

MÉSZÁROS ANDRÁS

MADÁCH ÉS BORSODY MIKLÓS

Az alábbi írásban kísérletet teszek arra, hogy tisztázzam annak a kapcsolatnak néhány részletét, amelyet több kutató is felvetett a *Tragédia* megírásának kapcsán, mégpedig azt, hogy Madách filozófiai nézeteire hatással voltak Borsody Miklóssal, a család házitánító-jával folytatott filozófiai vitái. Borsodyt már korábban említette Palágyi Menyhért,¹ őt követően Balogh Károly is, aki elsőként fogalmazta meg, hogy „ő volt Madách legközvetlenebb szellemi társasága, éppen azokban a nagyjelentőségű években, melyek a költői alkotás, a teremtés évei voltak”.² Az utóbbi években mind Andor Csaba,³ mind pedig Bárdos József⁴ utaltak erre a lehetőségre, és megemlítik Borsodynak a lőcsei katolikus főgimnázium évkönyvében megjelent tanulmányát is (*A philosophia mint önálló tudomány s annak feladata*), de egyikük sem a szöveg ismeretének alapján ítéli meg ennek az írásnak a valódi jelentőségét. Ennek a szövegnek a komparációját a korabeli és a megelőző magyarországi bölceleti művekkel sommásan intézte el Bíró Béla⁵ is, az egyezményes filozófiára fókuszálva. Rövid tanulmányomban azokat a kijelentéseket próbálom némileg korrigálni és helyükre rakni, amelyek vagy túlértékelik Borsody dolgozatát, vagy pedig olyan tartalmakat ítélnék oda neki, amelyek belőle hiányoznak.

Borsody Miklósról (1817–1885) azt kell tudni, hogy az 1848/49-es forradalomban honvédtisztként harcolt, 1855. október vége és 1861. szeptember eleje között volt házitánító a Madách családnál,⁶ utána pedig a lőcsei katolikus főgimnázium tanáraként előbb latin, magyar és német nyelvet, földrajzot és matematikát, Mihalics Mihály tanár nyugalmába vonulása után pedig magyar nyelvet, történelmet és filozófiát oktatott.⁷ A visszaemlékezések komoly tanárként emlegetik, tehát vagy túlzottak voltak Madách édesanyjának a megfogalmazásai Borsody részegeskedéseiről (amelyek oda vezettek, hogy házitánítóskodása megszűnt, és Madách, összeköttetései révén, tanári állást szerzett neki),

¹ PALÁGYI Menyhért, *Madách Imre élete és költészete*, Bp., 1900, 234.

² BALOGH Károly, *Madách Imre otthona*, Bp., é. n., 50.

³ ANDOR Csaba, *A siker éve: 1861. Madách élete*, Bp., 2000.

⁴ BÁRDOS József, *Szabadon bűn és erény közt: Az ember tragédiája értelmezési kísérlete*, Bp., 2001.

⁵ BÍRÓ Béla, *Madách és az „egyezményes filozófia” = XII. Madách Szimpózium*, Bp.–Balassagyarmat, 2005, 26.

⁶ Lásd RADÓ György, ANDOR Csaba, *Madách Imre életrajzi krónikája*, Bp., 2006, 399, 508–509.

⁷ Lásd a lőcsei katolikus főgimnázium 1861 és 1885 közötti évkönyveit.

vagy pedig igazak lehettek azok a vélemények, melyek szerint a Madách-ház légköre előbb vagy utóbb bizonyos aszociális viselkedésmódokat váltott ki lakóiból. Megszívlelendő Andor Csaba megjegyzése Borsody dolgozatáról, miszerint „Nagy kár – s a magyar filozófia remekművekben egyáltalán nem bővelkedő történetének tükrében nem is méltányos –, hogy ez a mű [...] csak a gimnázium évkönyvében jelenhetett meg, így aztán sem a filozófusok, sem a Madách-kutatók nem vettek róla tudomást.”⁸ Andor ezt a dolgozatot „tetszetős filozófiai munkának” nevezi, és úgy vélem, hogy ez a finom minősítés el is fogadható, hiszen eredeti filozófiai gondolatokkal itt nem szembesülünk. Az, amit érdemes szemügyre venni benne, két jelenség. Az egyik az a gondolkodói bátorság, ahogyan egy katolikus gimnázium tanára a bölcséletnek – a vallásfilozófia védelme mellett – a tekintélyekkel szembeni szabadságot megköveteli. A másik pedig az, hogy választ kaphatunk belőle Bárdos József feltételezésére Madáchnak illetve Borsodynak Kierkegaardhoz való viszonyáról.

