradeigmatikus, mintaszerű, egyuttal azt is megmutatja, mire és hogyan kell törekednünk. Kölcsey törekvéseinek ilymódon volt oka és célja a német irodalom. Nemcsak Kölcsey, de a körülötte és Kazinczy körül csoportosúlt németes iskola ilyen viszonyban állt a német költészettel; olyanok akartak lenni, mint a nagy német költők, „Kölcsey Matthisson akarna lenni, de csak Schiller lesz", írja Kazinczy.

Kölcsey lelkében annak a kornak nagy német tavasza élt: talán nem volt az európai kulturának még egy időszaka a Perik-

lesé után, mely annyira magas szellemiségű lett volna, mint a Kölcsey korabeli Németország. A századokon át parlagon fekvő német genius akkor teremte egyre-másra leggyönyörűbb hajtásait; nem volt nemzedék, amelyikben a szellemi érdeklődés általánosabb, a lelkesedés áradóbb és magasabbröptű lett volna, mint az 1800 utáni, romantikus, kékvirágos német ifjúságé. Két kis thüringiai város, Weimar és Jena, több zseniális férfit foglalt magában egyidőben, mint amennyi máskor egy évszázad alatt egy birodalomnak kijut. A távoli weimari nap visszavert fénye ragyogott Kölcsey szemében — és itthon mit talált? Néhány elszigetelt és magányosságában tehetetlen „jámbor szándékot" és a magyar ugart körös-körül.

Kölcsey helyzete a magyarsággal szemben általában hasonlatos volt ahhoz, ahogy a magyar ethnikummal, vagy ahogy barátaival szemben állott. A német „mintaszerű ok" kifejlesztett lelkében egy ideális képet az ideális magyarságról és a valóságtól elfordult, a távoli minta felé, mert a magyar valóság nem felelt meg a képnek, mely benne élt. Gyönyörűen kifejezi ő maga is Országgyűlési Naplójában: „Hazát és szabadságot életemnek minden napjaiban forró szerelemmel kapcsoltam magamhoz; de e szerelem, mint szerelem a lányka iránt, ideális képekhez szövé magát s valahányszor hideg valósággal találkozott, mindannyiszor sebes fájdalommal égetett." Vagy a Czelesztina-emlékbeszédben megrögzítve egy ifjúkori élményét, a klasszikusokból merített hazafias lelkesedést, azt mondja: „Hellas és Róma hősei ragyogtak a múltból felém s szívszakadva kérdém: hol a haza, melyért halnom lehessen, mint ők? De a föld, hol állék, hasonlatlan volt a tündérképhez, mit a hősök szép hona felől magamnak alkottam."

De épen ezek a vallomások arra ösztönöznek, ne érjük be a megállapítással, hogy Kölcsey német kulturája miatt volt inadaptált Magyarországon. Ez még nem végső oka annak, hogy Kölcsey idegen volt társai között és nem-idevaló a földön, ahol élt. Mert, ha ez végső ok volna, az következnék, hogy ha kivándorolt volna Svájcba, amint akarta, vagy Németországba, vagy akár csak Bécsbe, ott megszűnt volna az állandó gyötrő idegenség és Kölcsey otthonra talált volna. Már pedig ez nem igaz — Kölcsey német miliőben még fokozottabb mértékben idegen lett volna, mint mínálunk. Mert igaz, hogy kulturája, szellemi beállítottsága német volt, de az a réteg, mely a kulturát hordozza, nem a legmélyebb rétege az embernek. Már pedig Köl-

csey mélyebb rétegeiben, öntudatlan ősi rétegeiben, és ha úgy tetszik, magasabb rétegeiben, a szupraracionális síkban, ahol a magas intuíció és a vallási élmények lejátszódnak, *igazán és egészen magyar* volt. Ezt nem kell bizonyítani és talán nem is lehet; mert a magyarság mibenléte a legkimondhatatlanabb dolgok közé tartozik. Hogy mi magyar és mi nem az, csak érezni lehet, de megokolni nem. De épen ez az érzés mindennél erősebb tanúságot tesz, hogy a Himnusz és a Zrínyi két dalának költője egészen magyar volt és ha valaki, hát ő elmondhatta magáról:

„Büszke magyar vagyok én, keleten nőtt törzsöke fámnak",

épen ezért Németországban is és a világ minden táján még sokkal idegenebb lett volna, mint Magyarországon.

Hogy miért volt mindenütt idegen és hol volt Kölcsey igazi hazája, arra már eddig is rámutattunk. Riedl Frigyes angol nyelvű magyar irodalomtörténetében néhány sorban jellemezvén Kölcseyt, zseniális tömörséggel rámutat arra, ami fejtegetésünk végső konklúziója. „A felhők között élt, világot teremtve magának és mindegyre növekvő megvetéssel tekintett az emberek dolgaira. Természetes, hogy az ilyen ember mélységesen tudatában volt a valóságos és az ideális között levő örvénynek."[2]

Kölcsey idegen volt Pesten és Csekén, idegen volt Magyarországon, mert idegen volt ezen a földön, inadaptált volt a valóság világában. Benne szokatlan elevenséggel élt egy eszményvilág képe, a dolgokat mindig úgy látta, ahogy lenniök kellene és ezért ellenszenvesek, sőt csaknem érthetetlenek voltak a dolgok, ahogy a valóságban voltak. Nem volt érzéke a realitás iránt, elfordúlt a realitástól egy ideális világ felé, mert a realitás nem fedte azt a képet, mely benne a valóságnál elevenebben élt. Hontalan volt a földön, mert az ideák világának honpolgára volt.

Ez a megállapítás kissé frázisszerű és olyannak tűnik fel, amilyent minden költőről el lehet és el szoktak mondani. De, ha megpróbáljuk nem hasonlatnak, nem rétori képnek fogni fel, hanem szóról-szóra igaznak tartani, hogy benne egy ideális világ képe a valóságnál elevenebben élt, akkor valamennyire megközelíthetjük Kölcsey titkát. Az a bizonyos általános költői „ideális világ" a legtöbb költőnél csak negatívumot jelent, csak annyit

[2] He lived in the clouds, creating a world for himself and came more and more to regard the activities of mortals with something like contempt. It was natural that such a man should be profoundly conscious of the gulf between the actual and the ideal.

hogy a valóság világa valamelyes korrekturára szorúl. Kölcseynél az ideális világ pozitívum, valami, ami van, fantáziája és ethikus akarata által megélhető, még pedig megvan a valóság világától függetlenül, bármiképen is alakúljon az. Lelke horgonyt vetett ebben az ideális világban és épen ezért a valóság világa ránézve csak másodlagos fontosságú és örökké idegen; belső mivolta az ideális világ felé törekszik és ennek következtében számára az én és a külvilág között alig lehet igazi közlekedés. Igy történik, hogy élete első felében a külvilág a számára érthetetlen, negatív és igyekszik nem venni tudomásul; életének második felében, amikor az ideák világa és annak érzelmi velejárója mind koncentrálódott egy ideában, mely a valóság világába hidat ver: a magyarság ideájában, tudomásul veszi a valóság világát, de mint valamit, ami az ideális világhoz képest kisebb értékű, tehát amelyet meg kell változtatni. Ekkor felveszi a harcot, az absztrakt ideálizmus örök-reménytelen harcát, hogy a valóság világát felemelje az ideálishoz, melynek árnyát benne látja; hogy megváltsa a valóság világába szorúlt örök tartalmakat.

Hontalansága szorosan összefüggött az előző fejezetben fejtegetett romantikus-újplatonikus vitalizmussal. A valóság világa nemcsak rosszabb, mint az ideális világ, nemcsak kevésbé igaz sub specie aeternitatis, de kevésbé életszerü is; az igazi élet nem a valóság világában folyik le. Shakespeare olvasása közben irja Szemerének (1834. augusztus 2.): „Mely világ az, mely az ő müveiben megnyilik! Tele irtózatokkal, tele az emberi természet ezerféle hibáival, de oly való, oly meleg, oly élettel teljes és colossális alakban s erőben álló! Kinos ellentétel ezen világ mellett az itteni jelenvaló, de erő s melegség, s elevenség nélküli világ. Azonban az élet csak a genie kebeléből ömlik melegséggel; a mindennap emberei örökre hidegek és törpék."

Fiatal éveiben még nem ismerte fel, hogy milyen reménytelenül idegen a földön és ezért állandóan menekülni próbál idegenségétől, életében és költészetében is. Erről a korszakáról irja Szemerének (1833. április 13.): „Cseke távolléte minden tudományos vehikulumtól und meine von dem Innern meiner Seele allzu grell abstechende Umgebung — mert még a világot csak igy sem ismertem, ideális képeimet szerettem volna nemcsak belül, hanem kivül is feltalálni — okozák, hogy mindig hozzád s mindig Pestre vágytam s igy állandó lakom sohasem volt, mig gazdaság és

hivatal le nem kötének." Életének második felében azután egyrészt átéli, hogy az ő világa nem e földről való és ezentúl otthon után való vágyódása transzcendens jelleget ölt, fölveszi a romantikus vágyódás alakját, mely törés nélkül fut a végtelenbe; részint hazatalál egy ideában, a magyarság ideájában.

Kölcseynek sajátos helyzete a földi élet realitásával szemben a legerősebben kihatott életére és költészetére. Az alábbiakban vizsgálni fogjuk, hogy Kölcsey hontalansága milyen életformákba kényszerítette és ezek az életformák hogyan tették költészetét étherikussá, nem-földivé.

Kölcseyben korán kifejlődött a magános ember jogos önvédelme: a gőg. Érezte, hogy más-volta, mely a többiektől elválasztja, értéket jelent és hogy azért más, azért idegen, mert értékesebb, magasabbrendű az általánosnál. Ez az érzés kiváltotta belőle a megfelelő életformát: az arisztokratikus elzárkózást a tömeg elől, az „odi profanum" állandósult hangulatát. Míg egyfelől értékesnek érezte magát magános voltában, másfelől megvetette a „közembereket", „a kenyér után futkosó sokaságot". Több levelében kifejezi, mennyire fél, hogy hétköznapi foglalatosságai a hétköznapi emberek nívójára fogják alásülyeszteni. Pl. mikor Ádám öccse halála után anyagi gondjai tetemesen megszaporodnak, ezt írja Szemerének: „Kétségkívül ezer bajokra maradok itt, bajokra, melyek a legnyomorúltabb pórnépi kör felé fognak lenyomni, képzelheted-e, hogy én akkor az legyek, aki voltam?" Kölcsey számára az elképzelhető legnagyobb csapás lett volna az elhétköznapiasodás, a nivósülyedés, az az állapot, amelyikben olyan lett volna, mint a többi ember.

A gőg a páncél, mellyel a magános körülövezi magát, hogy védekezzék az idegenszerű külvilággal szemben. Azáltal, hogy messze a környezete fölött állónak érzi magát, az onnan érő támadások kevésbé bántóakká válnak: hiszen úgysem érhetnek fel az ő magaslatára. Minden gőg értékelésen alapúl. Ahhoz, hogy gőgös legyek, tudatában kell lennem valamely bennem rejlő értéknek, mely másban kevésbé van meg. A gőg tehát szorosan összefügg az ember világnézetének talán legfontosabb részével: az értékrendszerrel. Ha megtudjuk, mire gőgös egy ember, megtudtuk értékrendszerének kulcsát, középtengelyét is.

Kölcsey gőgje még nem az igazi individualista gőg, a XIX. század derekától kezdve annyi nagy költői mű ihletője, az a gőg, mely egyszerűen arra büszke, hogy individuum, hogy kimond-

hatatlanúl más, mint a többiek; nem keresi, hogy az, amiben elkülönbözik, értékes-e; magában az a tény, hogy elkülönbözik, már érték szemében. Kölcseynek gyökeresen másvoltából arra lehetne következtetni, hogy a gőgnek ez a fajtája lappangott benne is; de az individualista gőg még nem tudatosodott benne. Az ő gőgje háromféle formát öltött az idők folyamán.

Ifjúkorában az intellektuális gőg formáját öltötte, amikor szellemi fölénye biztos érzetében távoltartotta magát a „napkeleti fejektől". Később a már említett szentimentális gőg formáját öltötte: az érzékeny szív megvetéssel fordúl el a hideg, anyagias gondolkodású köznapiaktól. Végül harmadszor és legnagyobb mértékben az esztéta-gőg, a művészember gőgjének a formáját öltötte. Ezt a formát Kölcsey Kazinczy hatása alatt vette fel, aki viszont Goethét és Schillert utánozta. „Werke des Geistes und Kunst sind für den Pöbel nicht da," volt Kazinczy kedves citátuma. A művészet csak kevés választott dolga; ezek a kevesek tehát, akik képesek műalkotásokat megérteni és létrehozni, jogosan alacsonyabbra értékelhetik a művészet és szellemi dolgok iránt nem fogékony tömeget. Kazinczy értékrendszerének középpontjában a művészi érték állott és ezt a felfogást bizonyos fokig Kölcsey is osztotta.

Ez az esztéta-gőg kovácsolta össze Kazinczy és Kölcsey körét. Fölényes lenézésük a nem közéjük valók iránt Kölcsey és Kazinczy levelezésének jóformán minden egyes darabjában megnyílvánúl. Kazinczy volt kettőjük között a sokkalta engedékenyebb: ő a kört sokkal nagyobbra vonta, mint Kölcsey, mindenkit, aki hajlandó volt elismerni az ő vezérségét, a múzsák választottjának tekintett. Épen ez a nagyobb liberalitása vált azután szakításuk okává: Kölcsey nem tudta Kazinczynak megbocsájtani, hogy Vályi-Nagyot és Homeros-fordítását vele és az ő fordításával csaknem egyenrangúként közölte.

Az esztéta-gőg legfőbb irodalmi megnyílvánulása a Felelet. Érdemes megfigyelni, hogy az orthologusok támadásaikat a neologusok ellen a magyarság, az antiqua virtus, a józan ész stb. nevében intézik; ezzel szemben a neologusoknak egy palladiumuk van: a jóízlés. A művészember fölényes megvetésével intézik el az ellenük dühöngő támadásokat — mindig érezve és érezteve, hogy voltaképpen olyan magas nívón állanak művészi szempontból analfabéta ellenfeleik fölött, hogy közöttük igazi harcról szó sem lehet.

Ha beleérezzük magunkat a nyelvújítási harc korába, azt kell hinnünk, hogy Kazinczynak és táborának esztéta-gőgje nem volt alaptalan. Ha meggondoljuk, mekkora nivókülönbség volt a külföldet járt, magas német műveltségű, minden szép iránt csodálatosan fogékony Kazinczy és a legalább száz évvel hátrább levő debreceni oskolamesterek között: belátjuk, Kazinczynak igazán szerzetesien alázatosnak kellett volna lennie, hogy az esztéta-gőg el ne hatalmasodjék rajta. A többiek pedig Kazinczy tanítványai voltak és a mester glóriájából rájuk is hullott valami.

Kölcsey esztéta-gőgje költészetére is rányomta bélyegét, amint minden állandósult életformának okvetlenül le kell színeződnie a költő művein. Kölcsey lírája exkluzív líra; sohasem törekedett arra, hogy verseit mindenki első olvasásra megértse; Csokonait elítéli, mert a népnek a nép nyelvén írt, ahelyett, hogy igyekeznék a népet magához fölemelni. A homályosságot, mely fiatalabb-kori verseit jellemezte, nemcsak, hogy nem kerülte, de büszke is volt rá, a hell-dunkelt legfontosabb költői sajátosságának tartotta.

Kölcsey lírájának exkluzivitása megnyilvánúl költői stílusában: keresi a választékos, nem mindenki számára hozzáférhető kifejezéseket, gondosan kiküszöböl minden triviálisat, verseit teletűzködi allúziókkal, melyeket csak az érthet meg, akinek nem mindennapi irodalmi műveltsége van; még a mithológiai apparátusban is válogatós, igyekszik olyan mithikus elemeket szerepeltetni, melyekről nem tud mindenki, melyek még kevésbé koptak el: pl. Luna helyett, melyről mindenki tudja, hogy a holdat jelenti, ő inkább Chitonét írt, melynek a megértéséhez már kommentár szükséges.

Voltaképen Kazinczy volt az első, aki az exkluzív költő nyelvet művelni kezdte, nyelvújítási elveivel kapcsolatban: hogy a magyar nyelvet alkalmassá tegye finom, leheletszerű lelkiárnyalatok kifejezésére is. Kölcseynél a nyelv exkluzivitása már öncél: hogy a sokaságtól elkülönüljön. Tulajdonképen az övé az érdem, neki sikerült megteremtenie egy tisztán-költői nyelvet, mely a hétköznapi élet nyelvhasználatától messze elválik, részint kiküszöbölve magából a hétköznapi elemeket, részint tisztítva, elmélyítve azokat. Kölcsey az első a magyar lírában, aki oly nyelvet teremtett magának, mely az általa kifejezésre hozott tartalomtól függetlenül, pusztára nyelvi mélyenségénél fogva, a szavak varázsánál fogva magasabb, költői világba emeli az olva-

sót. Ez a nyelvalkotás talán legnagyobb érdeme a líríkus Kölcseynek.

Az ilyen absztrahált költői nyelvnek az a veszedelme, hogy idővel elvész exkluzivitása, mindenki számára megtanulható sémává válik és akkor könnyen eszközzé lesz nem igazi költők kezében, akik a már kész, már magában is költői nyelvkészlet segítségével egy minden igazi tartalom híjával való, puszta forma- és szóművészetet produkálnak. Ez lett a sorsa Kölcsey nagy nyelvalkotásának is: epigonjai, Bajza és az almanach-költők eltanulták és továbbfejlesztették Kölcsey fenkölt modorát és létrehoztak egy finom, de üres költészetet, mely régi hasonlat szerint olyan, mint a régimódi abroncsos szoknyák, melyek akkor is állva maradnak, ha a hölgy, aki viselte, már kibújt belőlük.

De viszont igazi költő számára ez a készenkapott költői nyelv alkotja a nyelvbeli és tradicióbeli bázist, melyen megvetve lábát, tovább építhet; ilyen előfeltevése volt Kölcsey exkluzivitása Vörösmartynak és ez is Kölcsey nagy érdemei közé tartozik.

Legtisztábban megnyilvánúl Kölcsey exkluzivitása költészetének nagy díszkréciójában. Valamennyi versében gondosan elrejti magát az avatatlan szemek elől; csak-személyes élményeiről nem tudunk meg belőlük semmit. Sok verse egészen személytelen: hazafias versei, melyekben nem ő beszél, a személy, hanem az egész magyarság képviselője, a vátesz, aki egy kollektiv egység hangjával énekel — csak így lehetett a Himnusz a nemzet közös imájává. Személytelenek helyzet-dalai, ezek a tudatos szerep-játszások és anakreontikus bor- és pipadalai, a bort nem ivó, nem pipáló ember öntudatlan szerepjátszásai. De a legszemélyesebb, leginkább belőle és átéltségeiből fakadó versei is olyan általánosemberi magaslatokon állnak, mintha nem is volna személyes alapjuk. Természetesen akinek fülei vannak a hallásra, ezekből a versekből is kihallja a személyes Kölcsey hangját, ami mégis csak a legfontosabb egy lírai versnél, és épen, mert nem nyilvánvaló, annál nagyobb és mélyebb gyönyörűséget fog találni benne; a fáradság, melybe kibányászása kerül, csak növeli a rejtett kincs értékét. De ilyenek, igazi versolvasók, nagyon kevesen vannak. Kölcsey ezek a kevesek számára irt; a többiek előtt az akar lenni, aminek látszik, személytelen költő, aki magasrendű dolgokról beszél, de aki voltaképen nincs, csak a „mennyei dolgok ügyvivője a földön", amint Goethe mondta a Kölcseyvel sok tekintetben rokon Klopstockról. „Mi gondom nekem a sokaság-

ra? Az én szívem legszentebb érzelmei csak lelkem rokonai előtt nyílnak fel. Kevesen vagynak ezek, s hogy kevesen vagynak, ez az én egyetlen büszkeségem" (Vilma). Kölcsey bevallottan arisztokratikus költő — a demokratikus költőnek, pl. Petőfinek, munkássága „nyitott könyv", amelyben személyiségének minden mozzanata nyílvánvaló.

Még fontosabb a másik életforma, mely Kölcsey idegenségéből következik: az ábrándozóé. A magános ember énjének a számára idegen szerű nem-énnel szemben állást kell foglalnia; ez az életformába kristályosodó állásfoglalás a kínai fal, melyen belül magánossága bántatlanúl élheti külön életét. Kölcsey kifelé való állásfoglalása, legalább is élete első felében, az esztéta-gőg volt, amint láttuk. De ezzel a kínai fal még nem volt készen, csak annak kifelé tekintő oromzata. Saját kis-világunkba, belső életünkbe is belényúlnak a nem-én birodalmának karjai: kénytelenek vagyunk életünk minden pillanatában belső élményekkel reagálni az idegen, a külvilág-adta benyomásokra. A magányos embernek szüksége van tehát olyan terrénumra, ahová a külvilág, a külső nap fényessége nem ér el; ami korlátlanúl, feltétlenül az enyém, ahová elmenekülhetek a külvilág elől. Ez a végső refugium, ez a földalatti rejtettfényű kert a képzelet birodalma. Az az ember, aki a külső valóság elől a képzelet birodalmába kénytelen menekülni és akinél ez a menekvés hosszú megszokás folytán állandó életformává válik, az ábrándozó. Kölcsey azt mondja: „Ha epedésre hajló s melegkeblű fiatalember egyszersmind élénk és gazdag fantáziával bír és sem történet, sem szándék őt saját lélekállapotára még elég jókor nem figyelmezteti, józan meggondolásra nem ébresztgeti: készen van az ábrándozó" (Kárpáti kincstár). Lehetetlen ebből a leírásból őrá magára nem ismerni, kiváltkép, ha figyelembe vesszük, hányszor nevezi magát leveleiben ábrándozónak. De legnyílvánvalóbb tanuság a fantázia dicsőítésére írt számos költeménye.

Kölcsey, különösen életének későbbi korszakában, erősen elítéli az ábrándozást, mely a való élet színét elhalványítja és elvonja az embert élete igazi értelmétől, a munkától, a közcélra irányúló tettől. Oly erősen elítéli az ábrándozót, ahogyan az ember csak önhibáját szokta. De Kölcsey ábrándozása nem volt csak tétlen ábrándozás, céltalan magát-felejtés, csodavárás karbafont kezekkel; Kölcsey nemcsak magányos ember volt, aki menekül a külvilág elől, hanem alkotó is. Az ő igazi ábrándozása, igazi

nagy refugiuma a költői alkotás. Kölcsey számára a költészet refugium volt a valóság elől. Ez első pillanatra frázisnak látszik, amelyet minden költőről el lehet mondani. De közelebbről vizsgálva kitűnik, hogy egyáltalán nem áll minden költőre: Petőfi és Arany János pl. nem menekültek a költészethez a valóság elől, hanem ellenkezőleg, elmerültek a valóság legmélyebb gyökeréig, hogy fölismerve a valóság lényegszerű vonásait, megábrázolhassák annak „égi mását". Kölcsey számára nem az a fontos, hogy a *valóság* égi mását adja, hanem, hogy *égi* mását adja — mindegy, hogy minek.

Kölcsey menekülésének stiláris formája a páthosz. Kölcsey páthosza eszköze és egyúttal kifejeződése a reálitásból való kiemelkedésnek. A páthoszban három lelki mozzanatot kell megkülönböztetni, melyek közül az első kettő minden eksztátikus élmény sajátja, a harmadik pedig minden művészi élményé; először is a ki-menekülést, az ek-sztázist a valóságból, — másodszor a bele-menekülést egy valóság-feletti létezőbe (ekszaltáció) — harmadszor az ekszaltáció rögzítésére, formává-tevésére irányuló művészi akarást, mely a költőt arra készteti, hogy eksztázisát nem mulandó nyelvi alakba igézze. Kölcsey igazán szép versei mind erősen pathetikusak, épúgy, mint szónoklatai. Mert Kölcsey, amikor alkot, felfokozza önmagát, mintegy kilép önmagából, bizonyos költői megszállottság állapotába kerül. Ez az eksztázis, mely a páthosz mögött van, számára belső szükséglet volt, végső és legmagasabb életformája volt ez, a magányosság tornyának a csúcspontja. Kölcsey egész életén át keresi a pathetikus pillanatot, melynek eksztátikus magaslatán azután eltűnik minden, ami zavar és csak a szent dolgok állnak előtte a lelkesedés erős sugarában. Legszebb versei mind egy-egy ilyen pathetikus pillanat formává levései. Egész theoriát állít fel a pathetikus pillanat fontosságáról: „És íly kiemelkedések (t. i. megemlékezés a nagy napokról) nélkül sem egyes ember, sem nemzet a történetek sorában állásra méltó nem lehet s azért mi szükségesb, mint az alkalmat reájuk hiven keresni és használni."

Kölcseynek épen ez a sajátossága, hogy t. i. azért alkot, mert az alkotás eksztázisa ránézve az élet szükségképen való formája, választja őt el a magyar irodalom másik nagy pathetikus költőjétől, Vörösmartytól. Vörösmarty lelkesedése mindig kötve van a tárgyhoz, mely megihleti, a lengyel nemzet szerencsétlensége, a magyar hölgyek közönye, Liszt Ferenc alakja stb., lelke-

sedésében van mindig valami objektív. Ezzel szemben Kölcsey lelkesedése csak személyhez van kötve, ránézve a lelkesedés öncél, lelkesedik az ekszтázis kedvéért, mert az ekszтázis által menekül a menekülendők elől; a tárgyat szinte csak utólag és kívül keresi lelkesedéséhez. Egyes versei magukon hordják ennek a tétovázó tárgykeresésnek a jelét, sőt vannak olyanok (pl. az Ábránd), melyekről az a benyomásunk, hogy mindvégig nem sikerült tárgyat találnia és a páthosz tárgytalanul, testetlenül lebeg és csapong ég és föld között (pl. a Költő). A tárgykeresés gyönyörű költői kifejezése a „Rákos nimfájához" első strófája.

A páthosz tehát a formája Kölcsey ábrándos ki-menekülésének; mi a tartalma? Mi az a birodalom, ahová Kölcseyt a páthosz és a páthoszt adó képzelet elragadják? Kölcsey élete első felében két ilyen birodalmat ismer. Nevezzük őket annak a kornak kedves szavaival, ahogy Schiller is jelölte kortörténeti szempontból rendkívül fontos tanulmányában: „Über naive und sentimentalische Dichtung." Az egyik birodalom Árkádia, a másik Elysium.

Árkádia jelöli a XVIII. század emberének, a Rousseau képviselte embernek legkedvesebb ábrándját: a boldog őskor országát; Árkádiában az emberek pásztori egyszerűségben élnek, töretlen, problémátlan lelkivilággal, csak az emberiség ősi, testszerű, természetadta szükségleteit ismerik és azoknak kielégítése nem okoz nehézséget. Árkádia nem ismer társadalmi konvenciókat, látszat-életet, hazugságot; mindenki természetes igazi arcát mutatja. Mint madárból az ének, szakad ki az emberből a dal és az imádság. Gonoszság itt nincsen, mert minden ember természete szerint jó, legalább is Rousseau szerint.

Kölcsey Árkádia-hite át meg áthatja és formálja egész fiatalabbkori költészetét. Legelső ránkmaradt versének is a címe: „Az arcas." És élete végén megtörten, rezignáltan mégegyszer visszatér az Árkádia ábrándjához, a töredékben maradt „Ferrói szent fa" c. novellájában. A rokokó-jellegű mithológiai apparátus, mely Kölcsey verseit átszövi, szintén Árkádiára mutat. A bájos és lenge rokokó-görög istenek és istennők úgy vannak elhelyezve Kölcsey kimért verssoraiban, mint a fehér istenszobrok a rokokóparkok nyírt fasoraiban. Azoknak is, ezeknek is ugyanaz a céljuk: felkelteni az emberben a boldog Árkádia hangulatát, ahol emberhez hasonlatos istenek minden különösebb ünnepélyesség nélkül járkáltak az istenekhez hasonlatos emberek között.

Árkádia Kölcsey anakreontikus szerepjátszása is: ha életében nem is, legalább költői ábrándozás formájában áldozik az ember ősi természetes szenvedélyeinek, a bornak és az egyszerű szerelemnek. Épen ezért nem szabad affektáltnak felfogni Kölcsey anakreontikáját, amiért, hogy valójában nem ivott bort és nem volt szerelmes. Az ábrándok világában Kölcsey borivó és szerelmes volt — igaz, hogy nektárt ivott és istennő-szerű pásztorleányokat ölelt, akiknek a valósághoz vajmi kevés közük volt; de a költő Kölcsey számára az ábránd mélyebben igaz, semmint a valóság; Kölcsey anakreontikája belső élmények megábrázolása és a költői igazság az átéltség igaz voltától függ. Affektált az az anakreontikus, aki esetleg iszik bort és szerelmes, de verseit csak azért írja, hogy kövesse az irodalmi divatot.

Vértesy Jenő rámutat, hogy Árkádia Kölcsey Homeros-fordítása is: mintegy Árkádiába, menekül Kölcsey Homeros természetes hősei és istenei közé és Homeros fordítása közben keletkezett Árkádia-hangulatának csodaszép formává-válása a Homeros-fordítás nyersen egyszerű és archaisztikus nyelve.

Az Árkádia-ábránd akkor születik meg, amikor a társadalmi élet igen magas fokot ér el, komplikáltsága áttekinthetetlen immár, a társadalmi konvenciók nyüge nyomasztóvá válik és az emberekben felébred a vágy az ősi szabadság és egyszerűség után. Így történt ez az alexandriai kultura idejében és a XVI. század magasműveltségű olasz udvaraiban, ahol a humanista költészet az alexandriai bukolikus tradíciókat felújította. A XVIII. században azután az Árkádia-ábránd mélységes világnézeti megalapozást nyert Rousseau által: a boldog őskor emberei nemcsak egyszerűbbek és természetesebbek voltak, mint a kulturember, de jobbak is, erkölcsileg értékesebbek, mert hiszen az erkölcsi érték épen abban állt, hogy természetesek, hazugságtól tisztán emberiek legyünk. Legjobb volna tehát az ősi emberekhez hasonúlni.

Elgondolható, milyen elevenen élt az Árkádia után való vágy Kölcseyben, aki magányos, tehát nem-társadalmas ember volt, mint kevesen és akire nézve minden konvenciós kötöttség és hazugság végtelenül bántó volt. „Nem, én ceremóniák embere nem vagyok", írja Országgyűlési Naplójában. „Hosszú mentét ölteni és aranyos övet és sárga kardot kötni fel, sarkantyús csizmában lépegetni, kimérve tenni meghajlást, tiszteletről beszélni s az ég tudja, miről gondolkozni: mind oly dolgok, amiket oly talált fel, kinek szív és fej soha dolgot nem adtak, ki előtt ismeretlen a lélek-szük-

ség, mely érzést és gondolatot magányban érlelni és papirosra önteni ellenállhatatlan erővel kényszerít." Vagy ugyanott: „Nincs, ki részvéttel kérdje: miért e lankadás? És nincs, kinek feleljem: mert kénytelen valék hangokat adni, mikbe érzésemet nem önthettem, szavakat szólani, amikbe értelmet tenni nem akartam s bezárva tartani keblemet, mit oly örömest mindig nyitva szeretnék láttatni!"

Az Árkádia költészeti formáinak jórészét készen kapta Kölcsey német és magyar elődeitől; hisz a XVIII. század, a késő rokokó és a rousseaui szentimentálizmus stílusának nincsen jellemzőbb, általánosabb vonása, mint Árkádia. De kétségkívül ebben a tekintetben is legtöbbet Matthissontól tanulhatott. Matthissonnál felleljük Árkádiának úgyszólván összes lehetőségeit:

1. a rokokó-mithológiát teljes egészében.

2. A természet-rajongás rousseaui formáját: a természet nem önmagáért szép, hanem a városi élettel való ellentéténél fogva, pl. Matthissonnak a Rousseau által is annyit dicsőített genfi tóról írott költeményei.

3. Tündérvilágot. A tündérek is a természet egyszerű gyermekei. Ők is szabad, konvenciótlan életet élnek. Matthisson tündérekről szóló versei ezt hangsúlyozzák: Elysium, Die Faunen, Die Gnomen, Elementargeister.

4. A gyermekkort. Pl. Die Kindheit.

5. Az árkádikus barátság-kultuszt felleljük Matthissonnak kortársát, Salist sirató elégiáiban. A barátság-kultusz bizonyos formája szintén jellemző és általános kortünet; a német irodalomban különösen a Gleim köré csoportosúló anakreontikusok nevezetesek erről, a magyar irodalomban a német mintákat követő Kazinczy körüli csoport, melynek Kölcsey is tagja volt. Ez a rokokó-barátság szintén árkádikus jellegű: a barátok, elvonúlva a szivtelen, romlott világtól, legalább egymás között igyekeznek új életre kelteni a régi Árkádia szivélyességét, hazugság-mentes, szeretettel teljes erkölcseit. Ennek az árkádikus barátság-hangulatnak, mely Kazinczy környezetében elkerülhetetlen volt, több nyomát találjuk Kölcsey levelezésében és költészetében. (Pl. Szemere Pálhoz, Vilma emlékkönyvébe.)

(Az előbb felsoroltakat felleljük Kölcsey költészetében is; a hatodik Árkádia-formát azért említjük fel, mert igen jellemzően, Kölcseynél nyomát sem találjuk.)

6. Az árkádikus túlvilág, pl. Matthissonnak „Die Vollen-

dung" c. költeménye. Ez a kor legérdekesebb ábrándjai közé tartozott, Lavater egész működését ez irányította (főműve: Aussichten in die Ewigkeit) és Jean Paul egyik centrális gondolata volt. Jellemző sajátsága az, hogy a keresztény túlvilág-fogalommal nincs közvetlen összefüggésben, hanem hogy úgy mondjuk, egy másodlagos túlvilág. U. i. az Árkádia-vágy akkor jött létre, amikor a keresztény túlvilágba vetett hit megingott; ennek a surrogatuma voltaképen az Árkádia-fogalom. Az árkádikus túlvilág pedig az Árkádia-fogalmat visszavetíti a transzcendensbe, a túlvilágra: túlvilág az a hely, Jean Paulék szerint, ahol nincsenek konvenciók, mindenki szabad, egyszerű életet él stb.

Kölcseytől ez az ábránd távol állt. Hitt ugyan a lélek halhatatlanságában, valami misztikus-platonikus módon (Czelesztina), vagy legalább is elismerte, hogy a szív nem tud megnyugodni a teljes elmúlás gondolatában; de a túlvilágot mereven tagadta. „Nincs élet a felhők körén túl."

Épen mert Kölcsey nem hitt a túlvilági életben, sokkal nehezebb körülírni a másik ábrándnak, az Elysium után való vágynak a tartalmát. Árkádia az örökre elmúlt boldog birodalom, Elysium a jövendő vagy talán soha el nem jövendő boldogok szigete. Elysium az ideális világ, ahol a dolgok olyanok, amilyeneknek lenniök kellene; a szintézis birodalma, ahol az emberek nem ősi egyszerűségben, sem mai sokszerűségben élnek, hanem egy új, harmadik, a sokon keresztül a „mindenszerűséghez" eljutott lélekállapotban, a megoldott problémák állapotában élnek. Elysiumban nem jár a játékos, képalkotó fantázia; Elysium elképzelhetetlen voltaképen, mert a léleknek olyan állapota válik ott életformává, melyet ma csak az eksztatikus pillanatok mindent-egyesítő, oldó varázsában tudunk megélni.

Árkádia a játékos, könnyed rokokó-kor ideálja volt, Elysium a nehézkes, németes, sokgondú romantikus koré. Talán ezzel is összefüggésben van, hogy Kölcsey élete első felének versei inkább az Árkádia-tárgykörbe tartoznak, a későbbiek inkább Elysium felé szállnak; időközben ugyanis beállott Kölcsey fordulata a kazinczys rokokó-klasszicizmustól a romanticizmus felé. Ez a fordulat Kölcseynél nagy belső átalakulás eredménye volt.

Kölcsey Elysium-verseit az az érzés ihleti, melyet megkülönböztetésül a szentimentális vágytól, romantikus vágynak neveztünk. A szentimentális vágyódás körvonalai határozatlanok — nem egészen vágy, csak árnyéka, csak vetülete a vágynak; a

romantikus vágy határozottan vágy, intenzív, égető, nyugtalanító érzés. De a célja határozatlan: a romantikus költő nyíltan, plasztikusan ki tudja fejezni, hogy vágyódik, de nem tudja kifejezni, hogy hová. Elysium kapuja nem nyílik az álom előtt sem; ami után vágyakozik, örökös titok, szimboluma a lefátyolozott saisi istennő és a csodálatos Kék Virág. Mert vágya végső céljában a transzcendensbe fut és végtelen. Minden teljesedés csak egy illuziót rombol le és a vágyódás továbbra is megmarad. Legtökéletesebb művészi kifejeződése a Faust alakja, aki mennyet, földet és poklokat keresztül vándorolván, meghal abban a pillanatban, mikor céljához ér. A romantikus számára nincsen teljesedés. Épen ezért a romantikus vágy minden emberi érzés közt a legvégtelenebb és legreménytelenebb.

Ez a romantikus vágy ihlette Kölcsey számos későbbi költeményét: Csolnakon, Esti dal, Alkonyi Dal, Vágy. A rokokóapparátus ezekből már teljesen elmaradt, elmaradt a szentimentális érzés-keresés, sőt még a páthosz is, mely keresi a tárgyat lelkesedéséhez — ezekben már nincs meg a régi bizonytalanság: a költő már biztosan érzi, hogy vágyódik és hogy vágya végkép reménytelen. Ezekben a versekben találta meg Kölcsey a legmélyebb, legemberibb hangokat.

Szerb Antal

A magyar önéletírás kezdetei

(1585—1750.)

Szent Ágoston Vallomásai, Rousseau Confessiói, Goethe Dichtung und Wahrheitja annak az irodalmi formának legkiválóbb termékei a világirodalomban, amelynek magyar kezdeteit jelen értekezés vázolni törekszik.[1] Szent Ágoston, Rousseau és Goethe — három külön világ fia, külön egyéniség, oly ellentétes lelki szerkezettel, mint aminőt a különböző kor, a különböző nemzet, más világnézet alakítanak ki. Keresni akarjuk az *önéletírásnak* a magyar szellemi életben nyugvó láthatatlan gyökereit, ki akarjuk mutatni keletkezésének lelki feltételeit, amelyek a magyar ember egyéni tudatosságának, önmagára-eszmélésének megnyilvánulásával kapcsolatosak.

---

[1] A magyar önéletírás történetét eddig nem igen kutatták. Ami mégis történt e téren, az az önéletírást csak mint az emlékirat egyik alfaját tekinti a napló mellett. A legelső ilyfajta kisérlet Romanecz Mihálytól: *A magyar memoire- s naplóirodalom 1711-től napjainkig.* Megjelent a nagyváradi áll. főreáliskola 1879/80. évi Értesitőjében. Ebben a kis tanulmányban rövid bevezetés után 22 iró idevonatkozó művét kapjuk mindenütt életrajzi és tartalmi vázlattal. A felvett kornak élén Cserei Mihály históriája, végén a szabadságharctól 1880-ig megjelent memoireszerű művek cimjegyzéke áll. A szerzőnek terve volt az egész anyagot feldolgozni és megjelentetni, ez azonban meghiusult.

A másik e tárgyú dolgozat Kacziány Géza: *A magyar memoire-irodalom 1848-tól 1914-ig.* Budapest, 1917. (Könyvtári Füzetek 3. szám). Némi elméleti bevezetés és az Akadémia ellen irányzott néhány megjegyzés után 246 emlékirat rövid ismertetését hozza — a szerzők foglalkozása szerint csoportositva és Görgey-ellenes állásfoglalása miatt elfogult kritikával.

Mindkét szerző csupán a történetiró szemével nézi a tárgyalt munkákat. Kutatja és megállapitja azok forrásértékét; az „én" előtérbe nyomulását, az egyéni vonatkozásokat pedig valósággal kárhoztatja.

I. Az önéletírás formái.

Az önéletírás nem oly határozott irodalmi forma, mint az eposz vagy dráma, amely korok, nemzetek és írói egyéniségek tarka sokfélesége mellett is egységes formai fejlődést mutat.[2] Ima vagy magánbeszéd, költött törvényszéki beszéd vagy szónoki deklamáció, tudományos vagy művészi jellemrajz, irodalmi portrait, líra vagy vallomás, családi krónika vagy udvari memoire, történeti elbeszélés, regény, eposz vagy dráma — mindmegannyi alkalmas forma számára.

E formák sokasága érzékelteti, micsoda mozgalmas életmegnyilvánulást jelentenek e munkák. Ezen a lüktető elevenségen alapúl az önéletírás sajátságos rátermettsége az ember objektiv megismerésére. Minden szellemi alkotás mögött ugyanis valóságérzékünk az embert keresi. Ezért oly kedveltek a naplók, levelek, mint a legbeszédesebb emberi dokumentumok, amelyek formátlanúl ugyan, de a pillanat hatása alatt híven örökitik meg az eseményeket.

Történetírói műfajnak szokták tekinteni az önéletírást és speciálisan történeti forrás gyanánt kezelik.[3] Pedig ez ellenkezik e művek jellemével: hiszen az emlékezés nem úgy megy végbe, mint valami mechanikus reprodukció. A belső vagy külső életfolyamat tényei elvesztik tisztán történeti valóság-értéküket azzal, hogy az egyéni élet tényeiként szerepelnek. Midőn legközönségesebb emlékezéseink is alig mentesek a tévedéstől, mennyivel inkább érheti ez a gyanú az önéletíró emlék-komplexumát még akkor is, ha ment a célzatosságtól! Az önéletrajz az önámitások tengere. Nem tanúskodik másról, csak a már kialakúlt individuális tudatról. De éppen az egyéni, eleven élet buzogásából, amely ezt a tudatot átviszi múltjába, nyeri az önéletírás sajátságos erejét, amely költői valósággá emeli és amely a szellemi élet történetét leginkább érdekli.

---

[2] E fejtegetésekre nézve v. ö. Georg Misch: Die Geschichte der Autobiographie. I. Band. Altertum. Leipzig u. Berlin, Teubner, 1907. 3—9. ll. — Theodor Klaiber: Die deutsche Selbstbiographie. Beschreibungen des eigenen Lebens. Memoiren. Tagebücher. Stuttgart, 1921. 28—32. ll.

[3] V. ö. Wilhelm Bauer: Einführung in das Studium der Geschichte. Tübingen, 1921. 274—285. ll. — A magyar autobiografia szigorú forráskritikáját lásd Deák Farkas: Rövid észrevételek Kemény János önéletírásáról s az erdélyi történetirodalom egy-két kútforrásáról. Értekezések a tört. tud. köréből. XIII. köt. 5. sz. Budapest, M. T. Akad. 1886.

Értekezésünk a formák említett sokféleségéből az önéletírásnak csupán azt a magasabb formáját veszi tárgyalás alá, amely Szent Ágostonnal lép önállóan a tudatos irodalmi műfajok sorába. Tehát csak a szorosan vett önéletrajzra szorítkozunk, amelynek nincs más tárgya, csak az „én", nincs más célja, mint ezt az „én"-t összes erényeivel és hibáival, egész lelki berendezésével, egész szellemi struktúrájával irodalmilag elénk állítani, még pedig úgy, hogy ez az önjellemzés, a saját lelki szerkezetnek ez a feltárása az írót, mint céltudatos feladat ki is elégítse.

Kikapcsoljuk ennélfogva az úgynevezett memoiret, emlékiratot is, amelynek szerzője nem tekinti egyéni életét, mint szerves egészet, s nem ád lélektörténetet, önarcképet, hanem csak azokat az eseményeket mondja el, amelyek akkor történtek, amikor élt, amelyekben ő is szerepet vitt, amelyeknek szem- vagy fültanuja volt.

Az önéletíró arról tesz vallomást, milyen hatással volt valamely átélt esemény jellemének kialakulására, egyénisége fejlődésére és csak annyit említ az eseményekről, amennyi ennek a lelki fejlődésnek megvilágítására szolgál. A memoire-írót pedig maguk az események érdeklik, ő magukról az eseményekről számol be, amelyeket átélt.

Az emberekkel, a kortársakkal is csak annyiban foglalkozik az önéletíró, amennyiben azok őt közelről érintették, vagy egyenesen hatottak életére. Ez a hatás természetesen legerősebb a gyermekkorban, ennek következtében legszívesebben a gyermekkor emlékeinél időzik, a legnagyobb szeretettel és legrészletesebben az ifjúkori hatásokkal foglalkozik.

A memoire-írónál fontosabb a kortársak arcképcsarnoka, mint az önarckép, fontosabbak a világszínpad szereplői, mint az „én". Elmondja, miket látott és hallott, kikkel ismerkedett meg, különösen, hogy minő nevezetes egyénekkel, jóllehet ezek az ismeretségek akárhányszor csak egészen futólagosak. Nála legtöbbször egészen hiányzanak a gyermekkor benyomásai, vagy csak felületesen vannak érintve. Hiszen azok, akiket a gyermek ismer, akiknek előtte tekintélyük van, különösen a nevelők, tanárok, csak a szűk családi körben nevezetes emberek, történeti szerepük nincs, emlékük nem marad. Ellenben a katonai és politikai, esetleg irodalmi események, társadalmi küzdelmek, diplomáciai bonyodalmak kulisszatitkai, anekdóták és mende-mondák tág teret nyernek. Az emlékirat azt mutatja be, hogyan lesz a

személyi és köznapi eseményekből történelem, hogy tevődnek össze a nagy események jelentéktelennek látszó, apró cselekvésekből. Ezért a memoireok akkor teremnek, midőn hatalom és önkény, egyéni érdekek és célok, udvari intrikák és diplomáciai sakkhúzások játszanak szerepet, ott teremnek, ahol történelmet csinálnak, azok írják, akik történelmi időket élnek.

A memoire-író szemében fontosabb a történelem, a műfaj közelebb is áll a pragmatikus történetíráshoz, mint az önéletrajz, amelyben az elmélyedés, a lelki élet rajza, az „én" tudatos érzése (Ichgefühl) a fontosabb, mint a történeti forrásérték. Az önéletírás legközelebbi rokona a lélektani regény.

E határvonalak megvonása után már most kereshetjük, minő okok mozdítják elő, vagy teszik lehetővé az önéletírás kialakulását, mi az a szellemi talaj, amelyből az önéletrajz, mint életmegnyilvánulás kinő?

Az önéletírás szellemi föltételei sorában a magábaszállásé az első hely. Nem azért, mintha ebből keletkeztek volna az első önéletrajzok, hanem mert közvetlenül az öntudaton munkál és így megteremti az önéletírások legbensőbb, sokáig mintegy a föld alatt lappangó összefüggését. De ennek is több oldala van. A tapasztalati valóság felé fordúlva úgy nyilvánúl meg, mint elmélkedés az ember jelleméről és viszonyairól, az élet sorsáról és irányairól és kitermeli az életművészet, vagy életbölcseség tanúlságait, közmondásait, amelyek a legkülönbözőbb népeknél a szellemi tudományok kezdeteit jelentik. Ezek előmozdítják az önéletírást, mihelyt odáig emelkednek, hogy az emberi lét összefüggését tudatossá teszik.

Az európai ember magábaszállásának legsajátosabb magva azonban az életnek a személyiség tudatosságából való kialakúlása. Ez a tudat a népeknek nem közös tulajdona. A fokozódó kultúrmunka világában csak lassanként szerezték meg, a legkülönbözőbb módok és fokok után. Sőt a többi irányok is, az életbölcseség és az Örökkévalóhoz való felemelkedés is, csak az egyéni tudattal való kapcsolatukkal érik el tökéletesedésüket.

Messze vezetne, ha ezt az individualizálódási folyamatot a történeti idők kezdetétől követni akarnók. A magyar önéletírás szempontjából elegendő visszamennünk addig az ideig, mikorra az újkori népek egyéni tudatának kifejlődését befejezte a forradalmi XV. század. A hosszas individualizálódási folyamatnak sok

fázisa van,[4] amelyek az újkori népek nemzeti érzését és az egyének személyes öntudatát különféle kialakulási formában mutatják, a szellemi életmegnyilvánulásokat megannyiféleképen magukhoz alakítják.

Az individuális tudatosodással járó nagy változás a XV. és XVI. században széleskörű irodalmat fejleszt ki, amelyben az emberi belső (menschliches Innere), jellemek, szenvedélyek, temperamentum jellemzés és reflexió tárgyai. Ez az irodalom a figyelmet méginkább a „belső emberre" tereli, hatással van az egyéniségek fokozott differenciálódására, előmozdítja a saját belső tanúlmányozását, amely egészen a lélek redőibe (in die Falten der Seele) hatol.[5] Nagy lépéssel viszi a tökéletesedés felé a személyes irodalmi kifejezési formákat, amelyeknek megteremtése Szent Ágoston lélektörténetétől kezdve állandóan tovább folytatódott a keresztény középkor vallásos életében, hogy végül a renaissanceban a világi önéletrajzot is megalkossa.[6]

A renaissance az önéletírás hőskora. Ettől kezdve a haladás rohamos. A XVI. század a reformáció szociális és vallási küzdelmeivel, a XVII. század vége a pietizmus benső áhítatával és lélekrajzával, a felvilágosodott értelem csendes szemlélődésével, a XVIII. század pedig a „természetes ember" finom, művészi jellemzésével jelenti a tudatos lélekismeret újabb és újabb fázisait. Rousseau Vallomásai, amely a hangulattól átitatott környezetjellemzésre felépített lélekrajz és Goethe Dichtung und Wahrheit-ja, amely nagyszabású, genetikailag felépített önéletírás — ezek állanak az önéletrajznak, mint személyes irodalmi kifejezési formának újkori magaslatain.

A magyar önéletírás kezdete — legalább eddigi rendelkezésünkre álló ilyfajta munkák bizonysága szerint — aránylag későre, a XVI. század végső tizedeire esik. 1600 előtt tehát még alig van magyar önéletrajz, holott a német autobiográfia már 1300 körül jelentékeny termékeket tud felmutatni, az olasz irodalom pedig már a XIV. században Petrarca önéletrajzával gazdagodott.

---

[4] V. ö. Karl Lamprecht: Deutsche Geschichte. Berlin. Weidmann, 1920. XII. Bd. 3—48. ll. : Über Individualität und Verständniss für dieselbe im deutschen Mittelalter.

[5] Wilhelm Dilthey: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Berlin u. Leipzig, Teubner, 1914. 18. l

[6] V. ö. Misch, id. m. 48. l.

Fel kell vetnünk a kérdést: mi a magyar elmaradottság oka? Vajjon a magyar szellemi életből miért nem nőtt ki előbb az önéletírás?

Az okot az individuális írói tudat hiányában találjuk. A középkori kódex-irodalom személytelen kifejezési formái mellett önéletírás el sem képzelhető. Csak a XVI. és XVII. század folyamán kezdenek feltünedezni az írói öntudatosság nyomai s lassú, fokozatos kialakulás után a XVIII. század meghozza az egyetemes individualizálódást. Bizonyítja az individualitás hiányát, hogy 1600 körül ismeretlen még az egyéni írásművészet, írói becsvágy, sőt a szellemi tulajdon fogalma is. Nem ismerik tehát a plágium vádját sem, mert nem tesznek különbséget eredeti és fordított munka között.[7] Mikor azonban, főleg a XVII. század folyamán, kialakul az öntudatos magyar írói egyéniség és ezzel kapcsolatban megváltozik az irodalmi felfogás, mikor már nem kap gáncsot az íróember *maga mutogatása* (Magyari István: Az országokban való sok romlásoknak okairól. 1602.), a magyar író is megtalálja a maga legszemélyesebb kifejezési formáját az önéletírásban.

Nem áll mindjárt a magyar önéletrajz sem a szentágostoni lélektörténet tökéletességi fokán, itt is megjelennek az előfutárok, — a XVI. század végén — hogy látszólag egymástól teljesen izolált műveik szellemi csatornákkal kapcsolódjanak a XVIII. századeleji önéletrajz-termeléshez, Bethlen Miklóshoz vagy Rákóczi Ferenchez, s hogy kezdetei legyenek a Kazinczy „Pályám emlékezete"-vel megindúló modern magyar önéletírásnak.

II. Memorandumok

A XVI. századból mindössze két önéletrajz maradt ránk, de ezekben sem kereshetjük még az individuális lelkiélet kifejezési formáit. Az egyik Martonfalvay Imre deák ú. n. emlékirata 1585-ből, a másik Gálfi János töredékes önéletírása 1593-ból. Mindkettőnek praktikus feladata lett volna: Martonfalvay Imre elveszett jószágának visszaszerzését, a bebörtönözött Gálfi pedig életének megkímélését akarta általa kikönyörögni.

[7] V. ö. Thienemann Tivadar: A XVI. és XVII. századi irodalmunk német eredetű művei. Irodalomtörténeti Közlemények, 1922. és 1923. évf.

Más nyelven szólva *memorandumszerű önéletíratok*nak nevezhetnők őket.

Az első *Martonfalvay beteges Imre deák szolgálatjáról rövidedön való emléközet.*[8] Imre deák, aki Nagy Imre számításai szerint 1501 körül született és 1591 után halt meg,[9] az enyingi Török-családnak volt hűséges szolgája, de szolgálatait vénségére nem akarták elismerni. Azért ír, hogy mintegy memorandummal fordúljon gazdáihoz, hogy kivílágosodjék, vajjon az ő kevés jószágát annyi sok szolgálatáért megérdemli-e? Bizonyos önérzettel említi „hasznos és jámborul való" sok szolgálatát, mert sok hasznot szerzett az ő kegyelmes uraínak jó Török Bálinttól fogva az unokáig, Török Istvánig, ifjúságától késő vénségéig. „Az esztendő számokat pedig mindegybe számlálván, teszen 65 esztendőt" (id. kiad. 176. l.).

„Igen ifjúcska" volt még, mikor Török Bálint szolgálatára adta magát (132. l.). Először számtartó volt, azután az udvarbíróságot bízták rá. Résztvett ura harcaiban, amelyeket különböző várak és uradalmak birtokáért folytatott s egy alkalommal jobb kezét át is lőtték. Bálint úr akkor megígérte, hogy kezét megaranyoztatja, bizonyára teljesítette volna is ígéretét, ha Budánál el nem fogják. „Ha sokáig közöttünk maradhat vala, meg is teljesíti vala ü nga — mondja Imre deák — de ezután is várom gyermökínek kegyelmességöket érette holtom napjáig etc." (135. l.).

Jött azonban az 1541. esztendő[10] s Buda elfoglalásakor Török Bálint is fogságba esett. Martonfalvay hűségesen megmaradt az özvegy szolgálatában, ámbár „jó falka időig" fizetést sem kapott (143. l.).

Önfeláldozó, hűséges ragaszkodásával kitart a Török-család mellett minden bajban. A török ellen oltalmazza úrnője birtokait, főleg Pápát többször is, s eljár minden ügyes-bajos dolgukban. Még Ferdinánd királytól is ő könyörög ki segítséget, pénzt és adóelengedést s mindezt teljesen haszon nélkül. Keserűen mondja Imre deák: „ezt csak az én industriámnak köszönheti ő nga, de azért nekem ígön keveset használa, csak veszik vala jó néven tiülem." (157. l.) Majd a debreczeni tisztartóságot is ráruházták,

---

[8] Kiadta szopori Nagy Imre. Monumenta Hungariae Historica. Scriptores. XXXI. 125—184. ll. Budapest. 1881.

[9] V. ö. id. kiad. 184. l.

[10] Martonfalvay évszámot nem említ egyet sem, csak a végén a keltezést. Évmegjelöléseimben Nagy Imre megállapításait követem.

pedig a messzeség miatt házánál több kárt szenvedett, mint amennyit a tiszttartás hozott. De ő híven és jámborúl akart szolgálni. Mostani urai mindezt nem tudják, (most már csak az unokák élnek) azért nem emlékeznek meg róla, azért nem becsülik meg őt. Majd meg az országgyűléseken képviseli urait. „Én minden országgyűlésiben jelön voltam ő ngok képébe, mikort ott nem voltak is, és ő ngok dolgaikban, az mihöz elég voltam, nagy hívséggel és szeretettel szolgáltam ő ngoknak használatjokra, niha elég pirongatást is kellött fölvennem ő ngok nevök alatt, de mind el kellött szenvednem érettök etc." (164. l.)

Keservesen érintik e mellőzések, hálátlan megfeledkezések, még keservesebb azonban azt elviselnie, hogy tőlük nyert köveskúti jószágát is visszafoglalják 1555-ben,[11] csak azért, mert „ők sem lehetnek az jószág nekül".[12] Szemrehányólag írja, hogy mennyit költött életében kegyelmes uraira és házoknépére:

— Amit penig az én kmes uraimra és asszonyiomra ő ngra és házoknépére, szolgáikra költöttem, semmit abban nem kivánok hátra (azaz vissza), csak vegyék jó névvel ő ngok; de nem vártam volna ő ngoktul, hogy jó gazdaságom és költségem után köveskuti jószágomat elfoglalják, házaival, kertjeivel és halastóival egyetemben, mert azokat én sok munkámmal, fáradságommal és költségemmel épitettem vala meg, erdőből irtván, kiért én nagy sok esztendeig szolgáltam vala vérem hullásával és nagy sok kárvallásimmal, de ám járjon, éljenek ő ngok belőle, én penig nyomorogjak ő ngok után, betegös és vén megfogyatkozott koromban. (167. l.)

Mégis megmaradt továbbra is szolgálatukban, járt ura képében ismét az országgyűlésen, Ferdinándtól három vármegye munkásait könyörögte ki Pápa megerősítésére, ezenfelül még sok hadianyagot is és rezignáltan teszi hozzá: „ez egy utamban az én kmes uram hon nem létében ennyi sok hasznot hoztam ő ngának, ki talán föllyülmulja az én tiülem elfoglalt jószágot az én uram által minden ok neköl." (170. l.)

Felsorolja még több szolgálattételét. Egyik útjában Rózsahegy felé lezuhant egy magas hegyről, s összezúzta magát, mégis azon betegen folytatta útját, hogy kisasszonyát meghozhassa Ecsedről Pápára.

Nem is tudja összes tetteit felsorolni, „azokat csak az isten tudnája elöszámlálni." (176. l.) De talán ennyiből is kitűnik az ő sok szolgálata. Azért Istenre hivatkozva kérdi, megérdemli-e ez kevés jószágot, vagy sem és választ kér.

---

[11] V. ö. id. kiad. 157. l. jegyzete és 177. l.

[12] V. ö. Martonfalvay napló-töredéke, id. kiad. 177. l.

— Itélje meg az uristen és ti ngtok; — mondja — ez kevés jószágot gyermekimmel egyetemben ennyi sok szolgálatomért, ha megérdemlem-e? vagy nem; azért mindezekből kegyelmes választ várok ngodtul. (176. l.)

Látnivaló mindebből, hogy e kis munka memorandum, folyamodvány, melynek nem célja Martonfalvay Imre deák viselt dolgait az emlékezet számára megőrizni s ezzel az utókor előtt dicsőséget, hírnevet biztosítani, sőt még az sem, „hogy Török Bálintnak akkor életben volt unokái, Török István és János szerzőnek szolgálatairól *méginkább* értesüljenek",[13] hanem sokkal gyakorlatibb: jószágainak visszaszerzése. Nem kapunk tőle lélektörténetet, egyéni fejlődést, nincs nála lelki háborgás, gondjai nem lelkiek, hanem anyagiak. S ha itt-ott hivatkozik is a „hatalmas mindenható szent Istenre" és „az ő szerelmes szent fiának érdemeire", ezt nem valami állandó, mindent betöltő vallásos érzés megnyilatkozásának kell tekinteni, hanem csak megszokott, conventionalis kifejezéseknek. Ha vallásos érzése tudatos volna, akkor vagy kimondottan katholikus, vagy protestáns volna, mert élete a reformáció korára esik.

Mindamellett az individuális tudat csirái már megtalálhatók Imre deáknál s ez az, ami munkáját az önéletrajz kezdetleges formái közé emeli. Érzi szolgálatainak jelentőségét s ezért jutalomra számit.

Ugyanennek a memorandumszerű önéletirati formának XVI. századi emlékei közé tartozik *Gálfi Jánosnak rabságában készített önéletirata* is.[14] Az öt nyomtatott lapot alig meghaladó kis munka szerzője, Gálfi János Gyulai Pállal együtt Báthori Zsigmond erdélyi fejedelem legodaadóbb hívei közé tartozott, aki fejedelemségét elsősorban neki köszönhette. Még Báthori Kristóf uralkodása alatt (1576) aranyosszéki fő királybiró, majd fejedelmi tanácsos lett, Kristóf halála után pedig a kiskorú Zsigmond udvari marsalljává neveztetett ki. Midőn azonban Zsigmond maga vette át a kormányzást, nagybátyjával, Boldizsárral folytatott viszálykodásai közben leghívebb embereit is kivégeztette. Így 1592-ben a humanista Gyulai Pált saját jószágán, kedvelt Abafáján darabokra vagdaltatta, Gálfit pedig szökés közben, a magyarországi

[13] V. ö. Nagy Imre: Egy magyar emlékirat a XVI. századból. Századok, 1867. évf. 47—53. ll.

[14] Kiadták gr. Kemény János és nagyajtai Kovács István: Erdélyország Történetei Tára I. kötet, III. rész. „Gálfi Jánosnak, Báthori Kristóf' és Zsigmond' uralkodások alatt Ország' Tanácsosának rabságában készített Önéletirata" címen. (Kolozsvár, 1837)

Belényesen elfogatta, Váradra, majd Husztra hozatta s ott Báthori Boldizsár iránt való kedveskedésből fejét leüttette. (1593).[15]

Váradi és huszti rabságában kezdte írni önéletrajzát, amelynek talán az lett volna feladata, hogy Zsigmond kezeihez jutván, annak szivét iránta kegyelemre hangolja.

Ártatlanságának hangoztatásával fog munkájába. „Ártatlan Gálfi János: — írja — az atyának, fiunak és szent lélek istennek nevében legyenek minden dolgaimnak kezdeti és végezeti." (Id. kiad. 79. l.) Röviden megemlékezik születése helyéről, őseiről és ifjúságáról, majd megkezdi szolgálatainak elősorolását II. János király halála óta. Elmondja, hogyan szegődött Báthori Kristóf szolgálatába, miként választották meg Kristófot vajdának, felsorolja Kristóftól nyert tisztségeit. Urának jóindulatát azzal hálálja meg, hogy egyetlen fiát, a kis Zsigmondot elfogadtatta örököséül. „Az úr isten sok törekedésemnek és intésemnek (utána) az országnak szivét hozzá hajtá és az fejedelemséget megígéré Báthori Zsigmondnak." (83. l.) Mikor Kristóf végóráját érezte, udvari papjának, páter Jánosnak testamentumban hagyta meg, hogy Zsigmondot Gálfi János gondviselésére bizza[16] s fiát inti végakaratában, hogy háládatlan ne legyen, különösen pedig Gálfi János iránt nagy a tartozása. Ekként hangzik a testamentum:

— Hagyom az én szerelmes fiamot Báthori Zsigmondot Gálfi János' gondviselése alá; kérem és intem: hogy nevelje isteni félelemben, igaz tökéletes beszédben; az véneket vele megbecsültesse; tanácsinak szaván járjon; törvénytelenséget fel ne végyen; özvegyeket, árvákat meg ne nyomorétson; az régi szolgáknak háládatlan ne légyen. Gálfi Jánosnak hagyván Marosujvárat az ő jó és hű szolgálatjáért, tudom: ha isten élteti Báthori Zsigmond fiamat, nem ennyi jószággal tartozik neki, a' kit neki adtam. (83. l.)

Mintha csak Báthori Zsigmond bűnlajstromát olvasnók e testamentumban: a törvénytelenségek, kivégzések, az árvák és özvegyek „megnyomorítása", a régi szolgák iránt való háládatlansága után leghűségesebb emberének, Gálfinak fogságba vetése, Zsigmond uralkodásának megannyi, a testamentumba ütköző cselekedetei!

Kristóf halálával végeszakad az önéletrajznak, amely csonkán maradván, nem tudja bemutatni Gálfi lelki vergődését, csalatkozását urában és fejedelmében és könyörgését megkegyelmez-

[15] V. ö. id. kiadás 73—77. l. (Históriai bévezetés).

[16] „Száraz dajkájul melléje rendeltetett Gálfi János" — írja Kemény János önéletírásában. Szalay-kiadás 16. l.

tetéséért, amelynek szívbemarkoló hangját Gálfinak e gyűjteményben közölt[17] kegyelemkérő levele eléggé engedi sejteni:

Ekképpen könyörög huszti rabságából:

— Kegyelmes Uram, természet szerént való Kegyelmes Fejedelmem! Az mindenható istennek az Nagyságod' életéért, boldogságos birodalmáért, és jó hírének, nevének, birodalmának terjedéséért buzgóságosan könyörgök.

— Kegyelmes Uram, természet szerént való Fejedelmem! Én megnyomorodott keserves rabszolga, arcul a földre borulván szomoru és alázatos ábrázattal sírván könyörgök Nagyságodnak, mint természet szerént való kegyelmes uramnak, fejedelmemnek: emlékezzék kicsinségétől fogván való szolgálatomról, és boldog emlékezetű kegyelmes uramnak, szerelmes atyjának való szolgálatomról és mindenek felette az istennek igazságáról, ki Nagyságodat vitte és rendelte fejedelmi méltóságának székibe; szánjon meg Nagyságod és könyörüljön nyomoru vénségemen, ne legyen az én véremnek kiontása Nagyságod' hatalma alól. Tám Kegyelmes Uram igaz eléggé az földig letapodtattam, rontattam; ne kiáltson az én vérem Méltóságodnak tekintetére, se ne hervadjon véremmel fejedelmi méltóságának ékessége, kegyes volta. Világosodjék inkább és terjedjen mindenütt az Nagyságod' irgalmasságos cselekedeti és magasztaltassék az misericordiában. Kiért az úr istennek dicsőséges áldása boldogítsa Nagyságodat minden dolgaiban; én is mindenütt áldhassam, magasztalhassam fejedelmi méltóságát, kegyelmességét. (174—175. l.)

A könyörgő levél síket fülekre talált s az önéletrajz nem tudott elkészülni, nyilván meggátolta folytatásában lefejeztetése.

Életíratának fent vázolt könyörgő célzata magyarázza egyébként azt, hogy Erdély szellemi életének történetére vonatkozólag Gálfi munkájából nem kapunk adatokat. A protestáns Erdély és a buzgó katholikus Báthori-család ellentétének meg kellett volna nyilatkoznia Gálfi íratában is. Annál is inkább, mert Báthori Istvánnak a protestánsokkal szemben való tapintatos eljárását a jezsuita befolyás alatt álló Zsigmond egyáltalán nem követte.

Valóban sajnálhatjuk, hogy az önéletírat töredék, sőt rövidke töredék, mert szerzőjének szép, tiszta magyarságú, élvezetes stílusa van, és anyagán, úgy látszik, céltudatosan képes uralkodni.

III. Katona-emlékezések.

Az önéletrajz következő csoportját katona-emlékezéseknek nevezhetjük. Ezekben sem domborodik még ki az egyén teljes öntudatosságában, de az életnek mint összefüggő egésznek felfogása a napló formai nyersesége és darabossága fölé emeli, az

[17] 18. szám. 174—175. l.

én-nek a középpontba helyezése pedig az emlékiratoknál szubjektivabbá teszi e munkákat.

A XVI. és XVII. század török-magyar csatározásai, az erdélyi magyarság hányatott élete, a kuruc háborúk sorsfordulatai lelki tapasztalatokkal is gazdagítják a bennök résztvevőt, ám akinek vagy lelki strukturája nem alkalmas a saját benső búvárlására, vagy az élet zaklatottsága nem enged néki időt rá, annál az önlélekrajz helyett a külső élet tapasztalatait elénk táró önéletrajz a megfelelő kifejezési forma.

A kezdődő magyar önéletírás ilyfajta termékei a XVII. és XVIII. századból valók s összeállításukban mellőzvén a kronológikus rendet, e fejezetben tárgyaljuk a XVIII. századból származó műveket is.

Az első, s valamennyi között a legközvetlenebb és legérdekesebb a sztambuli rabságában rajzolgató és verselgető Wathay Ferenc önéletírása.[18] Szerzőnk (szül. 1568.) végbeli vitéz, majd hadnagy, sőt vicekapitány volt, aki konstantinápolyi rabságában írt egyéb munkái közt így kezdi életrajzát: *Következik az én jobbatyám Wathay Ferenczek, az atyám és magam életeknek minden állapotjokrul való historiaképen megírás, és az én születésemtül fogván minden életemben való forgandóságomnak rövideden előszámlálása.*

Amint a címből is látszik, röviden elmondja jobbatyja (nagyatyja) és atyja élettörténetét, házasságukat és halálukat, azután rátér saját életének fejezeteire. Születésének körülményeivel kezdi. Még azt is megemlíti, hogy Nagy-Vágon, az „új házban, a' Rába felől való szobában" született s hogy síralommal kezdvén el életét, ezzel mintegy megjövendölte életének „nyomorúságát, és minden szerencsétlen állapotját, 's keserves búkban bánatokban való forgandóságát." (13. l.) 1578-ban adták „oskolába", de nem sokat tanúlt: szegény özvegyen maradt édesanyja hazavitte, mert félt, hogy meghal, ha tőle távol lesz. Kezdte tanulgatni a „katonálkodást és a' végbeli állapotoknak első részét" (19. l.). Őszintén bevallja azt is, hogy valamennyire a szerelmeskedést is eszébe vette. Szegény anyja ezért megbüntette, ő pedig „búdosni" akart indulni s Pápáról hívták haza. De neki nem tetszett az otthoni élet és legnagyobb kedve a katonáskodásra lévén, beállt katoná-

[18] Wathay Ferencz prosaműveí. Kiadta Ponori Thewrewkh József Régiségbúvár. I. kötet, 2. füzetében. Pozsony. 1838. Legrészletesebben foglalkozott vele Dézsi Lajos: Wathay Ferencz. Századok, 1914. évf.

nak Csesznekre, mely pedig a „töröknek igen útában vala." Onnét Győrbe szerződött 4 paripára s ittení szerencse-próbálásai közben jobb combján súlyosan megsebesült. 1593-ban édesanyját is eltemette. Majd a győri „király képe", „gróf Ferdinánd ab Hardegh úr" mellé állt, s Győr elfoglalásakor másodszor is megsebesült. Felépülvén Óvárban, majd Sárvárt és Veszprémben hadnagy 50 katonával. Megházasodik, de újra hadba megy és véletlenül franciák fogságába kerül Pápán s csak nehezen tud megszökni. Sűrűn lövöldöztek rá, kurta granát-dolmányán „két helyen általmenvén a golyóbis." (41. l.) Megkeresi feleségét, de boldogságuk nem soká tart, mert 10 hónapi házasság után feleségét pestisben elveszti. 2 év múlva újból megnősül, de csakhamar ismét hadnagyságot vállal és Fejérvárra megy vice-kapitánynak. Itt azonban augusztus 29-én (1602.) a német őrség a magyarok tudta nélkül feladja a várat s így Wathay török fogságba kerül. Hasztalan próbált megszökni négyszer is, újból és újból megfogták és visszahozták és most itt „ez átkozott toronyban", Konstantinápolyban Isten szent akaratában megnyugodva, de mégis reménykedő lélekkel várja sorsa jobbrafordulását.

Itt írja élettörténetét „históriaképen", „emlékezetért és időtelésért", a rabságban mintegy lelkileg rákényszerítve, hogy sorsán elgondolkodjék. Már két hosszú esztendőt tölt e toronyban, „e világi purgatoriumban", kilátástalanul, pedig még fiatal: 37-edik évében van mindössze. És búslakodó bánati közt felfohászkodik Istenhez, remélvén, hogy megszabadul még.

Az önéletrajz jellemző, utolsó fejezete, melyből Wathay Istenben bízó lelkét leginkább megismerhetjük, a következőképen szól:

— A' melly toronyban mind az időtül fogva itt tartatván, vagyok, kiben ezeket több búslakodó bánatim között írtam *emlékezetért és időtelésért*, ha isten által keresztyénségbe kimehetne, mellyből a' ki olvassa, megértheti az én istenemnek az 1600. esztendőtül fogva való erős csapásit és próbájit rajtam két szerelmes társamnak hamar-hamar egymás után elvételével, 's magamat kétszer való rabságba adással, és az utólsószor szörnyű szerencsétlenségim miatt 4-szer való szabadulásomban újabban megfogatásimmal egyetemben; de mindenekből csak azt mondom, legyen, én istenem! szent akaratod szerint, csak adj szent lelket a békesség-tűrésre, hívén bizonnyal olly kegyelmes istenemnek lenni, hogy meghallgatván, megszabadítasz még, és megadod az én elvett társamat látnom.

Irtam én Wathay Ferencz az én kezemmel feb: hónapban, anno 1605. felül megírt helyen. (73. l.)

Mint e sorok is bizonyítják, önéletrajza magasabb fokú, mint Gálfi Jánosé: nála ez már lelki kifejezési forma. Hogy nem

lesz élete történetéből elmélyedő lélektörténet, annak Wathay hiányos neveltetése s mégínkább fiatalsága az oka.

Élettörténetét 1605. februárjában írja, — mint láttuk — tehát alig 37 éves korában, amikor a lélekben még nincs meg az az elmélyedő, reflexív érzésekre hajlandó lelki hangulat, mely általában az idősebb generáció sajátja.

Wathay további életéről nem sokat tudunk. Ugyanez év végén úgy látszott, hogy mégis csak megszabadul: Budára hozzák, de nincs, ki a váltságdíjat letegye érte és ismét elindítják Nándorfejérvár felé. Reménykedő hangok szólalnak meg lantján, de csakhamar lemond mindenről, s megnyugszik Isten akaratában. 1606, márciusa után pedig egészen elhallgat. Ott pusztult el valamelyik börtön mélyén.[19]

Kevésbbé közvetlen s nem is annyira egyéni, hanem inkább memoire-szerű Petrityvity (Petrityevith) Horváth Kozma önéletírása,[20] amely töredékben maradt ránk a vargyasi Dániel-család levéltárában. Szerzője, aki mint íródiák élte végig a háborús eseményeket, „In nomine Domini 1668 die 17. Novembris" kezdi meg életének leírását, s az 1634-től, születésétől 1660-ig történt „kiváltképpen való s közönséges dolgokat" mondja el. II. Rákóczi György lengyelországi hadjáratáról, Rhédei Ferenc, Barcsai Ákos fejedelemségéről s a gyalui gyászos ütközetről kapunk tollából leírást, lelkivilágáról, egyéniségéről azonban nem sok mondanivalója van. Mindössze talán vallásáért, az „Unitária religio"-ért való aggódása és az „egyenetlen" házasságok rosszallása jut néhány mondatban kifejezésre.

El is sorol egynéhány esetet és hozzáteszi: „Jaj mind ezeknek s mind többeknek, valakik házasságok által alkalmatosságot adtak arra, hogy az Isten ő szt. Felsége, és szerelmes Fia az Úr Jézus Christus anyaszentegyháza apadjon és fogyjon. De jaj nékem, aki mind ezeket előszámláltam, s többeket is előszámlálhatnék, mert én is azon veszedelmes hajón evezek, nem tudván tanulni ezeken; o me in felicem quem non fuerunt aliena pericula cautum! De spe vivo spe morior." (6. l.) Kár, hogy az önéletírás nem jut el idáig s így erről a lelki vívódásról, amelyet alkalmasint őszintén elmondott volna, nem kapunk felvilágosítást. A

---

[19] V. ő. Dézsi Lajos: id. m. 17—18. l.

[20] Megjelent nyomtatásban Thaly Kálmán: Történelmi Kalászok. 1603—1711. Pest, 1862. 1—83. ll.

láthatatlan szellemi utakon azonban Petrichevich-Horváthhoz már eljutott az autobiográfia convencionális fegyverzetének néhány megnyilvánulási formája. Ilyen az igazsághoz való ragaszkodás hangsúlyozása és ilyen az oktató, példaadó célzat.

Az őszinteséget, lelkiismeretességet, az igazsághoz hajszálig való ragaszkodást hangoztatja Petrichevich-Horváth is: „Isten ő szt. Felsége s az ő szerelmes Fia segedelme velem lévén, hozzá fogok s mindeneket conscientiose irok le, mivel fixum mihi in animo a recta conscientia ungvem, transversum non discedere, tranquilitate enim conscientiae nihil beatius excogitari potest, licet multi famam, pauci conscientiam vereantur; a mint mondja valaki." (1. l.) A tanítószándék pedig nála kettős: egyrészt maga akar a történtekből a jövőre nézve okulni, másrészt maradékainak ad tanulságot.

Azért mondja el tehát élete eseményeit, „hogy — mint irja — az elmultakból példát vennék a következendőkre, minthogy Consilium futuri ex preterito venit, azaz jelenvaló cselekedeteimet is tudnám alkalmaztatni azokhoz; maradékim is, ha kik lennének, vehetnének holmi tanulságot belőle." (1. l.)

A rövid bevezetés után megkezdi életének elmondását 1634-ben, április 8-án, Koronkán történt születésétől kezdve. Pár lapon keresztül letárgyalja családját, hozzátartozói házassági viszonyait, azután röviden végez gyermekkorával és taníttatásával. A kolozsvári scholát már 1651-ben elhagyta s a 17—18 éves ifjú Gyalakuti Lázár György itélőmester oldala mellé került. „Amikor hadakozás volt, az hadra el kellett az édes atyám helyett mennem — mondja — és a mikor hazánkban voltunk, akkor diák voltam." (11. l.) „Hadakozásnak pedig nem igen volt szünete ezen esztendők alatt." Résztvett mint Bethlen János generális iródiákja „az akkori fejedelem ifiabb Rakóczi György" lengyelországi hadjáratában s elmondja lefolyását, beszámol Rédei Ferenc és Barcsai Ákos fejedelmek viselt dolgairól, leirja a gyalui ütközetet és következményeit, mindenütt élénken és élvezetesen szövén az ország dolgai közé a maga életének epizódjait, úgy hogy sajnáljuk, midőn a töredék végére jutunk.

Nem minden érdekesség nélkül való a „politikai szélkakas" természetű Ottlyk György *Önéletirása*[21] sem. A szerző, aki

[21] Kiadta Thaly Kálmán: Történelmi Naplók. 1663—1719. Monumenta Hung. Hist. II. oszt. 27. kötet. Budapest, 1875. 1—120. l.

trencsénmegyei vagyonos protestáns nemes család sarja, Thököly udvari lovas karabélyos testőr-ezredének ezredese, közben Salm herceg jószágkormányzója, majd ismét Rákóczi fejedelem lovas ezredese, brigadérosa, végül főudvarmestere, 1711-ben természetszerűen Pálffy és Károlyi híve. Minderről a sok pártállás-változtatásról hűségesen és részletesen beszámol Ottlyk, mert meg akarja mutatni, hogy az Úristen milyen csodálatosan megmenti azt, aki benne bízik s hogy fiai az ő életéből példát vegyenek az Isten hatalmas kezének segítségéről.

Jézus nevében kezdi életének gyermekségétől öregkoráig való leírását. Változó szerencse hányta-vetette, de a mindenható Isten könyörületessége minden bajtól megszabadította; legtöbbet háborúban forgott, úgy hogy valóban nem sok jót láttak napjai, de minden dolgában az édes Jézus Krisztusnak, a Megváltónak sebeibe helyezte minden reményét. Ez a latin kezdősorok gondolatmenete.

Életírását az 1663. esztendőtől 1711-ig folytatja. Sok viszontagságon ment keresztül. 1664-ben, 8 éves korában árván maradt,[22] tanulmányainak a háborús zavarok nem kedveztek, „még csak syntaxist sem abszolválhatván annak rendi szerint" (6. l.). 1672-ben nem tudván hová lenni, mert az evangelikusok „nagy odiumban voltak", inasnak állt, majd komornyikká lett Ostrosich Mátyásnál, s mint ilyen vette feleségül „néhai Nemzetes Vitézlő Czébáni Imre uram árva leányát Évikét", Ostrosichné „Kammer-Frauczimer"-ét, 1680-ban. Még abban az évben Thököli Trencsén felé csapván, Ottlykot magával vitte, de útközben lemaradt tőlük, „megvonván magát útban egy völgyben." Három év múlva azonban „Dunán innen semmi hada nem maradván ő Felségének", vármegyéje többi nemes ifjával együtt Thököli hívségére állott. (12. l.) „Igazán szerencsésen folytak mindeddig Thököli uram dolgai" (13. l.), midőn azonban a kurucok ügye rosszra kezdett fordúlni, összeesküvést szított és átpártolt. „Jobbnak ítéltem ő Felsége gratiáját amplectálnom." (35. l.) Sokat „udvarolt" „Feldmarschal Generál Kaprara uramnak", majd résztvett Buda elfoglalásában. Mindez azonban nem gátolta meg, hogy Karaffa Eperjesen őt is be ne fogassa. Felesége csak nagy nehezen tudta életét kikönyörögni Bécsben, „de a mennyei idvezítő Jézusom mindenek felett volt legnagyobb patronusom, —

[22] Eszerint 1656-ban kellett születnie. Halálának éve nem ismeretes.

mondja — az ki ártatlan véremet mégis nem engedett kiontatni." (57. l.) Szabadulása után pár évvel Salm herceg hatvani jószágának praefektusává lett, de mikor Rákóczi kurucai úrrá lettek az ország nagy részén s őt Trencsénben megszorították, kapitulált s jelentkezett Bercsényinél szolgálattételre. „Nem lehetett mást cselekednem, — írja — jóllehet volt számban az ízi Thököli háborújának és rendetlen kimenetelének, mindenkor attól tartván." (88. l.) Gyorsan haladt Ottlyk katonai pályáján, majd mint fentebb említettük, Rákóczi fejedelem „Hoffmesterévé" nevezte ki. Mikor persze Rákóczi csillaga hanyatlóban volt, Ottlyk „általlátván, hogy a jó Fejedelem Bercsényivel csak magok privatumát keresik (! !)" ura mellől megszökött és Pálffy Jánoshoz csatlakozott. (117. l.) Hazament birtokára, hol rengeteg kárt szenvedett. Ez volt a gyümölcse „az átkozott magyar hadakozásnak !" (120. l.)

Önéletírásának e rövid vázlata is eléggé megvilágítja, menynyire kell értékelni Ottlyk őszinteségét. A munka 1711. után keletkezett s szerzőnknek nem annyira individuális kifejezési forma kellett, hogy élettapasztalait megörökítse, sem a Jézus Krisztus iránta való nagy kegyelmét nem akarta himnusszal dicsérni, hanem a kuruc mozgalmakban nagyon is előkelő szerepet vitt és kompromittált Ottlyk ezzel a munkájával igazolni akarta magát. Ezért vannak a kuruc mozgalmak nagyjai megmocskolva, ezért hivatkozik a maga szerepére nézve a kényszerítő körülményekre, ezért domborítja ki Thököli gyáva elhagyását — még összeesküvést is sző ! — ezért Rákóczitól való formális megszökését. Megváltoztak az idők. Most megvan ugyan a béke, de ki tudja, mi lesz ? S ekkor írja meg „fiai számára" önigazoló életiratát.

