

ÚJ ELMÉLET AZ IRODALOMTÖRTÉNETRŐL.

«A szellemi fejlődés nemzedékek elkülönülésévé és versengésévé lesz a történelmi valóságban» — mondja könyvének¹ egy helyén (236. lap) Thienemann Tivadar, aki az irodalomnak egy új felfogásával, helyesebben szólva: látásával ajándékozott meg bennünket. Akik a múlt század történelmi eszméinek a légkörében nőttek tudományuk munkásaivá, meglepődéssel és némileg idegenkedéssel kell, hogy forgassák ezt a könyvet, mert egészen más érdeklődésből nőtt ki és más fogalmakkal van felépítve, mint a nálunk, pl. Gyulai és Beöthy tanítványai között, megszokottak. Thienemann művében egy új nemzedék legjellegzetesebb képviselője hallatja szavát — s ez a hang a régibb nemzedék fülében idegenszerűen cseng. Itt valóban szemünk előtt van a nemzedékek elkülönülése és ellentéte: az apák nem értik a fiak lelkét, s a fiak elidegenednek az apáktól. Régen sem volt ez másképen, azonban régebben lassúbb volt az idők ritmusa, hosszabb az átmenet ideje, de századunk második évtizede olyan szakadékot ásott a múlt és jelen közé, hogy az új nemzedék nem érzi többé intenzíven a multtal való kapcsolatát és ennek következtében merészebben és tudatosabban vág neki életben és tudományban az új utaknak.

A múlt század a történelmi érdeklődésnek olyan felvirágzását látta, amilyenre a régibb időkben nincs példa. Csakugyan a történelmi világszemlélet uralkodott a század szellemi életén, s ebből a történettudományoknak igen nagy hasznuk származott. Nagy történetírók születtek, tolluk alatt életre kelt a múlt, s a XIX. század embere az ő vezetésükkel otthonosan mozgott a múlt idők emberei között. De ezek a történetírók általában *írták* a történelmet és nem *elmélkedtek* rajta. Vagy ha igen, akkor okulást kerestek a multban a jelenre és a jövőre — magán a történet értelmén keveset filozofáltak. S aki filozofált, azzal a tényeknek, az eseményeknek a kutatói rendszerint keveset törődtek. Nem az elmélet, hanem a tény és a

¹ Thienemann Tivadar: *Irodalomtörténeti alapfogalmak*. Budapest, 1930. 252 l.

példa volt az, amit ezek a történetírók kerestek. Magasra fejlett individualizmus volt a század ideálja; individuumokat keresett a történettudós is, amikor a multba merült el tekintete. Ezért a mult század történetírása a nagy emberek, jellegzetes egyéni korok és nemzetek történelme volt, s az egyszer élő individuális vonásokat szerette megfigyelni. Természetes tehát, hogy mikor történelmet csinált: életrajzokat írt -- akár Napoleon vagy a francia forradalom, akár a magyar nemzet vagy a magyar irodalom történetéről volt szó. Meg akarta írni azt, ami *egyszer volt*, és úgy, ahogyan volt. Kivált az egyéni, elkülönítő mozzanatokra figyelt: a magyar irodalom történetében nem az *általános irodalmi*, hanem a *magyar mozzanatok*at kereste ki, azt, ami ezt az irodalmat minden más irodalomtól elválasztva magyarrá és egyénivé tette. Sok más körülményt, mellözve, ilyené kellett lennie ennek a történetírásnak már csak azért is, mert tisztelte a tények igazságát: a tények pedig egyedek, individuális valóságok, s így a tények története individuumok életrajza lett. Ténykutatás, forrástanulmány, analízis ennek a történetlátásnak szükségszerű következményei, s a történetíró szemében az esemény csak jel, amelyen át az okozó individuum valójába tud bepillantani.