Mindenekelőtt vegyük szemügyre Borsody dolgozatát. Elsősorban szögezzük le, hogy Bárdos József állítása, miszerint ez „önálló filozófiatörténet (pedig Borsody könyve az)”,⁹ enyhén szólva is túlzás. Egyrészt nem filozófiatörténet (még ha tartalmaz is egyfajta filozófiatörténeti áttekintést), hanem a filozófia státuszát illető néhány vélemény cáfolata, másrészt pedig nem könyv, hanem a gimnázium évkönyvében megjelent 62 lapos tanulmány. Más kérdés, hogy a korabeli magyarországi filozófiatanárok gyakran gimnáziumi évkönyvekben publikálták saját filozófiai nézeteiket, tehát a bennük szereplő írások feldolgozásával még adós a magyar filozófia történetírása. Már csak azért is fontos lenne ez, mert maga Borsody is több helyen reflektál a magyar filozófia történetére és saját kortársaira. Az elsöre jó példa, ahogyan a középkori magyar gondolkodásról szólva említi Boethius ex Dacia és Nicolaus de Mirabilibus nevét, vagy pedig ahogyan az újkori magyarországi filozófiát jellemzi: „Meg kell vallanunk, hogy a tizenhetedik és tizennyolcadik században a magyar bölcsészet nem nyert annyit beltartalma mint kiterjedésében, de tudományilag mégis valamennyire tovább haladt.”¹⁰ Persze ez az állítása nem saját kutatásain, hanem Almási Balogh Pál híres és díjnyertes művén alapult. A másik abban nyilvánul meg, hogy bőven merít Horváth Cyrill, Greguss Ágost és Pauer Imre, tehát saját kortársai írásaiból. Ez az orientáció egy sajátos eklekticizmust takar, hiszen Horváth tervezett, de soha meg nem valósult „konkretizmusa” Hegel filozófiájából indult ki, Greguss bölcséletének szigorú materializmus-ellenessége ismert volt, míg Pauer volt az egyik első magyar pozitivistá. A háttérben az a filozófiaértelmezés kapcsolhatta össze ezeket a heterogén nézeteket, amely mind Horváthnál, mind Gregussnál, mind pedig Borsodynál megtalálható, és amely a filozófia funkcióját az igaz, a szép és a jó eszméinek tisztázásában látja. Pauer esetében pedig az lehet a nagyon távoli kapcsolat, hogy Taine-nek, a pozitívizmus megalapítójának az egyik tanára volt Emile Saisset,

⁸ ANDOR, *i. m.*, 121.

⁹ BÁRDOS, *i. m.*, 101. – A „filozófiatörténeti mű” besorolás megjelenik RADÓ–ANDOR idézett művében is, 485.

¹⁰ *A philosophia mint önálló tudomány s annak feladata = Lőcsei Katolikus Főgimnázium Értesítője*, 1872, 39–40.

akire a vallásfilozófia kapcsán tanulmányában Borsody a leghosszabban hivatkozik. A közvetlen hatás pedig alighanem abban rejlik, hogy Borsody az oktatásban Purgstaller József után Pauer tankönyvét használta.¹¹

Nézzük azonban magát a tanulmányt. Említettem, hogy Borsodyt főként a filozófia státusza és funkciója érdekli. Ezért négyfajta nézetet elemez és utasít el: azt az álláspontot, miszerint a filozófiai rendszerek egymással ellentétben volnának; a tekintélyelvűséget; a filozófiának az államra és az egyházra való állítólagos veszélyességét; végezetül pedig azt a nézetet, miszerint a filozófia nem tudomány, mert nem vonatkoztathatók rá a természettudományos egzaktuság kritériumai.

