



Előfeltevésektől mentes, életre való Philosophia

Kazinczy projektuma az *Orpheus* idején

DEBRECZENI Attila

Debreceni Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, Magyar Irodalom- és Kultúratudományi Intézet,
egyetemi tanár

ORCID: 0000-0001-7465-6035

Philosophia, livable pattern of a virtuous life, free of preconceptions.

KAZINCZY Ferenc's project from the time of the *Orpheus*

Abstract | The literary work of KAZINCZY Ferenc unfolded in projects that form groups of short or long term inter-related works. The works based on the program of the *Orpheus* periodical are regarded as one project called *Philosophia*, according to KAZINCZY's own phrasing. The *Philosophia* project contains two larger independent translations and about ten articles of the *Orpheus* periodical. The translation of Christoph Martin WIELAND titled *Sokrates mainomenos, azaz a' Szinopei Diogenesz' Dialogusai* was finished in 1790 and published in Spring 1793. The *Természet' Oeconomyája* from 1792 is also a translation of a German text, however its author is unknown and it remained a manuscript. The *Philosophia* project is mainly concerned with the immortality of the soul, nature and morals, and the philosophy of grace. The truths of philosophy and religion do not always coincide, they can even contradict each other, and KAZINCZY is inclined to prefer the autonomy of thinking to religion, even if this is somewhat dangerous. He does not doubt the significance of religion, however he considers finding answers to metaphysical questions impossible, thus concluding that philosophy and religion are on different paths, which diverges from the reconciliatory efforts of physico-theology. The philosophy of grace adopted from WIELAND separates the concept of morals from asceticism and links it with the concept of joy, thus creating the livable pattern of a virtuous life. Grace is both a rhetoric and a life encompassing category, a manifestation of idealizing and effective aesthetic efforts.

Keywords | KAZINCZY Ferenc, *Philosophia*, Christoph Martin WIELAND, philosophy, translation, nature, immortality, grace, 18th century literature

* A tanulmány a HUN-REN-DE Klasszikus Magyar Irodalmi Textológiai Kutatócsoport programja keretében jött létre.

Jelen dolgozat szorosan kapcsolódik korábbi tanulmányunkhoz, mely szintén e folyóiratban jelent meg, és a tanfelügyelő-szerkesztő Kazinczyról szólt.¹ Az *Orpheus* ott tárgyalt programja is művek egymással összefonódó csoportjaiban bontakozott ki, melyek hosszabb-rövidebb időn keresztül meghatározták Kazinczy Ferenc irodalmi tevékenységét. E műcsoportokat projektumoknak tekintjük, készülő monográfiánk e projektumok leírásával igyekszik megragadni Kazinczy pályaszakaszainak jellemzőit és dinamikáját. Fogságáig öt projektumot különítünk el, a pályakezdéshez kapcsolódóan az idylliumot és a románt, a *Magyar Museummal* indult költeményes munkákat, s az *Orpheus* idején a játszószíni és a filozofiai projektumokat, most ez utóbbiról lesz szó.² Az *Orpheus* Bé-vezetése a folyóirat egyik fő tárgyát, a *józan gondolkodás* fogalmát „eleve-állatásoktól mentt philosophia”-ként és „babonaságtól meg-tisztultt religio”-ként határozza meg. Ez az előfeltevésektől mentes vizsgálódást jelenti, mely egyaránt független a tételes vallástól és a filozófiai dogmáktól, s a belső hang által vezérelt kiválasztottak adottsága. A másik fő tárgyként megnevezett *igazabb ízlés* az aesthetikai kontextusban érvényes poétai ízlésen túl az életvitel csinosításának törekvéssel fonódik össze. Kazinczy Ferenc Aranka Györgynek írott 1790. január 26-i levelében, készülő fordítása kapcsán Christoph Martin Wieland *Diogenesét* úgy jellemzi, hogy az „tele van életre való philosophiával”,³ egy évvel későbbi tudósításában pedig, hogy benne „a’ leg józanabb Filosofia ígésző kedvességű formában jelenik meg”.⁴ Egyaránt a philosophia kifejezés tűnik elénk a sophia és a phronesis kettőssége szerint érthető elméleti tudás és életbeli bölcsesség megnevezésére, elkülönítésüket azonban nehezíti, hogy az előfeltevésektől mentes filozófia is az életbeli bölcsesség elérésére irányul, még ha ígésző kedvességű formában is. Az *Orpheus* programja jegyében készült minden írást egy projektum részeinek tekintjük, melynek Kazinczy szóhasználatát szerint a Philosophia nevet adjuk.

1 DEBRECZENI Attila, „A tanfelügyelő Kazinczy programja”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 126, 4. sz. (2022): 441–476.

2 Dolgozataink a többi projektumról: DEBRECZENI Attila, „Idyllium és román: Kazinczy pályakezdő projektumai I.”, *Irodalomtörténet* 104, 3. sz. (2023): 276–299; DEBRECZENI Attila, „Idyllium és román: Kazinczy pályakezdő projektumai II.”, *Irodalomtörténet* 104, 4. sz. (2023): 394–419; DEBRECZENI Attila, „Játzószín: Kazinczy Orpheus idején indult projektuma”, *Irodalomismeret*, 2024, 3. sz., megjelenés előtt. A továbbiakban a projektumok és művek összefüggéseiről szólván ezekre utalunk.

3 KAZINCZY Ferenc, *Levelezése*, szerk. (I–XXI): VÁCZY János, (XXII): HARSÁNYI István, (XXIII): BERLÁSZ Jenő és mások, (XXIV): ORBÁN László, (XXV): SOÓS István, 25 köt. (Budapest–Debrecen, 1890–2013), 2:17, 289. sz., a továbbiakban: *KazLev* + kötetszám; doi: [10.5484/kazinczy_ferenc_muvei](https://doi.org/10.5484/kazinczy_ferenc_muvei).

4 *Hadi és más nevezetes történetek* 4, 18. sz. (1791): 278.

1. A projektum áttekintése

1.1. Leírás

A philosophiai projektumhoz mintegy tíz *Orpheus*-közlemény és két nagyobb önálló fordítás sorolható, ez utóbbiak közül csak az egyik jelent meg. A projektum részének tarthatunk még néhány címről ismert vagy töredékben maradt fordítást, ezek azonban érdemileg nem vizsgálhatók. Rövid ideig aktív, teljességében nem ismert projektumról lévén szó, alakulástörténete aligha rajzolható meg, csupán leírására vállalkozhatunk, többé-kevésbé időrend szerint és a műfaji jellegre figyelve. Az *Orpheus* programjának elemzésekor részletesen szoltunk azon közleményekről, melyeket Kazinczy utóbb nyilvános és rejtett programja reprezentánsainak nevezett: három fordításáról (Rousseau-tól, Voltaire-től, II. Frigyesztől)⁵ és egy eredeti írásáról (*Jegyzések a lélek halhatatlanságáról*).⁶ A Rousseau-fordítás és a *Jegyzések* az 1. és a 2. számban jelent meg 1790 elején, a Voltaire életéről szóló, dokumentumokat közlő cikk a 6., Nagy Frigyes két részre bontott szövege az 5. és 7. számba került, az utóbbi három keletkezése és részben megjelenése 1790 második felére tehető. Nem szakfilozófiai művek ezek, hanem különböző jellegű értekező prózai szövegek, melyek leginkább az *elmélkedés* hagyományos műfajába sorolhatók. A két részben közölt Nagy Frigyes-fordítás második darabja esetében Kazinczy is alkalmazta az elmélkedés megnevezést (*Folytatása a' Prussz Király elmélkedéseinek a' törvény-szabásról*), ez szerepel a teljes műre vonatkoztatva a *Hadi és más nevezetes történetek* 1791. március 4-i számának tudósításában ugyancsak.⁷

Az *Orpheus* prózai írásainak egy másik szövegcsoportha nem értekező próza, nem sorolható az elmélkedések műfajába, nem is szerkesztői közlemény, hanem széppróza. Olyan széppróza azonban, mely teret enged a reflexióknak, így végső soron nem túl távoli rokona a 18. századi értelemben vett elmélkedő műfajnak. Az egyaránt *Útazások* címet viselő öt szöveg levél formájú útleírás, vagyis az útlevél műfajba tartozik. Két-két útlevél a lap 1. és 2. számában jelent meg 1790 elején, majd még egy a 4. számban, szeptember vége felé.⁸ Az első kettő és az utolsó *Kassa* alcímet és 1789. június 19., 20., 21. dátumot, a maradék kettő *Eger* és *Füred* alcímet, valamint 1789. október 22. és 1789. november 3. dátumot visel. Noha nyilvánvaló a szövegek referencialitása, ugyanilyen nyilvánvaló fikciós jellegük, hiszen dátumaik nem igazolhatók filológiaiilag (június nevezett napjain Kazinczy élet-halál között lebegve betegen feküdt, s ellentmondásosak

5 KAZINCZY Ferenc, „A' Törvény-szabásról: Rousseau-nak Gouvernement de Pologne nevű Írásából”, in DEBRECZENI Attila, szerk., *Első folyóirataink: „Orpheus”*, Csokonai könyvtár: Források: Régi kortársaink 7 (Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó, 2001), a továbbiakban: *Orpheus*, 36–38; KAZINCZY Ferenc, „Skizzek a' Voltaire életéből”, in *uo.*, 206–215; KAZINCZY Ferenc, „Azon okokról, a' mellyek szerint új törvényeket szabni, vagy a' régieket el-törölni kellek?”, in *uo.*, 169–175; KAZINCZY Ferenc, „A Ildik Fridrich Prussziai Király Írásai közzül”, in *uo.*, 268–278.

6 *Orpheus*, 68–70.

7 *Hadi és más nevezetes történetek* 4, 18. sz. (1791): 278. A tudósítás szokás szerint Kazinczy levelét kivonatolja.

8 *Orpheus*, 29–32, 59–65, 132–135.

az őszi keltezések is).⁹ Utóbb, valószínűleg még fogsága előtt a szövegek átdolgozásába fogott, összemásoltatta útleveleit, majd saját kézzel átjavította őket a szerkezeti módosításoktól az írásjegyekig, jobban hangsúlyozva a levéljellegét. A korrekciót végül nem fejezte be, nem maradt fenn a teljes szöveganyag sem, kiadására értelemszerűen nem került sor.¹⁰ Az útlevél műfajához majd az 1810-es években, a sterne-i *Érzékeny Utazások* fordításával és az *Erdélyi levelekkel* tért vissza Kazinczy, a megszűnt philosophiai projektum helyett más projektumok keretében.

Kazinczy az *Orpheus*ba saját közleményei mellett szerkesztőként beavagolt a mások hasonló elmékedéseit, például az utóbb ugyancsak reprezentatívnak minősített Helvetius-fordítást Kallós Dánieltől,¹¹ de *Litteratori Tudósítása*iban egyéb philosophiai munkák előkészületben lévő kiadásaira is utalt. Az első számban, 1790 legelején említette, hogy fordítja Rousseau *Társadalmi szerződését*,¹² híradását megismételte a *Hadi és más nevezetes történetek* szerkesztőinek írott tudósító levelében.¹³ (Későbbi levelei szerint befejezte a fordítást, de kiadni a szigorodó cenzurális feltételek miatt nem volt lehetősége, utóbb kézirata elégetésére tett utalást).¹⁴ Ugyanebben a tudósításban másokat biztatott az egyenlőtlenség eredetéről írott második Rousseau-értekezés fordítására, amire neki már nem jutott ideje. Későbbi, 1791-es tudósításában „szinte készen” lévő fordításként említődik a „Prusszus Királynak *Antimachiavellje*”,¹⁵ befejezetlen kéziratát lajstromozták a Kazinczy letartóztatásakor tartott házkutatás alkalmával (jelenleg lappang vagy elveszett). Van még egy szintén befejezetlen kézirat fordítása Kazinczynak Beccaria *A bűnökről és a büntetésekről* című művéből, mely vélhetően, de nem bizonyosan fogsága előtt, 1793 körül keletkezett.¹⁶

Az *Orpheus* első számának literátori tudósításában¹⁷ Rousseau *Társadalmi szerződése* mellett munkában lévőként említődik még Wieland *Sokrates mainomenos oder die Dialogen des Diogenes von Sinope* című művének fordítása, melyet Kazinczy Arankához

9 KAZINCZY FERENC, *Magyarországi utak*, szerk. ORBÁN László, Kazinczy Ferenc művei: Első osztály: Eredeti művek: Kritikai kiadás (Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2015), 254–255, a továbbiakban: *MagyUtak*. KAZINCZY Ferenc, *Költemények*, szerk. DEBRECZENI Attila, a német szövegeket ford., szerk. DEÁK Eszter és DONCSECZ Etelka, a görög szövegeket ford., szerk. D. TÓTH Judit, 2 köt. Kazinczy Ferenc művei: Első osztály: Eredeti művek: Kritikai kiadás (Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2018), 2:218–219, a továbbiakban: *KazKölt* + kötetyszám.

10 *MagyUtak*, 24–35, 227–229.

11 *Orpheus*, 13–15.

12 Uo., 35.

13 *Hadi és más nevezetes történetek* 1, 23. sz. (1790. március 8-i dátummal a március 30-i számban jelent meg): 415–419.

14 CSOKONAI VITÉZ Mihály, *Levelezés*, szerk. DEBRECZENI Attila, Csokonai Vitéz Mihály összes művei (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1999), 17; doi: [10.5484/csokonai_vitez_mihaly_osszes_muvei](https://doi.org/10.5484/csokonai_vitez_mihaly_osszes_muvei); *KazLev*, 2:298, 424. sz.

15 KAZINCZY Ferenc, *Fogságom naplója*, szerk. SZILÁGYI Márton, Kazinczy Ferenc művei: Első osztály: Eredeti művek: Kritikai kiadás (Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2011), 284.

16 Jegyzetelt kiadását Bodrogi Ferenc Máté, Lengyel Réka és Penke Olga készítette: LENGYEL Réka és TÜSKÉS Gábor, szerk., *Magyarországi gondolkodók 18. század* (Budapest: Kortárs Kiadó, 2015), 713–718, 1221–1225.

17 *Orpheus*, 35.

írott levelében „életre való philosophia”-ként minősített. Az első számban két részlet is közölt belőle Vitéz Imre prózai és Szentjóbi Szabó László verses fordításában, ez utóbbit előző év szeptemberében megvitatta Horváth Ádámmal.¹⁸ Wieland *Diogenes*ének műfaját nem könnyű meghatározni, hiszen „egy román és egy értekezés elegye, amely e kettőségén belül is műfaji heterogenitást mutat: monológ, dialóg, esszé, anekdota, parabola, értekezés, »ábrándozás« (*Träumerei*) váltakozik benne egyfajta aforisztikus, asszociatív elbeszéléstechnikában.”¹⁹ Az elmélkedés 18. században is virulens műfaja nem idegen a wielandi műtől, ahogy nem az philosophiaként való minősítése sem. 1791. január 8-i levelében²⁰ Kazinczy magának Wielandnak is beszámolt fordításáról (többi projektuma kiemelt darabjai kapcsán ugyancsak megtette ezt, Millernek, Gessnernek és Klopstocknak), valamint röpké áttekintést nyújtott saját és kortársai literatúrai igyekezeiteiről (válasz nem maradt ránk). A *Diogenest* ifjúi évei óta legmegbízhatóbb vezetőjének nevezte, összhangban későbbi állításával, miszerint 1776-ban birtokába jutott a könyvnek, igaz, emlékezései Wieland műveivel való megismerkedésének pontos idejéről és sorrendjéről némileg ellentmondásosak. Önéletírásaiban hangsúlyozta, hogy kezdetben nem igazán értette a *Diogenest*, bár inkább, mint Wieland másik két könyvét, a *Musariont* és a *Die Grazient*.²¹

Tény, hogy Kazinczy csak az *Orpheus* megindítása idején kezdett a *Diogenes* fordításához, mikor az programja újrafogalmazásának sodrában igazán fontossá vált számára (a *Die Grazien* fordításának töredéke 1793-as).²² 1790 augusztusában a kész szöveg tisztogatásáról számolt be, ehhez a fázishoz köthető az egyetlen korabeli autográf kézirat, mely nagyjából az első felét tartalmazza a műnek, paratextusok nélkül.²³ A *Hadi és más nevezetes történetek* 1791. március 4-i számának tudósítása már arról adott hírt, hogy a fordítás „minden órán” világ elé léphet,²⁴ s Wielandot is így tájékoztatta. A következő év elején ismét közeli kiadását remélte, a Szentgyörgyi Istvánhoz szóló ajánlást 1792. augusztus 17-én keltezte, a *Sokrates mainomenos, azaz a' Szinopei Diogenesz' Dialogusai* című kötet végül 1793 tavaszán jelent meg.²⁵ A Martinovics-szervezkedés felszámolásakor még inkább

18 Az 5. és 22. rész, lásd uo., 19–20, 23. Ehhez lásd még: SZENTJÓBI SZABÓ László, *Összes költeménye*, szerk. DEBRECZENI Attila (Budapest: Balassi Kiadó, 2001), 162–165.

19 A német Wieland-monográfusok véleményét összegzi: BODROGI Ferenc Máté, *Kazinczy arca és a csiszolt-ság nyelve*, Csokonai könyvtár 51 (Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2012), 276.

20 *KazLev*, 22:24–25, 5413. sz.