A XX. század embere, és vele a történettudósa is, nagyon megváltozott. A tények becsülete lejáróban; az ember ura és formálója kíván lenni a tényeknek, mert nagyon fájdalmasan nehezédtek reá és agyonnyomással fenyegették. Ha a tények nem hajlanak az elmélet nyomán, a ma embere szívesen lép fel velük szemben a filozófus Fichte mozdulatával: «umso schlimmer für die Tatsachen!» A mai történetírónak a tény többé nem cél, hanem alkalom elméleti konstrukciók számára, s azt a történész sokszor készen hozza a tények elé; amelyik tényre az elmélet nem illik, azt egyenesen kirotálja műve anyagából: az — nincs, az nem 'jelent' semmit. A forrástanulmányt napszámos munkának érzik, ami legfeljebb szükséges kellék, de ők túl akarnak rajta haladni: nekik a köveket épületté kell összerakni. Analízis helyett szintézis lett a jelszó. A történetnek nem a tényei, hanem az értelme érdekli korunk emberét. Mindennaposak lettek a világtörténeti konstrukciók, amelyek szuverén módon lebegnek a tények fölött, s még jó, ha rajtuk nyugszanak. Azok a fogalmak, amelyekért a mult században ezrek és ezrek vérüket hullatták: szabadság, egyéniség, ma nem vernek visszhangot a lélekben, ellenben megbecsültté lettek újra azok az eszmék, amelyekből a történet iránt érzéketlen és az örökkévalóság pátozából élő középkor táplálkozott: az egység, a kollektivitás és a törvény, mely túlnőtt az egyéneken, akiket összefog. Az új nemzedék Európa-szerte ezekért az eszmékért lelkesedik. S aki az egyént beleszorítja a nagy egészbe, és a

szabadságot odaadja a törvény uralmaért, azt nem is érdekli többé az individuum. Ha mégis feléje fordítja tekintetét, ezt csak azért teszi, hogy lássa, mit tud belőle kihozni a kollektivitás, és mi az a törvény, az az egyénfeletti idea, amelynek az egyén hordozója. Tehát az egyénben is az általánost keresi és az időben is az örökkévalót pillantja meg. Ennek az új embernek lelkétől igazában véve idegen a történet: az egyedinek és egyszerűnek szerető számontartása. Őt jobban érdekli az általános, a törvény. Ezért van Európa új nemzedékében valami a történettől való elfordulás, tudományában pedig «una sorta di decadenza del sentimento storico, quando non addirittura uno spiccato atteggiamento antistorico» — mint Benedetto Croce, a történeti érzék egyik nagy bölcselője, mondotta az oxfordi filozófiai kongresszuson elhangzott előadásában.

Ma két párt áll szemben egész Európában a műveltség minden területén, akár politikába, akár művészetbe, irodalomba vagy tudományba téved az ember: az öregek tradícionizmusa, akik a történethez járnak ihletért, és a fiatalok futurizmusa, akik türelmetlenül várják, hogy a történeti Európa helyébe felépíthessék a maguk Antieurópáját, amely álmaikban él. Természetes, hogy ezt a tudomány is visszatükrözi: történelem és ahistorikus szociológia küzdenek a vezetésért, s mind-egyik a jövő varázsígjét akarja kimondani.

Thienemann könyvét is ebben a miliőben kell megértenünk. Sietek azonban hozzátenni, hogy álláspontja átmenet a harcok felek között. Valami sajátos kettősség van a munkájában: szereti a mult sok drága hagyatékát, de lelkesedik a határtalan jövő perspektívájáért, s ezért azt hiszi, hogy irodalomtörténetet ír, pedig irodalomszociológiát csinál, azonban — az idő hosszmeteszében. S épen ez az, ami könyvét különössé, de különösen érdekessé is teszi: az egyik félnek hiányzik belőle az, ami szerinte a történet lényege, t. i. az irodalmi individualitás¹ — a másik félnek meg sok minden van itt a régiből: mindenekelőtt a hagyomány megbecsülése, s ami különösen hat a törvénykutató futuristára: az egyetemesnek individuális jelenségek értelmén való szemléltetése tényekre épített fogalmak dialektikája helyett.