Borsody ellenvetése az első nézettel szemben Pauer Imre véleményére, illetve Hegelre támaszkodik. Abból indul ki, hogy a filozófia történetének két feltétele az, hogy egyrészt a rendszerek különfélesége nem a tudományosság cáfolata, hanem éppenséggel lehetőségének a megalapítása, másrészt pedig nem volt, nincs és nem is lesz olyan rendszer, amely az őt megelőzőket, az egyidejűeket vagy pedig a rákövetkezőket feleslegessé tenné. Magyarán szólva: a filozófia időbeni előrehaladása nem jelenti a megelőző rendszerek elavulttá vagy semmissé válását. Borsody nem a fejlődésben látja a tökéletesebbé, hanem abban, hogy koronként változnak az emberiség céljai, szükségletei, világnézetei, intézményei. A filozófiai rendszerek ezt fejezik ki a maguk sokféleségében. Eddig a pontig valójában Pauer Imre szövegét¹² parafrázeálja. Mindeközben megfogalmaz három olyan tételt, amelyek önmagukban és egymáshoz való viszonyrendszerükön belül is komolyan megkérdőjelezik a katolikus filozófia korabeli alapeszméit. Az első azt terjeszti elének, hogy amíg nem bírja az emberiség az egyedüli igaz filozófiai rendszert, „a hivatottnak szabadságában áll új rendszerrel fellépni, s azt bíráló alá bocsájtani, s ha ily rendszer nem is az igaz philosophia, hanem az által, ami benne új és eredeti és jó, a bölcselkedő ész minden esetre közelebb jut az igaz philosophiához.”¹³ Igaz ugyan, hogy ez a tanulmány még az *Aeterni Patris* rendelkezései előtt látott napvilágot, de a hivatalos katolikus filozófiában korábban sem volt általános annak az elfogadása, hogy az egyedüli igaz filozófia még nem született volna meg. Borsody itt ellenében megy az elfogadott egyházi nézeteknek, sőt, még azt is megfogalmazza, hogy az adott korokban az értelmiségiek által a köztudatba átültetett és ott gyökeret vert eszmékről nem lehet azt állítani, hogy egyszerűen csak tévedések lennének. Lehet, hogy a kor előítéletei, de – mint ilyenek – működő előítéletek. Nem véletlenül pozitivista-szociológiai szemlélet ez, amely a pragmatizmusra helyezi a hangsúlyt, és amelynek az eredetije szintén Pauerre megy vissza.¹⁴

Borsody második tétele az eszmék recepciójára vonatkozik, és leszögezi azt, hogy „mennyire káros azok előítéletes megvetése, vagy felületes, minden komolyabb átgondolást nélkülöző, hiányos megítélése”.¹⁵ Erre a tételre számtalan illusztrációs példát talál-

¹¹ Lásd a löcsei katolikus főgimnázium 1866 és 1885 közötti értesítőit.

¹² PAUER Imre, *Metaphysica*, Pest, 1871, 167–170.

¹³ BORSODY, *i. m.*, 59.

¹⁴ PAUER, *i. m.*, 169.

¹⁵ BORSODY, *i. m.*, 59.

hatnánk a magyar filozófia történetében, kezdve a 16–17. századi filozófiai-teológiai vitákkal, a kantianizmus és hegelizmus fogadtatásán keresztül, végezve akár a 19. század utolsó harmadával, amikor például a Borsody által kiemelten kezelt és nagyra tartott Greguss Ágost is összemosza a materializmus ontológiai és etikai tételeit. De jellemző lesz főként a fellépő neoskolasztikus-neotomista filozófiára, amely abból az egyszerű előfeltevésekből kiindulva, hogy például a kanti filozófia és a darwinizmus ellentétes a keresztény bölcsellett, bírálja és elutasítja azokat.