21 KAZINCZY Ferenc, *Pályám emlékezete*, szerk. ORBÁN László, Kazinczy Ferenc művei: Első osztály: Eredeti művek: Kritikai kiadás (Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2009), 47, 425, 458, az ellentmondásokról: 937, a továbbiakban: *PEml*.

22 MTA KIK K 607, 138–154; M. Irod RUI 2r 1, 3–10. Ez utóbbi kiadva: GERGYE László, „Kazinczy Ferenc egy kiadatlan fordítástöredéke (Wieland: A' Gráziák)”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 95, 4. sz. (1991): 460–466. Egy-két szakasznyi verses kidolgozás Kis Jánosnak írott 1793. július 27-i levelében: *KazLev*, 2:299–300, 424. sz.

23 MTA KIK K 762, 1a–34a.

24 *Hadi és más nevezetes történetek* 4, 18. sz. (1791): 278.

25 Mindennek összefoglalását lásd: KAZINCZY Ferenc, *Fordítások Bessenyeitől Pyrkerig: Önállóan megjelent fordításkötetek*, szerk. BODROGI Ferenc Máté és BORBÉLY Szilárd, Kazinczy Ferenc művei: Második osztály: Fordítások: Kritikai kiadás (Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2009), 820–825, a továbbiakban: *Ford*.

megszigorodó cenzurális feltételek aztán e könyvet is sújtották, a Helytartótanács 1794. június 13-án kiadott rendelete betiltotta annak ellenére, hogy a német eredetit az osztrák könyvkereskedések szabadon árulhatták. Kazinczy a fordítás és a betiltás történetét a fogság után eredeti dokumentumokat archiválva feljegyzésben foglalta össze.²⁶

A másik teljes szöveggel fennmaradt, nagyobb önálló fordítás a philosophiai projektumban a *Természet' Oeonomiája*, melynek keletkezését Kazinczy 1792-re tette. A közel kétszáz évig kiadatlan írást a szakirodalom Toldy Ferenctől eredeztethetően Samuel Christian Hollmann művéből készült fordításnak vélte. Másutt részletesen szóltunk róla,²⁷ miért nem tarthatjuk Hollmannt a *Die Oekonomie der Natur* című kiadvány szerzőjének, itt csak a legfontosabb adatokat és következtetéseket foglaljuk össze. A német eredeti a címlapon megadott nyomdahely szerint Berlinben jelent meg 1782-ben, a szerző megnevezése nélkül.²⁸ A két rész két önálló, teljes értékű címlappal, külön-külön fejezet- és oldalszámozással rendelkezik, de csak egy tartalomjegyzékkel a II. rész végén, mely mindkét rész fejezeteit felsorolja egy rövid tartalmi összefoglaló kíséretében. Kazinczy fordítása szorosan követi az eredetit, csak néhány helyen mutatkozik eltérés (ezek többsége másolásból eredő hiba is lehet), közülük mindössze egy (később még említendő) korrekció tekinthető bizonyosan fordítói módosításnak.²⁹ A fordítás egyetlen autográf kéziratban maradt fenn³⁰ (a négy idegen kéztől származó, nem forrásértékű másolat³¹ erről vagy inkább az ennek alapjául szolgáló, ma már nem ismert autográfról készült). A *Budai papirosaim* című, díszes kötésű kéziratot kötetben³² található autográf az 1792-ben Regmecen született fordítás *fogalmazványáról* 1795. június–júliusban, a budai fogság idején készített *tisztázat* 1803-as *archiválási másolata*.

A kézirat címlapján a „Németből” alcím áll, az eredeti mű szerzőjét nem tudta vagy nem akarta megnevezi Kazinczy (egyébként jól informáltnak tűnik, korrigálta a nyomtatott címlapon szereplő nyomdahelyet, Berlint Bécsre, nem tudjuk, mi alapján). Ka-

26 *PEml*, 47–49, 820–825. Az egyik dokumentum archiválási másolata a *Pandekták* korai darabjaiban is megtalálható: RGy. Szemere Társ., I. 152–153.

27 DEBRECZENI Attila, „Miért nem Hollmann és miért nem Holbach? Kazinczy fordítása és a *Die Oekonomie der Natur*”, in „*Hová e gondolatvezér mulatni vissza-visszatér*”, szerk. BÉNYEI Péter, BÉRES Norbert és GÖNCZY Monika, *Loci memoriae Hungaricae* 12 (Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2025).

28 [ismeretlen szerző], *Die Oekonomie der Natur. Erstes Heft: Über den Menschen und sein Schicksal nach dem Tode. Zweites Heft: Etwas über die Bestimmung des Menschengeschlechts* (Berlin: 1782).

29 Az összevetést lásd: KULCSÁR Péter, „Kazinczy Ferenc: A természet oeonomiája”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 91–92, 4. sz. (1987–1988): 473–495.

30 MTA KIK M. Irod. RUI. 2r. 1., 78a–105b. Egyetlen teljes kiadása modernizált helyesírással, téves olvasatokkal: KAZINCZY Ferenc, *Természet Oeonomiája*, szerk. SZILÁGYI Ferenc (Sátoraljaújhely: Borsod-Abaúj-Zemplén Megyei Levéltár, 1989). Kritikai kiadása jelenleg készül.

31 Egyetemi Könyvtár, Budapest (Ms. H 240); Debreceni Református Kollégium Nagykönyvtára (R 613); MTA KIK M. Ir. RUI. 4r. 11. sz. és 33. Kulcsár Péter az Egyetemi Könyvtár példányát adta ki, amihez Szilágyi Ferenc bíráló megjegyzéseket fűzött, s erre Kulcsár Péter válaszolt: SZILÁGYI Ferenc, „Kazinczy Ferenc fordítása, a *Természet Oeonomiája*. Észrevételek Kulcsár Péter szövegközléséhez”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 94, 4. sz. (1990): 510–514; KULCSÁR Péter, „Szilágyi Ferenc észrevételeire”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 94, 4. sz. (1990): 514–515.

32 DEBRECZENI Attila, „Kazinczy emlékéllító archívuma 1802–1803-ból”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 118, 2. sz. (2014): 226–244.

zinczy máshol sem azonosította az eredeti mű szerzőjét, s nem találtunk leveleiben, önéletrásaiban és egyéb feljegyzéseiben sem erre vonatkozó adatot. Mikor 1794-ben Szentgyörgyi Istvánnak bírálatra küldte fordítását, a Hollmann műveit kifejezetten jól ismerő pataki professzor sem utalt rá, hogy tudná, ki a szerző. Hollmann művei között sehol nem szerepel az általunk átnézett forrásokban, a Christoph Friedrich Nicolai *Allgemeine deutsche Bibliothek* című folyóiratában a *Weltweisheit* (Életbölcsség) cím alatt megjelent recenzió komolyan vehető műnek sem tekinti a névtelen kiadványt, s az erről talált csekély számú szakirodalmi forrás szintén nem kapcsolja Hollmannhoz, azonosítatlan szerzőségű műként tárgyalja. S mivel maga Kazinczy sem foglalkozik a szerző személyével, tudomásul vesszük, hogy jelenleg nem tudjuk megnevezni azt. A *Természet' Oeconomiája* eszmetörténeti kontextusára és filozófiai projektumba való illeszkedésére figyelünk inkább, ami azért is fontos, mert az utóbbi mintegy száz évben kitüntetett figyelmet kapott a Kazinczy-értelmezésekben, továbbá mert mindez fontos szerepet játszik a projektum tájolásában.

1.2. Tájéolás

A projektumok tájolasát általában opposíciók és minták, valamint hangnemi törekvések alapján végezhetjük el, a jelen esetben azonban a hangnemi törekvés nem releváns szempont, helyette az eszmetörténeti kontextus és a szövegeket egyaránt jellemző értelmezői pozíció megragadására kell törekednünk. A filozófiai projektum opposícióját, mintáit és eszmetörténeti kontextusát az *Orpheus* programja összefüggésében választhatjuk fel, melyben philosophia és religió viszonya alapvető. A lap megjelenése a korabeli vallási-felekezeti harcok, az erősödő világosodásellenes hitvédelmi támadások idejére esik.³³ A felekezeti és a toleranciaelv körüli szellemi-politikai küzdelmek mélyen befolyásolták a kor literátorait. Kazinczy a hasznos hazafiság programja szerint tanfelügyelőként és hivatali tevékenységén túl is egyaránt a felekezetek közötti megértés és egyenjogúság gondolatát képviselte, miközben számos alkalommal hitet tett kálvinista volta mellett. A korabeli vallási harcok másik, általánosabb irányultsága nem felekezeti jellegű, hanem világosodásellenes volt. A hitvédelem (különösen az igen offenzív katolikus oldal) főleg azon eszméket vette célba, melyeket vallásrombolónak minősített. Az osztűz a naturalistának, materialistának, ateistának bélyegzett francia gondolkodókra irányult, felhasználva az Európában közismert hitvédő műveket, differenciálatlanul egy kalap alá véve Voltaire-t és Holbachot, Bayle-t és Rousseau-t. Különösen erősen támadták a Helvetiusként emlegetett Holbach *Système de la Nature* című könyvét, amelyet hatásában a legveszedelmesebbnek tartottak.

A hitvédelmi írások mindenféle erkölcstelenséget írtak Holbach és társai számlájára, de legfőképpen azt a nekik tulajdonított célt, hogy a „Keresztény Religió az emberek szívéből ki-töröltessék, 's ennek helyébe a' Náturalizmus, 's Filozofizmus a' világ'

33 Az itt következő áttekintés első fele korábbi monográfiánkon alapul: DEBRECZENI Attila, *Tudós hazafiak és érzékeny emberek: Integráció és elkülönülés a XVIII. század végének magyar irodalmában* (Budapest: Universitas Kiadó, 2009), 389–396.

trónusára emeltessék.”³⁴ Bármely hitvédő szövegeiben könnyen találhatunk hasonlót, mint amit a Kazinczy által Egerben meglátogatott Szaitz Leótól idéztünk, aki szerint az új eszmék híve „Religiójára nézve Filozófus, az az: Naturalista, Indifferentista és Makiavellista; Morálissára nézve Epikurista, Tudományára nézve Illuminatus, vagy is afféle Aufklarungs-Fantasza”.³⁵ Kazinczy, aki az *Orpheus*ban közölt útleírásban a megbélyegző minősítéseket kihívóan felvállalva szállt vitába Szaitz Leóval, leszögezte, hogy nézetei nem egyeztethetők össze az övéivel: „Gondolkozása’ módjától irtózom, mert haszontalan!”³⁶ Ugyanakkor mégis árnyalt, a kedvező benyomásokat is jelző képet festett róla, s ezzel egybehangzanak levelei is. Molnár János kanonokot (akitől lapjában verseket közölt, igaz, a kinevettetés szándékával) több alkalommal cáfolta,³⁷ főleg a Voltaire-ről közölt hosszú cikkében. E cikk teljesen a hitvédelem elleni harc jegyében született, mint arra levélkommentárjai egyértelműen utalnak.³⁸ Kazinczy tehát a vita minden élessége ellenére sem csatlakozott azokhoz, akik hitvédő ellenfeleikkel azok durva hangnemében vették fel a küzdelmet.

Az *Orpheus* nyilvános és rejtett programja nem kis mértékben e katolikus hitvédelem elleni fellépés jegyében fogant, a folyóirat hasábjain nagy teret kapott az ellenük vívott harc. A babonáságról Kazinczy leginkább csak indulatosan nyilatkozott, ahogy azt Aranka Györgynek írott levelében olvashattuk: „Én megmakatsítottam magamat ki-tsikarni a’ Superstitio kezéből a’ véres tört, és irtóztató képéről le-kapni az áll-ortzát.”³⁹ A saját pozíció definiálásában mintaként elsősorban azokat említhetjük, akik az Arankának írott levél szerint jelképesen paizsot és kardot adtak kezébe: Voltaire, Rousseau, Helvetius, II. Frigyes. A cikkeket, melyeket tőlük fordított vagy fordíttatott, lapja legfontosabb közleményeinek tekintette. A hitvédelem által kiátkozott szerzők büszke felvállalása, az őket kiátkozók elleni harc indulatossága sem téveszthet meg azonban bennünket: Kazinczy nem a szélen, hanem valahol középen jelöli ki pozícióját naturalizmus és vallási fanatizmus között. A superstícióval és irreligióval szembeni kettős opposíció az 1786-os episztolatöredékek óta meghatározta Kazinczy szemléletét, s formálta előbb a hasznos hazafiság, majd az *Orpheus* nyilvános és rejtett programját.⁴⁰ E pozíció differenciált, messze áll mind a hitvédelem vallásos fanatizmusától, mind a radikális felvilágosodás vallástalanságától, implicite philosophia és religio egyeztetésének szándékát rejtí magában azáltal, hogy mindkettőről le kívánja választani a másikat eleve kizáró szélsőségeket.

Kazinczy útra bocsátó sárospataki kollégiumi közegét ugyancsak jellemezte a szélsőségek közötti egyeztető pozíció keresése, nem kis mértékben a számára meghatározó professzorok fizikoteológiai szemléletmódjából fakadóan. A fizikoteológiai szemlélet

34 SZAITZ Leó Antal, *Magyar és Erdély országnak rövid isméréte* (Pest: Lindauer János, 1791) 258.

35 Uo., 143–144.

36 *Orpheus*, 62.

37 Uo., 214–21; *KazLev*, 2:52, 307. sz.

38 Lásd ezeket a szövegkiadás jegyzetében: *Orpheus*, 498–499.

39 *KazLev*, 2:51, 307. sz.

40 Lásd DEBRECZENI, „A tanfelügyelő...”, 443, 469–473; DEBRECZENI Attila, „Az *Orpheus* rejtett programja”, *Tanulmányok* 54, 1. sz. (2023): 21–36.

jelentőségét a Gessner-fordítás kapcsán már hangsúlyoztuk,⁴¹ mint ahogy azt is, hogy 1789 tavaszán egykori sárospataki tanáraival, Szentgyörgyi Istvánnal és Őri Fülep Gáborral együtt tervezte megindítani új folyóiratát, az *Orpheust* (véltetően a felekezeti-leg értett tiszta magyarnyelvűség szempontját előtérbe helyezve), de aztán letett erről a szándékáról.⁴² Imre Mihály monográfiájában részletesen vizsgálja a sárospataki fizikoteológiai műhelyt, melyben Szentgyörgyi István, Szilágyi Márton és Őri Fülep Gábor játszott meghatározó szerepet.⁴³ Kiemelten foglalkozik az 1780-as, 1790-es évek pataki nyilvános vizsgák anyagával, s megállapítja, hogy az említett professzorokhoz kötődő ötven disputációnak mintegy a fele érintkezik a fizikoteológiával, kitüntetett módon Hollmann és Haller munkáira alapozva, akiket Kazinczy is említ vagy idéz a lélekről írott *Jegyzésekben* az *Orpheusban*. A 18. század vége felé a fizikoteológiában rejlő veszélyként tekintettek a naturalista-ateista tendenciák erősödésére, az Imre Mihály által vizsgált disputációknak fontos tárgya és tétje az ezek elleni küzdelem, miként felvették a harcot a babonáság és fanatizmus ellen is. A religiót a philosophiával összebékíteni a Keresztény Filozófus képes, kinek alakját például Szilágyi Márton professzor 1790. december 11-én Szombathi János felett mondott búcsúztatója rajzolta meg részletesen.⁴⁴ Szentgyörgyi maga is igyekezett theologia naturalis és theologia revelata kettősségét egyenrangúan és egymásra épülve megőrizni: „a kinyilatkoztatás mindkét változatára szükség van, a természeti formájában éppúgy, mint a szövegesen megjelenőben, ezek együttesen szállhatnak szembe a naturalizmussal – amely a theologia naturalis megtevesztő formája – és az ateizmussal.”⁴⁵ Theologia naturalis és theologia revelata egyeztetésének szándéka a fizikoteológiai szemléletet nemcsak az ateista tendenciáktól határolja el, hanem a dogmatikus szélsőségektől is, így e pozíció némiképp analógnak tekinthető a Kazinczyt jellemző kettős oppozícióval.

A pusztai analógia mellett pontosabban is megragadható Kazinczy útra bocsátó sárospataki közegéhez fűződő kapcsolata, különösen Szentgyörgyi esetében. Kazinczy részletesen leírja önéletráisaiban a hatást, melyet Szentgyörgyi gyakorolt ifjúi éveire eszmélmékedésére (a kortárs források ezt megerősítik). A Wieland *Diogeneséből* készült fordítás ajánlása Szentgyörgyihez 1792 áprilisában (az *Orpheus* lélek halhatatlanságáról írott jegyzéseirehöz hasonlóan) tanítványi tisztelettel szól mesteréről, aki az igaz tanár példáját jelenti számára, s az öngondolkodás fontosságának hitét táplálja benne.⁴⁶ E sokat hivatkozott források mellett kevésbé ismert Kazinczy 1787-es cikke Kovachich Márton György lapjában, a *Merkur von Ungarnban*,⁴⁷ mely egyértelmű bizonyítéka az *Orpheus* tervezése előtti időből Kazinczy tájékozottságának a sárospataki kollégiumi szellemi műhelyről. E bennfentes tudásban egyszerre érződik a vonzás otthonossága és a távo-

41 DEBRECZENI, „Idyllium és román I.,” 292–295.

42 *KazLev*, 1:264, 174. sz.

43 IMRE Mihály, *A fiziko-teologizmus irodalmának hazai forrásai* (Budapest: Reciti, 2024), 233–260.

44 Címe: *Keresztény Filozófus Képe*, részletes elemzését lásd *uo.*, 242.

45 Idézi és magyar fordítását adja: *uo.*, 236.

46 *Ford*, 311.