Történetíróink szerzőnk állításait csak erős kritika után használhatják, a szellemi élet történetének és az önéletírás fejlődésének kutatója azonban Ottlyk jellemrajzát a maga teljes világosságában látja. Meggyőződésnélküli, csakis kicsinyes, anyagi érdekeit szem előtt tartó ember, aki mindenkit megrágalmaz, még legjobb barátját, jóakaróját is, ha a viszonyok változnak, s aki bizony a vallásos érzés mélységét is csak mutatja. A nagy lutheránus nem átalt a vakbuzgó katholikus Salm herceg szolgálatába állani ezer rénes forint salláriumért és szabad asztalért.

A szellemi élet története szempontjából ugyancsak a kisebb jelentőségű munkák közé tartozik Károlyi Sándor grófnak (1669—1743), a szatmári békekötés létrehozójának önéletirata:

Magam életének s azalatt történt állapotoknak emlékezetes folyásí[23]. A munka Károlyi naplójegyzetei és nagymennyiségü (mintegy 25.000 darab) levelezése mellett nemcsak mint történeti forrás szorul hátra, de lélekrajz tekintetében sem nyujtja azt, amit címe után várni lehetne. Igaz, hogy életének leírása egységes s születésétől, 1669-től kezdi, de egyrészt kiszakadt a kézirat közepéből az 1698-tól 1703 novemberéig terjedő rész, másrészt pedig önmaga hagyja el az 1704—1711. évek történetét, s csak a szatmári béke megkötése után folytatja az 1723. évig. Maga mondja erre vonatkozólag: „Mindezen Rákóczi hadakozási alatt való dolgok folyása egész históriát foglalna önnönmagában, kire se üdőm, sem alkalmatosságom, se tudományom nem lévén, magamat fárasztanom nem lehetett, hanem fiamra marad egy nagy fejér levelesládám, teli levelekkel, melyeknek csak indexe másfél rész papiros; azokból kilenc esztendeig való folyását azon hadakozásoknak, úgy mint a mense Julio anni 1703. usque ad annum 1710. ad mensem Novembrem bőven megtalálja és tapasztalja.

Nemkülönben 1710. esztendőben 15 Novembris kezdetett tractatust, szatmári pacificatiót és annak consumatióját 1711-dikben 1-a Maji, az mely concludáltatott Károlyban és annakutána könyvben irattatott; abból kiki veszedelmes és fáradságos munkáimat megláthatja és tapasztalhatja.

S kiért áldassék Istennek szent neve." (98. l.)

Ami megvan, abban is objektiv előadásra, tehát az individuális szempontok kikapcsolására törekszik. Gyermekkorának apró eseményei sem kerülnek bele önéletrajzába, munkácsi diákoskodását négy sorban mondja el, ungvári tanulását a pestis zavarja meg, úgy hogy Szatmárt, majd Kassán folytatja. Itt Tököli kurucainak egy támadását éli át s beszéli el históriai pontossággal. Ez 1682-ben történt. Elmondja azután mátkasága történetét, házasságát, atyja halálát (1689.) és egyéb családi eseményeit, mindig elvegyitvén közben a háborus idők eseményeinek változatos jellemzéseit. Ettől kezdve az ország sorsának rajza dominál az önéletirásban. Atyja elhalálozásával rászállott a szatmári főispánság is s igy mindjobban összefügg élete a vármegye, sőt az ország dolgával. Józanság, nemeslelkűség, hazafiság

---

[23] Kiadta Szalay László: Gróf Károlyi Sándor Önéletírása és naplójegyzetei. Magyar Történelmi Emlékek IV. kötet. Pest, 1865. — V. ö. Lukinich Imre: A szatmári béke története és okirattára. Budapest, 1925.

és katholikus vallásos felfogás jellemzik azokat a megjegyzéseket, amelyekkel az események rajzát kíséri.

Az önéletrajz 1698—1703. évi hézaga után a zólyomi ütközet leírásával folytatódik. Az 1704. évi eseményeket részletesen elmondja, azután a fentebb említett okokból átugrik az 1711. májusa utáni eseményekre, „az midőn már az tractatus concludáltatott volna és azáltal minden hadakozás és ellenkezés lecsendesedett volna .... és így Isten ő szent fölsége hazánkot egész Magyarországot szép csendességben minden legkissebb tolvajság nélkül helybenállította, melyben tessék Istennek ő szent felségének tovább is megtartania." (99. l.)

Beszámol azután szerényen arról, hogy miként szorgalmazta ki „a szatmári pacificatiónak confirmatióját", elmondja Eugenius herceg harcait a török ellen. Nándorfejérvár visszavételével végződvén a háború, Isten „dicsőséges szent koronánknak egész Magyarországot és Erdélyt úgy annyira egészlen visszaadta, hogy csak egy tenyérnyit is a pogánynak bírni nem hagyott." (119. l.)

Az 1723. évvel, a leányág örökösödésének törvénybefoglalásával és Károlyi titkos tanácsosi kinevezésével végződik az önéletírás.

A négy katona-önéletírás közül Károlyié a legobjektívebb, benne a legkevesebb az individuális vonás, tehát ez áll legközelebb az emlékirathoz. Anyaga pedig éppen neki lett volna legbőségesebb a dolgok mélyére ható, szemlélődő, vagy a teljesített nagy feladatok, országos események elfordításának tudatosságában duzzadó önéletrajz megírásához. Károlyi egyénisége azonban sokkal szerényebb volt, semhogy a maga életének eredményeivel foglalkozó mű annak lelki kifejezési formája lehetett volna.

IV. Veresmarti

A református prédikátorból katholikus pappá lett Veresmarti Mihály (1572—1645) az első, aki *Megtérése históriájában*[24] lelki küzdelmeiről beszámol, aki Szent Ágostonhoz hasonlóan lélektörténetet ad. Merész dolog volna ugyan munkáját szentágostoni műnek tekintenünk, kétségtelen azonban, hogy nem

[24] Kiadva: Régi Magyar Egyházi Irók I. kötet. Budapest, 1875. (I. rész: Ipolyi Arnold: Veresmarti Mihály XVII. századbeli magyar író élete és művei. — II. rész: Veresmarti Mihály megtérése históriája.) — Idézeteimet ennek a kiadásnak lapszámaival jelzem.

csupán hasonlósági, de szellemi kapcsolatban is áll a két mű egymással. Valamint ugyanis Szent Ágoston Vallomásaiban megtérésének történetét olvassuk, úgy Veresmarti is katholikussá válását mutatja be és hogy benne a hasonlóság tudata élt, munkája több helyén megnyilvánul.

Annyira intenzíven megvan már Veresmartiban az individuális tudat érzése, hogy elég szerénytelen magát és megtérését Szent Ágostonnal össze is hasonlítani. Büszkén említi, hogy alig volt valaki az apostolok idejétől fogva, aki tévelygésből megtérésében nálánál is többet munkálkodott volna a dolognak „megrostálásába." Igaz, hogy Szent Ágoston — mondja — több időt töltött a tévelygésben, s ebből ő magának vigasztalást is vett, de míg Szt. Ágoston csak megtérése után volt hajlandó „a katholikus hit és manicheus vallás között fundamentumból az igazság kikereséséhez ujonnan kezdeni", addig ő azt pártos feleivel még velük létében hosszú históriával megcselekedte. (Megt. hist. 284. l.)

Természetesnek is fogjuk találni e szentágostoni hatást és a vele való szellemi kapcsolat tudatosságának kialakulását, ha meggondoljuk, hogy e korban Szent Ágoston a protestánsok és katholikusok előtt egyformán tekintély,[25] hogy őt mindkét fél egyaránt magának követeli s vitatkozásaiban mindkét fél egyaránt rá hivatkozik.

Veresmarti Suri Orvos Mihály komjáti iskolamesterrel, — aki hosszas vitatkozásaiban legerősebb ellenfele volt, — még kálvinista korában két alkalommal is összetűz Szt. Ágoston felett. „A szent atyák böcstelenek a predikátorok előtt" c. kis fejezetben (Megt. hist. 41. l.) elmondja, hogy egyszer Suri asztalán találta Szent Ágostonnak egy könyvét, máskor meg annak más irását vette fel a padról s mind a két esetben rámutatott, hogy „sült pápista" dolog, amit beszél. Suri pedig nem tudott védekezni, csak tagadott. De Megtérése históriája több helyén is találunk szentágostoni idézeteket, amelyekből világosan látszik műveinek ismerete. (V. ö. 34, 285, 295, 323, 339 ll.)

A protestánsok Ágoston-kultuszának eklatáns bizonyítéka Medgyesi Pál kálvinista lelkész munkája, amely Veresmarti korával egyidőben, talán ugyanabban az évben jelent meg, hogy Megtérése históriája elkészült. A kis munka, akkori szokás szerint hosszú címével tiszta képet ád az egész kérdésről: *Szent Agoston Vallasa. Melyben, ezen tudos Doctornak, (ki Luther M.*

[25] V. ö. Zolnai Béla: Magyar janzenisták. Minerva 1925. évf. 140. l.

előt majd 1200. esztendőkkel élt) Irásibol, ez mai Pápistaknak szemtelen csacsogások ellen, az kik hamissan azt hirdetik hogy Luther es Calvinus előt nem volt az mi Vallasunk, világossan megh bizonyittatik, hogy ő Papista nem volt, mint az kiktül sokat külömbözőt; mivelünk Protestansokkal penig a Hitnek minden derekas Agaiban egyet ertet. Irattatot elsöben Angliai nyelven: mostan nagyub haszonnak okáért, egynehány Istenes Elmelkedesekkel es buzgo Imadsagokkal eggyütt Magyar nyelvre fordittatot. Medgyesi Pal altal. Debreczenben, Nyomtatta Fodorik Menyhart 1632. Esztendőben.[26]

E cím maga eléggé bizonyítja a protestáns felfogást. Ennek a felfogásnak következménye Veresmarti ama törekvése, hogy a maga eljárását Ágostonéhoz tegye hasonlóvá, s ezzel a maga életének példájával is vonzóvá tegye az útat, amelyet követett: az útat a conversio felé. Nézzük most Veresmarti munkáját, hogyan szolgálja e „lélekrajz" a kitűzött célt: a térítést.

Veresmarti Megtérése históriája mintegy 21 éves korától (1593) adja elő a történteket 1620. májusáig, amidőn mint számüzött pozsonyi kanonok élt Forgách Zsigmond udvarában.

Mindjárt kezdetben jellemzi buzgóságos indulatját a kálvinistasághoz, amelyben születése, nevekedése és tanulása történt. Elmondja, hogy előbbi vallásában „fene ember" volt s nem is gondolta, „hogy ég alatt pápistánál dögleletesb nép lehessen." Annyi gyülölség volt benne, hogy még egy öreg asszony sem végezhette el miatta békével az imádságát a szentegyház előtt. (Megt. hist. 1. l.)

Debreczeni diák korában hallotta először Szegedi Dávid és János deák-társaitól, hogy „a pápistákkal, úgymond, az ecclésiáról bizony dolog ám, hogy nem bátorságos disputátióba eredni" (Megt. hist. 2. l.)

Ez volt az első megütközése vallásában.

Hallott azután Paraczk Jánostól, a tudós iskolamestertől az anyaszentegyház históriáiból „sok szép régi dolgokat", szentekről szóló csodákat. Ezeknek hallása „öregbitötte" az akadékot szivében és gondolta: „kész pápista dolog, a melyeket szól felölük. Mint fér azért e kettő össze: igaz keresztyének s szentek voltak. És pápisták voltak"? (5. l.) Hogy lehet ez? Ha ez igaz, akkor a kálvinisták eretnekek!

---

[26] A 12⁰ 95 lap terjedelmű kis munka igen ritka, mindössze két példányban maradt fenn. V. ö. Szabó Károly: Régi Magyar Könyvtár I. kötet. 269. lap.

Mindamellett folytatta tanulmányait s Czegléden, Kecskeméten iskolamester, majd prédikátor lett, s mint ilyen később Irmely (ma Ürmény) „mezővarasocskában" telepedett meg, Nyitra közelében. A szomszédságban, Komjátin volt iskolamester Suri, teljes nevén Suri Orvos Mihály, aki Veresmarti további életében a legjelentősebb szerepet vitte. Először is Surival tűzött össze vallási kérdésben és a vitatkozás végén Suri megjegyzi: „Én azt tartom, hogy erős pápista volnál te, ha pápista lettél volna." (6. l.)

De ő azért „kímélés nélkül bezeg rajtok volt tovább is a pápistákon." Sőt midőn figyelmeztették, sem mérsékelte kirohanásait, miért is Forgách Ferenc nyitrai püspök fogságba vetette. Itt Keresztesi Máté nyitrai kanonok térítési intelmei között többek között ezeket mondta neki:

— Vaj édes Mihályuram, ez sok disputációkba ha olyan erősségekkel élnénk mi ti ellenetek, mint ti mi ellenünk, könnyű volna dolgotok. Mert ti csak a minémű argumentumokat (erősségeket) mast tudtok gondolni, azokat hányjátok mi elénkbe, és azokra nékünk könnyű megfelelnünk. De mi bezeg a régi sz. atyák, kiket ti is sz. atyáknak tartotok, a minémű okokkal meggyőzték az ő idejekbe támadott eretnekeket, azokat hányjuk ti elétekbe, és lehetetlen, hogy reájok megfelelhessetek. Mert ha ti megfelelhetnétek, azok is megfelelhettek volna; és így azok lettek volna az igaz keresztyének: a sz. atyák pedig tévelygők s eretnekek lettek volna. (8—9. l.)

Forgách püspök pedig elküldötte neki Bellarminus disputatióit,[27] megjelölvén a kálvinistákra vonatkozó helyeket.

Pár nap mulva fogságából kiszabadul, de azzal az elhatározással szívében, hogy mindeneket megrostál s kétségeit hitfeleinek is előadja. (Történt anno 1604. V. ö. 48. l.)

Ezzel ér véget Megtérése Históriájának első része. Ez a nagy szinjáték első felvonása, az expositió. Minden elő van készítve a további lelki átalakulásra. Veresmartiban megvan már a hajlandóság a katholizálásra, a kétség magva el van hintve lelkében, s ha egyéb nem is, a kíváncsiság is rávitte, hogy ismételten is kezébe vegye Bellarminust.

Keresztesi kanonok szavai szeget ütöttek Veresmarti fejébe, s elhatározta, „hogy e dolognak derekas rostálására" bocsátkozik. A hit ezt nemcsak nem tiltja, de még Isten parancsolatjával is kötelez erre, mikor azt tanítja, hogy Omnia probate: Probate spiritus. (10. l.)

Ezután elkezd elmélkedni a hallottakon s arra a meggyőző-

[27] Bellarmin Róbert: Disputationes de controversiis fidei adversus huius temporis haereticos. 1580—1592.

désre jut, hogy „Luther s Calvinus az ő vallásokat csak magoktul gondolták s eretnekség." (22. l.)

De azért nem nyugszik meg ebben oly hamar. Megírja a superintendensnek, Dobronoki Miklósnak és Surinak, hogy miket beszélt Keresztesi. Küldöttek néki egy írást, melybe „ennyihány féle" könyvből azokat szedték össze, melyekből ítélték, hogy a kanonok szavai ellen „hűséges tanuságot" vehet magának (23. l.)

Figyelmesen áttanulmányozta az írásokat, de ezek nem voltak képesek kétségeit eloszlatni. Nem tudott imádkozni: „hábor gató gondolatim — írja — ott is sokszor könyvezésre, olykor zokogásra, végre felszóval való sírásra is juttatván, a fölül kétszer háromszor is felugrattak. Ha mikor elvégeztem is imádságomat, az nagy ízetlenül, soványon esett; ugyan nem bízhattam hozzája, hogy Istennek igen nagy tekintete legyen reája" (24. l.)

Mind erősebb benne a katholikus hithez való vonzódás. Buzgón tanulmányozza Bellarmint. Hogy milyen hatással volt a tudós jezsuita műve lelki átalakulására, kitetszik a következő sorokból:

— Nagy isteni félelőmmel azért, imádsággal, az igazság értésének nagy kévánásával és ezekhez illendő figyelmetösséggel elkezdém olvasni a Bellarminus írását; és ottan hamar nékem úgy tetszék, hogy szinte olyan a keresztyén hit igazságának mutogatásába, mint ha fényes nappal, igyenes és tágas országuton hordozna. Beszéde neki igyenes, tanítása értelmes, bizonyitása terhes, kivel a mi doktorinkat ha össze vetem, hasonlóknak látszanak amaz éjjeli nem igaz járatbéliek, búdoklók, út kivül, és félve lappangókhoz: kik setétbe csötölnek, botolnak, esnek, hullanak; és a kik hozzájok adják magokat, azokat is keskeny helyeken hordozzák, gazon és tüviskeken hurczolják, réseken ugratják, szorosakon bútatják. (34—35. l.)

Prédikátorságáról eközben lemond, hogy lelki ismerete szavát bátrabban követhesse. (33. l.)

Kezdi már szivében levő akadékát másokkal is közölni, de még mindig azzal a bevallott szándékkal, hogy kétségeiben megcáfolják s eddigi hitében megerősitsék. Természetesen Súri az első, akivel kételyeit közli s akitől megcáfoltatását várja, de annak sem érvei, sem tanácsai nem vezetnek célra. Elhatározza, hogy íráshoz folyamodik s a superattendensnek Komjátiból die 7. Apríl. anno 1609. terjedelmes levélben tárja fel kételyeit, amelyeket tovább nem titkolhat, nem is bátorságos, sem üdvösséges titkolnia. Négy esztendejénél több már, hogy e szűszaggató gond fárasztja és azóta lelkének csendességét nem találhatta. (51. l.) Arra kéri a superattendensét, hogy valamely bátorsá-

gos helyre a tudós s emberséges prédikátorokat gyűjtse össze s ott „a két félnek teljes s tökéletes" irásaikat vessék össze. Ő csupán Bellarminussal is megelégszik, ellene gyűjtsék össze az összes doktorokat, akik „Bellarminus ellen, s akar más okból irtak légyen; akar lutherek s akar kálvinisták legyenek, csak a dologhoz tartozót szóljanak". (53. l.)

A tracta módját is megírja: irásban történjék a feltett kérdésekre a válasz, nehogy „a szóval szömbe létel" miatt vétkek és fogyatkozások essenek. Mindjárt közli a kérdőpontokat is, „hogy igy a kiket illetend, gondolkodhassanak a dolog felől, könyveket forgathassanak, és elő készen állhassanak." (55. l.)

A pontok, amelyek szerint vitatkozni kíván, — tehát amelyeket nemcsak akkori lelki állapotában, de térités szempontjából is legfontosabbaknak tart, mert hisz teljes részletességgel foglalkozik midegyikkel, — a következők:

1. Az sok rendbéli tanitók között micsoda uton tudjunk külömbséget tenni és köztök választani. (55. l.)

2. Az új vallásokba bizonyos semmi nincsen. (59. l.)

3. A luther, kálvinista s egyéb prédikátorok nem igaz tanitók. (62. l.)

4. A lutherség s kálvinistaság eretnekség. (63. l.)

5. A misének ezer esztendőtül fogva áldozatnak tartásából igaz a pápista hit. (64. l.)

Ezeket a pontokat Bellarmin nyomán részletesen megmagyarázza és ismételten kéri a superintendenst, hogy ne utasitsa vissza kérését. Halálos komoly ez a kérés, mint abban a korban a vallás minden dolga. Mutatják az alábbi sorok:

— Kérem azért kegyelmedet, tisztelendő superattendens uram, hogy könyörgő atyjafiát ne utálja meg; esedezőt ne taszitsa el; segitséget kévánót ne verje magától el; hogy igy ez kegyelmetek maga megvonyását, megtartóztatását, és az én kegyelmetekbe megcsalatkozásomat igazságtokba megfogyatkozástoknak vallás tételére értvén, valami nagy és talám másoknak is botránkoztatására lévő változásom ne következzék, és igy több lelkek veszedelmének okai ne legyetek. (55. l.)

Meghatóan könyörög tovább:

— Kérem is kegyelmedet tisztelendő superattendens uram az Istenért; mégis az egy Istenért is kérem kegyelmedet, hogy az én kételkedésőkbe lévő nyavalyás állapotomban a segitséggel kegyelmed el ne késsék; hogy igy az én csónakocskám, mely már régen hányattatik és haboktul rész szerént rontatik is, végre, megfogyatkozván segitségben (ha melylyel lehetnétek!) meggyőzetvén, el ne merüljön, s fenékre ne üljön. (65. l.)

Nem akar még elszakadni régi vallásától s teljes erejével

azon van, hogy Bellarmin cáfoló argumentumait kiverje fejéből. Még arra is hajlandó, hogy a maga költségén négy embert egy hétig eltartson a „trakta" alkalmával.

Végre, hosszas halogatások után összehívja Dobronoki a zsinatot, amelyen Veresmartinak hitlevelet is adnak, hogy bántódása nem esik. Ez az első, a barsi zsinat. (1609. szept.)

Nem jutnak a zsinaton eredményre. Még abban sem tudnak megegyezni, hogy milyen bizonyítékok erejével győzzék meg Veresmartit.

Veresmarti most új zsinatot kér, közben azonban átteszi lakását Nagyszombatba, 1609. őszén, mert előbbi helyén már nem volt biztonságban. Jó hét hónap mulva az új zsinat Komjátiban ül össze „szent András havának 17. napján." (126. l.) Ha lehet, itt még a barsinál is kevesebbet végeztek, végre mégis három delegátusra bízták a további traktát, mely most már Veresmarti kívánt módján, írásban folyik, de még mindig a vitatkozás módozatairól, feltételeiről írogatnak egymásnak. Veresmarti végül is kijelenti, hogy nem elégszik meg a nyert feleletekkel. Hazamegy Nagyszombatba és innét (1609. dec. 30.) megírja a superintendensnek újabb terjedelmes levélben megjegyzéseit a traktáról.

Elégséges, megnyugtató választ kétségeire nem kapott s ez ráviszi Veresmartit, hogy megtegye a „pápisták" felé az első lépést. Tehát, mint megírta, Veresmarti a katholikusoknak kezdi jelenteni dolgát. A superintendens 1610. március 23-ára újabb zsinatot hirdet ugyan, de ő nem megy többé a gyülésre, a következő zsinatról pedig őt már nem is értesítik. Így lassanként elszakad hitfeleitől.

Nagyszombatban él, hol ez időben Pázmány Péter is tartózkodik. Mi sem természetesebb, hogy a lelkében meghasonlott, de mindinkább a katholikusokhoz közeledő Veresmartit odavonja a nagy szellem magnetikus ereje. Ő viszi aztán végbe a conversiót, miután Veresmarti legtöbbet vele érintkezik. Maga mondja: „a katholikusok közül leginkább mastani érsek urunkkal, ő nagyságával szólottam." (262. l.)

Pázmány azonban nem sietteti a dolgot: Qui crediderit, non festinet. (Isa. 28. vers. 16. — V. ö. 262. l.) Veresmarti többször sürgeti, de az utolsó lökést mégis egy kálvinista ismerősének, Kecskeméti Nagy, alias Déli Mártonnak hirtelen halála adja meg. Felmegy Pázmányhoz s ezeket mondja neki:

— Ez naptúl fogva, valamely órába és valaminémű halál által kévánandja az én Istenem lelkemet, nem más vallásba, hanem (Nec piget: haud unquam stulte elegisse videbor. Ovid.) a régi katholika, római, avagy pápista hitbe adom ő sz. fölségének, melybe minden eleink is üdvözültenek. (263. l.)

— Fölmenvén osztán ottan hamar Bécsbe, — írja tovább — hogy mégis (mint azon érsek uram ő nagysága szólott) oblivíscerer populum meum et domum patris mei, (Psal. 44. vers. 12.) kompániámról feledkezném; ott Nagybódogasszony napján meggyónván, communicálván és professiót tévén, ellene mondék a kálvinista tévelygésnek, melybe merő tudatlanságból születésemtül fogva harmincz nyócz esztendeig hevertem vala.(263. l.)

Megnyugodott. Lelkének örökös nyugtalansága megszűnt, a ránehezedő súlyos tehertől megszabadult. Maga is jellemzi új lelkiállapotát:

— Magamnak a régi s katholika hitre adásom után is mindjárt nagy vigasztalásim voltak ugyan; de legínkább gyónásom s communicálásom után meg nem mondhatom, minémű lelki örömmel voltam. Nem tudom én micsodás terétül, de úgy tetszett nékem, úgy megkünnyebbettem, hogy testemben is nagy könnyűséget láttattam magamnak érezni. (265. l.)

Ezutáni életével röviden végez, akárcsak Ágoston, kire nézve a megtérése után történtek, pappá szenteltetése, püspöksége már nem fontosak,[28] Vallomásai IX.—XIII. könyvét betölti az Úr végtelen irgalmasságának hálaadó himnusza.

Veresmarti elmondja még néhány vitáját, melyet sellyei plébános, majd pozsonyi kanonok korában folytatott volt prédikátor-társaival, hogy elpártolását előttük igazolja s álláspontjáról meggyőzze őket, végül mintegy rekapitulálja érveit, melyeket az igaz vallás kimutatására felsorakoztatott. Prédikátor-társaihoz szólva, így fejezi be munkáját:

— Kéröm azért az Uristent, hogy megszánván ennyi ideig való vakoskodástokba, Fiának érdemejért adja szent malasztját, mely által lelketeknek behúmott szömeit nyissa fel, hogy veszedelmes állapototokat lássátok; kemény szivetőket lágyitsa, hogy nyavalyátokat érözvén, gyógyulástokat kévánjátok; elmétőket világositsa, hogy az igazságot értsétek; megátalkodott akaratotokat törje s hajtsa, hogy a megértett igazságot vegyétek, és így az anyaszentegyházba jüvésbe kövessetek, hogy a kik azelőtt az Uristent egy zsinagógába boszontottuk, immár ő szent felségét tiszta szívvel egy ecclesiába kedve szerént szolgáljuk. Amen. (347. l.)

Kerek, teljesen kidolgozott, nyomtatásra kész, de a maga korában ki nem adott[29] mű áll előttünk Veresmarti megtérési

[28] V. ö. Georg Misch: Die Autobiographie des Abtes Wibert von Nogent. Deutsche Vierteljahrsschrift. Bd. III. 599—600. ll.

[29] V. ö. a kéziratról: Ipolyi id. m. Előszó XIX.—XXIII. ll. és Jakab Elek: Veresmarti Mihály kitérési önigazolásának eredeti kéziratáról. Magyar Könyvszemle 1891. évf.

önéletíratában, melynek e szerint kettős határozott célja van: a *térítés* és *önigazolás*. Ez a kettős tendencia rávall keletkezése korára. Pázmány Péter kora ez. Az ő katholikus restaurációs szelleme rányomta bélyegét a kor gondolatvilágára, s az első lélekrajz egy megtérő lélek rajza, amely a maga példájával is téríteni akar. A mű egésze ezt a harcos katholicizmust leheli magából. Az önéletírás egységes szerkezete úgy van megépítve, hogy Veresmarti lelki vergődését szemléltesse a „tévelygésben", a kálvinizmusban, amely conversiója után tökéletes léleknyugalommá változik át. Ily nagy különbség van a két vallásos lélek állapota között, kövessetek tehát „az anyaszentegyházba jövésbe"! Bemutatom nektek egész lelki fejlődésemet, lássátok meg, mi az oka áttérésemnek, *meg*térésemnek és kövessetek! Nem akartam hitemet elhagyni, de ti nem tudtátok megnyugtatni háborgó lelkemet, az igaz katholikus anyaszentegyház pedig, íme, hogy megnyugtatta! Ezek Veresmarti vezérgondolatai.

Ily gondolati tartalommal illeszkedik bele Veresmarti önéletírása a polemikus iratok sorozatába. A felekezetek vallásharcai közepette, az elnyomás és üldözés, a legnagyobb türelmetlenség idején csupán térítésnek és elszakadásnak vagy vértanuságnak lehet helye; a vallásilag annyira forró levegőjű korban, midőn „a hitről való kérdés dolgába, ember embernek nyilván farkasa" (Megt. hist. 53. l.), a lélek legindividuálisabb megnyilvánulási formáját, az önéletrajzot is a térítés szellemének kell átjárnia.[30]

V. Kemény.

Politikai önéletrajzaink között időben a legelső Kemény János erdélyi fejedelem (1607—1662.) önéletírása: *Ez boldogtalansággal teljes világa származásomnak, abban töltött nyomorúságos életemnek és annak nehéz folyása alatt forgott némely nevezetes dolgoknak, tatár rabságban lételemnek sanyaru alkalmatosságában lött szomoru, de igazságos leirása, kedves atyámfiainak és gyermekeimnek emlékezetül hagyásra, melyben jünek be némely*

[30] A munka magyaros nyelvét, közvetlenségét és eredetiségét többen hangsúlyozták, ez már benne él az irodalomtörténeti köztudatban. Ipolyi id. monografiája mellett legrészletesebben szól róla Horváth Cyrill: A magyar irodalom története. I. Budapest, 1899. 384—395. ll.

értem avagy időm előtt történt, de valóságos relatiókból tanult holmi dolgok is. 1657. 1658.[31]

Ezt szokta irodalomtörténetünk általában a legelső magyar önéletrajznak tekinteni. S valóban annyira individualisztikus az egész munka, sőt annyira egocentrikus az egésznek szerkezeti felépítése, aminőt az eddig ismertetett művek között nem találhatunk. Kemény teljes tudatában van egyéni kiválóságának, nem mindennapi tulajdonságainak, s ennek bizonyos politikai irányzattal, fokozott mértékben ád kifejezést, hogy ugyanis trónra való alkalmasságát bemutassa.

Ezt a célt szolgálja mindjárt a mű elején az önéletrajzok tradicionális leszármazási beszámolója, amely szerint „nem utolsó, sem aljas, hanem böcsületes familiából" származott s visszavezeti nemzetsége eredetét a Scythiából kijött ősmagyarokig.

Mély rezignációval mondja el ezután születése történetét, mert amint fogantatása, születése háborúságos időben volt, akként egész eddigi életének folyása is csak „nyomorúságos, háborúságos és nyughatatlanságos" volt. (16. l.) Ezzel kapcsolatban ismerteti születése idejének történeti eseményeit, s elmondja Erdély történetét a Báthoriaktól Bethlen Gáborig. Bethlen az egyedüli ember Kemény önéletírásában, akiről mindig a legnagyobb tisztelet, sőt rajongás hangján szól s akit úgy mutat be, mint követendő minta-fejedelmet. Szerzőnk a fejedelmi udvarba kerül még alig 16 éves korában, maga előtt látja az élő példaképet, a nagy fejedelmet, akinek lelki nagyságát, éppúgy, mint életének apró kis epizódjait vagy hadviselését részletesen jellemzi. Nem mulasztja el azt sem, hogy a maga ifjúi hadi próbálkozásait, bátorságát és személyének fontosságát ki ne emelje: Bethlen halála hírét is ő viszi Bécsbe.

Bethlen Gábor halála után többé nem tud senkiről mást mondani, csak gáncsot. Maga is érzi talán, hogy igazságtalan, mert mentegetőzik, enyhíteni igyekezvén eljárását:

---

[31] Kiadta első ízben Rumy Károly: Monumenta Hungarica II. és III. köt. 1817. — Kritikai kiadás: Szalay László: Kemény János erdélyi fejedelem Önéletírása. Magyar Történeti Emlékek. I. kötet. Pest, 1856. Idézeteknél az utóbbit használom. — Deák Farkas: Rövid észrevételek Kemény János Önéletírásáról s az erdélyi történetirodalom egy-két kútforrásáról. Értekezések a tört. tud. köréből. XIII. k. 5. sz. Budapest, 1886. — Flegler Sándor: A magyar történetírás története. Budapest, 1877. Olcsó Kvtár. — Csabai István: Kemény János erdélyi fejedelem irodalmi munkássága. Budapest, 1911.

— Noha pedig csak közrendbeli, annál inkább méltóságbeli megholtak felől is vagy hallgatni, avagy csak jót mondani, annál inkább írni kellene: mindazáltal valamint az jót követésre, úgy az vétkes dolgot is eltávoztatásra való példájért nem bőcstelenítésekre való intentióval ha jelentem, érette meg ne ítíltessem. Az szent historicusok Isten lelkének vezérléséből az mint az királyoknak dicsíretes úgy vétkes cselekedeteket is megírták: kiknek írásokhoz nem hasonlítandó ugyan semmi tekéntettel ez ílyen dolog; mindazáltal az igazat jó véggel ha illetem, talám nem vádoltathatom, csak az olvasók is olyan reverentiával olvassák, mint én írom, és az jó részét nem az vétkest usurpálják emlegetni; mert az királyok s fejedelmek is csak emberek, és nem lehetnek üresek az emberi gyarlóság s erőtelenségtől. (17. l.)

Ezekből az emberi gyarlóságokból és erőtelenségekből igen sokat talál a Rákócziakban: az idősebb s ifjabb Györgyben. I. Rákóczi György uralkodását különösen részletesen tárgyalja, van tehát elég alkalom rá, hogy gyarlóságairól is szóljon, művének ugyanis mintegy kétharmad részét ez tölti meg. Mindenütt indíviduális szempontból tekinti a történteket, a maga személyének szerepét mindig kidomborítja, bátorságát, hadvezéri kiválóságát, megfontolt politikai gondolkodását számtalan példával szemlélteti. Azt sem hallgatja el, hogy a fejedelem féltékeny az ő személyére, sőt az elégedetlenek is gondolnak rá a fejedelem elmozdítása esetén. Egyik rokona, Bornemisza Pál figyelmezteti Keményt első ízben, hogy őt akarják fejedelemmé tenni, de ő ártatlansága tudatában csak nevetett, mondván: „értem, hogy nem tartatom én ez emberek előtt olyan köz embernek, mint talán magam állítottam magam felől, hanem még ílyen állapotról elmélkednek." (264. l.) Másnap pedig Cseffei László ítélőmester megragadta vállon, mondván:

— Mit gondolkodol?

— Felelek: nem semmit, hanem csak nézek a piaczra.

— Monda: tudom bizony jól, miről gondolkodol.

— Mondék én: miről tudnék gondolkodni?

— Felele ő: az fejedelemségről.

— Én mondék: csak te is tudod-e azt?

— Monda: tudom bizony, mert az fejedelem parancsolatjából én voltam az egyik regius stb. (265. l.)

Míntha csak ezt mondaná: én szerény vagyok, én nem akarok fejedelem lenni, de mások már gondoltak reám, tehát ha fejedelem kell, itt vagyok.

Mínő jellemvonásokat lehet még művéből kiolvasni? Kettő domborodik ki az eddig említett személyes kiválóságokon kívül: a hazaszeretet és az erős református szellem.

Elmondja Bécsben járta alkalmával, hogy Újhelyben kardot

csináltatott magának, amelyre ezt a sententiát verette: Honestum est pro patria mori; „mert még gyermeki állapotomban is buzgottam — mondja — az hazának és az böcsületnek szeretetivel." (72. l.) Azóta hány csatában vett részt és most is itt senyved a tatár rabságban!

Az erős református gondolkodás pedig mindenhol kifejezésre jut, ahol csak vallási ügy szóba kerül. A katholikusokról nem tud jót mondani, s ha valakiről jellemzésképpen megemlíti, hogy „pápista", az nála terhelő körülmény. Önmagát is kell azonban mentegetnie, mert első felesége katholikus asszony volt. Mentségül felhozza, hogy csak felesége mostoha apját ismerte, s neki „nem jelentették, hogy anyja pápista volna." Így nem tudta, hogy a leány is az. Mégis mivel Isten úgy rendelte, meg kellett lenni a gyürüváltásnak is. Három évi házasság után ugyan felesége is reformata lett, de Kemény figyelmeztetőleg hozzáteszi: „addig nagy szübeli fájdalommal szenyvedtem az vallásban különözést, sok bajjal is távoztattam az papoknak hozzám szokásokat... Én mindazáltal senkinek nem tanácslom, hogy azt próbálja, különöző vallásra házasodjék: nagy lelki gyütrelem." (234. l.)

Kételkednünk kell azonban ennek a nagy lelki gyötrelemnek teljes őszinteségében, ha Kemény későbbi életének tényeivel szembeállítjuk: a türelmetlen kálvinista, aki még egy barátot is megtérít (178. l.), éppen a katholikus német császár segítségével akar Erdély trónjára jutni.[32] Különben mérsékelt előadásából alig lehetne lényének későbbi szenvedélyességét kiolvasni. Csak a diplomáciai hidegség gyanittatja velünk, hogy titkos gondolatokat jól el tud rejteni s hogy műve tendenciózus.[33]

A mű egész felépitésében az eddigi önéletrajzokhoz viszonyitva már bizonyos magasabb fokot vehetünk észre. Fellépnek benne a tradicionális, tipikus önéletrajzi forma kellékei, a születéstől kezdődő életirásban a származás és családi viszonyok rajzán kivül az oktató célzat.

Az oktató célzat kedvéért hivatkozik mindjárt a cimben atyjafiaira és gyermekeire, s ez mondatja vele a maga életének és a szentirásnak merész hasonlatát: „mint az szentirás is, úgy magam példája is tanit mind egyebeket, mind kiváltképen gyermekimet." (395. l.)

---

[32] V. ö. több ily valószinűtlenségről és ellentmondásról Deák F. id. m.
[33] V. ö. Flegler id. m. 120. l.

Végül még egy belső formai tulajdonságát említjük meg. Ez az álomlátások, omenek, babonás jóslatok és sejtelmek nagy szerepe. Elmondja még azt is, hogy pénteki napon született (16. l.), s a születése körülményei olyanok voltak, amelyekből boldogtalansága következik, de minden tette, minden nagyobb jelentőségű esemény előtt talál valami oment, amelyből annak szerencsétlen kimenetelére következtet.

Kemény munkája tehát a magyar politikai önéletrajzok őse, aminőket nagyobb számban mutat fel az 1848-as szabadságharc utáni korszak. De míg a politikai emlékiratok és önéletírások általán utólagos önigazolás célzatával íródnak, addig Kemény János tatárországi rabságában előre gondolt és hangulatot akart kelteni fejedelem-jelöltsége mellett, midőn az „élete nehéz folyása alatt forgott némely nevezetes dolgokat" megírja.

VI. Misztótfalusi Kis Miklós.

A legelső olyan magyar önéletírás, amely a maga korában nyomtatásban is megjelent s ezért különös figyelmet kelt, Misztótfalusi Kis Miklós (1650—1702) magyar könyvnyomtató munkája: *M. Tótfalusi K. Miklosnak maga személyének, életének, és különös tselekedetinek Mentsége. Mellyet az Irégyek ellen, kik a' közönséges Jónak ezaránt meggátolói, írni kénszeríttetett. Kolosváratt, 1698. Esztendőben.*[34]

A tudós könyvnyomtató, mint a cím is bizonyítja, önvédelmi röpiratnak szánta, tehát a munka nem szorosan vett önéletrajz; nem mutatja be lelki fejlődését, egyéniségének kialakulását, habár élete munkálkodását egészben veszi tekintetbe s az egész mű tele van személyiségének legszubjektívebb megnyilatkozásaival.

Munkáját Előljáró beszéddel kezdi. Öntudattal hivatkozik Belgiumban töltött idejének anyagi állapotára. Talán 40—50.000 forintot is gyűjthetett volna, ha a pénzgyűjtésben gyönyöre telt volna s nem akarta volna hazáját segíteni. Az utolsó két esztendőben pedig többet keresett 15.000 forintnál, úgy hogy „néha targontzával tolyták a pénzt" szállására. (2. l.[35]) De íly nagy

[34] Újra kiadta ugyanily cím alatt Gyalui Farkas, Kolozsvár, 1902. *Irodalom:* Dézsi Lajos: Magyar író és könyvnyomtató a XVII. században. Magyar Történeti Életrajzok. Budapest, 1899.

[35] Az eredeti (1698) kiadás lapszámait idézem.

jövedelem mellett is takarékoskodott s még azt is kárnak tartotta, amit kenyérre kellett költenie. Néha egy hónapig nem ivott bort sem. A pénzét arra fordította, hogy a magyar bibliát kinyomtassa. Meg akarta mutatni, „hogy egy szegény legénynek szíves devotioja többet tészen, mint egy Országnak ímmel-ámmal való igyekezeti." (3. l.) Kinyomtatta minden akadály ellenére 3500 példányban, azonkívül a Psalteriumot és „az Új Testamentumot-is 4200-ig", ráköltvén erre minden pénzét. Mikor pedig meghallotta, hogy Isten a kereszténveket annyira megsegítette, hogy Erdély is levetette a pogány igát, hazajött, odahagyván a zsíros koncot. Nemcsak hívták már haza, hanem pénzt is küldtek útiköltségre, de ő erre nem szorult rá, kiosztogatta a künn tanuló magyarok között. Itthon meg akarta a könyveket „oltsóitani", ezért pl. az új testamentumot 2 forintra limitálta, holott azelőtt 1 arany volt az ára.

Mégis sok támadásban van része a református klérus, különösen a kolozsvári papok és tanárok részéről. Most már nem hallgathat tovább, olyan vádakkal illetik. Különösképen pedig az vette rá, hogy e munkáját megírja, amit neki Bethlen Elek temetésekor mondottak Németi Sámuel, Szatmári Pap János, Csepregi Turkovics Mihály és mások, akikkel együtt ment Keresdre. Minthogy valamennyien „egy húron pendültek", nem tudott nekik szóban válaszolni, azért felel írásban.

— A' ki a' tengerbe esik, — mondja — vagy megiszsza mind, vagy kiúsz; másként belehal. Ebben én benne vagyok, és ha tovább hallgatok, látom, hogy vesznem kell. Itt nyelvemmel nem lehet (mert sokan vannak ellenem) elmémet pennára kell vennem és ha mégis nem állanak el rólam, (a' mint mondám) ezentúl bizony még vastagabbat várjanak. . . . Ha pedig az egész nép repudiálna, vagy megfogtatna . . . . én egész nemzetség ellen fordítanám a' pennámat, és ugy denudálnám mezítelenségét, hogy bizony hírével lenne mind magának, mind más Nemzetségeknek, és meg lenne az, hogy én minél nagyobb devotioval vóltam eleinten annál nagyobb aversioval lennék; úgy hogy még hirétől is a' Magyarnak, futnék, és ártani a' kinek tudnék, el nem mulatnám. Igy kell szólanom; mert emberek lévén, emberi indúlatok nélkül nem vagyunk, Dii Meliora! (20. l.)

Ily elkeseredett, de önérzetes s teljes személyes értékének tudatától duzzadó szavakkal fejezi be az előljáró beszédet, hogy áttérjen azokra a vádakra, amelyek a keresdi útban „lettek ellene."

38 vádat sorol fel rendszertelenül, ahogy szenvedélye csapongva ragadja, s ezekre mindjárt felel is. Keményen, élesen vág vissza s belevonja korábbi életének eseményeit, eddigi működé-

sét, amelyre büszkén, a maga igazának teljes tudatával tekint vissza. Közvetlen elevenséggel, őszintén tárja fel előttünk lelkét, amelyet oly igazságtalan támadással keserítenek el; ötletesen, érdekesen, néhol humorral és szatirával, gúnnyal és szarkazmussal veri vissza ellenfelei, irígyei vádaskodását.

Vannak ezek között a vádpontok között kicsinyes anyagi érdekű dolgok, személyeskedő visszavágások, de vannak elvi jelentőségű, sőt a szellemi élet története szempontjából fontos harcok visszhangjaképpen kifejezésre jutó kérdések is.

Szó van házának adómentesítéséről, amelyet ígéretök ellenére súlyosan megterheltek, legényeinek megadóztatásáról, amelylyel mindenkit elriasztanak a könyvnyomtató mesterségtől. Eddig ugyan az ő példája után indúltak, de ha látják, hogy „e' hitván Ország" őtet magát is hogy meghányta, bizony nem akad tanuló.

Azt is szemére vetették, hogy nem jut a munkájához, mert a gazdaságával foglalkozik. De kénytelen ezzel is foglalkozni, hogy legalább búzát és bort pénzen ne vegyen, mert „az otsmány nyelvü sütönék miatt tsak három vagy négy véka búzához-is" nagy üggyel-bajjal tudott jutni. (47. l.)

Irígylésképen felemlítették, hogy feleségével jól él, sőt kezdték hánytorgatni felesége „czifraságát" is. Persze, sok hasznát veszi a Typographiának! Hogy derék házra tett szert, hogy az „Ekklésia Typusát" eladta a szebenieknek, hogy ő „tsak egy hitván vas míves v. réz míves", hogy üsse meg „a' gutta" — mindmind oly vádak és piszkálódások, amelyek ellen védekezik, vagy amelyekre visszavág.

De ezek inkább csak személyes élű támadások. Mélyebb jelentőségűek azok, melyek Kis Miklós könyvnyomtatói munkásságára vonatkoznak. Ezek teszik e védekező iratot művelődéstörténetünk egyik legértékesebb kútforrásává.

Bevonúl ezekbe a fejezetekbe a biblia amsterdami kiadásával kapcsolatban a modernebb coccejanusok és az „orthodox" Voetius-pártiak harca a biblia magyarázásáról,[36] a typographia számtalan gyakorlati kérdésével együtt a helyesírás fontossága s a correctura jogossága (Kis Miklós ugyan a correcturát nem a mai gyakorlat szerint alkalmazta, hanem a rossz rímet, a helytelen mondatszerkezetet is maga kijavította). Utalás történik T.

[36] V. ő. Zoványi Jenő: A Coccejanismus története. Budapest, 1890. — Dézsi id. m. 15—20. ll.

Szönyi Uram (Szönyi Nagy István) abc-jára (62. l.), „mellyből (úgy gondolták) — mondja — a' Parasztok mind ólvasni tudókká lésznek" (62. l.) és több más művelődési és eszmetörténeti fontosságú kérdésre. Igy feltűnik ezek között a plágium vádja is, talán itt első helyen és első alkalommal a magyar irodalomban. Úgy történt, hogy a Kemény János temetésén mondott beszédeket az özvegy kinyomatta Tótfalusival. Ezek között volt „Tsepregi Uram Oratioja" is, aki állítólag nem tudta, hogy beszéde nyomtatásban megjelenik. Mihelyt ezt Csepregi meglátta, annyira békétlenkedni kezdett és annyira vitte az emberi indulat, hogy Tótfalusit plagiáriusnak szidalmazta érette. Mentségében most megmagyarázza eljárása helyességét s kifejti, hogy ő csak a megbizást teljesitette, hogy ő nem vitt végbe semmit alattomban, „mint a' plagiárius szokott." (65. l.)

S mindezeket a vádakat olyanok szórják, akik az ő nyomdai eszközeiről, a stempelyről és matrixról „azt sem tudják, tök-é vagy túrós étek" (45. l.), akik őt is „szamárokká akarnák tenni", hogy mindenben tőlük függjön. (66. l.) Támadják, vádaskodnak ellene, pedig szánni kellene sorsát, nem pedig vétkeül hányni (47. l.), hogy Erdély sem volt hazája, hogy börtöne volt csak (Carcer et Orcus, 36. l.)

Pedig ő nem bántja a prédikátorokat, örömest hallgatja tanitásukat, de most már neki is védekeznie kellett. „Én ugyan — mondja — nem neheztellek az ő Kegyelmek személyekre, hanem a'mi ő Kegyelmekben kivető .... Én az ő Kegyelmeknek tisztekben nem piszkálok; bár ő Kegyelmek-is hagynának békét nékem ..... én ha mi mediumhoz nyulni kénszerítettem, mely a' közönségesnek ártalmára lészen, nem én lészek az oka .... Mind erre reá szolgáltanak felebarátimmal ő Kegyelmek; én sem lehetek darab kő, hogy ollyan mozdúlás nélkül szenvedjem betsületemnek 's minden életemnek megmotskoltatását. Szükség azért szenvedniek, a'mit fejekre vakartanak: és ha Istennek szólgái, ne igyekezzenek veszteni, avagy ujjat vonni azokkal, a' kik hasonlóképen Istennek hű szolgáinak mutatják magokat...

Az Ur Isten adja az ő félelmét az elfordult elmékbe: hogy az emberi indulatot zabolán hordozván, a' jóban nem akadályok; hanem együtt munkálkodók igyekezzenek lenni." (102. l.)

Tótfalusi ezért az önérzetes, büszke hangért keservesen megszenvedett. A gubernátor, Bánffy György követelte a nyilvános

ekklésiakövetést, és a könyvecske összes példányainak megsemmisítését, és állításainak nyomtatásban való „Retractatió"-ját[37] Mindez meg is történt,[38] s ez teljesen megtörte Kis Miklós erejét. Nemsokára szélütés érte és három évi kínlódás után (1702.) meghalt.

VII. Bethlen Miklós és Rákóczi.

A magyar önéletírás első tökéletességi fokát Szent Ágoston első tudatos követőivel éri el: gróf Bethlen Miklóssal és II. Rákóczi Ferenccel. Náluk válik először lélekrajzzá e műfaj, s náluk közelíti meg először a szentágostoni filozofikus elmélyedést. Bethlen, az első követő még külsőségesebb, nála talán még a politika is szerepet játszik,[39] Rákóczi a mélyebb, a vallásosabb, a szentágostonibb.[40]

Bethlen Miklós (1642—1716.) erdélyi főkancellár volt s mint ilyennek nagy szerepe volt Erdélynek a magyar királysághoz történt visszacsatolásában. Sokat munkálkodott a Habsburgház és Erdély jogviszonyának tisztázása céljából, de midőn II. Rákóczi Ferenc szabadságharca idején írt álnév alatt egy békítő röpiratot[41], kegyvesztett lett, sőt fogságba vetették, majd Bécsbe vitték. Itt visszanyerte ugyan szabadságát, de többé nem térhetett vissza hazájába. Bécsi fogsága, illetőleg itténi internáltatása alatt írta meg élettörténetét.[42]

---

[37] V. ö. Dézsi id m. 179. l.

[38] Ezért maradt ránk a Mentség csupán két teljes példányban. V. ö. Szabó Károly: RMK. I. köt. 610. l.

[39] V. ö. Deák Farkas id. m. 16.–17. l. Továbbá ugyanaz: Gróf Bethlen Miklós életrajza. Pozsony—Budapest. 1885 (Magyar Helikon 56. sz. II. oszt. 2. köt. 5. füzet.)

[40] Szent Ágoston hatását összeveti: Patricius V. Stuhlmann Confessiones S. Augustini, Nicolai Bethlen et Francisci Rákóczy II. Budapest, év n.

[41] Olajágat viselő Noe galambja, MDCCIV. — Kiadva az alább id. Szalay-kiadás II. köt. 396—415. ll.

[42] Gróf Bethlen Miklós Önéletírása. Kiadta Szalay László. 2 kötet. Magyar Történelmi Emlékek II. és III. k. Pest, 1858 és 1860. (Ez az első kiadás.) — Mindamellett, hogy Bethlen Miklós önéletrajza a maga korában nem került nyomtatás alá, különféle másolatokban ismeretes volt. Bizonyítja ezt a ránk maradt másolatokon kívül (V. ö. Szalay bev., Árva Bethlen Kata katalógusai stb.) az, hogy kétségtelenül az ő művének hatása alatt írta kéziratban maradt munkáját gróf Székely László is. (*Élete, Az az: Eredetének, Eleinek, Születtetésének, Neveltetésének, Iffjúságá-*

Tudatosan követ irodalmi példákat életének megírásában, s maga hivatkozik is mintáira. „Lévén egyébaránt erre példám s kalauzom szent Jób, Nehemiás, Augustinus, amaz nagy doctor Franciscus Petrarca is, Jacobus Augustus Thuanus[43], kik magok írták le életeket" — mondja Bethlen. (Önéletírása I. 9. l.) Őket akarja követni ebben a nagy életgyónásban, olyan igazán és őszintén akar mindent elmondani, mint Ágoston vagy Petrarca. „Nem szégyenlem Augustinussal, Petrarcával megvallani ifjúságom mocskait, — írja — és azok között az én Istenemnek körülöttem levő, majd emberi hitel felett való gondviselését dicsőíteni álmélkodva . . ." (I. 351. l.)

Ilyen nyomokon indul el tehát Bethlen, hogy önéletrajzát elkészítse, amelybe azonban belejátszik az önigazolási célzat is. Istenre hivatkozik ugyan annak bizonyságául, hogy írását nem befolyásolja a haszontalan hírnév keresése és hogy való igazságot ír, mindamellett nem lehetetlen, hogy életének egynémely eseményét szebb megvilágításba helyezi.[44]

Mindjárt munkája elején a következőket írja:

— Azon szent Isten, ki előtt mindenek mezítelenek és nyilvánvalók, Zsid. 4:13. ez, a ki szíveknek veséknek vizsgálója, Jerem. 17:10. legyen bizonyságom nekem ezekről: 1. Hogy tehetségem s erőtlenségemhez képest valóságos igazsággal írok az én életemről mindeneket, noha, úgy hiszem, némely dolgokat alig hihet el az olvasó, de te tudod Isten, hogy hazugságot nem írtam. 2. Hogy én ezt nem az haszontalan hírnek, névnek viszketeges kívánságából cselekedtem. (3. l.)

De ha mégis van nála némi szépítés, akár Zrínyi halála

---

nak, s ez idők alatt lőtt Világi Viszontagságainak le Irása. Melljet kezdett Irni Életének 47-dik Esztendejében, 1763. Esztendőbenn Juniusnak 6-dik Napján, Alamori maga Lakó Házánál.) Ez is, mint Bethlen önéletírása, egy filozófáló előljáró beszéddel indul meg, melyben korát megelőző fölfogással elmélkedik arról, hogy a létért való küzdelem örök törvény a természetben. De háborúságban van az ember önmagával is; innen van, hogy a különben is küzdelmes életet szászszorosan megnehezítjük magunknak. Épen ezért önismeretre, korai magába szállásra inti az olvasót, saját életét állítván például. Maga az életrajz azonban belső forma tekintetében messze mögötte marad Bethlen munkájának. — V. ő. Király Pál: Gróf Székely László élete. Budapesti Szemle, 51. kötet. 1857.

[43] Jacobus Augustus Thuanus = Jacques Auguste de Thou (1553—1617) IV. Henrik korában a francia parlament elnöke és a királyi könyvtár nagymestere, erősen katholikus érzésű francia politikus, akinek nagy szerepe volt az ú. n. „nantesi edictum" kibocsátásánál. Önéletrajza: Thuani commentarius de vita sua, libri VI. megj. Orleans, 1620.

[44] V. ő. Deák Farkas id. m.

elmondásában,[45] melyet ugyan az újabb történeti kritika nem von kétségbe, akár a maga közvetítő és békéltető szerepe tárgyalásában, azt sok tekintetben magyarázza a 60 éven felüli életkor is, mely a múlt eredményeit mindig hajlandó rózsásabb színben látni, mint a mindig, de Bethlennél különösen sivár és vigasztalan jelent.

Tiltakozik tehát a hírnévkeresés látszata ellen s csak családjának akar fegyvert adni életiratával, hogy ezzel önmagukat védeni tudják, ha a dolgokat nem tudva valaki őket holta után vádakkal bosszantani akarná.

— Igy lévén azért a dolog, — folytatja — hogy Ábrahám, Izsák, Jákob, Mojzes, Dávid, Ésaiás, Dániel, szent Pál, szent Péter etc. minden szenteknek állapotjához is semmit sem ér, sem tészen, sem vészen a hír, a fama sive bona sive mala: én, vilissimus homuncio, keressek-e hírt, nevet, glóriát magamnak? Ójjon Isten attól; hanem kételenített erre engem nagyobb részint az én maradékom és házam állapotja, melynek keziben én ezt, mint egy apologiát, vagy testamentumot és instructiót úgy hagyok. Mert, minthogy a világnak üldözése én rajtam rendkívülvaló volt az én ifjuságomtól fogva, és kiváltképen a kétszeri keserves rabság: azt fogja a dolgokat nem tudó maradék vagy világ mondani, hogy talán Erdélyben leglatrabb ember én voltam, hogy annyit szenvedtem. És noha abban, a ki úgy fog itélni és szólani, felettébb megcsalja magát, s igy másokat is, és az holtom után engemet nem afficiál teljességgel: de a maradékimat szomoríthatja talám; sőt károsíthatják, bosszúsággal illethetik némelyek én reám való bosszuból őket. Azért ez az irás legyen pajzs, fegyver helyén nálok, melylyel oltalmazzák magokat nem engemet, és az emberek száját dugják be vele, vagy ha azt végben nem vihetik, legalább vigasztalják magokat vele és az hazug világot nevessék."

Mindamellett sokat hivatkozik a „jámbor posteritas"-ra (II. 298. l.), „Isten és impartialis posteritas" itéletére (II. 254. l. és más helyeken), amely az önigazolási tendenciát érezhetővé teszi.

Ezenkívül az önéletirások tradicionális tanító célzata is megjelenik nála. Maradékai tanulságára irja meg cseleke deteit, hogy ezekben is megmutassa az Isten gondviselését.

— Jegyzem csak meg maradékim tanuságára életembeli nevezetesb munkáim, igyekezetim, akadályim és szenvedéseimet, aztán compendizálom. NB-be vévén mindenkor és mindenben az Istennek reám kiváltképen való gondviselését, és az ördög, és e világ ellenem szüntelen követő üldözései között való vigasztalást, melyet az érdemes olvasó eszébe vehet mindenütt az én egész életemben, és tanulhat énrajtam, úgy tetszik, nem közönséges, nem rendszerint való, sem teljességgel megvetendő tanuságokat. (I. 378. l.)

— Azért is én nem irtam deákul (t. i., hogy a „maradékok" és a „posteritas" megértse), noha bizony nekem könnyebb és alkalmatosabb is lett

[45] V. ö. Deák Farkas id. munkái.

volna deákul írnom; — nem úgy értem, mintha deákul jobban tudnék mint magyarul, mert azzal bizony nem kérkedhetem, nem is kérkedem: hanem azért, hogy a deák nyelv az ő bővsége és annyi száz esztendők alatt a sok nagy elméktől lett excoláltatása miatt alkalmatosabb a dolgok leírására a magyar nyelvnél. Deákul pedig a feleségem se értette volna, én pedig nagyobbára őérette és az ő kérésére írtam le az én rendkivül való sok szenvedésimet; noha talán csak többet sír miatta. De mind ő mind mások kivált Erdélyben s Magyarországban, úgy hiszem, tanulhatnak sokat belőle, valakik isteni félelemmel és keresztényi alázatossággal, szeretettel fogják olvasni. Azért is, ha ugyancsak kibocsátják, nemcsak deákul (t. i. már előbb meghagyja, hogy deákra fordítsák le) hanem magyarul is bocsássák ki. (9—10. l.)

Munkáját az „Atya, fiú, szentlélek, egy bizony örök Isten nevében" hosszú, 140 nyomtatott lapot kitevő Elöljáró Beszéddel kezdi. E filozofikus tartalmu bevezetés a jó hírről, névről, a becsületről, a lélek halhatatlanságáról, az örökkévalóságról elmélkedik. Bibliai idézetek, görög-római mithologiai vonatkozások tarkítják szemlélődő lelkének e megnyilatkozásait s az egészet átlengi Bethlen mély vallásos meggyőződése, amely a szeretet prédikálásában csendül ki legnemesebben. Igy ir többek között: „Semmiféle embert, akármi tévelygésben levőt, még az atheust is nem gyülölni, hanem szánni, szeretni, és nem erővel, hanem szóval, szeretettel kell megtéríteni; sőt a káromkodót is, noha meg kell kövezni, de akkor is nem szidni, hanem szánni, siratni, érte könyörögni kell .... Üljön össze szeretettel a keresztény világ, vetköztesse ki a religiót abból a ficzamás, kendőzött, pézmázott maga találmányi köntöséből, azaz: vegye el tőle, a mit maga hozzá adott, viszont adja vissza azt neki, a mit róla levont, az igaz, szeretetnek és alázatosságnak fejér, candida köntösét: mindjárt feltalálja a Krisztus mátkáját, az első ecclesia religióját. El kell e keresztény világból a pápista, luther, kálvinista, görög, arianus vagy unitárius nevezetet venni, keresztények leszünk minnyájan, és úgy reménljük a gentilis, pogányok, mahumedánok, zsidók megtérését is; úgy leszen a mit szent Pál mond, Kol. 3:11. Úgy és akkor leszen egy akol, egy nyáj, egy pásztor Jézus Krisztus." (I. 52—53. l.)

Mindenesetre nagyon feltünő ez a békülékeny szellem az antireformáció századának neveltjétől s a folyton kétséget támasztó modern ember hajlandó itt is a bécsi katholikus udvar közelségének befolyását feltételezni.

De kárhoztatja a protestánsok egymásközti hitvitáit is,

amelyek különösen az úrvacsora körül forognak. „Egyik sem imádja az ostyát vagy kenyeret mint a katholicus, pápista, mégis osztán eget, földet összeforgatnak felette, hogy ott jelen vagyon-e test szerint a Krisztus, melynek vizsgálására mi szükség vagyon?" Ő bizony az egész kérdést félretenné. Ám disputálódjanak felette a schólák, „de szeretettel, nem úgy mint a kutyák a koncon." Nem is látja más létrehozóját, vagy ahogy Bethlen mondja atyját a protestánsok egyességének, syncretizmusának, „hanem azt, hogy a keresztény vallás szeretetnek vallása, és az Úr vacsorája szeretetnek vacsorája." (I. 135. l.)

Ilyenféle utópisztikus gondolatokkal foglalkozott Bethlen az előljáró beszédben, melyet feleségének és József fiának írt, hogy sirjon mellette, illetőleg tanuljon belőle.

„Ezt a hosszas munkát azért írtam, édes szivem Juliám, — noha hogy ennyire terjedjen, czélom és gondolatom sem volt, csak a mint írni kezdettem, egy materiáról a másikra úgy esett a pennám, mint a viz egyik körül a másikra, úgy hiszem, Isten igazgatásából; — de jó leszen, lelkem, neked arra, hogy holtom után néha ha sirásra leszen szükséged, vedd elé, olvasd, sirj, édesem, mellette; neked, édes fiam József, hogy tanulj belőle; . . ." (I. 39. l.)

Ezután a praefatio után következik a külön címmel ellátott tulajdonképpeni önéletirás: *Bethlen Miklós élete, magától igazán iratott, kit az Isten tud.*

Az első részben a hagyományos nemzetség-leirást találjuk, a későbbiekben pedig külső és belső személyes tulajdonságait irja le aprólékos részletességgel. Termete, ábrázata, temperamentuma és indulata, inclinatiói, egészségi állapota egyaránt helyet kapnak önéletrajzában.

Megtudjuk, hogy „meglehetős szép" volt és ez sokaknak csudájára vénségeig tartott, beszámol szangvinikus temperamentumának haragos indulatáról s egyéb bűnös hajlamairól, de nem hagyja el virtusait sem. „A virtusok között legnagyobb inclinátióm volt az én nemzetségem, hazám, vallásom közönséges javainak rendem, hivatalom, sphaerám felett való munkálódása", — mondja Bethlen. (I. 173. l.)

Részletesen foglalkozik tanulásával is. Különösen szép emléket állit Keresztúri Pálnak, akinek metódusát is bőven tárgyalja. Kiemeli, hogy atyaként bánt tanitványaival, akiket szeretett s azok is őt. Rajta kivül Apáczai Cseri Jánosról kapunk

néhány közvetlenül jellemző sort. Felhasználja az alkalmat s beleszúr mindenüvé néhány intő szót a tanulás és tudás fontosságáról, „hogy a gyermeki időt siessenek jóra fordítani" a „tanító szülék, curatorok, a tanítók és tanulók", s a nemesi ifjúságnak, köztük fiának magyarázza a könyvolvasás hasznosságát és gyönyörűségét.

— Tanuljátok szeretni a könyvolvasást oh főrenden való ifjuság, ha vagy a scholától elvett valami gonosz idő, a mint engemet, vagy ha rendesen hagyjátok is el a scholát, olvasás által tartsátok meg, a mit tanultatok. Sőt az idővel, érő elmével való olvasás, nem hinnétek mely tudóssá teszen benneteket fáradság nélkül, gyönyörűségesen. Annak felette sok büntől oltalmaz meg az olvasásbeli gyönyörű magad foglalatossága. Rút idő vagyon, nem mehetünk ki, mit csináljunk? kártyázzunk, igyunk, hazudjunk, trágárkodjunk, vagy még roszabbat is kövessünk; nem jobb volna-e annál egy szép historikus, politikus vagy geographus, vagy valami szép fabulás, tréfás, mulatságos könyvolvasás, sine peccato, et cum profectu ac delectatione? Osztán az is jusson eszedbe, egy ló-esés, bénulás, köszvény, vénség, háboruság, rabság elrekeszthet minden mezei és lóháti mulatságtól, olyankor mit csinálsz? Hála Istennek, hogy én az olvasást szerettem, és az ördög azt el nem vehette; bizony ha az nem lett volna Isten után ebben a szörnyü hosszas inségemben, vagy gutta, bolondulás, vagy még roszabb is ért volna. Édes fiam József, bár csak tenéked használjon ez az irásom. (I. 255—256. l.)

Közbe-közben megemlékezik Erdély mozgalmas történetének nevezetes eseményeiről, majd elbeszéli peregrinatióit, akadémiai tanulását. Járt Bécsben, Heidelbergben, Utrechtben, Leydenben a főiskolákon, megfordult több más németországi és hollandiai városban, átment Franciaországba, áthajózott Angliába, ott Londonban megállapodott egy időre, majd visszatérvén Párisba ment, onnét ismét Németországon keresztül az északi városok érintésével haza. Mindennek elbeszélését különböző epizódok leirásával (szélvész, hajótörés) és megfigyeléseinek elmondásával élénkíti. 1664-re hazajön, de újra útra kelvén, Magyarországot utazza be. Így kerül Csáktornyára, ahol véletlen tanúja lesz a költő Zrínyi szerencsétlen halálának. Azután ismét tengerre száll, áthajózik Velencébe, ahonnan Buccarin keresztül hazatér. Az ifjúkori bűnök túlságosan leplezetlen elmondásával fejezi be Önéletrajza I. könyvét. A második könyv házasságától kezdve mondja el élete történetét, melybe az ország dolgai mindinkább belejátszanak. Esztendőnként megy ugyan, amennyire lehet, de minden nem jut eszébe, „nem is érdemel annálist egy ilyen hitvány privátus embernek az élete." (I. 378. l.)

Nem akarja azonban a históriára tartozókat sem elmon-

dani, s azokból csak annyit említ, amennyire az ő életét és a szerepét láthatják bennök az emberek, mert nem a világnak ír, hanem övéinek, „hadd tudják azok is a valóságot." Így kerül tollára Bánfi Dénes tragédiája, a saját curatorsága és publicumokban való forgása, fogarasi rabsága, Béldi Pál tragédiája, Teleki Mihály gróffal való sok ellenségeskedése. Közben elmondja családi dolgait, felesége halálát, második házasságát, hogy folytassa az országos dolgokban való szerepét. Legnevezetesebb műve az ú. n. Diploma Leopoldiana kieszközlése, s az önéletírat második része ennek a folytonos diplomáciai küzdelemnek a leírása, amelyet Erdély a „némettel" folytatott.

Az utolsó fejezet tartalma: Bethlen Miklós tragoediája és az ország szomorú romlási anno 1704. „Nékünk cancellárius uram ellen csak az a panaszunk, mondja a gubernátor, Bánffy György, hogy ő kegyelme sokat vitat, disputál, mindent egyedül akar igazgatni, és rajtunk uralkodni" (II. 358. l.). Nem tudnak ellene egyebet felhozni.

Gyorsan, teljes rezignációval végez további életével. „Eddig vagyon az én életem Psalm. 96: 10. — írja Bethlen. — Ihol következik betegülés, vonogás és halálom." (II. 367.)

Bécsi rabságának pár vonásból álló leírása fejezi be az önéletrajzot, melyet 65 éves korában, 5 évi rabság után végez: „Végeztem ezt eddig meae aetatis anno 62, mense 5, carceris anno 5, mense 9-o, Christi, horum judicio, anno 1710. januarii 23. die. (II. 371. l.) Meghalt 1716.

Az augustinus szellemű önéletírás legkiválóbb terméke II. Rákóczi Ferenc (1676—1735.) latin nyelven megírt Vallomásai: *Confessio peccatoris, ad praesepe in corde suo nati salvatoris vitam suam deflentis et gratias ductumque providentiae recolentis per formam soliloquiorum, diebus Nativitatis Christi solemnitatem praecendentibus inchoata 1716.*[46]

Születésétől kezdve 1719-ig beszéli el benne sokat hányatott, sok csalódást látott, sok szenvedést megért életének történetét, melyet azonban ő már teljesen át tud itatni mélységes vallásos érzésével, keresztény türelmességgel és szentágostoni Istenmagasztalással. Nála nincs emberi kicsinyesség, önigazolási tendencia:

[46] Kiadta a M. Tud. Akadémia: II. Rákóczi Ferencz önéletrajza és Egy keresztény fejedelem áhitásai című munkája, Budapest, 1876. — Magyarra fordította Domján Elek: II. Rákóczi Ferencz fejedelem Önéletrajza. Miskolcz, 1903.

egész életét egységes szempont alatt egyetemes gyónásban foglalja össze, melyet kétségen kívüli őszinteség, teljes bűnbánó hangulat, végtelen alázat és Istenbe vetett mérhetetlen bizalom jellemez. Tragikus sorsának szenvedéseit egy megváltó türelmével szenteli hazája jobb sorsának biztosítására. Életének története lélekrajzzá mélyül, amelyből nemes lelke teljes nagyságban tűnik elő.[47]

VIII. Bethlen Kata.

A magyar önéletírás kezdeteihez soroljuk végül az első női önéletrajzot, amelynek gróf Bethlen Kata (1700—1759) a szerzője s amely valószínűleg még szerzője életében sajtó alá került: *Gróf bethleni Bethlen Kata Életének Maga által való rövid Le-írása.*[48]

Csodálatos, túlfűtött vallásos levegő áramlik ki a műből: kálvinista praedestinációs Istenhit buzgósága pietista áhítattal találkozik, s ha „pápista-gyűlölet" nem ütköznék ki a sorokból, valamely középkori kolostor érzelgő Krisztus-rajongását vélnők kiérezni. Mindent Istennek szentel, mindent megadással szenved el Jézusért, „mínthogy édes Idvezítőnk azt mondja: A'ki Én hozzám jö, végye fel az ő Kereſztét, és úgy köveſſen Engemet" (150. l.) De mi lehet az ember szenvedése Jézuséhoz mérve! Örömére szolgál, hogy Jézus nehéz keresztjét legalább a reá mért kicsiny keresztecskével követheti.

„Nékem felette nagy örömömre ſzólgál az, — mondja Bethlen Kata — hogy az Én érettem nehéz Kereſztet viſelő

[47] Rákóczi Vallomásaival részletesebben nem kívánok foglalkozni. Helyette utalok a kérdés bő és értékes irodalmára. V. ö. Stuhlmann id. értekezésén kívül: Karácsonyi János: II. Rákóczi Ferenc fejedelem Vallomásai. Kath. Szemle, 1903. évf. — Fraknói Vilmos: II. Rákóczy Ferenc vallásos élete és munkái. Kath. Szemle, 1904. évf. — Brisits Frigyes: Szent Ágoston és Rákóczi Ferenc Vallomásai. Pécs, 1914. — Szekfű Gyula: A száműzött Rákóczi. Budapest, 1913. — Zolnai Béla: Magyar janzenisták. Minerva, 1924. és 1925. évf.

[48] Az ismeretlen helyen és évben kiadott csonka eredetin kívül megjelent még három kiadásban. A legújabb betűhív kiadás: Széki Gróf Teleki József özvegye bethleni Bethlen Kata grófnő Irásai és Levelezése. 1700—1759. 2 kötet. Szádeczky Kardoss Lajos kisérőszavával. Budapest, 1922 és 1924. (Idézetekben erre a kiadásra hivatkozom.) — A vonatkozó irodalom összeállítását l. e kiad. 615—622. ll.; tárgy szerint Hegyaljai Kiss Géza: Arva Bethlen Kata (gróf Széki Teleki József özvegye). 1700—1759. Budapest, 1923. c. részletes monográfiájában.

JÉ'SUSomat, avagy tsak Atyai ſzeretetből reám adott kitsíny Kereſztetskével követhetem. Mert ugyan-is mitsoda ebben az Életben való ſzenvedés a' jövendő Ditsőséghez képeſt? És mitsodák a' mellyek Én rajtam meg-eshetnek? tsak emberi kisértetek, mellyek az ISTEN' Kegyelme által ſemmiknek ítéltetnek, sőt az élet rövidségéhez 's az örökké valósághoz mérettetvén egy ſzem-pillantáſig tartók." (150. l.)

Lelkivilágát ez a kis fohász jellemzi legjobban: „Édes Jésus Tiéd vagyok, Néked élek, Néked halok. Légy Jésusom Életemben, Légy Jésusom Halálomban, Légy Jésusom Fel-támadáſomban, Légy Jésusom az örök Életben, mind Örökkön örökké Szent Atyád' előtt való örvendezéſemben." (162. l.)

Ebből a rajongóan vallásos légkörből fakad a munka tanító célzata is: önmagán akarja megmutatni Isten nagy kegyelmét, mely neki, a gyönge asszonynak elég erőt adott az élet csapásainak elviselésére. A bevezetésben (Elöl-Járó Beszéd a' keresztyén Istenfélő Olvasóhoz) többek között ezeket mondja műve céljáról:

— Kívántam ez Világi ſok próbák és kisérteték között folyó ÉLETEMet igen rövideden, és a' mennyire lehetett, mindeneknek meg-sértéſek nélkül le-irni: mellyben a' Szíveket és Veséket vilgáló ISTEN tudja, hogy az az én feltett Tzélom és Szándékom, hogy Hóltom után máſokat kivánnék megmotskolni: távúl vagyok az illyen igyekezettől: hanem inkább ez az én fel-tett jó végem, hogy láſsák-meg máſok a' Kegyelmes ISTENnek nagy Erejét, az Én igen nagy Erőtelenségemben. És ha kiknek az ISTEN nehéz Kereſzteket ád, vegyék élzre azt innen-is, hogy a' jó ISTEN ſoha az Övéire ollyan Probákat nem ereſzt, a' mellyeknek él-viſeléſekre elégedendő Kegyelmet-is ne adna. Mert Én, mind TESTEMNEK GYENGE vóltára nézve, ezeket a' ſzörnyű nehéz és ſzüntelen rajtam fekvő Nyavalyákat el nem viſelhettem vólna; mind pedig GYENGE HITEMNEK próbáltatását meg nem győztem vólna; hanem mind ezeket az Én jó ISTENemnek Kegyelme győzte-meg Én általam: mellyekben haſonlatos vóltam a' Mó'ſes' Tsipke Bokrához, a' melly noha erős tűzben égett, de meg nem emésztetett. (5. l.)

Ugyanezt a gondolatot juttatja később is kifejezésre:

— Nem-is azért irom-le a' mellyek Én rajtam által mennek, mint-ha azok Énnékem felette nehéz dolgoknak tetſzenének, ha ſzintén máſoknak úgy látſzanak-is; mert Én magamat az ISTEN' akaratja alá botsátottam; úgy akarta az ISTEN' 's úgy lőttenek, 's után-is légyen az ISTENnek akaratja ſzerént. — — — — — — — — — — — — — — —

Irom sőt inkább azért, hogy ſok ſzegény Lelkek, a' kik a' titkos Kisérteteknek méllységes örvényében uſzkálnak, láſsák-meg mely kedves, jó és gyönyörűséges végét adja az ISTEN az ő válaſztott Hivei ſzenvedéſeiknek még ebben az Életben, hát még jövendőben? Ennek felette hogy vegyék észre azt-is, hogy az ISTENnek nagy Ereje, mely nagy Erőtelenségekben végződik-el és mutattatik ki, Én mindenek előtt Példa lehetek, a' ki magamban felette erőtelen vagyok; és nem ez gyarló Teſt 's Vér tanátsával,

hanem az Iſteni Kegyelemmel, mindeneket meg-győzhetek. Oh Én URam ki erőt adſz Énnékem, ſzeretlek Tégedet míg lélzen életem, bizony ſzeretlek Tégedet; de Te erősíts ezen ſzeretetben Engemet. (150—151. ll.)

Sok gyászt és keservet látott életének történetét ez a mélységes vallásosság teszi egységes hangulatú lélekrajzzá, mert életének minden eseményét lelkére tett hatásában, minden objektivitásra törekvés nélkül tárja elénk.

Az előljáró beszéd után elmondja életének folyását születésétől kezdve. Korai árvaságra jutását, mert atyja korán meghalt, omennek tekinti.

„E'képen tetſzett az UR ISTENnek még Kisden koromban a' gyámoltalan Árvák' Seregébe bé-írni, és egyſzer'smind mint-egy előre jelül adni, hogy Életemnek jobb réſzét Árvaságban kellene el-töltenem." (7—8. ll.) Gyermekkorával gyorsan végez. 17 éves korában férjhez adták a katholikus gróf Haller Lászlóhoz, pedig neki semmi kedve és hajlandósága nem volt „ez idegen Vallású Személyjel való Házaſsági Életre." (9. l.) Megpróbálták többször a „Pápiſta Vallás"-ra áttéríteni, persze sikertelenül. Midőn egyszer ura ismét háborgatta, felfohászkodott Bethlen Kata: „Ez az Igaz ISTEN, a' kit Én Gyermekségemtől fogva tiſzteltem, és moſtan-is tiſztelek, tselekedje azt a' nagy Irgalmaſságát Én velem, hogy Eſztendő illyenkor légyünk el-válva egy máſtól, végyen-el az ISTEN vagy Engemet, vagy Kegyelmedet." (21. l.) S minthogy férje 1719-ben, 22 éves korában a pestisben „minden Pápiſta Tzérémonia nélkül", a Hiszekegy szavaival ajkán meghalt, ebben a „könyörülő" Istentől kívánsága megteljesítését látja. (26. l.)

Így maradt özvegységre két katholikus ikergyermekével. Férje halála után született kis lánya reformáta lett, de a gubernium elvétette gyermekeit és katholikussá neveltette. E miatt való nagy bánkódását még az enyhítette, hogy Sámuel fia megbetegedvén, meghalt, mert ő mindig arra kérte Istent, hogy vegye magához, ne hagyja ellenkező vallásban felnövekedni, „Nagy örömem vólt azon — mondja — hogy ISTEN Engemet ebben meghallgatott, hogy az én kedves Gyermekemet magához vévén nem engedte, hogy Valláſommal ellenkező Vallásban nevekedjék-fel." (31. l.)

Három évi özvegység után újból férjhez ment Teleki József grófhoz, akivel „már egy igaz Hitben Vallásban egy Szível és Szájjal" tisztelhette a teremtő Istent. (32. l.)

Új házasságából két fiacskája és lánykája született, de csakhamar meghaltak, sőt 1732-ben férje is elhalálozott. Így maradt harmadszor is „árvaságra"; úgy hagyta Isten, „mint a' megszedett Szölöben való Kunnyót egyedül." (51. l.)

Sok támadást szenved el aztán özvegységében a kétféle rokonság részéről, családi pörök, „a Római Katholika Vallásra hajtott" gyermekei hálátlansága, „nyavalyái", a pestis, tűzvész és jégverés mindmegannyi újabb csapás életében, de mindez nem tudja megtörni Isten irgalmasságába vetett sziklaszilárd bizalmát. Sőt annál inkább elmerül pietizmusában, minél több csapás éri. Mind sűrűbben illeszt munkájába elmélkedéseket és imákat, melyeket aztán külön is kiad.[49]

Életírása az 1751. évvel egy csonka mondattal töredékben marad. A könyv sorsáról csak feltevések vannak.[50]

A közölt idézetekből s az egész munka gondolattartalmából látszik, hogy Bethlen Kata a magyar pietismus[51] eddig nem eléggé felkutatott sajátságos eszmeáramlatának egyik legértékesebb kifejezője. Minthogy Bethlen Kata könyvtárának két katalógusa is ránk maradt,[52] nem lehet vitás, hogy érdeklődési köre első sorban theológiai irányú volt s e katalógusokból az is nyilvánvaló, hogy a pietismus gazdagon képviselve volt e könyvtárban[53].

---

[49] Árva Bethlen Kata: Védelmező erős Pais. 1759.

[50] V. ö. id. kiad. II. köt. *B. K. P.* Szerkesztői mondanivalói. — H. Kiss Géza id. m. 82.—84. l.

[51] V. ö. a magyar pietismusról: Payr Sándor: Magyar pietisták a XVIII. században. Magyar prot. egyháztörténeti Monographiák. I. kötet. Budapest, 1898. — U. az: A pietismus paedagogikája. Spener, Francke és a magyar pietista nevelők. Theologiai Szaklap, 1907 és 1908. — Péterfy Sándor: Francke Ágost Hermann. Népnevelők Könyvtára, 19. füz. Budapest, 1903.

[52] Az 1747-iki katalógust ism. B. K. P. és Köblös Zoltán, Erdélyi Muzeum 1912., az 1752-ikit ism. Lukinich Imre és Köblös Z. u. o. 1907.

[53] Megvoltak könyvtárában, hogy csak a legfeltűnőbbeket említsük: Arnd János igaz keresztyénségről irott könyvei és Paraditsom kertetskéje; Freylinghusius: Rövid summája a keresztényi tudománynak; Gerhard János Szent elmélkedései, Kegyességnek gyakorlása és Hitnek paissa; Hermannus Franke: Szent Irás szerint való életnek regulái; Korholt Kristian Sullyos papi terhe; Müller Lelki nyugasztaló órájí; Rambak Jakab: Gyermekeknek kézi könyvetskéjek; Vitringa: Lelki élet; Volf Ábrahám és Rogallen Frideriknak atyafiságos serkengetése; Áts Mihály Boldog halál szekere; Bárányok vezérlése; Hegyfalusi György: Száz levelű Rosa; Torkas András Engesztelő áldozatja; Petrózi (sic!) Kata Szidónia: Jó illattal füstölgő igaz vísz és Jó illatu tizenkét liliom stb.

E katalogusokban még életrajzának irodalmi mintáit is megállapíthatjuk atyai nagybátyjának Bethlen Miklósnak és Kemény Jánosnak önéletírásaiban, amelyek kéziratban megvoltak Bethlen Kata könyvtárában is.

Ezzel a lelki tartalommal kapcsolódik Árva Bethlen Kata önéletrajza műfajunk kezdeteihez.