Borsody harmadik tétele olyan követelmény, amelyik az adott korban a protestáns – főként evangélikus – iskolák nevelésfilozófiájának volt a része. Ez pedig „a tudomány sokoldalú s szabad kiművelésétől”¹⁶ várja azokat az eredményeket, amelyeknek gyakorlati haszna is lesz, és amelyek nem korlátozzák az ifjúság szabadságát és a „kedélyét nem hűtik le”. Nem ismerek olyan dokumentumokat, amelyek közvetlenül tudósítanak Borsody házitanítói működésének módszereiről,¹⁷ de kétlem, hogy az a tanár, aki ezt a mondatot le tudta írni, felesleges „szekatúrának” tette volna ki a rá bízott gyerekeket a Madách családban. Ebben a pontban igazat kell adni Bárdos József feltevésének, hogy Madách édesanyja volt az, akinek terhes volt Borsody jelenléte.

A tekintélyelvre hivatkozókat legszívesebben szóra sem méltatná Borsody, de mivel fontosnak tartja a racionális cáfolatot és kötelességnek azt, hogy a tanuló ifjúságot ne vezessék az ilyen nézetek tévútra, főként a francia vallásfilozófus, Alphonse Gratry¹⁸ állításait megcélözva fejti ki saját véleményét. Gratry a filozófiát, különösen pedig Hegel bölcselét elvont és semmitmondó absztrakciónak és képtelen szofisztikának tartja, és az akkor bevett katolikus filozófiai alapállás szerint a klasszikus filozófiát a 18. század közepe óta bevezették néltte. Gratry itt természetesen a francia felvilágosodás ellen emel szót, nem feledkezve meg Kantról sem, aki után a klasszikus metafizika és a hozzá kapcsolódó „theologia naturalis” lehetetlenné vált. Borsody szinte egy kívülálló objektivitásával jegyzi meg, hogy a 18. századi francia gondolkodók a klérus ellen lázadva ütöttek érzékeny sebet a vallásosságban, és hogy a szenzualizmus naturalizmushoz valamint materializmushoz vezetett, de ugyanakkor „az eszmék érvényessége körül folyó vita jelentékeny befolyást gyakorolt a többi tudományokra is. Az említett rendszerek ellentéte fejlesztőleg hatott az erkölcsstanra mint a bölcsészett egyik gyakorlati részére.”¹⁹ Gratry címére pedig megjegyzi, hogy „a tévedések a tudományos előhaladás rugói, főleg a bölcsészettben [...] csak ne akarjon az ész a képzelt mindentudás hiú és elérhetetlen dicsőségével kérkedni”.²⁰ Gratry nézeteinek bírálata itt nemcsak a tekintélyelvűség elve-

¹⁶ *Uo.*, 60.

¹⁷ Az egyedüli kivételt talán a Madách Aladárral együtt nevelkedő Balogh Károly visszaemlékezései jelentik, amelyekben hálával emlékezik vissza Borsodyra. Lásd BALOGH, *i. m.*, 51.

¹⁸ L'abbé Auguste Joseph Alphonse Gratry (1805–1872), aki kezdetben Voltaire nézeteinek ellensúlyozására írta műveit, és akit a neotomisták később nem tartottak eléggé konzervens gondolkodónak. Borsody itt a *La Logique I–II* (Paris, 1861) és a *Les Sophistes et la critique* (Paris, 1864) című műveire hivatkozik, azokat pontosan fel nem tüntetve, csupán jelezve. Vö. *Katolikus lexikon*, II, Bp., 1931, 218; *La Grande Encyclopédie*, XIX, Paris, é. n., 244–245.

¹⁹ BORSODY, *i. m.*, 39.