47 *Merkur von Ungarn*, Sechstes (VI.) Heft (1787): hátsó borító külső és belső oldala. A kritikai kiadás készülő kötetéből, melynek sajtó alá rendezője Bódi Katalin.

lodásból adódó idegenség. Kovachichnak 1787. december 12-én írott levelében Kazinczy elküldte a július 9-i sárospataki kollégiumi vizsga Szentgyörgyi által kiírt tételeit (tanfelügyelőként gyakran tájékoztatta szabadkőműves testvérét tanügyi kérdésekről), Kovachich azt a levél Szentgyörgyi jellemzését tartalmazó részletével együtt kiadta, Kazinczy kérésének eleget téve.⁴⁸ Szentgyörgyit Kazinczy meggyőződéses keresztényként jellemzi, aki feladata szerint dogmatikus iskolai olvasmányokat is tanít, miközben igazságszerető és igazságkereső a dogmák ellenében. Tiszteletben benne a mélyen megélt hittel bíró *keresztényt*, de az igazságkeresőt választja mintájául, még ha ez távolabb is sodorja tőle *filozófusként*.⁴⁹ Az 1787-es levél után a lélekről írott 1790-es *Orpheus*-beli *Jegyzések*ben is hangsúlyozza e distinkciót, mikor a philosophia és revelatio különböző szempontjaiból tekint a lélek halhatatlanságának kérdésére, másfelől pedig Szentgyörgyi *Természet' Oeconomiájáról* atyai barátként írott bírálatában érhető ez tetten.

A philosophiai projektumban közös értelmezői nézőpont az útra bocsátó sárospataki fizikoteologizmustól távolodó, de azt egészen meg nem tagadó, kizárólag az öngondolkodás erejére támaszkodni kívánó szemléletben gyökerezik. Önéletírásai egyik szuggesztív története ezt a belső utat rajzolja elénk, Szentgyörgyi Istváné mellett Hajnalkövy János formáló hatását kiemelve. Az előbbivel szemben Hajnalkövy a kortárs szövegekben nem jelenik meg, mindössze egy válaszlevele maradt fenn 1780-ból. Ebben megköszön egy francia könyvet, melyet Kazinczy adott neki kölcsön olvasásra, nagyszerűnek nevezve azt, leszámítva a szerző averzióját a keresztény vallás és a királyság ellen.⁵⁰ Nem tudjuk azonosítani a könyvet, nem ismerjük Kazinczyra gyakorolt hatását, ez az odavetett félmondat csak a huszonegy éves Kazinczy religiót illető tájékozódására vet némi kis fényt. Az irány az 1786-os episztolák és az orpheuszi program felé mutat, s a philosophiai projektum teszi meg a határozott lépést azon „religióbeli állítás”-ok felé, melyek miatt fogsága után „szoros számadásra” vonja magát.⁵¹

2. *Philosophia és religio*

2.1. *Jegyzések a lélek halhatatlanságáról*

Aranka Györgyhöz szóló 1790. március 25-i levelében Kazinczy kitüntetett jelentőséggel ruházta fel Horváth Ádámhoz írott episztolájának jegyzéseit: „Olvassa meg a' kinek esze és szíve van [...] tulajdon gondolkozásomat Orpheusom II-dik kötetében a' Lélek halhatatlansága felől, 's látni fogja, ki vagyok, 's áldani fog, ha én már régen nem lések is.”⁵² E hosszú kommentár a vers 5–7. soraihoz készült („Plátóddal az Elme' nem-esmértt

48 *KazLev*, 1:155, 1:557, 112. sz.

49 Uo., 1:155, 112. sz. A Puky Ferenchez 1803-ban írott levélben Szentgyörgyi e tanítására hivatkozik: „Dictamini conscientiae, etiamsi erronea sit, obsequendum est.” Uo., 3:35, 579. sz.

50 „C'est un Livre tres magnifique, si l'on excepte pourtant son aversion pour la Religion Chrétienne, et pour la Royauté.” Uo., 1:18, 17. sz.

51 Uo., 3:35, 579. sz.

52 Uo., 51–52, 307. sz.

/ Léte felől ébrentt álmokba merülve bolyongassz, / Én oda nem késérlek”),⁵³ bővebben kifejtve, miért határolódott el a szeretett baráttól a lélek halhatatlansága kérdésében. Ezzel nem sokkal korábbi levélbeli vitájukat folytatta, melyből azonban csak Horváth levelei maradtak fenn, így Kazinczy álláspontja érdemben nem rekonstruálható, mindössze egy-két vonatkozása sejlik fel Horváth értelmezésében.⁵⁴ Horváthot erősen foglalkoztatta e kérdés, 1788-ban kiadta tankölteményét *A lélek halhatatlanságáról*, 1792-ben *Psychológiáját*, melyet 1789-ben írt a *Hadi és más nevezetes történetekben* az év elején megjelent pályázati felhívásra. Művével második díjat nyert, az eredményhirdetésről hírlapi tudósítás számolt be, közölvén az ünnepi beszédek, köztük az első díjas Bárány Péter Kantot dicsőítő beszédét.⁵⁵ A lélek kérdései iránti érdeklődést nem a pályázat generálta, csak nyilvánosságot és kibontakozási lehetőséget teremtett annak. A pályázat keretein kívül is sorban jelentek meg e tárgyban szaktudományos (Rác Sámuel orvosi munkája), inkább ismeretterjesztő (Nagy Sámuel Campe-fordítása), filozófiai jellegű (Pajor Gáspár Mendelssohn-fordítása) könyvek, valamint verses elmélkedések (Horváth Ádámától és Édes Gergelytől). Kazinczy *Orpheusban* közölt jegyzései tehát Horváth nézeteire reflektálva egy tágabb körben folyt korabeli vitához szóltak hozzá érdemben.

A *Jegyzések* eszmetörténeti pozíciójának kijelölése során filozófusok és filozófiai koncepciók egész sorát vonultatja fel a vonatkozó szakirodalom. A pusztán analógián alapuló (s ezáltal esetleges) hatáskutatás helyett azonban a filológiai adatolható szövegátvételre érdemes inkább figyelni, valamint a szöveg retorikai megalkotottságára, hogy meghatározhassuk az azonosítható eszmetörténeti vonatkozások helyi értékét az adott szöveg világán belül. A *Jegyzésekben* szövegszerű hivatkozást mindössze egyet találunk: a harmadik bekezdésben Haller *Gedanken über Vernunft, Aberglauben und Unglauben* (*Gondolatok az észről, a babonáról és a hitetlenségről*) című tankölteményének egy sora szerepel,⁵⁶ mely a megválaszolhatatlan kérdéseken való terméketlen töprengés elutasítását támasztja alá. A másik két hivatkozás utalás jellegű és a lélek mibenlétéről elmélkedő második bekezdésben található. A „Mendelssohn lelkének két mértéké”-re vonatkozó utalás egy odavetett félmondatban szerepel, s bár nyilvánvalóan Moses Mendelssohn *Phädon* című művéről van szó, konkrét szöveghelyet ez alapján nem tudunk azonosítani. Mezei Márta megpróbálta Kazinczy utalását visszakeresni és értelmezni, a szerinte feltételezhető szöveghely alapján viszont arra jutott, hogy Kazinczy nem pontosan értette forrását.⁵⁷ Kazinczy másik utalása Szentgyörgyre és Hollmannra vonatkozik:

Eggy eléggé nem tisztelhető kedves Tanítóm, Prof. SZENT-GYÖRGYI ISTVÁN Úr, Sáros-Patakon, [...] nagy erőt talál abban az el-gondolásban, hogy a’ test maga-magába nem

53 A vers: *Orpheus*, 65–68; a *Jegyzések*: uo., 68–70. A *Jegyzések* szövegét a továbbiakban innen idézzük.

54 Erről részletesen lásd MEZEI Márta, „Kazinczy világnézeti problémái”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 91–92, 3. sz. (1987–1988): 244–251.

55 *Hadi és Más Nevezetes Történetek* 4, 7. sz. (1791): 89–95.

56 „Es möge sich mein Feind mit solchem Vorwitz plagen!” [Hadd gyötörje magát ellenségem ilyen merészséggel!] *Orpheus*, 70, 455. A kiadásban még nem sikerült azonosítani a szöveghelyet.

57 MEZEI, „Kazinczy világnézeti problémái”, 246–248.

hat: de nevezetesen Hollmannal, meg-vallja azt, hogy a' Teremtői Mindenhatóságnak nem vólt talám lehetetlen a' testet annyira raffinírozni, hogy gondolkozhasson.

Azt korábbi megállapításaink alapján leszögezhetjük, hogy itt nem a *Természet' Oeconomiája* című fordításra kell gondolnunk, mert az nem Hollmann művéből készült (s nem gondolhatunk holbachi inspirációkra sem). Aligha lehet ennyiből kideríteni, Hollmann mely művéről lehet szó, különösen nem, hogy csak áttételesen, Szentgyörgyin keresztül utal rá Kazinczy. Lehet, hogy Szentgyörgyinek sem valamely írására hivatkozik, hanem a vele folytatott beszélgetésekre.⁵⁸ Az eszmetörténeti pozicionálás szempontjából ez a kérdés valójában igazából nem is lényeges, mert a hivatkozás tematikus eleme, a test gondolkodó tehetőséggel való teremtői felruházásának lehetősége egy Locke és Voltaire nyomán széles körben elterjedt érveléstípus, ugyanúgy, mint a puszkaporhasonlat nem sokkal később.⁵⁹ Kazinczy sok helyütt találkozhatott ezekkel, ezért az, hogy Szentgyörgyre és Hollmannra utal, nem a teóriák egyedi eszmetörténeti pozíciójáról, hanem inkább a Kazinczyt inspiráló szellemi közegről vall. Kazinczy tematizálja ugyan a lélek testi vagy testetlen voltának dilemmáját, de nem vállalkozik rá, hogy bármelyik felmerült álláspontot valószínűsítse, nem állításokat, kifejtést, érvelést nyújt a szöveg, a cél csupán a bizonytalanság jelzése: „Mi nem lehet a' Lélek azt alkalmasint ki-tanúlták a' Philosophusok [...] de miből álljon? mi légyen? azt senki sem fedez-fel”. A lélek mivoltát vizsgáló bekezdés nem tesz mást, mint ezt az előrebecsátott tanulságot illusztrálja a kérdésként megfogalmazott lehetőségek sorolásával.

A cikk fő tárgya a halhatatlanság, mellyel a hosszú első és az egyre rövidülő 3–5. bekezdések foglalkoznak, közrefogva az előbb említett, szintén hosszú másodikat. Mindenütt feltűnnek továbbá a megismerés korlátaira vonatkozó reflexiók, melyek az utolsó két (6–7.) bekezdésben összegződnek, a gondolkodói pozíció meghatározásával. Először saját álláspontjának Horváth megközelítésétől való különbségét fogalmazza meg: „Ő azt állítja, hogy a' Lélek halhatatlanságát természeti okoskodások által is meg lehet mutatni: én pedig azt, hogy a' Philosophia azt nem tanítja positive; leg-alább nem úgy, hogy az ellene támadható kétségek egészen el-oszlattassanak.” Ezt lényegében megismétli a második bekezdéshez átvetető mondat: „A' mint mondtam, a' kérdés, míg *tsak* az emberi természeti értelemnek tétetik tárgyává, nints úgy meg-fejtve, hogy minden kétségek el-oszlattassanak.” (E kijelentés hasonlatosnak tűnik a kantianus érveléshez, s a cikk írása idején még zavartalan a hamarosan üldözötté váló Kant térhódítása, Kazinczy érdemi Kant-ismeretéről azonban ekkoriból nem maradt fenn adat, s gondolkodói pozíciója egésze sem kantianus.) Mintegy keretbe fogja tehát e megismételt tétel az okfejtést, amely főleg kérdéseket fogalmaz meg a természeti okoskodások eredményességével szembeni kétségek demonstrálására. A konklúziót csak a harmadik bekezdés eleje foglalja össze. A „mindenekben egy törvényt, egy rendet követő” Termesztet ugyanis ebben az értelmezésben „azt tanítja hogy minden a' mit látunk, lessz, van, vólt; lessz, van vólt; 's újra lessz, van, vólt; de soha sem az a' mi vólt, hanem min-

58 Erre Mezei Márta is utalt: *uo.*, 243.

59 DEBRECZENI, *Tudós hazafiak...*, 397–399.

dég valami egyéb, úgy hogy nem csak formáját, hanem az ÉNjét, EGOját is változtatja”. A testet elhagyó lélek sem csupán formáját érintő változáson esik át, így esetleges továbbélése csak más lényegűként képzelhető el. A természet rendjének körforgásából, pontosabban az abból kiinduló „okoskodások által” tehát a halhatatlanság nem vezet-hető le, vagyis „a’ Philosophia azt nem tanítja positive”.

A Philosophiával ellentétben a „Revelatio a’ dolgot végképpen el-intézi. Ez nem csak *halhatatlanságot*, de a’ melly természeti módon meg nem eshetik, hanem tsuda tévő is-teni erőt is kíván, *fel-támadást* is tanít”. Kazinczy megállapítja, hogy a mennyország ígérete és a pokol rettentése a keresztény hit fundamentuma, lábjegyzetben utalva az *Ó- és Újszövetség* különbségeire a túlvilági jutalmazás-büntetés tárgyában. A kinyilatkoztatás igazságával nem fordul szembe, de saját nézőpontját némiképp eltérő hangsú-lyok jellemzik: „Végte ré a’ mi a’ Moralitást illeti, azt tartom, hogy ha valaki bukni akar, meg-bukik bizonyosan akar halhatónak, akar halhatatlannak tartsa a’ lelket.” Mind-ebből következően a halhatatlanság, mely a Kazinczy által érvényesnek tekintett Phi-losophia által nem igazolható, a Revelatio által igazsággal bír ugyan, morális funkciója azonban kétségbe vonható. Ebben az értelmezésben megbomlani látszik theologia na-turalis és theologia revelata azon egysége, mely az útrabocsátó pataki fizikoteologiz-must jellemezte, noha feltűnően ugyanazon fogalmi koordinátarendszerben mozog Ka-zinczy. A „Természet simplex szavát” követő Philosophia és a Revelatio nemcsak nem épül egymásra, de viszonyuk sem tűnik teljesen harmonikusnak, mint a *Jegyzések* zá-ró két bekezdésében egyértelműen megfogalmazódik:

Ezeket úgy mondom, mint Philosophus, nem mint Keresztén. – Lessz bizonyosan a’ ki ezen egyenességemet kárhoznatni fogja, de hát árt é a’ Religiónak, hogy szabadon kö-vetjük a’ Természet Teremtőjének mellénk adott Kalaúzáát, az értelmet? ’s ha a’ Philoso-phiát tanító Professor, ha bár Pap is mint az én tiszteltt SZENT-GYÖRGYIM, szabadon ki-mondhatja gondolkozását: miért vólna tilalmas azt, a’ mit érez, ki-mondani eggy olly Irónak, a’ ki interna vocatiót érez arra, hogy mondja a’ mit lát.

Gyengébb Lelkek! ne kívánczozatok-le a’ benneteket szerető Anya karjairól a’ sikra! Itt állani, lépni *veszedelmes*: amott nyúgodalmasan ülhettek! –

Az *Orpheus Bé-vezetése* a lap programjának egyik fő tárgyaként a *józan gondolkodást* nevezte meg, s ezt az „eleve-állatásoktól *mentt* philosophia” és a „babonaságtól *meg-tisz-túltt* religio” kettősségével definiálta. A józan gondolkodás, mint arról már többször szó esett, Superstitio és Irreligio szélsőségeivel szemben középen állóként tűnik fel, imp-licite közelítve egymáshoz philosophiát és religiót. Ezek definíciójuk szerkezetében is analógiát mutatnak, mert az előfeltevésektől mentes philosophia az öngondolkodás jo-gát és felelősségét jelenti (ahogy az idézetben is látjuk), a megtisztult religio pedig a tolerancia elvét, mely (a hasznos hazafiság programjának megfelelően) a szabad fe-lekezeti vallásgyakorlás mellett a vallási ortodoxiákkal is szembefordul. Az *Orpheus* programírásában harmonikusan illeszkedő fogalmak a lélek halhatatlanságáról írott *Jegyzésekben* távolabb állnak egymástól, ami jól szemlélhető Szentgyörgyi és a pataki fizikoteológiai műhely háttérével. Philosophia és Religio igazsága láthatóan nem min-

dig esik egybe, ellent is mondhatnak egymásnak, s Kazinczy hajlik arra, hogy a revelatioval szemben a kiválasztottakat jellemző, de némiképp veszedelmes öngondolkodást tekintse irányadónak.