Próbáljunk tehát mi is közelebb lépni ehhez a könyvhöz, amelynél érdekesebb és gazdagabb az irodalomtörténet elvi alapvetése körében nem jelent meg még magyar nyelven. Nem vagyok az irodalomtörténet céhbéli munkása, azért igazán pártatlanul, «libero animo» beszélhetek róla — viszont a szakmától való távolságom megérteti az olvasóval és egyben mentésemül szolgál, ha csak a mű nagyvonalú koncepciója érdekel

¹ Goethe alakjában is, akinek idézésével a könyv végződik, a tipikust, az általános jelentést, a szimbolikust veszi észre szerzőnk.

írásomban, s nem is kívánok a szakember mikrophiliájával közeledni tárgyamhoz.

1.

Aki valami újat akar mondani, annak szükségképen először tagadnia kell a régit. Minden új rendszer *nemmel* kezdődik, hogy aztán az *igenben* folytatódjék. Természetes tehát, hogy Thienemann is tagadással kezd: ellene fordul annak a történetírásnak, amely életrajzok sorává teszi a históriát. Szerzőnk annyira szereti az életet, hogy miatta nem tudja nézni a halált. Tekintete a létnek azokat a mozzanatait keresi, amelyek megmaradnak, tradíciókká lesznek, s amelyeket diadalmasan visz magával a végtelenbe lendülő, folyton gyarapodó és gazdagodó valóság. Idegenkedve látja, mikor a történetíró pusztulásról és halálról beszél. Ezzel szerinte materialisztikus, biológiai felfogást lop bele a történetbe, amely a szellem útjának, e végtelenbe nyúló útnak nyomozása kell, hogy legyen.

A régi történetfelfogás kritikáját és a maga elgondolásának vázolását szerzőnk annak a fogalomnak elemzése kapcsán tárja elénk, amely nélkül semmiféle történet se tud meglenni: a fejlődés ideáját veszi boncoló kése alá. Könyvének nyitánya, amelyben a következő részek minden vezérmotívuma felhangzik, ennek a fogalomnak az értelmezése. Azonban Thienemann itt nem ez idea dialektikus, logikai fejtegetését adja, csak helyes és helytelen alkalmazására mutat rá az irodalomtörténet keretében. Öntudatlanul is tisztában van vele, hogy a fejlődés minden történetmagyarázat alapvető fogalma, kell tehát, hogy ha van helytelen és helyes történetírás, akkor annak a gyökerét ebben az ideában, ennek helyes vagy helytelen felfogásában kell keresni. Ezért szerzőnk kétféle fejlődést tételez föl: az általa ú. n. *szerves* fejlődést, amely a hibás történetírás alapja, és a *szellemnek* nevezett fejlődést, amelyen nyugszik a történetnek Thienemann által követett útja.

Nagyon fontos ennél fogva, hogy megálljunk a könyvnek ennél a nyitányánál, mert nem láthatunk bele a mű titkos rugói közé, ha nem azon a részen próbálunk oda bepillantani, ahol az egész koncepció motora dolgozik. Figyeljük meg tehát pontosan, mit tart szerzőnk fejlődésnek. Viszont szinte egyszerűen megítélhetjük a mű pozitív felépítésének is az értékét, ha ezzel az elvi és kritikai résszel szemben tisztáztuk a magunk álláspontját.