²⁰ *Uo.*, 29.

tését jelenti, hanem visszaul Hegel filozófiájának a magyarországi befogadására is a 19. század harmincas–negyvenes éveiben. Annál inkább, mert akkor – német hatásra, és a korábbi Kant-vitában megjelenő módszerekre jellemzően – a legfontosabb kifogás a nevezett filozófusok ellen az volt, hogy gondolkodásuk veszélyes az államra és a vallásra nézve. Borsody szavai itt rendkívül keményekké válnak: „A bölcsészettnek legtermészetesebb, legsajátságosabb s egyszersmind legszenvedélyesebb ellenei voltak mindig, és lesznek a jövőben is a sötétség barátai, az előítélet és abszolút uralom rabjai, védői a vak tekintélynek és szolgaságnak. Ezek ellen folyvást harcban áll a bölcsészet.”²¹ Ez, persze, nem új gondolat, de egy katolikus főgimnáziumban oktató tanár tollából – főként az iskola hivatalos évkönyvében – nem szokványos megfogalmazás. Utal viszont Borsody gondolkodói habitusára, amely aligha ekkor alakult ki benne, hanem ezt képviselhette a Madáchcsal folytatott beszélgetéseiben, vitáiban is.

A filozófia tudomány-jellegéről írva Borsody Horváth Cyrill álláspontját veszi át. A tanulmányban ugyan nem adja meg a pontos forrást, de szövegszinten egyértelmű, hogy Horváthnak *A filozófiai módszerek akadályairól* címet viselő akadémiai felolvasásáról van szó.²² Vannak azonban némi hasonlóságok Borsody tanulmánya és Molnár Aladár, akadémiai levelező tag székfoglaló beszéde között is.²³ A témát – kimondatlanul – keretezi a fellépő pozitívizmushoz való viszony, de ugyanakkor az Új Magyar Múzeum hasábjain korábban lefolytatott vita is a „produktív és improduktív” tudományokról. Borsody reprodukálja Horváth Cyrill gondolatait, és eljut addig a megállapításig, hogy a filozófia fő feladata a tudomány igazolása. Az igazolást főként a tények vizsgálatához kapcsolja, vagyis ahhoz, hogy a pozitívizmus által kiindulópontként kezelt tények nem állnak meg önmagukban. Példaként felhossa a történetfilozófiát, amely éppen a történeti tények mögött meghúzódó törvényszerűséget kutatja, „az ember fogalmából és az emberi intézmények rendszeréből kimutatja a történeti fejlődés szükségét”.²⁴ Itt nyújtja aztán Borsody a maga pozitívista szempontból átértelmezett „korszellem-fogalmát”. Az erre vonatkozó szövegrészt azért idézem hosszabban, mert egyrészt általa bizonyítja a filozófiának a tudományokkal szembeni – és koronként változó – funkcióját, másrészt pedig átkötést jelenthet a *Tragédia* történetfilozófiájához, vagyis ahhoz, ahogyan Ádám felfogta a maga történelmi küldetését. Magyarán szólva: ha párhuzamokat keresünk Madách gondolatvilága és Borsody publikált – és ezért okadatolható – nézetei között, akkor ezeket itt találhatjuk meg. „Minden kornak vannak saját vezéreszméi, van uralkodó világnézlete. Ezért hivatkozunk oly gyakran, néha fennhézva is a korszellemre. A gyakorlati téren és az elmélet mezején egyaránt minden kor bizonyos alapnézetekhez, elvekhez ragaszkodik a szellemélet minden egyes nyilvánulataiban, a tudományban éppen úgy, mint a művészetben s vallásos érzületben és a társadalmi élet minden egyes

²¹ *Uo.*, 60–61.

²² HORVÁTH Cyrill, *A filozófiai módszerek akadályairól*, Értekezések a filozófiai osztály köréből, Pest, 1868.

²³ MOLNÁR Aladár, *A tudomány jelen állásponjtján jogosult-e a filozófiának mint külön tudománynak mivelése?*, Értekezések a filozófiai osztály köréből, Pest, 1868.