2.2. *Természet' Oeonomiája*

A *Jegyzésekkel* ellentétben a *Természet' Oeonomiáját* Kazinczy nem ruházta fel kitüntetett jelentőséggel sem elkészülése idején, sem utólag. A fordítás filológiájának áttekintésekor láthattuk, hogy alig tudunk valamit róla, nem jelent meg, a fogságig csak fogalmazványban létezett, a ma ismert levelekben nincs hozzá kommentár, csak Szentgyörgyi István (s majd később egyszer Kézy Mózes) válaszleveleiben említődött, az eredeti kiadvány a korban marginálisnak tekinthető. Aligha tekinthetjük kulcsműnek Kazinczy bölcselete megértésében, s nem tarthatjuk Hollmann művének, nem minősíthetjük a holbachi filozófia képviselőjének, ahogy eddig a szakirodalom számontartotta. A vizsgálat során meg kell különböztetnünk az eredeti művet és Kazinczy fordítását, mert a szoros fordítás gyakorlata önmagában nem jelenti azt egy értekező műnél, hogy Kazinczy minden egyes részletében osztja az eredetiben foglaltakat, vagy hogy azonos mértékben fontosak számára a különböző részek. Elsősorban nem az eredeti mű eszmetörténeti pozicionálására célszerű koncentrálnunk, inkább Kazinczy felől kell azt olvasnunk, s a mű egészét szem előtt tartva a kérdésfelvetésben és az értelmező pozícióban mutatkozó alapvető egyezéseket kimutatnunk a *Természet' Oeonomiája* és Kazinczy más szövegei között. E vizsgálódás nem a mű Kazinczyra tett hatását kutatja, a hatás iránya amúgy is megállapíthatatlan. A projektum indulása 1790 első feléhez köthető, a fordítás 1792-ben született, de azt nem tudjuk, hogy az 1782-ben megjelent eredeti művet mikor ismerte meg Kazinczy, ez történhetett 1790 előtt is, amiből persze még ugyancsak nem következik, hogy rögtön hatott rá. A kérdésfelvetés és az értelmezői pozíciók közösségének kimutatása inkább arra vethet fényt, miért, milyen indíttatásból kezdett Kazinczy a mű fordításához, s az hogyan illeszkedik a filozófiai projektumba.

A *Die Oekonomie der Natur* szerzője nem fedte fel kilétét, Kazinczy szintén nem tudta vagy akarta megnevezni, s nem tudjuk azonosítani mi sem. A szöveg nem tartalmaz jegyzeteket, paratextusokat, hivatkozásokat, melyek eszmetörténeti pozíciójára közvetlenül utalnának. Egy támpontot találtunk a mű kontextusának felfejtéséhez, a címét. A *természet oeonomiája* terminus használata ugyanis nem mondható általánosnak, sőt, elég pontosan körvonalazható hagyományhoz kötődik. A görög antikvitáshoz visszavezethető fogalmat a 18. században Linné 1749-es, Uppsalában kiadott *Specimen academicum de Oeconomia Naturae* című műve terjesztette el, mely később számos kiadást megért, gyorsan lefordították svédre, angolra, németre.⁶⁰ Az eredetileg egyetemi tézisnek készült mű a fiziko-teológiai szemléletmód jegyében született, de olyan para-

60 Az alábbi összefoglaláshoz elsősorban a következő szakirodalmakat használtuk: Lisbet KOERNER, *Linnaeus: Nature and Nation* (Cambridge MA–London: Harvard University Press, 1999); Geir HESTMARK, „Oeconomia Naturae L.,” *Nature* 405, 19. sz. (2000): 19, doi: [10.1038/35011237](https://doi.org/10.1038/35011237); Staffan MÜLLER-WILLE, „Nature

digmatikusan újszerű meglátásokat tartalmaz, melyek a 19. századi evolúcióelmélet felé mutatnak, s kimutatható a közvetlen hatása Darwinra. Az első oldal lábjegyzete az *oconomia naturae* fogalmát az *oconomia Divina* szinonimájaként határozza meg, jelezve, hogy a természet az isteni gondviselés tökéletes tervének megvalósulása.⁶¹ Ugyanakkor a lények láncolata nagy hatású koncepciójától eltérően, mely a világ összes létezőjét hierarchikusan, egymástól elszigetelt szintekbe zárva képzelte el, a természet oconomiájának gondolata a világban munkáló örök változást és a létezők egyenrangúságát, egymástól való szoros függését feltételezi. Az egyenrangúság megnyilvánul a *propagatio–conservatio–destructio* hármasságának az összes létező, így az emberi nemzetek számára is közös törvényében, mely stációkon mintegy önmozgóan minden teremtmény végigmegy, hogy aztán hasznosulva visszajusson a nagy egészbe. E koncepció és annak egyes elemei terjedni kezdtek a 18. századi európai gondolkodásban, de igen gyakran az *oconomia* fogalmának használata nélkül, így e terminus feltűnésének jelölő funkciót tulajdoníthatunk a gondolkodói pozíció forrásvidékének feltérképezésében.

A *Die Oekonomie der Natur*, noha nem utal kimondottan a Linnéhez köthető hagyományra, a címén kívül néhány más fontos vonásában is mutatja annak jegyeit. Először is, a változás minden létezőre egyaránt érvényes törvényéből indul ki, abból vezeti le a természeti *oconomia* működését:

A' Természetben minden valóság változások alá van vetve. De e' változások, úgy tetszik, *akart* és bizonyos *törvények* által *igazgatott* változások. [...] A' Természetnek tehát vannak *Operatziói*; a' Természetnek tehát van *Oeconomiája*. [...] Virítani – érni – hervadni! ez az a' három állapot, a' mellyen a' Természet minden valóságait végig vezeti. Az állatok, vetemények, érczek mind alája vannak vetve e' változásoknak. Virít az ország, felép nagyságának legfőbb tetőjére 's öszve dől.⁶²

A természet operációi a cirkuláció és az erő által valósulnak meg, melyek minden létezőt összefűznek egymással, megalkotva a világ önmozgó nagy egészét. A változás törvénye érvényes az emberi nemzetre, országra, statusra is, a cirkuláció ezekben a pénzhez és a morális erőhöz köthető.⁶³ A természet *oconomiája* itt ugyan nem neveztetik isteninek, de működésének leírása a gondviseléssel összefüggésben használatos reto-

as a Marketplace: The Political Economy of Linnaean Botany”, *History of Political Economy* 35, 5. sz. (2003): 154–172, doi: 10.1215/00182702-35-Suppl_1-154.

61 LINNAEUS, *Oeconomia Naturae* (Uppsala, 1749), 1.

62 A mű szövegét itt és a továbbiakban az autográf kéziratból idézzük: MTA KIK M. Irod. RUI. 2r. 1., 78a–105b. Az azonosításhoz megadjuk a részek sorszámát, majd zárójelben a kézirat és a kiadás oldalszámát: I. 1., 3. (80a, 81a). Vö. Szilágyi Ferenc kiadásával: KAZINCZY, *Természet Oeconomiája*, 5, 7.

63 „Az erekben a' vér cirkulál, a' plántákban a' lév, a' földben a' víz; – a' magnes körül a' magnesi matéria, a' Státusban a' pénz.” Kézirat: I. 4. (81b); kiadás: KAZINCZY, *Természet Oeconomiája*, 7. „A' mit a' Természet fizikai erő által a' termések körül csinál, azt csinálja morális erő által a' Státusban.” Kézirat: I. 12. (86a); kiadás: KAZINCZY, *Természet Oeconomiája*, 15.

rikai formulák mintázatát követi.⁶⁴ Mindezen hasonlóságok alapján annyit talán kijelenthetünk, hogy a *Die Oekonomie der Natur* beletartozik a Linnétől eredeztethető hagyományvonulatba, még ha nem is reflektál erre, és sok részletében messze kerül az eredendő linnéi indíttatásoktól, ahogyan a hagyomány más folytatói ugyancsak.

A némiképp eklektikus eredeti mű bizonyítalanul körvonalazható esztétörténeti kontextusára jelzésszerűen utaltunk csupán, fontosabb számunkra az a kérdés, hogy Kazinczy fordítása miként függ össze a filozófiai projektummal és az *Orpheus* programjával. A *Természet' Oeonomiája* két részének alcímei (melyek az eredetiben önálló címlapokon találhatók) meghatározzák a vizsgálat fő tárgyait: „I. Rész. Az emberről 's holtát követő állapotjáról.” „II. Rész. Az emberi nemzet' lételének céljairól.” Az első rész tehát a lélek halhatatlansága körül vizsgálódik,⁶⁵ azt kutatja, hogy a *virítani–hervadni* körforgásán alapuló természeti oeonomiából kiindulva a „vizsgáló értelem” milyen magyarázatot adhat e problémára, mely „a' legmélyebb Filozófiának legszövevényesebb kérdései”-hez is elvezet. A *Jegyzések* számos ponton egyezéseket mutat e vizsgálatokkal, de a két szöveg a hasonlóságok ellenére sem vezethető vissza egymásra. A szemléleti háttér a *Jegyzésekben* szintén a körforgás gondolata, de az oeconomia fogalma nem tűnik fel, a megfogalmazás sem egyezik⁶⁶ (a *virítani–érni–hervadni* hármassága a Puky Ferenchez írott 1803-as összegző levélben tér vissza majdnem azonosan).⁶⁷ A lélek mibenlétének megvilágítására mindkét helyen előfordul a kova és puskapor hasonlata, melynek értelmezése azonban különböző,⁶⁸ s a lélek testi vagy testetlen volta tekintetében is eltérő lehetőségeket valószínűsítnek (a *Jegyzések* a test kifinomítását, a fordítás a lélek részetlenségét). Egyáltalán, a fordítás részletesen kifejtett magyarázatot tartalmaz a természet működéséről, amiből levezeti a lélek halál utáni állapotváltozását, mindennek nyoma sincs sem a *Jegyzésekben*, sem Kazinczy más műveiben. Az azonos tárgy, a lélek halhatatlansága és a körforgás mindkétszer meghatározó szerepű gondolata mellett közös még a szövegekben az emberi tudás bizonytalanságának belátása és a szélsőségektől való tartózkodás, ahogy azt a *Foglalat* I. részének végén lévő jegyzet megfogalmazza: „A' Léleknek mivolta felől itt nem vala beszéd; mert ez az Oeonomia szint úgy ajánlatik a' Materialistának, mint a' Spiritualistának. [...] Egyébaránt nékem az a' kérdés, a' mely felett villonganak, messze látszik lenni a' felfejtéstől.”⁶⁹ Ezek az egyezések az értelmezői pozíció alapvonásait érintik, s az azonos kér-

64 „Midőn itt a' Természetet nevezem, akkor, mint minden más, egy olly Valóságot értek, a' ki gondoló erővel bír; mint az ember, és a' kinek a' Természet subordinálva vagyon.” Kézirat: I. 19. (93b); kiadás: KAZINCZY, *Természet Oeonomiája*, 26.

65 Az *Előmagyarázatok* között az I. 1. részben így fogalmazza ezt meg: „Én ezen Oeonomiának azt a' részét szándékozom itt vizsgálat alá venni, mellyel a' Természet az ember körül 's halála után leendő állapotja körül teszi munkáját.” Kézirat: I.1. (80a); kiadás: KAZINCZY, *Természet Oeonomiája*, 5.

66 „minden a' mit látunk, lessz, van, vólt; lessz, van vólt; 's újra lessz, van, vólt.” *Orpheus*, 69.

67 „A' természet, mondám magamban, soha nem áll-el a' maga oeonomiájától. Lenni – virítani – hervadni – elhalni! ímhol az a' törvény, a' mellyet magának minden teremtményeire nézve kiszabott.” *KazLev*, 3:35, 579. sz.

68 MEZEI, „Kazinczy világnézeti problémái”, 244–245.

69 Kézirat: I. (104b); kiadás: KAZINCZY, *Természet Oeonomiája*, 44. Az újabb szakirodalom sem hivatkozik erre.

désfelvetéssel együtt magyarázhatják azt is, miért fordult Kazinczy kitüntetett érdeklődéssel a kis német filozófiai traktátus felé.

A II. rész az emberi nemzet egészét vizsgálja az I. részben alkalmazott oeconomiai elvek szerint. A Foglalat II. 6–11. pontjának összegző mondatai folyó szöveggé alakítva meglehetősen pontossággal adják vissza e rész gondolatmenetét:

[6.] Az emberiség virít, érik 's hervad, mint minden a' természetben. A' testek erőtlenebbek lesznek, de a' lélek nemesebb lesz. [7.] Nemzetek egyenként véve vissza eshetnek a' Barbariesbe: de az emberiség az Egészben gyarapodik. [8.] Hogy az emberek még gyermekek, cselekedeteik bizonyítják. [9.] Az emberiség az most, a' mi az ember két esztendőskorában. [10.] Előbb szíveinknek kell megjobbúlni; úgy adódik-meg a' fenntebb nemű világosodása értelmünknek. [11.] A' Természet a' nagy Lelkek által javítja szíveinket, 's világosítja értelmünket.⁷⁰

Az emberi nemzetek ugyanúgy a természet körforgásának hatalma alatt állnak, mint minden létező, a cirkuláció a statusok esetében a pénz és a morális erő által valósul meg. E kettő szerepe arra is fényt vet, hogy az elgondolás a csinosodás diskurzussal mutat rokonságot, mert alapvetően a barbár-kifinomult kettősségben értelmez, melyben az urbanitás jegyében értett kipallérozódás az élet anyagi és civilizációs minőségének együttes fejlődésében áll. E fejlődésnek még a kezdetén tart az ember, épp ezért jelenleg az értelem felvilágosításánál célravezetőbb a szív nemesítésével foglalkozni, s a morális nevelésben kitüntetett szerepet kapnak az olyan törvényszabók, mint Mózes és Krisztus volt. Ez az elképzelés jól látható szálakkal kapcsolódik a hasznos hazafiság tanügyi programjához és az *Orpheus* csinosodásról alkotott elgondolásához, valamint a játszószíni projektum egyik fő célkitűzéséhez, mely szerint az érzékeny ember különféle típusait előtérbe állító színjátékok a *nemes érzések iskolájaként* kell szolgálnak. Árulkodóan mutatja az orpheuszi programhoz fűződő kapcsolódást Kazinczy egyetlen átírás jellegű javítása az eredeti szöveghez képest: az utolsó alfejezet címét (*Wie sieht es jezt mit unserm Herzen und Verstände aus?*), melyet a *Foglalat*ban lefordított (*Mint áll most fejünk és szívünk?*), a szövegben *Mostani világosodásként* adta vissza.⁷¹ A világosodás összekapcsolása a morális neveléssel az inkább ezek szétválasztásra törekvő eredeti szöveg intencióitól eltér, s egybevág a *Lanassza*-ajánlás bibliai textus alapján érthető gondolatával, mely szerint a világosodás terjedése nélkül az erkölcs térnyerése sem képzelhető el.⁷²

Ebben az utolsó részben szerepel a lelkiismeretre vonatkozó általános érvényű megállapítás, mely lényegszerű összhangban van az *Orpheus Bé*-vezetésével és a *Jegyzésekkel*, s amelyben Kazinczy programja és filozófiai projektuma egyik alapvetését ismerhette fel: „A' lelkiismeret olly Igazságszolló, a' ki soha nem csal; olly időmutató, a' ki soha nem mutat hamisan. – Kérdés, ha a' Természet lebegyná hullani magáról a' fá-

70 Kézirat: II. 6–11 (105a); kiadás: KAZINCZY, *Természet Oeonomiája*, 45.

71 Kézirat: (101b, 105b); *Die Oekonomie der Natur*, 29, 44.

72 Ford, 276.

tyolt, mernénk e szemébe tekinteni?”⁷³ A Természet fogalmával összefüggésben alkalmazott szakrális utalás a színről színre látásra még régebbi réteghez, Kazinczy 1786-os episztoláihoz nyúlik vissza. A Természet és az istenképzet összemontírozása pedig Kazinczy *Lanassza*-ajánlásával hozható kapcsolatba, ahol a Teremtő és a Természet felcserélhetőnek bizonyult a cenzúra miatt kényszerűen végrehajtott javításban. Ez az ajánlás és a szomorújáték egésze az orpheuszi rejtett program jegyében élesen pap-ságellenes, s ezzel teljesen egybevág a fordítás utolsó előtti részének hosszú jegyzete, amely a „pap-düh” áldozatául esett Krisztus kapcsán kel ki a „papok járma ellen”. Mindez természetesen nem jelent általában vallásellenességet, mert ahogy az első rész vége megfogalmazza: „A' Religio hathatós vígasztaló. De olly képekben szóll a' Jövendőről, mellyek mostanáig előttünk érthetetlenek. A' vizsgáló értelem a' dolgoknak physikai lehetőségét is által akarná látni.”⁷⁴ Lényegében az a kettősség jellemzi e szöveget is, amit a *Jegyzések* végén konstatálhattunk: a religio szerepe és jelentősége nem kétséges, de mivel a metafizikai kérdések megválaszolása lehetetlen, a philosophia ettől független utakon járva keresi a maga igazát. Ez ugyanúgy elmozdulást jelent a fizikoteológia egyeztető törekvésétől, mint a *Jegyzések* konklúziója Philosophus és Keresztény megkülönböztetéséről.