Thienemann abból indul ki, hogy minden történettudomány a fejlődés gondolatára épül, s ezzel a szóban forgó tárgynak, pl. az irodalomnak folytonosságát, változásaiban való összefüggését akarja megjelölni. Ámde vannak, akik ezt a folyto-

nosságot határok közé szorítják (kezdet és vég), míg mások nem látnak határokat, csak örök fejlődést. Ezek nyitottnak látják ezt az egész folyamatot. Ide kell számítanunk mindazokat, akik nemcsak a haladás irányában, de még a kezdet felé sem barátjai a határnak: minden mozgalomban valami premozgalmat tételeznek fel: a romantikához odakonstruálják a preromantikát, a reformációhoz a prereformációt (170. lap), ezeket a Minervából jól ismert fogalmakat — s így egészen következetesnek érezzük, hogy az irodalom majd szerzőknél is egy irodalomelőtti irodalommal: a szóbeliség preliteratúrájával kezdődik. E könyv lapjain tehát a régiak és újak a zárt, illetőleg a nyílt fejlődés címerével a pajzsukon vonulnak fel tudományos bajvívásra. Amazok szerint a történet egy lény élete, akár perszonális, akár kollektív individuumról (korszak, nemzet) van szó, s minden történet a születéstől a halálig tart. Van tehát emelkedése, virágzása és hanyatlása, akárcsak az emberi életnek. Emezek pedig azt vitatják, hogy a történet örök folyamat, amelybe az individuális lények bekapcsolódhatnak és belőle kieshetnek, de ez nem lényeges, mert a lényeg az, hogy e folytonos folyamat áramlása meg nem szakad, hanem állandóan gazdagodva, differenciálódva és tudatosságban elmélyülve halad a végtelen felé. Mivel amott egy élőknek felfogott lény körül organizálódik a történeti szemlélet, e látás alapja szerzőnk szerint a biológiából kölcsönzött szerves fejlődés gondolata — emitt ellenben, ahol «a mult szellemi öröksége az idő folyásában egyre növekszik és ebben a növekedésben nincs megállás vagy visszaesés», a fejlődésnek valami örök, el nem múló szubsztrátumának kell lennie, s mivel ilyen valami egyedül a szellem, Thienemann ezt a nyílt, végtelen fejlődést szellemi fejlődésnek nevezi.

Melyiknek van igaza? Mind a kettőnek, de ilyen kiéleztetten egyiknek se.

Szerzőnk a német idealizmus emlőin nevelkedett. E mozgalomban irodalom és filozófia kölcsönösen áthatják egymást, innen van, hogy Thienemann is filozófikusabb fő, mint ez különösen nálunk az irodalomtörténészek körében megszokott. Mint az idealizmus szellemi fiához illik, el van telve a végtelenség eszméjének fenségével és igazságával, gondolata túl száll a határokon, és ezért idegenkedéssel nézi a fejlődésnek is minden zárt koncepcióját. Ezért mondja, hogy a szerves fejlődés kiforgatja ez eszmét a maga igazi értelméből, mert antropomorfizálja, a fejlődési sort meg biografiává teszi; «az ember a maga életfolyásának törvényét — a biografia szempontjait — átvitte más jelenségek történetére is, hogy azt megérthesse» (3. lap). Így terem az ember a történetben, az időnek ebben a végtelen árában «értelmes egységeket», mint szerzőnk mondja. S itt jó lett volna megállania és elgondolkoznia rajta,

hogy ha valóban így lesznek a történet hordozói *értelmes* egységek, vajon nem rejlik-e valami mély szükségesség a történetnek ebben a zárttá tételében, a végtelen folyamatnak ilyen individualizált feldarabolásában? Vajon egyáltalában nem pusztán ezen az alapon lehetséges-e a történettudomány? S mikor pl. szerzünk is a geológus módjára hagyományrétegekből 'felépíti' az irodalomtörténetet, e rétegekben nem darabolja-e fel az egészet? S az egyes rétegek nem halottak-e még akkor is, ha hagyományként, a múltból előmeredő 'survival'-ként, szerepük van a jelenben? Él-e ma pl. a görög irodalom, vagy Lucretius Carus — vagy mindez csupán alakítható, holt köve műveltségünk képződményének?

Thienemann azonban ezeket a kérdéseket nem veti fel, aminthogy általában magát a fejlődést nem is teszi problémává, hanem annak csupán két felfogásmódját mutatja be alkalmazásuk formáiban. A döntő pedig itt a fejlődés értelmének megállapítása, mert csak ebből érthetjük meg a szerzőnk megjelölte két koncepciót is, valamint azoknak a maguk területén való jogosultságát.