²⁴ BORSODY, *i. m.*, 17.

intézményeiben [...]. És vajon micsoda forrásból származik ez? Abból, hogy minden kornak, minden népnek van bizonyos filozófiája [...]. Világos tehát, hogy minden sikerült bölcsészeti rendszer saját kora műveltségi állapotát tünteti fel, mert annak irányadó eszméit tudományosan ismerteti az által, hogy nem csupán ismeret- s gondolkodástani alapfogalmakat fejteget és megalapít, hanem a szellemi és természeti életet is egyaránt vizsgálja.”²⁵

Egy ily módon felvázolt filozófiaértelmezés, főként, ha integrálja magában mind az „okok”, mind pedig a „célok” filozófiáját²⁶ – azaz az ismeretek végokainak felderítésére illetve az emberi élet végcéljainak megismertetésére irányuló igyekezetét –, elkerülhetetlenül fel kell tegye az alapvető etikai és vallásfilozófiai kérdéseket is. Sőt szembeállít azzal a kardinális kérdéssel is, hogy lehetséges-e a vallásfilozófia.

Borsody tanulmányának eljárás módja a válaszadásban itt is ugyanaz, mint az előzőkben: kivonatolva ismerteti más filozófus nézeteit, és ezekhez csatolja esetleges saját megjegyzéseit. A sajátos csupán az, hogy most első- és másodkézből vett információkkal is dolgozik. Az eredeti forrás a francia Emile Saisset²⁷ *Essai de philosophie religieuse* (Paris, 1859) című dolgozata, amelyet Greguss Ágost 1862-ben ismertetett az akadémián,²⁸ és amelynek alapján Borsody is összefoglalja Saisset gondolatait. Azzal a különbséggel, hogy míg Greguss Saisset dolgozatának filozófiatörténeti és a saját gondolatait bemutató részét is ismerteti, Borsody megmarad a második résznél. Ugyanakkor nemcsak Gregussra hagyatkozik, hanem egy helyen idéz is a francia eredetiből.²⁹ Ami azonban filológiai szempontból a legizgalmasabb: előadásának befejező részében Greguss a fájdalom erkölcsi szerepéről medítál – ugyancsak Saisset apropóján –, és eközben a *Tragédia* tizenötödik színéből hoz fel hosszú idézetet.³⁰ Ami egy eddig ismeretlen összefüggést villant fel vallásfilozófia (Saisset), esztétika (Greguss) és irodalom (Madách) között, amely hálózatban észrevétlenül megjelenik maga Borsody is. Talán nem lenne felesleges újragondolni Greguss Ágost eredeti és első véleményét a *Tragédiáról*, amelyben azt fo-

²⁵ *Uo.*, 19–21.

²⁶ *Uo.*, 21. – Borsody itt a magyar posztkantianizmusban elfogadott felosztást veszi át, amely szerint a filozófia két fő összetevője az „okfilozófia” és a „célfilozófia”, mert „a dolgok létének és értékének felfogása a filozófia fő kérdésének két oldala”. (VANDRÁK András, *Bölcsészeti erkölcsstan iskolai kézikönyv alakjában*, Eperjes, 1865, 3.)

²⁷ Emile Edmund Saisset (1814–1863), az Ecole Normal, majd pedig a Sorbonne tanára, aki Taine-t is tanította, és akinek az esztétikai nézeteire hatással voltak Thomas Reide skót filozófus gondolatai. Lásd ehhez James W. MANUS, *The Scottish Influence on French Aesthetic Thought*, *Journal of the History of Ideas*, 49(1988), 633–651.

²⁸ GREGUSS Ágost, *Pantheismus és személyes isten*, különnyomat a Magyar Tudományos Akadémiai Értesítőből, Pest, 1862.

²⁹ A Greguss-szöveggel való egyezésekre egy példa: „A vallást e szerint az emberi személy meg az isteni személy közti viszony képezi; s a személyesség – amint ezt minden vallás felfogja – oly lényeges tulajdona az istennek, hogy a személytelen isten végképp meg is szűnik a vallás tárgya lenni. A vallás csak személyes istent fogad el.” (GREGUSS, *i. m.*, 6.) – „A vallást az emberi meg az isteni személy közti viszony képezi. A vallás tehát csak személyes Istent fogad el.” (BORSODY, *i. m.*, 49.)