2.3. Viták

Érzékelhette ezt Szentgyörgyi István is, aki Kazinczy kérésére bírálatot írt a fordításról 1794 nyarán: „Az Auctor a' keresztyén vallásnak, úgy látszik, nem ellensége: de ha nagy barátja volna, ezt a' munkát lehetett volna úgy intéznie, hogy a' keresztyén vallásnak erősítésére 's kedveltetésére szolgállyon.”⁷⁵ Szentgyörgyi részletes kifogásai sorában nagy szerepet kaptak a teológiai szempontok, de kritikát fogalmazott meg a természetvizsgálat körébe tartozó témákban is, így például kétségesnek és gyenge lábakon állónak minősítette a levegőben lévő vékony csövekről szóló elképzelést, melyeken a halál után a lélek felemelkedne. Az ilyen típusú érvelések elvi problémája szerint az, hogy a „physica és Medicina, mihelyt a' tapasztalástul el-távozik, még jobban süllyedez, mint a' Metaphysica.” Vagyis a természet tapasztalati vizsgálata, miközben el akarja kerülni az emberi értelem által megválaszolhatatlan kérdéseket, maga is tapasztalati úton nem igazolható okoskodásokba bonyolódik itt, ami rosszabb a metafizikánál, mert biztosabb tudással kecsegtet. Szentgyörgyi a megismerés helyes útjának ismételtén a theologia naturalis és a theologia revelata egymásra épülő kettősségét ajánlotta: „az Istennek esmeretire a' természet után kell vezetni kezdeni a' gyermekeket, úgy vinni tovább a' ki jelentetett dolgokra.”⁷⁶ Ezt már a Kazinczy által küldött másik mű előbeszédére hivat-

73 Kézirat: (102a); kiadás: KAZINCZY, *Természet Oeonomiája*, 42.

74 Kézirat: (95a); kiadás: KAZINCZY, *Természet Oeonomiája*, 29.

75 *KazLev*, 2:393, 458. sz. Az eredeti könyvről hasonlóan vélekedik Fotis Jannidis, kiemelve, hogy a mű kiáll a vallás mellett, miközben a természet ismeretére törekszik: Fotis JANNIDIS, „Die »Bestimmung des Menschen«: Kultursemiotische Beschreibung einer sprachlichen Formel”, *Aufklärung* 14 (2002), 75–95.

76 Szentgyörgyi levele Kazinczynak, 1794. augusztus 12., in *KazLev*, 2:372, 450. sz.

kozva fogalmazta meg, pozitív példaként említve Campe *Psychológiájának* Nagy Sámuel általi fordítását, mely szintén a lélek és a halhatatlanság kérdéseivel foglalkozik, kimondottan a gyermekek számára érthető dialógusokban.⁷⁷ A Szentgyörgyi által képviselt fizikoteológiai szemlélettől azonban Kazinczy éppen távolodóban volt már egy ideje, útkereséséhez municióval szolgálhatott a kis német traktátus is. Hogy miként fogadta kedves tanára bírálatát, arról nem maradt fenn adat.

A Szentgyörgyihez való elküldésre érdemesnek tartott Campe-mű fordítója debreceni diák volt, Csokonai jó barátja, Kazinczy együtt emlegette őket mint új híveit Debrecenből. Nagy Sámuel 1794 elején a lélek filozófiai kérdéseiről váltott levelet Kazinczyval, s a kantianusnak nevezett debreceni diák Horváth József „ezen dologról való vélekedését” is elküldte neki.⁷⁸ Sajnos, Kazinczy levele (vagy inkább üzenete egy Csokonaihoz szóló levélben) nem maradt fenn, így a válaszelevél alapján csak azt állíthatjuk, hogy Kazinczy kérte ki Nagy Sámuel véleményét a lélek testi vagy testetlen voltának dilemmájáról, arról a kérdésről, ami a *Jegyzések* vonatkozó bekezdésében is a központban állt.⁷⁹ Nagy Sámuel a másik lehetőséget valószínűsíti,⁸⁰ mint Kazinczy a *Jegyzésekben*, hangsúlyozva a kérdés megválaszolhatóságát illető alapvető bizonytalanságát, hasonlóan Horváth Józsefhez. E véleményünkkel inkább a *Természet’ Oeonomiája* álláspontjához állnak közel, mely szintén a lélek testetlen volta és a kérdés végző eldönthetetlensége mellett érvel.⁸¹ Az, hogy Kazinczy egy diák véleményét kérte ki, a jelen esetben nem tekinthető meglepőnek. Nagy Sámuel ekkor a kollégiumban (a ki-nevezett, de hivatalát még el nem foglalt professzor helyetteseként) filozófiát oktatott, s válaszelevele írásakor már megjelent Sander-fordítása, melyet Kazinczynak ajánlott.⁸² Mikor egy évvel korábban levélben fordult hozzá az ajánláshoz engedélyt kérve, Kazinczy a fordítás akkori címe alapján (*Rend a’ Természetben*) rejtélyes izgalommal fogadta a megtiszteltetést.⁸³ A szakirodalom e címet Holbach *Système de la Nature*-jére való utalásként értelmezte, de valójában nem tudjuk, minek örült meg annyira Kazinczy. Akármit is vélelmezett, a könyvet kézbe véve láthatta, a Campe-fordításhoz hasonlóan fizikoteológiai szemléletű munkáról van szó, mely éles kritikát fogalmaz meg Holbach filozófiájáról. A hazai fizikoteológia Sárospatak melletti másik nagy központjában, a debreceni református kollégiumban tanuló és tanító Nagy Sámuel, aki széles körű filo-

77 Joachim Heinrich CAMPE, *Psychologia: Cápéból*, ford. NAGY Sámuel (Pozsony: Wéber Simon Péter, 1794). Ugyanekkoriban két másik fordítása is készült, kiadásukra azonban nem került sor.

78 *KazLev*, 2:331–338, 434. sz.

79 Így kezdi levele vonatkozó részét Nagy: „Engedek Parantsolatodnak” – uo.

80 „noha én nem vagyok a’ Lélek’ Testetlenségéről meggyőződve, de tsak ugyan azt hihetőbbnek tartom” – uo.

81 „Sokat villongottak, ha a’ lélek részetlen e vagy materia? ’s sokan csak-nem demonstrálni mérészkedtek az elsőbbit. Én is hajlok annak elhitelére, mert nékem az erő általjában részetlen-nek látszik. De a’ részetlen lélek nékem éppen úgy megfoghatatlan, mint a’ részes, mint az erőnek egész képzelete.” Kézirat: I. 9. (84b); kiadás: KAZINCZY, *Természet Oeonomiája*, 12.

82 Hernik SANDER, *Az Istennek jósága és bölcsessége a’ Természetben: Sander Henrik után*, ford. NAGY Sámuel, (Pozsony: Wéber Simon Péter, 1794), az ajánlás: III–VI.

83 Lelkendezve írta meg a hírt Kis Jánosnak 1793. július 27-én: „Barátom, mit sejdítesz? – Jer, hadd öleljelek-meg, hadd szorítsalak szívemre!” *KazLev*, 2:298, 424. sz.

zófiai tájékozottsággal rendelkezett Holbachtól Kantig, a religio és philosophia viszonyát illetően a megjelent fordítások előbeszédei alapján ítélve inkább Szentgyörgyi-hez állt közelebb, s nem Kazinczyhoz, ez azonban kapcsolatukban nem okozott törést.

Egy másik ifjú követőjével, Döme Károllyal való viszonyában viszont ugyanekkor törést hozott feloldhatatlanná váló ellentétük a religio tárgyában. A szakításhoz vezető vitának volt egy előjátéka, amely akkor még nem zavarta meg érdemben kapcsolatukat. A *Heliconi virágok* Döme által felügyelt nyomtatása és az *Orpheus* utolsó számának szerkesztése idején, a tanfelügyelői állásból való elbocsátását közlő parancsolat vételének másnapján, 1791. április 10-én írta Kazinczy Dömének levelét,⁸⁴ melyben üdvözlí őt pappá szentelése alkalmából. Miközben nem mulasztja el az alkalmat, hogy „az elvetemedett papság”-ra csípős megjegyzést tegyen, röviden (de más helyekhez képest hosszabban) kifejti religióval kapcsolatos véleményét is:

Szánakozást érdemlő Bolond, vagy utálásra méltó Gonosz, a' ki a' Keresztyén Vallásból nevettséget üz, ha a' Keresztyén Vallás alatt tudnillik nem azt a' theologiai zavart értjük, a' melybe most süllyedett, hanem azt az erköltsök tisztaságát tanító valamit, a' mely volt Alkotója elméjében és szándékában. Ha így vesszük azt, nem fog ellene semmit mondhatni a' Deista, sőt még tisztelni fogja szívesen. Ezek, édes Dömém az én valóságos, és nem tettetett érzéseim; ez az a' Thema, a' melyből hosszas magyarázatot lehetne szőni az én gondolkozásom felől. Bahrddhoz közel látszik jární, de Bahrddal egygyütt nints, hanem tulajdon elmélkedésemből származott.

Karl Friedrich Bahrdt teológiai nézetei és lelkesí tevénkenysége miatt az evangélikus egyház „fenegyerekének” számított, börtönbe is került emiatt.⁸⁵ Kazinczy utalása nem ad elégséges alapot Bahrdt hatásának feltárásához, de a vallás „erköltsök tisztaságát tanító valami”-ként való meghatározása összhangba hozható a bahrdti tanításokkal, amint összhangban van a hasznos hazafiság tanügyi programjával, a játszószíni projektum törekvéseivel és a *Természet' Oeonomiája* második részének fő céljaival is. Bahrdt ortodoxiaellenessége szintén rokonítható Kazinczy religiofelfogásával, hiszen itt a „theologiai zavart” bírálja, a józan gondolkodás alatt részben a babonáságtól megtisztult religiót érti, és a *Jegyzésekben* távolítja egymástól philosophiát és revelatiót, ez utóbbi iránti kételyekkel. Úgy tűnik, Kazinczy Bahrdthoz közeli, mégis önálló felfogása határozta meg a philosophiai projektum tájolását, mikor a vallás terén saját útját keresve harcba szállt a hitvédő ortodoxiával, és eltávolodott útra bocsátó fizikoteológiai közegétől.

84 Uo., 2:188, 372. sz.

85 E részhez lásd MEZEI Márta, „Vallásváltoztatások és megítéléseik a 19. század elején”, in *A magyar művelődés és a kereszténység*, szerk. JANKOVICS József és mások, 3 köt. (Budapest–Szeged: Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság–Scriptum Kft., 1998), 3:1205–1211; BALÁZS Mihály, „Körmöczi a radikálisok és a kantianusok között”, *Keresztény Magvető* 153, 3–4. sz. (2014): 468–497; ERDŐDI Alexandra Anita, Körmöczi János (1763–1836) *Phosphorus Polgárfejedeleme* című mű magyarítása és európai háttére (PhD-értekezés, Szegedi Tudományegyetem, 2023, kézirat).

A Dömével szakítást jelentő levélváltásra Nagy Sámuel imént tárgyalt levele után egy-két hónappal, 1794. március–áprilisban került sor.⁸⁶ Először Kazinczy írja meg Döme két frissen megjelent, a katolikus hitvédelem szellemében készült könyve kapcsán, hogy vérzik a szíve: „TE is azok közzé állasz fegyvereddel, a' kiktől én iszonyodom!” Ugyanaz a felháborodás szólal meg itt, ami az *Orpheus* programját és a *Janassza*-fordítást is mélyen áthatotta: „A' religiót félted. Nem azt félted, Barátom! A' papi rend tekéntete' hanyatlása rettentett el, nem a' religió esete”. Döme szelíden, de nagyon határozottan szembeszáll Kazinczyval, s maga is oppozíciót képez ellenkező előjellel, mikor a „philosophia majmai”-val szemben magát azokhoz sorolja, akik nem szégyellik „a' ki nyilatkozottatott religio kútfejében keresni az igazságot, 's ebből segíteni az észnek erőtlenségét”. Az ész erőtlenségét demonstráló példája célzatosan a lélek halhatatlanságának kérdése. A halhatatlanságot valló és elvető mellett megidézi a harmadik típust is, aki „kétkedve csügg a' kettő között, azt állítván, hogy a' philosophia magán véve, ha csak az úgy nevezett revelata religiónak álmaiból nem szed segítő principiumokat költőn, soha sem ütheti le e' részben a' pyrrhonismust”. Döme itt Kazinczyt idézi szabadon, a revelata religio, az álmodozás és a pyrrhonismus ugyanis éppígy együtt szerepel a *Jegyzésekben*.⁸⁷ Kazinczy is besorolódik tehát a philosophia majmai közé, akik elhárítják a kinyilatkoztatás segítségét ott is, hol az ész önmagában elégtelen: „Mindnyájan az ész után mennek ezek, 's nem akarván más karján lépni, tulajdon szemeikkel választják az ösvényt: de különböző úton mennek [...] pedig ha egy az igazság, itt is csak egy megy igaz úton.” Ez az érvelés ismét a *Jegyzéseket* idézi meg, a maga szemével látás formulájának érvényét támadva.

Nem véletlen ez a támadási irány, hiszen maga Kazinczy írta levelében Döme Bousset-fordításáról, hogy „tanításai egy olly ember füleiben, a' ki nem a' más karján lép, hanem tulajdon szemeivel választja az ösvényt, elviselhetetlen, sőt lelket öklendező riasztás.” Döme válaszában retorikája e formulára épül, ebből kovácsol fegyvert Kazinczy ellen. Az idézett részben az ész elégtelensége egyben a maga szemével látás elégtelenségét demonstrálja, de válaszlevele elején magának is megköveteli ennek jogát, ott és addig, míg arra szüksége van: „Barátom, én is azt cselekszem ott, a' hol láthatok, de a' hol nem láthatok vagy homállyosan látok, örömet támaszkodom arra az előmben nyúló kegyes karra, mely nem csak gyámolít, hogy el ne tántorodjam, hanem osztatja is a' setétséget, hogy kiljebb lássak.” A következő bekezdésben pedig Kazinczy karrier-vádjaira („Te Püspök leszel”) megint csak e formula ironikus használatával reagál, mint Kazinczy, vérző szívvel: „Nagyon sajnállak, Barátom, hogy Te, a' ki egyébképpen olly jól látó szemekkel bírsz, itt ennyire rosszul láttál. A meggyőződés viselt engem mindeütt ezen irás alatt, nem a' tettetésnek kajla lelke. Ha ezt megengedi nálatok a' philosophia; nálam a' religio tiltja, sőt útaltatja velem még a' természet is.” Meggyőződésétől

86 Kazinczy levele: 1794. március 18.; Döme levele: 1794. április 30. *KazLev*, 2:349, 353–355, 439, 442.

87 „Az álmodozáshoz nem szokott elme azonban a' hód-világot is hasznára fo[r]dithatja, 's a' mellett is bátran lép, ha meg-vallja is, hogy a' hód világ nem láttat olly világosan, mint a' ki-derült nyári Nap fénye, 's ki lép a' Pyrrhonismus tengeréből, ha bár tudja is, hogy a' part parázs és vizenyős.” *Orpheus*, 70.

pedig a „szabadság vasa előtt” sem állna el, mellyel Kazinczy *Orpheusban* és *Heliconi vírágokban* megjelent *Brútus* című versére utal, a tör megnevezése ez, mely Caesart megölte. Döme levele végén felveti a formula kapcsán felvethető legfőbb kérdést is:

Te pedig boszorkodol reám. Miért? Azért, hogy nem arra zendítek (ha zendítek csak ugyan), a' merre Te akarnád. Illyenek vagyok ti. Azt akarnátok, hogy mindenik erővel is úgy nézzem, úgy gondolkodjék mint ti, 's ha nem akar úgy nézni, úgy gondolkozni, vagy nem nézhet, nem gondolkodhatik úgy, már akkor szenvedhetetlen ember ő előttem, már akkor iszonyodtok tőle, néha üldözték is. Valóban nagy igazságtalanság ez azoktól, a' kik előtt különben legszentebb, legsérthetlenebb jus emberben a' gondolkodásnak minden határ nélkül való és senkinek szolgáltyára, következőképpen másnak gondolkodása módjára is magát le nem kötő szabadsága.

Kazinczy Szaitz Leó kapcsán már szembenézett e kérdéssel, s útilevelében megengedte, hogy ő is kövesse, amit helyesnek lát. Dömével szemben nem érvényesíti a belátást, s később sem fogja érvényesíteni. A formula érvénye a *helyesen* látásra szűkül, amit a tudás és izlés mellett ekkoriban főleg a lelkiismeret belső hangját követő kiválasztottságból vezet le, a szókratészi daimón mintázatát követve. Kazinczy és Döme egymásnak feszülése e formula használatában modellszerűen vetíti előre Kazinczy későbbi vitáinak érvelési szerkezetét, mindkét oldalról.

3. Életre való philosophia és Grátziák

3.1. *Sokrates mainomenos*

Kazinczy az *Orpheus* indítása idején kezdte fordítani Wieland *Sokrates mainomenos oder die Dialogen des Diogenes von Sinope* című könyvét, melyet már több mint tíz éve megismert a *Musarion*nal és a *Die Graziennel* együtt. E Kazinczyra nagy hatást gyakorló művek Wieland pályáján is összetartoznak, a *Musarion* 1768-ban, a másik kettő 1770-ben jelent meg, fontos kontextusát képezik a *Sokrates mainomenos* értelmezésének. Ehhez támpontot jelent Bodrogi Ferenc Máté könyve és Laczházi Gyula könyvfejezete,⁸⁸ melyek elsősorban az eredeti műre vonatkozó újabb német szakirodalomból kiindulva alakították ki értelmezésüket. Bodrogi Ferenc Máté érdemben bevonta a Kazinczy-életmű kontextusát, s arra törekedett, hogy a radikális társadalombíráló Kazinczy magyar szakirodalomban elfogadott alakja helyébe inkább a Shaftesburyhez visszavezetett politeness-hagyomány gráciás virtuósóját állítsa. Laczházi Gyula ezzel szemben a civilizációkritikára épülő társadalomfilozófiát hangsúlyozva Wieland differenciált Rousseau-értését helyezte középpontba, Kazinczyra csak kitekintve. Ezúttal sem célunk az

⁸⁸ BODROGI, *Kazinczy arca...*; LACZHÁZI Gyula, *Társiasság és együttérzés a felvilágosodás magyar irodalmában* (Budapest: Ráció Kiadó, 2014), 115–129.

eredeti mű eszmetörténeti pozicionálása a maga teljességében, vizsgálatunk elsősorban a Kazinczy-életmű nézőpontját kívánja érvényesíteni.