* * *

Kerestük, minő okok hatnak közre az önéletírás keletkezésénél?

A felelet nem egységes: az önéletírás teljesen individuális műfaj, az önéletírók lelki berendezése egészen magához alakítja a műfaj formáját. Keletkezését is teljesen az egyén legszemélyesebb lelki tulajdonai motiválják s ha egyes esetekben gyakorlati célt szolgálnak is, a műfaj a maga egyetemességében sokkal mélyebb forrásból: az emberi lélek önmagára eszméléséből ered. A sorozat, mely előttünk elvonult, csupa egyéni megnyilatkozás. Anyagi célok mellett nagy politikai aspirációk, az élet vergődő kikönyörgése, pietisztikus Krisztus-rajongás, vagy egy nemes szív magábaszálló elmélyülése. Ahány ember, annyi forma. Akár minden egyesre külön szabályok alkothatók.

Ha mindamellett némi rendszerbe akarjuk foglalni a tárgyalt korszak önéletrajzi termékeit, a haladás nyomait nem lehet elvitatni. Martonfalvay Imre és Rákóczi Ferenc között mérhetetlen úr tátong, de ez az eltérés nem az önéletrajzi *formában* mutatkozik, hanem a közöttük levő másfélszázados távolság szellemi haladásában. Nem a műfaj fejlődik, hanem a szellemi életben megnyílvánuló változás nyer kifejezést ugyanabban az irodalmi formában. Ha tehát különbséget látunk, ez az író lelki életében bekövetkezett haladás eredménye; a differenciáltabb lelki struktúra termeli ki magából a megfelelően differenciáltabb irodalmi kifejezési formát.

Az önéletrajz *lehetőségét* az egyéni tudatosság teremti meg. Hogy Martonfalvay Imrék és Gálfi Jánosok felléphetnek, az is csak a maguk személyes értékének tudatosságában leli feltételét. A katona-önéletírások a hányatott kor irodalmi tükörképei. Wathay a török rabság panaszait sírja el, Ottlyk György, a mindig alkalmazkodni tudó, tipikus udvari ember önigazolásnak használja fel írását, Horváth Kozma és Károlyi Sándor inkább csak összefüggő naplót adnak. Veresmarti Mihály is a maga

korának gyermeke, nála az önéletrajzi formában térítő iratot kapunk. Kemény politikai célok szolgálatába állítja művét, de ő már bonyolódottabb lélek, diplomatikus előadása a problémák sorát rejti magában. Misztótfalusi Kis Miklós védő és támadó iratot ad ki. Bethlen Miklós és Rákóczi már a XVIII. század szellemi magaslatán állanak s tudatosan követnek irodalmi formát. Ők mutatnak rá a nagy példaképre: Szent Ágostonra a tőle tanult őszinteséggel. Bethlen Kata, az első nőíró pedig pietista. A protestantizmusnak e nőiesen lágy formája bizonyára a lelki rokonság következményeképen találta meg a maga irodalmi kifejezőjét az önéletíró Árva Bethlen Katában, mint ahogy az első költőnőben Petrőczi Kata Szidóniában is a pietizmus kifejezőjét látjuk.

A formai változást, a „fejlődést" tehát az írói egyéniség lelki különbözősége szabja meg. Mégis vannak közös vonások. Kialakul bizonyos hagyományos belső forma, amelyet századokra, talán egész évezredre vagy továbbra is Szt. Ágoston Vallomásai szabtak meg. Felvett korunk az ő szellemi birodalmába tartozik.

Az önéletírásokat a szigorú történeti kritika kétséges forrásműveknek tekinti s szavahihetőségüket csak a legkézzelfoghatóbb esetekben fogadja el. A szellemi élet története előtt azonban mindez a végletes szubjektivitás kedves, előtte a legegyénibb nézőpont a leghasznavehetőbb, mert az önéletíró lelkén keresztül tudja legjobban megérteni a múlt emberét, minden hibájával, fonákságával, be nem vallott apró egyéni vonásaival együtt. S ha a politikai történet nem veheti is át historicumoknak az önéletíró szenvedélyes rajongását, mégínkább gyűlöletét — a szellemi élet történetére nézve ezek az individuális megnyilatkozások a legbecsesebbek.

Máté Károly

KRITIKAI SZEMLE

Pauler Ákos: Logika. Az igazság elméletének alapvonalai. Budapest, 1925. VIII., 247 l.

1.

Nemcsak a magyar, hanem nálunk sokkal nagyobb nemzet filozófiai irodalmának termékei között is jelentős számba menne Pauler Ákos régóta várt Logikájának megjelenése. Ez a könyv hivatva van rá, hogy hosszú időn át beható meditációk tárgya legyen, s a ránk következő nemzedék gondolkodásán bizonyosan meg is érzik majd a hatása.

Távol áll tőlem a gondolat, hogy egy ilyen rövid megbeszélés keretében kimerítő képet adhatnék e gazdag mű tartalmáról, amelyet úgy szeretek nézni, mint a magyar filozófia *standard work*-jét, amihez mindig vissza-visszatér az ember, hogy okulást meritsen belőle vagy küzdjön vele, mert az erősekkel még a küzdelem is fölemelő. De szeretném most elfelejteni mindazt, ami a szerző kiváló emberi vonásainak a személyes érintkezésen nyugvó varázsaként él lelkemben, mert azt akarom, hogy semmi más ne érdekeljen, csupán csak gondolatainak igazsága vagy tévedése. Igyekeztem úgy olvasni ezt a logikát, mint a filozofiának bármely más könyvét, amelynek a szerzőjéről talán semmit sem vagy csupán azt tudom, amit a filozófia története szükségesnek tartott róla följegyezni.

2.

Pauler Ákos filozófiai rendszerének körvonalai már meglehetősen tisztán állanak előttünk *Bevezetés a filozófiába* c. munkájának a megjelenése (1920) óta. Ebben a könyvben megismerhettük logikai alaptanait is, valamint azt is, hogy miképpen látja ő a logika helyzetét a filozófia rendszerének egészében. E tekintetben könyve, amely közel husz esztendő munkájának az

eredménye, nem tartalmaz meglepetést, de sokkal tisztábban és részletesebben áll előttünk az a kép, amelyet a Bevezetésben csak mintegy madártávlatból szemléltünk.

Logikai műve megalkotásában bölcselőnket az a szándék vezette, hogy végét vesse a hagyományos logikában uralkodó anarchiának, amelyet immár nem tud elleplezni ennek a hagyományos logikának minden látszólagos rendszeressége sem. Pauler úgy gondolja, hogy ő azzal, hogy egyrészt a logikát az igazság elméletévé teszi, s ennek megfelelően kiépíti a tiszta logika épületét, s elválasztja ezt az alkalmazott logikának nevezett gondolkodástantól, — másrészt a logikai alapelvek kinyomozásával és szerepük meghatározásával oly biztos alapokat vet a logikának, hogy meg kell szünnie e tudományban minden ingadozásnak és kétértelműségnek. Az előttünk fekvő Logika gerince tehát az igazságnak az az ideája, amelyet Pauler hihetetlenül finom elmével, a dialektikus okoskodásnak megvesztegető ügyességével próbál meg velünk elfogadtatni. A szerző csodálatosan kifejlett problémaérzéke és mélységes platonizmusa sehol nem érvényesül annyira, mint ennek az ideának a fejtegetésében, amellyel valóban áll vagy bukik logikájának egész rendszere. Éppen ezért én sem szándékozom ez alkalommal egyebet érinteni könyvének gazdag problémaköréből, noha alig van egyetlen lapja, amely ne lenne érdemes a a vele való részletesebb foglalkozásra.

3.

E logika olvasásakor a legelső benyomásunk a szerzőnek egy negatív attitudeje: a psychologizmus tagadása. Fejtegetései sokszor úgy hatnak ránk, mintha ettől a Scyllától való félelmében a másik fenyegető veszedelem, Charybdis örvényébe kerülne. Meg is jelölöm itt rögtön ezt a veszedelmet: a logikából metafizikát csinál. Holott kétségtelen, hogyha a logika nem is gondolkodástan, mert nem a gondolkodás, ez a psychikai folyamat, alkotja a tárgyát, nem is lehet metafizika, azaz a transcendes tárgyak ismerete. A logika tárgyát mégis csak ott kell keresni valahol a gondolkodás körül. Lehetetlen, hogy a legélesebb elmék évezredeken keresztül oly nagy tévedésben lettek volna, hogy a gondolkodásban keresik azt a tárgyat, amelynek valójában semmi köze a gondolkodáshoz. Hiszen ha a logika csakugyan önálló tudomány, — s ebben nem lehet köztünk kétség — akkor kell lenni olyan tágyának is, amely kizárólagosan az övé, s amin

nem kell más tudománnyal osztoznia. Pauler azt mondja, hogy „a logika... legbensőbb lényegében az igazság természetéről szóló tudomány". Első tekintetre megkapó és tetszetős ez a meghatározás, hiszen merészségével szinte úgy hat, mint valami Columbus-tojás. De ha tovább gondolkozunk rajta, csakhamar elégedetlenek leszünk vele. Az igazság így általában ugyanis nem lehet a logika tárgya, hiszen minden tudomány erre törekszik. Nem is erről van itt szó, hanem az igazság „természeté"-ről.

Bölcselőnk logikai tanítása itt követi el a próton pszeüdoszt, mert nyomban az igazság eme hipostazált természetének nyomozásához fog, holott előbb azt a kérdést kellett volna felvetnie, hogy minek van igazsága, vagy: mi az igazság? S erre a kérdésre szerintem feltétlenül elemeznie kellett volna magát a gondolkodást, amelyben a gondolkodó ember „felismeri" „befogadja", vagy „megalkotja", „felépíti" az igazságot, már t. i. a szerint, hogy objektivistának született-e mint Pauler, vagy szubjektivistának mint pl. Nietzsche. S akkor látta volna, hogy a gondolkodásban, ebben a lelki folyamatban négy mozzanatot különböztethetünk meg: 1. magát a gondolkodó alanyt „aki gondolkodik", 2. a gondolkodásnak nevezett idői folyamatot, mint az alany tevékenységét, aktusát, 3. a gondolatot, mint e gondolkodás tartalmát, 4. a gondolkodás tárgyát, amelyre a gondolat „vonatkozik". Husserl világos fejtegetései óta tudjuk, hogy a gondolkodás tárgya mindig túl van a gondolkodáson, vagyis transcendens reá nézve. Éppen e transcendenciánál fogva a tárgy „van", „fennáll". Értelmetlen vele szemben az a kérdés, hogy igaz-e vagy nem. Ennek a kérdésnek csak a gondolkodásban jelzett harmadik mozzanattal: a gondolattal, mint a gondolkodás tartalmával szemben van értelme. Az a gondolat igaz, amelyik valóban a tárgyat intencionálja, amelyik mint tartalom a tárgytól és nem az alanytól „függ". Éppen ezt fejezi ki az a tény, hogy a gondolat a gondolkodástól bizonyos értelemben elválasztható és egy másik gondolkodásba teljes egészében átvihető. Sokan gondolhatják ugyanazt a gondolatot, mint tartalmat, mert nem az alany hanem a tárgy itt a döntő.

A nélkül, hogy tovább fejtegetném ezt az állítást, csak azt szeretném hangsulyozni, hogy az „igaz" és a „téves" ennélfogva azt a relációt jelenti, amelyben a gondolattartalom a tárgyával van. Igaz a tárgytól normált gondolat. Ezt akarja kifejezni az is, mikor azt mondjuk, hogy az igazságot, azaz az igaz gondolatot (mint tartalmat) nem magunk „csináljuk", hanem azt „fölfe

dezzük", annak „odaadjuk magunkat". Pauler azonban éppen ezen az alapon egybeolvasztja a gondolat tartalmát és tárgyát s ledöntve a kettő válaszfalát a kettőt egyetlen „igazság"-nak látja, amiből természetesen messzemenő metafizikai következtetéseket és ismeretelméleti tételeket kell levonnia. Csak így lehetséges ugyanis, hogy a logika a tudományok csúcspontjára kerül, amely nem fogadhat el irányítást sehonnan sem, hanem arra van hivatva, hogy önmaga irányítson minden más tudományt. Így válik lehetségessé a valóság logicitása, amikor a logika elvei egyuttal magának a valóságnak is elveivé lesznek. Egész bátran mondhatnám azt is, hogy e pánlogizmusban nem a „tárgy" normálja többé a gondolatot, hanem a gondolat a tárgyat. Amit Pauler úgy fejez ki, hogy „nem a logika alapszik a tapasztaláson, hanem a tapasztalás a logikán", s „az igazság tartalmazza a tárgyat", „a maga objektiv fennállásában valóban *magába foglalja* a tárgyat". „Ezért minden tárgy *alá van vetve a logika principiumainak*, vagyis ami absolute illogikus, az nem is létezhet". Mindez már abszolut misztika, ahol a mi „józan" eszünk ugy érzi, hogy üresen jár egy impozáns logikai malom. Beszélhetünk-e még az igazság tárgyáról ott, ahol ez a tárgy éppen maga az igazság? Lehet-e szó tartalomról és formáról ott, ahol a tartalom a forma és a forma a tartalom? Ha az igazság maga az abszolut tárgy, amely felé törekszik minden gondolat, akkor természetesen nem lehet az igazságnak önmagától különvált tárgya. Ámde így az igazság maga lesz Isten, a Világ, a Szépség, a Jóság és minden, „amit akartok". Ez a logikai malom mindig olyan lisztet őröl, amilyet várok tőle, s a tudományok különböző prizmái mindig ugyanannak az Igazságnak a sugarait törik meg különböző szögek alatt. Ez a logikai pantheismus: a *Veritas sive Deus sive Natura* tana.

Hogy mennyire egy kész metafizika előfeltevésével alkotta meg bölcselőnk a maga Logikáját, abból is kitünik, hogy az érvényességet az igazság fennállása „v a g y i s m e g m a r a d á s a" egy bizonyos módjának mondja. Holott világos, hogy az érvényességnek a megmaradáshoz semmi köze. Mert az érvényesség az igazság tulajdonsága: azért érvényes pl. egy tétel, mert igaz. Vagy ahogyan Paulernél is olvasható: „Az igazság tartalmának viszonyát a tárgyhoz ép érvényességnek nevezzük" (20 lap.), amit én így irtam volna: az igaz gondolat viszonyát a tárgyához ép érvényességének, azaz az igazságának nevezzük. Igazság

és érvényesség tehát egy érem két oldala: időtlen valami, amelyről éppen azért nem mondhatom, hogy megmaradás rejlik benne, mert megmaradni csak időbeli valami maradhat meg. De bölcselőnknek az igazság nem reláció, bár abszolut reláció, hanem dolog, *res*, mint Platonnak az idea, s az ő ideatana, azaz a metafizikája — a logikája. A tiszta logika az igazság elmélete, s az alkalmazott logika annak a kifejtése, hogyan „vesz részt" az emberi gondolat, — e relatív való — az igazságban, amaz abszolutban.

A gondolat érvényessége tehát korántsem annak formai strukturájában keresendő, mint bölcselőnk véli, hanem annak a tárgyhoz való viszonyában. Ezért lehet „téves", azaz érvénytelen, nem igaz a leglogikusabb formáju gondolat is, ha egyszer a logika formális tudomány. Kétségtelen, hogy a logika csak az igaz, az „értelmes" gondolatok iránt érdeklődik, s egyrészt ezek formáit, másrészt igaz voltuk feltételeit van hivatva nyomozni. De ez „igazságokon" tul fel kell tételeznünk tőlük transcendens „tárgyakat", amelyekre ezek „vonatkoznak". Pauler azonban az igazságokat végső valamiknek teszi meg, s ezáltal lényegekké hipostazálja azokat, s a logikát áttolja a metafizikába. Ha ezt nem teszi, akkor persze nincsen szüksége arra sem, hogy két félre: egy tiszta és egy alkalmazott részre szakitsa szét a logikát. Ez esetben közelebb marad a gondolkodáshoz és talán szerényebb helylyel kell beérnie a logikának a tudományok rendszerében, de még mindig tiszta theoria maradhat: azoknak az objektiv feltételeknek elmélete, amelyeknek eleget tesznek a logikus, az „igaz" gondolatok. Ezekre gondolt Aristoteles is, mikor az igaz gondolatot elkülönitve egyrészt a gondolkodó alanytól, másrészt rajta túl lévő tárgyától, önmagában tette vizsgálat tárgyává és kutatta az igaz gondolat strukturáját. Nincs semmi okunk, hogy ettől a programmtól ma is eltérjünk, ha talán kutatásunk más eredményeket mutatna is föl, mint a Stagirita műveinek tartalma.

Tiltakoznom kellene az ellen, ha valaki a fenti fejtegetések alapján azt mondaná, hogy psychologista vagyok. Bölcselőnkkel együtt vallom, hogy az igazság érvényessége nem azonos annak elgondoltságával, s tagadom, hogy az igazság változik. Változik az emberi megismerés, amelyben vannak igazságok és vannak tévedések. Amik igazán igazságok, azok örökkévalók, vagy helyesebben szólva: nem függnek sem az időtől, sem az elgondoltságtól, mert a gondolkodástól külön tudom választani a gondolat

tartalmát. De viszont az igazság, éppen azért, mert gondolattartalom, más, mint az a rá nézve transcendens tárgy, amire vonatkozik. E tárgyi szféráról a gondolattartalomnak, ennek az ideális szférának még oly mély törvényszerűségei sem mondhatnak semmit, ami nem „üres" általánosság: ez egészen külön kutatást igényel. Különben azt hiszem, hogy az a psychologista, akivel Pauler igen elmésen hadakozik (19. §.), alighanem csupán képzeleti alak: az ellenfél, aki épp az ellenkezőjét mondja, mint bölcselőnk.

Nem vagyok vak az idealitások iránt, s ebben Paulernek is nagyon sokat köszönhetek, de túlzásnak vélem az idealitások olyatén hipposztazálását, amely bölcselőnknél található. Szép költői képnél alighа tarthatom többnek azt az állítást, hogy „a változó létező világ fölött áll az örök igazságok, vagyis az ideák mozdulatlan örök világa." S paradoxonnál alig tudom egyébnek tartani, hogy „e tétel ‚Sokrates sétál' nem azért igaz, *mert* Sokrates a valóságban sétál, de mert e tétel egyik conclusiója ama nagy syllogismusnak, melyet a Sokrates életére vonatkozó igazságok alkotnak." Az ideák és a valóságok eme párhuzamossága olyan gondolat, amelynek igazolása Platonnak sem sikerült soha. Viszont az is igaz, hogy ennél nagyszerűbb és mélyebb hipotézist e viszonyra nézve emberi értelemnek még nem sikerült megpillantania, mégsem feledhetjük el e hipotézis ingatagságát éppen azért, mert nem láthatjuk e gondolat mögött azt a tárgyat is, amelyet hivatva volna „jelenteni".

4.

Bölcselőnk az ismeretkritikában látja azt a tudományt, amely a logikából átvezet a metafizikába. Ezt a felfogást magam is osztom, de épp ezért nem tartom az ismeretelméletet a logika részének. A logika ugyanis, mint az igaz gondolatok általános strukturájának theoriája, az ily szempontból vizsgált gondolattartalmat *már* igaznak fogadja el. De *hogy* az valóban igaz is, ez az ismeretkritika problémája, mely a gondolattartalmakat immár nem önmagukban, hanem tárgyukhoz való viszonyukban vizsgálja. E más probléma megoldása más tudományra hárul, s ezért választom el egymástól a logikát és az ismeretkritikát. Ha formai szempontból elismerem is, hogy az ismeretelmélet éppúgy, mint minden tudomány, éppen ismeret-, azaz gondolat-voltánál fogva, rászorul a logikára, mert csak a logika formáiban válik

egy ismeret értelmessé, azért mégsem merném mondani, hogy „a logikai alapelvek a mindenség törvényei", mert ha a mindenségre gondolok, sokkal fontosabbnak érzem ennek *tartalmi*, tehát sajátos elemeit, mint azokat a közös formákat, amelyekben osztozik a róla való ismeretem minden más ismerettel. Pauler azonban szinte a formából származtatja a tartalmat is és oly hévvel veti magát Platon karjaiba, mintha Kant sohsem élt volna. Pedig Kant után nem lehet Platonhoz visszatérni még akkor se, ha nem tudjuk tanítását a magunkévá tenni.

5.

S ezzel egyuttal eljutottunk arra a pontra is, mely bölcselőnk lelki strukturájából van hivatva filozófiáját megérteni. Pauler ben korunk objektivisztikus törekvései élnek, amely megelégelve a modern filozófia szubjektivista elméleteit a mai beteg emberi lelket az objektivizmus vizeivel szeretné meggyógyitani. Megismerésének forrása a szeretet, amely a szemlélődés gyönyörével adja át magát a tárgynak, s önmagát szinte megsemmisitve a szeretet misztériumában vágyik azzal eggyéválni. Nincs előtte gyülöletesebb, mint az Én, s nincs kedvesebb, mint a Tárgy. Platon látó hellén elméje ezt ideának mondta, mert ő a tárgyat csakugyan látta, mig a modern embert levetkőzni nem tudó Pauler keresi, kutatja ezt a tárgyat, s azért Igazságnak nevezi. Mi sem idegenebb tőle, mint az a hatalmi akarat, mely a modern gondolat szubjektivizmusából árad, amely uralkodni akar, formálni vágyik a Tárgyat, s csak mellékesen megismerni. Ez a szeretetből fakadt objektivizmus vitte a fiatal Paulert a pozitivisták táborába, mert akkor azt hitte, hogy náluk fogja feltalálni a tényekben elmerülő önzetlen és érdektelen kutatást. Csalódnia kellett, mert a pozitivizmus maga a par excellence hatalmi akarat filozofiai megnyilvánulása, s a tőlük elriadt Pauler annál nagyobb lendülettel merit ma az objektivista idealizmus tiszta forrásából. Logikája azt bizonyitja, hogy meg *kell* irnia metafizikáját, amely nemcsak formában lesz az ő önarcképe, mint a Logika, hanem tartalomban is. Igy lesz majd előttünk az egész Pauler. S nem fontosabb-e annál, amit mond, az, aki mondja, mikor amit mond, azt azért mondja, mert ő az, aki? Mondhat-e egy izig-vérig filozófus ennél a maga igazságánál nagyobb igazságot? Hiszen igy lesz igazán egyetlenné, akinek ajkáról tudásra szomjazó nemzedékek áhitattal leshetik a szót!

Nagy József.

Beküldött könyvek:

Balogh József: Adolf von Harnack (Különnyom. a Budapesti Szemle 1926. évf.-ból) 45 l.

Baros Gyula: Philemon és Baucis magyar földön. (Különny. a Budapesti Szemle 1926. évf.-ból) 61—76 l.

Dékány István: A közvélemény erővesztésének okai a modern társadalmakban. (Különny. a Budapesti Szemle 1926. évf.-ból. 404—433. l.)

Erdélyi Lajos dr.: Magyar nyelvi tanulmányok I. k. Budapest, a szerző kiad. 8-r. 158 l.

Császár Elemér: A magyar húnmondák kérdésének mai állása. Irodalomtörténeti Füzetek 2. sz. Budapest, 1925. 8-r. 31 l.

Horváth, Enrico: Siena ed il primo rinascimento ungherese (Publicazione dell' istituto storico ungherese di Roma) Roma-Budapest, 1925. 8-r. p. 24.

Irk Albert: A büntetőjogi alapfogalmak módszertani kritikája. Pécs, 1926. 8-r. 168 l.

Kéréssy Zoltán: A politika mint művészet és mint tudomány. Budapest, Pfeifer. 1926. 8-r. 62 l.

Klebelsberg-Emlékkönyv. Szerk. Lukinich Imre. Bpest, 1925. 8-r. 641 l.

Kornis Gyula: A magyar philosophia fejlődése és az akadémia. Bpest. 1926. Akadémia 48 l.

Lukinich Imre: A szatmári béke története és okirattára. Budapest, Történelmi Társ. 1925. VII+633 l.

Molnár Kálmán: Alkotmányos jogrendünk és a közjogi provizorium. Pécs, Dunántúl. 1926. 8-r. 29 l.

Pröhle Károly: A theologia létproblémája. (Különlenyomat a Theologiai Szemléből.) Debrecen, 1926. 8-r. 7 l.

Sulicza Szilárd: A múzeumi levéltár és legújabb gyarapodásai. (Különnyom. a Magyar Könyvszemle 1925. évf.-ból.) 41 l.

Gr. Széchenyi István döblingi irodalmi hagyatéka. III. köt. Szerk. és bevez. Tolnai Vilmos. (Széchenyi összes munkái IX.) Budapest, Történelmi Társ. 1925. (Magyarország újabbkori történeti forrásai.) 8-r. XII.+933 l.

Gr. Széchenyi István naplói. I. köt. Szerk. és bevez. Viszota Gyula. (Széchenyi összes munkái X.) Budapest, Történelmi Társ. 1925. (Magyarorsz. ujabbkori tört. forrásai) 8-r. CLX+923 l.

Szinnyei Ferenc: Novella- és regényirodalmunk a szabadságharcig. I. kötet. Budapest, M. Tud. Akadémia 1925. 8-r. 292 l. II. k. 1926.

Várkonyi Hildebrand: Tér és térszemlélet. Symposion-könyvek I. Pécs, Dunántúl, 1925. 8-r. 54 l.

Zolnai Béla: Nyelvek harca (Különny. a Magyar Nyelv 1926. évf.-ból) 93—106 l.

Athenaeum. Pauler Ákos közreműködésével szerk. Kornis Gyula. XII. köt. Budapest, Pfeifer Ferd. 1926.

Irodalomtörténeti Közlemények. — Szerk. Császár Elemér. XXV. évf. Budapest, M. Tud. Akadémia, 1925.

Katholikus Szemle. Szerk. Mihályfi Ákos. XL. köt. Budapest. Stephaneum 1926.

Magyar Életrajzi Lexikon. Szerk. Gulyás Pál. I. köt. 1., 2. füz. Budapest, Lantos, 1925.

Magyar Külpolitika. Szerk. Radisics Elemér. VII. évf. Budapest, 1926. Külügyi Társaság.

Magyar Nyelv. Szerk. Gombocz Zoltán és Melich János. XXII. évf. Bpest, Nyelvtudományi Társ. 1926.

Magyar Paedagogia. Kornis Gyula közreműk. szerk. Nagy J. Béla. XXV. évf. Budapest, Paedagogiai Társ. 1926.

Népélet. (Etnographia) Szerk. Solymossy Sándor és Madarassy László. 1925. III. évf.

Pannonhalmi Szemle. Szerk. Kühár Flóris. I. évf. Győr, 1926.

Protestáns Szemle. Szerk. Zsinka Ferenc. XXXV. évf. Budapest, Prot. Irod. Társ. 1926.

Szabad Egyetem. Szerk. báró Fejérváry Géza Gyula és Löbl László. III. évf. Budapest, Jókai-nyomda, 1926.

Társadalomtudomány. Heller Farkas és Bibó István közreműk. szerk. Szombatfalvy György. VI. évf. Budapest, Társadalomtud. Társ. 1926.

Theologiai Szemle. Szerk. Csikesz Sándor. I. évf. Debrecen. Orsz. Ref. Lelkészegyesület. 1925.

MINERVA címen megjelenő magyar folyóirat a *magyar szellemi élet történetével* foglalkozó filozófiai és történelmi tanulmányokat tartalmaz. Beható vizsgálat alá veszi a magyar politika, irodalom, művészet és tudományosság történetének mindazon jelenségeit, melyekben a világfölfogások küzdelme, eszmék fejlődése megnyilvánul és a magyar történelem e különböző területeit összetartó közös szellemi tényezőket igyekszik minden irányban föltárni.

A folyóirat 1922. évfolyama a következő tanulmányokat tartalmazza:

Thienemann Tivadar: A pozitivizmus és a magyar történettudományok. — *Kornis Gyula:* Új magyar filozófiai rendszer: Pauler Ákos filozófiája. — *Nagy József:* Taine és Riedl. — *Zolnai Béla:* Nyelvtudomány és szellemtörténet. — *Riedl Frigyes hagyatékából:* Magyar sors. Új magyar élet. A háború. Az emberiség jövője. A Nyugat délibábja. Zsidókérdés. — *Szekfű Gyula:* Faji sajátságaink a gazdaságtörténet világánál. — *Horváth János:* Magyar irodalomismeret. A szintézis alapelvei. — *Eckhardt Sándor:* Magyar rózsakeresztesek. — *Pukánszky Béla:* Schopenhauer és a századvégi magyar líra. — *Thienemann Tivadar:* A szabadgondolkozás első nyomai a magyar középkorban. — *Gróf Teleki Pál:* Szintézis és szisztéma a földrajzi előadásban. — *Koszó János:* Fessler és a romantikus történetfilozófia. — *Pukánszky Béla:* A magyar Hegel-vita. — *Thienemann Tivadar:* A Nyugat alkonya. Oswald Spengler és a Spengler-vita.

A folyóirat 1923. évfolyama a következő tanulmányokat tartalmazza:

Eckhardt Sándor: A Contrat Social. Fejezet a magyar felvilágosodás történetéből. — *Hóman Bálint:* A magyar történetírás első korszaka. — *Kerecsényi Dezső:* Elvi kérdések a régi magyar irodalomban. — *Kornis Gyula:* Arisztokráciánk kulturális föladatai. — *Koszó János:* A német tudomány köréből. — *Nagy József:* Egyetem és idealizmus. — *Pauler Ákos:* A szellemtörténet kategóriái. — *Ruber József:* Werbőczy gondolatvilága. — *Thienemann Tivadar:* Városi élet a magyar középkorban. — *Zolnai Béla:* Az összehasonlító irodalomtörténet mai állásáról.

A folyóirat 1924. évfolyama a következő tanulmányokat tartalmazza:

Bartoniek Emma: Az Árpád-ház neve. — *Gerevich Tibor:* A régi magyar művészet európai helyzete. — *Hornyánszky Gyula:* A történettudomány általános jellegéről. — *Huszti József:* Platonista törekvések Mátyás király udvarában. I. közl. — *Thienemann Tivadar:* Mohács és Erasmus. — *Zolnai Béla:* Magyar janzenisták. I. közl.

A folyóirat 1925. évfolyama a következő tanulmányokat tartalmazza:

Császár Elemér: Jókai. — *Horváth Henrik:* Magyar romantikus festők Rómában. — *Huszti József:* Platonista törekvések Mátyás király udvarában. II. közl. — *Klemm Antal:* A belső nyelvalak. — *Lukinich Imre:* Báró Eötvös József kiadatlan naplóiból. — *Nagy József:* Ethika. — *Várkonyi Hildebrand:* Két monográfia. — *U. a.:* A pedagógia a szellemi tudományok sorában. — *Weszely Ödön:* A magyar pedagógia újabb fejlődése. — *Zolnai Béla:* Magyar janzenisták, II. és III. közlemény.

A szerkesztésért felelős: Thienemann Tivadar
A kiadásért felelős: Müller Lipót

DUNÁNTÚL KÖNYVKIADÓ ÉS NYOMDA RT. EGYETEMI NYOMDÁJA, PÉCS

Ungarische Bibliothek

für das Ungarische Institut an der Universität Berlin.
Herausgegeben von Robert Gragger.

Erste Reihe:

1. *Josef Szinnyei:* Die Herkunft der Ungarn.
2. *Robert Gragger:* Deutsche Handschriften in ungarischen Bibliotheken.
3. *Karl Tagányi:* Lebende Rechtsgewohnheiten und ihre Sammlung in Ungarn.
4. *Theodor Thienemann:* Die deutschen Lehnwörter der ungarischen Sprache.
5. *Herbert Schönebaum:* Die Kenntnis der byzantinischen Geschichtsschreiber von der ältesten Geschichte der Ungarn.
6. *Robert Gragger:* Preussen, Weimar und die ungarische Königskrone.
7. *Robert Gragger:* Eine altungarische Marienklage.
8. *Konrad Schünemann:* Die Deutschen in Ungarn bis zum 12. Jahrhundert.
9. *B. Hóman:* Geschichtliches im Nibelungenlied.
10. *A. Alföldi:* Der Untergang d. Römerherrschaft in Pannonien.
11. *Béla Bartók:* Das ungarische Volkslied.

Zweite Reihe:

1. u. 3. *A. Almási:* Das ungarische Privatrecht.
2. *J. Nyulászi:* Staatsverträge zur Regelung der Steuer- und Gebührenfragen.
3. *Zoltán v. Magyary:* Das ungarische Budgetrecht.

Dritte Reihe:

1. Bibliographia. Hungariae.

Minerva-Könyvtár

1. *Huszti József:* Platonista törekvések Mátyás király udvarában.
2. *Thienemann Tivadar: Mohács és Erasmus.*
3. *Zolnai Béla:* A látható nyelv.

EGGENBERGER-FÉLE

könyvkereskedés

RÉNYI KÁROLY

BUDAPEST, IV., KECSKEMÉTI-UTCA 3.

FENNÁLL 1768. ÓTA.

Ungarische Jahrbücher

Zeitschrift für die kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen Fragen Ungarns und seiner Nachbarländer herausgegeben von

Professor Dr. R. Gragger

Director des Ungarischen Instituts an der Universität Berlin

Band VI. 1926.

Walter de Gruyter & Co.

Berlin u. Leipzig.

Megrendelhető minden könyvkereskedésben.

DUNÁNTÚL KÖNYVKIADÓ ÉS NYOMDA RT. EGYETEMI NYOMDÁJA, PÉCS.

V. évfolyam 6—10 szám

MINERVA

SZERKESZTI

THIENEMANN TIVADAR

TARTALOM:

NAGY JÓZSEF: A pozitivizmus kezdetei.

ZLINSZKY ALADÁR: Érzelemkifejezés a lírában.

SZERB ANTAL: Az Udvari Ember.

BALOGH JÓZSEF: A keresztény-római irodalomtörténet néhány jellemzőbb vonása.

ZOLNAI BÉLA: Magyarcélú filológia.

KULTURPOLITIKA. *C. H. Becker*: Porosz német kulturpolitika *Nagy József*: Egyetemi szerv. problémák.

KRITIKAI SZEMLE. Szinnyei Ferenc: Novella- és regényirodalmunk a szabadságharcig. *Tolnai Vilmos.*

BUDAPEST, 1926.
EGGENBERGER-FÉLE KÖNYVKERESKEDÉS
RÉNYI KÁROLY BIZOMÁNYA
IV., Kecskeméti-utca 3.

MINERVA-TÁRSASÁG

névvel 1921-ben tudományos egyesület alakult. A társaság célja: a magyar szellemi élet történetének művelése. Tagja lehet a magyar tudomány minden barátja, aki az évi tagdíjat beküldi. A tagok a *Minerva* folyóiratot tagdíjuk fejében kapják.

A társaság vezetésére a következők választattak meg: Elnök: Gombocz Zoltán, alelnök: Hóman Bálint, titkár: Farkas Gyula, szerkesztő: Thienemann Tivadar.

A Minerva-Társaságra és a folyóiratra vonatkozó minden közlemény Thienemann Tivadar címére küldendő (Pécs, Központi Egyetem.)

A Minerva-Társaság tagdíja: évi 50.000 K. Előfizetési díj évi 100.000 K. Kérjük a társaság tagjait, hogy az 1926. évi tagdíjat, valamint az esetleges tagdíjhátralékot a mellékelt utalványon mielőbb a társaság rendelkezésére bocsátani szíveskedjenek. A Minerva-Társaság tagdíja az 1927. évtől kezdve 8 pengő (100.000 korona).

TUDOMÁNYOS GYŰJTEMÉNY.

A könyvsorozat, melyet ezen a hagyományos régi címen megindítunk, méltóképen folytatni igyekszik Kazinczy és Széchenyi korának legeredményesebb tudományos vállalkozását, mely ezen a címen jelent meg. Tudományos bevezetéseket és összefoglalásokat ad közre a szellemi és a természettudományok egész területéről; a legjobb tudományos szakerők tollából oly munkákat bocsát ki, melyek a legmagasabb tudományos igények szemmel tartása mellett is közérthetőek, egyszerű, világos, szabatos és áttekinthetően tagolt előadásban tájékoztatnak minden művelt olvasót a tudomány egyes területein elért eredményekről. A könyvsorozat tekintettel van az egyetemi és főiskolai oktatás szükségleteire s különösen figyelmet fordít az egyetemes tudományosság magyar vonatkozású tanulmányaira. *A kiadó.*

Eddig megjelent:

I. *Prinz Gyula:* Európa városai.
II. *Cholnoky Jenő:* Általános földrajz I.
III. *Dékány István:* Bevezetés a társadalom lélektanába.
IV. *Cholnoky Jenő:* Általános földrajz II.
V. *Gaál István:* A föld története.
VI. *Kuncz Ödön:* Bevezetés a jogtudományba.
VII. *Eckhart Ferenc:* Bevezetés a magyar történelembe.
VIII. *Rhorer László:* Atomok, molekulák, kristályok.
IX. *Lassowszky Károly:* A Mars bolygó.
X-XI. *Soós Lajos:* Rendszeres állattan. I—II.
XII. *Nagy József:* Az ethika alapvonalai.
XIII. *Szász Béla:* Orvosi jogtudomány.
XIV. *Gombocz Endre:* Rendszeres növénytan I.
XV. *Prinz Gyula:* Magyarország földrajza I.
XVI. *Gombocz Zoltán:* A magyar történeti nyelvtan vázlata.
XVII-XVIII. *Bozóky Géza:* Magyar Váltójog I—II.
XIX. *Várkonyi Hildebrand:* A pszichológia alapvetése.
XX. *Molnár Kálmán:* Magyar közjog I.
XXIII. *Kérészy Zoltán:* A katholikus egyházi jog tankönyve.
XXIV. *Irk Albert:* A Nemzetek Szövetsége.

Legközelebb megjelennek:

XXI. *Molnár Kálmán:* Magyar közjog II.
XXII. *Gombocz Endre:* Rendszeres növénytan II.

A Tudományos Gyűjtemény szerkesztőségének és kiadóhivatalának címe:

DANUBIA KÖNYVKIADÓ RÉSZVÉNYTÁRSASÁG

(Pécs, Munkácsy Mihály-utca 9.)

A pozitivizmus kezdetei.

Az újkori gondolkodásnak két olyan jellemző vonása van, mely megkülönbözteti mind az antik, mind a középkori gondolkodástól: a pozitivizmus és a kriticizmus. Mind a kettőnek jórészt közös gyökerei vannak, noha a talaj szerint, amelybe a magvak hullottak, nagyon is különböző két lombos fa áll előttünk. A modern világ tendenciái a német lélek misztikus mélységeiből a kriticizmust és vele egy uj metafizikát hoztak elő, míg a társadalmi kérdések iránt fogékonyabb és analitikusabb hajlamú angol és francia lélekből a pozitivizmust fakasztották ki.

A következőkben szeretnénk rámutatni, mik voltak azok a tényezők, amik a pozitivizmus kialakulásában közreműködtek, hogy tisztábban lássunk ennek a sokrétü jelenségnek a szövedékeiben.

1. Mi a pozitivizmus?

A legelső kérdés, amire felelnünk kell, a pozitivizmus mibenléte felől érdeklődik, mert e fogalom jelentése korántsem áll a köztudatban oly tisztán, mint a kriticizmusé.

A pozitivizmust általában a „tények" szellemének szokás tekinteni: az a tudás „pozitiv" ami „tény", amit nem lehet tagadni, illetve: aminek az érvénye kétségbe nem vonható. Arra nézve pedig, hogy mi a tény, a pozitivizmus is, meg a kriticizmus is arra az álláspontra helyezkedik, hogy magáévá teszi a modern mathematikai természettudomány megállapításait: *tény mindaz, ami tudományos igazság.* Csakhogy míg a kriticizmus éppen abban látja feladatát, hogy a tudományos igazság logikai előfeltételeit nyomozza, addig a pozitivizmus eleve lemond róla, hogy ilyen irányu kutatásra vállalkozzék. Szerinte ugyanis a tudomány a végső szót mondja ki az igazság kérdéseiben, s reményvesztett fáradozás volna ennél többet akarni. E helyett inkább a

cselekvés, az alkotás szempontjai érdeklik, s arra vágyik, hogy a tudomány segítségével az ember a természetben sorsának urává lehessen. Ezért a tudás pozitivista ideáljának jellemző vonásai:

1. csupán a tapasztalati jelenségek quantitative meghatározható viszonyai, a „természettörvények" iránt fogékony. Eleve elutasít tehát minden qualitatív „lényeget", a dolgok mélyén állandóan maradandó, változatlan „szubstanciát" valamint az erőnek azt a qualitatív formáját is, amit „képesség" néven szokás megjelölni.

2. A theoriát a praxissal köti egybe, vagyis a tudás alapján cselekedni akar. Elve a „voir pour prévoir": a dolgok törvényszerűségének ismeretében bele akar nyulni a világfolyamatba és a jövőt a maga tervei szerint kívánja előkészíteni.

Jellemző tehát a pozitivizmusra a scientizmus, vagyis az a tanítás, hogy az ismeret és igazság kérdéseiben eleve feltételezi, hogy egyedül a pozitív tudomány tényei, tételei, módszere és irányai a helyesek. Ennélfogva a kérdéseit is úgy fogalmazza meg, hogy nem is felelhet rá mással, mint a pozitív tudomány igazságaival. Hogy lehet olyan ismeret és olyan igazság is, amelyre ez a tudomány soha el nem juthat, és azért az mégis ismeret és mégis igazság, az a pozitivistáknak eszükbe sem jut.

Ebben a pozitivista álláspontban van egy bizonyos józan lemondás, amikor elfogadja a szaktudományok megállapításait és a filozófiát nem akarja ezek fölébe emelni és ellenőrükké tenni, de viszont van egy nagyigényü akarat is, amikor a tudományban mutatkozó észt kívánja urrá tenni az emberi élet minden vonatkozásában. A pozitivista felfogásban ugyanis nem válik el egymástól a filozófia és a szaktudomány, hiszen a filozófiának sem külön tárgya, sem külön módszere nem lehet a szaktudományok mellett. Egymásba olvadnak tehát, amit a pozitivisták úgy szeretnek kifejezni, hogy szerintük a filozófiának tudományossá és a tudománynak meg filozófiává kell válnia.

A pozitivizmus így azt az uj szempontot hozta bele az európai gondolkodásba, mely *a tett érdekében organizálta a tudományt*, mint cselekvést. Lemondott a metafizikáról, az egész tudásáról, azon az alapon, hogy a „tudomány" sohasem kész, hanem örök kutatás, mely ennélfogva nem érheti el azt a stádiumot, hogy az Egész ismerete legyen. Hangsúlyozza, hogy célkitűzése nem a rajongás, nem a fantázia szárnyain száll, hanem a tények szilárd talaján óhajtja lábát megvetni. Ámde mi a

„tény"? Az a reális adottság, amivel a cselekvés kezdhet valamit.

Ezek a tulajdonságok egyben föltárják előttünk a pozitivizmus szellemi gyökereit is. Ez a számító, jövőt kalkuláló filozófia csak olyan társadalom ölén születhetett meg, amelynek ezek a tendenciák a vérében voltak: míg a metafizikában a régi kontemplatív arisztokratikus társadalom szíve dobogott, a pozitivizmusban a modern pragmatista polgári lélek ébredt öntudatra.

Ez az állítás talán meglepő az első pillanatra, de lehetetlen elutasítani magunktól, ha meggondoljuk, hogy az eszmék érvényesülésének kétségtelenül vannak szociális feltételei is. Eszméket nem azok benső igazsága vagy téves volta, hanem valamely reális lelkületnek való megfelelésük segít diadalra. Lévy-Brühl kimutatta,[1] hogy a primitív ember logikája egészen más, mint a mienk és mégis alkalmas a valóságban való tájékozódásra. A világot sem csupán a modern mathematikai természettudománnyal lehet kielégítő módon magyarázni. S ha mégis ezt a magyarázatot tette magáévá az újkor, akkor ennek az okai sem éppen e tudomány önmagában való igazságában, hanem az újkori gondolkodás bizonyos emberi, reális sajátságaiban keresendők. Az újkori ember azért tájékozódik ezzel a tudománnyal a világban, mert ez felel meg az ő lelke irracionális strukturájának a legjobban. Az a középkori társadalom, amely a világot lezárt egésznek és a történetet statikus-cyklikus jellegűnek tartotta, akarva nem akarva csak a skolasztika filozófiáit vallhatta, amelyek szerint az Isten által biztosított örök Rend állott minden emberi változtató szándék útjába. A tudás tárgya ennélfogva nem is az emberi, hanem az isteni világ volt. Az újkorban azonban egy egészen új embertípus lép a történet színterére, aki tekintetét erre a világra irányította. Nem vágyott el innen, hanem ezt a világot úgy szerette volna berendezni, hogy kényelmes és kellemes otthont leljen benne magának. Ezt az embertípust nevezem a modern polgárnak, aki szinte megfordította a középkori ember értékelését. A haszon, a vállalkozás, a takarékosság és a munka megbecsülése jellemzi ezt az embertípust. A valóságok körében maradó gondolkodása idegenkedik mindentől, ami tisztán eszmei jellegű. Ideálja a hódító és a nagy tettek embere, akik kiterjesztik az emberi világ határait és soha nem sejtett lehetőségeket tárnak föl embertársaik

[1] *La Mentalité primitive.* Paris, Alcan. — *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures.* U. o.

előtt. Cselekvése közben a *maga* eszére hallgat csupán, mert meg van róla győződve, hogy ebben megvannak a helyesség kritériumai, s mint a cselekvő ember általában, az elméletet csupán arra használja, hogy cselekvésében segítője legyen. Ami nem ő, az — emberek és dolgok — mind csak eszköz az ő szemében, amiket egy vagy más célra felhasználhat, s ebből fejlődik ki lassankint az a felfogás, hogy a világ nagy gép, mechanizmus, amelynek a cselekvő ember a gépésze.

Az újkorban a történet ennek az embertípusnak az érvényesülési útját mutatja. S emlékedésével kapcsolatosan megfogalmazza a maga világnézetét is: a filozófiában ezt fejezi ki az utilizmus és a pozitivizmus. Hogy ezek a filozófiai elméletek Angol-, illetve Franciaországban születtek meg, annak természetes magyarázata abban rejlik, hogy ez a polgári embertípus itt ébredt először öntudatra és jutott el a hatalomnak arra a fokára, hogy a maga szellemi bélyegét rá tudta nyomni arra a kultúrára, amelyben a maga lényegét fejezte ki.

A következőkben ez öneszmélet filozófiai elméletté sürüsödésének legelső fázisát szeretnénk föltárni.

2. *A polgárság és a quantitatív világkép.*

A fenti sorokban nyujtott meghatározás talán a megszokottnál kissé szorosabbra fogja össze a pozitivizmus értelmét. E szerint sok mindenki nem pozitivista, akit közönségesen annak tartanak, viszont mindenki pozitivista, aki a quantifikáló mathematikai szimbolizmusra épült tudomány ideálját vallja a természeten való hatalom szándékával és cselekvéseiben ezt a tudományt óhajtja vezetőjévé tenni.

Közismert, hogy a modern tudomány quantifikáló mathematizmusa annak idején az antik tudomány megújításaképen vonult be az újkor szellemi életébe. S csakugyan már az ókorban a pythagoreusok filozófiája sok olyan vonást rejt magában, amit a modern tudománnyal és a pozitivizmussal vonatkozásba lehet hozni. Ők voltak az elsők, akik a dolgok igaz valóját nem valami qualitatív dologban, hanem egy bizonyos és pedig mathematikai formákkal kifejezhető viszonyban keresték. Igaz ugyan, hogy számmisztikájuk a számok „lényeggétételére", a számok szubstancializálására enged következtetni, s ilyen formán ők is megmaradtak a hellén metafizikai géniusz körében, mely mindenben típusokat, formákat, tehát végeredményben még a mathe-

matizmusban is qualitásokat látott. Mégis, ha erről megfeledkezünk, akkor némi modernizálással talán mondhatnánk, hogy a pythagoreusokat elsősorban az a viszony érdekelte, amely a dolgok közt megállapítható és nem az, hogy ez a viszony miféle szubstanciának a viszonya. Igy aztán azt is állíthatnók, hogy míg a régebbi bölcselők a világ egész egységét qualitative fogták föl, addig a pythagoreusok az egyes dolgok quantitativ viszonyainak kutatásával elvileg különböző felfogás útját egyengették. Ez mindenesetre nagy jelentőségü lépés volt, amiről Cassirer találóan mondhatja, hogy „jetzt erst ist der Kosmos nicht nur intuitiv als Einheit angeschaut, sondern wissenschaftlich als Einheit gewusst". A metafizikai vizió mellett megszületett a kutató tudomány. Ezért forrt össze elválhatatlanul a pythagoreizmus és a hellén tudomány. Pythagoras emelte a geometriát először önálló tudomány rangjára, — mondja róla Eudémos — mikor az elveit felülről (ἄνωθεν) nézte és tételeit nem anyagi tárgyakon, hanem tisztán gondolatban vizsgálta.

Ugyancsak a pythagoreusok voltak azok is, akik először hangsulyozták, hogy a theoriát kell a praxis alapjává tenni és ezen a gondolaton épitették föl erkölcstanukat.

Mindezekben könnyü volna némi vonatkozást fölfedezni a pozitivizmussal. Azonban mit látunk? Az antik világ sorsfordulatai közben a pythagoreus csirából nem tudott megszületni egy olyan általánosan elismert tudomány, mint a modern mathematikai természettudomány, jóllehet erre megvoltak bizonyos kezdeményezések. Az antik világkép nem tudott quantifikálódni, megmaradt a qualitativ alapon, mert az antik szellem és az egész ókori társadalom nélkülözte azokat a feltételeket, amelyek egy ilyen tisztán quantitativ világképet diadalra vihettek volna. Hiányzott ugyanis az antik világból az a tudománnyal foglalkozó társadalmi osztály, amelyik a tudományban a maga emelkedésének és hatalmi akaratának hathatós eszközét pillanthatta volna meg. Ám a mathematizáló pythagoreusok maguk olyan társadalmi osztályhoz, a dór arisztokráciához tartoztak, amely veszélyeztetett helyzetben élt: alul maradt a társadalmi hatalomért vivott harcban, s tudományával egyrészt az összetartást, másrészt az elvesztett hatalmi pozíció visszaszerzését óhajtotta biztositani. Azonban rajtuk kivül az antik tudás birtokosai olyan emberek voltak, akik a társadalom uralkodó rétegéhez tartoztak. Létükről rabszolgák munkája gondoskodott, s ők nyugodtan átadhatták magukat a

kontempláció gyönyöreinek. Semmi érdekük nem fűződött ahhoz, hogy körülöttük megváltozzék a világ. Ezért szemlélődésüknek meglehetett az a jellege, hogy az örökkévalóság szemszögéből nézte a világot: nem a változóra, hanem az állandóra függesztették tekintetüket.

Egy ilyen társadalom körében született meg a filozófia abban az értelemben, ahogyan azt a görögök értették, amikor az lényegében a metafizikát jelentette. A görög tudás metafizika, amely egészen másra irányul és egészen más eszményeket szolgál, mint a mi nyugateurópai modern tudományunk.

Mert a tudásnak önmagáért való keresése, a *science pour la science* nem egyéb tudós gőgnél. Valójában minden tudás célja más, mint maga ez a tudás. A tudással az ember több és más akar lenni, mint amennyi addig volt. Valami értéket keresünk vele, amely nem a haszon ugyan, mint a pragmatisták állítják, hanem vagy az egyéni tökéletesség, mert aki „tud", az tökéletesebb, mint az, aki nem tud, — vagy rendeltetésünket kutatjuk vele megváltásunk kedvéért, — vagy pedig hatalmunk emelése kedvéért, a világnak és az embereknek a mi akaratunkhoz való igazodása érdekében szeretnénk tudni. Ez az utóbbi a pozitivista által óhajtott tudás, amelynek célja az ember természetes és társadalmi környezetének fokozatosan emelkedő racionalizálása, ami az újkor emberének egész életstílusát jellemzi. Az antik világtól eltérően mily egészen más annak a társadalmi osztálynak helyzete, amely az újkorban az igazság kutatására vetette magát! Az egész újkori kultura hordozója a polgárság, s az újkor tulajdonképpen ott kezdődik, ahol ez az akkor u. n. világi elem veszi magára a művelődés feladatait, amelyet az egész középkoron keresztül a papság hordozott.

Nem ide tartozik annak a fejtegetése, hogy miért kellett az Egyház árnyékában kifejlődött középkori kulturának szintén metafizikusnak lennie, mint az antik tudás volt, — ez igen messze vezetne bennünket kitűzött célunktól. Minket itten csupán az a tény érdekel, hogy a polgári Nyugot-Európában a metafizika sohasem tudott vezető szerepre szert tenni, mert ez a modern Nyugot-Európa mindig sokkal inkább el volt foglalva a Föld politikai, technikai és gazdasági átformálásával, semhogy fenntartás nélkül átengedhette volna magát a metafizikai szemlélődéseknek. Az újkori polgárság ugyanis történelme kezdetén a társadalmi rétegeződés legalsó részén találta magát, de élt benne

a felemelkedés vágya. S korán belátta, hogy a vagyonhoz és a politikai hatalomhoz a tudáson át vezeti őt az út.

Mint minden uralkodni vágyó osztály, a modern polgárság is többre értékelte az aktivitást a kontemplációnál, s ezért azokat a gondolatokat tette magáévá, amelyek tevékenységében lendítői és nem megbénítói lehettek. Olyan világfelfogás mellé állott tehát, amely a maga tételeivel ezt a feszülő tettvágyat, a végtelenbe irányúló hatalmi és uralmi törekvést igazolta. Elpártolt a metafizikától, mert a metafizika azáltal, hogy az embernek magának teszi feladatává a világ lényegének felkutatását, a gondolkodás aktivitásán túl tétlenségre kárhoztatja az embert: hiszen a kontempláció minden cselekvés halálát jelenti, ami nem gondolat. A görög bölcs ideálja Epikuros, aki határt szab vágyainak, hogy minél kevésbbé férhessen hozzá a fájdalom, mely a be-nem-telt vágy nyomán fakad; a modern bölcs Faust, a telhetetlen vágy örök nyugtalanságban élő embere, aki szeretne megpróbálni mindent, ami emberi, de sohasem tud megmaradni a mánál, mert azt hiszi, hogy a holnap jobb lesz, mint a ma. A pillanat, amelyet megállítani akar, neki a halál, mert végét jelenti pihenést nem ismerő tevékenységének. Az antik metafizika statikus problémáinál sokkal jobban le tudja kötni a modern polgári kultura emberét a kinyilatkoztatott vallás is, mert ebben egyszer s mindenkorra megoldva találja a világ nagy problémáit. Így a vallás nem gátolja őt a cselekvésben és ezért látjuk azt, hogy a vallás nem sorvadt el annyira a modern világban, mint a metafizika. Sőt az újkorban a kereszténység a maga csodás gazdagságából olyan eddig nem is sejtett elemekre tette figyelmessé a modern embert, amik hihetetlen módon kedveztek a lelke mélyén élő ideáloknak. A keresztyénség *teremtő* Istenének eszméje, — amely oly idegen az antik metafizikától, — megszentelte az aktivitást, a munkát. S az ember, aki a vallás tanítása szerint is a teremtés ura és koronája, egészen jogosan óhajtotta hatalmába venni a természetet. Fölébe került ezért a természetnek, amely nem lett most már egyéb, mint anyag és mechanizmus: eszköze és színtere az alkotó munkának. Az antik φύσις, e csodás hatalmú bűvös lény az újkorban csupán a költők és metafizikusok fantáziájában él, a tudomány csak a végtelen gépről beszél.

Mindez a nagy világnézeti változás a városi polgárság elméjében ment végbe, mert ez szakadt el először teljesen a természettől. A városi ember az, aki szuverén módon felülről nézi a

természetet és nem érzi magát többé azzal egynek: akár gyönyörködik benne, akár átgyúrja azt a maga tervei szerint, a természet mindenképpen idegen marad már a lelkének. S minél nagyobb szerepe jut a modern világban a városi polgárságnak, annál inkább ez a vállalkozó és vagyonszerző polgári osztály szabja meg a modern világ gondolkodás-, értékelés- és akarásformáit.[2]

Csak a polgári osztály jelleméből és törekvéseiből érthető meg, hogy a világfelfogásban miért nyomul a „mennyiség" kategóriája a „minőség" elé, a „reláció" a „szubstancia" és ennek akcidenciái elé, s hogy miért lesz fontosabbá a „természettörvény", mint a régiek „formái", „típusai" és „képességei". Ugyancsak ezzel függ össze, hogy miért tudja kiszorítani Descartes analitikus geometriája, amely a téralakokat mozgásmennyiségekből származtatja, a régiek qualitatív térformákra épült geometriáját. A polgárságnak nem a multon merengő, hanem a jövő felé feszülő hatalmi akarata hozta létre az új logikát, amely nem a bizonyítást, hanem új igazságok feltalálását tartotta feladatának: nem „ars demonstrandi", hanem „ars inveniendi" akart lenni. Aki ismeri az újkor kezdetének a módszerről való végtelen vitáit, az betekintést nyert ebbe a lélekbe, amelynek szemében még az igazságoknál is fontosabbá vált a methodus kérdése, mert hiszen ez az az egyénekfeletti logikai gépezet, amely szabályos működésében szinte „termeli" az új igazságokat. Ezért a tudományban is a középkori „tudós" típusát felváltja a modern „kutató": amaz régi foliánsok fölé hajolva teleszitta magát elmult korok tudásával és ennek megfelelően tekintete is vagy a multban révedezett, vagy az örökkévalóságon csüggött, — emez pedig a helyes módszer birtokában a még eddig ismeretlent kémleli és tekintetével a jövő horizontját fürkészi. Igazat kell tehát adnunk Schelernek,[3] aki azt állítja, hogy a szemlélet, gondolkodás és értékelés kategóriái nem ugyan érvényükben és *lehetséges*, azaz logikai

[2] Durkheim nagyon meggyőzően mutat rá arra, hogy még a tudományos igazságok elfogadásában is mily nagy részük van a kollektivitásban élő tendenciáknak. Hogy a tudomány igazságait el is higyjék, ahhoz nem elég az, hogy igazak legyenek. Ha nincsenek harmóniában egyéb kollektiv képzetekkel, hiedelmekkel és vágyakkal, az emberek megtagadják őket: elzárkóznak előlük, s bár igazak, mégis olyanokká válnak, mintha nem is volnának. Olv. Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* 2. éd. pp. 625 sq.

[3] *Die Wissensformen und die Gesellschaft,* 1926. p. 204.

eredetükben, hanem kiválogatásuk szerint társadalmi osztályhoz *is* kötöttek. Az ember társadalmi osztálya által meghatározott helyzeténél fogva öntudatlan hajlamot érez magában arra, hogy a világot inkább az egyik, mint a másik formában fogja fel. Így az uralkodó osztály tagjai mindig hajlamosak a mult emlékezetére, a dolgoknak *sub specie aeterni*, azaz „létükben" való szemléletére, a célokkal való magyarázatra, az ideálizmusra, a spiritualizmusra, stb. Ezzel szemben a feltörekvő és a hatalomért küzdő osztály a mult iránt nem fogékony, mert a jövő iránt érdeklődik, a dolgokat fejlődésükben szereti felfogni, világfelfogása a mechanizmus formáját mutatja, hajlik a realizmusra, a materializmusra, az indukciót és az empirizmust többre becsüli a dedukciónál és az apriorizmusnál, azontúl pragmatista és a multat az abszolut rossznak, a jövőt pedig az áhitott paradicsomnak szereti látni.

Az újkor hajnalán a polgárság volt az a társadalmi osztály, amely nagy feszitő erővel törekedett alulról felfelé: odaállott tehát mindazon igazságok mellé, amelyek az ő ideológiájával összhangban voltak. A modern tudomány és a polgárság emelkedésének sorsa ezért a legszorosabb kapcsolatban van egymással. A régi vezető osztályok háttérbe szorulásával együtt sorvadt el és ment feledésbe az egész középkoron át uralkodott realista és biomorf metafizika, s helyébe diadalmasan tört előre a mechanizmus világszemléletén nyugvó és törvényeit mathematikai szimbolumokkal kifejező pozitiv tudomány.

Nem azt akarjuk ezzel állitani, mintha ennek a pozitiv tudománynak nem lettek volna kezdetei már a régebbi időkben is. Vallási, metafizikai és pozitiv tudás mindenkor megtalálható az európai világban, de mindig különböző fokon és különböző szerepekben. Mindegyik tudás egészen más lelkiszükséglet kielégitésére van hivatva, s e szükséglet ténylegessége határozza meg az egyes tudáskörök szerepét. A keresztyén életközösségen alapúló középkori charismatikus társadalomnak pld. más tudásra volt szüksége, mert más kérdések érdekelték, mint annak az individualista és jogi alapokon nyugvó társadalomnak, amelyet az újkorban a polgárság hozott létre. A polgárság újkori helyzetének megfelelően tudásszükséglete biológiai gyökerekből fakad, ami a vallásról és a metafizikáról nem mondható el, hiszen a vallás az üdvösség vágyának, a metafizika pedig az érdektelen kontemplációnak a terméke. Evvel szemben a polgárság a tudáshoz is

érdekből, a cselekvés kedvéért mutat vonzódást. Tudásideáljának forrása a magasabbrendű állatokkal közös „praktikus-technikus intelligencia": a dolgokkal szemben ebből fakadó kíváncsiság a dolgokon való uralmat és hatalmat van hivatva szolgálni. Aki ezzel a kíváncsisággal közeledik a dolgok felé, annak nem a dolgok objektív értéke, időtlen lényege lesz a fontos, hanem az a helyzeti érték, amelyet azok az ő tapasztalatnyujtotta tér- és időbeli világában elfoglalnak. Nem azt fogja tehát kérdezni: *mi* ez a dolog? — hanem: *miért* van ez a dolog itt és nem ott, miért most és nem máskor? Nem törődik tehát a dolognak önmagában való mivoltával, belső lényegével, hanem csak annak az ő relatív tapasztalati világában elfoglalt helyzetével, amit természetesen más dolgokhoz való viszonyával határoz meg. Kérdése ennélfogva nem más, mint előzetes tájékozódás annak a változtatásnak a kedvéért, amellyel az ember bele akar nyulni a világfolyamatba. Ez a beavatkozási szándék pedig már eleve feltételezi azt, hogy a világ alkata szerint részekre szedhető s e részek újra összeállíthatók bizonyos körülmények között egy óhajtott formában. Világos, hogy az ilyen érdeklődés mire sem mehet, ha egy változatlan világegésznek, tehát egy metafizikának a talaján mozog, hanem neki, ha célhoz akar érni, a változó és változtatható részek gondolatából kell a végtelen messzeségben fekvő Egész, mint feladat felé elindulnia.

A polgári Európában válik a tudásból hatalom (Bacon), eszköz, mely nem kontemplácio többé, mint a rabszolgákra támaszkodó szabad görögöknél, vagy a hívek áldozatkészségéből élő középkori szerzeteseknél. Ezért a régi qualitatív világkép is átalakul az előrelátást megkönnyítő quantitatív mechanizmussá. A jelenségek quantitative meghatározható okságí viszonya mögött háttérbe szorúl azok lényegének szemlélete. A dolgokat többé nem valami náluk magasabb lényeg magyarázza, hanem egyik a másikat érteti meg, úgy, hogy mindegyikük ugyanazon értéksíkban marad. Ezt úgy fejezi ki a modern tudomány, hogy neki az utolsó féreg „tudományos szempontból" épp olyan „érdekes", mint a legkiválóbb ember.

Az érzéki megismerés csak annak az embernek a szemében válik jelentőssé, aki az érzéki dolgok körében cselekedni akar. A világtól elvonuló szerzetes megtagadhatja az érzéki tapasztalatot, de nem teheti ezt az az újkori polgár, aki tevékeny élete minden szálával ehhez a világhoz volt fűzve. Ezért egészen

természetes, hogy az újkori ember eszmélt rá arra, hogy nemcsak az észből való, racionális, hanem az érzéki megismerés is igaz. S ezért ragaszkodik oly hévvel a mathematikához, mert abban a tényben, hogy a tisztán racionális mathematika alkalmazható a fizikai jelenségekre, kezességet lát az ész és a természet, az értelmi és érzelmi tapasztalat azonosságára. Így az újkori ember megmenekül attól a tragikus ellentéttől, amelyet az eleaták és Platon még oly fájdalmasan éreztek és amely a világtól való elfordulásukat magyarázta. Az újkor embere sokkal jobban szerette ezt a világot, semhogy egykönnyen el tudott volna fordulni tőle bármilyen logikus elmélet kedvéért. De így minden oka megvolt rá, hogy ragaszkodjék a tudás mathematikai formájához: tudásának biztonsága, a jövőt kalkuláló akarata, s az egész emberi életet minden vonatkozásában racionalizáló törekvése egyaránt a dolgok quantitativ felfogására utalták. *Dum Deus calculat fit mundus,* — mondotta Leibniz, s ez a gondolata a polgári lélek mélyéről fakadt, amelynek szemében az újkorban a teremtés egy roppant algebrai művelet formáját öltötte magára. Hiába voltak az ókor nagy mathematikai felfedezései, csak a renaissance és az utána következő idők általános kutatásai tették általános meggyőződéssé, hogy a „természet könyve mathematikai nyelven van írva", mint Lionardo mondotta. Ha pedig ez így van, akkor a világfolyamat jövő eseményei előre kiszámíthatók. Nincs tehát fontosabb feladata az embernek, mint megismerni a dolgok mathematikailag formulázható exakt törvényeit, mert akkor urai lehetünk a jövendőnek. Ez a gondolat állítja sorompóba a feltörekvő polgárságot a modern tudomány mellett, mely vállalkozik rá, hogy mathematizmusát a tünemények minden csoportján végigvezeti. Így quantifikálódik lassankint az egész világkép. A középkori világkép ugyanis qualitativ formák rangsorát mutatja, amilyen a középkori társadalom strukturája. Az új világképben azonban még a qualitativ javak is quantifikálódnak: „áru"-vá lesznek. Az emberi egyén pedig, — akinek benső lényege, qualitativ tulajdonsága nem érdekli a racionálisan élő polgárt, mert ez minden embertársát használhatósága, azaz a „teljesítménye" és a többi emberek között elfoglalt helyzete szerint, vagyis külsőségesen értékeli, — csupán egy szám lesz: a modern quantitativ világkép magában rejti az egyenlőség és a demokrácia elveit is, de egészen más indokolással, mint ez a megelőző metafizika vagy a keresztény hit alapján történt.

Hogy míly nagy különbség van a metafizika s a modern tudomány magyarázata között, mikor valami problémával állanak szemben, az klasszikusan szemlélhető pl. Hegel esetén, aki a szabadesés törvényének bizonyítását „aus dem Begriff der Sache" kísérelte meg. A kutató tudós hosszú és fáradságos kísérletekkel reméli csupán elérni azt, amit a metafizikus már eleve divinatórius módon tudni vél. Amaz előre sohasem mond véleményt és mindig kész új gondolatok befogadására, emez pedig mindent *a limine* elutasít, ami nem illik bele az Egészre vonatkozó kész „rendszeré"-be.

Az újkori polgárság életeszményének tehát a quantifikáló világkép felel meg, s ezért viszi ezt diadalra. S ugyancsak ez az életeszmény hat vissza a tudományra oly módon, hogy fontossá teszi benne a technikai és az organizációs szempontokat. A tudás a modern Európában nem az egyén lelki üdvösségét, megváltását szolgálja, mint a Keleten, s nem is a tökéletesedését, mint az antik Hellasban, hanem a polgári társadalom emelésének, „haladásá"-nak ügye, tehát — közügy. A mindenre kiterjedő racionális organizáció megszervezi a tudományt is, „üzem"-mé teszi, amelytől „teljesítmény"-t, „hasznot", „termelés"-t vár a beléje fektetett energia arányában. E polgári indusztriális világban nem „otium" többé a szellemi élet, mint a római polgár szerette hinni, hanem egész embert kívánó „munka"; „foglalkozás" lesz az irodalom, a művészet, a tudomány, sőt még a politika is.

S az emberi hatalom fokozásában és az élet racionalizálásában miért ragaszkodik az újkor embere a tudományhoz? Azért, mert benne látja az értelem par excellence megnyilatkozását, az élet ésszerűsítésének a lehetőségét. Már pedig az értelem valami nagy és szent dolog az újkorban egész napjainkig. Annak idején Descartes minden sikerét annak köszönhette, hogy ennek az értékelésnek adott kifejezést. Eszerint az értelem nem egyszerű emberi dolog, hanem ennél sokkal több: a világ konstrukciójának elve, amely annak minden részében fölfedezhető. Ez a modern gondolkodásnak olyan elismert elve egészen Darwinig, hogy senkinek esze ágában sincs tagadni. Descartes és Galilei, Locke és Newton, Hume és Kant között ebben nincsen eltérés. Hogyan tagadhatta volna meg ez a kor a tudományt? S valóban a tudomány iránt is akkor kezdődik a szkeptikus hangulat, mikor a mult század második felében az evolúciós természettudomány azt a gondolatot kezdi megkockáz-

tatni, hogy az értelem nem az a kozmikus princípium, aminek régi korok hitték, hanem a földi élet és különösen az emberi élet szerzeménye: egy különös interpoláció az értelmetlen tények tömegében. E gondolat beláthatatlan következményei még idáig nem bontakoztak ki teljesen, de aligha tévedünk, ha azt állítjuk, hogy vele megbukott a pozitivizmus és a nyomában következett pragmatizmus is, mely *mutatis mutandis* ugyanabból a hatalomvágyból fakad, amely a pozitivizmust létrehozta.

Ezek után most már világosan áll előttünk a pozitivizmus mibenléte. Nem metafizika ez, még kevésbbé vallás, mint A. Comte szerette volna élete vége felé, — hanem a nyugateurópai polgári társadalom életvágyából tudatosult elmélet. A tudásnak az az eszménye táplálja, mely a modern quantifikáló tudomány módszerével részről-részre, az egyszerűről a bonyolultra haladva az embert végre abba a helyzetbe hozza, hogy a világfolyamat összefüggéseit megismerve ura lehessen a természetnek és a maga életének. Természetes, hogy egy elméletért sem lehet küzdeni hit nélkül: a pozitivizmushoz is kell hit, még pedig az a hit, hogy az ember erre a hatalomra és uralkodásra van hivatva ezen a világon. Ezzel emeli a pozitivizmus önmagát a vallás rangjára. De talán mondanunk sem kell, hogy ez a legnagyobb tévedése. A vallásnak ugyanis egészen más a funkciója, nem ennek az öntelt hitnek a propagálása. Igy aztán megtagadja a pozitivizmus az igazi vallásokat, amik csakugyan az emberi lélek vallási vágyaiból születtek meg, — és megtagadja a metafizikát is azon a címen, hogy a modern quantifikáló tudomány, amelyre ő támaszkodik, nem törődik a metafizikával.

Mindez persze csak A. Comte-nál válik először teljesen világossá, aki a pozitivizmust tudományos tan formájában rendszerezte. Az ő ajkáról sem volnának meglepők ezek a Marxtól származó szavak: „Eddig a világ mindig csak ismerni akart; most rajta, változtassuk meg a világot!" De Comte műve már csupán érett gyümölcse azoknak a megelőző törekvéseknek, amelyek tendenciaként ott éltek a modern polgári társadalomban. A pozitivizmus ösztönösen benne rejlett a modern polgári lélekben. Tudatosan pedig részint azok a gondolkodók készítették elő, akik világosan megfogalmazták a pozitivista elmélet egyikmásik tételét, mint Bacon, Montesquieu és Saint Simon gróf, — részint pedig azok, akik lerombolták útjából a metafizikát mint Locke és Hume.

De, hogy mindez megtörténhessék, ahhoz még szükség volt arra, hogy a régi metafizikai állandóság világszemléletét felváltsa a változásnak egy olyan képe, amelyben a fölemelkedni vágyó polgári osztály a maga reményeinek igazolását pillanthatta meg, s ez volt a *haladás* eszméje és vele egy olyan *értékrendszer* kialakítása, amelynek csúcsán a vitális értékek állanak.

3. A polgárság és a haladás eszméje.

A világkép quantifikálásával összefügg, hogy ezt a világot egyuttal végtelenné is kellett tenni, akárcsak a számsort; ami aztán a cselekvés végtelen lehetőségének perspektiváját tárta az újkori ember elé. A végtelenség sohasem sejtett fontosságot nyert annál a tettrekész szellemnél fogva, amely a vállalkozó polgárságot jellemezte. Vagyonszerzésben, a hatalom növelésében és alkotóvágyban ez az osztály nem ismert határt. Igy az aktivitás végtelensége szinte követelte a világ változása végtelenségének a gondolatát is és igy született meg *a történelmi haladás* eszméje. A természet elméletének kiegészítéseül ez fejezi ki a pozitivizmus társadalom-elméletét.

Nekünk, akik a polgári társadalom alkotta kultura eszmekörében élünk, ez a gondolat, s a vele kapcsolatos historizmus szinte a vérünkben van. Pedig ez nem természetes, hanem szerzett emberi jellemvonásaink közé tartozik. Az antik, de még a középkori keresztyén gondolkodás is, semmit sem tudott a végtelen haladás lehetőségéről az emberi történettel kapcsolatban. A hellén gondolkodás a világfolyamatot úgy fogta föl, mint örök körforgást, önmagába visszatérő eseménysort, — a keresztyén felfogás pedig a teremtés és az utolsó ítélet véges ideje közé szorította. Tehát mindegyiktől idegen a végtelen előrehaladás, az egyenes vonalban való egyirányú mozgás és vele kapcsolatban a niveau emelkedésének gondolata.

De értékrendszerük különbségénél fogva az ujkorban sem minden társadalmi réteg fogta úgy fel a történetet, mint folytonos emelkedést. A romantikusok, — ezek az arisztokratikus világnézetü művészek például, — a történetben az állandó hanyatlást látták: egy elképzelt fényes multtól kezdve minden nemzedék a dekadenciát jelenti (V. ö. Vörösmarty: „Régi dicsőségünk hol késel az éji homályban?") szemükben. A vallásos világnézet hivei szintén a régit, a multat tartják értékesnek: azt az időt, amikor

az isteni kinyilatkoztatások történtek, amikor még közelebb volt a Földhöz az Ég.

Csak egy fölfelé törekvő és reménységét a jövőbe vető társadalmi osztály lehet az, amely a panaszolt jelentől mintegy a messze jövendőhöz föllebbez és ez állhat egész rajongással a jövő és a haladás gondolata mellé. S csakugyan a történelmi tények azt bizonyítják, hogy a haladás eszméjét a hatalomban és müveltségben folyton emelkedő polgárság tette a modern gondolkodás dogmájává.

Franciaországban, ahol legöntudatosabban fejlődött a polgári osztály gondolkodása, a *Querelle des Anciens et des Modernes*-nek nevezett harc jelenti a polgári és az arisztokratikus-metafizikai történetfelfogások mérkőzését. Az új szellem hívei és a réginek hátat fordító libertinusok magukat tekintették követendő példának, s nem a régieket. De különösen a tudás értékelésében történt igen nagy változás. Az igazság kutatásában a modernek nem voltak hajlandók elismerni többé az antik és egyéb régi szerzők tekintélyét. Maguknak követelték azt a jogot, amit elődeik a régieknek adtak meg, hiszen a tudományban, aki később jött, előbbre van, mert már elődei vállán áll és így tovább lát. Pascal[4] már tulságos soknak látja azt a tiszteletet, amelyben kora a régi szerzőket részesíti, akiknek „minden gondolatát kijelentés számba vesszük, homályos mondásaikban pedig misztériumokat látunk". Egyben tiltakozik korának ama hajlandósága ellen, „hogy az ókor tekintélyét a gondolkodás szabadságának korlátozásával tartsa fenn". A cartesianus filozófia diadalmenetben vonult végig Nyugat-Európán és soha sem sejtett felszabadulást hozott az elmékbe, mert az ész jogait hirdette és megszabadította a szabad kutatást a multnak és a tekintélynek attól a súlyától, amely lidércnyomásként nehezedett az új világ gondolkodására. Pascal az egész kor meggyőződésének ad hangot, mikor kimondja, hogy az ész által fölfedezett igazságok „végtelenek és folytonosak". „A régiek az előttük élt emberektől durva formában vették át őket, s mi az utánunk következő nemzedékre tökéletesebben fogjuk hagyni azt, amit örököltünk". Az idő korszakról korszakra haladva maga lebbenti föl a természet titkairól a fátylat, tapasztalati igazságaink folytonosan gyarapodnak, s ezért jogosan az

[4] Fragment de Préface sur le Traité du Vide, 1647-ből. Magyar fordítása a Filozófiai Irók Tára 25. kötetében, pp. 11—16.

ujak számára követelhető az a tisztelet, ami eddig csupán a régieknek járt ki. Egész határozottan kimondja Pascal, hogy „nemcsak az egyes ember halad előre napról-napra a tudományokban, hanem az egész emberiség szakadatlan haladásban van". S „akiket mi régieknek, öregeknek nevezünk, igazában ifjak minden dologban és az emberiség gyermekkorát alkotják".

Hasonló eszméket hirdet Bacon, aki a tekintélyről és a régiek tiszteletéről szólva egyenesen azt mondja: „Recte enim Veritas Temporis filia dicitur, non Authoritatis."[5]

A tudósok köréből kivitte aztán ezt a haladás-eszmét a művelt olvasók közé Fontenelle, aki a *Digression sur les Anciens et les Modernes*-ben (1686) igy ir: „Egy művelt elme úgyszólva a megelőző századok valamennyi művelt elméjéből van összetéve: *ugyanazon elme az, amely az idő egész folyamán át művelődik.* Tehát annak az embernek, aki a világ kezdetétől máig élt volna, meg lett volna a gyermekkora, amelyben semmi más nem érdekelte volna, csak az élet legégetőbb szükségletei; ifjúsága, melyben sikereket aratott volna a költészetben és az ékesszólásban, s amelyben elkezdett volna okoskodni is, noha bizonyosan nagyobb hévvel, mint biztonsággal. Most elérte immár férfikorát, amikor nagyobb erővel és nagyobb világossággal gondolkodik, mint valaha: de még előbbre haladt volna, ha nem foglalta volna le sokáig a harci kedve és nem vetette volna meg miatta a tudományokat, amelyekre most végre ráeszmélt." S Fontenelle hiszi, hogy ez a nagykorú ember, — az emberiség „most már nem öregszik meg soha, hanem ifjúi erőben megy előre a megtalált úton: a tudásnak, a felvilágosodásnak az útján."

S a polgári társadalom ragaszkodott a tudáshoz, amelyet minden vagyon közt legtöbbre tartott, hiszen mindent tőle várt. Az ő szemeiben — Bacon szavaival élve — *scientia et potentia humana in idem coincidunt*, a tudomány és a hatalom egyet jelentettek, annyira összeforrtak gondolkodásában. Ennélfogva Fontenelle, aki népszerűsitette a természettörvények állandóságának gondolatát, népszerűsitette a haladását is. Az öntudatos polgár büszke reménnyel nézett a végtelen messzeségbe ivelő jövő elé,

---

[5] Novum Org. I. 84. V. ö. De Augmentis, II. 11. A haladás ideájára és a tekintélynek az igazság kutatásában való szerepére sok érdekes anyag van összegyűjtve: a Guyau-féle Pascal: „Opuscules"-kiadásban [Paris, Delagrave, 1857] és Fouillé Pascal-kiadásában [Paris, Belin 1876].

mert meg volt róla győződve, hogy ennek a Napja az ő számára kel föl. Megszokta tehát, hogy a vallás és metafizika nyujtotta világképtől elfordúlva a pozitív tudományok vezetésére bízza magát, azaz: mivel ez a tudomány az ő tudománya, hogy vele önmaga okoskodjék a dolgokon és a maga feje szerint értelmezze a világ folyását.

Azt a gondolatot, hogy van haladás, Fontenelle vitte ugyan bele kora átlagos művelt közönségének köztudatába, de nála még eléggé zürzavaros ennek a gondolatnak a tartalma. Noha ez az ő vezető ideája, alig több a szemében, mint a régiség gyűlölete. Az irodalomban és a művészetekben még maga is hajlandó elismerni az antik világ felsőbbségét, s csak a tudományban követeli a modernek részére feltétlenül a dicsőséget. S ennek okát szerinte abban kell keresnünk, hogy a modernek fedezték fel a természettörvény fogalmát és szerepét a világfolyamatban.

A haladás eszméjének tisztulásában tehát a következő stádiumot az a törekvés jelenti, mikor meg akarják fogalmazni a haladásnak — mondjuk így — a természettörvényét. Ez egészen stílszerűen beleillett a modern gondolkodás irányába, amely az egész világfolyamat elmechanizálása. Már pedig mi más a haladás, mint az eddig oly félelmetes és kényszerhez nem kötött Sors mechanizálása? Az eszme fejlődésének ezt az étapeját Turgot (1750) és Condorcet nevei jelölik.

Turgot, akit maga A. Comte is a pozitivizmus úttörői között említ, szintén Bacon és Fontenelle nyomain indul el, de világosan látja, hogy tulajdonképen többről van itt szó, mint a tisztán értelmi haladásról, s azért e mellé odaállítja, mint még fontosabbat, *a társadalmi haladás* eszméjét. Azt mondja, hogy a természet világában igazában nem is beszélhetünk haladásról, hiszen szinte állandóan ugyanazok a természeti jelenségek ismétlődnek. De a mai emberek mások, mint a száz év előttiek, s még inkább, mint az ezer évvel előttünk éltek. *A haladás ennélfogva az emberi társadalom jelensége,* s azt jelenti, hogy az egész emberi nemet eredetétől fogva egyetlen óriás egyénnek lehet felfogni, akinek éppúgy megvan a gyermeksége és növekedése, mint minden embernek. A tapasztalat és a történet tanusága szerint az emberiség valóban „halad", noha el kell ismernünk, hogy ez a haladás nem egyenes vonalú, mert vannak benne kitérések és visszaesések. Ezért más és más a haladás üteme az egyes népeknél. Úgy látszik, sok fejtörést okozott bölcselőnknek az a prob-

léma, miért van az, hogy noha a természet törvényei mindenütt egyformák, a haladás oly különböző a különböző társadalmakban? S ebben hajlandó a nevelés, a közműveltség mellett még a véletlennek is szerepet juttatni, amely olyan szeszélyesen szórja el a lángelméket: a haladás munkásait az emberek között. „Kénytelenek vagyunk bevallani, — úgymond — hogy ha Corneille egy faluban nevelkedett volna, egész életében az ekét tartotta volna; s ha Racine Canadában a huronok között születik, vagy a XI. századi Európában, sohasem fejthette volna ki lángelméjét." Egyszóval: a haladásnak megvannak a morális okai is, s ezek sokkal fontosabbak, mint a természeti okok. E gondolatokban bizonyára sokat örökölt Turgot Montesquieutől, a milieu-elmélet ősétől, s alighanem tőle vette az indítást a haladás szociális jellegének a hangsúlyozására is.