³⁰ Nem tudni, miért, de ez az idézet a cikk későbbi publikálása során kimaradt. Lásd GREGUSS Ágost *Tanulmányai*, Bp., 1880², 387–396.

galmazza meg, hogy ez a mű theodiceaként fogható fel: „A történetek nem éppen azt bizonyítják-e, hogy az emberiség folytonos fejlődésében teljesíti rendeltetését, tehát valósítja céljait? – Úgy van. [...] hogy a korlátolt ember számára nincs teljes önállóság: vagy istentől, vagy Lucifertől kell függnie [...] eljátszott lelki nyugalalmát csak úgy nyeri vissza, ha szent bizalommal ismét az isteni gondviselés alá bocsátkozik.”³¹

Borsody kijelenti, hogy Greguss nézetei saját meggyőződéséhez vannak közel, ezért is merít az ő előadásából. A filozófiatörténeti részt pedig azért hagyja ki, mert Saisset vallásfilozófiájára szeretné fektetni a hangsúlyt. Alapvetően pedig azokat a témákat járja körül, amelyek a vallásfilozófia státuszát érintik: nevezetesen, hogy a teológia téved, amikor a vallásfilozófiával szemben fellép, és hogy a vallástalan kor is ok nélkül veti ki magából azt. A tanulmánynak ebben a részében végigvezet bennünket mindazokon a kérdéseken, amelyek a vallásfilozófia mindenkori részeit képezték, azaz tételeződnek az alapvető ontológiai, ismeretelméleti és etikai dilemmák: van-e isten? – a tökéletlen lény felfoghatja-e istent? – ha isten lényege nem közölhető, közölhetőek-e legalább hatásai? – mi a gondviselés? – mit jelent a lélek szabadsága? stb. Saisset-nél, Gregussnál és Borsodynál is találkozunk a kiinduló pont a végkövetkeztetéssel, mégpedig azzal, hogy ha csak a személy és a személyes isten kapcsolata hívja életre a vallást, akkor a beteljesült vallás nem egyéb, mint a személy egyesülése a személyes istennel. Ehhez azonban el kell fogadnunk a gondviselést, ami nem más, mint az, hogy az egyes lények természetükből fakadóan – tehát vagy mechanikusan és kényszerűen a legalacsonyabb szinten, vagy pedig szabadon és értelmesen a legmagasabb szinten, az embernél – beteljesítik az isteni tervet. Ez a terv pedig azt jelenti, hogy „a természetet minden működéseiben a célszerűség, összhangzat és arányosság törvényei kormányozzák”.³² Mi ez, ha nem theodicea? Pontosán abban az értelmében, ahogyan azt Greguss 1862-es titkári jelentésében Madách művéről megállapította. És hogy Greguss nem járt teljesen tévúton, mutatja az is, hogy S. Varga Pál – Németh László korábbi megfogalmazásával párhuzamosan – maga is úgy véli, hogy „a küzdéssel létrehozott értékeknek *van* eszkhatologikus értelmük – ez a 'bizalom' tartalma.”³³

A kérdés az, hogy vajon ismerhette-e Borsody Saisset művét az előtt, mielőtt Greguss bemutatta azt az akadémián. Vagyis hogy társalogtak-e erről Madáchcsal már korábban is? Hiszen a Saisset-mű megjelenési éve 1859 volt, de a francia középiskolák számára megjelent filozófia-tankönyv,³⁴ amelynek theodicea-részét ugyancsak Saisset írta, még korábbra, 1846-ra datálódik. De joggal feltételezhetjük azt is, hogy Borsody csupán akkor kezdett komolyabban érdeklődni a filozófia iránt, amikor Lőcsén a gimnáziumban ráosztották a filozófia oktatását. Hiszen ezt a tárgyat nem belépésekor (azaz 1861-ben),

³¹ Szépirodalmi Figyelő, 1862, 16. szám, 253.

³² BORSODY, *i. m.*, 55.