A könyv elején, a mottót is tartalmazó címlap után harmincoldalas szerzői előszó áll, amely Diogenész bemutatása mellett azt a fikciót hivatott megteremteni, hogy egy kolostorban talált kézirat németre fordított kiadását tartja kezében az olvasó. A szerzői bevezetés után tehát e fikció szerint Diogenész frissen felfedezett dialógusai következnek, melyek harmincnyolc részre tagolódnak, közülük az utolsó még további tízre. Ezekben Diogenész nemcsak főszereplő, hanem narrátor is, ő eleveníti fel az általa különböző személyekkel folytatott beszélgetéseket. Diogenész dialógusai kettősségeket mutatnak, melyek ellentmondásoknak tűnnek, ha alakját a szerzői nézőpontot megnyilvánító szerepként értelmezzük. Úgy véljük azonban, Diogenész nem a szerzői álláspont megfogalmazására szolgáló szerep, a szerzői pozíció inkább a mű paratextusaiban (cím, mottó, előbeszéd) jelenik meg. Ezekben Diogenész és Szókratész a morálfilozófia típusait testesítik meg, az erény szolgálatába szegődő gondolkodó előtt álló lehetőségek kelnek bennük életre, szerző és fordító személyes dilemmájaként. A mű, a paratextusok és a társművek jelentette kontextus viszonyai állnak tehát megközelítésünk középpontjában, Wieland és Kazinczy szempontjából egyaránt.

Diogenészt a cím *Sokrates mainomenos*ként jeleníti meg, aminek magyarázata megtalálható a 3. részben: „az én kedves barátom, Plátó, engem a’ megőrült Szókratesznek nevezni méltóztatott”⁸⁹ Diogenész tehát nemcsak a Korinthusziak ítélete szerint örült, Platón nevezte annak, s részben ő is elfogadja a minősítést, mikor így jellemzi magát egyes szám harmadik személyben: „bolondságait egyébaránt nem akarom egyebeknek tarttatni, mint valójában a’ micsodák”⁹⁰ Vállalja furcsaságait, de csak mint az általa képviselt filozófusi magatartás elengedhetetlen feltételét: bolondságait szegezi szembe a világ bolondságaival, hogy megteremtse függetlenségét, melyben kötöttségek nélkül hirdetheti igazát. Alakjának kettősségeit e pozíciója magyarázza, tehát nem egy ellentmondásmentes filozófiai álláspont artikulálását szolgálja, hanem a bolond bölcs játékoságával gondolkodásra készteti hallgatóit (olvasóit), elbizonytalanítván bolondság és bölcsesség határait, óvatosan tompítva így a radikális társadalomfilozófiai megállapítások élet is.

Diogenész harmincnyolc részre tagoló dialógusaiban tematikai összetartozásuk alapján tíz nagyobb egységet fedezhetünk fel.⁹¹ Az első ilyen egység Diogenész bemutatkozása és önjellemzése (1–6.), ami után a Chaerea alakjával összefüggő részek jönnek (7–13.), melyek történetei a luxusban élő gazdagok bírálatát fogalmazzák meg („hány ezer tífirma teremtés nyomorog azért, hogy egyitek vagy másitok negyven ’s ötven talentumot elvesztegethessen?”⁹²). Ezt követik a Diogenész nagy szerelmére, Glycerionra emlékező lírai részek (14–23.), majd az erre is reflektáló Xeniadész-dialógus (24.), melyben Diogenész a neki tulajdonított bolondságokat a világ bolondságaival sze-

⁸⁹ Ford, 316.

⁹⁰ Uo., 318.

⁹¹ Bodrogi Ferenc Máté áttekintését felhasználva: BODROGI, *Kazinczy arca és a csiszoltság*, 276–280.

⁹² Ford, 326.

gezi szembe. A következő négy rész (25–28.) egy felborult ladikból vízbe esett hölgy ki mentésének történetét meséli el, melyben Diogenész a gazdagok képmutató erkölcsét állítja pellengérré. A Bakchidesz-epizód (29–30.) hőse a semmihez nem értő, sorsával megbékélni nem tudó elszegényedett gazdag, a szegénységet maga választó Diogenész ellentétéként, s mintegy intő példaként az olyan önelégült gazdagok számára, mint Filomedon a következő egységben.

A Filomedonnal folytatott dialógus (31–32.) lényegében összegzi az addigiak gazdagok elleni bírálatát, Filomedont herének nevezi, aki „megemésztí a’ legjobb mézet, mellyet a’ dolgos méh nagy munkával gyűjt, ’s minden érdeme abban vagyon, hogy új méheket szaporít”.⁹³ A morálfilozófia kedvelt példázata itt társadalomfilozófiai összefüggésben jelenik meg, ugyanis a kiváltságos helyzetét védő Filomedon érvelésével Diogenész az eredendő egyenlőség rousseau-i tételét szegezi szembe, megkülönböztetve a „pólgári alkotvány”-on alapuló törvényeket a „Természet” Törvényé”-től. A Filomedonnal folytatott dialógus az eddigieken túl azért is kiemelt jelentőségű, mert Filomedon visszakérdez, s hitvallásra bírja Diogenészt, aki kozmopolitaként nevezi magát, az eredendően társias természeti ember modern kori változataként. A rákövetkező Eurybatesz-dialógus (33–34.) Diogenész megnevezésével az „Öröm” apológiája”, melyben előbb az erkölcs elterjesztése és a társadalmi rend fenntartása szempontjából mondja elengedhetetlennek az örömet az alávettettek számára is, majd a filozófia gráciás szépségét hirdeti, ami vonzóvá teszi az erényt. A 35. rész azt meséli el, hogy miként tartott előadást Diogenész álöltözetben a Hóldbéli emberről a bolond bölcsek és balga hallgatóik, vagyis a természetlen metafizikai spekulációk kifigurázására. A 36–37. rész Nagy Sándor-dialógusa előkészíti a tíz alfejezetből álló 38. rész utópiáját *A’ Diogenesz’ Reszpublikájáról*, melyben egy világtól elzárt szigeten megvalósul a természeti egyenlőség Diogenész mágusként odavarázsolt fiatalemberei által, mindvégig hangsúlyozva azonban ennek kivihetlenségét a valóságban.

Diogenész azért nevezi magát Kozmopolitának, mert társadalmi kötöttségektől mentesen, függetlenül, romlatlan természeti emberként él, és egyetlen feladatának azt tekinti, „hogyan mikor ideje van, kimondja az Igazat”.⁹⁴ Életvitele és nézetei eredendően oppozíciós természetűek. Szembefordul a Chaereákkal, Bakchideszekkel, Filomedonokkal, akik gazdagságukat csak saját élvezetükre használják, erkölcsileg romlottak, életvitelük sérti a természeti egyenlőség törvényét, egyedül a polgári társaság törvényszabása garantálja fenntarthatóságát. Diogenész az őket illető morális s részben társadalomfilozófiai bírálat során két, ugyancsak oppozíciós természetű megszorítással él: az általa képviselt erkölcsi pozíciót elválasztja egyrészt a Diophantusok képmutató álvirtusától, másrészt a Morálisták elvi bölcsekedésétől. Diophantus és Jupiter más papjai, valamint „azok az Őszhajúak, a’ kik éjjel nappal az erkölcsök’ megromlásán so-

93 Uo., 349. Eddig nem regisztrált összefüggés, hogy majdnem szó szerint idézi ezt Csokonai *A’ számár és a’ szarvas* című állatdialógusában: CSOKONAI VITÉZ Mihály, *Szép-prózai művek*, szerk. DEBRECZENI Attila, Csokonai Vitéz Mihály összes művei (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1990), 84.

94 Ford, 317.

pánkodnak”⁹⁵ az emberi léptékű öröm ellenségei, így nem barátjai Diogenésznek, különösen nem Diophantus, aki erényt prédikál és bujaságban él. Diogenész örömapológiája ezt az elhatárolást végzi el, erény és boldogság megélhető egységét hirdetve. A Morálistákon azt kéri számon, amit közülük a legkevesebben tesznek, a praxist, vagyis az erkölcsi elveknek megfelelő életvitelt. Ő maga hordóban élve, tökéletes függetlenségben vághatja mindenki szemébe az igazságot, mert mint mondja: „Nem várok, nem reménylek, nem kívánok semmit tőletek, 's a' mi ennél épen nem kevesebb, nem félek tőletek.”⁹⁶ A kompromisszumok nélküli bíráló pozíciót megteremtő függetlenség érdekében lemondott mindenről, arról is, amit kiemelten fontosnak tart, szerelemről, örömről, gráciákról. E kettőssége és furcsasága önmaga szerint is joggal alapozza meg az őrült minősítést.

Erkölc és öröm együttes képviselője a Chaereákkal, Diophantusokkal és Morálistákkal szembeni oppozíciókban további rejtett és kevésbé rejtett kettősségeket okoz Diogenész dialógusaiban, mert e két komponens eszmei kontextusa nem harmonizál egymással. A Chaereákkal és társaikkal szembeni kíméletlen bírálat a civilizációkritika érvrendszerét használja, mely szerint a hajdani természeti állapot elhagyása erkölcsi romlást okoz, a társadalom civilizálódása pedig hanyatlástörténet. Az örömapológia érvrendszerében ezzel szemben a természeti ember barbár és vad, csak a Múzsák és Gráciák művelhetik ki, s ez így a civilizálódás perfekcionista távlatban értelmeződik. Mikor Diogenész egyszerre áll ki erény és öröm mellett, előfeltevéseikben és távlataikban egymást kizáró érvrendszereket kapcsol össze. Erre maga is reflektál, mikor próbálja praktikusán áthidalni a képződő ellentmondásokat, ami azonban csak újabb ellentmondásokat szül, s egymást kizáró kettősségekben reked.⁹⁷ A Múzsák és Gráciák szerepét a civilizációkritikus Diogenész elvileg nem ítélteti hasznosnak, mert a hozzájuk kötődő művészeti formák nyújtotta örömök erkölcstelenséget is okoznak, de kénytelen megállapítani, hogy ha „annyira süllyedt már valamely Nép hogy ezekre szüksége legyen, nem bánhat okosabban, mintha annyira viszi, a' mennyire viheti lehetséges”.⁹⁸ Ezek nélkül nem ajánlhat mást, „hanem azt, hogy – Reszpublikátokat a' Spártai – a' Plátói – vagy a' Diogeneszi Reszpublika szerint alkossátok”,⁹⁹ amely az egyén teljes alávetésén, a törvényszabó kényszerén alapul. Mikor lefesti a világtól elzárt szigeten, mágusi erővel megteremtendő Reszpublikáját, melyet a valóságban kivihetetlennek tart, a természeti állapothoz való visszatérést célként tekinti, miközben az is kiderül, hogy tisztában van annak lehetetlenségével. A dialógusokat záró Reszpublika-tervezet végén tehát egyszerre hirdeti a természeti állapothoz való visszatérés szükségességét és lehetetlenségét.

95 Uo., 355.

96 Uo., 317.

97 „»De nem lehetne é (ezt mondjátok) az elmésséget, ízlést, életbeli könnyebbségeket, pompát, bővséget és a' luxusnak minden birtokát a' jó renddel, erkölcsökkel, pólári Virtussal és köz boldoglétellel öszvekötni?« – Semmi sincs könnyebb annál – egy oly Országban, mely mint a' Diogenesz Reszpublikája a' ti gondolkozástok szerint nem egyéb Chimæránál. –” Uo., 379.

98 Uo.

99 Uo., 356.

3.2. Rousseau és Szókratész

A Diogenész dialógusait átható kettősségek a paratextusokban és a társművek kontextusaiban értelmeződnek, Diogenész alakját Rousseau és Szókratész fénytörésében mutatva meg. Rousseau neve nem fordul elő sehol a műben, csak szöveghelyek idézik meg gondolatait, de a társművek kontextusa egyértelművé teszi, hogy direkt utalásokat kell ezekben látnunk. Legközvetlenebbül a szintén 1770-ben megjelentetett *Beyträge zur Geheimen Geschichte des menschlichen Verstandes und Herzens* című kötet esszéi vallanak Wieland Rousseau-hoz fűződő ambivalens viszonyáról, különösen a természeti állapotról szóló *Betrachtungen über J. J. Rousseaus ursprünglichen Zustand des Menschen*.¹⁰⁰ Diogenész dialógusaiban egyrészt nyilvánvaló az egyenlőtlenség eredetéről és a társadalmi szerződésről vallott rousseau-i nézetekkel való egyezés, a morális természetű társadalombírálat és a civilizációkritika hasonló karakterű megjelenése a műben. Másrészt a gráciákért lelkesedő, de aszkétaként élő Diogenész viszonya a művészetekhez ellentmondásos, nem egyeztethető össze teljesen Rousseau-nak az első értekezésben a művészetek szerepéről vallott elítélő nézeteivel. S ezzel összefüggésben az eredendő társiasságot képviselő természeti ember is különbözik Rousseau természeti állapotának magányos vademberétől, ahogy azt a *Die Grazien* eleje egy közvetlen Rousseau-utalással megfesti.¹⁰¹ Rousseau-t nevezték saját kora Diogenészének is, de Wieland Diogenész-alakja a hasonlóságok ellenére sem Rousseau-alteregő. Rousseau-hoz fűződő ambivalens viszonya ugyanakkor a diogenészi kettősségek értelmezésének lényegi kontextusa.

Kazinczy esetében kevesebb támponttal rendelkezünk a Rousseau-hoz fűződő viszony pontos megítéléséhez, mint Wielandnál. Kiválasztottságtudatát illetően már 1782-ben a rousseau-i *Vallomásokra* hivatkozott, a lelkiismeret belső hangjának hangsúlyozása pedig a savoyai vikárius hitvallásából is eredeztethető. *Diogenes*-fordítása párhuzamosan készült Rousseau *Társadalmi szerződésének* fordításával, melyet meghirdetett az *Orpheus*ban, s hírlapi cikkben másokat biztatott Rousseau-nak az egyenlőtlenség eredetéről szóló értekezése lefordítására. A *Contrat social* és a második értekezés civilizációkritikája összhangban van Diogenész dialógusaival, de Kazinczy esetében szöveggel csupán egy rövid Rousseau-fordítás maradt fenn, a (Wieland művénél később íródott) lengyel alkotmánytervből egy részlet. A *Törvény-szabásról* címen az *Orpheus* első számában közölt szöveg leginkább Diogenész Reszpublika-tervével mutat hasonlóságot, mely az egyéneket egészen a törvénszabó hatalma alá rendeli. Érdekeltsége azonban egészen más, nem a természeti állapothoz való visszatérés egyébként Rousseau által sem vallott tételének lehetőségét vizsgálja, hanem a kulturális idegenség kontrasztív szemlélete alapján elkülöníthető, a nyelvben, vallásban, szokásokban testet öltő nemzeti karaktert, melynek megőrzése a nemzet fennmaradásának záloga.

100 Lásd erről részletesen LACZHÁZI, *Társiasság és...*, 116–120.

101 „Nem tudom, szép Danaé! mennyire kész Nagysád elhinni az új Heloíz' írójának, hogy ez az a' boldog-[l]étel, mellyre bennünket a' Természet hitt: de ha megszámitjuk azt a' sok bajt, azt a' sok szükségét, melyekről ezeknek a' vad Természet' fjinain képzeletek sem vala, úgy lehetetlen őket, legalább a' mennyiben boldogtalanok nem voltanak boldogoknak nem tartanunk.” GERGYE, „Kazinczy Ferenc egy kiadatlan...”, 461.

Ehhez írott lábjegyzetében Kazinczy Rousseau-ra egyetértően hivatkozott,¹⁰² ugyanakkor látható, hogy egyszerre volt fogékony a rousseau-i karakterű morális társadalomfilozófiára és az attól lényegét tekintve idegen gráciás szépségre.

A gráciás szépség Szókratész alakjához kapcsolódik, különös hangsúllyal a paratextusokban. A *Sokrates mainomenos*, azaz „megőrült Szókratesz” jelzős szerkezet ugyanis Diogenész minősítése mellett megnevezi ellentettjét is, Szókratészt, aki így olyan, mint Diogenész, csak annak őrülségei nélkül. Diogenész dialógusaiban a Platónra való hivatkozáson túl még kétszer tűnik fel Szókratész, egyszer a nagy ember példaként, csupán említésképpen, majd a filozófia lehető vidámságát hangsúlyozva, Periklész és Szókratész vacsoráját megidézve. E történet szerepel a *Die Grazien*ben is, egybehangzóan hangsúlyozva, hogy a szép Aszpázia a beszélgetés lelke volt, kinek társaságában így a „legnyomosabb dolgok felől azzal a’ vidámsággal beszélgettek ott, melly a’ megúnatkozást elkergeti”.¹⁰³ Diogenész e vacsora példája alapján állítja, hogy „a’ Filozofia a’ Grátiáktól tanult víg lenni”,¹⁰⁴ s a *Die Grazien* azt is hozzászéli, hogy a „gráciák mindenekelőtt a szókratészi iskola védelmező istennői voltak”, akikről Szókratész fiatal korában szobrot faragott.¹⁰⁵ A Gráciák bájöve a tetszés és vonzás szimbóluma, mely nemcsak a szépségre, hanem a bölcsességre is vonatkozik. Szókratésznél a gráciás filozófia az emberléptékű tudást és erényt jelenti, amit a korban közismert formula szerint Szókratész második Prometheuszként hozott le az égből.