De ezt a társadalmi haladást Turgot meggyőződése szerint az értelmi haladás irányítja: „tout suit la marche générale de l'esprit". Ezért látja rendkívül fontosnak a nevelés szerepét, hiszen a vad állapotból ez emeli föl az embert egy nemesebb, emberhez méltóbb formába. Sőt ennél még tovább ment bölcselőnk, mert amint az *Ébauche du second discours sur l'Histoire universelle*ből látható, szinte teljes határozottsággal megfogalmazta az értelmi fejlődésnek azt a három stádiumát, amelyet A. Comte híres „szociologiai törvénye" fejez ki. Ugyanis Turgot szintén azt tanítja, hogy az emberek a tünemények magyarázatát először istenekkel, aztán absztrakt kifejezésekkel: lényegekkel és képességekkel próbálták meg s csak végül fordultak a természettörvények felé.

Turgot eszméinek története ugyancsak annak a tételünknek az igazolása, hogy ezek a gondolatok a heves cselekvésvágyból, a hatalom akarásából fakadtak. Bölcselőnk hiszi, hogy az értelem haladása együtt jár az erkölcsök és az emberi boldogság emelkedésével. Mint a XVIII. század igazi fia, s Helvétiusnak és az encyclopédistáknak barátja, az Ész és az Igazság uralmától várja az emberiség tökéletes boldogságát. „A közjó veszett szeretete" vitte őt a politikai pályára, s tette a szerencsétlen XVI. Lajos miniszterévé. Ebben a szerepében érezhette a forradalom szelét, s bizonyosan sokat gyötrődhetett e különben józan és reális elme, hogy a közelgő vihart nem tudja megállítani. Befejezetlen elmélkedéseit mintegy tovább folytatta egy másik gondolkodó, aki maga áldozatául is esett a forradalom viharának: Antoine-Nicolas de Condorcet.

Könyve, az *Esquisse d'un tableau historique des Progrès de l'esprit humain* (1795), igazában az emberiség nevelésének története, ahol a nevelők a tudományok. Sainte-Beuve szerint e műben a racionalizmus orgiáját szemlélhetjük, amelyre természetes reakcióként kellett elkövetkezni a De Bonald és De Maistre traditionalizmusának. Bizonyos, hogy Condorcet szinte összefogja mindazokat a szálakat, amelyek előtte szétszórtan fölmerültek az emberiség racionalis haladására vonatkozóan, s egy szónoki módon kiszinezett hatalmas képsorozatban vonultatja el előttünk a haladás fokozatait. Az ő gondolatában már ott van a comte-i szociologia is, mikor az a törekvés vezeti, hogy megtalálva az ember természetének örök törvényeit a mult tapasztalata alapján szinte mathematikai valószinüséggel meghatározhassa a jövő perspektiváját. Nem a mult, hanem a jövő kedvéért ir történetet, s a multat nem tekinti egyébnek, mint nagy ténygyüjteménynek, amely megkönnyiti a törvények müködésének a megfigyelését. Kilenc nagy korszakra osztja a multat, s ezeknek az alapján véli megjelölhetni, hogy mit remélhetünk a jövendőtől.

Condorcet alapvető hitvallását a tudományok szerepéről jól fejezik ki akadémiai székfoglalójának ezek a szavai: „A tudományokban történt minden fölfedezés jótétemény az emberiségre nézve; az igazság egyetlen rendszere sem meddő." Megvolt tehát a maga eredménye annak is, mikor a világgal szemben az ember megelégedett az antropomorf és theologiai magyarázatokkal. Ezt követte a metafizikai, majd a mechanista és materialista, s végül a mathematikai és tulajdonképpen való tudományos magyarázat. Ez a korszak Pythagoras nevéhez füződik, akinek nagy fölfedezése azonban, — mint bölcselőnk állitja — halála után feledésbe ment, mig a renaissance ismét életre nem keltette.

Noha Condorcet hiszi, hogy az ember végtelen tökéletességre képes és ennélfogva a tökéletesség felé való haladásának nem lehet vége, még sem tartja ezt a haladást sem szükségesnek, sem egyenletes ritmusúnak. Valami állandó csodát hajlandó benne látni, amelyben szerencsés véletleneknek is részük van. Comtenak kellett még utána jönnie, hogy a haladás szükségszerüsége is a pozitivizmus dogmái közé vonuljon be.

Annál a fontosságnál fogva, amelyet a tudós az emberiség életében elfoglal, nem csoda, ha Condorcet a nevelés legfontosabb mozzanatának a tudomány népszerüsitését vallja. S ez a pont

egyúttal az egész mozgalom eredendő hibáját is föltárja előttünk, azt t. i. hogy az új ideologia reprezentánsai nem az alkotó és kutató tudósok, hanem a népszerűsítő filozófusok és ujságírók lettek, akik azokból a morzsákból éltek, amelyek lehullottak az alkotók gazdag asztaláról. Bekövetkezett az a furcsaság, hogy a filozófusok elmélkedésükben semmire sem mehettek, ha legalább is félszemmel nem a kutató tudomány munkáját figyelték, de ők maguk sem itt, sem ott nem lehettek egész lélekkel alkotók. A filozófia nem látta a világot a tudománytól, a tudomány meg nem törődött a filozófiával, hanem ment a maga útján és egyszer csak kiderült napjainkban, hogy nem is olyan pozitivista, mint a pozitivizmus gondolja.[5]

De a haladás ideájával kapcsolatban kialakult és uralkodóvá lett az az értékrendszer, amely az értékek csúcsára a vitális értékeket, főleg a hatalmat és ennek legnagyobb támaszát: a technikában szervezett tudományt helyezte. A haladásnak ugyanis csak úgy van értelme, ha azt egy értékrendszerre vonatkoztatjuk, amelynek értékei a haladás folyamán megvalósúlnak. S a 19. század embere a kulturát az emberi életnek a természet rabságából való felszabadulásában: a teljes racionalizálásban látta főképen. Így vált uralkodóvá benne az élet gondolata és vele a tudomány tisztelete, amikor azonban életen mindig csak a természetadta életet és tudományon mindig csak a természet fölött való diadalra vezető tudományt értette. Ily értelemben mondja a pozitivista, hogy „a tudás szabaddá tesz."

De ez a pozitivizmus csak addig él, amig ebben az értékrendszerben hisznek az emberek, s legott megbukik, amint ráeszmélnek arra, hogy az életértékeknél vannak magasabb rendű értékek is, amilyenek pl. a szellemnek és a szentségnek az értékei. Ma azonban még igen messze van ezektől a világ. Az a szellem, amely a pozitivizmust létrehozta, a régi metafizikával szétrombolta a régi kulturát is. Elmaterializálta a lelket, úrrá tette fölöttünk a technikát és kifejlesztette azt az erős gépembert, akiben chauffeur-típus néven Keyserling a mi generációnk ideálját látja.

---

[5] A haladás eszméjével foglalkozó könyvek közül legtanulságosabbak: J. Delvaille: *Essai sur l'histoire de l' Idée de Progrès jusqu' à la fin du XVIII.-e siècle.* Paris, Alcan, 1910. 751 lap és G. Sorel: *Les Illusions de Progrès,* 3. éd. Paris, Rivière, 1921.

4. A pozitivizmus nyílt feltűnése.

A metafizika lerombolása.

A pozitivizmus általában azt jelenti: „tartózkodás a metafizikától", ennélfogva egészen természetes, hogy előfutárai közé kell sorolnunk mindazokat, akik elméleteikkel megingatták, illetve lerombolták a régi metafizikát.

A történelemnek többször ismétlődő jelensége ez a metafizika ellen való lázadás. Az antik világban a szofista-mozgalom képviseli ezt a jelenséget és ezen a mibenléte is egész világossággal megfigyelhető. Athénben, a legelevenebb szellemi életet élő görög városban lépett föl olyan korban, amikor a politikai anarchia, a vallási hitetlenség és az egymással versenyző társadalmi rétegek harca darabokra tépte a hagyományok és a régi hit lobogóját. Hiányzott az egy hitnek és egy tekintélynek irányító hatalma, mert sokan osztoztak a régi hatalom foszlányain. A társadalmi állapotok bizonytalansága visszatükröződik az emberek jellemében és gondolkodásában. Gyökértelen, idegen „vándortanítók" hirdetik az újkeletű bölcseséget, amelyben igyekeznek hallgatóik vágyaihoz alkalmazkodni, s azt tanítani, amit azok várnak tőlük. A dolgok helyébe lép a szó hatalma; az állandóság helyett a változásra figyel a szem. A realista metafizika feledésbe merül, mint valami régi divat és a kritizáló szkepszis, a nominalizmus és az agnoszticizmus találnak tetszésre. E szofista tanokban a negatív, a romboló rész a fontosabb, mert ezeken túl ahány szofista, annyi különböző tanítás. De lényeges az, hogy minden szofisztika csak átmenet: utána a skolasztika, azaz valamely szigorúan megkonstruált rendszer uralma következik. Amint Fülöp és Nagy Sándor „pax Macedonica"-ja véget vetett a hellén anarchiának, vége volt a szofisztikának is, hogy fölemelkedjék az aristotelizmus. S az újkorban a polgárság végső diadala (a francia forradalom és utórezgései) véget vetett a rombolás kritikai szellemének (Grand Encyclopédie) és helyet adott Comte, illetve Hegel rendszerének, amely a pozitivista, illetve a kriticista skolasztika igényeivel lépett föl.

Jogosan tartjuk tehát a szofista Protagorast az antik pozitivizmus képviselőjének, mert benne valóban azok a tendenciák éltek, amelyek a modern pozitivizmus előfutáraiban. A modern polgári kulturában pedig Locke és Hume azok a gondolkodók, akik mindenki másnál többet tettek a metafizika

hitének lerombolásában és ezzel eltávolították a legnagyobb akadályt a pozitivista szintézis megalkotása elől.

Locke (1632—1704) adott először kifejezést annak a meggyőződésnek, hogy az ember számára túlnagy igényeket rejt magában a metafizika. „A dolgok lényegének — úgymond — eredetüknek, hatásuk titkának és az anyagi lét egész terjedelmének kikutatása egyrészt fölül is mulja a mi képességeinket, másrészt meg haszontalan is. Mindaz, amivel nekünk törődnünk kell a közvetlen közelünkbe esik. Testi erőink és szellemi képességeink ahhoz a helyzethez vannak mérve, amelyben életünk lefolyik."

Maga ez az egyetlen idézet világos képét adja elénk a filozófus szándékainak, mely rideg józanságával annyira egyezik a pozitivista programm eszméivel. Lockeban már küzd egymással a metafizika és a modern tapasztalati tudomány, de ő még nem tud egészen szakítani a metafizikával noha minden érdeklődése a másik irányba vonzza. Még nem meri elvetni a szubstanciának és az okságnak a fogalmát, amelyek a realista metafizika legerősebb bástyái. A másodlagos qualitások mögött hajlandó feltételezni a szubstanciát, mint a tulajdonságok hordozóját.

De Hume (1711—1776) kíméletlen kritikája már könyörtelenül kikezdte azt is, amelyet még Locke meghagyott. A magáévá tette Berkeley tételét *esse est percipi*, s a létet a tudattartalmakkal azonosítja. Tudattartalmat pedig csak kétfélét ismer el: az impressziókat és az ideákat. Amazok az elsődleges jellegüek, mert közvetlenül a dolgok keltik a tudatban, emezek pedig, mint az impressziók emlékképei, csak másodlagos jellegüek. A kettő közt Hume szerint csupán fokozatbeli, intenzitásbeli különbség van. „Igaz" tehát e felfogás szerint minden idea, amelyik impresszióra vezethető vissza és annak nem eltorzult mása. Az ember azonban téved is, aminek magyarázatát Hume abban találja, hogy a képzelet megváltoztatja az impressziók és az ideák eredeti viszonyát és ez által eltolódást hoz létre köztük. Az egyéni tévedéseket a tapasztalat ellenőrzésével kijavíthatjuk, ámde sokkal nehezebb helyzetben vagyunk azokkal a tévedésekkel szemben, amelyek emberi mivoltunkkal együtt járnak. Már pedig, hogy ilyenek vannak, arról Bacon óta („idola tribus") nem lehet semmi kétség. S az ilyen „emberi tévedések" közé sorolja bölcselőnk a realista konstruktiv metafizika alapvető fogalmait: a szubstancialitást és a causalitást.

A szubstancia-fogalom kritikájában lényegileg nem megy azon túl, amit evvel szemben már Locke és Berkeley is hangoztattak. Hume szerint nincsen olyan impresszionk, amely a dolgok tulajdonságain túl még azok hordozóját, valami állandóan megmaradó „szubstanciájukat" tartalmazná. Ezt tehát mi csak hozzágondoljuk egy állandóan és szabályosan ismétlődő tulajdonságkomplexumhoz. Ez a gondolat nem más, mint annak a tudatosulása, hogy a bizonyos tulajdonságokra vonatkozó képzeteink mindig együtt szoktak a tudatban jelen lenni, vagyis: képzetasszociáció az egész, mert hiszen elménknek nincsen ujat teremtő hatalma.

Még érdekesebb és fontosabb Humenak az okság-fogalmán végzett elemzése. Azt a gondolatunkat, hogy A oka B-nek, mert a B az A után következett, szintén a képzetek megszokásból keletkezett asszociációjának mutatja be, mert hiszen mi magát az okozás, a létrehozás tényét két tünemény között sohasem tapasztaljuk, hanem csupán azoknak az időben állandóan egymásután következését. Ahogy tehát a szubstancia bizonyos ideáink „egymásmellettiségének", épp úgy az okság az „egymásutániságuknak" az asszociációjából támadt megszokásnak az eredménye. Ha pedig ez igy van, akkor természetesen a tapasztalat szerint a „szükségesség" nem a dolgokban rejlő objektiv tulajdonság, hanem a mi psychologiai mechanismusunk függeléke.

Evvel a gondolatmenettel Hume halálos sebet ejtett az ujkori ember szemében azon a racionalis metafizikán, amely e két fogalommal, mint önmagukban evidens igazságokkal operált. S mikor igy az embert a dolgok fölébe emelte (hiszen a tudat dönt azok létele fölött), egyuttal igazolta az abszolut phänomenalizmus álláspontját, mely szerint a tudattartalmak a tapasztalat végső adatai, s rajtuk túl az emberi elme nem mehet. Hume mintegy leleplezte a metafizikát, mely szavakat és kényelmes rövidítéseket — pl. a „lélek", amely nem önálló létező Hume szerint, hanem mindannak a foglalata, amit tudatunkban átéltünk — valóságosan létező dolgoknak vesz. Minden valóság „tünemények kötege", s a maga egészében csupán csak fikció. Mint a napsugárban a porszemek, ugy táncolnak tudatunk világosságában a tünemények, s ez nekünk a „világ". De hogy ezek a tudat fénykévéjébe sodródott tünemények honnan jönnek és hová mennek, arról semmit sem tudhatunk, s igy a végső kérdésekre nézve igaza van az agnoszticizmusnak.

Mindezek alapján azt lehetne hinni, hogy Hume a tiszta szkepszis álláspontjára helyezkedik. Azonban korántsem! Ő csak addig ilyen kritikus, ameddig a metafizikával áll szemben. Mihelyst a modern quantifikáló természettudományról van szó, a legteljesebb hívő lesz belőle. Elismeri a mathematika igazságát és erről teljesen racionalista elveket vall. Esze ágában sincsen a természettörvényekben kételkedni, mert azok nem is a végső kérdésekre akarnak felelni, hanem azt állapítják meg, milyen az általunk tapasztalt tüneményeknek egymáshoz való viszonya. S Hume szerint ez az egyedül lehetséges helyes álláspont, mely nem esik a mi világunkon kívül. A tudat a jelenségeknek egy konstans rendjéről tanuskodik és a természettörvény ennek a kifejezése.

Igaza van tehát nemcsak a mathematikának, hanem a valóságtudományoknak is, amennyiben csak tényeket és a tények törvényszerűségeit állapítják meg, s nem bocsátkoznak metafizikai spekulációkba. „A tűzbe mindennel, — mondja Hume — ami nem mathematikai kutatásokat vagy tényekről és a valóságról szóló megfigyeléseket tartalmaz!"

Humenak rendkívüli jelentősége van a modern gondolkodás további fejlődésében. Benne ütköznek meg a modern világ tudományos és metafizikai magyarázatai és tőle ágazik a jövő alakulás kétfelé: a pozitivizmus és a kriticizmus irányába. Nála vált világossá, hogy azt a realista mentalitásból származó konstruktiv metafizikát, amelynek birtokába az újkor a megelőző kulturák örökségéből jutott, tovább folytatni nem lehet. A pozitivizmus ezt tény gyanánt tudomásúl vette és a tudás organizációjának segitségével az ember jobb jövőjén igyekezett munkálkodni. A Kant megalkotta kriticizmus pedig a praxis helyett a theóriára helyezi a gondolat súlypontját és egy új metafizika alapjait rakja le a régi bukása után. Nagy része van ebben a német nép társadalmi fejletlenségének, amelyben még nem öntudatosúltak a nyugoteurópai társadalom ellentétei, valamint kedélye bensőségének, mely a világot mindig, mint egységes egészet, mint organizmust szereti felfogni. De ez az új metafizika maga is a tett, a cselekvés metafizikája lett, s Hegelnél épp úgy a fejlődés törvényszerűségének kifejtésében érte el tetőpontját, mint ahogy ugyancsak a haladás menetének törvényén alapúlt A. Comte nagy pozitivista szintézise. De míg a német kriticisták szeme az egész világon csüggött, amint az tudatunkban megjelenik, addig a pozitivisták főleg az embert és a társadalmat látták.

MAGYAR

De ezen a nagy jelentőségű indításon túl vannak Hume filozófiájának olyan eredményei is, amelyek őt határozottan a pozitivizmus ősévé teszik. Ezek:

1. Kritikájával igazolta a modern gondolkodásnak a világgal szemben elfoglalt ismeretelméleti és nominálista attitudejét.

2. Megerősítette azt a hitet, hogy egyedül a mathematikai formában kifejezhető törvényeket kutató quantifikáló modern tudomány követelheti magának a helyesség és igazság kritériumait: tehát mindenütt ennek a módszerét kell használni az igazság megismerésében.

3. Mikor a psychologiát úgy alkotta meg, mint a lelki élet, a képzetek mechanikáját, megmutatta az utat, hogyan lehet a szellemi élet körére is kiterjeszteni azt a mechanikai világfelfogást, amelyet a modern panmathematizmus támogatott. E világmagyarázat minden változást, mint holt tömegek mozgását fog fel. S Hume mikor a szellemi világban a képzetek asszociációját úgy alkalmazta, ahogyan a fizika a tömegvonzás (gravitáció) elvét használja, ezt a területet is bevonta az egyetemes mechanizmus vonalába. Ezzel szinte magától adódott most már a további programm: kiterjeszteni a magyarázatnak ezt a formáját az élő lények, a társadalom, a gazdaság, a művészet, a politika stb. jelenségeire is, — ami csakugyan a pozitivizmus öntudatos célja lett a mult század folyamán.

Nagy József

Érzelemkifejezés a lírában.[1]

A lírai költészet, noha a szemléletnek és gondolatnak is teret enged, első sorban mégis az érzelem költészete. A szemléletnek: a költői leírásnak is át kell hatva lennie érzelemtől, hogy lírai leírássá legyen és a gondolat költészetének is fel kell olvadnia az érzelem árjában, hogy líraként hasson, ne prózai fejtegetés gyanánt s azt éreztesse, amit Greguss a tanköltményről mondott, hogy nem tanító költ, hanem költő tanít. A sajátképeni lírai műfajok: a dal, óda és elégia pedig egyenesen az érzelem kifejezését ismerik főfeladatuknak; szemlélet és gondolat ezekben másodrendű elem.

Miként fejezi ki már most a lírai költő az érzelmet, ezt a benső valamit, melynek kifejezésére a nyelv tulajdonképpen oly kevés eszközzel rendelkezik? Legalább is közvetlen eszközzel, mert a nyelv elsősorban érzéki észrevételen alapuló szemléletek összege, melyekből képzetek, a képzetekből fogalmak alakulnak, tehát a szemléletet kifejező szókon kívül elvont kifejezések: létezést, állapotot, történést, tulajdonságot, viszonyt jelentők, de nem az érzelmet közvetlenül kinyilatkoztatók.

Nem is találunk más fogalomkörre vonatkozólag annyi szólást, mely a nyelvi kifejezés elégtelenségét panaszolná, mint ép az érzelem kifejezését illetőleg. Oly szólások mint: *kimondhatatlan* fájdalom, *kibeszélhetetlen* vágy, *leírhatatlan* öröm, *nem találok szavakat* hálám kifejezésére, *nincs szó kellően tolmácsolni* érzelmeimet — élénken bizonyítják, hogy a beszélő nem érzi a nyelv kifejező eszközeit elégségeseknek ama belső meghatottság átéreztetésére, mely keblét elfogja. „Ezt nem lehet megmagyarázni, ezt érezni kell," mondjuk olykor, jelezve, hogy az érzés tényei nem oly világosak, nem oly szavakba foglalhatók, mint az értelemé.

[1] Felolvastatott az Irodalomtörténeti Társaság 1925. évi december 5.-iki ülésén. Nyelvi részének kivonata megjelent a Magyar Nyelv 1926. 1. füzetében.

Spricht die Seele, so spricht ach! schon die Seele nicht mehr — mondja a német költő (Schiller).[2]

Mikor Toldi gonosz bátyjának, Györgynek üdvözlésére siet s át akarja ölelni, azt mondja Arany:

Lelke gyűlölségén erőt vesz valami,
Valami *nem tudom én azt kimondani.* (Toldi II.)

Mikor Toldi anyjától búcsút vesz:

Hát mikor melléről elszakadt a gyermek!
Kínját *elbeszélni nyelve nincs embernek.* (U. o. VI.)

A Lajos király ajándékozta kardot nagy megindultságában Toldi:

... Akarta is szépen megköszönni,
De *a szó nem akart a nyelvére jönni.* (U. o. XII.)

És ott van Petőfi örökszép költeménye a *Füsthe ment terv:*

Egész úton hazafelé
Azon gondolkodám,
Miként fogom szólítani
Rég nem látott anyám?

S a kis szobába toppanék ...
Repült felém anyám ...
S *én csüggtem ajkán szótlanúl* ...
Mint a gyümölcs a fán.

De egyenesen ki is jelentik a költők a mély vagy túláradó érzelem kifejezésének nehézségeit, lehetetlenségét:

Nem az a fájdalom nehéz,
Mit a dalokból hallotok,
Az el nem mondott fájdalom —
Ez kínozza a dalnokot. (Tóth Kálmán).

Nem mondom, mint szeretlek,
Hol lelnék arra szót?
Nem érez, aki érez
Szavakkal mondhatót. (Vőr. Idához).

Mire nincs szó, nincsen képzet:
Az vagy nekem, óh költészet!

hangzik Arany vallomása.

Valóban a nyelv közvetlen érzelemkifejező eszközei csekélyszámúak és kezdetlegesek. Egyenes úton érzelmet igazában csak

---

[2] Ép a Minerva multkori számában (V. 1—5.) olvasom, Szerb Antal jeles *Kölcsey* tanulmányában (107. l.): A magyarság mibenléte a legkimondhatatlanabb dolgok közé tartozik. Hogy mi magyar és mi nem az, csak érezni lehet, de megokolni nem.

az ének, a zene fejezhet ki, továbbá a mimika: az arcjáték, a taglejtés, a tánc, nem a nyelv. A nyelv direkt érzelemkifejező eszközei csupán az indulatszók, majdnem afféle artikulátlan hangok, amilyenekkel az állat is kinyilváníthatja a maga érzelmeit. De míly csekélyszámúak és szűkkörüek ezek az érzelem fokozataihoz és ezerszínű árnyalataihoz képest! Ha azt mondom: *Szomorú vagyok*: csupán lelkiállapotom tényét közöltem, de magát a szomorúság érzelmét nem. Ennek minőségét és fokát sokkal inkább kiolvashatja társunk arcunk kifejezéséből, mellyel állításunkat kísértük, szemünk elborulásából, fejünk lehajtásából, testünk meggörnyedéséből, sápadt arcszínünkből, lemondó kézmozdulatunkból és hanghordozásunkból: a magánhangzók mély fekvéséből, a hanglejtés vontatottságából, semmint magának a ‚szomorú' szónak jelentéséből. De mégis! Ez a szó eszébe fogja juttatni saját szomorúságát, azoknak a szomorú eseteknek lelkében visszamaradt emlékképeit, melyek az életben érték, bús élményeinek hangulatai szavamra fel fognak újulni emlékében és megértő lélekkel fogja érezni bánatomat. Minél erősebb lelkében ez az érzelmi háttér, annál inkább fog osztozni abban; minél kevésbé újulnak föl szomorúságképzetei, annál kevesebb részvétre lesz képes[3].

Egyszóval a szavaknak, legyenek bár szemléleti vagy fogalmi természetűek, van bizonyos érzelmi alapjuk. Ez közvetlenül nincs kifejezve bennük, de velük jár, jelentésüket nyomon kíséri. A képzeteknek, sőt a fogalmaknak is van bizonyos hangulata s ez jelentésüktől el nem választható. A fogalmakat ugyanis nem igen tudjuk a képzetektől teljesen függetlenül elgondolni, nemcsak a konkrét, hanem az absztrakt fogalmakat sem. Ha a ‚betegség' fogalmát elgondolom, igen könnyen veletársúl egy, az ágyban fekvő beteg ember képzete, vagy a ‚vakmerőségével' egy, az ágyúk elé vagy az égő házba rohanó emberé. Könnyen kitűnik ez az érzelmi alap, ha csak felsorolok nehány szócsoportot, mint: *betegség, halál, nyomor, bűn, kínszenvedés* vagy *erő, egészség, öröm, boldogság, diadal.* Mindezek nemcsak fogalmi tekintetben különböznek, de érzelmeinket is más-más irányban illetik meg.

---

[3] Die Bewegung kann wahrgenommen, *empfunden* werden, — mondja Geiger (Ursprung der Sprache. 1869. 216. l.) — die Empfindung nur *mitempfunden.*

Ha a költő kedveséről így énekel:

Én bús szívem *vidámsága,*
Lelkem édes *kívánsága,*
Te vagy minden *boldogsága,*
Véled Isten *áldomása.* (Balassa Bálint 39.)

ez elvont kifejezéseknek hangulati erejével hasonló hatást tesz, mintha képeket használt volna. Te *szépség,* te *jóság,* te *gyönyörűség!* mondjuk olykor elragadtatásunkban a fogalmi tökéletesség hatása alatt s ez épannyi értékü, mintha képekkel mondanók: te angyal, te szent, te mártir, te Vénusz!

A szinonimák sokszor nem fogalmi terjedelemben, hanem csak érzelmi minőségben különböznek. Ugyanazt mondják értelmi, de nem affektiv jelentésükben. Így: *barát, pajtás, cimbora; nő, hölgy, dáma, fehérszemély, némber; ön, maga, kegyed, kend; nevet, kacag, röhög; elmegy, eltávozik, eltakarodik, elkotródik, elhordja magát.* Hosszú ideig tartott, míg a nyelvtudomány végre ügyet vetett erre az ‚érzelmi velejáróra' s úgyszólván csak az utóbbi évtizedek lettek figyelmessé reá. Ma már e jelenséget sokképen nevezi a nyelvtudomány: *Gefühlswirkung, Gefühlston, Gefühlswert, Empfindungston, Bedeutungsgefühl* és hasonlók. *Caractère affectif, impressif* a franciáknál (Bally). A magyarban sokáig az *érzelmi velejáró* divott, ma inkább *szóhangulatnak, szószínezetnek, érzelmi színnek* nevezzük.

Azt lehet mondani, a gyakorlat itt is előbb járt, mint az elmélet, az irodalom előbb, mint a nyelvtudomány. Azok a költői iskolák, melyek a múlt század közepétől Franciaországban kialakúltak s onnan Európaszerte elterjedtek: a parnassienek és a szimbolisták óriási buzgalommal és nagy megértéssel vetették magukat a szavak érzelmi hatásának kifürkészésére és művészi értékesítésére. A modern líra nagyrészben hangulatköltészet, sok tekintetben a gondolat, az eszmék rovására és stilusművészet, mely a szavak rejtett értékeit a végsőkig kibányássza. „La nuance, pas la couleur, rien qui pèse ou qui pose", mondja Verlaine híressé vált *L'art poétique*-jében, hol e költészet kánonát próbálta adni s néhány főelvét találóan fejezte ki. A költőnek tehát, aki érzelmeket akar keltení, a szavaknak e valeurjét kell ihletett módon megérezni és mondanivalójában felhasználni. A dús érzelmi háttérrel biró szavaknak, a hangulatos kifejezéseknek kell művében uralkodniok; a szavak nyomán az olvasóban oly emlékeknek kell felújulniok, oly élményeknek kell megelevened-

niök, melyek ez érzelmi potenciát magukban rejtik s a költő hívására eleven erővé változtatják. A lírai költőnek tehát mégis csak ki kell fejezni tudni és ki is tudja fejezni, „amire nincs szó, nincsen képzet": az érzést. Nézzük, mi módon?

*

A legtermészetesebb és egyúttal legprimitívebb eszköz, mely — mint az előadottak alapján láttuk — a lírai költő rendelkezésére áll: az indulatszó, az érzelmi felkiáltás. A lírikus alkalmilag él is vele és közvetlenül juttatja kifejezésre a maga vagy felvett személye érzelmi állapotát. Különösen a népdal szereti az érzelmi kinyilvánításnak ezt a természetes, keresetlen módját: *Hej,* ha nekem száz forintom volna! *Jaj,* de búsan harangoznak Tarjánba'! *Ej haj,* ne szomorkodj szívbeli jó barátom! *Ejnye, ejnye,* azt a betyár mindenét, Lovát félti, nem a maga életét! *Uccu bizony* megérett a meggy, Uccu bizony rajta maradt egy! Idevalók a táncszók, réják, örvendő felkiáltások, kurjantások, melyekben népdalaink oly gazdagok. A műköltők közül azok, akik közelebb állnak a népi, közönséges kifejezésmódhoz, inkább fognak élni vele, mint a fentebb stílusra törekvők: Petőfi inkább, mint Berzsenyi. A klasszikus iskola jóformán csak az *o, oh* vagy a németes *ah* szócskát tartotta illendőnek. Kisfaludy Károly még ezt is sokalta: És ha az *Ah* nem elég, bízza az *Oh*ra ügyét (Epigrammák. 8.). Azonban ezekkel ő maga is sűrűn élt: *Ah* de hiába tekint a távol lenge ködébe (Mohács). *Ah* mély börtön lesz sorsom! (Zuárd). *Oh* szép kebel, fejér kebel! Hol bájoló hullámaid? (Álmatlan király). *Oh* ne bántsd jó özemet! (Karácsonéj). *Hah* minden kény csak a poré! (Álmatlan király). *Haha!* Igy nem féltí hölgyét (Karácsonéj). *Ej* te vén sas, de kopott vagy! (A sastoll). A népi stílusban sűrűbben találkozunk a magyar nyelv indulatszó-kincsével, elsősorban Petőfi verseiben, mint ezt már Prohászka János megfigyelte (Petőfi költői nyelvének fősajátságai. 25. l.). *Jaj* de bús ez a harangszó! *Hejh* nekem hát vigasztalást mi sem ad? *Ejh* mi a kő! tyúk anyó kend A szobában lakik itt bent? (Anyám tyúkja). *Hja* öcséim, velem a sors furcsa táncot jár (Barátimhoz). *Nos* fiúk, nem szólt a szarka Házfödélteken? (Barátimhoz). Kimondjam-e vagy ne mondjam? *eh,* kimondom. (Búcsú Kúnszentmiklóstól.) Tej kell, *bíz a,* tej . . . *hóh,* sebaj (Apostol). *Hah* szolgafaj! hah lázadó gazember! (U. o.) *No* csak hitvány egy élet az a komédia! (Egy estém). *Nininí:* ott az ürge, *Hű* mi fürge!

(Arany Lacinak). Adj én nekem . . . *hó* első a haza (Imádságom). Mostan — *ahha* — háladatlan (Szemrehányás). Hát még a virágok . . . *hú* azok voltak ám! (János vitéz). Akkor aztán, akkor újra *hajrá!* (Az én Pegazusom). *Hm* bíz a nem tréfa volna (Szomjas ember).

Az érzelem közvetlen, természetes kifejezésének népi jelleget adott Petőfi a szitokszók, a káromkodások alkalmazásával is. Hiszen jelentésük szerint ezeket is indulatszavaknak, érzelmi felkiáltásoknak tekinthetjük. Petőfi olykor komoly, legtöbbször azonban tréfás értelemben használja s pompásan érti a módját, hogy irodalmilag lehetővé tegye őket anélkül, hogy póriassá, brutálissá váljék. *Milljom átok!* bort a billikomba, Részegítő, lánghullámú bort! (Felköszöntés). *Lánggal égő teremtette,* Nagy a harag a szivembe'! Ejnye! *mi az istennyila!* Üres már a ládafia? (Szomjas ember). *A keserves volját!* rugaszkodj utána! (János vitéz). Vagy tréfásan: Lábad elé ha ellenség botlik, Rúgd agyon *az ilyen-olyan adját!* (Az én Pegazusom). El az egész kerületbe, Lókeresni *szedte-vedte!* (Kinn a ménes). Jer, ha mondom, *Rontom-bontom!* (Arany Lacinak). Tedd le bojtár a subádat, *Mennykő szántsa meg a hátad!*

A refrén is olykor íly érzelmi fölkiáltás és állandó ismétlődésével a hangulat tartósságát mutatja. Arany *Ágnes asszony* című balladájában az *Ó irgalom atyja, ne hagyj el!* mintegy folytonos felsóhajtás, mely a bűnös asszony minden gondolatát nyomon követi s a félelem és szánalom tragikai érzéseivel kíséri (V. ö. Beöthy, A tragikum, 551). Az *Endre királyfi* refrénje: *Nápolyba magyarok! boszúra, boszúra!* mintegy harci kiáltás, mely fel-felsikolt az indulatok háborgása közben. Az *Örök zsidó* refrénje: *Tovább, tovább!* az üldözött nyugtalan, keserves jajszava. Híres Goethe *Mignon*jának érzelmes felsóhajtása: *Dahin! Dahin!* vagy Poe *Holló*jának vészjósló károgása: a lefordíthatatlan *Never more.*

Másik egyszerű módja a költői érzelemnyilvánításnak: a lelkiállapotnak puszta kijelentése, közlése. Mint fennebb láttuk, ez a mód csak annyiban fejez ki érzelmet, amennyiben az mint képzethangulat jelentkezik. A hatás főeleme itt épen az egyszerűségben van, a kijelentés keresetlen őszinteségében, vagy pedig nyomatékosságában, mely fontosságával hat reánk. Efféle közvetlen kijelentésmódot kedvel a népdal s azok a költők, kik nyomán haladnak, mint Heine, Petőfi (V. ö. Lehmann. Deutsche Poetik, 123. l.). Az íly költői beszéd azonban könnyen prózai színeze-

tűvé lesz s azért vele a költő mint kevéssé hatásossal ritkábban fog élni, illetőleg csak kiinduló pontúl veszi s aztán más, megfelelőbb kifejezésmódokra tér át.

„Ich weiss nicht, was soll es bedeuten, Dass ich so traurig bin", jelenti ki Heine a Loreley első soraiban. „Elmerengek gondolkodva gyakran S nem tudom, hogy mi gondolatom van", írja Petőfi (Dalaim). „Boldogtalan vagyok, Mert kinaim nagyok", vallja egészen prózaszerűen Balassa Bálint, de rögtön így folytatja: „Béborult ifjúságom." Ime már természeti képre tért át. „A szokatlan dolgot És a nehéz jármot Már megszokni nem tudom." Itt metaforával élénkíti a puszta kijelentést. „Régi időm elmult, Most másképen fordult." Az ellentét szépségét érvényesíti, hogy aztán nyomatékos, összefoglaló kijelentéssel fejezze be: „Szomorú az én sorsom." Petőfi is kijelenti, hogy: „Boldogtalan voltam Teljes életemben." De mindjárt ellentéttel folytatja: „Csak az vigasztal, hogy Meg nem érdemeltem." Hasonló stílusban szerkeszti a második strófát:

Boldogtalan leszek
Koporsóm zártáig;
Csak az vigasztal, hogy
Nincs messze odáig.

A dal végén pedig bizonyos drámaisággal teszi élénkebbé a kijelentés egyszerű szárazságát:

Hijába biztattok,
Hijába beszéltek,
Tudom azt az egyet,
Hogy nem soká élek.

De hogy mily könnyen lesz lapos prózává az ilynemü költői nyilatkozás, azt ugyancsak az ő soraival bizonyíthatjuk:

Szeretlek én, szeretlek téged,
Kedves kis angyalom,
Csak az fáj, hogy szerelmemet
Be nem bizonyíthatom.

Az érzelmet úgy is kifejezheti a költő, hogy a vele járó testi változásokat, kifejező mozgásokat jelzi. Ez az eljárás az epikában gyakoribb, nálunk különösen Aranynál, Keménynél (V. ö. Riedl, Arany János, 95—99. l.; Szinnyei Ferenc. A regény, 1926. 23. l.) De van a lírában is példája. Hiszen a köznyelv is tele van ily érzelemkifejező szólásokkal, mint *elsápadt, megdobbant a szive, szeme szikrát hányt, vállát vonogatta.* Vergiliusnál az

ijedtség állandó kifejezése: Obstipui, steteruntque comae et vox faucibus haesit. Homéros inkább a térdek megoldását emlegeti: Λῦσε δε γυῖα (Ilias 7:240), εἶθαρ δ'ὑπό γούνατ' ἔλυσε (13:412) Petőfi költeményében: Hát kendnek tán az *ínába szállt a bátorsága?* Kérdi egy tiszt gúnyolón, hogy *képe olyan sárga?* (Halvány katona).

A szenvedélyes szerelem élénk testi rajzát hagyta ránk Sappho:

Zsibbadoz nyelvem, futosó tűz árja
Bensőmet végiglen végig járja:
Két fülem zúg, éjtszakának árnya
Borul pillámra. (Csengery János EphK. 1926.)

Hasonló Petőfi verse: *Augusztus 5-én.*

Szédülök... Fogj meg karoddal,
Lágy karoddal, szép leány!
Csók-e ez vagy bor? biz én már
Nem is tudom igazán.

De ő nyomban képeket is vegyít a testi érzések rajzába:

Mámor szállt nehéz fejemre,
Oh, de milyen mámor ez!
Égbe vitt, a föld alattam
Végtelen mélységbe vesz.

A puszta érzelemkijelentés hatását erősen fokozhatja a t ú l z á s; ha többet mondunk, mint amennyi az értelem szempontjából igaz, azért, hogy általa érzelmünk nagyságát jelezzük, erejét éreztessük. Már maga a mindennapi beszéd tele van efféle túlzással; szavak, szólások állandósítják fordulatait. A népi beszéd különösen kedveli, mint ahogy már Quintilianus megfigyelte: „inter inerudítos et apud rustícos", „quia naturā est omnibus augendi res cupiditas insita." (VIII. 6. 75.) Népdalainkból garmadával idézhetnénk példákat, mint: Felfogadtam *száz meg százszor. A világon a legárvább* én vagyok. *Nincsen annyi tenger csillag az égen,* Mint ahányszor eszembe jutsz te nékem. Vagy *A molnár inasának* szerelemvallása:

Tengereknek habja
Ha mind tenta volna,
Földön mennyi fűszál —
Iródeák volna:
Nem tudná leírni
A mi szerelmünket
Molnár inasával.

Petőfi ebben is a nép tanítványa vagy talán saját felfokozott érzelemvilágát fejezi ki. Neki: nincsen olyan bú, mint az ő bánata; nincs oly öröm, mint az ő öröme (Búm és örömem). Keble határtalan puszta (Hol van oly nagy). Képzeletének mennydörgés volt apja, villámlás az anyja (Az én képzeletem). Szeretni sem tud úgy senki, mint ő:

Szeretlek kedvesem,
Szeretlek tégedet,
Mint ember még soha,
Sohasem szeretett.

De kedveli a klasszikus költés is. A komoly Berzsenyi Horatiust utánozva (Sublimi feriam sidera vertice) hirdeti: „Akkor csillagokat hatna kevély fejem S elbámulna reám a zenit és nadir." Zrínyi a horatiusi Exegi monumentumra gondolva írja: „Véghez vittem immár nagyhírű munkámat, Melyet irigy idő, sem víz el nem moshat."

Hatásosabbá teszi az egyszerű kijelentést az is, ha *ismételjük*. Az ismétléssel már értelmi fontosságát is hangsúlyoztuk, de érzelmi erejét is növeltük. *Nem, nem, soha!* mondja nemzeti jelszavunk s ez jóval erősebb, mint az egyszerű ‚nem' vagy ‚soha' egymagában. *Nincs, nincs, nincs!* csak *egy* van, *egyetlenegy!* kiált föl a kétségbeesett Pókainé. *A szerelem sötét verem* kevesebb érzéstartalmú, mint ahogy Petőfi mondja: „A szerelem, a szerelem, a szerelem sötét verem."

Az ismétlés egyáltalán egyik első, legprimitívebb módja az érzelemnyilvánításnak. A meghatott stílus egyik legkorábbi módja, a ritmikus beszéd első jelentkezése. (V. ö. E. Grosse, Anfänge der Kunst, 225.) A vadnépek énekei majdnem mind ily primitív kijelentések naiv ismétlései indulatszókkal keverve. Egy ausztráliai korroborri dalban:

Jönnek a narrierik,
Jönnek a narrierik, o, o, o.
Jönnek a narrierik, o, o, o.
Mindjárt itt lesznek,
Kéngurukat hoznak,
Ők gyorsan járnak,
Jönnek a narrierik, o, o, o.
(Schurtz. Urgesch. d. Kultur. 525.)

De szereti a népdal is, általán a népköltészet:

Álom, álom, édes álom,
Édes a hajnali álom!
De édesebb az az álom,
Melyben galambomat látom.

Búval élem, búval,
Búval világomat;
Búval terítették
Az én asztalomat.

Nincsen kedvem, nincsen,
Mert szeretőm nincsen;
Ha szeretőm vóna,
Kedvem is úgy vóna.

Lépten-nyomon találkozunk vele a műköltészetben is. Freiligrath mondja egyik szép dalában:

O lieb', so lang du lieben kannst,
O lieb', so lang du lieben magst!
Die Stunde kommt, die Stunde kommt,
Wo du an Gräbern stehst und klagst.

Petőfi egy ditirambban festi szerelmét hasonló módon Szendrey Juliának:

Szeretlek kedvesem,
Szeretlek tégedet,
Szeretem azt a kis
Könnyű termetedet,
Fekete hajadat,
Fehér homlokodat,
Sötét szemeidet,
Piros orcáidat.

Itt a ‚szeretem' igéit minden egyes testrészhez hozzá kell értenünk s ezeknek ismétlésszerű felsorolása szintén elősegíti az érzelmi hangulatot.

Ha aztán még fokozást is vísz belé, épen erős érzelmi hatást kelt:

Szeretlek szívemmel,
Szeretlek lelkemmel,
Szeretlek ábrándos,
Őrült szerelemmel.

Az ismétlés másik módja az, ha nem ugyanazon, hanem rokonjelentésű szavakkal ismételünk. A szinonimákat halmozhatjuk minden különösebb rend nélkül, mint Petőfi Szilaj Pistája: *Gyilkos, zsivány, gaz, lator, haramja!* Vagy erősbödő, illetőleg gyengülő sorrendben. *Megy, fut, rohan* a számüzött (Tárkányi Cor.): a menekülés fokozódó izgatottságát festi. Fájdalmam szélvésze *Kitombolt, elzúgott, megszűnt, elenyésze* (Petőfi: Messze vándoroltam): a fájdalom csillapodó kinját, elnyugvását érezteti.

A rokon gondolatoknak emez ismétlődésén alapul a parallelizmus, a gondolatpárhuzam, mely a primitív költészetben uralkodó forma, mint azt a héber zsoltárok vagy északi rokonaink költői termékei, például a Kalevala, leginkább mutatja.

Az én nyomorúságomban segítségül hívtam az Urat
És kiáltottam az én istenemnek.
És meghallgatta szómat az ő templomából
És az én kiáltásom ő előtte jutott az ő fületibe. (II. zs.)

Érzelmileg hatásossá emelheti a kijelentést az is, ha f ö l k i á l t á s alakjában tesszük. A fölkiáltás az érzelem nyelve, felindult lélekből jő, hangos, emfatikus kiejtése meglepi, megdöbbenti hallóját s az erős érzelem hatalmába keríti. *Az élet édes, a világ szép*, jelentheti ki a boldog ember, de mennyivel hatásosabb s nem csupán az ellentétnél, de a fölkiáltás erejénél fogva is, ha Petőfi azt mondja:

Én hittem-e egykor
Átoknak az éltet?
És bolygtam a földön,
Mint éji kisértet?

Elégeti arcom
A szégyeni láng!
Mily édes az élet,
Mily szép a világ!

Mi kék az ég! Mi zöld a föld! kiált fel egy más költeményében Petőfi. Mily banális volna jelentő mondatban megállapítani, hogy: Az ég kék, a föld zöld, vagy akár: Az ég nagyon kék, a föld nagyon zöld, holott a felkiáltásban benne van a költő egész életöröme, mellyel a szép tavaszi napot köszönti.

Berzsenyi történelmi megállapítását egyszerre az érzelem világába emeli az *ó* szócska s a felkiáltó alak:

Ó más magyar kar mennyköve villogott
Atilla véres harcai közt, midőn
A félvilággal szembe szállott
Nemzeteket tapodó haragja . . .
Ó más magyarral verte vissza
Nagy Hunyadink Mahomet hatalmát!

K é r d ő a l a k b a is öltöztetheti a költő érzelmének kifejezését. Ez lehet valódi kérdés, amely bizonytalanságot, tünödést, kételkedést fejez ki, amikor a költő maga sincs tisztában a feleletlel; vagy lehet csak érdekkeltő egy-egy fontosabb mozzanatnál; olykor az epikai folyamat megszakítása, mintegy dramatizálása: egy-egy izgató kérdés, melyre a költő nyomban megadja a feleletet.

Természetes kérdések az ilyenek, mint:

Minek nekem ez a város,
Ha nem vagyok benne páros?
Minek nekem ez a puszta,
Ha nem szeret Barna Pista?

Szerelem, szerelem!
Vajjon hol lelek fel?
A mezőn nem vetnek,
Kősziklán sem termesz.

Már inkább csak érdekkeltő kérdés:

Bús az idő, bús vagyok én magam is,
Valamennyi szép leány van, mind hamis.
Felettem is mért borult be ily korán?
Mert elhagyott, kit szerettem igazán.

Petőfi, akinek lírájában amúgy is rendkívül erős a drámai elem, különösen szeretett érzelmeinek kérdések által drámai formát adni.

Hol van oly nagy pusztaság, mint keblem?
Ó e puszta oly határtalan!

Édes öröm, ittalak már,
És hova lett az a pohár,
Amelyből ittalak téged?
Összetörött, cseréppé lett.

Keserű bú, ittalak már
És hova lett az a pohár,
Amelyből ittalak téged?
Összetörött, cseréppé lett.

Magyar dicsőség, mi valál?
Hulló csillag? mely tündökölt,
Aztán lehullott a magasból
És mindörökre elnyelé a föld.

Vagy őstökös vagy? oh magyar dicsőség!
Dicsőség! mely jött s távozék,
Hogy századok multával újra
Lássák fényét a népek s rettegjék.

E formákon kívül még számos újszerű, szokatlan, meglepő módja lehet az érzelem kinyilvánításának, melyeket a stilisztika a *figurae*, szó és gondolatalakzatok, neve alatt foglal össze. Főkövetelmény, hogy a lírai költő mondanivalóját sohase a logika, hanem az érzés törvényei szerint fejezze ki. Mert a logikus szerkesztés azonnal a gondolat világába visz bennünket s prózát támaszt költészet helyett. Ezért kerüli a költői beszéd és különösen a lírai, általán a kötőszavas alárendelést s inkább mellérendelő mondatokban beszél. Hívta, de nem jött, tehát elrabolta: mondanánk prózában. *Hívta, nem jött, elrabolta:* mondja a székely ballada (Molnár Anna). Olykor még a hasonlatok mellől is elhagyja a költői nyelv a kötőszót s egyszerű mellérendeléssel él, mint: Száll a madár ágrul-ágra, Száll az ének szájrul-szájra (Arany.) Rózsabokor a domboldalon, Borúlj a vállamra angyalom. (Pet.)

Azonban a lírai költő legsajátosabb világa mégis csak a képek világa: a hasonlatok, metaforák, szimbolumok festői birodalma. Már közönséges beszédünk is szívesen alkalmaz képeket az érzelem kifejezésére. A szerelmes kedvesét virágokhoz hasonlítja: *rózsám, rózsabimbóm, violám, tulipánom, virágom, virágszálam;* vagy kedvelt állatokhoz: *cicám, madaram, galambom, tubicám, pintyőkém;* vagy drága ércekhez, kövekhez: *kincsem, aranyom, gyémántom, rubintom, drágaságom.* Akire haragszunk, akit megvetünk, állatoknak nevezzük: *szamár, marha, ökör, ló, disznó, majom.* A mérges, nyelves nő neve: *sárkány, hárpia, vipera, áspis, kígyó, béka.*

Miért tesszük ezt? Talán világosabban áll előttünk a kedves képe, ha azt a rózsával vetjük össze, vagy ellenségünké, ha disznóhoz hasonlítjuk? Csak mióta a szavak érzelmi jelentésével behatóbban foglalkozunk, látjuk, mennyire tévedett a stílisztika, mikor csak a figurákat tartotta az érzelem kifejezőinek s a tropusokat a szemléltetés szolgálatába állította. E képeknek rendszerint nem a szemléltetés a főcélja, nem az illető tárgy vagy személy elképzeltetése, hanem annak a hangulatnak a megéreztetése és kifejezésbeli értékesítése, amely a tárgyak és személyek képzeteihez fűződik. Amaz érzelmi háttér előhívása a fontos, amely a képzeteknek állandó kísérője. Szemléleteket idéz fel igenis a költő, de nem festői célból, hiszen ebben a versenyben mindig alul maradna a képzőművésszel szemben, mert emlékképeink sohasem oly teljesek és elevenek, mint a valódi szemléletek, melyeknek illúzióját a festészet kelti. A szemléletek idővel elhalványodnak, egyéni vonásaik elmosódnak s csak az általánosak maradnak meg: a kép közképpé lesz, a szemlélet képzetté. De megmarad az érzelmi benyomás, amelyet annak idején keltett s ha a tárgyat bármely vonatkozásban, tehát nem a maga teljességében, hanem csak valamely viszonylatában elénk tudja idézni a költő, e látási vagy hallási képek nyomán a régen átélt benyomások érzelmi emlékei is felújulnak, a kép megtelik élettel s töredékes volta ellenére is a valódi élmény erejével hat reánk. „Nicht innere Anschauung, sondern Eindrücke der Anschauung muss der Grundsatz des Dichters sein", mondja Theodor A. Meyer, aki *Stilgesetz der Poesie* című művében a kérdést nagy elmeéllel és igen behatóan tárgyalja.

A szellemes Blair Hugó már ezelőtt százötven évvel találóan s majdnem mai terminusokkal közelítette meg a képes

beszéd helyes értelmét: „A kifejezés ilyen módja nem annyira a nyelv szegénységéből vagy a tulajdonképi név nem létéből származik, mint abból, hogy a szó eredeti értelmére célozás által szeretjük a kifejezendő képzetet olyan mellékképzetbe öltöztetni, melynek képzelődésünk több erőt s elevenséget tulajdonít." (Rhet. és aesth. Leckéi. Kis J. ford. I. 262.)

Ezért van, hogy a költő a hasonlatokban nem a hasonlítottal, hanem a hasonlóval foglalkozik. Azt részletezi, amihez hasonlít, mert annak színeivel akarja elérni azt a hatást, amelyet tárgya magában nem keltene. Például Hektor harcát nem teszi világosabbá az, ha tengeri viharhoz hasonlítjuk, de igenis emeli hatását:

Mint mikor általvág Zephyros Notos-üzte, kavargó
Felhőkön s szaggatja idestova szörnyű fuvással
S rettenetes hullámhegyeket hömpölyget a parton
S a viharok fuvatán egekig csapkod fel a tajték:
Hektor is így tombolt, kaszabolt a sűrű fejek közt.
(Ilias, Kemenes. 11, 304.)

A Toldi lelkében dúló érzelmeket egy üldözött hímszarvas kínjaival fokozza Arany:

Mint a hímszarvas, kit vadász sérte nyíllal,
Fut sötét erdőbe sajgó fájdalmival,
Fut hideg forrásnak enyhítő vizére
És ezerjófüvet tépni a sebére;
Jaj! de a forrásnak kiszáradt az ágya,
Az ezerjófüvet írúl sem találja,
Minden ág megtépte, tüske megszaggatta,
Úgy hogy még aléltabb most az istenadta:
Úgy bolyonga Miklós. (V.)

Hogy mennyire nem a szemléltetés, hanem a megéreztetés a lírai költő célja, azt leginkább olyan költeményekkel bizonyíthatjuk, ahol a költő a képek egész skáláján vezet keresztül bennünket, hogy érzelmeinek tarka vagy változó sorát bemutassa. Például szolgálhat itt Petőfinek kis költeménye: *Mi volt nekem a szerelem?* A szerelem majd könnypatakja, majd sűrű erdőség, majd balga gyermek, majd szemfedő, majd halotti szekér, majd rózsafán madárfészek a költő számára. Ezt az elvont fogalmat: ‚szerelem' így teszi a szemléleteken keresztül elevenné s tünteti fel nagy érzelmi erejét és változatosságát, mikor az egységes szemléletet épen nem nyujtó, tarka képekben a szerelmi bánat, aggo-

dalom, játékosság, kétségbeesés és boldog könnyelműség érzelmi skáláján vezet keresztül bennünket.

Th. A. Meyer annyira megy, hogy egyenesen megtagadja a költészettől a szemléltetés tehetségét. Szerinte nem egészíti ki a fantázia a szavak nyujtotta képzeteket érzéki képekké, amint általában gondolják, hanem meghagyja a maguk töredékességében, abban a jelszerű mivoltukban, amelyben a szavak általában szerepelnek a nyelvben.[4]

Bármily sok igazság is van megfigyeléseiben, a költői képeknek mégis két csoportját kell felvennünk: azt, amelyben a szemléletesség és azt, amelyben a hangulatosság uralkodik. Igaz, hogy ez utóbbiak nagy többségben vannak amazokkal szemben s igaz másrészt, hogy a szemléleti képek is ritkán csak azok, rendesen érzelmi hátterük is fontos, hogy kiegészítse (és ne rontsa) a szemlélet hatását. De mégis csak más képek az ilyenek, mint: Úgy anyám kecsegtesd ölbeli ebedet (Ar. Toldi II.) vagy Petőfi verse kritikusaihoz:

Mit ugattok, mit haraptok
Engemet hitvány ebek?
Torkotokba, hogy megfúltok,
Oly kemény koncot vetek. (A term. vadvirága.)

És viszont, mikor a telek lábjában búsuló Toldit bátyja György túzokhoz hasonlítja:

Hé fiúk! Amott űl egy túzok magában
Orrát szárnya alá dugta nagy búvában:
Gunnyaszt vagy dög is már? lássuk fölrepül-e?
Meg kell a palánkot döngetni körüle. (III.)

Világos, hogy itt a fejét tenyerébe hajtó Toldi szemléleti képét is akarta a költő adni s nem csupán a hangulat volt előtte a cél, melyet a képpel el akart érni, mint a fentebbiekben. A hangulat, melyet egy magában gunnyasztó túzok látása kelt, jól talál a képhez, de ezt a költő konkrét szemlélet árán akarta elérni s a kép plasztikájával is akart hatni. Az általuton, vállán a nyomó rúddal álló Toldi: *élő tilalomfa*; szintén világos szemlélet, de mennyire illik a csendes, puszta vidéken magában álló tilalomfa keltette hangulat Toldi magányosságához is, aki a nagy pusztán egyedül áll, mialatt körülötte a béresek alusznak, a ku-

[4] Elméletére vonatkozólag v. ö. E. Elster megjegyzéseit: Stilistik. Prinzipien der Literaturwissenschaft. II. 280. és köv. l.

vasz nyelvel s az ökrök leheveredtek az itató válúnál! Ilyen szemléleti hasonlatokat inkább az epikus előadásban találunk, mely bizonyos plasztikusságra törekszik, nem csupán hangulatosságra.

Nem jó képek azok, amelyeknek nincs hangulati alapjuk vagy nem találnak ahhoz a hangulathoz, melyet a költemény hivatva van felkelteni. Lisznyay Kálmán *Pipadala* a pipát és az emberi sorsot állítja párhuzamba:

Minden ember egy dohánylevél csak,
A reménység hosszu pipaszár,
Pipaszurkálók a szenvedések
S dohányvágó kaszás a halál.

De mily hangulatot kelt a dohánylevél, a pipaszár és a pipaszurkáló? Semmiesetre sem olyat, mely az élet mulásával volna párhuzamba hozható. Az ilyen kép csak játék, mely elpattan hatás nélkül, miután egy kis ideig csillogott. Petőfi is olykor csak játszik a képekkel s nem ér el semmi komolyabb szemléleti vagy hangulati hatást. Ezek, még ha szellemesek is, esztétikailag értéktelenek. Például:

„Mi vagy keblem? Nem más, mint egy szoba, E szobának szivem az asztala s i. t." Vagy: „Egy gömböc legyen a magas ég És mi a gömböcben töltelék!"

És nem jó képek azok sem, melyeknek hangulata ellentétben van a költemény keltette érzelemmel. Mily megdöbbenést vált ki világszerte Baudelaire költeménye: *A dög* (La charogne), amelyben azt mondja el, hogy kedvesével sétálva a kavicsos ösvényen egy esett lónak hullláját pillantotta meg:

A lábát égre rúgta, mint a céda
És égő mérget izzadott
És hasa dögleletes rothadéka
Ontotta a csúf állatot.

A nap reásütött a húscafatra,
Pecsenyévé pirítva már,
Hogy a nagy természetnek visszaadja,
Mi néki joggal visszajár.

És látod, édesem, ily dög leszel te,
Ily szörnyüséges döghalom,
Te csillagom, napom, szivem szerelme
Te lázam és te angyalom.

Igen! ilyen leszel te báj-királynő,
Ha megken utolszor a pap,
Feletted dudva és kövér virág nő
S porladni fogsz a föld alatt.

Perverz fantázia, mely lehet zseniálisan újszerű, de esztétikailag visszataszító.

A képes beszéd nem más, mint hogy a kifejezendő képzetet vagy fogalmat egy érzelmileg hatásosabb képpel állítjuk párhuzamba, mint a hasonlatban, vagy egyenesen azzal helyettesít-

jük, mint a metaforában és a szimbolumban. A metafora a hasonlóság által kelt bennünk hangulatot, a szimbolum pedig egyéb, érzelmi vagy eszmei vonatkozás útján, melyeknek mintegy érzéki emlékeztetője, sejtetője, szuggerálója. (V. ö. Horváth János. Ady. 1910. 38. l.)

Mily hangulatos szimbolum például Heine dalában az egymás után sóhajtó *fenyő* és *pálma*: az mint az észak, ez mint a dél jellemző növénye, kifejezve az ellentétet, mely soha át nem hidalható távolságban mindörökre elválasztja az epedő szerelmes szíveket. Goethe *Mignon*jában a viruló citrom s a sötét lomb közt izzó narancs Itáliát, a nap verőfényes országát idézi fel a komor északkal szemben, ahová végzete sodorta a kis komédiáslányt. Moore Tamás *Utolsó rózsája* a szeretet szimboluma, mely nélkül komor a világ, mint a sivár, téli puszta. *A dalnok búja*ban a *ciprus* ködében alvó daliák a temető csendjét álmodják Aranynál. Petőfi költészetében az erdők magányában kóborló farkas a szabadság, az ura lábait nyaló kutya a szolgaság jelképes állata, a *Rab oroszlán* az elnyomott Magyarország. Adynál a kipányvázott ló a magyar költő békóbavert, bús lelke, a *Disznófejű Nagyúr* az utált és mégis annyira vágyott, kövér gazdagság érzéki képe.

Azonban sem az indulatszókból, sem a közlő, felkiáltó, kérdő kijelentésekből, sem a képekből nem telik ki még a lírai költemény. A lírai költő nem szorítkozik csupán a lírára: az epikától és a drámától is kénytelen elemeket kölcsön venni, sőt költeménye vázát rendszerint épen ezekre építi fel. A lírai költemény mindig önvallomás: monológ, ha a maga érzelmeit vonultatja fel a költő, vagy egy más személyét, kinek helyzetébe magát beleképzeli (Ich und Rolle. L. Geiger, Aesthetik der Lyrik, 1905. 49. l.); dialóg, ha mindezt egy más — többnyire csak odaképzelt — személyhez intézi, ki nem válaszol. (Monolog — Scheinmonolog; Dialog — Scheindialog. R. M. Werner, Lyrik u. Lyrker, 1890. 527 és 539 l.). Ezek az érzelmek vagy már elmultak s a költő azokra mintegy visszaemlékszik, vagy előttünk zajlanak le a jelen elevenségével. Az első esetben epikai, emebben drámai lesz a költemény alapépítménye.

Ez a népdal például:

Nem ver meg engem az Isten
Hogy szeretőt mást kerestem:
Te csaltál meg, nem én téged,
Délibáb volt a hűséged,

nagyrészt epika. A legény elmondja, hogy szeretett egy leányt, de az megcsalta, hűtlenné lett; ő vigasztalódni akar, más szeretőt keresett; az isten nem veheti ezt neki rossz néven, nem büntetheti hűtlenségéért. Mindezt egy kis drámai dialogban veti volt kedvese szemére.

Petőfi négy sorban szintén egész történetet mond el ebben a ma már szentimentális ízű, de még mindig szép kis költeményben:

Nem tesz fel a lány magában egyebet,
Csak hogy téged csalfa legény elfeled.
Addig feled, addig feled, csak feled,
Míg a szíve bánatában megreped.

Egy bús szerelmi történet ez: a nem viszonzott szerelem elégiája. De a költő csupa epikumot ad: egy leány szerelmes egy legénybe, de az csak játszik szerelmével s egyszer egészen hűtlenné lesz. A leány el akarja feledni kedvesét, szabadulni akar a célját vesztett érzelemtől; de ez nem sikerül, az keríti hatalmába s végül is megbetegíti, elsorvasztja.

A *Kerekes András, Stíriában Ajk faluban* és hasonló népdalok már a ballada határait érintik, mintegy átmenetek feléje. Határozott személyekhez, helyhez fűződnek, holott a népdal rendszerint nem nevezi meg személyeit, sem a történet helyét, csak nagy vonásokban érinti az eseményeket is, nem időz náluk hosszasabban, mert tulajdonképeni feladata nem ez. A népdalok epikai részleteik ellenére is nem epikai dalok, azaz balladák vagy románcok, hanem tiszta lírai költemények. Bennük az epikai rész nem magáért van, nem öncél; a költő nem történetekkel akar bennünket szórakoztatni, hanem érzelmeket akar tudtunkra adni, érzelmeket akar bennünk fölkelteni, velünk utánéreztetni. Az elbeszélő részekre szüksége van, mint érzékelhető elemekre, mint reálisabb, kézzelfoghatóbb valóságra, semmint a megfoghatatlan érzésvilág. E helyzeteket mi el tudjuk képzelni, hasonló helyzeteket már tapasztaltunk magunkon vagy másokon; ismerjük és utánuk tudjuk érezni a hangulatokat, melyek nyomukban támadnak, át tudjuk szenvedni vagy örülni a szereplők lelki állapotait: egyszóval ez érzékelhető történetek rávezetnek bennünket az érzelem nehezen hozzáférhető útjára, a költő a látható segítségével láttatja velünk a láthatatlant, az érezhetővel érezteti a megéreztethetetlent.

Van a lírának, főként a népdalnak leíró eleme is s ezen

most nem a lírai leírást értem, mely hosszabb és epikusabb természetű, hanem azokat a természeti képeket, egy-két szóval jelzett leírásokat, melyek rendesen a dal bevezető sorát vagy sorait szokták alkotni. E kis leírások is hangulatkeltő, érzelemrehívó elemek, hisz a természeti környezet, az időjárás, az égitestek mindig hatással vannak lelkünkre akár primitív, akár kulturemberek legyünk. Sőt a népi lélek épen csak e személyes vonatkozásban fogja föl a természetet, mint őreá hatással levőt, nem objektíve, mint festői tárgyat, melyben esztétikai látványként gyönyörködnék. Nem is vonatkoznak e természeti képek valamely határozottabb tájra; általánosak, nem leírás, szemléltetés a céljuk, hanem hangulatkeltés.[5] E természeti képek nyomán érzelmeink megindulnak, a sokszor begyakorolt asszociációs pályák megnyílnak s az érzékelhető valóság nyomán kitárúlnak érzésvilágunk rejtett kapui.[6] Hiszen a köznyelvben is *tavasz* és *ifjúság*, *este* és *öregség*, *ború* és *szomorúság*, *napfény* és *vidámság* gyakori és kedvelt párhuzamok. Bús az idő, bús vagyok én magam is. Vagy: Nem úgy van most, mint volt régen, Nem az a nap süt az égen. Egy régi, szép népdalban:

Amerre én járok, még a fák is sírnak,
Gyönge ágaikról a levelek hullnak.
Hulljatok, levelek, sűrűn az utamra,
Hogy ne lássa rózsám, merre ment galambja.

A borús, esős őszi táj, a sárguló, hulló levelek mennyire elősegítik a kedvestől való búcsú fájdalmának megéreztetését! A dal célja nem az őszi táj festése volt, hanem a búcsúzás fájdalmának megéreztetése; csak ennek elősegítésére fordult a leíráshoz és nem is vett fel abból mást, csak az érzelemkeltésre fontos, néhány vonást.

Hasonló alapra épít a Balassa Bálint ismeretes búcsúénekéből lett kuruc bujdosó dal:

Őszi harmat után,
Nagy hegyeknek ormán
Fújdogál a hideg szél.
Zöld erdő harmatát,
Piros csízmám nyomát
Hóval lepi bé a tél.

---

[5] V. ö. E. Ermatinger, Das Kunstwerk, 2. kiad. 1923. 319. l.

[6] E lelki jelenséget Ebbinghaus találó műszóval *asszociatív rezonanciának* nevezi (Abriss der Psychologie, 1912. 153 l.).

A régi boldog idő múlásával szemben a szomorú bujdosás mostani hangulatához mily találó háttér az ősz után téliesre fordult idő, a zord szél s a lehullott fehér hó — mely festői ellentétet alkot a piros csizma élénk színével — elfödi a távozó léptek nyomát s nemsokára talán emléke is elvész a szegény számkivetettnek.

Van Petőfinek egy dala, a *Hull a levél a virágról*, mely elejétől végig ezen a természeti párhuzamon épül föl: a virághullás és virágnyílás képeivel érezteti meg a búcsú fájdalmát s a viszontlátás reményét.

Hull a levél a virágról,
Elválok én a babámtól...
Sárgul a hold az ég alján,
Mind a kettőnk oly halovány...

Harmat hull a száraz ágra,
Könnyek hullanak orcánkra...
Lesz még virág a rózsafán,
Egymást még mi is látjuk tán...

Már műköltői eljárás, mert bonyolultabb lelki folyamaton, mesterségesebb képzettársuláson, erősebb szubjektivitáson alapul, ha a költő ellentétet lát a maga érzelmei és a természet tüneményei között. Igy Petőfi, mikor Etelke halálán érzéketlenséggel vádolja a természetet, mert nem vesz tudomást az ő gyászáról:

Oly jókedvű a nap jöttén, jókedvű lementén,
Mintha nem is látná sírhalmodat, édes Etelkém!

Hogy általában egész környezetét hogyan vonja bele a lírai költő a maga érzelemvilágába, arra nézve álljon itt a *Jegenyefa tetejében* című, ismert népdal:

Jegenyefa tetejében
Ül egy holló feketében;
Gyászruhája engem illet,
Mert a rózsám már nem szeret.

Erdő, erdő de magas vagy,
Kincsem, rózsám de messze vagy.
Ha az erdőt kivághatnám,
A rózsámat megláthatnám.

E hangulatébresztő helyzetekről a dalköltő nemcsak mint elmultakról referál, hanem szereti eleven drámaisággal mint most lefolyó cselekvényeket bemutatni. A lírai költemény voltaképen nem ismer sem helyet, sem időt. Die äussere Form der Lyrik ist zeitlose, raumlose Allgegenwart; hely és idő csak szimbolikus értékű benne, mondja helyesen E. Hirt (Formgesetz der ep. dram. u. lyrischen Dichtung, 1923. 200. l.). Ezért voltaképi ideje a jelen; a mult csak emlékezés, a jövő csak remény benne, a jelenre vonatkoztatva. A dal drámaiságát már Gyulai Pál kiemelte s a dalbeli cselekvénynek csakugyan ez a legtermészetesebb formája.

Nézz ki rózsám ablakodból,
Most megyek ki a faluból.
Vess utánam egy pillantást,
Úgysem látjuk többé egymást.

A búcsú egy előttünk lefolyó, mozgó jelenetben megy végbe, amint a legény kivonul a faluból s a leány, ablakán kinézve, búcsúpillantásával kíséri. Nem kell a drámaiságon itt valami bonyodalmat, konfliktust érteni, hanem általában csak bizonyos drámai színezettel lefolyó jeleneteket, melyek élénk hangulatokat keltenek bennünk.

Van azonban erősebben megnyilvánuló drámaiság is népdalainkban, különösen Petőfiében. *Temetésre szól az ének* című kis dalában a költő messziről hallja a halottas éneket, amint ablaka felé közeledik s elgondolja szomorú sorsát, melyet a „földi rab" sokatmondó szavával fejez ki s hogy nálánál valóban boldogabb az a szenvedésektől már megszabadult halandó, ki most utolsó útjára indul. Egyszerre ablaka alá ér a menet, látja a koporsót követő síránkozó embereket s keserű ellentétként robban ki lelkéből a költemény csattanója: mért nem visznek inkább őt ki, az ő elmúlása senkinek se okozna fájdalmat. A kínos elhagyottságnak, a szenvedésekben való egyedüliségnek, a sehová nem tartozás keserű érzésének drámai erővel való kifejezése e remek kis költemény. Petőfi Debrecenben írta azon a rettenetes télen, mikor ott egy öreg asszonynál a katolikus kórház közelében lakott, ahonnan sokszor látott temetést. „Elhagyott kis vándorszínész fiú voltam — írja később — kire se Isten, se ember nem nézett, nem ügyelt." Szomorú sorsából őszintén fakadt e vers sóhaja.

Erősebb a drámai cselekvény *A toronyban delet harangoznak* című dalában, melyet Arany János zenésített meg. Egy pásztor monológja, aki mint máskor is, kínn a pusztán a nap állásából s a faluból odahangzó harangszóból veszi észre, hogy dél van. De nem az ebédre gondol, melyet ilyenkor ki szoktak számára küldeni, hanem szomorú képzettársítással a sírra, mely bár oly közel volna, mint amilyen rövid az árnyéka. Megérkezik az ebéd; nem az étel vonzza, melyhez nincs étvágya, hanem a bor, melybe bánatát temetheti. Csakhogy az se ízlik: savanyúnak találja; ismét ugyanaz a gondolatszövés: olyan, mint élete. Egy keserű felsóhajtás az utolsó versszak s ebből tudjuk meg drámai csattanóval élete tragédiáját: szeretője meghalt, hozzávágyik a sírba,

nélkűle nem kell neki az élet. Ime ez az érzelmi állapot voltaképen az, melyet a költő a drámai expozícióval és kifejléssel számunkra érzékelhetővé és utánérezhetővé akart tenni!

Szintén a szerelmi bánat kis drámája *A faluban utcahosszat* című dala Petőfinek. Ebben azt a lelkiséget fejezi ki, mely a sors csapásán érzett fájdalmat dacosan elrejti a világ szeme elől s szenvedését duhaj életkedvvel leplezi. Egy legény mulatását festi, aki borba fojtja bánatát hűtlen szeretője miatt, végig muzsikáltatja magát a falun, kedvéhez illő szomorú nótákat huzat, de mikor a leány ablaka alá ér a banda, víg nótára gyújtat éjjeli zeneként: hadd lássa az a hűtlen leány, hogy nem búsul miatta, pedig a valóságban majd szíve szakad meg érte. Ez a mozgalmas menet, amint végigvonúl a falun: a daloló, táncoló legény, kezében a tele boros palack, a síralmas nótát húzó cigányok: drámai színezetű és elevenségű jelenet. Megvan benne a cselekvény haladása is: amíg a leány ablakáig érnek, az érzelmek is egyre magasabbra csapnak s az egész zsánerkép felette alkalmas annak az érzéshullámzásnak szemléltetésére, melyet a költő vele ép ki akart fejezni.

Igy hát közös alapja lesz a lírai költemény egész érzéskifejező eljárásának. Az érzés indulatszókkal és egyszerű vagy érdekkeltő kijelentéssel való közlésén túl a képes beszéddel is, az epikus és drámai elemekkel is, a költő arra törekszik, hogy érzékelhetővé tegye azt a belső lelkiállapotot, mely keblünkben elejtve oly nehezen hozzáférhető a kifejezés számára s melynek közlésétől függ végűl is saját keblünk megkönnyebbülése és embertársaink részvéte.

Zlinszky Aladár

Az Udvari Ember.

I. Baldassare Castiglione.

Forse per l'avenire non mancherà, che per questo anchor porte invidia al secol' nostro.
(Castiglione: Il Cortegiano.)*

1526.-ban egy nyári napon Castiglione gróf, a császári udvarhoz küldött pápai nuncius, V. Károly palotájába sietett és rendkívüli kihallgatást kért. A császár aznap készült áttenni udvartartását; a palota már útrakészen állt és a császár minden pillanatát előre beosztott munkák foglalták el. A grófot azonban mégis fogadta, soronkívül és minden ceremónia mellőzésével, mert szerette és barátjának számította. Castiglione szokott nyugalmától kissé eltérő izgatottsággal adta hírül a császárnak, hogy urától, a pápától sürgős parancs érkezett, szólítsa fel a császárt, hogy siessen szorongatott sógorának, II. Lajos magyar királynak a segítségére. Humanisztikus ékesszólásával, melyet most emberies szívének részvéte fütött, ecsetelte a lovagias magyar király nehéz helyzetét. A császár szomorúan hallgatta végig és mikor Castiglione bevégezte szavait, reszignáltan válaszolta: szive vérzik nemes sógoráért, de nem tehet semmit. Minden katonájára és minden kincsére szüksége van, hogy megvédje trónusát a francia király ellen. Ez a válasz rejtett szemrehányás volt a pápa franciabarát politikája ellen: Castiglione tudta jól, de nem volt mit válaszolnia. Finoman másra terelte a beszélgetést; a császárnak kedvesebb tárgyakra, majd búcsút vett hatalmas barátjától és távozott. A magyar király pedig megindult Mohács felé.[1]

---

* Talán nem fog hiányozni a jövőben, aki ezért irigyli századunkat.
(Castiglione: Il Cortegiano.)

[1] Julia Cartwright: Baldassare Castiglione the Perfect Courtier, His Life and Letters 1478—1529. London, 1908. 2 vol. II. 307. pp.

Castiglione grófnak nem ez volt egyetlen diplomáciai balsikere. Egész nagy udvaronc-multja, diplomata-karriérje tele volt eredménytelenségekkel; és ha ura céljait sikerült is elérnie, ő maga mindég jutalmazatlan maradt. A pápa és a császár közötti harmoniáért élt-halt a harmónia nagy tudósa és meg kellett érnie minden tervének, szándékának, élete egész művének katasztrófális összeomlását: a Sacco di Romát. Protestáns landsknechtek lovai tanyáztak a termekben, melyeket imádott barátjának, Rafaelnek freskói ékesítettek és Róma dicsőségével összeomlott a nagy kor, melynek egyik legjellegzetesebb képviselője volt Baldassare Castiglione.

Balszerencséje talán nem volt véletlen és nem volt hiábavaló; talán hozzátartozott hivatásához: hogy az Udvari Ember legnagyobb theoretikusa legyen. Sorsa elkerülhetetlenül emlékezetbe idézi sok más nagy theoretikusét: Platóét, aki megírja az Államot és minden tervével csődöt mond Syracusaeban, Pestalozziét, aki minden nevelő vállalkozásába belebukik, Rousseauét, a jóság theoretikusáét, aki lelencházba adja gyermekeit, Tolsztojét, akit gyülölnek parasztjai. Az elmélet tudójának, úgy látszik, zátonyra kell futnia a gyakorlatban, az Igazság és a Valóság antagonizmusa követeli ezt az áldozatot.

A Sacco di Roma után Castiglione érezte, hogy ő, aki a kis urbinoi udvar árkádikus csöndjéből nőtt az óriásian tágult politikai perspektivák elé, bizonyos fokig történelmi emlék. „Kevesen maradtak", mondja J. Cartwright, Castiglione kiváló életrajzírója, „akik elmeséljék ennek a Kerek Asztalnak (Urbinonak) és dicsőséges lovagjainak történetét. Amint Castiglione Navageroval az Alhambra napos udvarain barangolt vagy a Generalife függő kertjeiben és hallgatta a csodás híreket, melyeket Cortez hozott Mexicoból, kezdte megérteni, hogy változóban van a dolgok régi rendje és új kor dereng az idők horizontján".[2] Fázós sietséggel befejezte és sajtó alá rendezte művét, melyben örök emléket állított Urbinonak, korának és önmagának: a „Cortegiano"-t, az Udvari Embert.

Kevéssel művének megjelenése után meghalt; V. Károly igy búcsuztatta: „Mondom nektek, a világ legkülönb lovagjainak egyike halt meg."[3] A császári szó kimondta az ítéletet:

---

[2] Cartwright i. m. II. 361.

[3] A. Marliani: Vita del Conte B. Castiglione, Padova 1733. 79. p.

Castiglione gróf, az ember, olyan volt, amilyennek lennie kellett, hogy az Udvari Ember ideálját évszázadok számára felmutathassa. Megerősítette a császár tanúságtételét a kor legfőbb költője, Ariosto, mondván: „ő az, aki olyannak formálta az udvari embert, amilyennek őt láttuk", és a kor legnagyobb asszonyalakja, Vittoria Colonna: „Nem csodálkozom, hogy tökéletes udvari embert tudott rajzolni; hiszen csak tükröt kellett tartania önmaga elé és leírni, mit látott benne."[4] A Cortegiano is, mint minden igaz és nagy alkotás, vallomás a művészről, aki alkotta. Épen mert szerzője eleven életéből sarjadt, Castiglione udvari embere eleven valóságként élt a korokon keresztül, akár a nagy legendák élőnél valóságosabb hősei.

A könyv az udvari kultúra évszázadaiban páratlanul olvasott és tisztelt volt. Olasz kiadásai egymást érték, lefordították latinra, franciára, angolra, németre és spanyolra. A Nemzeti Múzeum könyvtárának birtokában lévő példány első lapján kézzel írott francia nyelvű dedikációt találtam: meg nem nevezett fiatal követnek ajánlja a régi ajándékozó a könyvet, melyet ha elolvas, mondja a felírás, mást nem is kell olvasnia.[5] A fiktív beszélgetés a négy urbinoi éjszakában, nemcsak élvezett olvasmány, de tankönyv és törvénykönyv lett az udvaroncok számára, az udvari tudomány kezdete és vége.

Nagy mestereknek, Tainenek és Burckhardtnak példáját követve, mi is Castiglionet választjuk vezérünkül, mikor az udvari kultúra lelkét akarjuk megközelíteni, értelmét megérteni és értékét átélni. Művészetének halottigéző mágiájával színünk elé parancsoljuk a tökéletes udvari embert, szemügyre vesszük előkelő arcvonásait, megcsodáljuk hanyag gesztusát és megügyeljük titkos szívverését. Amit üzünk, nem romantikus játék, vágyódás visszahozhatatlan szépségek után: az Udvari Ember mivolta és története emberi évszázadok mivolta és története.

* * *

---

[4] Giuliari: Lettere di Vittoria Colonna. p. 31.

[5] A példány pontos címe: Il Cortegiano | Del Conte Baldes | sar Castiglione, | novamente stampato | et con somma diligen | tia revisto | con la sua tavola di novo aggiunta. | In Vinegia Appresso Gabriel Giolito de Ferrari e Fratelli MDLI. Az idézetek ennek a példánynak alapján készültek. Későbbiekben csak i. m. jelöljük.

1. Életforma.

Az Udvari Ember fogalma embercsoportot, embertípust, tehát emberi lehetőséget jelöl. Mielőtt mivoltát kutatnók, tisztába kell jönnünk, milyen csoportosítás, milyen typológia tagja az Udvari Ember, vagyis el kell helyeznünk valamiképp a fogalmak rendszerében (az osztályozás itt már majdnem meghatározás is).

Az Udvari Ember legtermészetesebben az emberek szociális rétegek szerint való csoportosításában helyezkedik el, abban a csoportosításban, melyben ilyen fogalmak szerepelnek, mint „kispolgár", „proletár" stb. Ebben az értelemben az Udvari Ember bizonyos társadalomnak, az organikusan épült monarchiában élő társadalomnak legfelsőbb osztályát jelöli. Ez az osztály, melyben a monarchia mintegy értelmét nyeri el: mert az uralkodó személyének ez az osztály adja meg mintegy a keretet, a talapzatot, sőt az igazi realitást; nélküle az uralkodó egymagában mithikus személlyé, elvont jogi fogalommá halványodva, amínthogy a modern anorganikus és udvarnélküli monarchiákban körülbelül nem is él másképp az alattvalók tudatában.

Az Udvari Ember fogalma azonban elhelyezhető más csoportokban is. Az Udvari Ember bizonyos fokig hivatást jelöl és annak betöltését; az Udvari Embernek is megvan a maga technikája, ebben az értelemben beszélhet Castiglione udvaronc-művészetről vagy udvaronc-mesterségről. Tehát az Udvari Ember tagja az emberek mesterség szerint való csoportosításának is, mint a „földművelő", „katona", „tudós" stb. Ebben az értelemben az Udvari Ember komplexuma a diplomatának, reprezentánsnak, fejedelmi tanácsadónak, alkalomadtán vezető politikusnak.