Nagyon helyesen veszi észre Thienemann e tekintetben, hogy a fejlődés által lesz szemünkben a történet értelmessé. E nélkül események kaosza volna előttünk, és az idő maga volna a zürzavar. Mert ha a változás nem fejlődés, azaz organikus, minden részében összefüggő növekedés, akkor a világfolyamat valóban kaosz és nem kozmosz volna. A fejlődés tehát egyik lehetősége annak, hogy vele mi a világ változó tényeit az idő során rendezzük, s történet azoknak az embe-
reknek a szemében van, akik így, azaz fejlődésében fogják fel a világot. Ilyen emberek pedig a nyugati műveltség emberei. Sehol és soha másutt, mint itt, nem jutott ennek az elvnek ilyen világmagyarázó szerep. A történeti valóság tehát nem készen adott valami, hanem formált tények értelmes sora, s értelmet e sor attól a céltől kap, amely felé az időben 'halad'. Magától értetődik, hogy a cél, amíg el nincs érve, addig csak csirában van, virtuálisan létezik. Ennélfogva minden történeti 'valóság' valami ideális, feltételezett, azaz előre valónak vett szférának (igazság, szellem) megvalósulása, s az tudatosan vagy tudattalanul cselekvő lények tevékenysége során válik valósággá. Történet nincs hit nélkül: hinnünk kell abban, ami felé megyünk. Thienemann, az intelligencia szerelmese, a tudatosságban hisz és a történetet az intelligencia gyarapodásának, a tudatosság folytonos fokozódásának látja. A töprengve alkotó fausti ember tipikus nyugati és történeti világszemlélete ez. A nyugati ember ugyanis épen abban különbözik a keletitől, hogy ilyen összefüggő, tervszerű rendet: az igazság diadalát, Isten országának eljövételét vagy más hasonló ideális szféra realizálását látta ott, ahol a Kelet népei a gőgös és értelem-

ellenes Sors vagy a meddő, mert alkotott művét újra le is romboló Véletlen uralmát érezték. Van történet, mert mi a valóság időbeli változásait értelmesnek látjuk, azaz fejlődésnek fogjuk fel. Ezzel az idő belesimul a világba, alkotó tényezővé válik, nem úgy, mint pl. a hinduknál, ahol az idő ellenesége a valóságnak, s ezért nem is lát a hindu filozófia értelmet a változásban. A hinduknál nincs nyugati értelemben vett történet: multjuk óriási zűrzavar és fantasztikum.

Thienemann tehát jól látja, hogyha nincs fejlődés, akkor nincs történet, de téves az az állítása, hogy mást jelent szervesen fejlődni és szellemileg fejlődni. Mert mit jelent maga ez a fogalom: fejlődés? Azt, hogy — mint már az imént rámutattam — valami szellemi mozzanat megjelenik az anyagon; konkrétummá lesz az, ami még az imént csak absztrakt idea, eszme, tehát valóban szellemi mozzanat volt. Fejlődni ennél fogva annyi, mint a szellemi formának kibontakozni a tapasztalat adottságaiban rejlő, ú. n. anyagi lehetőségekből. Mi tehát az, ami fejlődik? Az anyag? Ez alakul, változik, de ez nem fejlődés, hanem halmozódás és bomlás. Ezt a folyamatot fejlődéssé az a szellemi mozzanat teszi, amely a változás során, mind jobban és jobban kiütközik, megmutatja magát és értelmet ad ezzel a történésnek. A biológia azt tanítja, hogy néhány év alatt testünk minden atomja kicserélődik. S mégsem cserélődik ki maga az ember, noha testi valója minden porcikájában mássá lett. Nem, mert azonos marad benne az az eszme, az a szellemi cél, amelyet hordoz és amelynek a kedvéért változik. De minden szellemi cél individuumok alakjában realizálódik: nincs ember, csak emberek vannak és nincsen irodalom, csak irodalmak a konkrétumok világában.¹ S mindegyik individuum szellemi individuum, mert a szellemi forma teszi egységgé. És az individuum, épen azért, mert konkrét, időbeli valóság, osztozik minden időbeli lény közös sorsában: kezdődik, amikor az eszme kiütközik a hordozó, anyag-on, és elmúlik, amikor ennek az anyagnak változásait többé nem az eszme irányítja és teszi egységgé. A szerves fejlődés tehát nem az anyag fejlődése, s az individuum fogalma nem ellenkezik a fejlődés fogalmával, sőt hozzája tartozik: minden fejlődés individuális fejlődés. Az irodalom is individuálisan fejlődik pl. a technikával összehasonlítva. S kezdete is van: a Thienemann iratlan irodalma, meg vége is, amikor majd felbomlik az a viszony, amely fennállását biztosítja, ha t. i. nem lesz semmi szerzőnek, műnek és