Szókratész és Wieland kapcsán¹⁰⁶ fogalmazza meg Főríz Gergely, hogy „az eklektikus filozofálás egyik évezredes alaptoposzáról van szó, mely eredetileg Cicerótól származik, s melynek újrahasznosításai az elvont filozófiai igazságok vonzóvá, emberközelivé tételének, megérzékesítésének projektjét hivatottak kifejezni. Ugyancsak ez a funkciója a gráciák kifaragásáról szóló történetnek, melyet az említett Szókratész-életrajz szintén tartalmaz, s mely Szókratész belső gráciájának, avagy az általa képviselt filozofálási mód vonzerejének emblematikus kifejezője.”¹⁰⁷ Szókratész mint a filozófus eszményi alakja tehát így értett gráciás természetével áll szemben Diogenésszel, a „megőrült Szókratesz”-szel, aki elfogadja ezt az eszményt, vágyakozik utána, de mindennél többre tartott függetlenségét életvitelének aszkézisével teremti meg, mely szükségyszerűen nem emberléptékű. Ezt az eszményt formálja meg a *Die Grazien*, mikor Cato gráciát nélkülöző, rigorózus erkölcsiségével szembesíti az erény és kellem egységében

102 „Lássák ebből Olvasóim, hogy Rousseau nem éppen olyan bolond ember, mint a’ millyennek ötet – – – – Űr kiáltozza”. *Orpheus*, 36.

103 Ford, 355.

104 Uo., 356.

105 Christoph Martin WIELAND, *Die Grazien* (Lipcse: Weidmanns Erben u. Reich, 1770), 154, a szoborról: 64, 154. A magyar fordítás: FŐRÍZS Gergely, „Kontextusok az *Uránia* programszövegeinek képzési modelljéhez”, *Irodalomtörténet* 96, 2. sz. (2015): 119–145, 126.

106 Alakjaik a nem sokkal későbbi *Uránia* két programszövegében montírozódtak egymásra: „a’ Böltsességet, mint Szokrátes az Égből le-hozni” (*Bé-vezetés*); „Wieland, a’ ki a’ Grátiákat hozzánk lehozni tudta volna, még köztünk nem született” (*A’ nemzet tsinosodása*). SZILÁGYI Márton, szerk., *Első folyóirataink: Uránia*, Csokonai könyvtár: Források: Régi kortársaink 6 (Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó, 1999), 14, 308.

107 FŐRÍZS, „Kontextusok...”, 127.

testet öltő *szép egész*, mely Szókratész sajátja.¹⁰⁸ S ugyanezt hangsúlyozza a *Diogenes* címlapjára emelt horatiusi mottó is: „bölc buta lesz, az igazságos meg igaztalan akkor, / hogyha tulontúl törtet – akár az erényre.”¹⁰⁹ Ez a *Diogenes* egyik fő kérdése, összefüggésben a másik két korabeli mű problémafelvetésével. A *Musarion* főhőse, Phaniasz döntés előtt áll: „az élet érzéki örömeinek gondtalan, minden erőfeszítéstől mentes élvezetével kecsegtető Gyönyör, vagy a dicsőséget és halhatatlanságot garantáló, de egyúttal kemény megpróbáltatásokat is ígérő Erény csábításának engedjen-e?”¹¹⁰ A tan-költemény áttételesen Wieland korábbi korszakainak életidegen kegyességére, majd frivolán érzékes szerelemtanára is reflektál, felvetve Erény és Öröm egyeztetésének igényét. Az 1770-es kötetpár az egyeztetés jegyében született, a *Die Grazien* a szókratészi gráciámitosz kifejtésével, a *Diogenes* az erre vágyó, de aszkézist választó „megőrült Szókratész” kíméletlen bölcsességeinek és elnézhető bolondságainak színre vitelével, példa és ellenpélda derült kedélyű, játékos összemosásával.

Kazinczy a Gessner-fordítás 1785-ös ajánlásában utal Wielandra és a Grátziákra, az utolsó idill pedig a gráciás erény lényegét is megfogalmazza: „Gyakran látogatja-meg Músád [ti. Wieland múzsa] testvérét a’ mély Böltsességet, ’s fentjáró matériákat hord titkos kamarájából ’s kedveltető Grátziákká formálja.”¹¹¹ 1787-re tehető A’ *Gratziákhoz* című, korabeli szövegében nem ismert költeményének születése, mely évtizedek múltán befejezve ars poeticájává lett.¹¹² Szókratész Gráciákhoz kapcsolódó alakja Kazinczy számára a szókratészi daimón fogalma és a szókratészi tanítás módja szempontjából vált meghatározó mintává. A *Diogenes*-fordítása elé illesztett, Szentgyörgyi Istvánhoz szóló ajánlásban Kazinczy megidézi szeretett tanárát, aki séta közben vezette be a mélyebb filozófia világába. Az 1787-es cikkében megjelenített Szentgyörgyi-alak jelenik meg újra, ugyanazon tanári attribútumokkal, csak az ottani ’szókratészi csevegés’ helyett itt a sétálás utal a szókratészi filozofálás Szentgyörgyi által is követett mintájára. Végül Kazinczy a „közönségesen tisztelt” Szentgyörgyi őltalmát kéri, hogy a *Diogenes* „különösségein s egyenességén” esetleg megbotránkozók előtt „önéki védelem és mentség légyen”.¹¹³

Kazinczy az ajánlásban nem utal a szókratészi gráciás erényre, Wielandnak írott, 1791. január 8-i levelében¹¹⁴ pedig Szókratészt nem említi, mégis, a levélből egyértelműen látszik, hogy megértette a mű sugallatos kettősségét. A levél első bekezdése hírt ad a fordítás elkészültéről, s arról, hogy az a Diophantusok mesterkedései ellenére hamarosan megjelenik. Jupiter Papja Diogenész kíméletlen bírálatainak egyik fő tárgya az egész műben, őt választotta Kazinczy a fordítása kiadását akadályozó erők megnevezésére, összhangban az *Orpheus* babonáság elleni programjával. Majd ahogy 1782-ben Gessnernek és Miller-

108 WIELAND, *Die Grazien*, 162–163.

109 Quintus Flaccus HORATIUS, „Jótanácsok”, in Quintus Flaccus HORATIUS, *Összes művei*, ford. BEDE Anna (Budapest: Európa Könyvkiadó, 1998), 283; Ford, 310, 825.

110 GERGYE László, *Múzsa és Gráciák között: Kazinczy Ferenc és a gráciaköltészet* (Budapest: Universitas Kiadó, 1998), 32.

111 Ford, 112.

112 *KazKölt*, 2:416–420.

113 Ford, 311.

114 *KazLev*, 22:24–25, 5413. sz.

nek, most Wielandnak köszöni meg a műve által okozott örömet és tanítását, megfogalmazásban is hasonlóan. De a wielandi mű nemcsak az ártatlan szerelem vonatkozásában vezette rá erény és öröm egyeztetésének lehetőségére, mint Gessner és Miller, hanem a filozófiában is.¹¹⁵ Először a Horatius 2. episztolájában együtt szereplő görög morálfilozófusokat, Crantort és Chrysippust említi a meghaladt szikár erkölcsfilozófia példáiként, majd ezzel szemben a Diogenészt a műben jellemző attribútumokat (a filozófiai irányzat értelmében véve cinikus, a cím szerint őrült, valamint a gráciák tisztelője), melyek éppen arra a kettősségére utalnak, melyben a morálfilozófia tetsző, új alakja sejlik fel.

3.3. Az érzékeny szívű Kozmopolíta

Diogenész alakjának kettősségére tehát a Szentgyörgyihez szóló ajánlás is felhívja a figyelmet, s e vonatkozást az előbeszéd fordításra kiválasztott részei még hangsúlyosabbá teszik. A fordítás Diogenész dialógusaiban hűen követi az eredetit, apró formai eltéréseken túl csak egy Plinius-hivatkozást tartalmazó lábjegyzet maradt el, illetve két Horatius-idézet került be fordítói jegyzésként, s a számos metszet közül az első a kötet élére. A szerzői előszót viszont nagyjából a hatodára rövidítette Kazinczy, a rövidítés tényét lábjegyzetben közölte, továbbá a megtalált kézirat történetét teljesen elhagyta, ugyancsak a lábjegyzetben utalva rá, hogy a szerző ezt „akarja elhitetni az Olvasóval”.¹¹⁶ Ahogy a *Bácsmegyey* alcíme hangsúlyozza, hogy az olvasó költött történetet vesz kezébe, úgy törli Kazinczy a *Diogenes* esetében is a valóságfikciót az eredeti olvasási ajánlatok közül. Diogenész a maga egészében fikciós alak lesz így, aki sajátos kettősségeivel válik fontossá, ahogy az Aranka Györgynek írott levélben is olvasható: „Meg-őrült Socrates. Így nevezte talám Plató Diogenest. Ez a munka tehát a bolond Diogenes munkája. Olly különösségek vannak minden oldalain, hogy el bámul rajtok az ember, és még is látja, hogy igazsága van.”¹¹⁷

Az előbeszéd jelentős megrövidítésekor Kazinczy a Diogenész bemutatását szolgáló részből választott ki bekezdéseket. Az antik szerzőktől fennmaradt jellemzések áttekintése során fogalmazódik meg, hogy Arriánusz „azzal a függetlenségre vágyással, azzal a bátor egyenességgel, azzal a jószívűséggel, ’s emberi ’s Kozmopolítai érzésekkel festi mindenütt, mellyek által ő ezen Dialogusokban minden rendessége [furcsasága] mellett megszeretteti magát az Olvasóval.”¹¹⁸ *Független, igazmondó, jószívű, kozmopolita*, ezek Diogenész legfőbb jellemzői. *Különössége* a többség előtt épp e vonásait takarja el, mert (Szókratészre is érvényesen) „ez vagy amaz szokástól való eltávozás, akármely ártatlan legyen az bár, a legbölcsebb embereket is elegendő gyakorta egyebeknek néznetni mint a micsodák.”¹¹⁹ Az ajánlással összhangban ezt a Diogenész-képet emeli ki Kazinczy a hosszú wielandi előszóból, s a *Jegyzésekben* a lélek halhatatlanságáról gon-

115 „Ihr Diogenes war seit den ersten Jahren meiner Jugend mein bewährtester Führer; er lehrte mich die vielen Chrysippe und Crantore zu entbehren u. seine Lehren blieben nicht unfruchtbar, denn ich fühlte es daß Sie das cynische Lager des Rasenden zum süßen Aufenthalt der Grazien gemacht haben.” Uo., 24.

116 Ford, 312.

117 1790. március 25-i levél, *KazLev*, 2:55, 307. sz.

118 Ford, 312.

119 Uo., 313.

dolködván, de az *Orpheus* programját és szerkesztői gyakorlatát követve általános érvénnyel fogalmazza meg, hogy ha Szentgyörgyi István papként „szabadon ki-mondhatja gondolkozását”, akkor „miért volna tilalmas azt, a’ mit érez, ki-mondani egy oly Irónak, a’ ki interna vocatiót érez arra, hogy mondja a’ mit lát.”¹²⁰ Nem törődve a többség szabta szokással, de a tévedés jogát fenntartva érvel a véleménynyilvánítás szabadsága mellett, diogenészi *független igazmondással*, a szókratészi daimón sugallatára.

A wielandi előszóból Kazinczy által kiemelt rész másik két Diogenész-jellemzője (*jószívű, kozmopolita*) esetében apró, mégis markáns különbség figyelhető meg az eredeti és a fordítás között. A kozmopolita (Weltburger) Diogenész önértelmezésében, mint említettük, valójában a természeti ember a társadalomban, aki „nem tartozván semmi különös polgári felekezethez [...] érzi a’ tiszta, részre nem hajló, ’s idegen tóldalékokkal össze nem kevertt szeretetet embertársai eránt. [...] Semmi sem idegen a’ Természetben szívének érzékenységei előtt.”¹²¹ Kazinczy itt az *érzékeny szív* formulával fordítja az eredeti *seine Empfindlichkeit* alakját, s az *érzékeny szív* még háromszor tűnik fel különböző kifejezések (zärtlich, fühlendes, empfinde)¹²² megfelelőjeként. Az ennek nagyjából szinonimájaként használt *jószívű, jószívűség* alakok hét előfordulása követi az eredetit (gutherzig, Gutherzigkeit). Az *érzékeny szív* formula a *Bácsmegyeyben* és a drámákban az *érzékeny ember* megnevezésére szolgál, így a magát kozmopolitaként meghatározó Diogenész Kazinczy fordításában besorolódik az *érzékeny ember* típusába, noha ez az azonosítás egyáltalán nem kézenfekvő.

Az *érzékeny ember*¹²³ identitásképző attribútumai a mélyérzés és a kifinomultság, birtoklásuk kiváltságot jelent, ami markáns opposícióban formálja meg az *érzékenyek* önértelmezését. Az identitásképlet e konstans magja az identitás szerkezet által ölt egyedi jelleget, azáltal tehát, hogy milyen széles azok köre, akik a mélyérzésűek és kifinomultak közé számláltnak, a két attribútum közül melyik a domináns, mi jelenti a kivételes érzületet. Mindez meghatározza, hogy az aktuális identitás szerkezet mennyiben nyújthat megélhető életmintát, amely pedig az *érzékeny embernek* mint irodalmi hősnek eredendően sajátja lenne. A *Bácsmegyey* és a Goethe-fordítások *érzékeny jó szívű hősei* egészen a szerelem és a barátság érzésébe vannak záródva, a szomorújátékok, különösen a Lessing-fordítások ártatlan jó szívű nőalakjainál a szerelem konfliktusba kerül az atya iránti feltétlen szeretettel, engedelmességgel, a *Lanassza* *érzékeny jó szívű hőseit* az emberszeretet és együttérzés tölti ki, s köti az emberiség egészéhez. Identitásképletükben az így értett mélyérzés dominál, az erre épülő opposíciós szerkezet valójában nem kínál megélhető életmintát, a kifinomultság pedig nem kimondottan az *érzékeny hősök*höz, hanem a művek hangneméhez kötődik, tehát a műegészre vonatkozik.

Ha e különböző *érzékeny hősök* identitásképletét tekintjük, érthetővé válik, miért jellemezte Kazinczy Diogenészt az *érzékeny jó szív* formulával. A kozmopolita Dio-

120 *Orpheus*, 70.

121 Ford, 351.

122 Uo., 330, 332, 334. Lásd: Christoph Martin WIELAND, *Sokrates mainomenos oder die Dialogen des Diogenes von Sinope* (Lipscse: Weidmanns Erben und Reich, 1770), 32, illetve: 17, 21, 24.

123 A továbbiakhoz lásd a Játzószin- és a Román-projektumok kapcsán írottakat: DEBRECZENI, „Játzószin...”, illetve DEBRECZENI, „Román...”, 409–419.

genész egyik fő attribútuma, a mélyérzés emberszeretetet és együttérzést jelent, mely minden más identitást felülírva közvetlenül és kizárólag az emberiséghez kötődik. A *Lanasszából* Montalbánnal és a Kis-Bárminnal egyezik meg e tekintetben, de míg ők az aktív emberszeretet tevőleges képviselői, Diogenész számára ez a kíméletlen igazmondásra szűkül le, mellyel mintegy tükröt tart embertársai elé. Az érzékeny ember eszményítő karakterének szélső pozícióját foglalja el, mely a valósággal szembeni oppozíciót radikalizálva a teljes kivonulást választja, hogy kompromisszumok nélkül képviselhesse a szimpátiából, az embereket összefűző eredendő kötelékből fakadó szeretet és együttérzés eszményét.¹²⁴ A természeti ember polgári társaságbeli alakjának, a kozmopolitának a létformáját Diogenész saját magára nézve is csak a társadalomból való teljes kivonulással, hordóban élve tudta megteremteni, e maga számára adekvát, de szélesebb körben nem alkalmazható praxis tulajdonképpeni életképtelenségét demonstrálva. Társadalombírálatának radikalitása *eszmény és valóság oppozíciójából fakad, amely tiszteletreméltó erkölcsi fölénye ellenére sem jelenthet emberléptékű életelvet*, s e vonatkozásban kétségtelenül rokona a többi érzékeny hősnek. Diogenész bolond bölcsessége így leginkább szembesít, elbizonytalanít, gondolkodásra serkent és erkölcsöt nevel, megélhető életmintát azonban nem nyújthat, azonosulásra alkalmas szerepet nem jelent.