Azonban akár szociális, akár funkcionális szempontból tekintsük az Udvari Embert, egyik esetben sem áll előttünk, mint szellemtörténeti jelenség: mert a társadalmi réteg vagy a hivatás lehet ugyan szellemi jelenségek hordozója, de maga a fogalom a praktikus élet szintjén mozog és a számunkra használhatatlan. A társadalmi vagy foglalkozásszerű értelemben vett Udvari Embernek lehetnek ugyan szellemi tulajdonságai, de a hangsúly nem ezeken van, szellemisége csak járulékos elem társadalmi helyzete vagy funkciói mellett. Ha szellemi lényét tekintjük, az Udvari Ember több, mint társadalmi osztály, több, mint foglalkozás: ezek csak részben foglalják magukba. Más, „filozófikusabb",

általánosabb osztályozást kell keresnünk, melyben elhelyezve az Udvari Ember fogalma az Udvari Ember egész lényét magában foglalja. Ilyennek igérkezik az a typológia, melyet Eduard Spranger állít fel.[6]

Az Udvari Ember fogalmához a köztudatban bizonyos „forma"-kincs tartozik: beszédformák, viselkedési formák, ízlésformák és ezeknek megfelelően a művészi kifejezés stereotyp formulái, érzületi formák és a gondolat formái. A sprangeri életforma fogalma mindezt egyesíti magában és ennél is többet: a végső értékekkel való szembenállás eleve adott formáit, az emberi „magatartás" végső gyökereit és ezáltal potentialiter az emberi magatartás egészét.

Az egyes életformák hordozói más-más módon reagálnak az élet egészére: ugyanaz a jelenség a theoretikus ember élményfolyamában más jelenségcsoport tagjaként jelentkezik és ennélfogva más jelentést nyer, mint az esztétikus ember élményfolyamában. De nemcsak reakciót jelentenek az egyes életformák, az élettotalitás puszta befogadását. Minden életforma magában rejt egy teremtő mozzanatot: az egyes életformák tagjai más-más jelentést adnak az élet egészének, más harmónia szerint rakják egymásra élményeik mozaikját, hogy a külső világ képét kiépítsék magukban, más-más célok vonzzák akaratukat, valamennyien más-más úton haladnak egy Abszolutum felé.

Az Udvari Ember is életforma; Udvari Embernek lenni annyit tesz, mint egy specifikus, az egyén számára egyedül lehetséges magatartással állni valamennyi jelenséggel szemben; jelenti a lélek öntörvényű odafordulását valamely ideál felé, mely centrális állásfoglalás minden egyéb részlet- és periferiális állásfoglalást eleve normál. Az Udvari Ember az igazsággal szemben, vagy a mindennapi élettel szemben nem úgy helyezkedik el, mint pl. a Theoretikus Ember, hanem csakis úgy, mint az Udvari Ember.

Az Udvari Ember életformája egy fontos mozzanatban különbözik a Spranger rendszerében adottakétól: míg azok időtlenek, bármely kulturában, bármely korban lehetségesek, az Udvari Ember csak bizonyos korokban lehetséges, időben kötött. Időben kötött voltát már előbb mondott szociális és funkcionális meghatározása is determinálja: csakis organikusan felépített társada-

[6] Eduard Spranger: Lebensformen.

lomban, csakis monarchikus kiélezettségű politikai életben lehetséges. Azonban a szellemit szociális és politikai körülmények magukban nem létesítik, nem is determinálják, csak előfeltevései annak; ezek az előfeltevések meglehetnek, anélkül, hogy az életforma létrejönne: pl. Bizáncban. Az életforma, mely az Ember egészét foglalja magába, csak az egész emberi égbolt bizonyos kedvező konstellációja alatt teremhet meg, hogy úgy mondjuk, bizonyos metafizikai klímára van szüksége. Ennek a konstellációnak jegyeit nem lehet előre kimondani; félrevezetne bennünket az egyidejűség bizonyos jelenségek és az Udvari Ember szellemtörténeti élete között: pl. ha a szociális körülményekben látnók a létesítő okot. Minden eleve adott okozati összefüggés felvétele felületes és erőltetett volna. Ilyenek felvételével úgy járnánk el, mint a középkori csillagjós, aki a csillagokból olvasta le az embersorsokat. Mi fordítva akarunk eljárni: az életformában hallgatólag beleértett egyedül lehetséges metafizikai orientáció (mely egyben az életforma létfeltétele), kutatásaink végső eredményeképkell, hogy adódjék; az emberből indulunk ki, hogy eljussunk a csillagokig.

Sosem szabad azonban elfelejtenünk: a történelmileg adott Udvari Ember koronkint különböző metafizikai orientációi, az udvari világnézetek, nem azonosak még az életforma centrális állásfoglalásával. Az Udvari Ember forma, amint mondottuk: tulajdonképen valami még a Szellemen, a tudatos differenciáltságon inneni állapot, diszpozíció, mely utólag és kívülről telik meg szellemi tartalommal, mondhatni: „jelentéssel". Ez a jelentés koronkint változik, tudatos kifejezésében ellene mond az előző korének; de sosem független azért az életforma ki nem mondott centrumától, mely meg akar valósulni és melynek számára a szellemi tartalom, a „világnézet" csak ürügy, csak flatus vocis, önmagának kifejezése és önmagának leplezése.

Ha tehát a centrumig akarunk hatolni, nem lesz helyes eljárás egyforma élességgel szemügyre venni minden idők Udvari Emberét, ezerféle, egymásnak ellentmondó történelmi különbségeivel; ezáltal vagy általános, szétfolyó, vagy disszonáns, chaotikus képet kapnánk. Szükségünk van egy szilárd pontra az időben, rögzítenünk kell az Udvari Embert fejlődésének egy állomásán, hogy a történés-mozgás zavaró mozzanatait kikapcsolva, egyetlen világnézetének elmélyítése által leássunk valamennyi világnézetének gyökeréig. Hogy ezt a szilárd pontot, az Udvari

Ember történetének szerencsés pillanatát megtaláljuk, nagy lépésekkel át kell futnunk az Udvari Ember életrajzán az európai történelmen keresztül.

Az antik kultura fénykorában még nem ismeri az Udvari Embert, hiányozván a külső előfeltevések. De a polis, organikus egységében, mely minden egyes tagjának kijelöli egyedül lehetséges helyét és funkcióját, mintaképe minden későbbi udvarnak, mely hasonló organikus egység igyekszik lenni. Az egymáshoz való viszony feltétlen elrendezettsége szabályozza az egymással szemben való viselkedés módjait; polgárnak polgárral szemben való magatartása a „városiasság" ideáljában csúcsosodik ki, mely az „udvariasság" őséül tekinthető.

Az udvari élet a hanyatló antikkal kezelődik az európai kulturában: az alexandriai, császári, római és bizánci udvarokkal. Ezekben az udvarokban kifejlődik az udvari ember a szó szociális és funkcionális értelmében: az uralkodó alakját és akaratát kiteljesítő osztály gyanánt. (A római udvarokban még ez sem volt talán: Augusztus rövid udvari kulturája után az udvart mindinkább a testőrség tölti be, a katonának az udvaroncéval polárisan ellenkező életével.) Bizáncban már kifejlődik az udvari élet szigorú szabályokhoz kötött ceremónia-tana, az udvari méltóságok zárt hierarchiája; a formaságok Bizáncban sokkal leszögezettebbek voltak, mint a közmondásos spanyol etikett. De épen ez a tulságos megkötöttség már a szellem hiányára enged következtetni: a bizánci udvariasság szabályozta az életmódot, de még nem jelentett életformát, mert hiányzott belőle a metafizikai kiegészítés, nem volt hozzáláncolva semmiféle Abszolutumhoz. Ezt a hiányt talán a kor általános metafizikátlanságával kell megokolnunk: ez a kor elvesztett minden utat, mely a végtelen felé vezetett. (Kivétel a misztika útja, melyen az udvari, a kat'exochen „világi" ember nem járhatott.) Ha a híres ravennai mozaikon elnézzük Justinianius császár udvartartását: ezek az emberek határozottan ellenkező típusúak, mint a Castiglione udvaroncai; nyoma sincs rajtuk a derünek, a kiegyensúlyozott harmóniának; sovány, sápadt, megnyúlt arcukból két égő nagy szem vet üldözött tekintetet a világba; a vulkanikus talaju udvar beteg növényei, akiket egyik napról a másikra egy palotai földrengés kirángat gyökereikből; a félelem a mohó élet beteg intenzitását oltotta beléjük és ez tüzel szemükből. Ezek az emberek nem nőttek hozzá az udvarhoz, mindég vendégek maradtak ott:

amint a dinasztiák nem voltak szilárd alapon állóak, nem alakult ki körülöttük átöröklődő udvari nemesség. Az udvaroncok hivatalnokok voltak, igen sokszor alacsony származásuak, a vérségi udvariasság szépítő ereje nélkül — sokszor pénzért vásárolták az udvari tisztségeket. A bizánci udvaronc képzetéhez nem is fűződik semmiféle szépség, előkelőség — magasrangú szolgák voltak, a szolgák minden torzságával és gonoszságával.[7]

A középkori udvari életet ezer szál füzi a bizánchoz; mégis a középkori udvar egészen más alapokon nyugszik, mint mestere. Nem beszélve az eredetbeli különbségről, hogy itt az udvaronc hübéres nemesből lett, csaknem uralkodói jogokról mondott le az udvari élet kedvéért és udvari méltóságát örökli, tehát nem szolgája a fejedelemnek, hanem társa, az ország „pair"-jai közül való — a fökülönbség abban áll, hogy ekkor válik az Udvari Ember életformává, ekkor nyeri el életfölötti szankcióját. Az Udvari Ember külön metafizikai orientációt nyer a kereszténység által, mely a középkor mennyei térképét pontosan és félre nem érthető módon felrajzolja minden egyes ember, minden embercsoport számára.

A középkori udvaronc elsősorban lovag. Az udvari szolgálat a hármas lovagi szolgálat egyik ága: a „Herrendienst". A hármas lovagi szolgálat egy szintézisbe torkollik: a miles christianus, a keresztény harcos mindent-átölelő ideáljába. A középkor test-lélek-dualizmusának megfelelően a középkor tulajdonképen csak két életformát ismer: a lelki beállítottságú az egyik, a szerzetes, végső teljesedésben a szent; a másik, aki ugyanazt a célt testi úton keresi, fegyvere erejével hirdeti Isten dicsőségét, a lovag. Az udvari ember (amennyiben nem pap) a keresztény harcos célkitüzésében találja meg életének metafizikai megoldását.

A XV. század folyamán a miles christianus ideálja mindinkább elveszíti erkölcsi ragyogását, esztétikummá válik: az ideált megvalósító keresztes hadjáratok már csak a költők képzeletét foglalkoztatják.[8] Az Udvari Ember életformája felszabadul a lovagé alól, melynek szubordinált alfaja volt és önállóvá válik. Új teleológiát keres és talál akaratának megindítójául és ezzel kapcsolatban kiépíti új morálját, mely, mint a vele csaknem egy

[7] L. K. Dieterich: Hofleben in Byzanz: Leipzig 1912.

[8] Castiglionet is mint költőt. l. m. IV. 38. A hitetlenek leigázását I. Ferenctől, V. Károlytól és VIII. Henriktől várja.

idős polgári-kapitalisztikus morál, önálló és külön, autonóm életformát határoz meg.

A középkor utáni Udvari Embernek, tehát a tulajdonképeni önálló udvari kulturának három állomása van, a három nagy latin nemzet szerint.

Az első az olasz, az udvari kulturának, mint kulturának születési kora, a renaissance gazdag gondolatanarchiája közepett, amikor lassan, észrevétlenül alakulnak ki erős és feltétlen normák és megtalálják törvénymondójukat Castiglioneban. A renaissance Udvari Embere már életforma, de még csak mintegy reliefszerűen válik el a kor többi életformájának közös alapzatától: humanizmus, esztétizmus, a kor megnövekedett életintenzitása áthatják — ekkor szívja fel magába az életforma azokat a szellemi tartalmakat, melyek később mintegy belőle sarjadtaknak látszanak.

Második állomás a spanyol: az udvari kultura héroikus, imperialisztikus kora. II. Fülöp világa, az udvari világ harcban áll a nem-udvari világgal, az udvari vallás, a jezsuita katholicizmus, le akarja igázni a protestantizmust; az udvar a nem-udvarral az antithézis viszonyában áll; hogy önmagát kiépítse, a harcos expanzió feszültségére van még szüksége.

A harmadik állomás a francia; az esprit courtois nagy százada, mely XIV. Lajos alakjában és udvarában megvalósítja a Castiglionek és della Casa-k leghajnalibb álmait.[9] Az udvari kultura győzelemre jutott, kozmoszából kikapcsolta a nem-udvari Északot, a germánságot. Most már harcos önfenntartásra nincs szüksége és intenzitásban növekszik. Ebben az életszakban az életforma teljesen differenciálódik, önálló világa úgyszólván nemlétezőnek tekinti a rajta kívül eső világokat. A kezdetben szubordinált életforma most maga alá szubordinálja az összes többit.

A XVIII. század meghozza az Udvari Ember „szingazdag alkonyatát", a dekadencia végső, finomságukban és törékenységükben megható szépségeivel. Az elnyomott világok keresik feltámadásukat, a kezdettől fogva rivális életforma, a polgári fölemeli fejét, az Udvari Ember porcellántornya tragikus szépségben omlik össze a forradalom ütései alatt.

---

[9] Giovanni della Casa, az udvariasság másik nagy theoretikusa, főműve: Trattato nel quale sotto la persona d'un vecchio idiota ammaestrante un suo giovanetto si ragiona de' modi che si debbono ò tenere, ò schifare nella comune conversatione, cognominato *Galateo*, Milano 1559 in-8.

Úgy érezzük, az Udvari Történet fejezetei közül az olasz renaissanceban kell keresnünk a szilárd pontot. Ugy hisszük, ez az Udvari Ember szobrának lessingi értelemben vett „termékeny pillanata", mely egyképen magában hordja az előtte lévő pillanatokat, valamint az utána következőket és az időtlen vonatkozások valamennyiét.

Minden kor kétértékű: a kontingencia és az autonóm érték szempontjából. A kontingencia szempontjából a renaissance átmenet a középkor és a barokk között; egyképen magában hordozza a középkor dekadenciáját és a kezdődő új szellemet; szerves összefüggését a két katholikus korral, mely közt áll, közbeékeltségét Assisii szt. Ferenc és Loyolai szt. Ignác közé, nem lehet eléggé hangsúlyozni; itt volt Burckhardték történetlátása mélységesen elhibázott.

Ez az egyik ok, amiért a renaissancera irányítjuk kutatásainkat. A középkori udvari ember még nem érte el életformája autonomiáját, vizsgálata elválaszthatatlan volna a lovagideálétől. A XVII. század udvari embere pedig már nem hordja a típus jegyeit abban a tisztaságban, mint a renaissanceé; elveszítette azt a spontán, élettel egészen megtelített magatartást, amelyben minden szó és gesztus lélekben valóságos élményből fakad. A XVII. század már terhelt a szellemi irányok háromfajta elkerülhetetlen degenerációjával, melyeket Jaspers elemez[10].) Az egyik a lelki hamisság (Unechtheit) mely halvány, felfujt, másodlagos lelki tényeket teljes élettartalmuakként tüntet fel; az utánzás kora. A másik a formalizmus, amikor a gesztusok önértelmüekké válnak és csírájában megfojtják az élményt, mely által létre kellene jönniök. A harmadik a már említett szélsőséges differenciálódás, amikor egy beállítottság, jelen esetben az Udvari Emberé, kizárólagossá lesz, az ember udvari ember mivoltában teljesen kimerül és az élet totalitásától elszakad. Mindhárom eset az életintenzitás megcsökkenésére vezet.

A renaisance udvari emberét az a veszedelem nem fenyegette. Ez a kor az udvari formulák születési ideje; ekkor még az összes konvenció az életből sarjadt ki és értelemmel volt teljes. Hogy csak egy példát hozzunk fel: az udvari ember egyik legfontosabb funkciója a diplomáciai szolgálat. A diplomácia

---

[10] K. Jaspers: Psychologie der Weltanschauungen, Berlin 1919. ss. 31–37.

mestersége ma mint a konvencionális gesztusok által leginkább kötött, legkevésbé spontán, legerősebben „begombolkozott" hivatás él a köztudatban. A renaissanceban ez is közvetlen, nyílt gesztusokkal dolgozott. Castiglione számos levelét lehetne idézni, ahol a következőkép számol be diplomáciai küldetéséről: „felkerestem N. N.-t és előadtam neki a dolgot, szavakkal, melyek épen eszembe jutottak." Talán legjellegzetesebb közvetlensége által az a levél, melyben urának, Federigo mantuai őrgrófnak tudtára adja, kogy a pápa akarja szolgálatába fogadni: „két napig kénytelen voltam az ágyat őrizni kisebb gyomorrontás miatt, melyet a nagy hőség és a jó dinnyék túlságos élvezete okozott, amikor tegnap este megkaptam Ő Szentsége üzenetét, mely igen sok túlságosan is kegyes és megtisztelő kifejezéssel mondotta el, hogy milyen szeretettel viseltetik irántam régtől fogva . . ." stb.[11] A pápai levél és a dinnyék békésen megférnek egy mondat keretében.

A középkor tehát még nem, a XVII. század már nem mutatja az Udvari Ember képét teljes érintetlenségében. Ez az egyik ok, amiért a renaissanceot, a kettő közti kontingencia korát választottuk. A másik ok a renaissance autonóm értékében rejlik: az „ujjászületés" fogalom minden túlzása dacára mégis ez a kor, melynek szellemi életében legnagyobb helyet foglaltak el az antik világból származott gondolatok. Itt vizsgálhatjuk tehát legkönnyebben az antik elemeket, melyeket az udvari kultura magában asszimilált. Szemléletünk a renaissance síkjából és csakis innen három dimenziós: antik, középkor és modern kor, az európai kultura mindhárom iránya felé.

Vizsgálatunkat a történelmi három dimenziót követve három részre osztjuk: középkori, renaissancekori és antik mozzanatok vizsgálatára. Ezekhez járul negyedikül az Udvari Ember történelemfölötti, örök-emberi mozzanatainak vizsgálata: a metafizikai klímáé egyben, mely az Udvari Ember palántáját kitermelheti.

2. *Középkori normák.*

Bármelyik oldaláról tekintsük az Udvari Embert, mindég és mindenekelőtt mint szigorúan n o r m á l t ember fog előttünk megjelenni; a törvények, melyek oldják és kötik, nem lényének irányjelzései, hanem kívülről és eleve adott normák, melyekhez alkalmazkodnia kell, egyéniségének feláldozása árán is. Az Udvari

[11] Idézve Cartwright i. m. II. 221.

Ember entelecheiáját nem a teljes önkifejtés, hanem ellenkezőleg a teljes adaptáció, a magát-alárendelni-tudás, a törvény teljes megvalósítása által éri el.[12] Az Udvari Ember életformája nem kedvez az individualizmusnak, értéke nem is az egyes emberek által elért lelki magasságokban, hanem a kollektívum által megvalósított életszépségben rejlik: a disszonancia hiányában.

Burckhardt óta megszoktuk a renaissanceot az individualizmus korának tartani; csakugyan megtaláljuk Castiglioneban is az emberek individuum-volta fölött érzett örömet, pl. az urbinoi udvar társasjátékainak leírásánál: különös kedvüket lelték abban, hogy egymás számára találó jelmondatokat eszeljenek ki, vagy Messer Cesare azt indítványozza szórakozásul, hogy fejtsék ki egymás rejtett bolond oldalait.[13] De általában véve a túlságosan egyéni ember, az „uomo singolare" az, ami legpolárisabban ellenkezik Castiglione ideáljával: az ilyen ember a tolakodó, a szemtelen fejezetébe tartoznék és azok közé, akikben nincs elegendő önuralom. Érdeklődéssel kísérik a festők különcségét, mely már Boccaccionak kedves témája volt; de tulajdonkép csak a sima, csiszolt Rafael udvarképes. A zseni általában nem az.[14]

A normáltság az ugrópont, ahonnan elindulva az Udvari Ember mind erősebben eltávolodik, részben szándékosan is, a vele polárisan együvétartozó életformától, fiatalabb testvérétől, a kapitalisztikus-polgáritól. A polgári életforma értékelése a szabad verseny elvén, a korlátlan egyéni lehetőségeken alapul: hogy ki mennyit tud megvalósítani. Az Udvari Ember értékét viszont épen az adja meg, hogy mennyiről tud lemondani, milyen teljességgel és milyen készséges lélekkel tudja a szent határokat tiszteletben tartani és a számára kimért szük helyet betölteni.

[12] Az udvarok lehető legmélyebb tragikus feszültségét itt ragadta meg Goethe Tasso (az önkifejtés, művészi inadaptáció) és Antonio (adaptáció) alakjának szembeállítása által.

[13] I. m. I. 8.

[14] Az udvari kultura normáltsága és a zseniális ember lelkének törvénybontó feszültsége közötti viszonyt legtökéletesebben Goethe alakja világosítja meg: a protestáns-polgári-individualista szellemtől indulva ki, a lemondások hosszú Wilhelm Meister-útján át jut el ideáljáig, a normált kultúráig. A normákat, melyek az Udvari Ember számára magától érthetődőek, a lényében mindég individualista Goethe értelmüknek személyes átélésével teremtette a maga számára újjá és elevenné. Ép ez a sajátos, teremtő normáltsága okozza, hogy mi, nem-normált emberek, Goethe alakján keresztül érezzük legjobban, mi az udvari, mi a normált, mi a klaszszikus kultura.

Az udvari kultúra, amint a XVII. században kiérett, a szellem egész területen a normáltság jegyében áll. Gondolkodását a szigorú logicitás jellemzi, érdeklődése a mathematika felé fordul. A nyelvhasználatban és stílusban is ez a kor a szabályosság kora; a világosság elvének hangsúlyozása már Castiglionenél is nagy szerepet játszik.[15]

Ezek után talán túlságos néven-nevezés is rámutatni arra, hogy az Udvari Ember adja meg szellemtörténeti hátterét a klasszicisztikus ízlésnek, az udvar erkölcse teszi képessé a klasszicisztikus művészt arra a nagy lemondásra, az egyéniség nagy aszkétikájára, melyet a klasszicisztikus szellem jelent. Viszont a romantikus ízlés a kapitalista-polgári életideálból született. Ezek ma már ismert dolgok; minket a fejlődés menete érdekel; ezeket a konklúziókat csak a teljesség kedvéért iktatjuk ide.

Hogy mi okból volt az Udvari Ember élete és gondolkodása ennyire normált, arra igen sok, tapogatódzó választ lehetne adni. A szociális síkban tekintve bizonyos fokig megokolja a felső osztályok természetes konzervativizmusa, mely a szokásokat idővel törvénnyé szankcionálja. Ezt az osztályöntudaton alapuló ragaszkodást minden egyes normánál látni fogjuk. A funkcionális síkban megmagyarázza a mindenkori udvar szigorú életrendje. Az ideális udvarnak zárt formát kell jelentenie az élet chaoszával szemben; ezáltal válik az alattvalók szemében a fejedelem és hatalma az örök törvény szimbolumává. Az életforma szempontjából való, tehát metafizikai megokolás a számunkra végső kérdésekhez tartozik. Mielőtt erre felelhetnénk, magukat a normákat kell közelebbről megvizsgálnunk.

Az Udvari Ember normái a középkorból sarjadtak ki és eredetük jegyét mindvégig magukon hordták. Az igazi Udvari Ember tudatában van a középkorral való vérségi összefüggésének: tudatában őt a nem-udvartól, az alacsony tömegtől épen nemessége választja el, a középkorral való testszerű kapcsolata, mely mélyebb, nem-tudatos, később kifejtendő lelki összefüggés nagyszerű szimboluma tulajdonkép. Ezt a konkrét kapcsolatot az Udvari Ember már gyermekkora eleven átélésével fogadta magába, amikor családja eredetével, címerével, az ősök képeivel stb., szóval a középkor egészen konkrét víziójával megismerkedett. Ebben a középkor-átélésben rejlik az Udvari Ember önérzetének

[15] I. m. I. 29—39.

egyik gyökere. Már pusztán a szociális elkülönülés érdekében, osztályfölénye fenntartásáért is ragaszkodnia kellett a középkori hagyományokhoz, mert ez volt az, ami a polgárnak, a parasztnak nem volt, amit nem is szerezhetett az meg magának. Értéktudatának kifejezéseül az udvari élet ezer formasága őrzi a középkori udvar tradícióit: legkifejezőbb, hogy az udvari méltóságok messze a XVIII. sz. végéig magukon hordják a középkori udvar funkcionális elnevezéseit: főpohárnok, főlovászmester stb.

A külső formákon túl bennünket azok a lelki formák érdekelnek, melyeket a középkorból rögzített magára az Udvari Ember: a normák, melyeknek eredetileg csak a középkori ethikában, a középkori metafizika kiegészítése alatt volt értelmük.

A. Az Önuralom, a mértéktudás, az Udvari Ember centrális erénye. A mértéktudás már az Udvari Ember ősének, a görög politesnek is legfőbb ékessége volt. Épen az antik példa mutatja, hogy az önuralom erénye, amint a lélekben megszületik, nem áll feltétlenül vallási eszmék szolgálatában, hanem szociális és praktikus kényszerek révén válik a lélek állandó habitusává, erénnyé. A kisgyermek sem ott kezdi az önuralmat megtanulni, ahol neki káros tevékenységről kell lemondania, hanem ahol környezetének kellemetlenekről: legelőször arra tanítják, hogy anesztétikus testi funkcióiban fegyelmezze magát és ne lármázzék módfelett és szükségtelenül. Az önuralmat is az hozza létre, hogy az organikusan felépített polisban minden polgárnak megvolt a kimért helye — minden „túlságos", minden nagyobb gesztus már határsértést követett el a szomszéddal szemben, aki esetleg hasonló határsértésre vetemedhetett ezáltal. Önmagamon uralkodni tulajdonképen annyit tesz, mint tekintettel lenni másokra.

A középkori polis, az udvar lakója számára az önfegyelmezés talán még fontosabb volt, mint a görög számára. A barbár szabadságot csak alig elhagyó germánok szenvedélyességét másirányú keresztény gátlások megnövelték; az önuralom erénye nélkül az udvar szűk körébe összezárt lovagok csakhamar kiirtották volna egymást a hirtelen harag és a haragot követő lassú vérbosszú fegyvereivel. Hogy ennek elejét vegyék, kellett a mérték, *díu* mâze, melynek tisztelt nevét szinte monotónul ismétlik a kor világi törvénymondói, a költők, amikor elénk állítják a lovagi ideálalakokat, berni Detrét, Arthus királyt, Nagy Károlyt. A kor tragikumát magukban hordozó nagy szimbolikus katasztrófákat az önuralom hiánya idézi elő: Sigfried elárulta-

tása tulajdon felesége által, Lohengrin sorsa, a középkori szemében kat'exochen Vétségnek, az asszony eredendő önfegyelmezetlenségének, a bibliai Bűnbeesésnek megismétlődései; Tristan és Izolda, Lancelot és Ginevra szerelme, meg a Kerek Asztalt romba döntő Amfortas büne, mely a Grál csodáját homályositja el, mind az önuralom hiányának mutatja szörnyű következményeit. A visszafojtott szenvedélyek gyakran elemi erővel törtek ki: ezt példázza a lovageposzok hősének később már sematikussá váló őrjöngése, mely a renaissanceban találta meg klasszikus megábrázolását, majd nagy szatiráját a Don Quijoteban.

A mértéktudás folytonos áldozatot kíván; a nagyon mértéktelen középkoritól nagy áldozatot; minden áldozatosság fölött áll valamely teleológia; csak nagy cél érdekében érdemes áldozatot hozni. A középkori ember számára ezt a teleológiát a keresztény vallás adja meg, a szenvedés, lemondás, áldozatosság mélységes tana. A mártirok és szentek páthoszából valami kevés elég volt, hogy a lovagi aszkézist megszentelje és átszépitse a gótikus szépség furcsa tömjénességével. Mind a szerzetesi, mind a világi aszkétika transzcendens síkban hisz, hol áldozatossága elnyeri jutalmát.

De az evangéliumok tanitása nem állit fel normákat az udvari élet számára. Beéri avval az alapjában véve talán ironikus kijelentéssel: „adjátok meg a császárnak, ami a császáré." Az udvari élet aszkétikus normái: palástold el indulatodat, ne mondj ki olyan igazságot, mely társadnak kellemetlen, ne dicsérd módfelett magadat stb., a keresztényi teleológia égisze alatt, de teljesen az adott helyzetből nőttek, a szűkre mért hely sztatikájából, melyet az egyes udvari embernek határsértés nélkül be kellett töltenie.

Az udvari önuralomnak ez a bizonyos fokig önálló erényvolta okozta, hogy az önfegyelmezett lélek már a középkorban sem jelentett pusztán vallás-ethikai értéket, hanem esztétikait is. A német költők a hercegnők „schöne Zucht"-járól beszélnek, szép szokásokról, szép erkölcsökről, szép viselkedésről. Az udvariasság fogalma a szépség fogalmával szorosan összetartozik. — Max Scheler szavai szerint a Jó, ha könnyen tesszük, széppé válik.[16] Bizonyára sikerült a lovagnak hosszú önfegyelmezés után egy állandó lelki habitust elérnie, amikor hogy önmagát legyőzze,

[16] Max Scheler: Vom Ewigen in Menschen. Leipzig, 1921.

nem került nehéz harcokba, hanem a megfékezés époly természetszerű volt, mint maga az indulat. Ez a természetszerű, szép önfegyelem képezi az udvari lovag későbbi ideálját.

Itt van a nagy különbség a keresztényi aszkétika és a renaissance Udvari Emberének önuralom-normája között. A renaissance az önuralmat már a szépség formájában veszi át a középkortól. Csakis a természetes belső fegyelmet tekintik erénynek, ezt dicséri az angol követ V. Károlyban, aki bámulatos nyugalommal fogadja a paviai győzelem hirét. „Nem volt benne több kérkedés vagy modorváltozás, semmi nagyobb öröm szavakban vagy külső jelekben, mint hogyha semmi sem történt volna. Azt hiszem, ez rábírja majd Istent, hogy még egy győzelmet adjon neki. Mérsékletéből többet tanultam, semmint a könyvekből, melyeket olvastam vagy olvasni fogok."[17]

Castiglione analógiás megfogalmazásban felveti a problémát, melyik ér többet, a középkori vagy a humanisztikus önuralom: melyik hadvezér ér többet: aki keresi a veszedelmet és hosszú, nehéz harc után legyőzi az ellenséget, vagy pedig az, aki erénye és tudása által megfosztja az ellenséget hatalmától és ütközet nélkül harcképtelenné teszi? Természetesen az utóbbi. Ilyen az igazi önfegyelmezett ember.[18] „Azáltal, hogy ez az erény nem erőszakolja a lelket, hanem békésen önti belé erőteljes rábeszélését: hajlitja a tisztességre, nyugalmat és békét ad neki, egyensúlyt és helyes mértéket és önmagával való egyetértést, mely feldíszíti oly derüs nyugalommal, hogy semmi sem zavarhatja meg, hanem minden dologban serényen engedelmeskedik az értelemnek, minden indulatát ehhez hangolja és követi minden ellenvetés nélkül, mint gyönge bárányka, aki áll, megy és fut mindég anyja mellett. Ez az erény a legtökéletesebb és leginkább illik a fejedelemhez, mert belőle számos más erény folyik.[19]" A le-

---

[17] Idézve Cartwright i. m. II. 262. L. még Sanuto: I Diarii t. 38. p. 204.

[18] I. m. IV. 17.

[19] U. o. „... cosi questa virtù non sforzando l'animo, ma infondendogli per vie placidissime una vehemente persuasione, che lo inclina alla honestà, lo rende quieto et pien di riposo in tutto equale et ben misurato: et de ogni canto composto d'una certa concordia con se stesso, che lo adorna di cosi serena tranquillità, che mai non si turba et in tutto divien obbedientissimo alla ragione: et pronto di volgere ad essa ogni suo movimento et seguirlo ovunque condur lo voglia, senza repugnanzia alcuna:

mérsékelt indulatok az erényeket támogatják: a harag a bátorságot, a gonoszok gyűlölete az igazságosságot stb.[20] Felveszi az arisztotelesi erényfogalmat, minden erény helyes középutat jelent két szélsőség között.[21]

Ezekből az idézetekből is nyilvánvaló: az önuralom ideálja átmaradt a középkorból a későbbi századokra: de elvesztette keresztényi teleologiáját, transzcendens kiegészülését és immanens célok szolgálatába állt. Általában ez a viszony az Udvari Ember képének egyes mozzanatai között: a középkor adja a formát, a renaissance életérzete a tartalmat és az antik (jelen esetben sztoikus) gondolat a megokolást.

Az önuralom későbbi, kevésbé szenvedélyes századokban különösen egy forma-csoport, egy erény alakjába koncentrálódik: a diszkrécióba, amely a mai udvariasság-fogalomnak is egyik legfőbb mozzanata. A diszkréció kétirányú tulajdonság: mint diszkréció másokkal szemben, az Udvari Ember egyik conditio sine qua non-ja, diplomatikus hallgatagság a fejedelem személyével összefüggő, a fontos állami ügyekben és diszkréció a szerelemben, mely nélkül a francia gáláns századok illegitim, bonyolult szerelmi élete elképzelhetetlen volna. De van diszkréció önmagunkkal szemben is, ez volt a spanyol udvari ember karakterisztikonja; az előkelő zárkózottság, melynek axiomáit ismételgeti a spanyol udvar kesernyés életbölcse, Gracian: „Mint a legkevesebbek gondolkozni és mint a legtöbbek beszélni. A bölcs nem arról ismerszik meg, amit a piacon beszél: ott nem tulajdon hangján beszél, hanem az általános balgaságén, bármennyire is megtagadja belsejében.“[22] A diszkréció vált az udvari önuralom legformalisztikusabb elemévé; voltak vértanui és mániákusai is.

B. A Bátorság, a harci erények összessége. A hadviselés a középkorban az Udvari Ember funkcionális fogalmához hozzátartozott, a bátorság erénye is az adott helyzetből keletkezett és a miles christianus célkitüzésében megtalálta magasabb

come tenero agnelo che corre, sta et va sempre presso alla madre, et solamente secondo quella si muove. Questa virtù adunque è perfettissima, et conviensi massimamente a i Principi, per che da lei ne nascono molte altre. 303. p.

[20] I. m. IV. 18.

[21] I. m. IV. 40.

[22] Balthasar Gracians Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit, übersetzt von Arthur Schopenhauer; Leipzig, Reclam: 43. §. 27. s.

rendeltetését. A renaissanceban a bátorság funkcionális jelentősége megszünt: hivatásos condottierek hivatásos zsoldosok élén viselnek háborút, az Udvari Ember díszes és teljesen impraktikus arany és ezüst vértezetében, mely ma a múzeumok ékessége, legfeljebb a harci felvonulások szépségét növelte. A XVII. század nagy hadjárataiban a katona és az udvaronc egyenesen ellenségként állottak szemben egymással.

Az Udvari Ember képének legfurcsább paradoxiája talán, hogy a harci erények, mint forma mellett mindvégig kitart: Castiglione még mindig elsőül említi az Udvari Ember erényei között a bátorságot; az Udvari Ember tudománya csak harci erényeinek díszitője legyen.[23] Igaz, hogy a második könyvben, mely az erények alkalmazásáról szól, kiderül, hogy az Udvari Ember fegyverművészetet elsősorban megsértett becsületének védelmére érvényesíti; háborúban csak akkor vitézkedjék, ha a fejedelem és az udvar kiválóságai látják.[24]

Amikor a hadviselés tudománya a lovagi bátorságot már rég kiküszöbölte, a sématikus győzelmi ódák egészen Berzsenyiig a már mithikussá vált középkori hadviselés módjait rögzitik, hogy az Udvari Ember termetére ráhúzhassák a bátorság immár farsangi ornátusát. Torzul életidegen voltukban ezek a győzelmi ódák érzékeltetik legjobban a processzust, melyen az Udvari Ember harci erénye végigfutott: a teljes elformalizálás útját. A bátorság egyben lélekben hamissá vált, végső szimptomája a párbaj. Ebben a végleg értelmét vesztett formában ma is él még a középkori lovag gesztusa, a „lovagiasság", azzal a polgári hozzátétellel, hogy ma már mindenki párbajozhatik.

Mert nagyobb századokban nem párbajozhatott mindenki és nem is lehetett mindenki bátor. (A bátorság már Platonnál is csak egy társadalmi osztály erénye, monopóliuma.) Itt a magyarázata annak, hogy amikor a funkcionális értelemben vett Udvari Ember tulajdonság-skálájából már kikapcsolta a hősi erényeket, a szociális értelemben vett Udvari Ember ragaszkodott a bátorság formuláihoz: szociális értéktudatának sarkalatos pontját képezték.

C. A Vallásosság. Itt egy formacsoportot értünk alatta: vallási cselekedetek állandó gyakorlását, mely a középkori udvaronc napirendjének fontos része volt. Ami a középkorban a kor

[23] i. m. I. 45.

[24] i. m. II. 8.

szelleméből magától-érthetődően következett, megmarad akkor is, mikor a nagy katholikus hid ég és föld között a XVI. század vulkanikus viharaiban már összeomlott és az igazak, a bensőségesek külön utakon, egyéni misztikában vagy filozófiai spekulációkban keresik az utat, míg a többség már nem is törődik vele.

Castiglione állásfoglalása rendkívül jellegzetes, átmenetiségénél fogva is: hiszen a középkori erők még élnek és ő még kontaktusban van velük, nővére, Suor Laura, szentéletü apáca egy lombardiai kolostorban — ő maga már nem érzi az eleven, hegyeket mozgató hitet lelkében. Mindazonáltal a katholikus formakincs át meg átszövi életét és művét; háromszor zarándokol fogadalomból a loretoi Máriához, levelezése tele van vallási beszédfordulatokkal, a pápai követséget, mint Istennek tetsző dolgot fogadja el stb.

Művében már megtalálja a jellegzetes udvari magatartást a vallási dolgokkal szemben: a dialogusba akárhányszor belekeverednek hasonlatképen az evangélium szavai vagy képei; ilyenkor mindig rövidesen elmellőzik, udvarias hallgatással tisztelik a legszentebb dolgokat, mint amelyekről nem illik beszélni.[25] Ilymód váltja fel a középkor naiv familiárisát a szent dolgokkal szemben, mely mindent földit az égiek analógiájára hozott, megint az antik „horror sacri" — hüvös tisztelet formájában, mely ki tudja takar-e valami ősi borzongást. A középkori Atya-Isten most hatalmas Úrrá távolodik, a Fejedelem-fogalom végső határértékévé, kinek személyét a fejedelemnél is nagyobb diszkréció illeti meg.

A vallásosság aktusai nem is annyira a távoli Isten, mint inkább az Egyház felé fordulnak. Az elökelő ember jó katholikus. A jezsuita katholicizmus, mely az áhitatosság külső cselekedeteitől, a lelki „gyakorlatok"-tól várja a belső megujhodást, már részint az udvari szellemből sarjadt és kiválóan alkalmas formát adott az Udvari Ember vallásos érzületének. Külső cselekedeteiben az Udvari Ember feltétlenül hü fia az Egyháznak: híven résztvesz az Egyházat a hivekkel egy kollektivumba egyesitő

[25] V. ö. i. m. III. 19. „Nem akarok arról beszélni, méltóságban mily alacsony minden emberi teremtmény a Miasszonyunkhoz képest, nehogy szent dolgokat keverjek együgyü beszélgetésünkbe; nem mesélem el, hány asszony szenvedte el hallatlan állhatatossággal a zsarnokok szörnyü kinzását Krisztus szent nevéért, és hallgatok azokról, akik tudományukkal szócsatákban megzavarták a pogányokat."

katholikus liturgia minden mozzanatában, tiszteli az egyházi személyeket és antiprotestáns magatartású.

D. A Nőtisztelet. A lovagnak, amint a köztudatban él, szintén centrális erénye, a hármas lovagi szolgálat egyik ága, a középkori hangulat jellegzetes vonása. Balzac igen szellemesen az uralomra jutott északi fajták hüvösebb vérmérsékletéből származtatja, mely az asszonyt a megközelíthetetlenség piedesztáljára emelte, hogy annál kívánatosabb legyen, miután a déli és keleti népek asszonyainak egyszerü odaadása nem vonzotta őket.[26] (Egy ilyen irányú „projekció": a Titokzatosság stb. felé, azonban úgy látszik minden időben benne rejlett a férfi erótikumában.[27]) Annyi kétségtelen a történetírók egybehangzó tanítása szerint, hogy a nőtisztelet már a kereszténység felvétele előtt is szerepelt a germán faj lelkiségében.

Ezek a hajlamok is, mint minden, ami értékesíthető volt a germán tradíciókban, a középkori nagykulturában elhelyezkedtek a keresztény erkölcsi kozmoszban, vallási kiegészülésüket és szankciójukat elnyerték a Madonna-kultuszban, mely együtt nőtt a növekvő középkorral. A kor általános, felfelé forduló attitüdjének tökéletesen megfelelt a Magas Hölgy felemelése és az ebből keletkező szerelmi szituáció.

Ez a helyzet egy költészeti sémát hozott létre, a normative reménytelen trubadúr-szerelmet, mely a valósággal sokszor semmiféle kontaktusban nem volt. A Magas Hölgy magas volta a házassággal megszünt, a lovagi férj verte feleségét. Nőkkel szemben elkövetett erőszakosságok nem ritkák a lovagi époszokban, pl. Gawan és Antikonie epizódja W. v. Eschenbach Parsivaljában. A trubadúrok igen sokszor fizetésért zengték a Magas Hölgyet, akit alig ismertek.

A hanyatló középkorral egyre erősödik a költői konvenció hatalma, mintha a búcsúzó felfelé néző szellem ebbe a formába kapaszkodnék, mielőtt elragadja az elmúlás; a hanyatló korok a Szerelem hőskorai, mert ez a Szellem utolsó bástyája. Az Égi Szerelem legnagyobb költői, Dante és Petrarca, már határkövei

---

[26] H. de Balzac: Physiologie du Mariage p. 115.

[27] V. ö. C. G. Jung: Die Ehe als psychologische Beziehung, (Das Ehe-buch, Celle 1925. s. 304.) „Elengedhetetlen az u. n. szfinxjellem, a kétértelműség vagy sokértelműség, nem oly határozatlanság, melybe nem lehet beletenni semmit, hanem igéretteljes határozatlanság, a Mona Lisa beszélő hallgatásával stb." Eredetét ősi mithikus képzetekkel hozza összefüggésbe.

a középkornak, nagy összefoglalók, akik egyben már tovább mutatnak.

Ebben a korban a hanyatló korok jellemző másodlagosvoltának megfelelően az irodalom kezd visszahatni az életre: a költők fődicsőségüket abban találják, hogy a költői sémát a valóságban éljék meg minél szélsőségesebb módon; Wolkenstein, Hadlaub, Lichtenstein groteszk sorsa. Don Quijote és Dulcinea ebben a korban eleven alakok.

Ilyen formában veszi át a renaissance a nőtiszteletet. A reménytelen szerelem, mint költői konvenció, kötelezőbb, semmint az előző századokban. Maga Castiglione is adózik a költői divatnak, számos szép szonettel és pásztorköltéménnyel.[27]

Castiglionenál, úgy látszik, a reménytelen szerelem már specifikus udvari formát öltött: a szonettek asszonya, minden valószínűség szerint, Elisabetta Gonzaga, az urbinoi hercegnő.[29] Castiglione szolgálja a herceget és reménytelenül szerelmes a hercegnőbe: ez az állandósúló sémája az udvari költészetnek. Természetesen a reménytelen szerelem itt nem jelent egy percig sem többet, mint köteles hódolatot a fejedelem női kiegészítése iránt. — Hogy ez a séma: a fejedelemasszony iránt való hódolat és a Reménytelen Szerelem egybekapcsolása, mennyire a kor legtermékenyebb intencióiban gyökerezett, mutatja az a roppant impulzus, melyet a század legnagyobb irodalmának, az angolnak adott az Erzsébet királynő személyének kijáró szerelmi hódolat, mely alól Shakespeare sem tudta és nem is akarta kivonni magát.[30]

Ez irodalom: mit jelentett azonban a nőtisztelet az életben? A Cortegianoból kitűnik, hogy a költői sémából számos formula átment az udvari életbe és hozzátartozott az eleganciához. Így pl. az Udvari Ember gyakran szerelmet vallott, amikor nem akart mást kifejezni, mint társas hódolatát és azt a tényt, hogy a hölgyet méltónak tartja egy lovag szerelmére. Ilyenkor a

---

[27] L. Parnaso Italiano, ovvero raccolta dè poeti classici italiani, tomo 26. Venezia 1787. pp. 65—89. V. ö. A. Dumesnil: Les Amateurs Italiens.

[29] L. A. Beffa-Negrini: Elogi historici di alcuni personaggi della famiglia di Castiglione, Mantova 1606.

[30] Állítólag Castiglione hatott Shakespeare szonettjeire: l. G. Wyndham: The Poems of Shakespeare, London, 1898. A Cortegiano és a Much Ado about Nothing viszonyáról l. Scott M. Ph. D.: The Book of The Courtyer by Count Baldassare Castiglione, Baltimore 1901.

hölgynek résen kell lennie, mondja Castiglione, nehogy komolyan vegye az udvarias játékot. Lehetőleg tegyen úgy, mintha nem értené, miről van szó. Hiszen „aki nagyon szeret, keveset beszél."[31]

Úgy látszik továbbá, valóságnak érezték azt a középkori költők által sokszor kifejezett tant, hogy az igazi lovagi nevelést csak a hölgyekkel való érintkezés teszi teljessé, általában a nők teszik az életet széppé és „udvarivá", „nélkülük durva és minden édesség híjával való volna és nyersebb, mint a vadon állataié. Ki nem tudja, hogy csak az asszonyok űznek ki szívünkből minden kishitű és alacsony gondolatot, gondot és szorongást és azok örök kísérőjét, a fáradt szomorúságot?"[32] A nőknek ép ezért, a mi fogalmaink szerint, túlzó tisztelet jár ki a társas formákban.

Természetszerűen a férfiak ilyetén magatartása a nők viselkedését is normálja. Mi a normája a tökéletes udvarhölgynek, akinek mindez a tisztelet kijár? Tulajdonképen ez a kérdés, amelyért hosszasabban időzünk ennél a pontnál. Ezzel foglalkozik a Cortegiano III. könyve. Olyannak kell lennie, mint amilyennek a költői sémában, mint a Reménytelen Szerelem tárgya, rajzoltatik: mocsoktalan hírűnek, kegyetlenül megközelíthetetlennek, szemérme kimondhatatlan bájába öltözöttnek.

Mindezek a tulajdonságok voltakép egy erény kifejezési formái: ez a Tisztaság. Ez a nagy középkori fogalom, köréje csoportosúl a nőtisztelet minden formája. Hogy a Magas Hölgyet minél érintetlenebb tisztaságban láthassák ragyogni, fel kellett venniök azt a fikciót, hogy a nő kevésbbé érzékies, mint a férfi; a régi orvostudomány felosztása szerint a férfi a meleg, a nő a hideg dolgok közé tartozik.[33] Hogy nehéz meghódítani, ez adja a hódítás legfőbb értékét; olcsó szerelem nem méltó az Udvari Emberhez.[34]

Ez a tisztaság-kultusz azonban, mely átlengi a Cortegiano III. könyvét, ahol a Magnifico Juliano a hölgyek dicséretét hirdeti, a renaissanceban kissé hazug dolognak tünik; hiányzik a valláserkölcsi megalapozás, melyet a keresztény aszkétika adott

[31] I. m. III. 53.

[32] I. m. III. 51.

[33] Már Aristotelesnél: De animalium generatione IV. 6. Részletesebben Plutarchos Quaestionum convivalium I. III. I. m. III. 14—16.

[34] I. m. II. 59.

a középkori tisztaságnak; hiányzik a valóságból a tisztaság példája, hiszen a renaissance bámulatos jótulajdonságai mellett erkölcsi tisztaságával nem dicsekedhetett különösen. Castiglione maga sem látta már világosan a tisztaság fogalmát és igen külsőségesen fogta fel: pl. megengedhetőnek tartotta, hogy az asszony, akit férje gyűlöl, más férfi viszont szeret, „lelkét" a másiknak ajándékozhassa,[35] vagy pl. azt a leányt, aki minden éjszaka egy ágyban feküdt kedvesével és mégis megőrizte szüzességét, a tisztaság mintaképének tekintette.[36]

A tisztaság elvesztette már az Udvari Ember szemében lelki valóságát és puszta formulává vált — érzi ezt valamiképp Castiglione is: tudja, hogy az udvarhölgy számára nem elég a tisztaság normául; hogy a neki kijáró tiszteletet megérdemelje, szüksége van a tisztességgel össze nem függő jótulajdonságokra is.

Castiglione itt egy örök emberi ellentétpárral találja magát szemben: a nő kétféle értékelési lehetőségével. Ezt a problémát legzseniálisabban talán Georg Simmel tárgyalja „Das Relative und das Absolute im Geschlechter-Problem" c. tanulmányában.[37] Két értékskála szerint lehet a nőt megítélni: az egyik az u. n. általános emberi, mely tulajdonkép úgy keletkezett, hogy a férfi-nő ellentétpár egyike, a férfi, abszoluttá vált; emberi alatt férfit értünk és férfimértékkel mérjük a nőt. A másik mértéklehetőség a nőt, mint a férfival összemérhetetlen, különtörvényű lényt tekinti és nő-voltának teljességéhez képest értékeli. Helyesebben csak értékelné: mert az iránt nincs mérőeszköze, az eredmény a női nem általános nembecsülése vagy túlbecsülése.

Minden, amit a nőről, mint tulajdonságot kimondunk, voltaképen férfi-emberi szemszögből látszik olyannak. A nő öntörvényű mivoltát csak a negatív theológia meghatározásaihoz hasonlító jelzőkkel tudjuk körülírni: a nő nem gyakorlati és nem is szellemi célokért van, a nő nem olvad fel egészen a szerelemben, akármit tesz és akármint él, mindig marad benne valami, ami nincs benne cselekedetében és életében, amit megtart önmagának. Nőmivolta, belső értékcentruma titkos önmagában nyugszik, kifejezhetetlen módon és ebben a centrális valóságban közvetlenül függ össze az örökdolgokkal, melyek felé a férfi küzdelmesen törekszik.

---

[35] I. m. III. 56.

[36] I. m. III. 44.

[37] Georg Simmel: Philosophische Kultur, Potsdam. 65—103. sz.

A középkor nőtisztelete, Madonna-kultusza erre a végső értékcentrumra vonatkozott, melynek csak kifejezése, szépsége, ruhája a tisztaság. A szonettek asszonyának magasztos megközelíthetetlensége végeredményben ezt fejezi ki: van valami a nőben, ami sosem lesz a férfié, ami sosem adatik férfi-átélés számára, ami a végső titkokkal egy, amelyhez száll a Dantek „régi vágya."

Mikor azonban az ember összefüggése az égi dolgokkal a renaissanceban meglazul, a másik értékskála kezdi jogait követelni. A renaissance egyik legsajátabb vonása, hogy férfi-értékeket követel a nőktől; a kor ideálja a virago, a férfias nő. Castiglioneban a kétféle felfogás összetalálkozik: egyfelől a tisztaság középkorból maradt normája, másfelől teljesen díszparát férfi-tulajdonságok, az Udvari Emberéhez hasonlóak, melyeket a Cortegiano III. könyve előír: az udvarhölgy legyen kifogástalan a társas formák teljesítésében, jártas legyen a zene és a tánc művészetében, szellemiekben is legyen épúgy odahaza, mint férfi-társai. Ez utóbbi követelés különösen erős a renaissanceban: gondoljunk Erasmus dialogusára, melyben a művelt hölgy szellemileg diadalmaskodik a tudatlan apát fölött. Amikor a Cortegiano beszélgetésében Gaspar Pallavicino és Frisio kétségbevonják (természetesen a férfi-értékskála szempontjából) a nők értékét, Cesare Gonzaga és a Magnifico Juliano jellegzetes módon azt bizonyítják, hogy a nők nem maradnak el ezekben az értékekben sem a férfiak mögött: lehetnek époly bátrak, önmegtagadók, tudósok stb.

Tiszteletük is tehát az ilyen értelemben értékes nőnek szól: Elisabetta Gonzaganak, kinek udvara, amint Taine mondja, a szalónok ősének tekinthető, Emília Pianak, aki szellemességével vitára tüzelte a férfiakat. Castiglioneben a kétféle felfogás még megfér egymás mellett: szerelme feleségének szól, akit, levelei után ítélve, tiszta nőiségéért szeretett; barátsága, tisztelete a kor okos asszonyainak szól, elsősorban Vittoria Colonnának.[38]

A nőtisztelet tehát, mint norma, hatalmas formulakincsével örökségül maradt a középkorból a gáláns századokra. (Az ud-

---

[38] Vittoria Colonna hatalmas alakja jellegzetes példája az átmenetnek: megvalósítja a középkori ideált is, ő Michelangelo „Donna Alta e Degna"-ja (Sonneto 115.), aki puszta létezése által formálja a művész lelkét a legfőbb Ideál felé; és ugyanakkor Castiglione leghivatottabb kritikusa, akitől Castiglione függővé teszi, hogy nyilvánosságra hozza-e a Cortegianot és akihez írt levelei, különben rendkívül világos stílusától eltérően, a szellemi erőfeszítéstől és a túlzó magasztosságtól homályosak, érthetetlenek.

variasság-fogalom egyik leglényegesebb mozzanata ma is.) De a nő, akinek a tisztelet kijár, megváltozott: többé nem a középkor magasztos megközelíthetetlenje előtt hajlik meg a hódolat, hanem az asszony előtt, aki emberi értékeket hordoz: szellemet vagy hatalmat.[39] A tiszteletnek ez az irányváltozása eredményezte a nő páratlan hatalmi helyzetét a gáláns századokban. A középkor piedesztálra állította a nőt, de nem engedte, hogy megmozduljon, oszlopszentet csinált belőle. Ha hatalmi helyzetét ki akarta használni, visszariadt tőle: a hatalmas nő már nem volt az a nő, akinek lábához omlott a tisztelet, mert a hatalom gyakorlása a végső női értékek rovására ment. A mi korunk viszont korlátlan hatalmi és szellemi lehetőségeket nyujt a nőnek, de elvesztette a nő-tiszteletet. A gáláns századokban ez a kettő találkozott: a férfiak osztályöntudatuk makacsságával védték a nőtisztelet formakincsét és ugyanakkor nemcsak hogy egyenrangúnak ismerték el a nőt, de bizonyos fokig fölényben érezték maguk fölött, náluk volt az iniciatíva, a szalonok szellemisége az ő értelmükhöz alkalmazkodott. Ez a nőtisztelet a klíma, melyben a XVIII. század, az Asszony százada, csodálatos asszonyalakjaival, megteremhetett.

E. A Ravaszság. Az Udvari Embernek még egy jellegzetes vonásáról meg kell emlékeznünk: mely megvolt minden idő minden udvaroncában, de sosem növelte az udvari osztály értéktudását. Az osztálykiválasztódást inkább negatív módon segítette elő, t. i. a nem-udvari osztályok büszkék voltak, hogy belőlük hiányzik ez a tulajdonság. Az Udvari Ember a polgár és a paraszt tehetetlen naivitásával szemben olyan ember, aki sosem jön zavarba, minden helyzetben feltalálja magát, gondolkodása rejtekajtókkal teljes, nem egyenes, fondorlatos, az Udvari Ember ravasz.

Már a legrégibb udvari káté, a Pancsatantra, rengeteg példázatában mindég egy elvet tanít: a ki ravasz, diadalmaskodik az ostobán. A hindú nem ismert ethikai gátlásokat, nyugodtan kimondhatta az Udvari Ember amorális alapnormáját. A Pancsatantra tanítását két sakál meséli el; mire a két nagy sakál a mesék hosszú vándorútján Európába ér, róka lesz belőle: Rei-

[39] V. ö. E. et J. Goncourt: La femme au dix-huitième siècle, Paris. I. p. 181.; „Szerénység, illedelem, a XVIII. században igyekszik feloldozni a nőt ezek az ócskaságok alól. És hogy helyettesítse mind az erényeket, melyeket eddig jellemére aggattak, természetétől kértek, nem követeltek mást, mint egy előkelő ember (honnête homme) erényeit."

necke Fuchs, kinek történetét Goethe, mint „világi bibliát" szedte halhatatlan hexaméterekbe és tette ezt épen akkor, mikor teljesen belemerült a weimari udvar életébe. A símamodorú róka, aki a Fejedelem kegyéből kiszorítja a nehézkes farkast és medvét, az Udvari Ember évezredes totemállatja.

Castiglione ezt a jellemvonást készen kapja az Udvari Ember középkori képével és tudomásúl veszi, anélkül hogy néven nevezné. Ahol tanácsai konkrét formát öltenek, ez a furfangosság jegyében történik. A második könyv, mely azt tárgyalja, hogyan alkalmazza az Udvari Ember az első könyvben posztulált tulajdonságokat, voltaképen az udvari ravaszság tankönyve. Hosszasan értekezik arról, hogyan dicsérje az ember önmagát; mert ha nem dicséri magát, nem veszik észre erényeit; ha pedig nagyon is nyíltan teszi, ellenszenvessé válik.[40] Sohse vallja be, ha valamit nem tud, viszont mutassa, amit tud[41] stb. Nem sorolhatjuk itt fel e sokszor igen bölcs tanácsok valamennyiét.

A következetesen és feltétlenül ravasz emberben, a sokcselű Odyszeussban van valami emberi érték, máskép nem válhatnék eposzhordozó hőssé, nem viselhetné alakján az örök-mozgó tenger poézisét. Ez az emberi érték, melyet lélekjelenlétnek szoktunk nevezni; helyesebben talán én-jelenlétnek kellene hívni, mert a figyelemnek, tehát az én-nek teljes koncentrációját jelenti arra az aktusra vagy szituációra, melyben épen vagyunk — és ennyiben lélekben a művész alkotó koncentrációjával rokon. A nagy ragadozók és a jó vadászok erénye ez, a renaissance zseniális hatalomvadászaié, Corvin Mátyásé és IV. Henriké, amint alakjuk a népmondákban él; erény, amelyet a renaissance mindenekfölött becsült. Erény a szó aristotelesi értelmében, habitus, mely épúgy, mint a többi normált tulajdonság, a bátorság, önuralom, stb. hosszú gyakorlás útján válik a lélek sajátjává.

Mint ilyen, az Udvari Ember pedagógikumához tartozik: a ravaszságot gyakorolni kell. Ez magyarázza az álarcok, álöltözetek roppant szerepét, mely elválaszthatatlan ízléstörténeti szempontból az udvari kulturától. Castiglionenál az álöltözetek divata még bevallottan az osztályelkülönülését szolgálja: az udvaronc csak álruhában vegyüljön el népi mulatságokba, nehogy tekintélyét kockáztassa.[42] Később az álöltözetek divata is formalisztí-

[40] i. m. II. 8. stb.
[41] i. m. II. 39—40.
[42] i. m. II. 11.

kussá válik, akár a bátorság a párbajban: a ravaszság „l'art pour l'art" gyakorlótere a XVIII. század nagy álarcosbáljainak konvenciója.

Ravaszságra az Udvari Embernek mindég szüksége van, előre nem látható, előre nem normálható helyzetekben. Van azonban egy helyzet, mely nem jön meglepetésszerüen, mellyel kisebb módosulásokban, de állandóan találkozik: a beszélgetés. Erre felkészülhet; a beszélgetés normálása az Udvari Ember legfőbb problémái közé tartozik a középkor óta[43].

Az udvari beszédművészet alapszabálya a Talleyrand-féle híres paradox megfogalmazásban: „Azért beszélünk, hogy elrejtsük gondolatainkat." A beszédművészet a dialógus abszolut voltában áll: a szavak nem törekszenek az élményfolyamat teljes kifejezésére, hanem függetlenek attól, külön életet élnek. A dialógus kétsíkúvá válik: egyik értelmét az hallja, aki a szavak értelmét figyeli; másik értelmét a szubtilis elme, aki a szavak zenéjén túl a kisérő felhangokra figyel. Az Udvari Ember egyik funkciója jelöli a mai nyelvhasználatban is ezt a beszédművészetet: amikor valaki „diplomatikusan" beszél.

A dialógus a másik terület, ahol a koncentráció gyakorlótérre talál: ez a gyakorlat a tréfa. A tréfa a ravaszság sportja, mint a bátorságé a lovagi torna, a nőtiszteleté az udvari flirt. „A tréfának oly biztosan és gyorsan kell jönnie, hogy célbataláljon, mielőtt az ember feltételezhetné a beszélőről, hogy ez a gondolat megfogamzott benne; máskülönben hideg és sivár.[44]" A Cortegiano II. könyve, melynek tárgya az Udvari Ember tulajdonságainak alkalmazása, észrevétlenül átmegy a komikum elméletébe és abban cseng ki. A tréfa is egy normaszerü tulajdonság alkalmazása; talán a legfontosabbé.

Az a terjedelem, melyben Castiglione foglalkozik vele, mutatja roppant fontosságát az Udvari Emberre nézve. És valóban a tréfa az a forma melyben a középkori ravaszságnorma termékenyí-

---

[43] V. ö. a fiatal Tristan beszédművészetéről Gottfried von Strassburgnál. „Útközben sokféle beszéd szövődött. Bármily fiatal is volt az udvarias Tristan, beszédében oly ravasz volt, hogy minden szóra, akármit is kérdeztek, helyes mértékben adott feleletet. Oly élesen mérlegelte szavait és viselkedését, hogy a bölcsek, az aggok Isten ajándékának tekintették és csodálkozva szemlélték, mily könnyü és szabad modorú és mily szép testü." Leipzig, 1875 Simrock ss. 74—75.

[44] I. m. II. 43.

tően hat a gáláns századokra. Ezekben u. i. a furfangos beszédművészet is kötelező formulává vált, melynek meg kellett lennie teremtő élményalap hiányában is: a koncentrációnak ez a formulája a francia Szellemesség. A szellemesség lélektanilag tekintve állandó készenlétet jelent, én-jelenlétet: nem szalasztani el a kedvező pillanatot és rögtön megtalálni az egyedül lehetséges kifejezést. A francia esprit évszázadok udvari kulturájának, koncentrációjának, kifinomult ravaszságának virága; az ősök ellenséget lesve feszülten figyeltek a bokor zörrenésére — az utódok a jóbarátot lesik, hogy az első adandó fonákságnál rácsapjanak egy bonmotval, mely ugyanannyi dicsőséget hoz, mint az ősök hadítettei.

Van a tréfának bizonyos fajtája, mely egészen sportszerűen üzhető, „training" dolga, tehetséget nem kíván: a szójáték. Ízléstörténeti szempontból beláthatatlanul fontos. A szójáték teljesen a dialógus kétsíkúságán alapul, ennek a kétsíkúságnak legreprezentánsabb kifejeződése: lelki alapja, hogy a szavak hangalakja elkülönül a jelentéstől. A szójátékmondó specifikus figyelmi állapotba koncentrálja magát: a szavaknak, melyeket társai beszélnek, csak a hangalakját figyeli, hogy az alkalmas pillanatban a dialógus értelmével össze nem illő, nem várt jelentést fűzzön hozzájuk.

A szójáték is az udvari kultura gyümölcse; a renaissanceban jött divatba és járványként haladt végig Európán. „A tréfák között azok a legkitűnőbbek, mondja Castiglione, melyek valami kétértelműségen nyugszanak, ha nem is keltenek mindég nevetést".[15] Ez mutatja, hogy a szójátékot valami kiváltkép előkelő beszédformának érezték, praktikus nevettető célja nem is volt, hanem mint szuverén divat uralkodott. Nem is lehet csodálni; hiszen ebben a formában ébredt rá a kor beszédkulturájának elért teljességére. Hogy mily mélyen hozzátartozott ez a divat a korhoz, megint csak Shakespeare példája illusztrálja a legtökéletesebben.

A szójáték és ellentéte, az eufemizmus, mely a jelentésnek nem várt hangalakot keres, együtt alkotják a XVI. és XVII. század sajátos udvari stílusát, melyet barokk-stílusnak is szoktak nevezni, Euphues, Gongora, Marini stílusát. Divattá vált semmit sem „néven nevezni", a csípkés metaforák, merész concettik a dialógus kétsíkúságának teljesen öncélú, a praktikumtól füg-

[15] I. m. II. 58. Kétértelműség ekkor még természetesen nem azt az egyértelműséget jelenti, amit ma értünk alatta.

getlenült élvezésén alapulnak; gondolatok leplezéséről itt már szó sincs; Shakespeare Osrickja vagy melankólikus Jakabja nem is tudnának máskép beszélni — a norma szuverén stílussá változott.

Ebben rejlik ez utoljára említett normának közössége az előzőkkel: végeredményben a ravaszság is az osztályelkülönülés szolgálatába állt, külön nyelvet teremtett az Udvari Ember számára, melynek segítségével az első pillanatban felismerhetővé vált, hogy nem polgár, hogy előkelő ember.

3. Renaissance.

A középkorból átmaradt az újkorba az Udvari Ember életformája, a középkori tulajdonságokkal: az Udvari Ember normaszerüen bátor, önfegyelmezett, vallásos, nőtisztelő és ravasz. Mindezek a vonások azonban formális jellegüek; a középkori szellem adta meg hozzájuk a tartalmi mozzanatokat; eltöltötte őket sajátos életével és teleológiát boltozott föléjük a keresztény lovag teleológiája által. Azonban a XVI. század lelkéből valamiképp kihullottak ezek a tartalmak, a lelki valóságok, melyek értelmet adtak az Udvari Ember viselkedésének; az Udvari Ember nagyszerü épülete céltalanná vált.

Bármily paradoxul is hangzik, a renaissance korhangulatát általában valami hiányérzet jellemzi, valami nagy, sóvárgó, belső nyugtalanság, mely folytonos keresésre üz: felfedezik Amerikát, feltalálják a könyvnyomtatást és szellemiekben az uj gondolatok beláthatatlan sokaságát; de ez a sok találás nem azt bizonyítja, amint hiszik, akik a kort „ujjászületésnek" keresztelték, hogy valami nagy Ujat találtak, hanem ellenkezőleg, hogy valami nagy Régit elveszítettek.

Az igazság, melyet Hegel a középkorra alkalmaz, szisztématikájából kiragadva inkább a renaissancera áll: „Ha az emberek elszigeteltségük által egyéni erejükre és hatalmukra redukáltatnak, akkor minden pont, melyen a világban fenntartják magukat, energikus pont lesz. Ha az egyént még nem védik törvények, hanem csak saját erőkifejtése, akkor általános elevenség, tevékenykedés és izgalom van jelen"[46] Már pedig ez az elszigeteltség akkor állt be, amikor az egyes ember a középkori hierarchiából felszabadult és háta mögött hagyta a Törvényeket.

A renaissance alapérzülete bizonyos lázadás a Törvények

[46] Hegel: Philosophie der Geschichte, Leipzig, Reclam, 483. S.

ellen, az „antinomianizmus", ahogy W. Pater nevezi, lázadás az érzületben, sokkal beljebb, semhogy forradalomra vezethetne; furcsa szépségeket termel, furcsa emberi nagyságokat; az életintenzitás mérhetetlenül megnövekszik. Érzik ezt a kor fiai is. „Minthogy most a természet nagyobb szellemeket hoz létre, mint azelőtt és azok, akik most a Jó felé hajolnak, sokkal több jót tesznek, semmint elődeik, olykép viszont azok, akik ma a Gonosz felé hajolnak, sokkal gonoszabb tetteket követnek el, semmint a régiek",[47] mondja Castiglione. Ebből a mondatból is kicseng: a megnövekedett élet már magában is valami anomális.

A renaissance örvendező anarchiája azonban csak pillanatnyi átmenetet jelent; törvények kellenek és az új törvények keresése egyre folyik. A Szellem ebben a korban egyesíti magában Zarathustra oroszlánját, aki dühvel szaggatja szét a régi parancsolatok érctábláit és a Gyermeket, aki játszva teremti az újakat.[48] A valentinoisi herceg törvénytipró sötét fensége mögött ott áll Macchiavelli, aki épen a Borgia alakjából meríti a Fejedelem új törvényét. A törvénykeresők romantikus nyugtalansága inspirálja a szellemet sosem volt magasságok felé.

De a régi egységet többé nem lehet megtalálni. Az új embert nem lehet egy metafizikai sarkpontból megismerni. Az Ethika helyét a partikuláris morálok foglalják el: a szekták, nemzetek, osztályok és életformák külön moráljai, a morálok fölé pedig teleológiául a különböző világképek boltozódnak. A világképek hullámként váltakoznak a Szellem felszínén és a nyugtalanság egyre növekszik. Mert ahhoz az Egyetemeshez képest, melyet elveszítettek, a katholikumhoz képest, minden csak partikuláris, esetleges és ki nem elégítő.

Az Udvari Ember kiválóan arra volt hivatva, hogy önálló morált építsen magának: hiszen az Udvari Ember számára nem kellett kívülről keresni a normákat, azok az életforma belső mivoltában adva voltak. Csak arról volt szó, hogy ezeket a normákat uj teleológiával lássák el, melyért érdemes legyen vállalni a normáltság belső küzdelmeit, uj páthosszal, mely megszépítse ezeket a küzdelmeket. Legfőképen pedig uj kapcsolatokat kellett találni az Abszolutummal, minthogy a régi hidak lélekben járhatatlanokká váltak; meg kellett találni az ember uj, immár immanens magatartásában az Örököt.

[47] I. m. II. 3.

[48] Nietzsche: Also sprach Zarathustra, Leipzig, Kröner I. 33—36.

Az uj morál, amint az Egésszel szemben csak partikuláris, önmagában sem egységes, sem pedig állandóvá rögzített. Teljesen heterogén elemekből tevődött össze, nem is egy időben. Ha egy alapelvből akarnók levezetni, meghamisítanók az igazságot. Helyesen csak akkor járunk el, ha utánanézünk az uj morál szerteágazó egyes tartalmi mozzanatainak, megtartva eredendő különvoltukat és nem akarunk belőlük nagyobb harmóniát kihallani, mint amennyi a kor törvényátélésében benne volt. Teljességre nem törekedhetünk, a jelenség rendkívül bonyolult volta miatt; be kell érnünk a legjellegzetesebb vonások elemzésével.

A. A Fejedelem. A XVI. századot politikai szempontból, államrendszerét tekítve, világok választják el a középkortól. A nagy összefogó világi hierarchia, a hübériség, nem eleven erő többé és helyét az abszolút monarchia, vagy (mint Olaszországban) az arra irányuló törekvés foglalta el.

A középkori fejedelem első volt az egyenlők között, a lépcsőzetes nagy strukturában egy fokkal magasabban állt, mint az ország bárói, hatalom tekintetében azonban sokszor velük egyenrangú vagy pedig kevesebb. A középkori uralkodói hatalom lényegében szimbolikus jelentőségű; vazallusainak magasabb szintézisét jelöli és közvetítő a vazallusok és a még magasabb hatalom között. A hercegek szintézise az ország, melynek egységét a király szimbolizálja; a király szintézise a „kereszténység", a császárral az élén; aki viszont a Krisztus hübérese, Krisztus földi helytartójától fogadja el a koronát. Ő sem a „legnagyobb úr"; hatalma, mint minden világi hatalom, kívülről hozott, mulandó, a dolgok nem e világi rendjében gyökerező és e világon túlra mutató — e világon nincs is igazi hatalom, hanem csak annál, aki eljön „hatalomban és dicsőségben". Minden hatalom relativ.

Az új monarchia viszont abszolút: a szó közhasználati értelmében, hogy t. i. az uralkodó akarata független, és abszolút a szó filozófiai értelmében, hogy nincs fölöttevaló. A legkisebb olasz szuverén most tulajdonképen „nagyobb úr", mint a Hohenstauf császár volt hatalma tetőfokán; mert nem a nagy Egész része többé, mint az volt, hanem a maga külön kozmoszában egyedül való legfőbb hatalom. A fejedelem hatalma most már e világra való. Nem köti semmi fölfelé való tekintet; a renaissancekori zsarnok az első szabad ember.[49]

[49] Ennek a paradoxiának bővebb kifejtését l. „A zsarnok" c. írásomban, Napkelet, 1923. szept.

Az Udvari Ember helyzete is ennek megfelelően megváltozott. A középkori udvarban fejedelem és udvaronc egyazon törvény alárendeltje volt; most azonban a fejedelem maga a legfőbb törvény, az Államhatalom. Ennyiben az Udvari Ember számára a fejedelem abszolutum, felette már nincs hatalom, ő a Végső a földi dolgok láncolatában.

Ennek következtében a fejedelem személye, a fejedelem akarata már magában teleológia. Nincs szükség isteni Akarat transzcendens teleológiájára; a fejedelem akarata mindent megokolhat és mindent szankcionálhat.

Ehhez a teleológiához jut el Castiglione a Cortegiano IV. könyvében, ahol végül is felmerül a nagy kérdés: milyen célt szolgál hát az Udvari Ember nehéz udvari művészete? mert ha csak önmagáért való volna, tulajdonképen hívságos és nőiességre nevelő ideál volna. A felelet: minden erény csak arra való, hogy az udvaronc a Fejedelem kegyét megnyerje.[50] Amint Castiglione szavakba foglalja a teleológiát, már ki is egészíti a tradicionális morál kedvéért: a Fejedelem kegyét azért kell megnyernie, hogy a Fejedelem akaratát kedvezően irányítsa, a Jó és Nemes felé. Hogy ez a kiegészítés konkréten mit jelent és mennyi benne a valódi ethikum, arról később. A gyakorlatban, az udvaronc élményében bizonyára ez volt a valóságosabb tartalom: a fejedelem kegyét megnyerni.

Ez a cél a praktikus síkban már végső cél lehet: hisz aki a Fejedelem kegyét megnyerte, egyéni anyagi és más törekvéseit is többnyire elérheti — de ha nem is éri el: az udvaronc lelki alkatát épen az jellemzi, hogy minden további haszon nélkül már az elért siker boldogságát árasztja rá az a tudat, hogy a Fejedelem kegyében áll. Itt a különbség a polgárember konkrétabb eredmény-kultuszával szemben.

A fejedelem kegye után való vágy, megnyerése fölött való öröm, elvesztése fölött való keserűség adja meg az új morál érzelmi velejáróit. Micsoda gyökerei vannak az érzületben, a szeretet-gyűlölet áramlásában, mely nélkül nem lehet el életképes morál? Castiglione erre is keres szabályt: „a Fejedelmet, akit szolgál, minden gondolatával és lelki erejével igyekszik szeretni, mintegy imádni, őt szolgálja mindenek fölött és kívánságait, szo-

---

[50] I. m. IV. 12.

kásait és életmódját az ő tetszése szerint rendezi be."[51] Ime, az udvari kiskáté első felelete.

A keresztény ethikának a szeretet volt mozgató ereje; ennek az ize él tovább Castiglioneban, amikor kimondja a szabályt, vallásos emlékek csengenek ki már a megfogalmazásból is. Kérdés azonban, a Castiglione által követelt szeretet valódi érzületet jelentett-e vagy csak „ál-érzületet"? Mindenesetre „pozitív feléje-törekvés" van abban az attitüdben, ahogy az igazi Udvari Ember a Fejedelemmel szembenáll. Ez okvetlenül szükséges, ebben van Castiglione mély bölcsesége. Ha az udvaronc számára a fejedelem személye visszataszító, ha lelke mélyén tehát tőle eltávolodó törekvés él, nem lehet igazi udvaronc, mert ellenszenve állandóan gátolja az udvari morál szabályainak teljesítésében.

De ez a törekvés még nem szeretet. „Gyakran keletkezik pozitív törekvés bizonyos személyekhez", mondja Pfänder, „abból a kívánságból, hogy tetszésüket megnyerjük vagy nekik imponáljunk. Ezt a törekvést az emberek, akik átélik, többnyire az illető iránt való szeretetnek és vonzalomnak nyilvánítják. Valójában azonban ez a törekvés az illető iránt való teljes érzületbeli közömbösséggel járhat együtt."[52] Valószínűleg csak ennek a törekvésnek élményformáját értette Castiglione szeretet alatt. Mindenesetre azonban posztulálta, hogy ez a törekvés igazi szeretetté fejlődjék ki; a jezsuitamorált anticipáló erényfelfogása szerint a szándékosan végrehajtott külső cselekedetek végül is létrehozzák visszafelé hatva azt az igazi érzületet, melyből tulajdonképen spontánul kellene fakadniuk. Az Udvari Embernek úgy kell tennie, mintha szeretné a Fejedelmet, hogy végül igazán megszeresse.

Mert Castiglione jól érezte: csak ez az érzület, csak a Szeretet világot átívelő hatalma képes, hogy áthidalja a nagy ürt, mely az udvari morál és a szívben írt örök erkölcsi törvény

---

[51] . . . si volti con tutti i pensieri, et forza dell' animo suo ad amare et quasi adorare un Principe, a chi serva sopra ogn' altra cosa et le voglie sue et costumi et modi tutti indrizzi a compiacerlo. I. m. II. 18.

[52] A. Pfänder: Zur Psychologie der Gesinnungen. (Jahrb. f. Philosophie und phänomenologische Forschung. I. Halle, 1914.). s. 347.: „So entsteht oft ein positives Hinstreben zu bestimmten Personen aus dem Verlangen, ihnen zu gefallen oder ihnen zu imponieren. Auch dieses Hinstreben wird von den Menschen, die es erleben, meistens für Liebe und Zuneigung zu den Personen erklärt. Tatsächlich aber kann dieses Hinstreben mit völliger Gesinnungsgleichgültigkeit gegenüber der Person gepaart sein."

között tátong. Csak a Fejedelem iránt való lángoló szeretet teszi a Fejedelem érdekében elkövetett immoralitásokat emberileg elviselhetőbbekké.

Az udvari morál már fentebb adott gyökerében immorális: az egyén abszolut akaratán alapul, a szubjektiv önkényen, melynek igazán jó-volta egészen esetleges. A hatalom-érzés betegségeiben gyötrődő fejedelmek alatt az Udvari Ember ezerszer volt dilemmában, amikor az udvari morál és természetes ethikai ösztönei, vagy a még benne élő keresztény ethika ütközésbe kerültek. Ez a lehetőség is felmerül a Cortegiano dialogusában. Szabad-e a fejedelem parancsára rosszat tenni?[53] Nem, feleli habozás nélkül Castiglione, a lovag, aki az urbinoi herceg képviseletében magára vette a térdszalagrendet, „becstelen dolgokban senkinek sem szabad engedelmeskedni." De ehhez a korrekt és rövid kijelentéshez rögtön hozzácsatol egy hosszú és végtelenül jellegzetes záradékot: „azonban sok minden első pillanatban jónak látszik, ami rossz és sok minden gonosznak és mégis jó. Ezért szabad a fejedelem szolgálatában megölnünk nem egy embert, de tizezret és még sok minden mást tennünk, ami annak, aki nem vizsgálja kellőképen, rossznak látszik, és mégsem az." — A jó és rossz között való spontán különbségtevés már megszünt; az erkölcsi állásfoglalás már reflexió eredménye, már pedig a gondolkodás, a „kellő vizsgálat" a feketét fehérnek bizonyithatja. Legokosabb tehát mindjárt, gondolkodás nélkül engedelmeskedni a fejedelmi parancsnak.

Az udvari morál az erősebb. Megdöbbentő az a hideg, szenvtelen nyugalom, ahogy a különben emberies és nemes Castiglione a fejedelmi bűnöket tudomásul veszi. Francesco Maria, az urbinói herceg fogadott fia, meggyilkolta Giovanni Andreat, nővére szeretőjét. A század egész ördögi tárgyilagossága, kegyetlen anomalizmusa, az Erzsébet korabeli angol drámák levegője csapja meg az embert, amikor Castiglione erre vonatkozó levelét olvassa, melyet anyjához ir; „Nem kell nyugtalankodnia Giovanni Andrea halála miatt — Isten irgalmazzon neki! mert ezeket a dolgokat, ha egyszer megtörténtek, nem lehet meg nem történtekké tenni. Minden elrendeztetett, hála a herceg ügyességének és bölcsességének, és a Prefektus úr[54] ujra itt van és Őfensége

[53] I. m. II. 23. U. o. az idézet is.

[54] T. a gyilkos Francesco Maria.

visszafogadta kegyeibe és aki nem él, már el is van feledve."[55] Még továbbmegy ez alkalommal Bembo, a kaján és rosszindulatu humanista, aki csak ezt a megjegyzést füzi az esethez: „aki állva maradhatott volna és elesik saját hibájából, megérdemli, hogy ott feküdjék akarata ellen is".[56]

A kegyetlen anomalizmus később elvész: a régi törvények, legalább elvben újra tiszteletben állanak a későbbi vértelenebb és szenteskedő századokban, de a Fejedelem akaratában csúcsosodó morál megmarad és növekszik; Erzsébet királynő, V. Fülöp és végül XIV. Lajos alakja teljességében megvalósítják, amit az Udvari Ember teleológiája, mint végsőt posztulált, a Fejedelmet mint abszolutumot.

B. A Centrifugalitás. Az uj ember birodalma e világról való; ez annyit jelent, hogy az uj ember világias vagyis kifelé fordult. „Az E Világ elve, mely a világot a keresztes hadjáratokra ösztönözte", mondja Hegel, „most inkább a magáért való világiasságba fejlődik: a Szellem kifelé fejlesztette ki és ebben a kifelé valóságban teljesedett."[57] A kor kifelé forduló attitüdje átformálta az emberek értékrendszerét. A középkori ember azt kérdezte: mennyit érek Isten színe előtt, mennyit érek a magam lelkiismerete előtt? Az uj ember azt kérdezi: mennyit érek a világ szemében?

Az Udvari Ember minden más életformánál fokozottabb mértékben átment ezen a centrifugális irányváltozáson. Hiszen ő az igazi reprezentativ ember: szociális helyzete erre a szerepre hivatja, funkcióinak köre a reprezentáció, egyéni helyét az udvar hierarchiájában csak állandó magát-mutogatással őrizheti meg. Egész élete a nyilvánosság előtt, a nyilvánosság számára játszódik le. Az udvarban nem állik a visszavonulás, de nem is lehetséges. „Mindég úgy cselekedni, mintha látnának", mondja Gracian.[58] „Tudja, hogy a falak hallanak és a rossz cselekedetek szétrobbanással fenyegetnek, csakhogy napvilágra jöhessenek." A

---

[55] L. Serassi: Delle lettere de Conte Baldassar Castiglione, con annotazioni storiche illustrate, 2 tom. Padova 1769—71. I. 133.

[56] Pietro Bembo: Lettere. Verona 1743. III. 15.

[57] Hegel i. m. 511. o. „Das Prinzip des Dieses, welches die Welt zu den Kreuzzügen getrieben, hat sich vielmehr in der Weltlichkeit für sich entwickelt: der Geist hat es nach aussen entfaltet und sich in dieser Äusserlichkeit ergangen."