³³ S. VARGA Pál, *Két világ közt választhatni: Világkép és többszólamiság Az ember tragédiájában*, Bp., 1997, 148.

³⁴ *Manuel de Philosophie a l'usage des Collèges*, Paris, 1846. – Saisset a theodiceáról szóló részben leggyakrabban a következő filozófusok neveit idézi: Leibniz, Fénelon, Euler, Royer-Collard, Cousin. Ez a tankönyv egyébként megvan az OSZK állományában.

hanem az 1866/67-es tanévben kezdte el oktatni. Ebben a korban szokás volt a gimnáziumokban – ha nem volt filozófia szakos tanár, és Borsody nem az volt –, hogy a bölcséletet klasszika-filológiát végzett, esetleg magyar vagy német szakos tanárra bízták. Azaz nem „szakfilozófusként”³⁵ volt nevelő Madáchnál, és ezért Madáchcsal nem filozófiáról, hanem „csak” irodalomról beszélgetett. Ezekre a kérdésekre illetve feltételezésekre nincs adatokkal alátámasztható válasz. Mindenesetre nem lehet véletlen, hogy a Saisset-féle isten- és világertelmezés ismeretében Greguss theodiceának nevezte a *Tragédiát*.

Végigtekintve Borsody dolgozatán, tegyük fel mi is a kérdést – amelyet Bárdos József hipotézisként sugall –, hogy vajon Borsody volt-e az a személy, aki Madách kezébe adhatta Kierkegaard *Vagy-vagy* című művét. Azzal a kijelentéssel, hogy a *Tragédia* olvasható Kierkegaard felől, nem kívánok vitázni. Az azonban kétségbe vonható feltételezés, hogy Borsody lett volna a közvetítő Kierkegaard és Madách között. Mire alapozom ezt az állításumat? Arra, hogy míg Hegelről rendkívül empatikusan ír a dolgozatában, objektív képet nyújt a teológusok Hegel elleni kirohanásairól, és megelőzően Kant-ról is rendkívül elismerően nyilatkozik – ami a vallásfilozófiát védő filozófiatanár esetében nem annyira mindennapi tett –, Kierkegaardnak még csak a neve sem merül fel az egész szövegben. Nehezen elképzelhető, hogy Borsody annak a gondolkodónak a művét ajánlotta volna Madáchnak, akit említésre sem méltat a 19. századi filozófia változásainak összefüggései között. Könnyebben feltételezhető – a dolgozat ismerete nyomán, és abból kiindulva, hogy melyik magyarországi filozófusokra támaszkodott Borsody –, hogy éppen a számára szimpatikus magyarországi filozófusok által közvetített gondolatokról folytatható eszmecserét Madáchcsal. Számításba véve ugyanakkor azt a fenntebb megfogalmazott eshetőséget is, hogy a Madách családnál töltött idő alatt Borsody még nem foglalkozott a filozófiával.

Végezetül, de nem utolsósorban mondjunk véleményt e „tetszetős filozófiai munkáról” a magyar filozófia összefüggéseiben is. Andor Csaba sajnálkozik, hogy ez a dolgozat „csak” a gimnázium évkönyvében jelent meg, Bíró Béla pedig azt állítja, hogy „egy kiváló, gondolati frissességét és szakszerűségét máig őrző”³⁶ tudományos műről van szó. Nos, annak ellenére, hogy terjedelmes elaborátumról van szó, azt kell mondani, hogy színvonalát tekintve nem emelkedik ki a többi, hasonló tanulmányok sorából, sőt, eredetiségét tekintve, többnek alatta is marad. Borsody egy a számos gimnáziumi filozófiatanár közül, aki alighanem megbízható tudást adott tovább tanítványainak, de a 19. század utolsó harmadának magyar filozófiájában visszhangtalanul maradt, és nem fejtett ki semmilyen hatást. Ez azonban semmit sem változtat azon, hogy Madách gondolkodására erjesztően hathatott.

³⁵ BÍRÓ, *i. m.*, 26.

³⁶ *Uo.*, 26.