Hordóban élve az érzékeny ember másik fő attribútumát jelentő kifinomultságot is csak eszményként képviselheti, az sem lehet mindennapjai praxisa. Plasztikusan megjeleníti az eszmény és valóság közötti szakadást a gráciák táncának jelenete a 11. részben,¹²⁵ melyre Kazinczy más vonatkozásban már egy 1785-ös levelében utalt.¹²⁶ Diogenész az „eggyűgyű Természet” „bájoló erejét” éli át a táncoló Gráciákat szemlélvén, de az első elragadtatás érzékeltetése után kiderül, hogy ez csupán fantáziakép, majd az is kiderül, hogy a fantáziakép a Gráciák festőjének, Apellésznek festményére vezethető vissza, annak újraélése volt. A Chaerea által megvásárolt festménynek viszont sokallja az árát, mert az így már a felesleges luxus megnyilvánulása. E történetben eszmény és valóság szakadása mellett összemosódásuk is jól érzékelhető, nagyjából úgy, ahogy azt a román és az idill érzékeny olvasásmódja kapcsán tapasztalhatjuk. A művészeti alkotás befogadása során képződő virtuális valóságban az idealitás életre kel, s adott pillanatban valóságosabb lehet a valóságnál. Diogenész e tekintetben is hasonló más érzékeny szívűekhez, bár a kifinomultságot életelvként nem, csak eszményként képviseli. Az emberi léptékű gráciás erény gondolatát a wielandi mű egésze közvetítette, ezért mondhatta Kazinczy a fordítás készítése és a Wielandnak szóló levél írása idején, hogy a mű „tele van életre való philosophiával”, s hogy benne „a’ leg józanabb Filosofia igéző kedvességű formában jelenik meg”. A metafizikai kérdésektől elfordul, a szókratészi daimón és a rousseau-i lelkiismeret belső hangját a Religióval szemben is követő, megélhető szép Philosophia eszménye sejtett fel Kazinczy számára Wieland Gráciáiban.

124 A Természet a maga gyermekeit „nem köti őket egyéb kötéllal egygyűvé, hanem csak azon »természeti kötéllel« melly által nekünk az életet adta, és azzal a’ *szymphatiaival*, mellyel ő az embert ember felé vonszani szokta”. Ford, 350.

125 Uo., 324.

126 „Apelles magát a’ Gráziák Festőjének nevezte mert érzette hogy az! Ezt mondja egy Német Író.” Orczy Lőrincnek, 1785. november 24. *KazLev*, 23:6, 5656. sz.

4. „Útazások”

4.1. Az érzékeny utazó előképe

A *Diogenes* Arankának írott fenti jellemzésében jól érzékelhető a folytonosság a magát érzékeny szívűnek nevező fiatal Kazinczy Miller és Gessner műveiről adott 1782-es jellemzésével („olly kellemetes olvasásuak”, „a szívnek formálására oly tehetőssek”), de a szív formálására ható eszményi példák mellett már fontossá váltak számára a valóságban ténylegesen megélhető életminták is. A megélhető kifinomultság műfaját a *Diogenes*-fordítás idején az útilevél képviselte, melyben feltűnik a sterne-i érzékeny utazó előképe. A folyóirat programjának elemzésekor¹²⁷ szóba került az *Orpheus* első számában közölni kezdett útilevél-sorozat, kitértünk rá, hogy Kazinczy elkülönítette az igazabb ízlés különféle kontextusait (architecturái, ortographiai, poétai, kényesebb); hogy a józan gondolkodásról töprengvén a maga szemével látás jogát az Egerben meglátogatott hitvédőtől, Szaicz Leótól sem tagadta meg, noha elsősorban az ítéletalkotás szabadságát hangsúlyozta; hogy a kassai írók bemutatásakor a versújítási vitákról fejtette ki véleményét, s pozícionálta magát általában az irodalmi újítás és a nyelvtisztaság ellentmondásos viszonyát illetően. Most csak az érzékeny ember sajátos alakváltozatai állnak figyelmünk központjában. A Horváth Ádámnál tett látogatásáról szóló útilevélben a románhősök jellegzetes nyelvhasználata tűnik fel, mikor Kazinczy váratlan szántódi betoppanását írja le: „ajakaink eggyé váltak. Öszve-fontt karral jártunk fel ’s alá szobájában, dolgainkat emlegettük, ’s szívünk érzette, hogy bóldogok vagyunk, hogy szerettetünk.”¹²⁸ Akárha boldog szerelmesekről olvasnánk, ami nem véletlen, hiszen a szerelem és barátság nyelve ekkor még nem vált külön, a románokban a szerelem nyelvhasználata az érzékeny barátság nyelvének mintázatát követte. Nincs ez másként Horváth esetében sem, aki a látogatás után hosszú levélben panaszkolt a *Kedves/Édes Kegyetlenemnek, Szerelmes Kazinczymnak* szólított barát elutazását, könnyeit, gyötrelmeit emlegette, s nyomorult voltát, mert „nyomorult minden, a’ ki olyan érzékeny, hogy nagyon hamar érez minden indulatot.”¹²⁹ Kazinczy útilevele érzékeny barátokat idéz meg nyelvhasználatuk által, a románhősök közeli rokonaiként.

Az útilevekben ezen alakváltozat egyszeri jelenség, a narrátori pozíciót birtokló érzékeny utazó azonban mindenütt jelen van, még ha ekkor nem is kapja meg az érzékeny utazó nevet. Egyértelműen bizonyítja ezt Kazinczy kommentárja, mely az Aranka Györgyhez 1790. július 1-jén írt levélben Arankának az *Orpheus*-ban olvasott útleírását illető megjegyzéseire reagál:

Tetszettek Tenéked útazásaim is; de azt mondd, hogy magam hánytatása nem illik koromhoz. – ’S miből áll ez a’ hánytatás? – Az Itineratornak, az az hogy Magyarúl beszélünk, mert sokat tudnék én Magyarúl ki tenni, ha akarnék, – az Utazásokat Irónak any-

127 DEBRECZENI, „A tanfelügyelő...”, 467–468, 472.

128 *Orpheus*, 64.

129 Horváth Ádám Kazinczynak, 1789. november 3. *KazLev*, 1:488, 261. sz.

nyi Anzüglichest, annyi Interessirendest kell fonni levelébe, hogy minden sor valami újat mutasson, mint a' leg-először látott környék mutat a' valóban útnak. Esmeretlen szók, esmeretlen emberek, esmeretlen ruházatok, épületek, szokások tolják magokat ennek elibe; úgy kell amannak elibe is, külömben sovány és ízetlen lessz az a' levél, a' melyel az olvasót meg kínálja. Hidd el Barátom, én nem imádom magamat, de annyit tsak látok, hogy nem vagyok a' leg ostobább író.¹³⁰

Aranka azért bírálta Kazinczyt, mert szerinte túlzólag előtérbe állítja magát útileveiben (hánytatja magát, azaz 'büszkélkedik, henceg'). Kazinczy azzal hárítja el a kritikát, hogy előtérben állása nem magán természetű becsvágyból fakad, hanem műfaji követelmény: az útnak mindig személyeset és érdekeset kell az olvasó elé tárnia. Aranka az országismereti irodalom mintája alapján ítél, Kazinczy, aki maga is készített ilyen könyvecskét diákkorában,¹³¹ immár az útleírás modernebb műfaji változatát művelte, melyet markánsan személyes narrátori pozíció ural.

A hangsúlyozottan az utazó személyiségén átszűrt útilevél műfajnak Kazinczynál, mint arra Fried István rámutatott,¹³² négy fő jegye figyelhető meg: levélforma, történet, leírás, reflexió. Kazinczy útirajzaiban a levélforma mindvégig jelen volt a megszólításokkal és a címzetthez való időnkénti odafordulásokkal, a belső címek (Első levél, Második levél) azonban az első közlemény után elmaradtak. A későbbi átdolgozás egyik iránya aztán éppen a levéljelleg erősítése lett. A történet a levélformához hasonlóan fikatív keretet teremt a leírásokhoz és reflexiókhoz. Utaltunk már a keltezés fikciós voltára, de azt is említhetjük például, hogy a Kassán évek óta állandó lakást fenntartó Kazinczy mint utazó érkezik a városba, fogadóban vesz szállást, s a látottakra mint újdonságokra csodálkozik rá. Hiszen ahogy Arankának is írta, a cél az, hogy „minden sor valami újat mutasson, mint a' leg-először látott környék mutat a' valóban útnak.” A levélforma és a történet tehát az utazót pozicionálja és helyezi bele magába a történetbe, az utazó-narrátor így egyszerre lesz alanya és tárgya a beszédnek, mely leírásokra és reflexiókra épül. A leírások tájakat, épületeket, embereket, találkozásokat mutatnak be, s ezeket lépten-nyomon reflexiók fonják körbe, szövik át. Reflexiók és önreflexiók, mert az elsődleges cél az utazóra tett hatás megmutatása, a leírások e hatás fénytörésében mutatkoznak meg, így legalább annyira szólnak az utazó-narrátorról, mint arról, amit a leírnak. Ez az utazó valójában a Sterne-i érzékeny utazó, még ha Kazinczy ekkor nem is igen ismerte Sterne-t, s nem is használta e fogalmat útileveire vonatkozóan.

4.2. Érzékenységi, csinosodási, kellem (összefoglalás)

Ahogy az imént magyarázatot kívánt az a tény, hogy Kazinczy az érzékeny szív formulával az érzékeny emberek közé sorolta Diogenész alakját, úgy most azon érdemes eltöp-

130 *KazLev*, 2:79, 318. sz. Aranka levele nem maradt fenn.

131 *Magyar Ország Geographica, az az, földi állapotjának le-rajzolása* – lásd: *MagyUtak*, 181–215.

132 FRIED István, „Kazinczy Ferenc útleírásai”, in FRIED István, *Az érzékeny neoklasszicista: Vizsgálódások Kazinczy Ferenc körül* (Sátoraljaújhely–Szeged: Kazinczy Ferenc Társaság, 1996), 115–128.

rengeni, mi lehet az oka az érzékeny utazó megnevezés mellőzésének azon túl, hogy az útilevelek írása idején nem ismerte Sterne művét, hiszen az érzékeny szív formulát ettől még használhatta volna. Mint láttuk, Kazinczy azon hőseire alkalmazza e formulát, melyek esetében a szerelem és a barátság, az atyai és az általános emberszeretet, együttérzés közül egy vagy több jelenti a mélyérzés kiváltságát, valamint amelyek identitásképletében az eszmény és valóság közötti opozíció olyan erőteljes, hogy a hős egészen eszményébe van záródva, és érzelmi-erkölcsi példaadása ellenére sem kínál megélhető életmintát. Az útilevelek narrátor-hőseinek jellemzői mindkét vonatkozásban eltérőek. E hős identitásképző attribútuma a kifinomult fogékonyság érényre, szépségre, művészetre, egyáltalán a világ dolgaira. Identitásképlete ugyan szintén opozíciós természetű, hiszen kifinomult fogékonysága érték kategória, mely elválasztja őt a világ dolgaira érzéketlenségtől, de eszményvezéreltsége mellett mégis megélhető életmintát kínál, mert fő attribútuma az elvont eszmény helyett eredendően a valósághoz kapcsolja.¹³³ Kazinczy ebben az esetben nem alkalmazza az érzékeny szív formuláját, noha az érzékenységet jelentéskörébe (érzékeny valaki, valami iránt, érzékeny valamire) a kifinomult fogékonyság is beletartozik, mintegy a 'mélyérzés, kifinomultság' alapjelentés applikációjaként. Úgy tűnik, az érzékeny szív formula Kazinczynál azon hőstípus alakváltozatait jelöli csupán, mely az eredendő természeti ember romlatlan erkölcsének és az ártatlan tiszta szerelemnek eszményi példája a jelenvaló társadalomban, s mint ilyen, a morális nevelést szolgálja az idyllium, a román és a játszósztin projektumaiban az *utile et dulci* elv alapján.

Az útilevelek narrátor-hőset tehát Kazinczy ekkor még nem nevezte érzékeny utazónak, s az Aranka-levél alkalmi megnevezéseit (Itinerator, Utazásokat Író) leszámítva sehogyan sem nevezte. E hőstípus a Wieland által közvetített shaftesburyanus hagyomány virtuoso alakjával rokonítható, ez Kazinczy egyik első kísérlete a megélhető kifinomultság (Bodrogi Ferenc Máté kifejezésével: működő politeness)¹³⁴ irodalmi alakká formálása terén. „A *virtuoso* a művészet befogadásának specialistája, az érzelmek szépségének, a cselekedetek bájának, az emberi lélek arányainak rajongója, aki kifinomult érzékkel tud rátapintani a dolgok velejére, [...] akinél artisztikum és moralitás egymást feltételezi [...] A jó ízlés, a kifinomultság, a jó modor, a jólneveltség művelő polgára”.¹³⁵ A fogság után ez az alak meghatározóvá válik Kazinczy önértelmezésében, elsősorban a gráciák papja formulához kötődően, a fogság előtt azonban e formula még nem tűnik fel. A virtuoso-hagyomány egyébként intenzív, de még nem teljesen reflektált jelenléte ekkoriban különféle eltérő közelítésmódok együtthatásában fedezhető fel.

Az útilevelek narrátor-hőisével a legszorosabb kapcsolatban az *Orpheus* ízlésprogramja van.¹³⁶ Az ízlésfogalom előfordulásainak sok példáját láthattuk az útilevelek

133 Hasonló érveléssel különbözteti meg Bodrogi Ferenc Máté a csiszoltság és az érzékenységet fogalmait: BODROGI Ferenc Máté, „Az *Aurora* (és az *Uránia*) nőideáljáról: Honleányok és polgárleányok, hitvesek és Fannik”, in *Nők, időszaki kiadványok és nyomtatott nyilvánosság 1820–1920*, szerk. Török Zsuzsa, 31–62, Reciti konferenciakötet 9 (Budapest: Reciti, 2020), 47–48.

134 BODROGI, *Kazinczy arca...*, 299.

135 Uo., 122.

136 Az alábbiak összefoglalják Kazinczy tanfelügyelői-szerkesztői programjának és fogság előtti projektumainak néhány főbb összefüggését, ezek részletes kifejtése hivatkozott tanulmányainkban található.

ben, s bemutattuk, hogy az igazabb, jobb, kényesebb ízlés kulcsszerepet tölt be az *Orpheus*nak az életvitel csinosítására irányuló programjában. Az ízlésfogalom 1789 elejétől kezdődően jelent meg Kazinczy programos önértelmezésében, s a *Bácsmegyey* pozicionálása során a szólás és a magaviselet durvaságát kedvesebb ízlésre faragni törekvő célkitűzéssel fonódott össze a Jelentésben, a szómagyarázatokban és a románvitában. A grácia már korábban feltűnt fogalma ugyanekkoriban aktivizálódott, s lassan, lépésenként szervült Kazinczy irodalomértésében és önértelmezésében. Az 1790 első felében lefordított *Diogenes* által a filozófiai projektum lényegi vonásává vált az erkölcs és gráciák elválaszthatatlanságának gondolata. Diogenész alakjában azonban a grácia az emberléptékű erényesség eszménye maradt, valóban megélhető életmintát nem kínált, ezért is lehetett az érzékeny szív formula a jellemzője.

A gráciafogalom hangnemenként formálta legerőteljesebben Kazinczy irodalomszemléletét a fogság előtt. A pályakezdő projektumok fő művei, a *Gessner* *Idylliumi* és a *Bácsmegyey* a naiv hangnem („természeti ártatlansággal egyvelített nyájas szóllásnak módja”, egyszerű csinosság, tetsző pongyolaság, kedves negligée) megteremtésére törekedtek. A naiv a durvaság és túlfinomultság közötti hangnemi minőség, mely Kazinczy reflexiói szerint egyaránt jellemzi a pásztorköltőt és románíró, azok hőseit, az Arcast és az érzékeny embert, valamint általuk a művelt társalkodás mintázatát kínálja. Az idyllium kifinomult nyelvhasználata az aranykori eszmény idealizáló tendenciáján keresztül gyakorolhat hatást, a kortárs társadalmi közegbe helyezett román pedig közvetlen nyelvhasználati mintát jelent. Kazinczy retorikai szemléletéből adódóan a hangnem meghatározott műfaji jellemzőkkel bíró művekhez kötődik, s nem azok hőseihez, az Arcashoz vagy az érzékeny emberhez. A kifinomult nyelvhasználat mintája tehát nem az egyes irodalmi alak, hanem maga a mű. Kazinczynál a *Sztella* kivételével a nem kifinomult szereplők is egyformán kifinomultan beszélnek.

E dráma esetében azonban nemcsak a cselédek nyelvhasználata az eltérő, hanem a mű hangnemi pozicionálása is, mert Kazinczy a naiv helyett a venustas (*gratia*) kategóriáját használja, s ezzel a Herder–Lessing-kiadás bevezetéséhez csatlakozik, melyben az olvasható, hogy e mesékben „valóságos Görög Kellemek lebegnek.”¹³⁷ Kazinczy a *Magyar Hírmondó* 1782-es cikke és a korabeli levelek óta a kellemes, kedves, nyájas, szelíd, csinos jelzőkkel ellátott egyszerűség fogalmát használta a naiv hangnem megnevezésére, a jelzőből főnévvé váló 'kellem' 1793 körül ennek lesz alternatívája, a gráciafogalom megfelelőjeként. A kellem széles kiterjedésű fogalom¹³⁸ különböző jelentéstartományokkal, egyszerre retorikai minőség és életmódot átfogó kategória, idealizáló és hatáselvű *aesthetica*i törekvések megnyilvánítója. Kazinczy minden projektumában megjelenik 1793 körül, mintegy kristályosítási pontot képez szerepértelmezésének és irodalmi törekvéseinek újrafogalmazásához folyóiratai szerkesztését követően. Ennek kibontakozására azonban majd csak a fogság után kerül sor, párhuzamosan a gráciáknak áldozó pap formulájának megjelenésével.

137 Ford, 257.

138 DEBRECZENI, *Tudós hazafiak...*, 151–159.