[58] B. Gracian i. m. 297. §.

polgárok figyelme az udvaroncra szögeződik a tisztelet és az irigység ellenőrző erejével. Az Udvari Ember attitüdje bizonyos fokig a színpadon levő színészéhez hasonlít.

A kifelé-fordultság első következménye, hogy a hamis lelki tények rendkívül elszaporodnak a valóságosak rovására. Az élményeket kívülről hozott szempontok tenyésztik ki és irányítják, mert maguk az élmények is kifelé szólnak, a szemlélőnek. Érzi ezt Castiglione is: „Hogy igazat mondjak, mindannyian, benneteket is beleértve, gyakrabban hódolunk meg az idegen vélemény hatalmának, semmint hogy önállóat alkotnánk. Csak nemrégiben történt, hogy megismertünk néhány verset, melyet állítólag Sannazaro szerzett és valamennyien dicséretünket fejeztük ki és módfelett magasztaltuk; mikor később megtudtuk, hogy nem is ő szerezte, hirtelen elvesztették minden értéküket és a középszerűnél is gyengébbnek tartattak."[59] Íme, a művészeti sznobizmus kezdetei!

Ezek a belső élmények; még erősebben befolyásolja a kifelé fordulás a cselekedeteket, az erkölcsi magatartást. Az új morál második lényeges tartalmi mozzanata, melyet a renaissancetól kapott: minden emberi érték elismertetése által nyeri el értékét. A középkorból maradt normák most odamódosulnak, hogy nem bátornak kell lenni, hanem bátornak kell, hogy tartsanak, stb.

Megszámlálhatatlan helyet lehetne idézni a Cortegianoból, mely azt tanítja, hogyan kell kedvező színben feltünnünk az emberek szemében; voltakép az egész könyvet. Hiszen az örökudvari jellemvonás, a ravaszság, most eszközzé válik ennek a célnak az elérésére; a fejedelem kegye szintén a kifelé-fordult értéktudat legfelsőbb szankciója: a fejedelem a Világ egésze, egy személybe koncentrálva. Aki a fejedelemnek tetszik, meghódította a világot.[60]

A renaissanceban új életre támad az antik istenség: a Hír.[61] A Hír legerősebb formája, mintegy végső entelechiája a képnek, mely rólunk embertársainkban él. A hírvágy tehát az új morál legfontosabb emocionális mozgatói közé tartozik; Castiglione az antik művek olvasását is azért ajánlja az Udvari Embernek,

[59] I. m. II. 356.

[60] V. ö. i. m. II. 32. Aki a fejedelem kegyében áll, azt az udvar okosnak tartja; a kegyvesztett, bármit tesz és mond, nevetséges.

[61] V. ö. Burckhardt-Geiger: Die Kultur der Renaissance in Italien. Leipzig 1919. I. 120—129.

hogy a hírvágyat felkeltse benne és ezáltal nagy tettekre sarkalja.[62] A Hír épúgy lehet abszolutum, mint a Fejedelem: a „híres ember", kinek alakja a köztudatban továbbél, a történelem és a kultura elmúlhatatlan értékévé válik.

A hírvágy a transzcendenset elvesztett korokban az öröklét után való vágy egyik formája; így a legmagasabb emberi törekvések közé tartozik. Van azonban kisebbszerű hírvágy is, mely nem terjed túl az életen; ez emocionális szempontból sokkal fontosabb. Az ember vigyáz jó hírére, óvakodik, nehogy rossz hírbe kerüljön. A hír ebben az értelemben a rögzített alakot jelöli, ahogy az emberek tudatában felmerülni vélünk. Ennek a rögzített alaknak negatív körülhatárolása, mely kiküszöböl minden káros elemet, a becsület. Becsületes ember az, akinek a nevéhez nem fűződik semmiféle megalapozott gonosz megjegyzés.

Az udvari morál tulajdonképen becsület: értékelése nem az egyénben nyugszik, hanem a kollektívumban. Az Udvari Ember erkölcsi értékjelzője a „becsületes ember", honnête homme. A becsület „a lelkiismeret és az önzés rejtélyes keveréke", mondja Burckhardt, „mely megmarad a modern embernek akkor is, ha hibájából vagy hibáján kívül minden mást elveszített, hitet, reményt és szeretetet."[63]

Az uj morálnak mindkét sarkalatos pontja: a Fejedelem iránt való érzület és a becsület kultusza a spanyol udvarban érte el teljes tudatosodását. A spanyol nemesség fojtott szenvedélyessége az Udvari Embert a héroizmusig fokozta. A királyhűség és a becsület itt találja legmegrendítőbb fanatikusait és mártirjait. Ezért, hogy a spanyol udvari kultura maximális tragikus feszültsége a királyhűség és a becsület összeütközéséből keletkezik; ezt a feszültséget dolgozzák fel a kor legnagyobb drámái, Caldeton „Zalameai Bírója" és Francisco de Rojas „Garcia del Castañorja," melyben a király egy grand feleségére vet szemet, míre a grand, a király személye szent lévén, feleségét készül meggyilkolni. Szerencsére kiderül, hogy a király nem is a király volt, hanem egy álruhás udvaronc, akit Garcia nyugodtan megölhet.

A francia kulturában a kifelé fordult élet már nem heroikus, hanem magától érthetődő. Az udvar élete mindég mindenki számára látható; a Louvre állandóan nyitva van; udvari szertartá-

---

[62] I. m. I. 43.

[63] Burckhardt-Geiger i. m. II. 121.

sok kifejezésre hozzák, hogy az előkelő ember nem magának él: a király lever-je, nyilvános étkezései, a dauphin nyilvános nászéjszakái. A kifelé-fordultság végső határértékét éri el immár: ami nem a társaságban történik, nem tartozik a létező dolgok közé. Az Udvari Embernek nincs magánélete.

C. Az Artisztikum. A középkori normákat az uj Fejedelem-fogalom és a centrifugalitás új élettel töltik meg. Még egy harmadik lelki tény is hozzájárúl, hogy a normák hatalmát lélekben valóságossá tegye: a kor megnövekedett érzéke a művészi iránt.

A renaissance mélységes esztétikai magatartásáról irni szószaporitás volna, ez a jellemvonás talán túlzó módon is él a köztudatban. Az Udvari Ember életét is át meg átszövi a művészet. Castiglione élete művészettörténeti dokumentumokkal teljes, hiszen Rafael legjobb barátja és segitőtársa volt. Példája tanusítja, hogy az Udvari Ember funkciói ebben a korban részint művészi jellegüek voltak: nem is említve, hogy Castiglione udvari költő-féle volt, szerepelt, mint színész, személyesen adta elő Cesare Gonzagával szerzett pásztorjátékát[64] és szerepelt, mint rendező, amikor a Calandriát nehéz munkával színrehozta Mantuában[65]. Diplomáciai megbizatásainak jó része abból állt, hogy ura megbizásából szobrászokkal és ötvösökkel tárgyal, orgonát vásárol, ritka kámenák és finom török után kutat, visszatérésre birja a spanyol aranyművest, aki megszökött Mantuából és az őrgróf figyelmébe ajánlja Giulio Romanot.[66]

Az általa rajzolt Udvari Ember is elsőrangú művészi tulajdonságokkal van felruházva; nem elég, hogy kitünően táncol, zenél[67] és versel[68], rajzolni is kell tudnia, legalább is bizonyos kellemes dilettantizmussal, hogy jobban meg tudja ítélni a festmények értékét.[69]

Kétségkivül művészkultuszukban is sok hamis volt: sznobizmus és műpártolás elválaszthatatlanok; mégis a művészetek oly közvetlenséggel nőttek hozzá a kor életéhez, mint a középkorban a vallási dolgok; nem a XIX. századi és mai affektált rajon-

---

[64] Cartwright i. m. I. 159.
[65] U. o. 66.
[66] U. o. 232—33.
[67] I. m. I. 47.
[68] I. m. I. 44.
[69] I. m. I. 49.

gás attitüdjével fordultak a művészet felé, hanem valami egészen magától érthetődő, szinte familiáris érzülettel; hiszen a legnagyobb alkotók emberi, kisszerű valóságok a számukra és a legnagyobb alkotások a szemük előtt, organikusan növekedtek. Mint a középkorban a vallási, most az esztétikai életforma nyúlik át az összes többi életforma területére: a politikus ember, mint II. Gyula, hatalmi tudatát Michelangelo terrorizálásában tombolja ki; az ökonomikus ember értéktudata a villájában felhalmozott műkincsekben van, a vallási ember, Savonarola, vallási haragja a műkincsek ellen fordul.

Az esztétikum valóban a kor „vérében van"; ezért feltételezhetjük, hogy az Udvari Ember tisztelete a művészetek iránt, mely Castiglioneban megnyilvánul, nem meríti ki az Udvari Ember esztétikai mozzanatait; inkább csak szimptomája annak a lényegében esztétikai irányú állásfoglalásnak, melyet az Udvari Ember ebben a korban felvesz.

Castiglione művének legelején a conditio sine qua nonok között, mint a születési nemesség, kimondja az esztétikai posztulátumot: az Udvari Embernek testileg-lelkileg bizonyos szépséget kell megvalósítania. „Azt akarom, hogy az Udvari Ember nemes-voltán kívül abban is szerencsés legyen, hogy természettől fogva ne csak értelme, szép alakja és arca legyen, hanem bizonyos báj és (amint mondják) az a „vér" legyen meg benne, mely mindenki számára első látásra kedvessé és szeretetreméltóvá teszi."[70]

A sangue, a vér, itt valószínűleg azt a valamit jelöli, mely a megmagyarázhatatlan szimpatiák, vonzódások létesítő oka. Ennek a Valaminek mibenlétét a dialogus nem fejtegeti tovább, nem is tartozik a könnyű dolgok közé. Mi is fenntartjuk kutatásunk utolsó, mélyekbe tendáló fejezete számára, hogy közelebb-

---

[70] I. m. I. 14. p. 21. Il Cortegiano adunque, oltre alla nobilità, voglio che sia in questa parte fortunato, et habbia da natura non solamente lo ingegno, et bella forma di persona, et di volto, ma una certa gratia, et (come si dice) un *sangue*, che lo faccia al primo aspetto a chiunque lo vede, grato et amabile.

A Sangue szó értelmére l. Tommasso-Bellini: Dizionario della lingua italiana, IV. 1. p. 532. „Sangue 30. Avere sangue ad alcuno: Avergli affezione, Aver simpatia per esso. Castigl. Corteg. I. 151. Vedesi talor che un gentiluomo . . . sarà poco grato a un signore, e, come si dice, non gli arà (avrà) sangue", továbbá p. 534. XXVII.: „Non ci aver sangue con uno, Non se la dire seco, Non andare d'accordo. Averci sangue con quelcuno, Dirsela Simile Averci poco sangue, Poco affetto, poco simpatia."

ről meghatározzuk, mi az a Valami, mely a Belső Nemesség jegyét üti a választott homlokára, a nem-testi Vér, melyre az Udvari Ember végső értéktudata és egyben legmagasabb törekvése irányul. — Itt csak mint esztétikai értékkel foglalkozunk vele, azzal a formájával, ahogy magában az Udvari Emberben, mint gyakori élmény és mint lelki habitus megjelenik.

A formák szépsége a harmadik híd, mellyel az Udvari Ember életformája az Abszolutumba kapcsolódik: ezúttal az előbbieknél magasabbrendű módon, a művész útján, aki alkotásának elszigetelt kis világába az egész kozmosz képét beléjeigézi.

Hogy ezt megérthessük, fel kell tennünk, hogy a művészetelmélet nemcsak a szép alkotás, hanem a szép viselkedés tudománya is. A művészi formáló erő nincs a tárgyakra korlátozva, önmagunk is lehetünk művészi alkotás anyagává: testünk a táncban, testünk-lelkünk párhuzamossága a színjátszás művészetében. A színjátszás művészetétől a viselkedés művészetét az a döntő tudatbeállítási különbség választja el, hogy a színész játéka csak „játék", mint ilyen él játszó és néző tudatában és az illúzió csak végső határlehetőség; a viselkedés művészetében az álság egy fokkal továbbmegy és magát az álságot is igyekszik elálcázni: a viselkedés művésze számára az illúzió már előfeltevés; feltételezendő, hogy gesztusát ő maga és az, akinek szól, komolyan veszik. A színész játszhat, ha tudja is mindenki, hogy csak játszik; az Udvari Ember gesztusa értelmét veszti, ha — legalább úgy nem tesznek, mintha komolyan vennék.

Igaz, hogy a játék-elemnek, a „céltalanságnak" sématikus kikapcsolása által a társas viselkedés elveszti a művészet izolációját az élettel szemben és a gyakorlati élet síkjába süllyedve megszűnik tulajdonképen művészet lenni. A gesztusokat nem lehet olyfajtaképen értékelni, mint egy szobrot vagy egy színészi produkciót. Ez azonban nem akadályozza meg, hogy magában az emberben, aki a gesztusokat véghez viszi, a gesztus ne lépjen fel az alkotás élményformájában, az alkotásnak, mint életjelenségnek összes szimptomájával.

Minden alkotás bizonyos örömérzettel van egybekötve: absztrakt megfogalmazásban a formák kiteljesedése az, ami az örömérzetet felkelti. Az alkotóban többnyire öntudatlanul él egy forma, mely mindaddig, míg nem objektiválódik, kínzó, nyugtalanító, az érzéskoordinátában elhelyezve feszítő érzést jelent (Wundt); az objektiváció folyamata fokozatosan megszüntetí ezt a

feszültséget, mely mindinkább bizonyos oldó érzésnek ad helyet: a nyugtalanság elmúlik és az a fluidum, mely előzőleg énünk falát szétrobbanással fenyegette, most a kiömlés örömérzete kíséretében mintegy az objektivált formába igyekszik átmenni. Most ugyanaz a fluidum a forma falait feszíti ki lassan-lassan, teljességet ad a formának a beléömlött élettartalom, bizonyos fiktív totalitást, mely az élettotalitás képe-mása. Az alkotott forma ilyetén teljességének érzete a művész legnagyobb öröme; ez az, amiért érdemes vállalni az alkotás feszítő gyötrelmeit.

A leírthoz teljesen hasonló élményfolyamat mehetett végbe az Udvari Ember lelkében társas gesztusainak végrehajtása közben. Képzeljük el Castiglionet, amint szobájából, a magánéletből, a tulajdonkép nem-létezőből, mely a lélekvándorlástan ama közbeeső álomállapotaihoz hasonlít, amikor a lélek kipiheni előző élete fáradalmait, elindul a hercegnő termei felé, a valóságos életbe. Amint elgondolja, kikkel fog találkozni, kinek mit kell okvetlenül mondania (a formák kötöttsége) és hogy előre nem látható események érhetik (az anyag ellenállása), lelkét az alkotási izgalom feszültsége tölti el. A hercegnőhöz megérkezve, már köszöntésében megadja mindenkinek az őt megillető tiszteletet; mindenkihez van megnyerő szava, mely teljesen az illető egyéniségéhez van mérve; de az egész viselkedés-remekmű a hercegnő felé csúcsosodik ki, akihez szól minden mélyről jött hódolatot sugárzó gesztusa; a hercegnő felé, aki mint szuverén és mint nő, az udvari élet értelme és célja. A hercegnő szemében ma este is el kell érnie értékpozícióját, újra és mindég meg kell hódítani. Castiglione a sportember izommutogató élvezetével veszi elő összes képességeit. Már a társalgás választékos stílusa is művészet; de Castiglione tréfál, rajzol, zenél és szonetteket rögtönöz. Szerény formában bár, de kimutatja jártasságát az antik auctorok oszloperdejében; könnyedén érinti a filozófia szentelt magaslatait, hogy azután dicsőséges harci emlékezéseibe szállhasson alá. Erényeit „felváltva kell felvonultatnia, egymás után az ellentéteseket, mint ahogy a nagy festők az árnyék felrakása által a fényt erősebben kiemelik."[71]

Ime, az Udvari Ember alkotása. Hajnalban pedig, mikor a nemlétezőbe, a sötét szoba chaoszába visszatér, még sokáig nem tud elaludni; a félálom orgonája zúgja fülébe a zenét és Castiglione végig-

[71] I. m. II. 7.

gondolja minden szavát, minden gesztusát. Amint így szemléli magát, kivetítve az immár csak képzelt terembe, eltölti a kiteljesedett formák fölött való öröm, mint a nagy festőt az utolsó ecsetvonás után.

Ez az esztétikai elem talán emocionális szempontból a legfontosabb az udvari morál belső támasztékai közül. Az udvari morál a Szépség hatalmával kényszeríti az udvaroncot szabályainak betartására, a Szépség jegyével különíti el az udvari népet az alacsonyabbrendűektől. A Szépség törvényvolta teszi az utókor számára oly kívánatossá az udvari századokat, hogy szinte a történelmi kutatás is szégyelli róluk beszélvén száraz és nehézkes stílusát és ösztönösen a szebbe, a művészibe kívánna áthajolni.

4. Az antik gondolat.

A fentiekben, csaknem „akaratlanúl", a dolgok rendjét követve, Spranger kutatási módjához alkalmazkodtunk: megvizsgáltuk az Udvari Ember életformáját a többi életformához való viszonyában. A Fejedelem teleológiája bemutatta az Udvari Embert a politikai és ökonomiai életforma síkjában, a következőkben a szociális emberrel való vonatkozásait tárgyaltuk és végül mint esztétikus embert ismertük meg. Hátra van még két életforma: a theorétikus és a vallási emberé. Vizsgálnunk kell még, miként alakul az Udvari Ember magatartása az Igazsággal szemben, nevezetesen az önmagára vonatkozó igazsággal szemben: hogyan látja az Udvari Ember saját életformáját, mint törvényt, igazságot a törvények és igazságok rendszerében elhelyezve és azután hogyan helyezi el a minden-dolgok totalitásában, hol csak a vallási átélés tájékoztat. Itt tehát az Udvari Ember önmagáról alkotott szemléletét, „theóriáját" fogjuk vizsgálni, amint az életforma theoretikusában, Castiglioneban tudatosodási processzusok hosszú útján át gondolattá alakult.

Tanulmányunk tulajdonképeni filológiai része következik most. Mielőtt azonban ebbe bocsátkoznánk, pillanatra meg kell állnunk egy módszertani kérdésnél.

A filológia modern formája történelmileg adott gondolatstruktúráknak más gondolatstruktúrákkal való genetikus összefüggését kutatja. Ezzel a módszerrel pl. Castiglione, mint gondolkodó, elhelyezhető a gondolkodók rendszerében, beosztható bizonyos általános osztályokba, melyek genetikus összefüggéseken épülnek fel; így mondható, hogy Castiglione platonikus, arisztotelianus, sztoikus, pantheista stb.

Ezek az általános kategóriák végeredményben arra szolgálnak, hogy segítségükkel megismerjük gondolkodásának gyökereit és gerincét, melyen az egész struktúra felépül. Már most meg kell állapítanunk, hogy a filológia szokványos módszere épen ezt a célt a legritkább esetben éri el; legtöbb eredménye félrevezető, nem ad helyes feleletet arra a kérdésre, mik voltak az Ember gondolkodásának sarkalatos pontjai. Többnyire megállapítják, hogy az illető által befogadott gondolatstruktúrák (a hatások) egymásnak ellentmondóak; az ellentmondásokat esetleg utólagos szintézisre igyekeznek hozni, hogy megóvják a vizsgált egyén „lelki életének egységét"; a szintézis azonban többnyire oly mesterkélt, hogy az intuíció számára első pillanatban nyilvánvaló: ez semmiesetre sem lehetett benne az illető átélésében.

Ennek az eredménytelenségnek okát, hogy úgy mondjuk, a filológusok hiszékenységében kell keresni. A hiba az, hogy minden gondolatot, melyet egy szerző leír, az illető gondolatvilága integráns részének tekintenek. Teljességgel figyelmen kívül hagyják, hogy ha a gondolatokat pszichológiai vizsgálat alá vesszük, az egyes gondolatok valóság-értéke között ég és föld különbség van. (Nem a logikai igazság-értékéről beszélünk természetesen, az ettől teljesen független.) Minden gondolat összefügg valamiképp a gondolkodó én gondolatkincsével; de ebben az összefüggésben rendkívüli fokozati különbségek vannak.

Némely gondolatot leír az író, mert ötletszerűen eszébejutott, olvasta és tetszik neki, vagy (leggyakoribb eset) mert a kompozíció megkívánja: hézagkitöltésül, átmenetnek, hangulatos befejezésnek. Ezek a gondolatok nem valóságosak, ezek „csak gondolatok", abban az értelemben, hogy nem létező dolgok. Vannak viszont olyan gondolatok, melyekért az alkotó inspirált óráit áldja, hogy kifejezésre hozta őket; mert legmélyebb lényének nehezen kibányászható tartalmát hordozzák, azt tudatosítják, ami a gondolatok örök hullámverésében az állandó, a visszavisszatérő. Ezek a gondolatok lélekben egészen valóságosak. Vannak gondolatok, amelyeket szinte még nem az ember gondol, „csakúgy átfutnak az ember fején", idegenül. Vannak gondolatok, melyeket szinte már nem az ember gondol, hanem valami személytelen Értelem, mely által kicsi személyiségünk is „csak" gondoltatik.

Erre a különbségtevésre valóságos és kevésbé-valóságos gon-

dolatok között fokozottabb mértékben szükség van, amikor Castiglione gondolatvilágához közeledünk. A tökéletes udvaronc sajátos történelmi helyzetéből következik, hogy valóságos gondolatait a nem-valóságosak légiójával kellett körülvennie.

Az előbbiekben utaltunk rá, hogy az Udvari Ember új morálja a régi ethosszal sok tekintetben ellentétben állt; már pedig a keresztény ethika, mint politikum még sokkal hatalmasabb volt, és talán a lélek nem-intellektuális rétegeiben még sokkal érvényesebb, semhogy vele ellenkező tanokat nyíltan lehetett volna hirdetni. Sőt még csak tudatosítani sem lehetett ilyeneket; az emberben élő történelmi erők gátlásai visszatolták az ilyen gondolatokat a tudatalattiba, mint az apagyilkos-gondolatokat.

Itt tehát a theorétikus funkciója nem egészen öncélú, nemcsak a theória absztrakt igaz-voltáért gondolkozik; a tudós soha annyira nem volt egy személyben rhétor is, mint a renaissanceban. Mert a theorétikusra várt a feladat, hogy az ellentéteket a tudatban kiegyenlítse, neki kellett az új morál tanításait megokolni és megnemesíteni, szankcionálni azáltal, hogy történelmi és a köztudatban magasztosnak elismert gondolatstruktúrákkal összefüggésbe hozza; be kellett mutatnia, hogy tulajdonkép nem akarnak mást, mint amit régibb idők nagyjai is akartak. Egyeztető tevékenységük részben jóhiszemű volt; hiszen bennük sem tudatosodott az ellentét régi és új között; a gondolatot, melyet leírtak, legalább igaznak hitték, ha nem is volt valóságos, ha nem is következett organikusan a belső magatartásból. Sokszor pedig tudatosan, nem is jóhiszeműen öltöztettek szép köntösbe valamely kétes értékű tényt. Az udvarművészethez ez a fajtájú eufemizmus is hozzátartozott.

Épezért nem szabad mindent elhinni, amit Castiglione ír. Különösen nem szabad könnyelmű genetikus összefüggéseket felfedezni, nem szabad pl. azt mondani, hogy Castiglione platonikus, mert könyvének utolsó része csaknem szórúl-szóra a Symposionból van merítve. Castiglionenál előbb van a tény, azután a megokolás. Nem a filozófusok axiomáiból, erkölcsi maximáiból következik logikus rendben az Udvari Ember kódexe. Nem szellemi irányok behatása és egymással érintkezése révén jön létre Castiglione gondolatvilága, amint azt a hatás-vizsgáló módszer kívánná. Adva vannak bizonyos lelki tények, melyekhez keresik a motivációt. Az irodalmi „hatások" története ebben az esetben ürügyek és kifogások története.

A másik kísértés, mely Castiglionet nem valóságos gondolatokra vezette, a gondolatoknak az a példátlan áradása, mely a kor tudattartalmát elöntötte. Az antik gondolat Góg és Magóg népe áttörte a gátakat. Castiglione a kor számára új gondolatok oly roppant gazdagságában duskált, hogy emberileg lehetetlen volt ellenállnia a kísértésnek, hogy át ne vegyen művébe egyeseket, melyek gondolatvilágával szoros összefüggésben nem voltak, melyeket „nem gondolt komolyan". Mert az is természetszerűen következik korának beállítottságából, hogy mikor szétnéz a gondolatok arzenáljában, fegyvereket találni új moráljának megvédelmezésére, az antik gondolatok akadnak először kezeügyébe. Amikor gondolatait magasztos teleológiájú világképekhez akarja hozzáfűzni, természetesen az antik hagyomány nagy rendszereit választja ki. Hiszen a kor szemében ezek a legmagasabb és legigazabb rendszerek. Épen ezért a filológiai kutatás erre az egy fejezetre sűrűsödik össze: Castiglione és az antik gondolat.

Ha átlapozzuk a Cortegiano német fordításához[72] csatolt kiváló filológiai apparátust, mely idézi az összes antik párhuzamos szövegeket, kiderül, hogy Castiglionera nem hatott más az antik szellemből, mint ami a korra általában hatott, amit meg lehetne mondani anélkül, hogy a Cortegianot elolvasnók. Az auctorok, akik hatottak rá, a renaissance kat'exochen szerzői: Platon (és Ficinus kommentárjai), Aristoteles, még inkább Plutarchos és legfőkép Cicero. Ezek közül Aristoteles hatásával itt nem foglalkozunk, mert Castiglione államelméletére hatott, mely nem függ szervesen össze az Udvari Emberrel.

A. Castiglione és a platonizmus. A platonizmus hol nyíltan, hol földalatti erőként az egész középkoron át élt. Az olasz trecentóban, úgy látszik, már megkezdődött Platon szerelemtanának hatása, Dante és kortársainak tudós szerelmi lírájában[73]. Innen kezdve a platonizmus jelentőségét az új ember számára az adja meg, hogy a platoni tanítás nagyszerű megalapozást ad a középkorból átmaradt nőtisztelet-normának. A reménytelen szerelem attitüdje, melyet azelőtt a Madonna-Kultusz színezett, most az Égi Szerelem nevét és értelmét nyeri el.

---

[72] Der Hofmann des Grafen Baldesar Castiglione, übersetzt, eingeleitet und erläutert von Albert Wesselski, 2 Bde, München u. Leipzig, 1907.

[73] Karl Vossler: Die philosophischen Grundlagen zum „süssen, neuen Stil" des Guido Guinicelli, Guido Cavalcanti und Dante Alighieri, Heidelberg, 1904.

Az égi, előkelő szerelem az a tan, mely Platont a XV—XVI. században az Udvar filozófusává tette. Nem a platonizmus hatott az udvari életre, hanem az udvari élet lefoglalta és tulajdon képére formálta a platonizmust, aminthogy később más oldaláról tekintve Brunóval és Spinózával az ifjuság filozófusa lett.

Itt kapcsolódik Castiglione gondolatstruktúrája is a platonizmushoz. Castiglione csodálatos latin kompozíciós érzékével a negyedik könyv végére[74] hagyta azt, amiben az udvarművészet karcsu toronnyá csúcsosodik: az Udvari Szerelem tanát. Ő már közvetlenül a forrásból merít: a Symposionból és a Phaidrosból és nem is távolodik el a Mester ösvényétől.

A Szerelem az ember ősi vágya a Szépség után, mondja. A Szépség pedig a Jóság ruhája, csalétke, szimboluma. A testi szépség megkivánása csak gyötrelmet okoz; az igaz ember a lelki szépséget keresi. Beéri a látással s a hallással; inkább arra törekszik, hogy szive hölgyét „minden hibától megóvja, intéssel és jó példával szerénységre, önmérséklésre és valódi tisztességre nevelje és kieszközölje, hogy a hölgy csak tiszta gondolatokat fogadjon be, minden csúnyaságtól és büntől idegeneket . . . Ilymód történik a Szépség igaz nemzése és kinyilvánitása a Szépségben, mely némelyek véleménye szerint a szerelem végső célja."[75]

A lelki szépség magasabb formájában már nincs az emberi testhez kötve; képe a mi lelkünkben él, szabadon. De ez a kép még mindig földi; a legmagasabb szerelem a képektől is elszabadult, önmagába mélyed és önmagában megtalál mindent. „Amikor a lélek vakká válik a földi dolgok számára, képes lesz meglátni a mennyei dolgokat." A földi szerelem felemelkedik a misztikus égi szerelemig, melynek csodálatos himnuszával cseng ki Castiglione szerelemtana: „Te vagy az igaz gyönyörök Atyja, a bájé, a békéé, a szelidségé és a jóindulaté, ellensége te az otromba vadságnak, kezdete és vége minden jónak! És mert szeretsz szép testek és szép lelkek virágdiszében lakni és megmutatkozol időnként szinről-szinre azoknak, akik téged látni méltók, hiszem, hogy most közöttünk időzöl."[76] Az Isten-közelség titokzatos pillanata suhog át az urbinoi hercegnő termén; igy emelkedik fel a Cortegiano dialogusa Dante örök csillagaiig.

Irodalmi szempontból tekintve nem lehet tökéletesebb kon-

[74] I. m. IV. 50—72.
[75] I. m. IV. 62.
[76] I. m. IV. 70.

strukciót, magasztosabb befejezést elképzelni; kérdés azonban, Castiglione szerelmében mennyi a lélekben-valóságos, mi volt eleven és mi volt csak irodalom?

Castiglione a Szerelem apotheozisát Bembo szájába adja, aki Asolani c. művében a platoni szerelem theóriáját kortársai által megcsodált módon fejtegette. Castiglione ezzel mintegy el akarja háritani magától azt a látszatot, mintha ő személyesen ismerné a nagy misztikus felemelkedést, a philokalos útját, ahogy Plotinos nevezi. Akárhogyan is áll, nem valószínű, hogy akár Castiglioneban, akár Bemboban élménnyé vált volna a misztikus exaltáció, hogy máshonnan is ismerték volna, mint Platonból. A „misztikus utazás" a nagy misztikusok egyhangú tanuságtétele szerint, két részből áll: a földi dolgoktól való elfordulásból és az égi dolgokhoz való odafordulásból. Aki a negativ útat nem járta végig, aki nem semmisitette meg magát a lemondás, az elomló alázat örvényeiben, nem találhatja meg a misztikus pozitivumát. A misztikus Isten csak teljesen üres házba költözik be. Már pedig Castiglione és Bembo túlságosan világi emberek, túlságosan udvaroncok és humanisták voltak, semhogy a lemondás útját végigjárhatták volna; ha volt is misztikus élményük, az nem volt az igazi, hanem csak a platoni átélés sématikus, vértelen, fantázián keresztül történő utánaélése volt.

Hasonlóképen áll a dolog a másik principiummal, a Szépséget a Szépségben való nemzés elvével. Platon ezáltal az elv által a szerelmet lelki élményből lélek-alkotássá, művészetté, pedagógikummá és politikummá varázsolta; csakhogy ez az elv másképen nem érvényesithető, mint hogyha Platont szóról-szóra veszik; a nemek közti szerelem nem válhatik pedagógiává. Csakis ott lehet szó lélekben-alkotásról, ahol mester és tanitvány egyazon szellemi célok felé, egyazon úton törekszik; férfi és nő egészen különböző irányú szellemisége között ilyen kontaktus nem is lehetséges, de fölösleges is. Platonnál a politikum, a közösségre való hivatkozás adja meg ennek a viszonynak a célját; a nő pedig nem politikum. — Érezte ezeket az ellentmondásokat Castiglione is; nem tudja megállni, hogy az öreg gáncsoskodó Morello de Ortonát közbe ne szólassa Bembo speechébe: ő inkább úgy képzeli el a Szépségnek Szépségben való nemzését, hogy egy szép asszonnyal szép fiúgyermeket kell nemzeni.[77]

Castiglione és kora számára a platoni szerelemtanból csak

[77] I. m. IV. 63.

egy mozzanat volt fontos és használható: ez a test és lélek dualizmusa a szerelemben. Ezt a felfogást a kereszténvi dualizmus magától érthetődővé tette; ismerte már a középkor is a földi lény iránt érzett testi és Isten iránt érzett misztikus lelki szerelem dualizmusát. Most a „lelki" szerelmet lefoglalják a reménytelen szerelem költői sémája számára, mint tartalmi elemet. Lelki szerelem ez abban a negatív értelemben, hogy a szerelem fiziológiai mozzanatai nem realizálódnak benne.

A platoni nagy kétvilág-tan így válik lapos udvarlási formulává a renaissanceban; mert a lelki szerelem theóriája tulajdonképen nem más, mint filozófiai és még inkább rétorikai, udvarlásban felhasználható megfogalmazása a férfi örök engardeállásának a nő meghódításáért vívott párbajban. Örök férfisajátság az imádott nőt biztosítani szándékuk tisztaságáról: részint hogy a nő ösztönös húzódozását lefegyverezzék, részint hogy az érzékiség elleni tiltakozás által negatíve hangsúlyozzák férfi-erejüket. A férfi-nő közti háborúság számára a férfi kezében nagy fegyvert jelent az égi és földi szerelem különválaszthatása: ezáltal az illendő „kegyetlenség" állapotában megkövesedett nőhöz az „égi szerelem" attitüdjében közeledik a férfi. Ime a szonettszerelemnek immár teljessé vált sématikája! Nyilvánvaló, hogy lélekben nem valóságos játék volt az udvari, a „platonikus" szerelem; nyilvánvaló, hogy a nő kegyetlensége és a férfi testetlen tisztasága nem tartott tovább, mint ameddig épen tartott.

A szerelmi dívat uralma azonban évszázadokon át tartott; ez az udvari szerelem morfológiája egészen a XVIII. századig, mely a felvilágosultság jegyében összerombolta a szerelmi konvenciót, mely tagadhatatlanul sok művészi értéket inspirált.

Ezt a szerelmi konvenciót, a „plátói szerelmet", még egy mozzanat jellemzi: bizonyos lapos és külsőséges disztingváló hajlam a szerelmi aktusok között; némelyik közülök testi, némelyik lelki. Bembo speeche a Cortegianoban csak egy ponton tér el Platon gondolatmenetétől: ahol kifejti, hogy a csók a lelki szerelemhez tartozik, a csók nem kelt fel tisztességtelen vágyakat.[78] Más szóval élve a platonizmus a renaissanceban a flirt filozófiája; ebben állott eleven jelentősége a későbbi századokra nézve.

A platoni Eros ősvilágból maradt, világokat mozgató hatalma, az ἀναγκη ἐρωτικη a kor társas szükségleteihez alkalmaz-

[78] I. m. IV. 64.

kodva gavallériává, felszínes udvariassággá alakul. Semmi sem jellemzőbb a platoni Eros és az udvari szerelem viszonyára, mint az a mód, ahogyan Castiglione átalakítja Platon szerelmes hadseregét a kor szája-íze szerint. Platon szerint verhetetlen volna az olyan hadsereg, melynek tagjait a görög szerelem fűzné egymáshoz, mely csupa szerelmes párból állana; a szerelmesek szégyelnének szeretőjük szemeláttára meghátrálni és halálmegvető bátorsággal harcolnának. Castiglionenál: verhetetlen volna egy hadsereg, ha minden lovag hölgye szemeláttára harcolhatna.[79] Platonnál a természetellenesnek mondott szerelem sötét őshatalma benne van magában a hadseregben és szinte hátborzongató erővel fűzi azt egy nagy testté; az Achilles-Patroklos-barátság, a holttestért vívott harc véres páthosza cseng belőle, Harmodios és Aristogeiton tette; és a spártai hadsereg történelmi példát ad az ilyen hadsereg verhetetlenségére. Castiglionenál kecses lovagi torna lesz belőle, emelvényről integető hölgyekkel, akik a lovag legyőzetése esetén a győztessel kacérkodnának.

Ez a példa nemcsak az Erosszal szemben való állásfoglalást világítja meg roppant plasztikussággal: az egész renaissance így valahogy viszonylik a görög eszmékhez; ami ott testszerű, konkrét valóság volt, a renaissanceban külső elv, esztétikai formula. A fájdalmasan megszaggatott görögség szörnyű erőfeszítéssel megépített apollinikus nyugvópontjai a renaissanceban játékos fantázia kombinációja csak. A renaissance belső valóságát nem az antikból átvett elemek adják; ezért mérhetetlenül félreértik a renaissance szellemét, akik az „újjászületést" szóról-szóra értik.

B. Castiglione és a sztoicizmus. A renaissance leggyakrabban hangoztatott és legvalóságosabb gondolatai közé tartozik az emberi méltóság tana. A méltóságérzés az akaratszabadság hangsúlyozásán alapúl: „a természettől fogva értelmes ember mintegy a két véglet közé a középre helyezve választása szerint az érzékekhez vagy a szellemhez állhat és vágyakozását vagy az egyik vagy a másik módon olthatja."[80] A keresztényi és platoni dualizmusok, Jó és Rossz, mennyország és pokol, test és lélek találkozópontján az ember a világ közepe, a teremtés koronája. Legjobban Pico herceg fejti ki a kor nagy emberi önérzetét „Oratio de hominis dignitate" c. művében.[81]

---

[79] I. m. IV. 51.

[80] I. m. IV. 51.

[81] V. ö. Burckhardt-Geiger i. m. I. 247, Excurs CVII.

Az emberi méltóság érzését a renaissance nem az antiktól kapta; az individuum önmagában nyugvó, izolált értéktudata sokkal inkább modern vonás, semmint antik. Hogy úgy mondjuk, kereszténységutáni magatartása ez a léleknek; tulajdonképen a kereszténységből nőtt, nem más, mint az Istenfiúság tanának és főkép öntudatának forradalmi elszakadása a dogmától. A megváltás ténye a dogma szerint az embert és csakis az emberi individuumot szenteli meg és ezáltal kiemeli a teremtmények sorából — most a kiemelés megmarad a megváltás nélkül; az embert azért mert ember, érték.

Azonban amint a keresztény ethika a középkorban szentírási idézetekkel támasztja alá érvényességét, a renaissance ethikája antik idézetekre alapít. Az emberi méltóság tanát kiváltképen a sztoikusok tanai erősítik meg, mert az antik gondolat határain belül ezek hangsúlyozták legerősebben a mikrokozmosz önmagában nyugvó értékét.

Maga az Udvari Ember életformája más ponton is találkozott a sztoikus gondolattal. Az általános normáltság, melyet az Udvari Ember alapattitüdjének ismertünk meg, szellemtörténeti ősre és egyben magasabbrendű megokolásra talál a sztoikus bölcs általános, szinte formalisztikus törvénytiszteletében. — Mindkét mozzanat az Udvari Ember számára teljesen valóságos; az érzés, mely az emberi méltóság tana és a feltétlen törvénytisztelet tana mögött, mint emocionális mozgató erő, rejlik, az Udvari Ember önérzetes és szent határok közé szorított lényéből következik. Mégis a látszólagos gondolati egyezés, egyező emocionális gyökerek mellett, poláris ellentéteket takar antik és renaissance között. Castiglione épolyan sztoikus, mint amilyen platonikusnak ismertük meg.

A törvénytisztelet mindenekelőtt azt követeli a sztoikus bölcstől, hogy tiszteletben tartsa az önmaga törvényeit; a lélek önmagában kiegyensúlyozott nyugalma a sztoikus bölcs legfőbb célja. Az embernek körszerűen zárt egységet kell alkotnia eszerint a nagyszerű lelki formaideál szerint, melynek minden egyes perifériális pontja a centrummal összefügg és a centrumon keresztül az összes többi ponttal. Ez a formatörvény az Udvari Ember belső formaakarásának annyira megfelel, hogy Castiglione átveszi és szabályként mondja ki:

„. . . (Az Udvari Ember) ne csak azzal törődjék, hogy kiváló tulajdonságai és készségei legyenek, hanem igyekezzék éle-

ténck vezetését olymódon rendezni be, hogy az Egész a részeknek megfeleljen, hogy mindég ugyanaz maradjon, minden dolgában legyen olyan, hogy ne kerüljön ellentmondásba önmagával, hanem minden jótulajdonságából „egy testet" csináljon olykép, hogy cselekedeteinek mindegyike erényeinek összességén nyugodjék, amint a sztoikus szava szerint a bölcs ember kötelessége."[82]

Castiglione legelvontabb szavai ezek; gondosságukon érezhető a belső küzdelem, melyet vívott, míg sikerült felemelkednie a lényétől idegen absztrakt régiókba és leragadni onnan a Szabályt. Mert ez a szabály sztoikus köntöse alatt nem kevesebbet rejteget, mint a kor legmagasabb szellemi, művészi ideálját, a Szezámot, melyre a barlangok tárulnak, a Harmóniát. Ezt olvasták ki, ezt csodálták a leboruló alázat attitüdjével a humanista század fiai az antik emlékeiben; ez a művészi akarás színezi Rafael képeit, melyek művészetben talán ugyanazt a lelket fejezik ki, melyet Castiglione theóriában.

Ha ezt a harmóniát a valóságosság szempontjából vizsgáluk, azt kell mondanunk, hogy a harmónia, mint ideál, kétségkívül valóságos volt, csak mélyen átélt, az érzésvilág egészét betöltő vágy lehetett a század nagy alkotásainak ihletője. Azonban az ideálnak az életbe való átvitelénél lép fel a nagy különbség az antik és a modern között. A sztoikus bölcs, (sokaságuk Marcus Aurélius héroikus császáralakjába sürüsödik az utókor számára) minden ereje megfeszítésével, a keresztényi aszkétikával versenyző lelki fegyelmezés útján igyekezett realizálni ideálját, az ataraxiát. Reális emberértékelésük is azon a távolságon alapult, mely az egyes embert az ideáltól elválasztotta: a bölcset, aki megközelítette, a bolonddal, aki nem is törekedett feléje, ezer értékátmenet kötötte össze. A renaissance-ember viszont az ideálnak nem mint valóságnak, hanem épen mint ideálnak realizálására törekszik, azon a síkon, ahol az ideálok ideális mivoltukban elénk állhatnak: a művészetben. Nem annyira élni törekszik a harmóniát, mint inkább ábrázolni és cselekedni.

Ezt fejezi ki öntudatlan plaszticitással Castiglione fenti sza-

[82] I. m. II. 7. „et non solamente ponga cura d'haver in se parti et conditioni eccelenti, ma il tenor della vita sua ordini con tal dispositione, che'l tutto corrisponde a queste parti, et vegga il medesimo esser sempre, et in ogni cosa, tal, che non discordi de se stesso; ma faccia un corpo solo di tutte queste buoni conditioni di sorte, che ogni suo atto risulti et sia composto di tutte le virtù come dicono i Stoici esser officio di chi è savio".

bálya is: a harmónia a gőgösen önmagukra szorítkozó sztoikusokkal szemben nála társadalmi tény, udvari jelenség, és épezért a harmóniának nem belső, hanem objektív megvalósulását keresi; Castiglione harmóniája nem bölcseség, hanem müvészet, az előbbiekben vázolt viselkedés müvészete értelmében. A harmónia csak ideál, nem élet. Ebben a rezignációban talán a kereszténységutáni szellem nagy kiábrándultsága lappang: tudja, az igazi Harmónia nem e földről való.

Paradox módon épen ez a rezignáció adja meg az olasz Harmónia napfényes hangulatát, mig a megvalósításba vetett remény a sztoikus ataraxiának sötét kolorítot ad. A sztoikus tudattartalmában az ataraxia élete minden pillanatában jelen kell, hogy legyen; a renaissance embere a harmóniát csak az alkotás és a tett választott óráiban keresi. Talán épen az, hogy nem keresi oly görcsösen, naivabb magát átengedése teszi, hogy az olaszban sokkal több megvalósul ebből a harmóniából, mint római őseiben. Az ataraxia valami zordon, összeszorított fogú lelki állapot, melynek az örömek, az élet szépségei számára csak elutasító gesztusa van, mint amelyek zavarják a nehezen megvalósított békét, nyugtalanitják a lélek magába szállt csendjét. Az olasz harmónia minden öröm és minden fájdalom tompított hangját hozza szimfóniába, az olasz harmónia hangulata, lelki magatartása a derü: az olasz ég és az Ádria kéke, olasz dombok lágy vonala, ligetek zöldje, Botticelli tavasza ragyognak benne, az a derü, mely a Cortegiano minden lapjáról ellenállhatatlanul árad felénk az alkotó Castiglione mosolygásaként; az „ardente sérénité" ez, ahogy André Suarez kifejezése szól; az urbinoi Rafael égboltja, mely a palota fölé borul a csodálatos hajnalon, amikor a Cortegiano dialogusa véget ér.

A sztoikus tan nem áll meg az önmagunk törvényeinél, a harmónikus léleknek a külvilággal, a makrokozmosszal is harmóniában kell lennie. A természet maga harmónikus a sztoikus világkép szerint: mert örök törvények örök engedelmeskedője. A sztoikus racionalizmus úgy tudja, hogy ezek a törvények ugyanazok, melyek az Értelem törvényeiként mikrokozmoszunkat normálják. Aki tehát a kisvilág törvényeit betartja, tulajdonképen a világmindenség örök törvényeinek engedelmeskedik, a világmindenséggel harmóniában van.[83]

---

[83] L. P. Barth: Die Stoa, Stuttgart, 1903.

Amikor Castiglione a természetet emlegeti, a természetességet, mint legfőbb erényt, mögötte mindig a sztoikus hit lappang: természetesnek lenni annyi, mint észszerűnek lenni. Aki az értelmére hallgat, az örök törvényeket teljesíti. Ilymódon van meg Castiglione és Udvari Ember gondolkodásában Descartesnak és az udvari századnak racionalizmusa, a sztoikusokon keresztül.

De ebben is hangsúlyeltolódási különbség van a sztoa és a renaissance között: a sztoikus számára a praktikus morál és ennek racionalisztikus gyökerei voltak fontosak és valóságosak, a „világmindenség örök törvényei" csak logikailag szükséges vallás-érzületi kiegészítést jelentettek a számára, amelyeket nem élt át, „csak gondolt," nem volt ez valóságos gondolat. Castiglione számára pedig épen ellenkezőleg: az „Értelem" nem fontos, racionalizmusa nem valóságos, hanem egyszerű utánamondása a sztoikus gondolatnak, ellenben a világmindenség örök törvényeiről, a nagy kozmikus harmóniáról szóló tan valóságos, vallási legmélyebb rétegeivel összefüggő hite. Számára a természet eleven és élhető valóságot jelentett: ha a sztoikus kimondta a természet nevét, az a számára valami tiszteletreméltó absztraktum volt, mint az Igazságosság, Emberiesség, stb. „jó természete van" féle kifejezések asszociációjában. Castiglioneban a természet szó a „szabad természet", a pleinair világ asszociációs körében lép fel — a Természet átélt harmóniája önti az ardente sérénité szépségét a lélek harmóniájába.

Vért és életet Castiglione sztoicizmusába a kor metafizikai alaphangulata ad: a pantheista lelkesedés. Ujplatonizmus, sztoicizmus, misztika, straboi arisztotelizmus, majd Bruno és Campanella, a század minden gondolatfolyója ebbe torkollik; a középkori szekták titkos életéből most ősi vitalitással feltörő pantheisztikus világérzés, melynek filozofiához tulajdonkép semmi köze és mely a kort az ujjongó lelkesedés korává színezi, most magához ragad és élettel tölt meg minden gondolati sémát, melybe tartalmát beleöntheti.

És ennyiben feleltünk arra a kérdésre is, hogyan áll Castiglione a vallási életformával szemben. Ha Castiglione valaha tudatosította volna vallási magatartását a tradicióktól eltérve, de lélekben valóságosan: ha eszébejutott volna, hogy a dialogusában lépten-nyomon felmerülő Természet-fogalmat bővebben kifejtse, okvetlenül a Deus sive Natura tanáig jutott volna el.

5. *Az emberi érték.*

Az Udvari Embernek értéket és méltóságot adott háromágú uj teleológiája: kiváló udvari ember volt, aki fejedelmének kegyét élvezte, társai szemében hire és becsülete mocsoktalan volt és igaz udvarművész volt a társas formák esztétikai értékének megvalósításában. Akinek mindez megvolt, jogosan érezte, hogy teljesítette földi és magasabb rendeltetését.

De az ő abszolutumuk filozófiai magasból nézve nagyon relativ. Amikor józanító századok távolából nézzük a tökéletes udvari embert, úgy érezzük, mégis csak hivságos és üres, felfujt báb volt, ha nem volt benne több, semmint csak ez és nem érdemli meg ösztönösen feléje forduló szimpátiánkat.

Kell, hogy a mondottakon túl valami nagy értéklehetőség lappangjon az Udvari Ember életformájában; már azért is, mert a társadalmi osztály, mely ennek az életformának hordozóit magában foglalta, értéktudatára támaszkodva oly élesen elkülönült a többi társadalmi osztálytól, mint talán csak a bráhmánok; és ezt az elkülönülést az alsóbb osztályok évszázadokon keresztül magától érthetődőnek találták, a felsőbb osztályok értékfölényét ellenvetés nélkül elismerték. Kellett lenni valamely köztudatban eleven értékrendszernek, melynek értelmében az Udvari Ember többet ért embertársánál.

Nem kell messzire mennünk, hogy megtaláljuk ezt az értékrendszert: van egy emberi értékskála, mely nem ethikai, nem esztétikai, gazdasági és praktikus értékekkel nincs összefüggésben, filozófiai kutatás nem foglalkozik vele és mégis, még ma is, amikor már nagyobbára nem-valóságos, gyökértelen, másodlagos alakban él közöttünk, a legfontosabb emberi értékmérők közé tartozik: az előkelőség értékrendszere. Az Udvari Ember legfőbb értékét előkelő-volta adta meg.

Hogy mi az előkelőség, arra módszerünkhöz hiven magának Castiglionenak, a nagy előkelőnek kell megfelelnie.

Az előkelőség értéktudata Castiglioneban félig kimondottan élt, mint az Udvari Ember konstitutiv előfeltétele. Mint ilyen, jelenik meg a Cortegiano dialógusának legkezdetén. Castiglione az előkelőséget elsősorban abban az objektivált formában érti, ahogy az előkelőség fogalma évezredeken át élt: (és tulajdonkép ez az objektiváció nem választható el egészen az előkelő ember mivoltától) a származás előkelőségébe, a régi nemesi vérbe helyezi az Udvari Ember apriorisztikus értéktudatát. Akit vérsége,

őseinek példája és rangjához méltó neveltetése a heroikus erényekre választott ki, abból lesz tökéletes udvari ember. Azonban a század kritizáló szelleme benne is működik: érzi, a nemesség szimbólikus érték, szimbóluma Valaminek, ami ha hiányzik a nemes emberből, nemessége értelmét veszti. Jól tudja már, hogy sok nem nemes-ember előkelőbben viselkedik, mint sok nemes.[84] Az a Valami nincs feltétlenül a vérhez kötve. Továbbmegy tehát vizsgálatában, a születési nemességet, mint előnyös, de nem feltétlen díszpozíciót meghagyva.

Az Udvari Ember gesztusainak értékét nem a születési nemesség adja meg, hanem az a sajátos báj, mely többnyire velejár. A báj az összes többi jótulajdonság fűszere, nélküle azok értéktelenek volnának.[85] Ez az a bizonyos sangue, vér, melyről, mint az Udvari Ember esztétikai posztulátumáról már beszéltünk. De ez a báj mérhetetlenül többet jelent, mint esztétikai posztulátumot; az előkelőség külső jegye, megnyilatkozása ez. Meg nem tanulható ez, csak épen fokozható gyakorlás által. „Sangue" ez, vér, a természet misztikus, kegyelemszerű ajándéka, ez maga a természet az emberben, a szó magasztos, sztoikus értelmében; a gyakorlati síkban tekintve minden mesterkéltség, erőltetettség, kényeskedés, szóval természetellenes emberi erőlködés ellentéte, a természetesség.

A természet-fogalom már érintett komplikált volta miatt és mert úgy érzi, ez a legfontosabb mondanivalója, Castiglione egy lépéssel közelebb igyekszik a természetesség fogalmához és annak vallási, kegyelemszerű gyökereihez, amikor szabályát felállítja: „Kerülnie kell, amennyire lehet, mint valami hegyes és veszedelmes szirtet, minden mesterkéltséget és, hogy egy új fordulattal éljek, bizonyos nemtörődömséget (sprezzatura) kell mutatnia, mely a mesterkedést elrejti és mindent, amit tesz és mond, oly színben láttat, mintha minden fáradság nélkül és mintegy véletlenül vitte volna véghez."[86] Számos példát hoz fel tétele illuszt-

[84] I. m. I. 15.

[85] I. m. I. 24.

[86] I. m. I. 27. 36. o.: Et cio è fuggir, quanto piu si può, et come un asperissimo, et pericoloso scoglio la affettatione; et p dir forse una nuova parola, usar in ogni cosa una certa sprezzatura, che nasconde l'arte et dimostri eio, che si fa, et dice venir fatto senza fatica, et quasi senza pensarvi."

A sprezzatura jelentésére l. Tommasso-Bellini i. m. IV. 1. 601. p.: „maniera di fare e di dire, che pare negletta, ma che sovente è maestrevole disinvoltura." (Viselkedési vagy beszédmód, mely hanyagnak látszik; de amely gyakran mesteri elfogulatlanság.)

rálására: nem táncol előkelően az, aki tánc közben folyton lábára figyel; de nem táncol előkelően Roberto da Bari sem, aki tánc közben leejti és elhagyja kabátkáját, hogy mutassa, mennyire nem törődik vele; mert ő már nemtörődömségével túlságosan törődik; nem igazán elegáns, aki kalapjában tükröt hord és ruhája ujjában fésűt, aki túlságos választékossággal beszél és elavult toszkán szavakat kever mondataiba, stb., stb.[87] Az igazi báj az olyan véletlenszerű gesztusokban van, mint mikor egy hölgynek meglebben véletlenül hosszú, merev renaissance-ruhája és kibukkan kis lába bársonytopánkában és síma harisnyában.[88]

Ez a nemtörődömség mérhetetlenül többet jelent, mint azokat a praktikus előnyöket, melyeket Castiglione származtat belőle és többet, mint a Báj esztétikai definícióját. Ez az elforduló attitűd az előkelő ember alapattitűdjének szimbólikus kifejezése, benne jut legtisztábban kifejezésre a lelke. A sprezzatura által megtaláltuk a varázskulcsot, mely az előkelőség titkát zárja; ez a közös nevező mindenben, amit előkelőnek hívunk és érzünk.

Az előkelő ember számára minden emberi tevékenység, foglalkozás csak üres órák céltalan időtöltése, minden tette „action gratuite", ahogy Gide lefordíthatatlan, kitűnő kifejezése mondja;[89] semmire sem teszi rá lelkét, semmibe sem önti bele teljes önmagát, mindent csak mintegy balkézzel tesz, gesztusának könnyedségével hangsúlyozva, hogy nem ez a fontos dolog, egész élete valami nagyarányú dilettantizmus jegyében áll, hogy úgy mondjuk, lényének súlypontja nem esik egybe életének súlypontjával.

Ezt érezzük mindenben, amit a köznapi nyelvhasználat előkelőnek mond: előkelő a magyar úr könnyelműsége, mellyel „szemrebbenés nélkül" odadobja kártyán, szerelemben, egy játékos szeszélynek, egész vagyonát; előkelő az angol hidegvére, spleenje, mellyel egész életét nem fontosnak nyilvánítja; előkelő a japáni harakiríje, mellyel nem fontos életét könnyed és derűs gesztussal eldobja magától.

Az előkelőség valamennyi életformában megnyilvánulhat: a köznapi életben leggyakrabban az ökonomikus síkban érezzük,

---

[87] I. m. I. 28.

[88] I. m. I. 29.

[89] André Gide: Les caves du Vatican, Paris, Nouvelle Revue Française 1913.

anyagi javak könnyű eldobni-tudásában: előkelő bőkezűségben, nagylelkűségben, könnyelműségben is. De van előkelő theoretikus ember: Pico della Mirandola hercegi alakja, aki a lovagi játék könnyedségével hirdeti kilencszáz tételét, hogy vitatná bárki ellen — korának első tudósa, de tudománya számára nem jelent többet, mint az, hogy vívni tud; előkelő politikai ember, aki a világhatalmat fáradt és nyugodt gesztussal el tudja dobni magától: V. Károly császár; előkelő esztétikus ember, akinek mindene a művészet és mégsem fontos neki, csak eszköz valami nem is tudott más felé: Leonardo da Vinci;[90] előkelő szociális ember, aki feláldozza magát a közért, jóllehet a köz java mérhetetlenül mindegy neki; ennek a furcsa és mélységes paradoxiának megvalósulása Hebbel Judithja és végül előkelő vallási ember, aki a szentség magaslatáig exaltálódik és önmegtagadása, mártiromsága mégis csak valami démonikus, lényétől mindvégig idegen marad: Thomas a Becket feledhetetlen szépségű alakja a legelőkelőbb író mesterművében.[91]

A példák éreztetik: az előkelőség teljes nagyságára érve, a héroikus dolgok sorozatába tartozik, mint a tragikum. Az életáram emberfölötti intenzitásra való felfokozása teszi az előkelőség nagy példáit héroikusakká. De az előkelő embernek épen ez az életintenzitás nem fontos. Az előkelőség paradoxiája: az előkelőség héroizmus, melynek nem fontos önmaga.

Az előkelőség minden életformát átitathat felfokozott élettartalmával; mégis az Udvari Ember előbbiekben vázolt életformája a leghivatottabb, hogy az előkelőséget magába fogadja. Visszatekintve most már megérthetjük az Udvari Ember normáinak értelmét és magasabb összefüggését: hiszen valamennyien egy célt szolgálnak, hogy az előkelőséget életformává tegyék.

Igy mindjárt a normáltság ténye, az Udvari Ember alapállásfoglalása, az előkelőség fogalma által nyeri el értelmét. A

---

[90] Idetartozik Goethe is, kinek összefüggését az udvari kulturával már fentebb érintettük. Ugyanő, aki a dilettantizmust oly mélységesen elitélte, egyben tiltakozik a művészetek mesterségszerű felfogása ellen is. „Nur nichts als Profession getrieben! das ist mir zuwider. Ich will alles, was ich kann, spielend treiben, was mir eben kommt und so lange die Lust daran währt. So hab' ich in meiner Jugend gespielt, unbewusst, so will ich bewusst fortsetzen durch mein übriges Leben." Idézve és elemezve: Simmel: Goethe, Leipzig 1923[5], s. 5.

[91] C. F. Meyer: Der Heilige.

nem-előkelő embert, aki életében meg akarja valósítani, ki akarja teljesíteni énjét, aki céljainak él, ezek a normák gátolnák céljai elérésében. Az Udvari Ember élete azonban mellékes valami; az egész külvilág, melyben ez az élet lejátszódik, céljaival, lehetőségeivel idegen chaoszként áll vele szemben. Ezzel a chaosszal azonban neki is folytonosan számolnia kell — ezt az állandó leszámolást könnyítik meg, sőt szüntetik meg a normák. Az Udvari Ember szigorú szabályok által elrendezi összes reakcióit a külvilágra; azáltal pedig hogy kifelé irányuló életmegnyilvánulásait szabályokba merevítette, már objektiválta is azokat, vagyis szubjektív, bensőséges életéből kikapcsolta; neki nem kell minden cselekedete előtt szubjektumával állást foglalnia, nem kell egyéni hajlamai szerint választania két lehetőség között: állásfoglalása a normák által objektíve, kívülről adva van — bensőségét nem érinti. A normák segítségével az előkelő ember függetleníti magát külső életének vezetésétől, eldifferenciálja magát az élettől általában.

Az egyes normák ennek a folyamatnak egyes részleteit jelölik. Az Önuralom normája a szenvedélyek melleslegessé tételére irányul. Az Udvari Ember nem merülhet bele a haragba, játékba, borba stb.; mert ez mind kívülről jött és kifelé vezet, az élet felé. A diszkréció megakadályozza, hogy a külvilág a megismerés ténye által behatoljon bensőségébe; egyben lemond az Udvari Ember a magát-közlés örök emberi, de kifelé vezető szükségletéről. A Bátorság az élet exisztenciális tényének megvetésére irányul: a bátor ember halálmegvető, mert nem becsüli túlságosan az életet. A Nőtisztelet platonikus kiegészítésével a szerelmet teszi mellékessé, azáltal, hogy fiziológiai, tehát legerősebben ható mozzanatait, mint alacsonyrendűeket, elkülöníti a centrumtól, elvágja a szubjektumtól, ezáltal a szerelmi aktusok puszta fiziológiai tényekké válnak, akár az evés-ivás; és mint ilyenek, mellékesek. A Ravaszság is, amint láttuk, bizonyos formákra vezetett, melyek formamivoltuk által lehetővé tették, hogy az én a kifejezéstől elkülönüljön. Az Udvari Ember formalisztikus vallásossága arra irányul, hogy az Udvari Embert, hogy úgy mondjuk, lelkiismeretétől differenciálja; a latin katholicizmusban megvan ez a lehetőség, melyet Hegel olyannyira elítél: azáltal, hogy az áhítatosság előírt, objektivált cselekedetein van a hangsúly, a vallásosság a szubjektív átélésből kikapcsolódik és mellékessé válik. A Fejedelem-teleológia a politikai felelősség alól old fel: aki mindenben a fejedelem akaratát teljesíti, énjéből a fejedelemre

projiciálta cselekedeteinek alanyát, tehát független lett cselekedeteitől. A becsület, jóhír jelenti a maszkot, jelenti az árkot, mely a belső ént körülövezi; ezen belül nem láthat a világ tekintete.

Az esztétikai posztulátum pedig nem is volna másképen elképzelhető. A társas formák művészi teljesítése csak akkor lehetséges, ha ezeket a formákat mellékeseknek érezzük; ha nagyon figyelünk gesztusainkra, mesterkéltekké válnak. A „sprezzatura" adja meg az előkelő ember gesztusainak, szavainak formabiztonságát, hogy minden magától-érthetődő és a maga helyén van és nem lehet másként — azt az úgyszólván állati szépséget, mellyel az Udvari Ember „természetes" nemcsak sztoikus, hanem pantheista értelemben is: mert azt hordozza, amit a szép fa, vagy a nemes állat. Ilyképp az Udvari Ember esztétikai mozzanata nem eszköz, mint az előző normák, de nem is cél még, hanem eredmény, a cél külső szimboluma.

A külső világ teljességét mégsem lehet normálni, csak a rá való reakciónkat. A történés továbbra is magával ragadja az ember körülárkolt lényét; az előkelő ember sem kerülheti el sorsát. Attitüdje a sorssal szemben sem lehet más, mint hogy mellékesnek tekinti és gond nélkül átengedi magát neki. Így lesz az előkelő ember élete démonikus élet, ahogy Goethe ezt a magátátengedett, a sors vak hatalmától titokzatos utakon vezetett életet elnevezte: polgári, alacsony dolog aggodalmaskodni, óvatosnak lenni, számítgatni a kiszámíthatatlan jövendőt; az előkelő ember, Egmont, megeresztett kantárral hajtja sorsa tüzes szekerét az ismeretlennek, merre a démoni paripák ragadják, nyugodtan, derüsen, a vérpadon is diadalmasan.

A démonikus élet sokkal pozitívabb valami, mint a fatalista élete. A fatalista is átengedi magát a sorsnak, de előkelőség nélkül, mert számára az a legfontosabb, amit átenged, magátátengedésében nincs semmi „sprezzatura", hiszen mindenét kockára tette. A fatalista, ha a sors úgy akarja, énjét is elveszítheti. A démonizmus gondolatának ellenben (ennek a negatívumnak, hogy életem nem az enyém) megvan a maga nagy pozitív kiegészítése, mely minden lemondást elviselhetővé tesz: a goethei „Ehrfurcht vor sich selbst", a sorson túl fekvő, bennünk rejlő mozdíthatatlan létezőnek a tisztelete, az öreg Goethe önmagába fordult pantheizmusa.

Az előkelő ember lényéhez nőtt a nagy sztoikus érzés, hogy bármit is tesz a sorsa, nem érintheti a belsejébe zárt titkos palo-

tát, bensőségét, melyhez képest minden végtelenül mellékes. Ez a kettősség adja meg az Előkelő Ember metafizikáját, melyet most már szavakba foglalhatunk: az Előkelő Ember kettéválasztja azt, ami az ember életében egy szokott lenni, létet és történést. Csak a létet ismeri el fontosnak és igaznak és a történést, a formabontó mozgást, magából kivetíteni törekszik. Vagy, egy másik metafizikai ellentétpár szempontjából tekintve, megveti az élet demokratikus, „szent és tisztátalan" törvényszerűségeit, hogy az elmultat, a nem-változót, a formáltat, tehát az örököt: a halált szolgálja.[93] (Ezért, hogy a mi kulturánknál mérhetetlenül előkelőbbnek érezzük a hindú kulturát, mely a lét-történés dualizmusának tudatosításán, az élet által érintetlen átmán tanán épül fel.)

Az itt leírtak első pillanatra talán puszta absztrakciónak, fogalmakkal való játéknak látszanak. De az előkelő dualizmus lélekben valóságos alapélményét bizonyos fokig mindenki átélte már: hogy élete, énjének valamennyi impulzusa és valamennyi megnyilatkozása az esetlegességek milliónyi apróságából tevődik össze. Véletlenek a legvégső adottságok is, úgy érezzük ilyenkor, melyek körülhatárolják énünket: véletlen a test, melyben élünk, véletlen, hogy így hívnak bennünket, ahogy hívnak, véletlen a családi kapcsolat, melybe beleszülettünk, a század, melynek szelleme gondolatainkat determinálja, a föld, az ország, melyhez ezer gyökérrel hozzákapcsolódunk, véletlen egész személyiségünk, melyet legfőbb kincsünknek érzünk és melyre oly gőgösek vagyunk. Ezekben a ritka percekben úgy érezzük, hogy egész addigi életünk önkívülethez volt hasonló és most éljük az első józan pillanatot: ráeszmélünk, hogy van a lelkünk mélyén valami, melynek a számára minden, amit tettünk és ami történt, végtelenül idegen.

A mi számunkra a dolog ennyiben is marad; a következő pillanatban ez a különös magunkra-eszmélés eltűnik és életünk története folyik tovább a régi mederben. A „lét", amint a mi élményfolyamunkban egy pillanatra felbukkant, hogy ismét eltünjék, nem jelentett számunkra többet, mint a történésnek egy irracionális mozzanatát. Mert oly kulturában élünk, mely a történést abszolutnak ismeri el a létező fölött, mely a dolgokat csak annyiban érzi létezőnek, amenyiben a történés mozzanataként, élményfolyamunk pillanatnyi tartalmaként adódnak.

---

[93] Ez kb. Thomas Mann Varázshegyének alapgondolata.

De más kulturákban a történésen túli, időtlen létező époly objektíve fennálló világ volt, mint a történés világa. A mi számunkra a szubjektív átélés nagy pillanata, melyről előbb beszéltünk, tulajdonkép valami negatívumot jelent; világunkból kitekintünk az akozmoszba, az ismeretlenbe, az össötétbe, a semmibe. De más kulturák számára ez a pillanat pozitívumot jelentett: a futóból, esetlegesből való betekintést az igazi világba, a létező dolgok örök rendjébe. Ezen az átélésen épültek fel a nagy vallási kozmoszok.

Épen mert a másik világ a szubjektív átéléstől függetlenként élt a tudatban, akkor is fennállván, amikor nem volt valóságos az egyes ember élményfolyamában, lehetséges volt ezt a tudatot objektiválni, beleágyazni az „e világi" történésbe; így keletkeztek az egyházak, dogmák, szertartások és vallási életformák.

Az Udvari Ember életformája eredetileg ilyen társadalmi objektivációja az időn és társadalmon túlinak, vallási életforma, hieratikus kaszt. Ezt megértjük akkor, ha Castiglione szavainak a mélyére tekintünk és figyelembe vesszük az antik hatás alatt végbement jelentésváltozásokat. Castiglione szerint, amint láttuk, az Udvari Ember értéktudatát az adja meg, hogy „természetes", hogy a természet kiválasztottja és a természet törvényeit teljesíti. Csakhogy amint Castiglione „természeten" ért, poláris ellentéte annak, amit a középkor értett ezen a fogalmon, vagy amit mi értünk. „Épen az ugyanis, amit ma természetes ösztönöknek hívunk, a külvilág tárgyaira vonatkozó, az érzékek által előidézett érzés- és akaratmozzanatok, ép ezek tetszettek nekik (t. i. a sztoikusoknak) természetelleneseknek (παρὰ φύσιν), az értelem ellenben számukra a természet, nemcsak az ember, de általában a világegyetem természete."[93]

Tehát ami a sztoikusok, ami Castiglione számára természet, az tulajdonképen az értelem; az értelem pedig a számukra nemcsak az egyes ember racionális része, hanem a νοῦς ποιητικός, a történésen túli létező, az ember hallhatatlan része, az emberben lévő istení. Nem volt pusztán filozófikus játék, amikor az előbbiekben kikövetkeztettük Castiglione metafizikai orientációját. Csakis Castiglione bevallatlan pantheizmusa értetí meg: számára a természetesség istentiszteletet jelentett, az Udvari Ember életformájából lényegszerüen következő vallási aktust.

[93] W. Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen 1919[8]. II. 1. 5. s. 142.

Az Udvari Ember önérzetét tehát végső elemzésben az adja meg, hogy az övé a legnagyobb mértékben a természetes, tehát az istení. Az Udvari Ember életformája a charismatikusan kiválasztottak, a kegyelem állapotában lévők életét jelenti. Ezt a charizmatikusságot fejezi ki szimbolikus formában Castiglione udvaroncának két apriori jellemvonása, melyek nélkül szerinte az összes többi értelmét veszti: a Sangue, a vér, charizmatikus, semmiféle emberi igyekezettel nem pótolható ténye és a Sprezzatura, az élet megvetése. Most már megértjük, miért nem fontos semmi sem az Előkelő Embernek: mert minden, amitől elfordul, emberi, földi, míg az ő értéktudata kegyelemszerű kiválasztottságán nyugszik, tehát az istenin.

Erre azt lehetne felelni, hogy a keresztény társadalomnak, melynek osztálya volt az Udvari Emberé, nem volt szüksége erre a charizmatikus osztályra; hiszen ott volt a hivatalos charizmatikus osztály, a papság, mely a kegyelmet objektivált alakban átveszi az egyházi rend szentségében. Ez igaz is. De az Udvari Ember életformája és charizmája régibb, mint a kereszténység, a kereszténység is csak tartalmat adott a formába, mint később a renaissance. Az Előkelő Ember csakugyan a legelőkelőbb valami: mert charizmája és elkülönülése még a legősibb vallási és szociális kulturákból származik, az ősmonarchiák, az istenfia-császárok idejéből.

A belső átélés, az istenínek lélekben valóságos volta elveszett a kiválasztott osztályból, a későbbi monarchiák előkelőiből; de megmaradtak ennek a belső átélésnek külső jegyei, mint az osztály ismertető jegyei. Ezeknek a külső jegyeknek az összesége a Sprezzatura. Az előkelő osztály, az Udvari Ember életformája nemtörődömségével hangsúlyozza, hogy értéktudata kegyelemszerű bensőségében nyugszik; akkor is, amikor a bensőség már elveszett. A szellemtörténetben a formák összemérhetetlenül hosszabb életüek, mint a tartalmak. A mi Udvari Emberünk, kinek a képét Castiglione megrajzolta, szintén ennek az ősi, rég elfelejtett kegyelemszerűségnek jegyeit hordozza magán, tudata legmélyén.

Ezek után felelhetünk arra a kezdetben felvetett kérdésre: milyen metafizikai klímában lehetséges az Udvari Ember életformája? Nyilvánvaló, hogy csakis ott, ahol az időtlen értékek világa még valóságot jelent, bármiféle formában, bármilyen fokú lelki valóságban. Csak ahol transzcendens égbolt felé mutat gesz-

tusa, van értelme az Udvari Ember nagy Sprezzaturájának; csak ott, ahol életmegvetése az alsóbb osztályok számára nagy példaadás, örökös szentségfelmutatás, eleven tanúságtétel a világról, mely a valóság világánál valóságosabb. Amikor az állam még praeambula gratiae, ahogy Szt. Tamás csodálatos kifejezése mondja, az Udvari Ember rangja, vagyona, misztikus ősidőkbe visszanyuló származása, életmegvetése mind vallási értelmü: olyanok, mint az egyházi zene vagy a templomi képek és szobrok; a lelket áhítatra hangolják a felső dolgok iránt.

Ezek után érthető az is, miért nincsen ma értelme az Udvari Ember életformájának. Ez az életforma a heroikus értékek sorozatába tartozik, mint a tragikum, az eposz, az életszentség és megannyi más. Heroizmus pedig csak abban a korban lehetséges, amikor van miért emberfölöttivé fokozni életünk fájdalmas intenzitását; a korokban, melyekben emberfölötti tények játszódnak le az emberek lelkiségében, melyekben az emberfölötti emberien élhető. Az istenelhagyott koroknak nincs heroizmusuk, előkelőségük többnyire csak hideg, merev, lélekben álságos utána élése a nagy korok előkelőinek, az ilyen korok udvariassága értelmét vesztett formaság. Az Udvari Ember és kulturája csak az „Isten kegyelméből való" monarchák udvarában lehetséges, ahol a kegyelem átélt valóság az alattvalók lelkében. Kegyelem nélkül nincs Udvari Ember.

Mert akár szóról-szóra, akár történelmi és lélektani átértéssel értjük, a nagy Udvaroncnak nagyon igaza van: „és ha azt mondjátok, hogy ez csoda és a Szentlélek kegyelme volt, azt mondom, hogy semmi erény nem érdemel nagyobb dicséretet, mint amelyet Isten ajándéka erősít meg."[95]

Szerb Antal

(Folytatjuk.)

[95] I. m. III. 19.

A keresztény-római irodalomtörténet néhány jellemzőbb vonása.*

Bármily meglepően hangzik is: az egyetemes irodalomtörténetnek nem is régen — mindössze néhány évtizede — volt még olyan területe, amelyet *az irodalomtörténet* tudománya még fel nem derített, noha ugyane terület más tekintetben fontos része volt az európai gondolkodás világának. Az az igen számottevő irodalom, amelyet Krisztus új vallása a római birodalom művelődési körében létrehívott és csakhamar hatalmasan kifejlesztett: *az első századok u. n. ókeresztény irodalma még nemrégen is — felfedezőjére várt.* Hogy ennek az irodalomnak tudományos megismerése és feldolgozása oly soká késett s hogy csak napjainkban, szinte a szemünk láttára, születik egy új irodalomtörténeti diszciplina, annak okait az ókeresztény irodalomnak és sorsának olyan sajátosságaiban kell keresnünk, amelyek az európai irodalmak fejlődésétől több tekintetben elkülönítik. Ebben az egészen rövidre szabott s épp ezért fogyatékos vázlatban a keresztény-latin irodalomnak és a vele foglalkozó tudomány fejlődésének néhány ilyen sajátosságát akarom megragadni, amelyek az egyetemes irodalomtörténet és -ismeret nézőpontjából némi figyelemre számíthatnak.

Közhely, hogy gyakorta csak üggyel-bajjal fedezzük fel azt, ami legközelebb esik hozzánk, talán a szemünk előtt van, életünkkel és önönmagunkkal eggyéolvadt: a szembeötlő íly esetekben — láthatatlanná válik. Ezt a paradoxont az emberiség szellemi élete jól ismeri. A keresztény-római irodalomnak *történeti* felfedezése részben azért késett oly soká, mert az ókereszténységnek, irodalmában nyilvánuló, nagy hagyományai már a középkor hajnalán szinte *azonosak* voltak *a kereszténységgel magával:* a

---

* Előadás a Budapesti Philologiai Társaság közgyűlésén, 1926. április 14-én.

keresztény egyházszervezet és dogmatika hatalmas organizmusával. Az történt itt, hogy az ősi és ókereszténység *életté* lett, helyesebben újjászületett, mielőtt *történetté* válhatott volna. A korai kereszténység eszmei kincsei beléfonódtak a hitnek, az érzelemnek s a spekulációnak abba a komplexumába, amit középkori kereszténységnek hívnak s *ebben* az alakjukban megszilárdultak, állandósultak s így öröklődtek át mind a mai napig. „Katholicizmus", sőt általában „kereszténység" napjainkig sem jelentenek mást, mint azt a vallási-szellemi épületet, amelyet a krisztusi tanításoknak, tehát az újtestamentumnak alapjain a korai századok írói: az Egyházatyák emeltek. Az Atyák, főként a IV. század nagy tanítói, ilyként szüntelen ott voltak az Egyház és az egyházak mindenkori jelenében, mint a hit alapvető igazságainak leghitelesebb forrásai, tanui és értelmezői. Ilyenekként a vallási és egyházfejlődés kétezer esztendejének legelőbb erői lettek s épen azáltal, hogy történeti körvonalaik mindinkább elhomályosultak, az Egyházat „éltető eszmékké finomultak". Az Egyház tehát az ókereszténységet és irodalmát örökéletűvé avatta s ezzel kiemelte a történeti diszciplinák köréből. Új kornak és merőben új tudományos felfogásoknak köszönhetjük, hogy ma már a katholikus Egyház maga is hozzájárul önmagának történeti szemléletéhez. A modern kritikai egyháztörténet rakta le az ókeresztény irodalomtörténet tudományának alapjait. E tudomány sajátszerű kialakulását kívánnám néhány futó vonással jellemezni.

Azzal a szublimálódással, amelyet az imént vázoltam, a patres et doctores ecclesiastici mindenestől a teológia körébe jutottak és nemcsak történeti, emberi és (ami bennünket itt főként érdekel:) írói reliefjüket vesztették el, hanem a XVIII. században lassan-lassan kibontakozó történeti diszciplinák keretében is csak nehézségek árán és nagykésőn találták meg az őket megillető helyet. Legkorábban a római birodalom hanyatlását tanulmányozó politikai történetírás igyekezett a patrisztikus irodalmat forrásként kiaknázni; Gibbon, kortársainak kétségkívül nagy ámulatára már az ókori egyház irodalmát is feldolgozza. De a historikusok e kényszerű érdeklődése nem képes megbirkózni azzal a kettős — tartalmi és formai — ellenállással, amelyet a XVIII. és utóbb még a XIX. század is az ókeresztény irodalommal szembeszegzett. Egyfelől a *felvilágosodás szellemével* semmiképen sem volt összeegyeztethető az ókeresztény irodalomnak tisztán vallásos világszemlélete és a körülötte kílomboso-

dott teológiai spekuláció; másfelől az újkor mindvégig a *humanizmus* stílus-esztétikai felfogásának szellemében eszmélt s mindazt, ami a római irodalom aranykorára egészen Petrarcáig következett, a „középkorba", tehát a barbarizálódásnak, az ízlés, a nyelv s a stílus elparlagiasodásának korába utasította. Így lett a *keresztény ókor* vélt alkotóeleme a — középkornak, amelytől a büszke ‚saeculum rationalisticum,' a XVIII. század, szánakozással fordult el; — egy ismeretlen birodalomnak: a középkornak határszélén egy ismeretlen tartomány volt még legújabban is, az ókeresztény irodalom.

A XIX. század megizmosodó historizmusa, amely a politikai történeti, a vallástörténeti és filológiai kutatást koordinálta, mindjobban megszűkítette a kört a patrisztika felderítetlen területe körül. A felfedező csapatok több irányból nyomultak előre. Az európai nagy népek érdeklődése mindinkább nemzeti történelmük hajnala felé fordult s ennek az érdeklődésnek köszönhetik eredetüket olyan nagy, főként középkori tárgyu gyüjtemények, aminők az Histoire littéraire de la France, a Muratori-féle Scriptores és elsősorban a Monumenta Germaniae Historica. Különösen az utolsó nyult mélyen bele pompás kritikai forráskiadásaival a népvándorlás korába s ezzel az V. és VI. század kereszténységének világába is. De maga a klasszika filológia is kiszabadult a humanisták formalizmusának békóiból, hogy egyoldalu, bár nemes esztetizálás helyett a szellemi élet teljes, folytonos és meghamisítatlan valóságának szentelje búvármunkáját s ezzel egy merőben uj történeti szemléletnek nyisson utat. Augustus százada többé már nem az egyedül üdvözítő eszmény. A késői császárság tarka és gazdag, világpolitikai, gazdasági, társadalmi és vallási problémákkal terhes világa egy eddig elhanyagolt i r o d a l o m n a k tükrében nyílik meg a tudomány előtt. A filológia históriai és vallástörténeti irányzata a másik oldalon: a *teológia* eddig elzárt birodalmában is érezteti hatását. Elsőnek a német protestáns teológia szerelkezik fel a modern történeti és filológiai módszerekkel, hogy ebben a vértezetben az uj testamentum korának s az őskereszténység világának felderítésére induljon. Csakhamar nyomon követi a katolikus teológia is — a Bollandisták mindenkor a kritikai kutatás útját járták — s az eddig inkább rendszerező és spekulatív egyházi tudományszakokat átlengi a historizmus friss szellője. Mindenfelől feltárulnak a kapuk s a tudós kutatás fénye behatol az eddig csak fogyatékosan felkutatott korai

kereszténységbe. A szinte kövületté vált első hat század felocsudik dermedéséből; amit Lenain de Tillemont ma is csodálatraméltó tetterővel a XVII. században megkísérelt, az most valósággá lesz; az egyházatyák teológiailag „szublimálódott" világa ismét *életté és történelemmé válik.*

A XIX. század második felének uj történelmi szemlélete és módszere az ókereszténységnek nemcsak vallási és egyháztörténeti képét formálta át, hanem az ókeresztény irodalomtörténet arculatát is felfedezte. Az ókori irodalomtörténet tudománya eladdig a klasszicizmus kategóriáiban szemlélte a görög római szellem világát, amelyet másnak, mint „pogánynak" el sem képzelhetett. Azokat az irásműveket, amelyek a küzködő uj vallás védelmében és magyarázatakép iródtak, nemcsak formai tekintetben határolta el szigoruan a klasszikus korszak irodalmától; nemcsak tartalmi tekintetben érezte egy uj, számára idegen világ: az egyházi középkor hirnökeinek, — hanem egyáltalán megvonta tőlük az „irodalmi" jelleget. Az utolsó negyven esztendő ezt a felfogást teljesen megváltoztatta. Ma már érezzük, hogy az ősi és az ókereszténység mélyen benngyökeznek az *antik* világban s az ókor, amelynek határát finom szellemi mérőeszközökkel minden téren külön-külön kell kipuhatolnunk, még Szent Ágostonnál sem ért véget. Irodalmi és művészi tekintetben egykép felismertük a keresztény ókornak, — *a christliche Antike*-nek — jellegzetes vonásait. — *A műfaji* s a *stílustörténeti* problémákat hatalmasan megszaporodott és rendszerezett adatanyagunk alapján ugyancsak más megvilágitásban látjuk, mint látták elődeink. Ma már senkisem vonja kétségbe, hogy az ókeresztény irodalom műfajai: a hitterjesztő nyilt levél, a hitvédő pamflet, a pogányságot bíráló polémia, a templomi szónoklat, a mártirlegenda vagy kegyes novella, az ókeresztény életrajz, önéletrajz és önvizsgálat, a templomi himnusz stb. ugyanúgy részei a hanyatló *ókor* szellemi, erkölcsi és művészi világának, mint a világi — vagy amint irni szokás: „nemzeti" — dráma, epika és líra, a történetirás vagy valamely rétori kisérlet. Azt is megtanultuk, hogy *nyelvi tekintetben* korántsem mérhetjük a késői császárság egész latin irodalmát a cicerói kánon szabályai szerint; hogy a görög és a latin nyelv az u. n. klasszikus irodalom periódusán túl is éltek, alakultak, uj életviszonyokhoz és uj eszmekörökhöz simúltak hozzá, tehát gyarapodtak s igy bizvást mondhatni: szépültek is.

Végül, de nem utolsó sorban, történelmi és nem történelmi utakon a modern emberiség újra felfedezte az ókereszténységnek és irodalmának *tartalmi* kincseit is. A felvilágosodás korának és a francia forradalomnak hatása alatt Európa, ha egyházi hagyományaiban és a szív vallásosságában nem is, — szellemi tekintetben kétségkívül elfordult az első keresztény századok tanulságaitól és eredményeitől. Az ókereszténység heroikus eszmei és erkölcsi világa a történeti kutatás fényében most ismét feltárta rejtett és elfeledett kincseit. Másszóval: az ókeresztény irodalom emlékei az emberiség szellemtörténetének egy módfelett fontos korszakát teljes és zárt képsorban vetítik elénk. Az ókeresztény irodalomtörténet — görög és latin — az ókorról való ismereteinknek ma már szerves alkotóeleme, a klasszika filológiának egyik része, annak keretében mégis *különálló diszciplína*.

E helyen csupán a keresztény-*latin* irodalomtörténettel, mint önálló diszciplínával kívánok röviden foglalkozni. Ez a diszciplína két irányban kapcsolódik más tudományágakkal. Egyrészt mintegy folytatásként a latin nemzeti irodalom egészéhez csatlakozik; másrészt ifjabb testvére a keresztény-görög irodalomnak. Melyikkel tart szorosabb rokonságot, vagy másként: melyikkel koordinálandó organikusan és logikusan? — A keresztény-latin irodalom gyökere és mintái a keresztény-görögben találhatók meg; a kereszténység a keleti hellenizmus világából jövé, elsőbben görög nyelvi köntösben jelentkezik a latin nyelvterületen, így magában Rómában is. Ennek ellenére a keresztény-latin irodalom alapvető vonásait, sajátlagos jellegét döntően mégsem görög szellemi eredete vagy nagy görög mintái határozzák meg, hanem a latin nyelv és stílus géniusza, a római-latin eszmevilág és irodalmi hagyományok. Ha tehát diszciplínánk helyét kell meghatároznunk az ókorral foglalkozó tudományok körében, nem a görög-keresztény irodalommal, hanem a *római irodalom egészével* fogjuk koordinálni s elnevezésként is — a már meghonosodott „keresztény-latin irodalom" helyett — helyesebb volna a tüzetesebb „keresztény-rómait" használnunk.

Ez a keresztény-római irodalom, amely, az imént elmondottak szerint, éppen latin nemzeti mivoltánál fogva oly szorosan tapad hozzá a pogány vagy ‚nemzeti' római irodalomhoz, másfelől élesen *elhatárolódik* ettől és semmiképp sem olvasztható bele, — *félreismerhetetlenül különálló, magában zárt világ*. Vajjon mi az oka ennek?

Felfogásom szerint ez a keresztény-római irodalom két, merőben ellentétes erő küzdelméből született, *két ütköző erőnek rezultánsa.* Az egyik erő az irodalomnak az a tagadása, amely a kereszténység aszkétikus eredetében és etikai világszemléletében rejlik. A másik erő ellenben ízmos irodalomteremtő akarat, amely viszont a kereszténységgel mindjobban és mind szorosabban összefonódott hellenizmus szellemi mivoltában, a nagy római irodalmi multban s az általános, semmivel sem pótolható retorikus nevelés lényegében gyökerezik. De kétségtelenül irodalomfejlesztően hatott az a hatalmas feszítőerő is, amely magában a kereszténységben rejlett: a *világmisszió* ereje. *Olyan irodalom ez tehát, amelyen kezdettől végig kétségkívül rajta van a belső ellentétnek, a paradoxonnak bélyege: irodalom-ellenes irodalom.*

Eredetében a kereszténység nemcsak messze kívül esik a világművelődés körén, nemcsak közömbös az antik világ kultúrájával szemben, hanem egyenesen művelődés-ellenes vallási mozgalom. A krisztusi Igének s az őskeresztténységnek az irodalomhoz még nincsen közük s ha később az első korszak emlékei — evangéliumok és levelek — íráshagyomány alakjában, tehát szinte már ‚irodalmi' jelleggel jelentkeznek a községek életében, korántsem szabad magunkat a látszat által megtévesztetnünk. Krisztus szava élt, — az Ő eszköze nem az írott szó volt, éppúgy, ahogy Szokratesz és Epiktetesz sem írtak. Az evangéliumok eredetileg nem voltak „könyvek" s Szent Pál levelei *valóságos,* tehát korántsem irodalmi levelek. Az élőszó missziójának össze kellett fonódni a műveltség s az iskola hagyományaival, és csodálatraméltó terjeszkedésében meg kellett győződnie a maga elégtelenségéről, hogy betűmisszióvá váljék. De még ebben az új alakjában is idegenül, sőt tagadólag állt szemben azzal, amit a pogány világ ‚irodalomnak' érzett és tisztelt s *ami a kereszténység lényegével ellentétes volt.*

Ez az ‚irodalom', melynek formái lassan átterjedtek a keresztény szellem területeire, nemcsak tartalmában és eszmevilágában volt pogány, hanem jellegében, formáiban, egész ‚habitusában' is. Pogány volt tartalmában és szellemében, akár költészet volt és a mitológiához fordult tárgyért; akár filozófia volt és a vallást tagadó vagy legjobb esetben a vallástól mentes világszemléletet hirdette; de ha történetírás volt, a világ mozgató erejét ismét nem Istenben látta s ha fórumi orácio volt, egy alapjában

véve romlott és kárhozatra ítélt állam és társadalom gonosz küzdelmeit szolgálta. Ez az ókeresztényi felfogás és e felfogás számára ez az egész világ tartalmában éppoly idegen és kárhozatos, mint aminő gyűlöletes a pogány irodalom ‚habitusa'. Szép szavak, zengő mondatok, gondosan mérlegelt periódusok: mindez fülnek tetsző hiú játék, a lélekre vészt hozó gyönyörűségek hivalkodó kultusza, amellyel a kereszténység a legegyszerűbb és legtisztább vallásosságot szegzi szembe: az *esztétikai* hívságok ellenében az *etikai* értékek állnak!

Másfél századba telik, míg az irott szóból irodalom lesz, — olyan keresztény irodalom, amely a pogánynak formáit kénytelen-kelletlen a magáévá teszi, de az *öncélú irodalom* mivolta ellen szüntelen tiltakozik. A keresztény-római irodalom kibontakozásának kétszázados korszakán végig, Tertullianustól Szent Ágostonig (200—400) megszakítás nélkül folyik a harc az ‚irodalom', vagy antik fogalmak szerint helyesebben: a ‚retorika' ellen s a retorikán keresztül a kereszténység a görög-római nevelési rendszert támadja meg, bölcsen tudván, hogy a krisztusi tanokkal ellentétes pogány eszmevilágnak, a hellenisztikus művelődési eszményeknek gyökerét az iskolában kell keresni.

Az a kereszténység, amely az ókor alkonyán — a szellemi tekintetben oly jelentős IV. században — kialakul, az *ellentéteknek összefonódása és kiegyenlítődése,* egy sokrétű *complexio oppositorum,* amint Harnack hívja; mi kompromisszumnak is tekinthetjük. E kiegyezésnek csak *irodalmi* részére kívánok itt utalni.

Bármily sajátságosan érint is bennünket, mégis az történik itt, hogy a keresztény írók sűrűn, szinte már stereotypen hangoztatott elvi fenntartás mellett *mindig csak az antik irodalmi hagyományok és formák útjait járták,* mert más út *nem* volt előttük. A retorikát, az életet meghamisító és mindenüvé elható műfogásaival egyetemben elítélték, de e retorikus világban születtek, nevelkedtek, éltek, tehát tőle elszakadni nem tudtak. A kereszténység őseredeti aszkétikus eszményeinek mélyén oly posztulátumok rejtőztek, amelyek — kulturális irányban — az antik világtól nem követeltek kevesebbet, mint önmagának megtagadását. Ez lehetetlen volt. Krisztus eljött, hogy az ember szívét átformálja s új lánccal fűzze az embert Istenéhez, de az emberiség *kulturája* az ősi kereszténység merőben érzelmi világa számára közömbös volt. Éppen ezért hasztalan próbálkozik a szárnyát bontogató keresztény irodalom, hogy mondanivalójának, mintegy varázsütésre,

olyan formanyelvet találjon, amely éppolyan *új* legyen, aminő újak az élemények s az érzelmek maguk. Kénytelen a már meglévővel beérni s ellenérzését leküzdve, azokat a nyelvi és irodalmi formákat felhasználni, amelyek semmivel pótolhatók nem voltak. Így a keresztény-római irodalom Krisztus után 200-tól azon a pályán indul meg, amelyet számára a nemzeti irodalom multja, a hellenisztikus retorika s az iskolai oktatás kijelöltek. Tertullianustól kezdve három századon át a megkeresztelkedett r é t o r o k szak adatlansora követi egymást a keresztény-római irodalom történetében. Szellemi fejlődésük szinte mindannyiuknak tipikus: megdöbbenéssel állapítják meg önmagukon, hogy a vallásos konverzió nem jelenti az antik művelődési eszményektől való elfordulást, — hogy szellemi téren nem követhetik új vallásuk etikai parancsait. Szinte mindegyikük átszenvedi Szent Jeromos szimbolikus álmát: Krisztus mindegyiküknek vádlóan kiáltja oda: „Ciceronianus es, non Christianus!"

A keresztény római irodalom olyannyira a retorikus hagyományok béklyóiban érezte önmagát, hogy kétszázesztendős fejlődés után maga Szent Ágoston volt kénytelen az élet által teremtett kompromisszumot elmélettel szentesíteni. *De doctrina Christiana* c. művében teszi ezt meg, abban a könyvben, amelynek címét értelemzavaróan szokták fordítani. Nem annyira „a keresztény tudományról" van benne szó, mint inkább az egyházi ember ‚műveltségéről, amelynek ‚kereszténynek' kell lennie, hogy egészséges műveltség lehessen: *doctrina sana id est christiana*. Szent Ágoston ebbe a kereszténnyé avatott általános műveltségbe most már tudatosan és bátran olvasztja belé a profán tudományok számos részét, így a retorikát is. *Az antik retorikus műveltség tehát győzött:* a kereszténység, amely irodalom-ellenes tendenciákkal indult el világhódító útjára, az irodalommal és pedig az antik esztétikai eszmények-hevítette irodalommal örökös frigyre lépett.

Ám a kompromisszum lényegében rejlik, hogy a két küzdő félnek a középuton kell találkoznia. A kereszténység feladta kultura-tagadását és irodalmivá vált, az antik irodalmi eszmények ellenben szinte észrevétlenül átültetődtek az uj vallás, az uj világszemlélet, az uj gondolkodásmód talajába. Szent Jeromos s talán még Szent Ágoston is „ciceronianusoknak" érzik és vádolják önmagukat s maguk sem látják tisztán, hogy az idők során nemcsak a szellemi világ ujhodott meg a kereszténység jegyében, hanem formai tekintetben is messze eltávolodtak a keresztény

írók a nagy, még mindig tisztelt cicerói példáktól, — s mégis szüntelen gazdagodtak. Tertullianussal, egy nagy forradalmi és merész nyelvujítóval tárul fel a keresztény-római irodalom és fejlődésének csucsán az az író áll, aki a latin nyelv hangszeréből soha nem hallott hangokat csalt elő, akinek keze alatt Cicero pompásan hideg és kemény nyelve lágy, idomítható, forró massza lesz. Szent Ágoston, ezt ma már világosan látjuk, a latin nyelv- és stílusművészet legmagasabb fokát jelöli, — utána gyors a hanyatlás. A cicerói pályán elindult keresztény-római irodalom ilyként formai tekintetben is észrevétlenül kereszténnyé válik. Ókeresztény nyelven: szólva a pogány *vetustas*-t e téren is Krisztus *novitas*-a váltja fel. A régi szavak alkatukban és értelmükben áthajlanak egy uj keresztény-latin nyelv felé, *a középkori latinság* tarka szótára és sajátságos fráziskincse kezd kibontakozni. — *Itt* és nem az antik római nyelvben van a modern európai nemzeti nyelvek gyökere; a törzsük a középkori latinság lesz, — belőle fognak kiágazni.

Ilyen sajátszerü erők áramlanak ide s tova abban a négyszázéves irodalomban, amelyet „keresztény-rómainak" neveztünk el. Szinte tudattalanul fejlődik itt irodalom az *irodalomtagadás alapján, régi nyelv* burkában *uj* nyelv születik s miközben a régi burkot maguk a nyelvteremtők szétfeszithetetlennek érzik — már nincs is sehol. A római pogány irodalom szertefoszlott, köddévált, mint a birodalom maga; ami megmaradt, az egykor üldözött egyház szervezetével, vallásával és — i r o d a l m á v a l.

Sokat nyujt ez az irodalom annak, aki az emberi szellem történetét kutatja s aki a katakombák mérhetetlen, zegzugos hálózatában is megtalálja az emberi eszmék és érzelmek néma jeleit, aki képes rá, hogy a halálból az életre következtessen. — Már annak vajmi keveset fog nyujtani, aki azt keresi, ami csupán az értelmet és az izlést gyönyörködteti. A keresztény-római irodalom n e m az esztétikai gyönyörüségek világa.

Apologiák és traktátusok, levelek és prédikációk, főként azonban szentirásmagyarázatok: egy rengeteg ez, amelyet csak az új Hit napja éltet és világit meg. E g y c é l u irodalom hithirdetés, hitterjesztés, hitvédelem, hitmagyarázat, — közben egy-egy himnusz: a dicsőretté vált hit. Az individualitás a háttérbe szorul, az előtérben az Örökegy áll: Isten. Ez az irodalom alig-alig ismeri az önálló művészi alkotás és ujság örömét: az írók szüntelen és bátran meritenek egymásból, a plágium nem plágium itt,

hanem a netalán feledésbe merült igazságnak feleleventése és terjesztése. Ha a forma mégis új, megkapó, egyéni, sőt gyakorta szép is, ha a nyelv gazdag és kifejező is, ha a szigorú sorok közt forró lelkesedést érzünk, — nem a szép öncélú szolgálata ez, hanem az egyedüli nagy cél ápolása: a kereszténység vallásos missziója.

Míly erősnek kell lennie egy író egyéniségének, ha keresztültör ennek a, szinte mindvégig irodalomellenes irodalomnak szándékolt közhelyein, egyszintű tartalmán, konvencionális formáin. Egy féktelen temperamentum, mint a geniális harcos Tertullianus, egy fennkölt és bátor egyházszervező, mint Szent Cyprianus, egy lelkes egyházi rétor és melegszívű költő, mint Szent Ambrus, egy fáradhatatlan búvár-szellem, mint Szent Jeromos, az első filológus s az első humanista, — ezek a nagy személyiségek bontakoznak ki elénk az ókereszténység szinte ‚személytelen' irodalmából, — de mindnyája közül a legnagyobb mégis Szent Ágoston, egy átfogó, egyetemes gondolkodó, iróművész, nyelv-, stílus- és műfajalkotó, forró szív és káprázatos elme: egy egész fényben úszó csillár, — mint ferrarai Szent Vince mondta róla, — mellette a többi egyházatyák csak szerény mécsek: *Candelabrum aureum totum est Beatus Augustinus, alii doctores dicuntur lucernae.**

Balogh József

---

* Az a tudományos diszciplina, amelynek e cikkben néhány jellemvonását kívántam összefoglalni, a múlt század végén kapta az első számottevő tudományos ösztönzést. Adolf *Ebert* nagyobb középkori irodalomtörténeti művének I. kötete, amely a „Geschichte der christlich-lateinischen Literatur von Ihren Anfängen bis zum Zeitalter Karls der Grossen" címet viseli (Leipzig, 1889), úgyszólván korszakalkotó lett; e művel a keresztény-római irodalomtörténet kibontakozott a teológiai ismeretek köréből és belépett a történeti tudományok — különösen a szellem- és irodalomtörténeti diszciplínák — világába. Az e téren elvégzendő filológiai kutatásokat az ugyanebben az évtizedben testetöltött *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* c. hatalmas gyűjtemény tette lehetővé; e sorozat a *Migne*-féle Patrológiát volt hivatva pótolni, kiadója a bécsi Tudományos Akadémia; ezidőszerint körülbelül 70 kötetnél tart és előreláthatóan még évtizedekbe kerül a befejezése.

Harnack nagy rendszerező műve, a „Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius" (4 köt.; Leipzig, 1893.) a latin irodalmat a IV. század elejéig dolgozza fel. Ebert műve, a bécsi Corpus, Harnacknak és iskolájának összefoglalásai és részletkutatási (mint p. o. a nagyterjedelmű „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur")

megteremtették, legelsőbben német földön, a módszeres tudományos búvárkodás légkörét. Az új tudomány a XIX. század utolsó két évtizedében befejezte „felderítő munkáját"; ennek a felfedező korszaknak történetét egy kiváló ‚bibliographie critique et raisonnée'-ben Albert *Ehrhard* írta meg („Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung seit 1880", Freiburg i/B., 1894, továbbá ugyane címen 1884-től 1900-ig, Frbg., 1900.)

A XX. század mindezek után hozzáláthatott az „ábrázoláshoz." A nyugati nagy népek tudományos irodalmában több jeles összefoglalás és kézikönyv keletkezett. A legkiválóbbak egyike a most IV. kötetében Szent Ágostonig terjedő Otto *Bardenhewer*-féle „Geschichte der altchristlichen Literatur", Frbg., 1902—1924. E nagy művel a katolikus tudományosság is elkülönítette a „patrológiát" az irodalomtörténettől, noha a két diszciplina határai elmosódók voltak és maradnak. — A háború után f r a n c i a nyelven jelent meg egy sikeres mű: Pierre *de Labriolle* „Histoire de la littérature latine chrétienne"-je (Paris, 1924); hogy ezt az érdemes munkát a n g o l r a is lefordították, azt mutatja, hogy e hézag ott is erősen érezhető volt. O l a s z u l Umberto *Moricca* nagyterjedelműnek igérkező „Storia della letteratura latina cristiana"-ja (I. köt., Torino, 1925) kísérli meg legújabban az utolsó eredmények ismertetését. — A *Schanz*-féle „Römische Litteraturgeschichte" utolsó kötetei (Gustav *Krüger* átdolgozásában, Mchn., 1920) anyagunknak kitűnő és magasszintű vezérfonalát adják.

Minthogy a keresztény-római irodalomnak legjelesebb része a római Afrika területén bontakozott ki, ide tartozik Paul *Monceaux* hatalmas, most VII. kötetében Szent Ágoston korát tárgyaló műve: az „Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne", Par., 1901 kk.; ugyane szerzőnek kis vezérfonala (Collection Payot, 1924) éppoly kevéssé sikerült, mint A. *Gudeman* kötete a Sammlung Göschen-ben, 1925. — Magyar nyelven *Balogh* Ármin tanulmányán kívül, amely a Heinrich-féle Egyetemes Irodalomtörténet II. kötetének egyik fejezete, csupán tudományos és ismeretterjesztő tekintetben egyaránt értéktelen vezérfonalak jelentek meg.

Keresztény-latin irodalomtörténeti kézikönyvünk még nincsen; részletkutatások is úgyszólván teljesen hiányoznak. Legalább ugyanily sajnálatos a keresztény-*görög* irodalomnak és történelmének teljes elhanyagolása hazánkban. Nemcsak az ókori műveltség elhanyatlásának és a kereszténység kibontakozásának forrásai ismeretlenek nálunk. Az ókereszténység az e g y e t e m e s k ö z é p k o r n a k kulcsa: alapos megismerése nélkül a m a g y a r középkornak egész szellemtörténete is megközelíthetetlen. Ha a magyar középkor tudományát módszeresen kívánjuk felépíteni, a hazai búvárkodásnak részt kell vennie az ókereszténység szellemvilágának európai felderítésében.

B. J.

Magyarcélú filológia.*

A magyarországi irodalomtudomány és nyelvészet évtizedekre visszanyúló hagyomány irányítása mellett járta a német kultura iskoláját. A germán filológiának, Heinrich Gusztáv iskolájának, nagyon sokat köszönhet a modern hungarisztika és csak kevesen voltak, akikre nem ez a szellem ütötte rá a maga bélyegét: az autochton tehetségű Gyulai Pál, a humanista Péterfy Jenő és a franciás Riedl Frigyes... Ma, amikor a szellemi tudományok egy új orientáció irányát keresik, joggal vethetjük föl a kérdést: mi lesz a *magyarországi* filológiával, hová forduljon mintákért, megmarad-e egysége a területek szétágazása mellett is? Német vagy francia iskolába járjunk? Milyen mértékig telithetjük meg idegen szempontokkal a magyar filológiát és miben őrizzük meg kölönálló magyarságunkat a klasszikus, a germán, a román filológia nemzetközi területein?

*

Ha úgy tesszük fel a kérdést, hogy *magyarországi* irodalomtudomány, *hazai* germanisztika, *magyar* romanisztika: akkor ebben a kérdésben már benne is van a felelet. A Magyarországon művelt szellemi tudományokat — akár magyar irodalomtörténetről, akár romanisztikáról, akár görög-latin filológiáról van szó —: kell, hogy valami közös eszme, közös érdeklődés, közös cél fűzze össze. Nem izolálhatják magukat egymástól a magyar szellemi élet egységében, nem támaszkodhatnak súlypontjukkal külföldi kultúrákra, nem olvadhatnak bele idegen szellemi közösségekbe, mint a természettudományok.

Vegyük példának a hazai romanisztikát. Lehetnek-e nekünk, magyaroknak, speciális föladataink a francia irodalomtudomány és nyelvészet európai közösségében? Megtalálhatjuk-e a román filológia terén a magunk külön kutatási területeit, ahol valami magyar jelleget vihetünk bele az egyetemes tudományba?

Az európai romanisták két nagy táborra oszthatók. Egyrészről ott vannak a franciák, akik a maguk kulturáját kutatják és hozzájuk csatlakoznak többé-kevésbbé önállóan az olaszok, angolok és spanyolok. Másrészről ott áll a németországi francia filológia, amely valósággal külön országot, külön gravitációs központot jelent ebben a tudományban. A németországi romanisztika német nyelven olyan jelentős részletkutatásokat, olyan alap-

---

* Részlet a szegedi egyetemen 1925. október 2-án tartott székfoglaló előadásból.

vető összefoglalásokat produkált, hogy a zárkózott francia tudomány is kénytelen tudomásul venni, eredményeit felhasználni. A németek a francia irodalomtörténet és nyelvészet művelésében megtalálták a maguk speciális föladatait. Főleg a román összehasonlító nyelvészetet, a középkor verbális filológiáját és a XVI. század irodalomtörténetét művelték, tehát azt a területet, amely legközelebb áll a germanisztikához, azt a kort, amelynek irodalmi emlékei inkább a nyelvész és filológus, mint az esztétikus interpretációjára szorulnak. (Az az idealisztikus irányú németországi filológia, amely a francia kulturához is hozzászól,[1] — képviselői: Vossler, Eugen Lerch, Helmut Hatzfeld, Leo Spitzer stb. — szintén a régi keretek között alkot az új eszmék alapján; amennyiben pedig a német kutatás túllépi a XVII. század küszöbét, — amint már az összehasonlító irodalomtörténet iskolája tette, újabban pedig Vossler, Viktor Klemperer, Otto Grautoff és E. R. Curtius teszik — mégis megmarad egy autochton német mozgalom talaján: egy filológiai iskola kiterebélyesedését, az összehasonlító-forráskutató-tárgytörténeti, vagy a szintetikus-szellemtörténeti irány expanzióját munkálja.)

Követhetjük-e ebben az alkotó munkában a németeket? Művelhetjük-e belterjesen a román filológiát, teljes gőzzel és minden mellékszempontok nélkül ráadhatjuk-e energiánkat a távoli francia kultúra megismerésére, ellenzők nélküli, pusztán önmagáért való szemléletére? Megtehetnők, ha nyelvünk világnyelv volna és kulturánk a világ szellemi árucsere-piacán mint termelő jelenhetne meg a maga portékájával és nem szorulna közvetítőkre, akik megtartják a haszon jórészét, ha egyáltalán vállalkoznak a közvetítésre . . .

A német romanisztika német nyelven szólalt meg, tehát elsősorban egy „hazai" kulturális közösség számára dolgozott. Németországban nagy tábor a romanisták tábora és a német kultúra megengedheti magának azt a fényűzést, hogy sok szellemi erőt foglalkoztasson a francia kultúra területein. Ez a munka nem vész kárba német szempontból, mert a német kultúrának egyik szerves tulajdonsága, hogy magába szívja az idegen kultúrákat. De nem vész kárba az egyetemes tudomány szempontjából sem, mert a német nyelv világnyelv és ami németül jelenik meg, az ebben a formájában része lesz az európai kulturának. Ha mi a romanisztika terén a németek példáját követnők, és magyar nyelven publikálnánk romanisztikai dolgozatokat, erről az egyetemes tudományosság nem venne tudomást, eredményeink észrevétlenül maradnának, aminthogy eddig is észrevétlenül maradtak. A magyar kultúrának ma még túlságosan nagy fényűzése lenne, ha azt akarnók, hogy — versenyre kelve franciákkal és németekkel, az ő különleges kutatási területeiken — pusztán a magyarországi szellemi közösség számára akarnánk termelni. Nem a tehetség, az alaposság, a kutatás módszere hiányzik hozzá, hiszen e tekintetben a magyar tudományosság emberei fölvehetik a versenyt a nyugati kultúrák szellemi munkásaival, hanem a nyelvi elszigeteltség miatt kilátástalan volna ez a törekvés.

Maradna tehát az a lehetőség, hogy franciául vagy esetleg németül

---

[1] V. ö. *Idealistische Neuphilologie*, Festschrift für Karl Vossler, Heidelberg 1922; *Jahrbuch für Philologie*, München 1925.

publikáljuk a romanisztika terén elért tisztán francia érdekű tudományos eredményeket. Az ilyen irányú törekvések — ezt bátran mondhatjuk — elismerést szereztek a magyar névnek. Haraszti Gyula Jean de Schelandre-kiadása, Eckhardt Sándornak tézise Remy Belleau-ról: íntegráns része lettek a francia tudományosságnak. De ezek csak szórványos dolgok, egy-egy mozaikdarabot illeszthetünk csupán a francia tudományba és ezek a szórványos publikációk mindig csak vendégei, szívesen fogadott, vagy megtűrt jövevényei lesznek a francia szellemi életnek, amely nehezen fogadja be az idegen importot. A legnagyobb baj azonban nem ez volna, hanem az, hogy a franciák számára dolgozó tiszta romanisztika — francia vagy pláne német nyelvüségénél és tárgyánál fogva — teljesen gyökértelenül áll idehaza, Magyarországon nincs talaja, nem jelent semmit a magyar kultúra számára. Valaki például megjelentet Párisban — nagy nehézségek árán, esetleg saját költségén — egy francia könyvet *Molière spanyol forrásairól*: ez a könyv talán visz egy kis téglát a francia kultúra épületéhez, de Magyarország számára elveszett szellemi energia. Egy más példa: ha egy német nevű magyar romanista Németországban és németül kiad egy könyvet, mondjuk *Sully Prudhomme* címmel, akkor erről a könyvről külföldön azt sem fogják tudni, hogy magyar ember írta; ha értékes könyv, elkönyvelik a német kultúra javára, ha értéktelen, akkor nyoma sem marad még a bibliográfiákban sem, a magyar szellemi élet pedig akár tudomást se vegyen a könyv megjelenéséről. Az ilyen könyvek idehaza nem kapcsolódnak bele semmiféle belső fejlődésbe, nem hoznak létre egységes folytonosságot a magyar tudományos életben, nem fűződnek magyar kutatási előzményekhez, nem inspirálnak továbbfejlődést.

Van-e értelme annak, hogy a mai helyzetünkben annyira drága szellemi energiákat ilyen szélmalomharcra pocsékoljuk?

*

Kétségtelen, hogy a hazai romanisztika is megtalálhatja — meg kell találnia — a maga speciális munkakörét, azokat a főladatokat, amiknek elvégzése nyereség az egyetemes román filológia szempontjából és nyereség a magyar szellemi életre, azt a munkát, amely egyenesen reánk vár, amit más nemzetektől nem várhatunk.

A romanisztikával szomszédos szellemi tudományok közül a magyarországi szláv nyelvészet, a germanisztika, a turkológia és a klasszika-filológia valamennyien megtalálták a maguk speciális nemzeti főladatait. A szlavisztika a magyar nyelvtörténet szláv vonatkozásait, a szlávságra gyakorolt nyelvi hatásunkat kutatja. A turkológia a magyarság és törökség őstörténetét és érintkezéseit keresi. A latin-görög filológia a magyarországi humanizmus történetében és a bizánczi írók magyar szempontú tanulmányozásában találta meg nemzeti tárgyát. De a legnyomósabb példát a hazai germanisztikától vehetjük, amely a leggazdagabb és módszertanilag is tudatosan körülhatárolt (Bleyer Jakab) önálló dominiummal rendelkezik: a magyarországi németség településeit, nyelvét, kulturáját, irodalmát kutatja olyan gazdag és politikailag is értékes eredménnyel, hogy a magyarság szempontjából egyenesen kívánatos, hogy ezeket a főladatokat mi magunk végezzük el és ne bízzuk másokra. De van még egy jelentősége a hazai germanisztikának, ami a román filológiára is tanulságos: ezelőtt negyven-

MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ötven évvel a germán filológusok, Heinrich Gusztáv és iskolája teremtették meg a modern magyar filológiát. A német tudomány a maga gazdag módszertani tanulságaival, folyton haladó probléma-keresésével állandóan termékenyíti a magyar tudományos gondolkodást is. És ott van aztán a német-magyar szellemi érintkezések széles határterülete, amelynek fölkutatása szintén a hazai germanisztikára háramlik.

Ilyenformán képzelhetjük a magyarországi romanisztika szerepét is a magyar szellemi életben. A végcél a magyar gondolat gyarapítása, a magyar kultura előbbrevitele.

A magyar romanistának természetesen és mindenekelőtt receptive magába kell fogadnia a francia kulturát, a francia tudományosságot. Ez a recepció ugyanolyan gyümölcsöket fog majd teremni, mint a német kultura recepciója: főleg módszertani inspirációkat adhat, amire példa lehet legújabban a Saussure-Bally-féle stilisztikai nyelvtudomány termékenyítő szempontjainak alkalmazása... Ami a továbbépítést illeti, itt sajnos nem áll olyan gazdag lehetőség rendelkezésünkre, mint a germanisztika esetében. Magyarországi francia kultura — olyan értelemben, mint a német — nem volt soha. De a francia nyelv és műveltség magyarországi hatása sok esetben döntő volt szellemiségünk kialakulására. Ezt a szellemtörténeti hullámvonalat csak a magyar romantisták rajzolhatják meg és ha a francia szellem európai, magyarországi expanzióját kutatják, olyan munkát végeznek, amelynek eredménye nálunk is, Franciaországban is értékkel bír. Egy olyan szintetikus munka, mint például Kont Ignácnak műve a francia irodalom magyarországi hatásáról, — túlzásaitól eltekintve — igen hasznos cselekedet volt. Idehaza a magyar történetírást inspirálta; Franciaországban, mint doktori tézis, beleilleszkedik a francia tudomány anyagtárába.

Egy másik példa talán még jobban megmutatja, hogy egy nemzeti irányú romanisztika miképen kapcsolódhatik bele a francia és az egyetemes tudományba. Nem maradt észrevétlenül nálunk sem az az érdekes és tanulságos vita, amely a francia kritikában 20 év óta folyik a *romantika* körül. Könyvek, folyóiratcikkek jelennek meg, — elég, ha Pierre Lasserre, Charles Maurras, Ernest Seillère, Jules Lemaître, Marius Leblond, Brémond abbé, André Joussain neveire hivatkozom — akik azt a témát vitatják pro és contra, hogy a „forradalmár" romantika milyen hatással volt az erkölcsiségre, hogy az erkölcsi idealizmus szempontjából a „harmonikus", „észszerű" klasszicizmust, vagy a „beteges", a „szenvedélyben kéjelgő" romantizmust tartsuk-e előbbrevalónak, hogy a mai Franciaország magáénak ismerje el a romantikát, amely annyira eltér a nagy francia hagyományoktól és erősen germán — tehát a latinok szemében barbár — befolyás alatt állott, szabálytalan, szertelen, nem örök érvényű művészetet produkált... Ebben a vitában Joussain (*Romantisme et religion* 1910, 83) egy oláh irodalomtörténésznek — Apotolescu-nak — francia nyelvű munkájára hivatkozik: *Influence des romantiques français sur la poésie roumaine* (Paris, 1909). Ez az oláh munka azt mutatja ki, hogy az oláh költők a francia romantikusok tanítványai[2] és hogy a francia ro-

[2] Érdemes volna utánanézni, hogy a francia romantikusok milyen földrajzi útvonalon jutottak el Romániába.

mantikának ez a hatása igen üdvös befolyással volt Romániára, mert emelte az irodalom erkölcsiségét, magas ideálokra nevelte az oláh költőket. Ez a tézis érvűl szolgál Joussain számára annak bizonyítására, hogy a romantizmus milyen üdvös hatású szellemi mozgalom volt. Ime tehát: egy oláh irodalomtörténész a francia irodalomból kiindulva, de a saját országának multját kutatva és a romániai szellemi élet történetirását gyarapítva egy olyan munkát irt, amely belekapcsolódik a jelen Franciaország szellemi csatáiba... Nem hiszem, hogy a magyar romanisták ne tudnák ezen az úton fölvenni a versenyt az oláh tudománnyal. Nekünk több mondanivalónk lehet ezen a téren, mi sokszorosan több anyaggal tudjuk igazolni a nyugateurópai kulturához való tartozásunkat, hiszen köztudomású, hogy a nyugateurópai szellemi áramlatok, a latin kereszténység, a középkori latinnyelvű egyházi kultura, a lovagság, a humanizmus, a reformáció, a kath. visszahatás és a barok kulturformák, a janzenizmus és pietizmus, a fölvilágosodás és neoklasszicizmus: nem jutottak keletebbre Magyarország határainál és hogy a Kárpátokon túlra már csak a *romantika* hulláma volt az első, ami eljutott.

Van aztán egy másik terület, ahol szintén gazdag aratás kinálkozik a magyar romanista számára: kutatni a francia irodalomban a magyar kultura nyomait. Miképen tükröződik a középkori, XVII. századi és legujabbkori francia fölfogásban Magyarország, a magyar kultura, irodalom, politika? Ezen a téren sok részletkutatás történt, gazdag anyag gyült egybe, sőt az ujabb eredmények alapján már egyenesen arról beszélhetünk, hogy magyar irók és költők — pl. Petőfi Sándor — irodalmi mozgalmakat támasztottak, utánzókra találtak Franciaországban, — de megirásra vár még egy összefoglaló munka, amely a magyar szellemnek franciaországi térfoglalását tárgyalná.

Volna még egy lehetőség, hogy a magyar érdekeltségű kutatás belekapcsolódjék az egyetemes romanisztikába. A francia irodalomtörténetnek vannak olyan fejezetei, amik kevésbbé érdeklik a francia kutatókat. Talán harmad-, negyedrangu irók, akiket az ő kritikájuk, tulságosan a nagy klasszikusokkal foglalkozó irodalomtörténetük figyelmen kivül hagy. Ezek a figyelmen kivül hagyott tények azonban esetleg bennünket közelebbről érdekelnek. Hogy egy ismeretes példát emlitsünk: közelebbről érdekel minket Béranger alakja és mindazok a történeti és esztétikai mozzanatok, amik vele összefüggnek. A franciáknak talán nem probléma Béranger. Elintézettnek, lezártnak tekintik Béranger aktáit. De nekünk magyaroknak Béranger különös jelentőségű. Ez a negyedrangu csillag a magyar glóbus égboltozatán fényesen ragyog: Petőfinek vezércsillaga volt. Nekünk probléma a kérdés: miképen magyarázható meg, hogy a nyárspolgári Béranger egy zsenit tudott inspirálni. Ha egy magyar romanista egy francia tézist készitene Béranger-ról és kiterjeszkednék mindazon problémákra, amik Béranger külföldi (pl. németországi) hatásával összefüggnek: értékes munkát végezne, sok dolgot tisztázhatna a franciák számára is, talán Béranger „értékelésének" revizióját érhetné el; a magyar irodalom szempontjából pedig földerithetné teljes egészében, hogy mi volt az a szellemi jelenség, amely a mi Petőfinket determinálni tudta.

Ilyenfajta iró van még több is a francia irodalomban. Madame Gomez és Destouches: az utóbbiról Hankiss János monografiája a

magyar filológia számára is hiányt pótol. Aztán ott van a többé-kevésbbé háttérben maradó francia írók sora, akik valamennyire tőlünk is kaptak ösztönzéseket: egy Amiel, vagy Thalès Bernard, Achille Millien, Desbordes-Valmore, V. Tissot stb.

Ezek volnának, röviden összefoglalva, azok a speciális föladatok, amiknek elvégzése magyarországi francia filológusra vár. Összehasonlító irodalomtörténet, összehasonlító szellemtörténet, kölcsönös hatások kutatása: az ilyen irányú és franciául is megjelenő tanúlmányok csak öregbíthetik a magyar kulturának európai pozicióját.

*

Hátra volna még néhány szóban arról is beszámolni, hogy a *magyarcélú francia filológia* — a romanisztika speciális föladataitól eltekintve — minő általános világnézeti, tudományszemléleti gyarapodást kaphat a francia szellemi életből és miképen hasznosíthatja ezt a filozófiai ösztönzést a maga céljaira.

Ha az irodalmi kritika nem zárkózhatik el a modern jelenségek elől, kétségtelen, hogy a tudományban is csak a haladás lehet a legelső jelszó. Haladás azonban nem azt jelenti, hogy a tudomány holt *ismeretanyaga* bővül. Ez is szükséges a tudomány előbbviteléhez, de ennél nagyobb jelentőségű az az elméleti haladás, amely folyton új és új szempontokat vet föl, amely magának a tudományos gondolkozásnak az átalakulásában áll, hogy aztán ez a megváltozott gondolkozás más és más területekre világítson rá a kutatás lámpájával. Nem egy új adathalmaz, egy új monografia viszi előbbre a szellemi tudományokat, hanem a kutatás módszerének reviziója, a multban új értékek fölfedezése. Ezt a haladást a francia tudományban észrevenni és közvetíteni a magyar szellemi életbe, szintén egyik föladata a magyarcélú francia filológiának.

Új elméletek, új módszeres szempontok, új világnézeti átalakulások korát éljük nemcsak a természettudományokban, — ahol szinte egész világképünket átalakította az anyag dinamikus fölfogása, a mozgás bevitele a holt anyagba — hanem a szellemi tudományokban is, ahol egy romantikusnak nevezhető korszakot élünk. Ez a romantikus tudományfölfogás tulajdonképen nem más, mint annak fölismerése, hogy a multat nem ismerhetem meg a mechanikus orientációjú természettudományok exaktságával, hogy a mult megismerése sohasem lehet immanens, hogy minden történelem szubjektív és relativ, szükségképen a jelennek szellemi konstrukciója és épen mint ilyen szellemi konstrukció bír értékkel. Nemcsak a jelen fejlődik, halad, hanem a mult is folyton evoluál: nem pedig ismeretek és megmérhető igazságok tárháza, amelynek megkövült emlékei között, mint valami múzeumban, újra meg újra végigsétálhatunk . . . A mult képe folyton fluktuál, evoluál, változik, aszerint, amint fluktuál, evoluál, változik az ember lelki tartalma és strukturája, amely ezt a multat tükrözi és a maga képére és hasonlatosságára teremti. A tudományos gondolkozás naiv realistái persze nem veszik észre, hogy szubjektív szemüvegen át nézik a multat, az irodalmi jelenségeket. A maguk szempontjait, a maguk látását, a maguk ismeretszerző módszerét örökérvényűnek, abszolut valóságnak hiszik . . .

A magyarcélú romanisztikának szintén bele kell kapcsolódnia a szellemi tudományok egyetemes fejlődésébe. Hogy Spenglernek egyik képét használjuk: a francia kulturának ptolemaiosi, egocentrikus szemléletéből ki kell lépnünk és egy kopernikusi, szélesebb világképbe kell belekapcsolnunk a francia szellemiséget.

Nekünk magyaroknak itt előnyös a helyzetünk. Nem kell magunkat sem a német, sem a francia, sem az olasz kultura provinciájává sülyesztenünk, hanem szemmeltarthatunk minden európai jelenséget. Ha európai szemmel közeledünk a francia élethez, észre kell vennünk, hogy a francia tudományosságnak épolyan viszontagságai, krizisei vannak, mint az egységes európai szellemtörténetnek. Az idealizmus szellemi mozgalma például, amely az irodalomtörténeti és nyelvészeti fölfogásban olyan gyökeres átalakulást kozott létre és a kutatást egészen új irányba terelte, nemcsak Németországban vetett nagy hullámokat, hanem megvan Franciaországban is: a mai francia tudomány másképnézi a multat, mint a XIX. század pozitívizmusa tette. A francia irodalomtudomány amúgy is mindig erősen szintetikus hajlandóságú volt és a programmszerű szellemtörténeti irány *(Minerva)*, amelyet mi közvetlenül a németektől vettünk át, latensül mindig megvolt a francia kritikában. De megvolt mint kifejezett programm is — talán kevesebb zajjal kimondva, mint ahogyan most a németek hangsúlyozzák — már harminc évvel ezelőtt. 1896-ban hirdette Brunetière *La Renaissance de l'idéalisme* című munkájában, hogy a pozitiv tények tudománya csődöt mondott és az ideák világának uralma fog elkövetkezni; hogy az irodalomban is megbukott a naturalizmus, hogy helyet adjon a szimbolizmusnak, egy új romantikának; és végül, hogy a képzőművészetekben is egy új, vallásos-spirituális-misztikus irány kezd jelentkezni. Ugyancsak a századforduló idején egy másik francia tudós, a filozófus Alfred Fouillée, hasonló szellemben proklamálta, hogy egy romantikus-idealista korszak hajnalán vagyunk (azóta szépen megvirradt) és a szellemi tudományok gyökeres változáson fognak keresztülmenni. *La renaissance du sentiment religieux:* ez már valóságos jelszó a XX. század francia tudományában — Joussain szintén ezt propagálja *Romantisme et religion* (1910) c. munkájában — és a szellemi tudományokat Bergson spiritualizmusa inspirálja.

Ennek a szellemi iránynak mélyen gyökerező szimptómái mutatkoznak az irodalomtörténetben és a nyelvészetben is. Közismert tények, elég röviden utalni rájuk: a középkori irodalom ujjáértékelése, formagazdagságának, művészi ideáljainak fölismerése; szabadulás a klasszikus esztétikától és formaideáltól, ami azt eredményezte, hogy megértjük a másfajta művészi koncepciókat is; az új romantika a múltban is fölismeri és nagyra értékeli szellemi rokonait, a romantika külömböző megnyilvánulásait, amilyen például a gótika vagy a barok művészet és irodalom; egy új fogalom, a *préromantisme*, a XVIII. századi romantika fogalma ment át a köztudatba (Van Tieghem, Mornet); és végül a nyelvtudomány új alapokra helyeződött, mikor Saussure, Bally és a müncheni Vossler kezdeményezésére a szellemi élet történetével párosult és az egyoldalu hangtörténet helyett a nyelvben megnyilatkozó világnézeti, ízlésbeli és kulturális elemeket kezdte kutatni.

Tagadhatatlan, hogy — német és francia előzmények után Magyarországon is — egy nagy átalakulás folyamatát éljük. Umwertung aller Werte — az irodalomtudománynak és a nyelvtudománynak antiracionális, pozitivizmus-ellenes beállítottsága igen gazdag tevékenységet hozott életre. Ha első pillanatra megingott is a hit a tudományos fölfogás abszolut és állandó voltában, ez nem lett terméketlen szkepticizmussá, hanem ellenkezőleg: a relativ és szubjektiv szempontok fölismerése végtelen lehetőségét tárta föl a kutatásnak. Holt tudásanyag helyett folyton evoluáló életet látunk az európai romanisztika terén is. A jelen világnézete megnyilatkozást követel a történelmi tudományokban, hogy aztán annakidején maga is átadja a helyét egy más világnézetnek. Ez a fejlődés soha meg nem szűnhet. A végcél talán elérhetetlen ismeretlenségben van, sőt nem is tudjuk, van-e végcél... De nem is a cél elérése, a *befejezettség* a tudomány lényege, hanem az örökös tevékenység, a keresés, — Babits Mihály szavával: — a soha-meg-nem-elégedés. Maga az út a fontos és érdekes, amit véges erőnkkel meg tudunk tenni.

Ezen az úton mindenfajta magyar filológus segítőtársat láthat a romanistában, a magyarországi romanista pedig tekintse magát elsősorban a magyar szellemi élet munkásának.

Zolnai Béla

Porosz-német kulturpolitika a világháboru után.

Dr. C. H. Becker porosz kultuszminiszter előadása Budapesten 1926. május hó 28-án.

Mikor gróf Klebelsberg Kunó a múlt őszön Berlinben előadást tartott a háboru utáni idők magyar kulturpolitikájáról, oly szíves volt, hogy mint vendég a magunk hazájának nyelvén szólott hozzánk. Ma én némileg szégyenkezve állok Önök előtt, mert ezt a kedvességet nem tudom hasonló kedvességgel viszonozni, hanem elnézésüket kell kérnem azért, hogy előadásomat német nyelven kell meghallgatniok. De maga az a tény, hogy Magyarország nagyszerű fővárosában egy német előadást, amely a porosz-német kulturpolitika nehéz thémájáról szól, minden művelt ember megért, nemcsak bizonysága ez ország magas kulturájának, hanem egyúttal a legszebb igazolása annak a szellemi közösségnek, amely keresztül hatol az országhatárokon. Magyarország és Németország között ezer éves már a gondolatok kicserélődése; mind a két nép tanult egymástól, irodalmuk és művészetük kölcsönösen megtermékenyítette egymást és ha a német klasszikusok eredetiben vagy fordításban el vannak Önöknél terjedve, viszont némely magyar költő és regényíró — Petőfire, Jókaira, Madáchra gondolok — fordításban épúgy a mienk lett, mint Shakespeare, Molière vagy Tolsztoj. Tagadhatatlan, hogy a magyar nyelv ismerete nem oly általános nálunk, mint Önöknél a német nyelvé, de a magyar nyelv és kultura megértésének akarata, különösen a világháboru fegyverbarátsága óta, Németországban is tettekben nyilvánult már meg. 1916-ban Berlinben egyetemi kathedrát állítottunk fel a magyar szak számára és egy tudományos Magyar Intézetet kapcsoltunk hozzá, amely Gragger professzor céltudatos vezetésével fennállásának 10 esztendeje alatt a magyar kultura és a magyar lényeg kutatásának és tanításának igazi középpontjává lett. Mióta pedig egy messze-

tekintő magyar kulturpolitika még a Collegium Hungaricumot is megalkotta, azóta Berlinben is egynél több hely van, ahol az ember megtanulhatja Magyarországot megérteni és megszeretni. Amit a világháboru élményei érzelmi értékekben teremtettek, azt itt a háboru utáni idők szerető gonddal racionálisan alapozták meg. Ezért ma úgy szólhatok Önökhöz, mint az a vendég, aki nem idegen a magyar szellemi élet területén, s aki tudja, hogy az első pillanattól fogva megértik őt és aki odahaza van, noha — vagy talán épen azért, mert anyanyelvén kénytelen szólni.

Mint a porosz kulturpolitikának ezidőszerint való vezetője, nemcsak a hagyományos rokonszenvvel állok szemben a mai magyar szellemi életnek szervezetével és problémáival, hanem szakszerü, mondhatnám: majdnem technikai, érdeklődés is él bennem ezek iránt. A megrendítő összeomlás után mind a két nép nemcsak gazdasági, hanem mindenekelőtt szellemi eszközökkel kezdte meg az ujjáépitést. Mi németek e munkában egy porosz királynak a szavára gondolunk, aki 100 évvel ezelőtt abban jelölte meg a maga feladatát, hogy szellemi értékekkel pótolja országának anyagi veszteségeit, vagy ami ennek a gondolatnak időszerü formulázása, hogy a közoktatásügyi miniszterium az igazi ujjáépités miniszteriuma, sőt, hogy ez talán a legjobb honvédelmi miniszterium. A távolból csodálattal figyeltük, hogy milyen teljesitményt hozott létre ezen a téren Magyarország mostani kulturpolitikai vezetője. A mának férfiai számot vetve a megváltozott időkkel tovább folytatták a magyar kulturpolitika nagy tradicióit. Kegyelettel gondolok itt Széchenyire, a magyar nemzet nagy nevelőjére, aki Arany találó szavai szerint a magyarokat megtanitotta a magyart szeretni és Eötvösre, a kultur- és állampolitikus gondolkodóra és finom lelkü költőre, aki századának vezető eszméit tanulmányozta az államra való hatásukban és akit mi németek is oly szivesen olvasunk, hogy nem régen egyik regénye egy ismert német gyüjteményben a tizenkettedik kiadásban jelenhetett meg. Gondolok továbbá Trefort miniszterre, a modern magyar művelődési intézmények tulajdonképeni szervezőjére és Wlassits Gyulára, aki a század fordulóján az ő utóda volt. Nagy nevek, a kulturális haladásnak nagy hirdetői és hordozói ezek, akiket a mai nemzedékkel a szellemi élet akarása fűz egybe. Ha valóban a szellem az, amely a testet épiti a maga számára, akkor Magyarország mai vezetői a mult hagyományaihoz hiven a jövendő nemzeti nagyság szellemi alapköveit rakják le.

Az a kulturpolitikai programm, amelyet gróf Klebelsberg Berlinben kifejtett előttünk, a német szellemi világban különösen azért talált élénk visszhangra, mert hazájának kulturális és politikai állapotából kiindulva egy egységes kulturális felfogásnak adott világos irányvonalakban kifejezést. Egy világos kulturakarat állott itt a látszólag khaotikus és beláthatatlan németországi eszmék küzdelmével szemben. Bizonyos, hogy Németországban a viszonyok már az egyes német államok kulturális autonomiájának következtében is bonyolultabbak. Ezért nem is lehet egyetlen német kulturpolitikáról szólani, mint ahogy az ember egyetlen magyar kulturpolitikáról beszélhet. De ép annyira félreértést keltene, ha porosz, bajor vagy szász kulturpolitikáról beszélnénk, mert mindezek az országok csak német kulturpolitikát akarnak csinálni, mivel végeredményében nincsen porosz, bajor, szász, hanem csakis egyetlen egy német kultura. Ezért választom én is a porosz-német kulturpolitika kifejezést, amelyben a porosz csak a sajátságos szervezési formát, a német pedig általában a tartalmat jelenti. Poroszország példája azáltal is különös jelentőséget nyer, hogy Poroszország Németországnak kétharmadát foglalja magában és a kisebb német államokat gyakran önkéntes követésre készteti kényszer és törvény nélkül pusztán azáltal, hogy előre megy, ami ugyan csak in necessariis unitas, de egyébként örvendetes teremtő versenyt és szabadságot jelent, mivel mi németek nagyon jól tudjuk, hogy kulturális gazdagságunknak oka kulturális decentralizációnk volt és lesz.

A két ország kulturpolitikai helyzetében egy további különbség az, hogy Magyarországon a gyökeres felfordulást az egységes restauráció követte, míg Németországban a revolució és a tradició szövetséget kötöttek egymással, ami azáltal vált lehetségessé, hogy a forradalom kezdetétől fogva nem volt gyökeres és így a hagyományos erők is abban a helyzetben voltak, hogy bizonyos mértékig közreműködhettek a dolgok uj elrendezésében. Kulturpolitikailag ez a tény abban a feszültségben mutatkozik meg, amely a tekintély és a szabadság között áll fent. Míg régebben a tekintélyi gondolat volt az uralkodó, ma például a nevelésügy terén a személyes szabad felelősség gondolata lett irányadó angol minta szerint a személyi autonomiának gyakorlati kiképzésével. Ez nem csupán a gyermeknek és a szülői háznak, a tanulónak és a tanítónak a viszonyát szabja meg, hanem a közoktatásügyi hatóságoknak a tanítósághoz való viszonyára is érvé-

nyes. Mindenütt megállapithatjuk a merev, régebben csaknem katonai, tekintélyi viszonynak a meglazulását, amelynek helyébe a bizalom, illetve az önellenőrzés lépett. Noha az elvet általában elismerik, a gyakorlat mégis némi surlódásokat mutat az iskolában és a hatóságokban, de mindezek mögött az a vágy él, hogy az emberek többé nem autoritativ, azaz kikényszeritett, hanem önkéntes kötelékkel önmaguk által elismert és választott tekintélyeknek óhajtanak engedelmeskedni. Minél gyorsabban tanulunk meg ezen az úton járni, annál állandóbb lesz a gyógyulásunk és annál erősebb lesz annak az igazi népközösségnek az állama, amelyre mi németek most törekszünk.

A revolucionak és tradicionak ez a sajátságos szövetsége, amelyet mint Németország jelenlegi helyzetének jellemző vonását jelöltem meg, természetesen nem minden részletében örvendetesnek mondható állapot. A baloldaliak lomha megalkuvásnak mondják, amelyben elvesznek a forradalmi célok és győz a filiszterség, a reakció, vagy bárminek nevezzük ezt, mig a jobboldal folytonosan azt hangoztatja, hogy eltünik a régi fegyelem, túlzott mértékben jelentkeznek a feltörekvő társadalmi rétegek szocialis igényei, bekövetkezik a szellemi nivellálás veszedelme, s erőszakot alkalmaznak az örökölt egyéni jogokon és kiváltságokon. Az egyik oldal teljes egészében kárhoztatja mindazt, amit a viszonyok uj rendje napfényre hozott, a másik pedig egyetlen jó vonását sem ismeri el a régi időnek és ily módon mindketten meghamisitják az objektiv történelmi képet. Mivel ez a harc nem tisztán gazdasági, hanem főképen szellemi természetű, a nevelésügy területén is nagy mértékben elkeseredett küzdelem formájában mutatkozik meg. Iskolapolitikai szempontból kitünik ez például a népiskola jellegének vagy a tanitó helyzetének az egyházhoz és az államhoz való alakulása kérdésében. S a német helyzetben az a különös, hogy a két különböző összetételü tábor számbelileg egyenként szinte egyforma erős; belátható időn belül semmi esetre sem remélheti egyetlen világnézeti vagy politikai csoport sem, hogy többséghez jut és az egyeduralmat kezébe ragadhatja. Ennélfogva a kulturpolitikai megalkuvás az egyéni szempont értékelése alapján történő szükségszerü türelem alapulvételével a természetes következmény. Az állami nevelési politikában ennek a helyzetnek, ahogy én hiszem, ahhoz az egészséges irányelvhez kell vezetnie, hogy a német ifjuságot lelkesedéssel neveljük az uj szabad republikánus népállamban a felelősségtudatra, de egyuttal elevenen

tartsuk benne a nagy, monarchikus porosz-német mult iránt való tiszteletet és kegyeletet. Ezáltal egy olyan történelmi kép alakul ki a tudatban, ami nemcsak történelmileg helyes, hanem pedagogiailag is értékes és — last not least — szociális szempontból is kiengesztelő. Kulturpolitikailag két gondolat hat ebben kiengesztelő módon. Az egyik, hogy az uj pedagogiai eszmék közül igen sok, amilyen a munkaiskola, a tanulók önkormányzata és még néhány nem a forradalom felfedezései és eredményei közé tartoznak, hanem olyan eszmék, amelyek a modern kultura fejlődéséből és az elmélyült pedagogiai gondolkodásból fakadtak, s amelyek természetesen nem érvényesülhettek egy a hagyományoktól kötött időben, ugy, mint a forrongás korszakában, amelynek minden uj gondolat már csak azért is, mert a hagyománynak ellent mond, s a haladás színében tünik fel, kedvessé válik. Ha elismerjük, hogy sok jó dolog az ujitások között nem forradalmi természetü, hanem organikus módon állott elő, akkor a közös munka meg fog könnyebbedni. Ép olyan fontos azonban a másik belátás is, hogy t. i. sok probléma amilyen például az Aufbauschule, t. i. az az iskola, amely a népiskola elvégzésének alapján rövidített tanfolyamban a főiskolai érettségre vezet el, mint általában minden hasonló társadalmi berendezkedés, épen nem sajátos német forradalmi jelenség, hanem olyan internacionalis problémák jelentkeznek benne, amelyek a XIX. század társadalmi ujra-rétegeződése következtében minden olyan kulturnépnél önmaguktól előállottak, amelyek nagy ipari és technikai jellegüek és amelyek ezért előbbre haladott országokban, amilyen pl. az amerikai Egyesült Államok, már régen megoldást is nyertek. Ha mindezt elismerjük — és mi rajta vagyunk, hogy ezt megtehessük — akkor végre elválaszthatók lesznek egymástól a kulturális és politikai problémák, s ezzel a tárgyi mérlegelés alapjára fogunk eljutni. Németországban ugyan még ezt az objektiv szempontot nem tudtuk elérni, azonban a legjobb uton vagyunk arra, hogy egy olyan gondolkodásmód alakuljon ki, amelyben egyensúlyban lehetnek a haladásnak és a konzervativ tendenciának az erői.

Hogyan alakult ki most már ezen a szellemtörténeti alapon a gyakorlati állami kulturpolitika? Itt legelőször is szimbolikusnak látszik annak a miniszteriumnak névváltoztatása, amelynek élén állani szerencsém van. A régi vallás- és közoktatásügyi miniszteriumból az uj tudomány-, művészet- és népoktatásügyi minisztérium lett. Legelőször is az a feltünő ebben, hogy a közön-

ségesen még most is „kultuszminiszterium"-nak nevezett hatóság hivatalos elnevezéséből törölte az egyházra és a kultuszra való vonatkozást, noha az egyházi ügyek most is épúgy, mint azelőtt, az ő hatáskörébe tartoznak. Ennek az oka az a szándék volt, hogy az államot teljesen elválasszuk az egyháztól. Ebből az elválasztásból azonban a valóságban csak *az állam és egyház viszonyának új rendezése* lett. Az egyházak nyilvános jogú testületek maradtak, az állam most is fizeti a katholikus, valamint a különböző evangélikus egyházak kormányzati költségeit épúgy, mint azelőtt, — egyedül Poroszországban hét evangélikus egyházkerület van, — és ami a fődolog, az állam fizeti a lelkészi javadalom túlnyomó részét anélkül, hogy ennek fejében bármiféle befolyása lenne az egyházi javadalmak betöltésére. Az az összeg, amellyel az állam az egyházak fenntartásához hozzájárul, több, mint kétszerese a háboru előtti idők teljesítményének, — ebből is látható, hogy szó sem lehet az új állam egyház-ellenességéről. Az új rendezés előtt volt egy hivatalos állami egyházunk, legalább evangélikus részről így volt a dolog, s a király volt ebben a summus episcopus. Ez természetesen megszűnt. Az evangélikus egyházak új autonom alkotmányt állapitottak meg a maguk számára, amely csak annyiban szorúlt rá az állami megerősítésre, amennyiben államhatósági jogokat is érintett. Érdekes, hogy a háboru és a forradalom nemcsak a vallásos érzést tették elevenebbé, hanem az egyházi szervezeteket is erősitették. Németországban a forradalomig az állam volt az a kizárólagosan uralkodó társadalmi forma, amelyre az egyén támaszkodni óhajtott. A régi államforma pusztulásával széles körök, nevezetesen a jobboldali és egyházi körök, az egyházban találták meg az állam érzelmi helyettesitőjét és az államot új alakjában legfeljebb az eszükkel, de nem a szivükkel ismerték el, amiben kétségtelenül része volt a régi protestáns köteléknek, amely a királyság és a legfőbb egyházi méltóság között fennállott. Míg a katholikus egyháznak az államhoz való viszonyán nem volt semmi változtatni valója és amely éppen ezért gyorsabban tudott alkalmazkodni az új körülményekhez, az evangélikus egyházakban, amelyek különben sem alkottak egyetlen egyházat, hanem úgynevezett evangélikus egyházi szövetségben voltak egyesülve, nehezebb volt az átalakulás és az új rendezés, amelynek alkalmával az evangéliumi szellemnek megfelelően a zsinati alkotmány győzedelmeskedett minden parlamentáris formájában és emellett egy erős, csak-

nem ó-porosz szabású egyházi hadsereg alakúlt meg. Míg az állam meglazította a maga bürokratikus formáját, az egyházaké szorosabbra húzódott, — vajjon a vallásos életnek javára-e, azt majd a jövő fogja eldönteni. Az iskolához való viszonyukban az egyházak jogai még nincsenek tisztázva. Ambár a régi papi iskolafelügyelet mindenütt megszünt, a birodalmi alkotmány kötelezővé teszi, hogy a vallásoktatás, amely rendes tantárgy az iskolákban, a felekezetek szellemében teljesíttessék. Még szabályozásra vár az a kérdés, hogyan biztosíttassék és ellenőriztessék ez a felekezeti szellem.

Az egyházaknak az iskolákhoz való ezen a hivatalos viszonyán túl van még egy közvetett, de nem kevésbbé hatásos viszonya a nevelésre jogosúltakkal szemben. A nevelésre jogosúltak ugyanis az új birodalmi aikotmánynak egy államjogi fogalma, akiknek az alkotmány által biztosított jogaik vannak befolyni arra a vallásos, vagy vallásnélküli nevelésre, amelyben az iskolának a nevelés céljából átadott gyermekeik részesúlnek. Minthogy gy minden iskolában megtalálhatók a szülői tanácsok, természetes, hogy ezeknek a választására az egyházak befolyást gyakorolnak és igy keletkeztek a nevelésre jogosúltaknak nagy, részben az egyház által befolyásolt szövetségei, amelyek az állammal és az iskolával szemben gyakran mint az egyházi érdekek képviselői lépnek fel. Az egyházak legnagyobb hatása azonban a mai államra mégis kerülö útakon a nagy politikai pártok által történik, amelyre itt csupán rámutatni kívánok. Ezáltal az egyházak sokszor szinte döntő befolyást nyernek az állami kulturpolitika alakulására. De mindennek ellenére, vagy éppen ezért, a vallási ügyeknek a miniszterium hivatalos nevéből való eltünése bizonyos jogosúltsággal bir.

Ezáltal most a *tudomány* és művészet léptek az előtérbe. A kulturának ez a két ága hozzánőtt a forradalom hordozóinak meggyőződéséhez és szivéhez. A szociálista világnézet egyszerűen tudomány akar lenni, a demokrácia is a racionalizmusban gyökerezik és a liberalizmus megakadályozott egy olyan új dogmatizmust, amilyet az orosz szovjetek propagálnak. A tudománynak és művészetnek valóban szabadnak kell lenni ott is, ahol a szocializmus ellen hatnak és Németországban még a szocializmus legnagyobb hatalmának idején sem alkalmaztunk ezen a téren orosz módszereket. S talán ebben rejlik a legerősebb és a mi szellemi kulturánkra legdöntőbb hatása annak az imént jelzett tipikus

feszültségi viszonynak, amely nálunk revolució és tradició között áll fent. Ezekben az években egyetlen porosz professzorral szemben sem jártunk el hivatalosan politikai érzülete és tanitása miatt. Amit annál magasabbra kell értékelni, mert a tudomány szellemének megfelelően, amely a tradición nyugszik, főiskolai tanáraink legnagyobb része konzervativ és liberális gondolkodású volt és egy részük az államformát igazán élénken birálgatta és küzdött ellene. A tudomány iránt érzett igazi német tisztelet odáig ment, hogy a tanszékek betöltését lehetőleg mentesiteni törekedett a politikai pártok beavatkozásától és oly önkormányzati szervezetekről gondoskodott, amelyek elejét vehessék az egyoldalú személyi kiválogatásoknak. Szerencsére az államhatalom megerősödésével ezekre nem volt többé szükség, mert a pártoknak fentebb jellemzett egyensúlya az ilyen egyoldalúságokat úgyis lehetetlenné teszi. De az új állam szociális téren is igyekezett megtartani a főiskolai tanárok régi kiváltságos helyzetét, mikor — s ez a néptanitókra nézve is áll — a háboru előtti időkhöz képest jobban fizeti őket, mint minden más állami tisztviselőt, hogy anyagi gondoktól menten a kutatásnak és tanitásnak élhessenek, másfelől pedig kárpótlást akart nekik nyújtani azokért az elveszitett privát jövedelmekért, amelyek a hivatali járandóságokkal együtt biztositották a német professzorok háboru előtti egyedülálló társadalmi helyzetét. Újító irányban csupán főiskoláink külső szervezetébe nyultunk bele, de itt is csak nagyon óvatosan. A bürokrácia meglazulásának megfelelően itt is bizonyos jogokhoz juttattuk a testületek kebelén belül a nem-rendes tanárokat és ami a legfőbb, — az új állam nagy nevelési gondolatára hallgatva — az ifjúságot önkormányzati tag gyanánt beleépitettük az egyetem nagy organizmusába. A főiskolákon túl ráeszmélt továbbá az állam arra a kötelességére is, amellyel egy elszegényedett társadalommal szemben tartozik, hogy t. i. sajátos eszközöket bocsásson a szabad tudományos kutatás rendelkezésére. Igy alapitottuk meg a Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft néven ismert szervezetet és a Kaiser-Wilhelm-Gesellschaftot, amely eddig túlnyomóan magánadományokból működött, állami és birodalmi hozzájárulással fenntartottuk és kiépitettük.

De különös szeretettel fordult az új állam a *művészet* felé, amelyet az ifjúság nevelésének és a felnőttek képzésének középpontjába állitott, s amely ezért igazán jogosan jelenik meg az új miniszteriális hatóság cimében. Az új alkotmány biztositotta a tel-

jes sajtószabadságot. A régi államban a sajtó mellett a művészet szenvedett legtöbbet a hagyományos állami tekintély nyomása alatt. Mind a kettőt közösen felszabadítottuk és a hosszú nyomás után ez a kettő a legérzékenyebb minden állami beavatkozással szemben. Az államnak mégis kétfelől kellett beavatkoznia a szabad művészet területére. Az összeomlásig Németországban nem voltak állami színházak. A színművészet reprezentatív és történelmi jellegének megfelelően a színházak udvari intézmények voltak, amennyiben nem tisztán az üzleti vállalkozás hozta őket létre. A fejedelmek trónfosztásával ezt a feladatot is az államnak kellett magára vállalnia és itt is, mint egyebütt, más kulturális területeken, az a sajátságos tény következett be, hogy az elszegényedett és erőtlen állam egy fontos új területet vett a maga hatáskörébe, mert az általános inség idején még mindig az államnak volt a legnagyobb anyagi ereje, továbbá mert társadalmi okokból kénytelen volt gondoskodni a kenyér nélkül maradt művészekről, s végül mert a művészetet egyik legfontosabb nèpnevelő eszköznek ismerte el. A művészetnek mint az ifjúság, valamint a felnőttek nevelési tényezőjének az elismerése a második nagy szempont, amelyet a porosz-német kulturpolitika a művészeti téren aktivitáshoz juttat. A tanulók művészi öntevékenysége valemennyi iskolánkban az első iskolai esztendőtől kezdve a rajznak, valamint a zenének a terén az értelmi és testi képzéssel egyforma érvényre jut. A felnőttek számára pedig a színházlátogatók szervezeteinek támogatásával, a színművészet tervszerű emelésével, a magán zeneoktatás szabályozásával, a múzeumoknak a népnevelés célja szerint való átalakításával és kihasználásával, a művésziskolák továbbfejlesztésével, a műkiállítások energikus emelésével, a művészek szövetségeinek anyagi és erkölcsi támogatásával, egyszóval minden elképzelhető módon érvényre juttattuk a meglevő művészi értékeket a nép tervszerű művészi nevelésének szolgálatában. E téren boldogabb idők bizonyosan többet nyújthattak volna, azonban művészeti kulturpolitikánk célja sohasem tünt el szemünk elől és megtettük azt, amit az eszközeinkkel és a mi hatáskörünkben megtehettünk.

A kulturpolitika legfontosabb területe azonban természetszerint az *iskola*. Hogy az iskola szerepét kulturpolitikánkban teljesen méltányolni lehessen, magunk elé kell idéznünk mégegyszer Németország helyzetét az uj kulturpolitikai korszak kezdetén. A német állam az összeomlás után nem volt többé hatalmi

alakulat. A szimbolikus korona összetört, az általános védkötelezettségnek minden német államot egybefoglaló vaskarma szétesett, a német individualizmus és partikularizmus minden centrifugális ereje felszabadult. Nem volt többé nemzeti ünnepnap, nem volt általánosan elismert nemzeti zászló, s nem volt többé nemzeti himnusz sem. Sokak szemében még a birodalom eszméje is gyülöletes volt, amely az ő birodalomról, államról és nemzetről való eszméjüknek nem felelt meg többé. Csak egyetlen dolog volt, amelyben a legszomorubb napok idején is minden német, bármilyen törzsből és bármilyen pártból való volt, egy akarattal egyetértett, s ez a mi öröklött szellemi kincsünk, a mi egykor oly sokat ócsárolt német kulturánk volt. Ez volt az az erős kötelék, amely az egység tudatát a meggyengült birodalomban sem engedte elmerülni és amely bensőleg összekötött bennünket azzal a sok millió testvérünkkel, akik megnyirbált állami határainkon kivül maradtak. Az állami tudat pedig — s láttuk mennyire megrendült volt ez — csak akkor növekedhet s állhat fent, ha valami önmagában való hit, azaz egy hatalomnak az érzése hordozza. Ez a hatalom lehet politikai-katonai vagy gazdasági, vagy végül szellemi természetü. Katonailag és gazdaságilag tönkre voltunk téve. Csak a szellemi hatalmunkba, a kulturánk értékébe, egységes művészetünk vonzóerejébe és jövendő érvényébe vetett hit adhatta meg állami tudatunknak azt az alapot, amelyen ez a nehéz idökben is fennálhatott, s amelyen képes volt arra is, hogy ujra növekedjék. Ebben a helyzetben a kulturpolitika Németország részére soha nem sejtett jelentőséget nyert. Annak az általános politikának, amely a szellemi erőkkel számolni akart, a német egységes müveltség fenntartására kellett törekednie.

De az egységes német müveltség nagy céljának számos akadály állott az útjába, amely közül itt csupán a négy legfontosabbat óhajtom megemliteni. Közülük kettő sajátosan németországi jelenség, a másik kettő azonban általános természetü, t. i. hasonló helyzetben minden kulturnépnél megvannak. Sajátosan német az az ellentét, amely fennáll a birodalom politikai fogalma és az egyes országok kulturális autonomiája között, másodszor pedig a felekezetek, illetve a világnézetek ellentéte, amely a felekezeti, felekezetközi vagy felekezetnélküli nevelés következményében nyilvánúl meg. Általánosabb természetüek azok az ellentétek amelyet az egységes müveltséget minden magas fejlettségü kulturában szinte lehetetlenné teszik, egyfelől az egység követel-

ménye és a modern élet igényeinek rendkívüli differenciáltsága között, másfelől pedig az egyforma egység és a mai társadalom szociális tagoltsága között. Mivel a weimari birodalmi alkotmány megalkotói felismerték az egységes kulturpolitika jelentőségét a birodalom fennállására nézve, a birodalomnak olyan *kulturpolitikai jogokat* adtak, amelyeket a régi birodalmi alkotmány nem ismert. Mivel azonban a weimari alkotmány az egyes országokat minden más területen szinte mediatizálta, csupán a kulturpolitika maradt az országos kormányok nagy rezervált területe. A birodalom kulturpolitikai illetékessége tehát kizárólag abban az irányban lehetett alapvető, hogy megakadályozza az egyes országok szellemi szétesését, különben pedig a tulajdonképeni kormányzat és vele minden kulturpolitika igazi magva megmaradt az egyes német országok kezében.

Ez az alkotmányszerű viszony a német kultura jól felfogott érdekében rejlik, amely mint már mondottuk, csak a decentralizációban virul. Emellet azonban tartósan szükség van egy alapvető birodalmi törvényhozásra is. Különösen igaz ez a birodalmi iskolatörvényre, amelynek feladata megoldani *a felekezeti kérdést*, s ezt csupán a tökéletes türelmesség szellemében oldhatja meg, amellyel a felekezeti, a felekezetközi és a felekezet nélküli iskolákat egyformán jogosultként állítja egymás mellé. Vajjon ez az egyetemes türelmesség, amelynek az alapján ki-ki a maga módja szerint üdvözülhet, nem okoz-e iskolaszervezetünkben oly ijesztő tarkaságot, hogy többé lehetetlen „egységességről" beszélnünk? Erre a kérdésre csak határozott nemmel felelhetünk. Iskolareformmal nem küszöbölhetjük ki a népünkben fennálló világnézeti ellentéteket, csupán azt tehetjük meg, hogy valami jól értelmezett türelmesség révén kihuzzuk az ellentétek méregfogait és ezáltal nemzeti öntudatunknak alapjában véve elpusztithatatlan egységét kulturális téren érvényesüléshez segitjük.

Az egységes képzésnek eme sajátosan német akadályánál nehezebb legyőzni azokat, amelyek gyakorlati és társadalmi téren modern kulturánk lényegéből következnek. Mily szépek is voltak a régi idők, amikor a humanisztikus gimnázium volt egyáltalában a középiskola, s amikor még a mi *mai életünk differenciáltsága* nem állította szembe a realizmust a humanizmussal és nem teremtette meg középiskoláinknak csaknem beláthatatlan sokaságú iskola-tipusát, hogy ne is szóljunk a szakiskolák sokféleségéről és ezeknek arról a törekvéséről, hogy a középisko-

lákkal egyenlő értékűeknek ismertessenek el. A Boelitz-Richert-féle iskolareform, amely most van Poroszországban megvalósulóban, egyik nagy céljának épen azt tartja, hogy legalább az általános képzést nyujtó középiskolák terén megszüntesse ezt a zürzavart. Valamennyi középiskola számára először van itt megállapitva egy egységes művelődési cél, és ez a németben, történelemben és vallásban rejlő művelődési értékeken nyugszik. Az egységes nemzeti művelődés céljait szolgáló emez alaptárgyakon túl vannak aztán az egyes iskolatipusokat „jellemző" tárgyak, amilyenek a gimnáziumban a klasszikus nyelvek, a reálgimnáziumban a modern idegen nyelvek, amelyek itt t. i. nem csupán gyakorlati célokat szolgálnak, hanem humanisztikus értelemben mint kulturális tárgyak lépnek fel, s a főreáliskolában a mathematika és a természettudományok, természetesen úgy, hogy azért a gimnáziumban és a reálgimnáziumban is alaposan tanitják a mathematikát, a gimnáziumban és a főreáliskolában pedig az idegen nyelveket. A különbség a tanitás módjában és terjedelmében rejlik. A Deutsche Oberschule pedig öntudatosan az u. n. ethikai tárgyakat: a németet, történelmet és hittant állitja a középpontba és a többi tárgyakat csak mellékesen szerepelteti. Ilyen módon sikerült, már amennyire ez egyáltalában lehetséges, legalább iskolaszervezeti szempontból mindent megtenni, hogy a sokféle gyakorlati életszükséglet figyelembevételével mégis megőrizzük a művelődés tartalmának messzeágazó és elvi egységességét a magától értetődően egységes módszer mellett.

A legnagyobb veszedelem azonban, amely minden népművelés egységességét fenyegeti, *a mai társadalomnak szociális rétegeződésében* rejlik. A világháboru előtt a mi népünk két, gazdaságilag és művelődésileg különálló részre oszlott, amelyek egymást kölcsönösen nem értették meg. A művelődés szervezetében ez az ellentét abban a rendszerint áthidalhatatlan szakadékban talált kifejezést, amely a népiskola és a középiskola között tátongott. Mint minden nagy mozgalom, a forradalom ezen a területen is naiv módon az egységes iskolát követelte. Már pedig a nivellálás sehol sem veszedelmesebb, mint a művelődés területén. Nincs művelődés differenciálódás nélkül. Azonban még a differenciált egységes iskola is csupán csak jelszó. Az élet realitásai könyörtelenek. A népiskola és a középiskola a maguk törvényszerűségénél fogva különböznek módszerben, művelődési célban és az iránt uk érdeklődők körei szerint. Ha ezt a szakadékot nem is

tudjuk betemetni, legalább át kell hídalni és pedig minél több híddal. Ilyen hídak a Grundschule, az Aufbauschule és a tanítóképzés.

Azáltal, hogy minden német gyermeknek több esztendőt el kell töltenie a *Grundschule*-ban, a népiskola kilépett a maga izoláltságából és máról-holnapra annak a műveltebb társadalmi rétegnek a figyelmét és gondját is magára vonta, amely eddig egyáltalában nem érdeklődött iránta. Az *Aufbauschule* minden tehetséges gyermeknek megkönnyíti a népiskolai kor betöltése után is a középiskolába, sőt a főiskolára való eljutást. S az új tanítóképzés végül egészen új és sajátos módon köti össze a művelődés fokozati alapján fennálló kapcsolatot a népiskola és a középiskola között.

A *tanítóképzés* reformjára azért volt szükség, hogy a német művelődés szervezetének az egységét megmentsük, illetve — hogy helyesebben szóljak — hogy egyáltalában lehetővé tegyük. A háboru előtt tudatosan gondoskodás történt abban az irányban, hogy a néptanítók képzése, amely önmagában kétségtelenül jó volt, ne is jöjjön a középiskolai képzés közelébe; a jogosultság tekintetében — noha a kiképzés ideje a középiskoláét egy esztendővel felülmulta a tanítóképző végbizonyítványával semmi mást nem lehetett kezdeni, mint elmenni néptanítónak. Ez az állapot teljesen tarthatatlan volt. Megfontolás tárgyát képezte, nem kellene-e a tanítóképzőket középiskolákká átszervezni, de ez pazarlás lett volna, mivel a fennálló középiskolák magukra vállalhatják a leendő tanítók általános kiképzését is, ha az Aufbauschule révén a falusi körökből nélkülözhetetlen succrescentiáról gondoskodás történik. Így lett az érettségi a tanítóképzés előfeltétele. Ezáltal a leendő néptanító teljesen keresztülmegy a középiskolai képzésen. A két éves pedagógiai akadémia feladatának kell most már lennie, hogy ezt a középiskolai képzést a népiskolai tanításban használhatóvá tegye. Ha ez a kísérlet sikerül, amiben nem lehet kétség, akkor a jövőre nézve sikerült megmenteni a mi német művelődésünk egységét. Kétségtelenül lesznek a jövőben is társadalmi és művelődésbeli különbségek, de leomlott egy olyan fal, amelyet a társadalmi elválasztóakarat emelt és a mi népünk társadalmi rétegei között fennálló egymást megérteni akarás legalább a művelődés területén elhárította az akadályokat.

Mindezekkel azt akarom megmutatni, hogy a háboru utáni idők porosz-német kulturpolitikáján egységes vezető gondolatok

vonulnak végig, amelyek egy határozott nemzeti művelődés ideáljában fonódnak össze. Ha volt bátorságom, hogy ezekről itt íly kimeritően beszéltem, ez abból a tudatból fakadt, hogy az érintett problémák közül némelyek, amint jeleztem is, internacionális természetűek, mások pedig, mint pl. a felekezeti kérdés, épen párhuzamos a magyar nép felekezeti tagoltságával is. Minden nemzeti kulturpolitikának egyik végső nagy feladata azonban a műveltségnek internacionális kicserélése. A művészet és a tudomány területén ez a folyamat régi és legitim, a vallás területén a dolog lényegében rejlik, s az iskola és a pedagógia területén az utóbbi években nagy fellendülést tett. A műveltség világa szent föld; itt nemcsak a társadalmi, hanem a nemzeti korlátoknak is le kell omlaniok, de nem úgy, hogy megalázó módon szolgáljuk az idegent, hanem hogy minden nemzet büszke öntudattal hozza létre a saját szellemi vagyonából azt, ami legjobb és azzal járuljon hozzá az általános értékhez. Még ugyan nem vagyunk ennyire, de annál örömteltebb szívvel cseréli ki az ember gondolatait és tapasztalatait olyan népekkel, akikről tudja, hogy a sors és a közös akarat egybefűzi velük. Vegyék az én fejtegetéseimet annak, aminek én szántam: hódolatnak Magyarország géniusza előtt. Magyarország épúgy, mint Németország, csak saját szellemi erejébe vetett hitéből épithet egy új jövendőt. E hittel már halljuk is, mint Faust a legmélyebb kétség közepette, a husvéti harangok csengését és remélve mondhatjuk vele együtt:

Zu neuen Ufern lockt ein neuer Tag,

vagy amint „a legnagyobb magyar" mondotta:

Magyarország nem volt, hanem lesz.

Egyetemi szervezeti problémák.

Az emberi kultura fejlődésében időnként elérkezünk olyan korszakokhoz, amikor úgy érezzük, hogy kénytelenek vagyunk revideálni sok gondolatunkat, amelyeket addig megingathatatlan igazságoknak véltünk. Ma már szinte közhellyé vált, hogy a mi korunk is ilyen újraértékelő korszak, amely nem csupán a mult értékeit és meggyőződéseit van hivatva revideálni, hanem egyúttal — ami sokkal nagyobb feladat! — a jövendő alapjait is neki kell leraknia.

Korunknak ettől az általános tendenciájától nem maradhat ment az egyetem sem, az az intézmény, amelyet a középkortól kezdve megszoktunk a tudományos élet szívének tekinteni. Azonban kétségtelen, hogy a mai egyetem csupán nevét örökölte középkori elődjétől és azt a társadalmi funkciót, hogy a nemzeti közösség számára benne történik meg az értelmiség kiképzése. De szervezetében a modern egyetem a felvilágosodás racionalizmusában gyökerezik, amelynek az autonom észbe vetett bizalom volt legsajátosabb jellemvonása. E. Spranger meggyőzően mutatott már reá, mily szoros összefüggés van a modern egyetem ideája és a 18. század természetjogának eszméiből táplálkozó politikai liberálizmus gondolatai között. Szabadság volt akkor minden téren az általános jelszó, s a politikai, a gazdasági szabadság és a sajtószabadság követelménye mellé egész természetesen sorakozott oda az autonom észt a tudományban reprezentáló egyetemen a tanítás és a tanulás szabadságának gondolata. Így lettek a liberálizmus szelleméből megszületett berlini, hallei és breslaui egyetemek, a modern egyetemek legelső típusai. Ugyancsak ebből a szellemből született meg az egyetem minél szélesebb körű autonomiájának a gondolata is. Az egyetemet ugyanis ez a szellem a tiszta tudás iránt érzett vágyból fakadó tudós egyesülésnek fogta föl, míg az államban a hatalmi akarat organizált

formáját látta. Magától értetődő volt ennélfogva, hogy ezt a két oly különböző forrásból életre támadt organizációt minél távolabb igyekeztek egymástól tartani. Az egyetem nem ismerhette el magára nézve irányítónak az állam hatalmi akaratát, hanem tudományos tevékenységében a maga spontán megnyilatkozását kereste csupán. Olyan autonomiát igyekezett a maga életében kiépíteni, amely nem tűri a tudományos megismerésnek kívülről, a tiszta megismeréstől idegen célok érdekében való irányítását. Ez a gondolat az egyetemi autonomia gyökere, amelynek csupán hajtása aztán a tanítás és a tanulás szabadsága, az önkormányzat kialakulása és a hallgatóknak az a szabadsága, amit mint egyetemi polgárok — akik ebben is elkülönítik magukat az állampolgároktól — élveznek.

Az íly módon megszületett modern egyetemet aztán naggyá nevelte a múlt század pozitivizmusa, mely a tudományos teljesítmény szervezésével és a tudományos munkamegosztással azelőtt soha nem sejtett eredményeket tudott létrehozni és létének fontosságát még a hasznosság elvére támaszkodó materialista korszellem előtt is igazolni tudta. Az egyetem lassankint műhely, tudományos üzem lett, amely egyrészt szakemberek képzésével, másrészt közérdekű fölfedezésekkel tette érdemessé és nélkülözhetetlenné magát az állam szempontjából. Lassankint azonban ki kellett élesződnie annak az ellentétnek, amely az egyetem és az állam között csírájában fennállott. Az egyetem semmi egyebet nem akart, mint a tudomány szeretetére és a tudományos kutatásra nevelni hallgatóit, tanárainak pedig módot adni arra, hogy minden egyébtől háborítatlanúl az igazság keresésének élhessenek. A tudományos kutatás az emberi lélek egyik leghatalmasabb szenvedélye, amely ha befészkeli magát valakinek a lelkébe, akkor az egész embert hatalmába kerítí és nem tűr meg maga mellett más urat. Ezért az igazi tudósok érzéketlenek a tudományon kívül eső dolgok iránt. Ennek óhajt eleget tenni az egyetem, mikor szervezetével szinte abszolut egyenlőséget teremt tanárai között, s mentesíteni igyekszik őket a közhivatali pálya megszokott ambicióitól és csillogó külsőségeitől. S ahogy az igazi egyetemi tanár semmi más célt nem láthat az életében, mint az igazság kutatását, úgy tanítványaiban sem kereshet egyebet, mint a kutatásban munkatársait, akikkel szemben csupán a succrescentia nevelése érdekelheti, hogy mindenkor legyenek fáklyahordozói az igazságnak.

De ezzel az eredménnyel szemben az állam elsősorban hivatalnokok és szakemberek képzését várja az egyetemektől, s olyan közérdekű felfedezéseket, amelyek által kevesebbé válik az emberi szenvedés és nagyobb lehet a polgárok jóléte. Azt a nagy tőkét, amelyet az állami javakból az egyetemek fenntartására költ, hasznos befektetésnek kívánja tekinteni, amely busás kamatokat hoz. Világos tehát, hogy az állam és az egyetem céljai között van bizonyos eltérés, amely a mai egyetem Janus-arcában tükröződik vissza. Eszmeileg bármennyire nem lehet ellentét az igazság kutatása és az állam szolgálata között, a történet nem egy példáját hozhatnók fel annak az igazolására, hogy a kettő mégis összeütközik egymással. Az egyetemi tanár szabadságát nagy mértékben korlátozza már az a körülmény, hogy az egyetem bizonyos közpályákra jogosító okleveleket ad ki, s ezek érdekében olyan előadásokat kénytelen tartani, s olyan vizsgálatokon, colloquiumokon kell részt vennie, amelyek sokszor igen távol esnek az ő tudományos kutatásának körétől. A professzor úgy érzi, hogy mindezek olyan akadályok, melyek nehéz békókként súlyosodnak rá és megakasztják lelkének röptét az ismeretlen igazság felé. Az előre megszabott tervű előadások és vizsgák kerékkötői a szabad kutatásnak, s a professzor idejét lekötve, csökkentik a tudományos alkotó munka lehetőségét. S minden kutató úgy érzi, hogy ha van értéke az igazság megismerésének, akkor a társadalmi közösségnek gondoskodnia kell olyan asylumok megteremtéséről, ahová nem hat be a tülekedő élet lármája, hanem a kiválasztottak a köz érdekében is nyugodtan átadhatják magukat az igazságkereső kontemplatív lét tiszta örömeinek.[1] Ezért az egyetem és az igazság kutatása alapjában véve arisztokratikus lelkületet tételez föl. Nem csoda, ha virágzásának fénykora az individuálizmus idejével esik egybe: az egyéniségnek és az egyéni sajátosságoknak megbecsülése és tiszteletben tartása nélkül sohasem jöhetett volna létre a modern egyetem. Amíg az államban megvolt az erre való hajlandóság, nem is igen avatkozott bele az államhatalom az egyetemi autonomiába. De a liberálizmus krizise az egyetemi autonomia krizisévé is vált. Nap-

[1] Ezt a gondolatot egyik egyetemi tanárunk úgy fejezte ki, hogy az állam az egyetemi tanárt a „ráérő idejéért" fizeti, mert a professzor ebben a „ráérő időben" élhet csak a tudományos vizsgálódásnak. Hiszen ez az ő „igazi" hivatása, nem pedig az előadások, a vizsgák és a kari ülések látható lekötöttsége.

jainkban az individuálizmus és a szabadság nem azok a varázsos igék többé, mint régen voltak, s a kollektivitás jogai és érdekei erősebbek az egyén jogainál és érdekeinél. A tömegek érvényesülésének mai korában nehézzé vált az arisztokratikus jellegű, bár szellemi értelemben arisztokratikus, egyetem helyzete. Az a tudós kutatás, amelyet az egyetem eszményének vall, mindent szétanalizál, a tömegnek pedig egység és bizonyosság kell, még ha tévedés is annak a tartalma. A tömeg fanatikus és nem szeret gondolkodni. Csak a durva, nagy dolgok iránt fogékony: a tudományt is jelszavak és dogmák formájában becsüli csupán, amik mind takarói az ő alaktalan vágyainak. Az egyetem pedig éppen az ilyen visszaélések és tudós sarlatánságok esküdt ellensége. Ezért sohasem lehet a tömeg előtt népszerű, hiszen az egyetemen tanított igazság sohasem kész, s minden megoldás új problémák szülőjévé válik: egy szóval, az egyetem nem tud a tömegnek sem egységes tudományt, sem egységes világnézetet, sőt még egységes filozófiát sem adni.

Ehhez járult még, hogy a huszadik században a pozitivista szellem háttérbe szorulásának is szemtanui vagyunk, ami egyuttal az egyetemi organizált kutatás kereteit is megbontotta és csökkentette az egyetem fontosságának hitét. Az intellektuális kulturát nem értékeli a mai kor oly nagyra, mint közvetlen elődje is tette, mert a tudás csodás fejlettsége sem tudta megóvni a világot az imént reászakadt szerencsétlenségtől: a világháborútól. A háború és az utána következő idők erkölcsi gondolkodásunk csődjét tárták elénk, s ezért széles körökben gyökeret vert az a meggyőződés, hogy nem olyan vezetőkre van szükségünk, akik szinte kizárólag csak tudnak, hanem a tudománynál is fontosabb az élen állók erkölcsi jelleme. A modern filozófia irracionálista tendenciái csak táplálták még ezt az antiintellektuálizmust, amely feltárta előttünk racionálista és intellektuálista kultúránk válságát.

Ez megvan az egyetem mai eszméjében is. Az állam első sorban tanítást követel tőle, s az egyetem csak kutatni szeretne, mert ezt a feladatot érzi magához méltónak. Létproblémája tehát abban áll, hogyan tudja összekötni egymással a tanitás és kutatás feladatát. Ezzel az egyetem elérkezett fejlődésének abba a stádiumába, ahol jövendő sorsa azon fordul meg, vajjon sikerül-e magából kiformálnia a középkori tanító és a modern kutató egyetem szintézisét, vagy lehetetlen többé visszaállitani az „universitas"-t és a különféle feladatok teljesitése különféle intézményektől várható?

Vannak példák, amelyek a tanítás és kutatás külön szervezésével arra engednek következtetni, hogy a jövő útja a differenciálódás. Viszont vannak törekvések, amelyek az egységet meg akarják óvni, hiszen az élő organizmus különböző funkciókat összhangzatosan tud végezni. Nálunk ez utóbbi törekvést képviseli a mai kulturpolitika, s azt hiszem, elég helyesen.

Az államhatalom és az egyetem nálunk már annál az egy oknál fogva is szoros kapcsolatban vannak egymással, mert a mi egyetemeinknek az állam a fenntartója. Ez még az alapításában más eredetű budapesti Pázmány Péter-tudományegyetemre nézve is áll. A mi társadalmunk nem elég gazdag ahhoz, hogy itt magánemberek bőkezűségéből keletkezhessenek egyetemek, kutató intézetek. Szegénységünk miatt lett még a tudományos kutatás is nálunk hivatali (tanári) feladattá. Sőt még arra sincs példa, hogy — mint pl. Franciaországban és Angliában — egyes speciális tanszékek jönnének létre közületek vagy magánosok alapítványaiból. Volt idő, mikor egész nemzeti létünk az egyházakban és a vármegyékben összpontosult, a kiegyezés óta az állam vette át ezt a szerepet, s attól kezdve, minden kezdeményezést és erőforrást tőle várunk kulturális téren is. A magyar erő nem oly nagy, hogy sok gócpontot tudna magának teremteni: társadalmunk elégnek érzi, ha egy erős állami hatalomban tud összefogni. Ennek a helyzetnek vannak jó oldalai, de viszont vannak kétségtelen hátrányai is. Hátránya pl., hogy szinte minden intézményünk az állami hatalomtól függő helyzetben van, ami annyit jelent, hogy társadalmunk az állam hatalmi eszközét érzi benne és ezért intézményeink többé-kevésbé a politika érdekszférájába kerültek bele. Ennek tulajdonítható az is, hogy a magyar közönségből általában hiányzik az egyetemnek az az áldozatkész szeretete, amely jobban megvan tőlünk nyugatra, ahol pl. a németeknél az egyetemeket mindenki az egész németség nemzeti szentélyeinek tartja. A német egyetemekhez még a forradalom sem nyult hozzá oly kíméletlen kézzel, aminőt a mi forradalmi kormányaink részéről tapasztaltunk. Vagyis a baj az, hogy mint minden állami intézményben, úgy az egyetemben sem érzi társadalmunk a tudománynak a napi változásoktól nem érinthető önzetlen szolgálatát, hanem az uralkodó hatalmi politika egyik pozíciójának tartja, amit nem tud pártérdektől menten szemlélni.

Bizonyos, hogy ennek a betegségnek orvossága az egyetemi autonómia széles kiépítése és a tanszékek betöltésében a politiká-

nak lehető kiküszöbölése volna. Az államnak is az lenne az érdeke, hogy az egyetem önmaga rendelkezzék minél nagyobb mértékben azon anyagi források felett, amelyek a tudományos kutatás munkáját eredményessé tehetnék. A modern állam nem lehet szűkmarkú és részrehajló ott, ahol igazi kulturális célok támogatásáról van szó. A tudomány munkájának eredménye az egész világ szeme elé tárul, s nagyobb ellenőrzést semmiféle állam sem gyakorolhat ennél. Szükség van tehát rá, hogy az állam ne zárkózzék el kicsinyesen oly szükségletek elől, amiket az egyetemek tanácsai kellő megfontolás után kívánnak tőle, mert hogy az a befektetés nem hiábavaló célokat szolgál, arra igazán elég kezességet nyújthat az ilyen tudós testületnek komolysága. Persze, amennyire érthető, hogy mily megalázó egy tudományos testületre, ha sokszor a kutatás legelemibb szükségletei miatt is kilincselni kénytelen, épp úgy megérthető az is, ha az állam az anyagi javadalom felett való intézkedés jogát nem akarja kiadni a kezéből. Itt azonban a kicsinyes budget-szempontok rendesen megboszulják magukat, mert mikor megbénítják az egyetem munkásságát, egyúttal lezüllesztik annak szellemét is. A kultúrjavak ugyanis oly kényes valamik, hogy azokat nem lehet változatlan színten tartani: ezekben csak az emelkedés és a süllyedés lehetséges.

De ha talán meg lehet nyerni az egyetem önrendelkezését a tekintélyes állami hozzájárulás felett, a tanszékek betöltésében már sokkal nehezebben hajlandó az állami hatalom a maga döntő szaváról lemondani. Minden állami hatalom úgy érzi, hogy az egyetem azzal a jogával, hogy a kormány elé a kinevezésekre nézve javaslatot terjeszt elő, túlságosan szűk keretek közé szorítja a kormány hatáskörét, s e tekintetben inkább az autonómia megszorítására, mintsem kibővítésére törekszik.

Az egyetemi tanszékekre való jelölés joga ma az egyes tudománykarokra, ill. az egyetem tanácsára van bízva. Ennek az a meggondolás szolgál alapjául, hogy minden tudományos testület önmaga van hivatva a jelöltek tudományos értékének elbírálására, továbbá minden egyenlőségen alapuló testület tagjai erkölcsi kötelességüknek tartják, hogy féltékenyen vigyázzanak rá, nehogy az uj kiegészülés alkalmával leszálljon a testület színvonala. Elméletileg ez a meggondolás valóban teljesen elfogadható is volna, de a gyakorlatban különféle visszásságoknak lehet a kiinduló pontja. Ha egy tudománykar tanári testülete nagy számu tagból áll, akkor a legtöbben közömbösen és tájékozatlanul áll-

nak szemben a kérdéssel, s rendesen azt a kényelmes kibuvót választják, hogy a kiküldött jelölő bizottság véleményéhez tartják magukat. Ezzel szinte teljhatalmat adnak annak a néhány kari tagnak, akikből a bizottság megalakult. Még jó, ha abban igazi szakemberek foglalnak helyet, de legtöbbször csak a rokon tudományszakok képviselőinek szokott jutni a bizottsági tagság.

Kicsiny testületekben a bizottságnak rendszerint nincs ily fontos szerepe, de ott meg a személyes ismeretségnek, a barátságnak, stb. nyílik az érvényesülésre alkalom.

Mindezeknek a fogyatkozásoknak kiküszöbölése ugy volna lehetséges, ha minden egyetemi tanszék betöltése alkalmával a tudománykarok jelölése még egy az illető tudományszak képviselőiből és a kultuszminiszterből vagy megbizottjából álló bizottság elé kerülne. Ebben a bizottságban a kultuszminiszter képviselné az állami érdekeket, a M. T. Akadémia delegátusa és az egyetemek hasonló kathedráin működő ny. r. tanárok pedig a tudományos közvélemény kifejezői volnának. Ez a bizottság aztán végérvényesen döntene annak a tudósnak személye felől, akit a kormány legfelsőbb helyen kinevezésre előterjeszt. Ez által az egyetemi tanszékek kivétetnének a pártpolitika és a miniszteri önkény hatásköréből, s az állami érdek megóvásával egy tisztán tudományos fórum ítélő széke előtt dőlnének el.

Nehéz ugyan elképzelnem, hogy akadjon miniszter, aki hajlandó a miniszteri hatalmon azt a harakirit elvégezni, amit az itt javasolt kathedrabetöltés jelentene. A miniszteri felelősség gondolata még a mai eljárást is tulságosan megkötöttnek érzi. S valóban el kell ismernünk, hogy az egyetemi tanszékek szavazattöbbséggel való betöltésének sok veszedelme is van. Igy könnyen klikkek, hatalmi érdekszövetkezetek, tudományos pápaságok alakulhatnak ki, amelyek mind a tudományos élet megkövülését jelentik. Egy-egy merész miniszteri döntés néha egész tudományágakat menthet meg az elposványosodástól és kellő szerephez juttathat olyan tudósokat, akik igazán kiváló kutatók, s irányító elmék, de „kellemetlen" emberek és e miatt a szakmamelukok között nem tudnak érvényesülni. Viszont ennek az ellenkezője is bekövetkezhetik, bár az egyetem ilyenkor még mindig megtalálhatja a veszedelem paralizálásának módját. A miniszternek nagy erőssége, hogy kivül állva a tudós hangyabolyon, szeme sokszor olyan jelenséget is megláthat, amit a boly tagjai észre sem vesznek, — mégis kívánatos, hogy döntése előtt lehetőleg minr

den oldalról tájékozódjék, s erre a szerepre nem volna hiábavaló a kari jelölésen túl még az említett szakférfiakkal való megbeszélés. Ha ennek az eredménye nem is köthetné a minisztert, mindenesetre tájékozottabbá tenné és megkönnyítené számára a döntésért való felelősség viselését.

Ha pedig a tanszékbetöltésnek ez a módja nem volna lehetséges és a mai rendszer maradna a jövőben is érvényben, akkor is üdvösnek mutatkoznék a miniszter tájékoztatására, hogy minden tudományszak egyetemi tanárként működő képviselői évenkint megállapítsák egy-egy ankéten, hogy kiket tartanak, s milyen sorrendben érdemesnek az illető tudományszak még nem professzor művelői közül arra, hogy legközelebb egyetemi tanárokká neveztessenek ki. Így a miniszter mindig kellően tájékozott volna az egyetemi succrescentia állása felől, s ha olyan kari javaslat kerülne eléje, amely ettől a szakemberek által megállapított sorrendtől eltér, annak legalább is a kellő indokolását kívánhatná. A miniszteri döntés íly módon is bizonyos tárgyi érvek között mozoghatna.[1]

A személyi kérdések rendkívül fontosak az egyetemeken, hiszen ha valahol, itt csakugyan igaz, hogy a professzor ad értéket a kathedrának. Ő a lelke annak a munkának, amely vezetésével és irányításával folyik a klinikákon, a laboratoriumokban és a szemináriumokban. Tudományos pályán működő nemzedékeket tehet tönkre vagy emelhet föl tehát az a döntés, amely valakit egyetemi kathedrába emel. De éppen a személyek sokfélesége teszi lehetővé, hogy az egyetem a reá váró legkülönbözőbb feladatoknak: a szakképzésnek és a tudósképzésnek egyformán eleget tud tenni.

Nem tagadható ugyanis, hogy a tanár és a kutató fogalma egészen különböző valami. A kutató az igazság felfedezésének csendes munkáját többre becsüli, mint a legfényesebb előadást, amely végeredményben legfeljebb problémákra mutathat rá vagy megtalált megoldásokat ismertet meg a hallgatósággal. Ezért az az egyetemi professzor, akinek élete a tudományos kutatásra van beállítva, tehernek érzi az előadást, nem éli át annak az örömeit, s a tanítást mindig az egyetem másodrendű feladatának tartja, amelyet az elsőrendű feladatért bármikor szívesen hajlandó fel-

[1] Úgy hallottam, hogy némileg hasonló tájékoztatás szokásban van a porosz kultuszminiszteriumban, de ennek a lényegét nem ismerem.

áldozni. Ezek azok a professzorok, akik a laboratóriumokban és a szemináriumokban a válogatottak kicsiny köre előtt nagyszerű vezetőknek és gondolatébresztőknek bizonyulnak, de a tanteremben nem tudják megmutatni igazi nagyságukat. A tanítási szabadság védelme alatt rendszerint megmaradnak a maguk szükebb problémái körében akkor is, mikor nagyobb hallgatóság előtt tudományuk nagy vonalairól és irányító eszméiről szólhatnának csupán. Azon a tiszteletre méltó címen, hogy ők tudósokat és nem hivatalnokokat, s más szakembereket akarnak képezni, nem törődnek az egyetemi hallgatók 99%-ának igényeivel, akik nem akarnak tudósok lenni, hanem diplomára törekesznek, hogy mielőbb elhelyezkedhessenek valami kenyéradó életpályán. A kutató tudós sokszor elhanyagolja hallgatói jellemének, akaratának és kedélyének kiképzését, amelyek egyes életpályákon legalább is oly fontosak mint az ismeretekben való jártasság, s ezért kathedrája elől sokszor éretlen tudóskák tömegét szabadítja rá embertársaira. Az egyetemi hallgatók nagy része távozik el kiváló tudósok keze alól pályájukra teljesen éretlenül, mert semmi mást nem találnak magukban, mint meg nem értett tételek tömegét, amelyeknek a gyakorlattal való vonatkozását éppen ezért fel sem ismerik.

Nagy szerencse, hogy az egyetemen nemcsak kutatók ülnek a kathedrákon, s hogy sokszor a kiváló kutatók is kiváló tanároknak bizonyulnak. Máskülönben igazán az derülne ki, hogy az egyetem nem képes a szaknevelés feladatainak elvégzésére.

A szaknevelés szempontjából az egyetemi hallgatók tömegeire azok a professzorok hatnak igazán, akik — mint mondani szokás — „kiváló tanárok". Talán mint kutató tudósok háttérbe szorulnak, de szuverén urai tudományuk területének, mesterei a szellemi szintézisnek és tisztában vannak azzal, hogy a tudomány tárházából egy bizonyos célhoz mérten mit kell hallgatóik elé tárniok. Ezek azok a professzorok, akik első sorban az előadó terem kathedráján vannak igazán otthon és megszürkülnek, ha a laboratoriumban vagy a szemináriumban találkozunk velük.

S a professzoroknak ez a két típusa lehetővé teszi, hogy az egyetem el tudja látni a tanítás és a kutatás feladatait egyaránt. Hiszen a két feladatnak megfelelően már régen differenciálódott az egyetemi képzés munkája is. Az előadásokon és a kötelező tömeggyakorlatokon képezhető ki az a tömeg, amelyik csupán a diploma kedvéért keresi fel az egyetemet. A speciális labora-

toriumi és szemináriumi munkálkodás pedig ezer alkalmat ad a professzornak arra, hogy vezesse és irányítsa azokat, akik a theoretikus élet iránt lévén fogékonyak, alkalmasoknak mutatkoznak a tudományos kutatás részeseivé válni.

Nem szabad elfelejtenünk, hogy tömeget csak encyclopédikus formában lehet tanítani, míg kutatásra csak néhány kiválasztott nevelhető. Az egyetemi hallgatóság zömét sokkal jobban érdekli a professzor tanítói, mint kutatói minősége. Ennélfogva a laboratoriumi és a szemináriumi munka nem meritheti ki az egyetemi tanár feladatát.

Természetesen ez nem jelenti azt, hogy a professzor az előadásokon csupán ismeretek közlésére szorítkozzék, mert akkor alig tenne mást, mint hogy a rendelkezésére álló idő szük keretei miatt hiányosan végezné el azt a feladatot, amit egy jó tankönyv sikeresebben szolgálhatna. Az előadás a tudomány alapfogalmaira és methodikájára szorítkoznék leghelyesebben, mert ezek ismertetésével, szerepük megvilágításával és kritikájukkal olyan tájékozást szerezhetnek a hallgatók a maguk szakjának területén, amit csak a személyes kutató munkából leszűrődött bölcseség közölhet velük, s ami képessé tenné őket a tudomány mélyebb kérdései iránt való érdeklődésre. Részletkérdéseket és részletes anyagot a laboratóriumi és a szemináriumi munka nyujthat, amely elmélyedés esetén aztán egy önálló probléma fölvetésében és annak megoldásában, tehát a voltaképi aktiv tudományos tevékenységben fejeződnék be. Ezen az uton a legbiztosabban történhetnék meg a hallgatók kiválasztása is: hamarosan kiderülne, hogy ki való a kutatásra és kinek kell beérnie, ha valamely gyakorlati pályára elégséges szakismeretet szerez az egyetemen.

Ha ilyen módon szinte elhatárolható egymástól az a munka, amellyel az egyetem egyfelől hivatalnokokat, különböző szakembereket és alkotó tudósokat képez, nem látom semmi akadályát annak, ha az állam a maga polgárainak érdekében mélyebben belenyúl abba az egyetemi munkába, amely a szaktanítás szolgálatában áll, míg szükséges, hogy teljesen az egyetemre bizza annak az útnak kijelölését, amelyen az alkotó tudomány munkájának folytonosságát véli biztosithatónak

Bárhogyan gondolkodunk is, el kell ismernünk, hogy az egyetem, mint a nevelés legmagasabb fokú intézménye, iskola is és nem származhatik reá sem sérelem, sem veszedelem, ha taní-

tási — és nem kutatási — funkcióját iskolaszerűbbé tesszük, mint különösen a bölcsészeti karokon eddig szokásban van. Az államnak is érdeke, hogy polgárainak vezető élíteje egy bizonyos eleve megszabott terv szerint képeztessék ki arra a pályára, amelyen érvényesülni akar. Az egyetemek vállalták ezt a feladatot, mert mint tiszta kutató intézetek nem nyerhetnék meg azt a támogatást, ami nélkül kutató feladatukat sem teljesíthetnék. Elképzelhetetlen, hogy az állam a szakoktatás legmagasabb foka számára még külön jogi, orvosi stb. szakiskolákat tartson fenn az egyetemek mellett. S azt látjuk, hogy a theologiai, a jogi és az orvosi karok csakugyan alkalmazkodnak is a gyakorlati pályák követelményeihez, s úgy rendezkedtek be, hogy első sorban papokat, jogismerőket és orvosokat akarnak kibocsátani az életbe. Csak egyedül a bölcsészeti karok nem akarnak hivatalosan tudomást venni arról, hogy hallgatóságuk 95%-a első sorban és szinte kizárólagosan középiskolai tanár akar lenni és csak az elenyésző kisebbség vágyik tudóssá kiképezni magát. Elképzelhetetlen, hogy pl. az orvosi kar mellett valaha külön orvosképző intézet állíttassék fel, mert az orvosi kar ezt a feladatot el akarja és el tudja látni. Csak a bölcsészeti karok mellett kellett az államnak külön tanárképző intézeteket szerveznie. Hiába hangoztatja aztán a törvény, hogy a tanárképzés tudományos része az egyetemek bölcsészeti fakultásain történik, s a tanárképző csak kiegészíti a gyakorlati szükségletek irányában az egyetemi képzést, a helyzet az, hogy ezzel a törvénnyel a tanárképzésben a réginél még nagyobb zűrzavar állott elő. Az egyetem még kevésbé kénytelen most már a tanárképzés igényeihez alkalmazkodni: még jobban ragaszkodik tehát a tudósképzés ideájához. A fakultás féltékeny gonddal ügyel rá, hogy ingerenciája megmaradjon a tanárképzés területén, amivel viszont félintézménnyé sülyeszti le a tanárképzőt. Ha nem így volna, akkor meg az a veszedelem fenyegetne, hogy a tanárképző önálló intézménnyé növi ki magát és a tanárnak készülő hallgatóság szemében fontosabbá válik, mint az egyetem. Zürzavar áll elő tehát az egész vonalon. A tanárképző egyetlen téren végezhetne csupán olyan munkát, amelyet maga a bölcsészeti kar nem tudna ellátni, t. i. a gyakorlati tanítás munkájának szervezése terén. Ez is egészen jól elképzelhető ugyan a pedagógiai tanszékkel kapcsolatban, de külön szervezve is jó volna. Azonban igazi komoly megvalósítását nem lehetett belevinni a tanárképző intézetek szervezetébe. Ezért ma, mikor a

középiskolai tanárképzés intézményesen két helyen, az egyetemek bölcsészeti karain és a tanárképzőkben történik, az a veszedelem fenyeget bennünket, hogy középiskolai tanáraink a gyakorlati dolgokban épp oly tudatlanul kerülnek az iskolába, mint azelőtt, elméleti téren pedig még inkább agyon lesznek terhelve olyan ismeretanyaggal, amely lényegében nem a középiskolai tanárság igényeihez van szabva. Félős, hogy az egyetemen és a tanárképzőben oly tömeg órát lesznek kénytelenek a jelöltek hallgatni, hogy annak lehetetlenség lesz eleget tenniök vagy az órák hallgatása miatt az elmélyedő önképzésre már nem marad idejük.

Mindennek a veszedelemnek elejét lehetett volna venni, ha a tanárképzői törvény megalkotása helyett, az egyetem bölcsészetkari professzorai kényszerítettek volna arra, hogy főkollégiumaikat a tanárképzés igényeihez mérjék és bizonyos időn belül ugy adják elő szaktudományuk egész anyagát, ahogyan azt a középiskolai tanárvizsgálati szabályzat a jelöltektől megköveteli. Ma ugyanis a helyzet az, hogy a bölcsészetkar némely professzora egyáltalában tudomást sem vesz arról, hogy az ő egyik feladata a középiskolai tanárok képzése is. Olyan előadásokat hirdet tehát, amelyek mint tudományos teljesítmények igazán első ranguak, csak éppen azt nem igen tudná a tanár és a hallgató megmondani, hogy mi köze mindennek a középiskolai tanársághoz. A bölcsészeti karok professzorai közül sokan általában lenézik a nagy összefoglaló előadásokat, mert ezeket tudóshoz méltatlannak tartják. Pedig bizonyos az, hogy magának a tanárnak is és nemcsak a hallgatónak, szüksége van rá, hogy időnkint áttekintse szaktudományának egész területét, s megpróbáljon tájékozódni annak az irányvonalai felöl. Az ilyen előadás nemcsak a hallgatónak, hanem a tanárnak is tanulságos és képző erejü, mert a nagy szintézisben arányosan látja a maga speciális problémáinak a helyzetét, s nem veszti el egyrészt a tájékozódásnak, másrészt az értékelésnek azokat a szempontjait, amelyeket a tudós mikrologia elpusztulással fenyeget. E nagy és általános kollégiumok mellett módjában van aztán még minden professzornak speciális problémákat is tárgyalni és szemináriumában a tudósképzés legmagasabb igényeit szolgálni.

Ugyancsak a bölcsészeti karnak módjában volna magántanárok és megbizott előadók segitségével pótolni azokat a hiányokat, amiket a professzorok előadásai nem ölelhetnek fel, de amikre a leendő középiskolai tanárok képzésének okvetlenül szük-

ségük van. A magántanárok íly módon mindjárt jobban bevonhatók lennének a kar munkájába. Ma rendesen valamely szaktudomány szűk körére habilitáltatva legtöbbször teljesen magukra vannak hagyva, egy részük pedig küzködik a teljes közönnyel úgy a professzorok, mint a hallgatók részéről. A habilitációknak vagy szélesebb körben kellene mozogniok vagy valamely szaktudomány egyik ágának, esetleg segédtudományának egész körére kellene kiterjedni. Ebben az esetben a magántanárokra várna az a szerep, hogy előadásaikkal igazán belekapcsolódjanak szaktudományuk ny. r. tanárának munkájába és annak az előadásait mintegy kiegészítsék, továbbépítsék. Egy-egy kathedra íly módon valóságos gócpontjává lenne egy-egy szaktudománynak, amelynek képviselői felosztanák maguk között azt a munkát, amelyet a középiskolai tanárok és a leendő tudósok képzése egyaránt követel abban a szakban.

Természetes, hogy ellenszolgáltatás fejében az egyetem viszont jobban kellene, hogy törődjék a magántanáraival, mint eddig tette. Klinikákon és természettudományi intézetekben eddig is elhelyezkedhettek a magántanárok, mint tanársegédek és adjunktusok. Ezeknek a helyzetét jobb javadalmazással és legalább 5—10 évi alkalmazással biztosabbá kellene tenni. S ugyanígy a szellemtudományi kathedrák mellett is fel kellene állítani assistensi és szemináriumi segédi állásokat, akik részben repetitori teendőket láthatnának el, részben pedig a tanár irányítása szerint foglalkoznának a hallgatókkal. Ilyen fiatal emberekre a hallgatóság és a professzor között azért is szükség van, mert ezek még közelebb állnak a hallgatókhoz, s egyrészt nagyobb közvetlenséggel érintkezhetnek a hallgatókkal, másrészt pedig élő példái lehetnek az ifjúság számára is elérhető tudományos munkálkodásnak. Ha közülök és nem kívülről kerülnének ki az egyetem magántanárai, akkor természetesen mindjárt nagyobb volna az egyetem szellemi egysége is.

Ezzel kapcsolatban újra szabályozni kellene a magántanárok kari képviseletének a kérdését is. Egyetemeink Szervezeti Szabályzata e tárgyban úgy intézkedik, hogy a kari üléseken részt vehet a kari magántanárok két képviselője, akik a dékán és a rektorelektorok választásában szavaznak is, míg más ügyekben csupán tanácskozó joggal bírnak.

A magam részéről teljesen érthetetlennek találom a Sz. Sz.-nak ezt az intézkedését. Hogy a magántanároknak a kari ülése-

ken képviseletük van, addig helyes és szükséges ez az intézkedés. De hogy miért kell ezek számát kettőben megállapitani, s miért éppen a megjelölt esetekben szavazhatnak, azt nem tudom felfogni. A magántanári képviselők számát arányositani kellene részint a kari tagok, részint a kari magántanárok számával. A mai helyzet az, hogy az 50 professzorból álló budapesti bölcsészetkar ülésein ugyanannyi magántanári képviselő reprezentál csaknem 100 magántanárt, mint pl. a 12 tagú pécsi karban 4 magántanárt. Sőt az is előfordult, hogy a 2 meglévő magántanár önmagát képviselte a kari üléseken. Az pedig tudvalévő dolog, hogy a magántanárok helyzetüknél fogva nem egészen független emberek. Ha existenciálisan nem is, de morálisan föltétlenül a rendes tanároktól függenek. Többé-kevésbbé szaktudományuk ny. r. tanárának befolyása alatt állanak, vagy annak esetleg versenytársai is lehetnek. Ennélfogva a dékán és a rektorelektorok választásánál sem szavazhatnak mindig befolyásoktól és némi kényszertől mentesen. De meg ez a kérdés nem is tartozik rájuk, s mégis előfordulhat az az eset, hogy kicsiny karokban, amilyen pl. a 6 tagból álló soproni theologiai kar, vagy egy 8—10 tagú kari ülésen — mivel ők képviselik az összes szavazatok $^1/_4-{}^1/_6$-át — úgyszólván paralizálni lehet velük a kari akaratot. Világos tehát, hogy a Sz. Sz. eddigi intézkedése igazságtalan. Helyébe egy oly intézkedést kellene léptetni, hogy 10 magántanárig csak 1, 10—30-ig 2, 30—60-ig 3, 60—100-ig 4 képviselet illeti a magántanárokat, azonban oly módon, hogy a magántanári képviselők száma mégis nem lehet sohasem több, mint a kari ny. r. és ny. r. k. tanárok $^1/_{10}$-e. Egyúttal ki kellene mondani azt is, hogy a magántanárok szavazati joggal csupán a magántanári habilitációk kérdésében birnak, másban nem. Hiszen a dolog természeténél fogva ez az az ügy, amely igazán reájuk is tartozik, mert arról van szó, hogy valaki bekerüljön-e közéjük vagy sem.

Azt hiszem, hogy ha mi ily módon nem biztositanánk is magántanáraink részére oly fényes helyzetet, mint a párisi Fondation Thiers, ahol válogatott ifjak gondoktól mentesen dolgozhatnak doktori tézisükön és készülhetnek az egyetemi tanárságra, viszont már előzetesen jobban bevonjuk a succrescentiát az egyetem munkájába és megkönnyitjük a kiválasztás feladatát, amikor a kathedrák betöltéséről van szó.

Lehet, hogy azon az egyetemen, amely az én szemem előtt

lebeg, nem volna oly nagy szabadság, mint a mai bölcsészetkaron. Azonban mindenesetre ez az egyetem jobban a magyar lélekre volna szabva, mint a mai német rendszer. Közismert dolog, hogy intézmények eredeti formájukban nem ültethetők át más nemzetek talajába, mert ott deformálódnak. A nemzeti karakter még az alkotó tudományban is megnyilatkozik, nemcsak az intézmények életében. Az arisztokratikus és uralkodásra termett magyar természet nem bírja meg azt az egyetemi szabadságot a tanulásban, amely a köz iránt fogékonyabb, ambiciózusabb és kötelességét jobban érző német ifjúnak egészen veszélytelen. Nálunk az egyetemi szabadság könnyen szabadossággá és a tanulmányok elhanyagolásává válik. Ezért éppen nem ártana, ha ifjainkat a tanulmányok terén nagyobb kényszer elé állítanánk, s minden téren komolyan vennénk az egyetemi előadások kötelező látogatását is. Azok a főiskolák, amelyek a helyzettel számot vetve, nálunk is megkívánják a kollokviumokat és az előadásokon való jelenlételt, ennek a kényszerítő intézkedésnek üdvös hatását a tanulmányok egész vonalán tapasztalják. Az egyetemi szabadság csak addig tudományos érdek, amíg a tanárt védi attól, hogy munkájának tudományos részébe illetéktelen, azaz nem-tudományos tényezők beleszólhassanak. De a tanítás szabadságát nem korlátozza az a kényszer, ha a professzor kénytelen időnkint szaktudománya egész körében tájékoztatni hallgatóságát, mert senki sem kíván beleszólni abba a szellembe, ahogyan ezt teszi. E tekintetben a professzor más irányítót, mint a maga tudós lelkiismeretét nem ismerhet el maga fölött. S mikor az egyetem, sőt minden egyes professzor autonomiáját kívánjuk a tudományos érdekek terén, el kell ismernünk az államnak azt a jogát, hogy a professzorok tanításaikkal igyekezzenek annak az állami feladatnak is megfelelni, amely az állami és társadalmi élet intelligens vezetőinek kiképzése terén várakozik rájuk. Ezt ma már a berlini egyetem bölcsészetkara is belátta és a miniszterhez terjesztett memorandumában egyenesen kifejezte a kar azt a szándékát, hogy a tanárképzés igényeihez teljesen alkalmazkodni fog. Azok az ifjak, akik a professzorok előtt ülnek, nem akarnak mindig tudósok lenni, de mind vágynak arra, hogy egész emberek legyenek, akik műveltségük és jellemük jogán igényelni fogják maguknak a nemzet szellemi vezetését. Ezért a professzoroknak nemcsak tudósképzőknek, hanem mindenek előtt embernevelőknek kell lenniök. S az embernevelésnek nem mindig a

teljes szabadság az eszköze. Azonban ha a professzorokat kényszeritenénk arra, hogy jobban alkalmazkodjanak hallgatóik vizsgai, s általában gyakorlati szükségleteihez, kényszeritenünk kellene a hallgatóságot is az előadások szorgalmas látogatására és az ott tanultakról való számotadásra.

Félve érintem azt a kérdést, amelyhez most értem el, nevezetesen az egyetemi tanárok korhatárának problémáját. Törvényeink kivételes elbánásban részesitik az egyetemi tanárságot, amennyiben csak a betöltött 70 éves kor után kivánják meg nyugdijba helyezésüket. A mai rendkivüli időkben pedig az államkormányzat még ehhez a törvényes rendelkezéshez sem ragaszkodott. Az esetek legnagyobb százalékában ez annyit jelent, hogy az egyetemi tanár nem ismeri a nyugdijazást, noha a statisztika tanusága szerint — mint C. H. Becker porosz miniszter emliti — az uralkodók és a tudósok a leghosszabb életüek. Kivánatos-e, hogy e kivételes és kétségtelenül megtisztelő elbánás megszünjék? Ha a benne rejlő célzatot és megbecsülést nézzük, akkor feltétlenül azt kell mondanunk, hogy nem. De a gyakorlati célszerűség szempontjából mindenesetre hasznosabbnak bizonyulna, ha ez a korhatár a 65 évben állapittatnék meg.[1] Az öreg ember gyöngeségeitől ugyanis még a tudósok sem mentesek. Új eszmék iránt már ők sem nagyon fogékonyak, s a tudomány története nem igen mutat fel olyan eseteket, amikor valaki 65 éves kora után új utakat tört volna a maga tudományában, vagy jelentős új felfedezésekkel lepte volna meg a világot. A hallgatósággal való érintkezés is nehezebbé válik és a succrescentia nevelésének szempontjából is kivánatos, hogy még a mai 4 egyetemünk mellett se töltsön be valaki egy kathedrát az emberi élet legvégső határáig. Elkeseritő és fanyar lelkület fejlődik ki abban, aki élete alkonyán tud csak kathedrához jutni, noha ennek minden előfeltétele megvan benne. Éppen azért a köznek nagy érdeke fűződik ahhoz, hogy lehetőleg az élet java korában lévő elégedett emberek üljenek az egyetemi kathedrákon, akikben megvan minden garancia arra nézve, hogy friss és eleven tudományos vérkeringést visznek bele környezetükbe.

Abban a nagy folyamatban, amit tudományos alkotásnak látunk egy kultura keretén belül, elvileg mindenki mással helyet-

[1] A birák esete ismét más elbirálást igényel. Náluk ugyanis nem uj gondolatok termeléséről, hanem törvények alkalmazásáról van szó. S itt az öregkor „higgadt bölcsesége" sokszor jónak mutatkozik.

tesíthető, mert itt a problémák élnek, amelyek megoldását bizonyos korok munkája szinte az egyénekre való tekintet nélkül meg szokta találni. A modern kutató személye teljesen hátterbe szorul a problémák mögött. Tehát az a fontos, hogy a problémákkal vívott küzdelem intenzitása ne csökkenjen. S ha a tudós értékét abban látjuk, hogy hány kérdést juttatott megoldáshoz és nem abban, hogy mekkora ismeretanyag fölött rendelkezik, nem kell-e arra törekednünk, hogy a kutatásban elfáradt tudóst friss energia váltsa föl a tudomány érdekében!? Az egyetemi tanártól azt várjuk, hogy produktív intelligencia legyen, s nincs-e határa a produktivitásnak?

Azonban mindenki tisztában van azzal is, hogy íly módon az egyetem sokszor igen értékes egyénektől fosztaná meg magát. Módot kell tehát találni arra, hogy a kiérdemesült tanárok a tanítás és a kutatás további lehetősége elől nyugdíjba vonulásuk miatt ne zárassanak el. Erre a célra legmegfelelőbbnek mutatkozik a tiszteletbeli ny. r. tanárság intézménye, amelyet megkapna minden nyugalombavonuló professzor. Ez jogot adna neki előadások tartására, sőt utóda azzal a kötelességgel neveztetnék ki, hogy a laboratorium és a szeminárium korlátlan használatát elődjének továbbra is meg kell engednie. Így semmi esetre sem jutnánk abba a fonák helyzetbe, hogy a nyugalmazott ordinarius — mint a multban megtörtént — mint az önmaga helyettese folytatta tanári működését, sem pedig nem kényszeritenénk tétlenségre oly kivételes tudományos energiákat, aminő pl. az öreg Wundt volt, aki még nyolcvan éves korában is lankadatlan kedvvel irta a könyveket. De viszont biztositva volna, hogy az egyetem vérkeringése kellő időközökben fölfrissüljön és lépést tartson a tudomány legujabb fejlődésével.

A korhatár ilyetén megállapításához azonban hozzátartozik a tanári illetmények olyan rendezése is, hogy a nyugdíj ne jelentsen a professzornak óriási károsodást. A sok szempontból károsnak és labilisnak mondható tandíjjutalék eltörlésével a fix illetmények tisztességes megállapítása volna kívánatos, hogy ez aztán egész összegében számba jöhessen a nyugdíj megállapításánál. Nem akarok erre a meglehetősen ominózus kérdésre részletesen kitérni, csak éppen megemlítem, hogy a tandíjjutalék rendszerét, — éppen a nyugdíjba való be nem számított volta és bizonytalan összege miatt, továbbá azért, mert ez az egyetemek, az egyes karok, sőt egyes személyek közt is surlódásokat és ressentimento-

kat keltő ügy —, a fix illetmény emelésével megszüntetendőnek véler.

Egyetemeinken ma is vannak olyan kathedrák, amelyek szaktudományuknál fogva sohasem jutnak abba a helyzetbe, hogy a tudós kutatáson túl egyéb feladatokkal is meg kellene küzdeniök, mert semmiféle pályán sem kötelező a hallgatásuk. Ezek a professzorok igazán azt a szerepet tölthetik be nálunk, amit pl. a Collège de France tanárai Franciaországban: minden más elfoglaltságtól menten egyedül a tudománynak élhetnek és olyan előadásokat hirdethetnek, amelyeken legszemélyesebb kutatásaik eredményeit tárják hallgatóságuk elé. A tudomány érdekében kívánatos volna, hogy ilyen lehetőség minél nagyobb számban álljon kutatóink előtt. Bizonyos esetekben módot kellene adni az egyetemnek arra, hogy a kathedra ne legyen kimondottan szaktudományhoz kötve, hanem az egyetem a legkülönbözőbb körből betölthesse, ha úgy ítéli, hogy van oly kiváló tudósunk, akit a tudomány érdekében tanszékhez kellene már juttatni. Sőt az államhatalomnak azt is lehetővé kellene tennie, hogy igazán érdemes kutatók a tanítás alól, a tanszékük mellett szervezendő rendkívüli tanárság által teljesen felmenttessenek, hogy így egész idejüket tudományos problémáik megoldásának és könyveik megírásának szentelhessék. Magától érthető, hogy erre csak ritka esetben kerülhetne a sor, de fontos, hogy ennek az elvi lehetősége az egyetemek rendelkezésére álljon. Annak a kiválasztása aztán, hogy kik részesüljenek az egyetemi tanárok közül ebben az elbánásban, különböző módon volna megállapítható az illetékes tudományos fórumok bevonásával.

Még csak egy kérdés van, amit érinteni szeretnék, az t. i. hogyan lehetne módját találni, hogy az egyetemekben rejlő nagy nemzeti tudományos értékek minél szélesebb néprétegeknek hozzáférhetővé váljanak. Ma a helyzet ugyanis az, hogy az egyetemi tanárság nem visz a magyar társadalom életében olyan szerepet, s nem hat annyira, mint azt belső értékénél fogva feltétlenül megérdemelné. Ebben nemcsak a társadalom, hanem maguk az egyetemi tanárok is hibásak. A társadalom hibás azért, mert még mindig jobban elkápráztatják az anyagi javak, amelyben az egyetemi tanárság nagy része szegény, semmint a szellem fénye, amiben jóval gazdagabb. De a tudós-természet maga is írtózik a társadalmi szerepléstől és szívesebben vonul vissza lombikjai és könyvei közé, ahol nem kell törődnie a sok emberi

gyöngeséggel, mely lépten-nyomon szemébe ütközik annak, aki a társas élet piacán él. Sőt a legkiválóbb tudósok sokszor annyira önmagukban élnek, hogy semmi érzékük sincs még a testületi szellem iránt sem, mintha a társas érzés egyenesen kihalt volna belőlük. Nincs nehezebb valami, mint egyetemi tanárokat összehozni egy közös akcióra! Ez az elzárkózás azonban hiba, amit le kell küzdeni. Hogy minél jobban belevigyük a társadalomba az egyetemben rejlő értékeket, annak két útja van: vagy az egyetem engedi magához az embereket, vagy az egyetem megy ki az emberek közé, akik az egyetemen kívül állnak.

Napjainkban az a tendencia érvényesül a külföldön különösen, hogy az egyetem tárja kapuit mind szélesebbre a tanulni vágyók tömegei előtt. Nálunk is megmutatkozik ez a törekvés abban, hogy megszünt a gimnáziumi és reáliskolai érettségi bizonyítványok különböző érvényessége. Továbbá abban is, hogy gróf Klebelsberg Kunó kultuszminiszter újabban a polgári iskolai tanárképzést az egyetemekre óhajtja bízni. Nem tagadható el, hogy ami a tiszta tudományos képzést illeti, ez a demokratizmus bizonyos veszedelmet rejt magában. Úgy érezzük, hogy az egyetem máris nagyon szélesre tárta kapuit a bejutni vágyók előtt.[1] A latin és görög elhagyásával — bármit mondjanak a „modernek" — sok részben tudományos képzésünk mélységét temettük be. Azzal pedig, hogy a polgári iskolai tanárjelöltektől még csak a középiskolai érettségit sem kívánjuk meg, olyan útra léptünk, ahol nem lesz tanácsos továbbmenni. Hiába mondjuk itt azt, hogy az elemi iskolai tanítói oklevél, amelynek megszerzése ma egy évvel több időt vesz igénybe, mint a középiskolai érettségié, „egyértékű" az érettségi bizonyítvánnyal, — itt olyan qualitativ különbségekről van szó, ahol szó sem lehet egyértékűségről. Egészen más a szakképzés, mint az az általános képzés, amit a középiskola nyújt az egyetemi képzés szempontjából. A tanítóképző feltétlenül megérzi azt a kettősséget, hogy növendékeinek úgy általános, mint szakképzést is akar adni, s a középiskolának ezzel a kettősséggel nem kell küzdenie.

E sorok írója már ezelőtt öt esztendővel sürgette illetékes helyen a polgári iskolai tanárképzés megváltoztatását. Arra éppen

---

[1] Félreértések elkerülése végett hangsúlyoznom kell, hogy itt tisztán tudományos szempontokról van szó. Az u. n. numerus clausus dolga, ami kizárólagosan politikai ügy, a legtávolabbról sincs érintve e fejtegetések által.

nem gondolt, hogy azt a maga egészében az egyetemre kellene átvinni, de az új döntést örömmel látja. Egy dolgot azonban nem hallgathat el: a polgári iskolai tanárképzés a gyakorlati kiképzés terén feltétlenül fölötte állt a középiskolai tanárképzésnek. Ha az új intézkedésnek az lesz az eredménye, hogy e téren a régi színvonal nem száll alább, sőt a középiskolai gyakorlati tanárképzés is felemelkedik az eddigi tudományos képzés színvonalára és a volt polgári iskolai tanárképzés gondosságára, akkor hosszú idő óta várt szerencsés intézkedéssel állunk szemben.

De az egyetem szellemi értékei nemcsak azok előtt nyílvánulhatnak meg, akik ez egyetem hallgatói, hanem az egyetem maga is kiléphet a külső világba. Ezt a célt van hivatva szolgálni a Szabad Egyetem (University Extension), amely az utóbbi időben mintha intenzitásában veszített volna nálunk. A szabadegyetemi oktatásból az egyetemi tanárok csaknem teljesen visszavonultak, pedig ebben a visszavonulásban nagy veszedelem rejlik. A tudomány tanítására mégis első sorban az egyetem van hivatva és sokszor más nem is rendelkezik azokkal a tudományos segédeszközökkel, amik ehhez a szélesebb körü oktatáshoz is szükségesek.

A tudománynak ilyetén — mint mondani szokás — „népszerüsítése" egyáltalában nem könnyü feladat. De hogy ma ez előadások a népesség müvelt rétegének továbbképzésében nem töltik be azt a helyet, amit be kellene tölteniök, abban jórészt az előadók a hibásak. A müvelt emberek továbbképzésére csakis olyan előadók vállalkozhatnak, akiknek megvan a maguk kétségbe nem vont tudományos tekintélyük. Ezért nem volna szabad ettől a feladattól az egyetemi tanároknak távol maradniok. Viszont közülük azok alkalmasok különösképen erre a feladatra, akikben megvan a szintézis szeretete és az sem baj, ha ezek bizonyos mértékben ideologusok, mert ez magadja előadásaiknak azt az áhitatos komolyságot, ami egyik titka a hatásnak. Az az előadó ugyanis, aki játszva bánik a témájával, vagy aki túlsok problémát enged látni és szkeptikus hangulatot kelt a hallgatóban, eleve lemondhat a mély és tartós sikerről. Egy nem-szakemberekből álló közönségre csak az hat, akiben van hit is, nem csak tudás. S ez az oka, hogy sokszor olyanok kerítik kezükbe a nagy tömegek tanítását, akikben egy ideológia erős hite él ugyan, de éppen nem lehetnek kívánatos tanítók a komoly tudás szempontjából.

A pécsi egyetem tanárai, különösen orvosai, egy időben nem riadtak vissza még attól a fáradságtól sem, hogy kimenjenek a

falvak népe közé és ott hirdessék előttük a modern higiéné, stb. tanításait. S ez a fáradság nem volt hiábavaló. Valahogyan így kellene besugározni a négy egyetem világosságának az egész Magyarországot, sőt el kellene hatni e fénynek még a határokon túlra is. A továbbképzés nagy művének az egyetemekről kellene kiindulnia, mint erre leghivatottabb fórumokról. Meg kellene mutatni mindenkinek, hogy az egyetemek nem hatalmi szervezetek, nem „a polgári kultura exclusiv fellegvárai", mint bizonyos részről tendenciózusan hirdetik, hanem az igazi tudásnak és igazi műveltségnek gyújtópontjai, amelyek méltán képviselik egy nemzet kulturális értékét, s ahonnan a műveltség áldása sugárzik szegényre és gazdagra egyaránt.

Nagy József

KRITIKAI SZEMLE

Szinnyei Ferenc: *Novella- és regényirodalmunk a szabadságharcig.* I. II. Budapest. A M. T. Akadémia kiadása 1925—26.

Irodalomtörténetünk nagyon hasonlít a régibb térképekhez, melyeknek nagy, fehér foltjai az ismeretlen földeket, a „terra incognita"-kat mutatták. Szaktudósaink és esztétikusaink tüzetesen elemezték irodalmunk remekeit, de húzódoztak a kisebbek méltatásától. Az irodalom az ő szemükben csak a nagy elmék költői termékei, melyek műveltek finom ízlésének tesznek eleget; ami e zsinórmérték alatt volt, ezt hallgatással mellőzték. Pedig az irodalomtörténetírónak bizonyos tekintetben olyannak kell lennie, mint a növénytudósnak, aki előtt a sudaras pálma, meg az illatos rózsa épp olyan fontos, mint a sziklák szürkés mohája s az útfél burjánjai. Nem csak az a fontos, mit olvasnak a szellemi élet csúcsain, hanem az is, mi a nagy tömeg lelki tápláléka. Az irodalmat, mint az élet egyik jelenségét, csak akkor ismerjük meg igazán, ha mindent belevonunk tudományos megfigyelésünk körébe. A teljesség az irodalomtörténetre éppen olyan kötelező, mint bármely más tudományra; ez pedig csak az egyes műfajoknak külön tanulmányokban való feldolgozása útján történhetik. A teljességet nemcsak a történeti szempont követeli, hanem más tekintetek is, például a forráskritika, mely kimutatja, hogy remekeink nem egy ragyogó drágaköve előbb csiszolatlan kavicsként hevert valamely rejtett helyen. Irodalmi áramlatok, divatok és ízlésirányok is szembetünőbben mutatkoznak a tömegcikkek sokaságában, mint a belőlük kiemelkedő egyes remekekben. A drámairodalomban a kutatás e teljességének tett eleget, már régebben, Bayer József, aki hatalmas munkáiban összegyűjtötte, hozzáférhetővé tette a színpadi költészet termékeit. A szépprózа területe azonban sokáig parlagon hevert. Négy évtized

múlt el Beöthy Zsolt művének megjelenése óta, mely Bessenyeivel zárult; azóta csak kevésszámu részlettanulmány és előmunkálat próbált belehatolni ez ismeretlen földekre. Az első nagy összefoglalás Császár Elemér könyve (1922), mely a szépprózа nagy képviselőjének, a regénynek fejlődését mutatja be, és mindenoldalú részletes elemzéssel, irodalomtörténeti beállítással megbízható vezérkönyvet ad e műfaj életéről; ámbár bizonyos értékvonalon alul ő is mellőzi azokat a termékeket, melyek ezt a vonalat el nem érik.

A kisebb terjedelmű, de számban szaporább novella ilynemű tárgyalásába nem igen mert belefogni senki, mert a rengeteg anyagnak felkutatása, módszeres feldolgozása hosszú, türelmes munkát kívánt, és látszólag csekély eredménnyel kecsegtetett. Valóságos ősbozóton kellett utat vágnia annak, aki erre a kevéssé hálás feladatra vállalkozott, mert az előmunkálatok igen kis számuak. Ismeretlen területeken ismeretlen neveket és műveket kellett a bibliográfia pora alól kiásni; jelentéktelen jelenségek sok százát rendszerbe szedni, hogy az igazán jelentősek megkapják azt a történelmi hátteret, mely igazságos megítélhetésüket lehetővé teszi. Valóban szépprózánk története eddig hasonló volt azokhoz a képekhez, melyeknek előterében alakok állanak és mozognak, hátterük azonban egyszínű sík, minden tagozás, mélység és távlat nélkül.

E háttér megteremtésének súlyos feladatára szánta rá magát Szinnyei Ferenc, és most két testes kötetben kiadta fáradságos kutatásainak eredményét: novella- és regényirodalmunk történetét a szabadságharcig. Hogy milyen hihetetlen munkát végezett, arról némi fogalmat nyujtanak a számbeli adatok, hogy az 1818-tól 1848-ig terjedő időközben 31 regényt és 1900 novellát kellett felkutatnia, elolvasnia, elemeznie s a maga helyére beállítania. Már az anyag puszta összegyűjtése is nagyon fáradságos volt, mert a novella először rendszerint az időszaki sajtóban, napilapban, folyóiratban, aztán évkönyvben, naptárban jelenik meg, s csak utólag kerül — ha kerül — gyűjteményes kötetbe. Bár könyvészetünk többször beszámol az említett kiadványok részletes tartalmáról is, végig kellett kutatni valamennyit, s az első helyen megkeresni a tárgyalásba tartozó műveket. Ez már csak azért is volt szükséges, mert akárhány író, például Fáy, a könyvbegyűjtés és új kiadás alkalmával sokat módosított a szövegen ha talán nem is tartalmán, de előadásán, nyelvén igen.

A novellának melegágya az időszaki sajtó volt, s mindazok az alkalmi kiadványok, miket többféle tartalomból szerkesztettek. Ezek fejlesztik a novellát, maguk is belőle táplálkoznak. Az időszakiság a regényen is érezteti hatását, mert füzetekben kezdik kiadni (a kolportázs-regény ősei), sőt a folytatásokban megjelenő tárca-regény is idetartozik (az első Jósika: Akarat és hajlam, 1845). Nyilvánvaló tehát az időszaki sajtó és kiadványok, meg a novella kölcsönösen fejlesztő hatása. Ép ezért volt érdemes, sőt szükséges a novella ez első korszakának történetét tüzetes részletességgel megírni; mert mint a szerző helyesen mondja: akkor koruknak szóltak, nékünk ma korukról szólnak. (II. 64.)

A könyv harminc esztendő novella- és regénytermését dolgozta föl Fáy különös végrendeletétől (Friss bokréta, 1818) a szabadságharc végéig. A megelőző, teljesen önállótlan, német és francia művek fordításából, átalakításából, honosításából álló kísérletekről a bevezetés számol be. Irodalmi értéküket elenyésző: irodalomtörténeti jelentőségük abban merül ki, hogy szórakoztató olvasmányúl szolgáljanak azoknak, akik nem tudtak idegen nyelven, s evvel hozzájárultak a magyar olvasóközönség alacsonyabb színvonalú rétegének fenntartásához.

A három évtized anyagát a szerző Jósika felléptével (1836) két korszakra osztja. A felosztás a regény szempontjából helyes, mert Abafi megjelenése valóban fordulópont; a novella azonban nem igazodik teljesen hozzája. E kor első fele az írói egyéniségnek, s vele a magyar szellemnek küzdelme az idegen hatásokkal, mely csak az időszak második felében válik győzelmessé, mikor a reformkorszaknak teljes erejével kibontakozó nemzeti öntudata eredeti tárgyat, fölfogást, célzatot és stílust visz a szépprózába, s az idegen minta már kényszeríti az írót többé-kevésbbé leplezett másolásra.

Ezt a folyamatot mutatja be a szerző a legaprólékosabb részletességgel, lemondván — saját szavai szerint — „a művészi alakításról, a kerekded és nagyvonalú kompozícióról, s inkább a tények és adatok rendkívüli tömegének megrögzítésével és rendszerbe foglalásával" törődött. Célja „hasznos forrásmunkát" adni a jövő irodalomtörténetíró kezébe. Minthogy a szerző maga jelöli meg művének szempontjait, a bírálatnak nincs is jogában olyasmit követelni tőle, ami nem is volt szándékában, és szívesen veszi a megbízható, és főleg most már könnyen áttekinthető részleteket, melyek lehetővé teszik, hogy majd az utókor belőlük rajzolja meg

annak a korszaknak a szépprózában jelentkező művészi felfogását, szellemi áramlatait, az író s a közönség belső kapcsolatát, szóval az irodalmi élet egységes képét.

Ezt a belső egységet ugyanis a műből nem kapjuk meg, még a záradékúl szolgáló összefoglalásban sem. Az egymást követő fejezetek valójában többé-kevésbbé önálló monográfiák, melyek kénytelenek magukkal hurcolni a könyvészeti és a filológiai adattár szükséges terhét. Ezekért a tárgyi adatokért azonban a szaktudománynak hálásnak kell lennie, mert lehetővé teszik ezután a másirányú elmélyedést oly területen, mely Szinnyei könyve előtt minden tájékozást lehetetlenné tevő tömkeleg volt, s mely fölött az irodalomtörténet eddig vagy néma hallgatással, vagy gyökértelen okoskodással elsiklott.

Nagyon jó szolgálatot tesz a fővárosnak és szellemi életének jellemzése (I. és XI. fej.), mely eleven és színes korrajz keretében adja azt a művelődési környezetet, amelyből s amelyben szépprózánk kisarjadt s növekedett; ugyancsak egy-egy fejezet hírlapjaink, zsebkönyveink és folyóirataink áttekintésével (II. és VII. fej.) jó tájékozásúl szolgál azon a talajon, melyhez a novella sorsa kapcsolva volt.

Nehéz volt magát az anyagot oly módon csoportosítani, hogy mind a történeti fejlődés menete, mind a fejezetek belső egysége meg legyen óva. Megnehezítette ezt a műnek alaprajza, mely összekapcsolja a novellát s a regényt, ezt a két rokon, de mégis egymástól lényegében eltérő műfajt, melyek különösen e három évtizedben, a kifejlődés idejének fontos szakában, más-más irányban indúlnak. Míg a regényben bizonyos világkép alakul ki, mely politikai, társadalmi, erkölcsi, lélektani célzattal az élet tükre akar lenni s feleletet kíván adni a kor, a nemzet, az emberiség kérdéseire, — addig a novella e súlyos feladatot rendszerint mellőzve, a jellem-, lélek- és helyzetrajz eszközeivel többékevésbbé megtartja esztétikai irányát, s még ott is, ahol az élet képét adja, főcélja költői marad. A novella zárt egység, időponthoz kötött helyzet sorompóin belül; álló tó, melynek tápláló vizereit és lefolyását nem látjuk. A regény kanyargó folyó, mely hosszú útján sok mellékágat vesz fel magába; nem áll, hanem hömpölyög; s az idő, mely addig eltelik, míg a forrástól a torkolatig ér, hosszú sora az egymásba olvadó mozzanatoknak. A novella állapot, a regény fejlődés; a novella álló kép, a regény mozgó képsorozat.

E szervi különbségek miatt egyenetlenné válik a könyv tárgyalásainak menete; a novelláké gyors, sokszor szinte rohamos, a közbül levő regényeké megállásra kényszerít, a részletes elemzésbe el kell mélyednünk, s valósággal megrezzenünk, mikor egy hosszú, egyetlen művel foglalkozó fejtegetés után, néhány száz novella adatain át ragad a szerző. A két műfaj különnemű sajátságai elkülönített tárgyalást kívánnak, hol a közös kapcsolatokat utalásokkal lehet feltüntetni; így egymásba szőve megbontják a műnek egységét, mintha másszínű és másszövésű kelmék volnának egybetoldva.

Ez egymást váltogató, különnemű fejtegetéseket ezenfelül keresztezi még a novella egyes fajainak tárgyalása, külön a víg, a társadalmi s a történeti novelláé. Ezt azonban nem is lehetett másként elrendezni, minthogy nemcsak tárgyuk és stílusuk, hanem eredetük és fejlődésük külön elbánást kíván. Sokkal zavaróbb azonban az, hogy az egyik író (pl. Eötvös, Nagy Ignác, Gaál) novellái szerint más-más helyen, a másik (pl. Jósika, Vajda Péter, Pálffy, Jókai) széttagolatlanul, egy helyen kerül megbeszélésre. Ez az eljárás valóban kúszálttá teszi az amúgy is sokféle tárgyú könyvet. Vagy az egyik, vagy a másik módot kellett volna választani. A könyv célja a műfaji szempontot ajánlja, bármi szépek is a különálló, s épp ezért az egységet így is megbontó írói arcképek. Így egyöntetű és végig uralkodó szempont sem tehető szervessé az egészet. Igen hasznos lett volna ezt a sok különnemű anyagot a függelékben statisztikai táblázatokba foglalni, amelyekben nagyon áttekinthetően lehetett volna feltüntetni az anyag műfaji, időrendi és szerzők szerint való összetartozását (mint Bayer József játékszíni történetében).

Ennyi, legtöbbnyire a tárgy természetéből fakadó akadállyal kellett a szerzőnek megküzdenie műve megszerkesztésében; ha nem sikerült is ezért az egésznek szerves egységet adnia, annál inkább megadta az egyes fejezeteknek, melyek egy-egy jelenségnek önálló és sok tekintetben kimerítő monografiái. Megkapjuk bennük mindazt, amit csak tudnunk kell róluk: a tárgyválasztást, a mesét, a személyeket, a jellem- és lélekrajzot, a környezetrajzot (különösen a leírás sokféle módját), az esetleges célzatot és irányt, az elbeszélés technikai sajátságait, az író mintáit és mestereit. Nagyon értékes, hogy a szerző megszólaltatja az egykorú bírálatot és nem mellőzi a hangulatot, mellyel a közönség a műveket fogadta. A megállapításokat a szükséges köny-

vészeti anyag támogatja, hitelesítvén minden mozzanatát. Nem egy részlete van a könyvnek, melynek tárgyáról eddig vagy semmit, vagy igen keveset olvashattunk, s itt találjuk először feldolgozva és összefoglalva, pl. az Ossian-paródiák (I. 63.), Kisfaludy Sándor regéinek hatása a novellára (I. 67.), a keletieskedés (exotizmus) az irodalomban (I. 235.), a francia szubjektiv regény hatásáról (I. 273.), az életkép divatáról (II. 34.), az idegen novellák és regények fordításainak kimutatása (II. 121; a 122. lapon lelőhely nélkül?); ide tartozik a fővárosi élet rajza (I. 21., II. 5.) stb. Nem tartom fölöslegesnek Jósika regényeinek elemzésében a leírás minden irányú részletezését és osztályozását; sokak előtt ez aprólékos pepecselésnek tetszik, de Jósika esetében ez meg van okolva, mert ő első mestere s követőinek sora mind a mai napig él. Az ilyen külsőleges, technikai dolgot is el kell végezni, ha a dolgok lényegébe bele akarunk látni.

E bírálatnak nem lehet föladata, hogy a könyv minden apró részletére kiterjeszkedjék, nincs is mód rá, az adatok ezreit ellenőrizni; de azért hasznos lesz egyetmást közölni, ami a könyv első áttanulmányozása közben felötlött. — A Hasznos mulatságok 1817-ben indul meg, nem 1821-ben (I. 36.) — Kisfaludy Károllyal (I. 46.) erősödik meg, némi előzmények után a *beszélő nevek* divata, a jellemzésnek az a kezdetleges módja, hogy az író személyeinek (a cselekvény színhelyének stb.) olyan nevet ad, mely egyik, rendszerint legfőbb jellemvonását fejezi ki. Már Dugonics is *Rókának* nevezi az álnok „titkost" Árpád udvarában; Kisfaludy: Tollagi, Sulyosdi, Szélházi, Kényesi nevei mind beszélő nevek. Ez a névadás a szabadságharcig általános, vö. Eötvös regényében: Porvár, Tengelyi, Nyuzó, Vándori, Kenyházi stb.; azóta is novellában, vígjátékban nem ritka. A beszélő nevek mintáit is meg lehet találni a külföldi irodalmakban. Kisfaludy Károly víg novellái, egyebek közt, különösen két irányban hatottak az utókorra. Az egyik a *jellemkép*, melyben típusszerüen egy személybe sürített lelki sajátságot tesz meg novellája tengelyévé, mint Tollagiban, Sulyosdiban; a másik — ezt a szerző is érinti (I. 63.) — hogy *adomát*, vagy adomaszerü helyzetet bővit ki elbeszéléssé, mint a „Mit csinál a gólya?, „A fejér köpenyeg". Ezt veszi át örökül — csak a nagyját említve — Jókai, Vas Gereben, Mikszáth, Eötvös Károly; míg mások: Eötvös József, Kemény, Herczeg nem élnek vele. — Fáy András Bélteky-házának (I. 115.) amúgy is erősen szembeszökö célzatossága még

élesebben kitünik, ha a szereplőket társadalmi osztály és politikai hitvallás szerint csoportosítjuk. Fáy mintegy a magyar társadalom keresztmetszetét adja, s a paraszttól a főurig bemutat minden réteget; egy-egy rétegben aztán szembeállítja a régi s az új Magyarország két-két képviselőjét, még pedig innen is, túl is férfit és nőt; gyakran a szembenállók elvi ellentétét kiélesíti a köztük lévő családi kapcsolat: Bélteky Matyi és Gyula stb. — Jósika megemlékezése a földalatti manókról (I. 173.), melyekre a *Bájvirág* utószavában céloz, érdekes adalék annak a mondának elterjedtségéhez, melyet Goethe a *Hochzeitslied* című balladában feldolgozott. A betyárromantikának (II. 75.) Gaál *Haramia csókja* nem épen legelső képviselője. Balogh István *Angyal Bandija* 1812-ben, maga *Zöld Marci* pedig Vándza Mihály darabjában, 1818-ban kerül színre, persze még erősen magukon viselik a külföldi haramiatípusok, az Abellino-k és Rinaldo Rinaldini-k vonásait, de már az alföldi szegénylegény helyi színezetével. A maga valójában Vörösmarty *Becskereki*-je (1831) viszi bele az irodalomba, akinek arcát később Eötvös Violájában és Petőfi betyárjaiban is fölismerjük. — Vörösmartynak Tót Deákja csak *egy*, nem *három* (II. 77.) — Petőfi Bernard és James regényeit nem francia és angol eredetiből, hanem német szövegből fordította (II. 206). — Eötvös stílusának tárgyalásában nem mellőzhető annak fölemlítése, hogy az még nem simúl személyeihez, még nem jellegzetes. Parasztjai ép úgy beszélnek, mint urai, t. i. az író nyelvén, holott már Kisfaludy Károlytól fogva novella- és regényírók mind jobban igyekeznek személyeiket a maguk nyelvén beszéltetni.

Szinnyei művének olvasása közben többször támadt az a gondolatom, sőt óhajtásom, milyen jó volna irodalmunknak ebből a számban oly gazdag, de ma jórészt elfeledett és eltemetett terméséből a javát — mert sok jó is van közte — egy szemelvényes gyűjteményben a mai közönség számára újra kiadni. Azt hiszem, hogy a történeti érdeklődésen kívül is nem egy, valódi irodalmi élvezetet tudna szerezni a mai kor olvasójának is.

Szinnyei könyve elsősorban szakember kezébe való. Szerzője benne irodalmunknak olyan területét tárta föl, mely eddig a szó szoros értelmében hozzáférhetetlen volt; áttekintést adott ezernyi olyan irodalmi jelenségről, melyek egyenként általában jelentéktelenek volnának, tömegükben azonban egy kor irodalmi ízlését jellemzik, mind az írók, mind az olvasókra nézve. Csopor-

tosította őket tartalmi tekintetben; megjelölte az egymás mellett fejlett műfajokat; kiderítette tárgyi forrásaikat és műfaji mintáikat; nyomon követte az idegen hatásokat, melyeknek gyökerei főleg a német és francia, részben az angol irodalom talajában vannak; rámutatott az előbb csak szórványosan, hovatovább aztán sűrűbben jelentkező hazai elemekre és mozzanatokra, melyek a novellát is végre teljesen hazai termékké tették. A lapalji jegyzetekben s a könyv végén levő könyvészetben megbecsülhetetlen értékű adattárt adott a kutató kezébe. A gazdag s legnagyobb részében teljesen új anyag kedvéért szívesen lemondunk az esztétikai formáról s a filozófiai okoskodásról, amit hozzája lehetne fűzni, s e *szükséges* és *hasznos* könyvet azok mellé tesszük könyves polcunkon, amelyektől mindúntalan tanácsot és megbízható útbaigazítást kérünk. Színnyei könyve értékes gyarapodása irodalomtörténeti irodalmunknak.

Tolnai Vilmos

A szerkesztőhöz beküldött könyvek:

A jövő útjain. Szerk. Nemesné M. Márta és Balogh Mária. Budapest, 1926.

Alföldi András: A honfoglalás előtti Magyarország kutatásának mai helyzete. (Különlenyomat a Bpesti Szemle 1926. évi 203. köt. 344—364. l.)

Birkás Géza: A francia irodalom története. (Szent István Könyvek 48—49.) Szent István Társ. Budapest, 1927. 8-r. 314 l.

Bodó István: A nevelői célkitűzés problémájához. Voggenreiter, Berlin, 1926. 8⁰ 62 l.

Dékány István: Tudományelméleti alapok a társadalomtudományokban. Ért. a filozófiai és társadalmi tudományok köréből. II. köt. 8. sz. Budapest. M. Tud. Akadémia 1926. 8⁰ 23 l.

Ernyey József: Morvaország magyar urai. (Különlenyomat a Turul 1925. évi XXXIX. kötetéből.) Budapest, 1926. 8⁰ 12 l.

Ernyey József: Régi cseh telepítések hazánkban. (Különlenyomat a „Föld és Ember" 1926. évi 2. számából.) 8-r. 22 l.

† *Fejérpataky László és Áldásy Antal:* Pápai oklevelek. (A Magy. Történettudomány Kézi könyve. II. köt. 4. füz.) Budapest, 1926. 8-r. 76 l.

Gál János; A stílus-definíciókról. Budapest, 1926. 8⁰ 13 l.

Gragger Róbert und *Hedwig Lüdeke:* Ungarische Balladen. Walter de Gruyter & Co. Berlin und Leipzig, 1926. 8-r. LXIV+226. l.

Hóman Bálint: A forráskutatás és forráskritika története. (A Magyar Történettudomány Kézikönyve. I. köt. 3/A füz.) Budapest, 1925.

Jakubovich Emil: Adalékok az Anonymus-kérdéshez. (Különlenyomat az Akadémiai Értesítő 434. számából.) Év és hely n. 8-r. 29 l.

Kiss Jenő: Pál apostol theológiájának eredete. (Különlenyomat a Theológiai Szemléből, I. évf. 3. sz.) Debrecen, 1925. 8-r. 59 l.

Kornis Gyula: Mi a középosztály? (Különlenyomat a Napkelet 1926. évi 4. számából.) 8⁰ 7 l.

Ligeti Pál: Új Pantheon-féle. A kulturák élete a művészet tükrében. Budapest, Atheneum. 1926. 8-r. 260 l.

Magyary Zoltán: A magyar tudomány nemzetközi helyzete. Budapest, 1926. 16 l.

Marót Károly: Költészet és filológia. (Különlenyomat az Egyetemes Philologiai Közlöny 1926. évi II-III. füzetéből.) Budapest, 1926. 8⁰ 10 l.

Mészöly Gedeon: A Halotti Beszéd hangtörténeti és alaktani sajátságai. (Szegedi Tudományos Könyvtár I.) Szeged, 1926. 8.r. 43 l.

Pável Ágoston: Vasvármegye és Szombathely város Kultúregyesülete könyvtárának Címjegyzéke 1926. 8-r. 480 l.

Prohászka Lajos: Az élet, mint tett és mű. (Különlenyomat az Athenaeum 1926. évi 4—6. füzetéből.) Budapest, 1926. 8-r. 16 l.

Pukánszky Béla: A magyarországi német irodalom története a (legrégibb időktől 1848-ig.) Budapest, Budavári Tudományos Társ. 1926. 8-r. 607 l.

Szinnyei Ferenc: A regény (A belső világ rajza a regényben.) Ért. A nyelv- és széptud. köréből XXIV. köt. 8. sz. M. Tud. Akadémia 1928. 8⁰ 107 l.

Weszely Ödön: Korszerű nevelési problémák. (Szent István Könyvk. 45.) Szent István Társ. 1927. 8-r. 217 l.

Zolnai Béla: II. Rákóczi Ferenc könyvtára. Budapest, 1926. 8-r. 27 l.

A szerkesztésért felelős: Thienemann Tivadar. A kiadásért felelős: Máté Károly.

TARTALOM:

	Oldal
BALOGH JÓZSEF: A keresztény-római irodalomtörténet néhány jellemzőbb vonása	287
C. H. BECKER: Porosz-német kulturpolitika a világháboru után	306
BÁRÓ BRANDENSTEIN BÉLA: Korunk lelki válsága és a metafizika problémája	3
MÁTÉ KÁROLY: A magyar önéletírás kezdetei (1585—1750)	120
I. Az önéletírás formái	121
II. Memorandumok	125
III. Katona-emlékezések	130
IV. Veresmarti	138
V. Kemény	146
VI. Misztótfalusi Kis Miklós	150
VII. Bethlen Miklós és Rákóczi	154
VIII. Bethlen Kata	161
NAGY JÓZSEF: Kritikai Szemle. Pauler Ákos: Logika	167
„ „ A pozitivizmus kezdetei	
1. Mi a pozitivizmus?	178
2. A polgárság és a quantitativ világkép	180
3. A polgárság és a haladás eszméje	190
4. A pozitivizmus nyílt feltűnése	197
„ „ Egyetemi szervezeti problémák	320
SZERB ANTAL: Kölcsey	72
I. Kölcsey szentimentálizmusa	73
II. Kölcsey ideálizmusa	91
„ „ Az Udvari Ember	
I. Baldassare Castiglione	224
1. Életforma	227
2. Középkori normák	234
3. Renaissance	252
4. Az antik gondolat	265
5. Az emberi érték	277
TOLNAI VILMOS: Kritikai Szemle. Szinnyei Ferenc: Novella- és regényirodalmunk a szabadságharcig	341
ZLINSZKY ALADÁR: Érzelemkifejezés a lírában	202
ZOLNAI BÉLA: A látható nyelv	18
1. Az írás hatalma	21
2. Írásformák	28
3. Íráskonvenciók	45
a) Helyesírás	46
b) Interpunctio	54
c) Rövidítések	66
4. Írás és nyelvfejlődés	68
„ „ Magyarcélú filológia	298

MINERVA

címen megjelenő magyar folyóirat a *magyar szellemi élet történetével* foglalkozó filozófiai és történelmi tanulmányokat tartalmaz. Beható vizsgálat alá veszi a magyar politika, irodalom, művészet és tudományosság történetének mindazon jelenségeit, melyekben a világfölfogások küzdelme, eszmék fejlődése megnyilvánul és a magyar történelem e különböző területeit összetartó közös szellemi tényezőket igyekszik minden irányban föltárni.

A folyóirat 1922. évfolyama a következő tanulmányokat tartalmazza:

Thienemann Tivadar: A pozitivizmus és a magyar történettudományok. — *Kornis Gyula:* Új magyar filozófiai rendszer: Pauler Ákos filozófiája. — *Nagy József:* Taine és Riedl. — *Zolnai Béla:* Nyelvtudomány és szellemtörténet. — *Riedl Frigyes hagyatékából:* Magyar sors. Új magyar élet. A háború. Az emberiség jövője. A Nyugat délibábja. Zsidókérdés. — *Szekfű Gyula:* Faji sajátságaink a gazdaságtörténet világánál. — *Horváth János:* Magyar irodalomismeret. A szintézis alapelvei. — *Eckhardt Sándor:* Magyar rózsakeresztesek. — *Pukánszky Béla:* Schopenhauer és a századvégi magyar líra. — *Thienemann Tivadar:* A szabadgondolkozás első nyomai a magyar középkorban. — *Gróf Teleki Pál:* Szintézis és szisztéma a földrajzi előadásban. — *Koszó János:* Fessler és a romantikus történetfilozófia. — *Pukánszky Béla:* A magyar Hegel-vita. — *Thienemann Tivadar:* A Nyugat alkonya. Oswald Spengler és a Spengler-vita.

A folyóirat 1923. évfolyama a következő tanulmányokat tartalmazza:

Eckhardt Sándor: A Contrat Social. Fejezet a magyar felvilágosodás történe-

téből. — *Hóman Bálint:* A magyar történetírás első korszaka. — *Kerecsényi Dezső:* Elvi kérdések a régi magyar irodalomban. — *Kornis Gyula:* Arisztokráciánk kulturális főladatai. — *Koszó János:* A német tudomány köréből. — *Nagy József:* Egyetem és idealizmus. — *Pauler Ákos:* A szellemtörténet kategóriái. — *Ruber József:* Werbőczy gondolatvilága. — *Thienemann Tivadar:* Városi élet a magyar középkorban. — *Zolnai Béla:* Az összehasonlító irodalomtörténet mai állásáról.

A folyóirat 1924. évfolyama a következő tanúlmányokat tartalmazza:

Bartoniek Emma: Az Árpád-ház neve. — *Gerevich Tibor:* A régi magyar művészet európai helyzete. — *Hornyánszky Gyula:* A történettudomány általános jellegéről. — *Huszti József:* Platonista törekvések Mátyás király udvarában. I. közl. — *Thienemann Tivadar:* Mohács és Erasmus. — *Zolnai Béla:* Magyar janzenisták. I. közl.

A folyóirat 1925. évfolyama a következő tanúlmányokat tartalmazza:

Császár Elemér: Jókai. — *Horváth Henrik:* Magyar romantikus festők Rómában. — *Huszti József:* Platonista törekvések Mátyás király udvarában. II. közl. — *Klemm Antal:* A belső nyelvalak. — *Lukinich Imre:* Báró Eötvös József kiadatlan naplóiból. — *Nagy József:* Ethika. — *Várkonyi Hildebrand:* Két monográfia. — *U. a.:* A pedagógia a szellemi tudományok sorában. — *Weszely Ödön:* A magyar pedagógia újabb fejlődése. — *Zolnai Béla:* Magyar janzenisták, II. és III. közlemény.

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA KÖNYVTÁRA

A Minerva-Társaságra és a folyóiratra vonatkozó minden közlemény **THIENEMANN TIVADAR** címére küldendő (Pécs, központi Egyetem.)

DUNÁNTÚL RT. EGYETEMI NYOMDÁJA, PÉCS