¹ Thienemann «irodalma» azonban nem konkrétum, hanem *fogalom*. Ezért nincs individualitása, csak szellemi formája. S így valóban nincs születése és halála, mert a fogalomnak csak tisztulása, világosodása van: szerzőnk kifejezésével szólva «tudatossága gyarapodik». Viszont azért, mert fogalom és mint ilyen *norma*: Thienemann «irodalomtörténete» alkalmazható minden konkrét irodalomra, — de csak e konkrét individuum születése és halála között.

közönségnek nevezhető valóság. Vagy mi más a szerző, a mű és a közönség, mint szervek, amelyek összefüggése az irodalom? Nem szerves-e ez a fejlődés, ha egyszer szerveken és individuálisan megy végbe, akár magyar irodalomnak, akár világirodalomnak nevezzük? S individuum életét lehet-e másképp megírni, mint biografia formájában? És ez a biografia sem testi szervek, hanem egy szellemi individualitás biografiája. Aki Goethe életét megírja, vajon annak a 80 kiló albuminoid anyagnak a változásait és tömörüléseit, meg bomlásait írja-e meg, amely Goethe teste volt, vagy annak az eszmének a konkrét valóságok világában való megjelenését, akit *Goethe* néven tart számon a szellem leltározója?

Nincs tehát különbség szerves fejlődés és szellemi fejlődés között: minden fejlődés szellemi, de egyben szerves is, mert csak szerveken keresztül lesz a szellem valósággá, térben és időben, s léte e szervek egységes, egy célra törő működésében áll. Az a szellem, amelynek nincsenek ilyen vagy olyan szervei, az nem fejlődik, mert nincs is az időben: ez vagy örök igazságszféra, mint Platon gondolta, vagy Isten, aki semmiféle múlt és egyáltalában fejlődő valósággal a maga örök változatlan-ságában nem is jellemezhető.

A szellemi fejlődés *végtelessége* sem olyan valóság, amely örökké tart. Ez olyan fejlődést jelent, amelynek hipotétikus eszme a lezárása, pl. a teljes tudatosság. Az ilyen valóság él, nem múlt még el, nem halott. De ki mondaná azért örökkévalónak? A műveltség fejlődését pl. azért mondhatom végtelességre, mert egy hipotétikus cél felé tart; de mondhatom-e örökkévalónak? Nekem száz esztendő bizonyos szempontból végtelesség, de önmagában, *an und für sich*, mi ez az örökkévalóságban? Egy pillanat — vagy annyi se. Logikailag tehát, azaz lényegben, nincs különbség a zárt és a nyílt, a véges és a végtelen fejlődés közt sem, mert minden fejlődés lényegileg zárt: kezdet és vég közé zárt folyamat. Nyílt fejlődésű az, ami még tart, de ennek is *lesz* lezárása, sőt ezt fel is tesszük valami hipotétikus eszmével. Nincs tehát semmi ok a fejlődésnek Thienemann-féle megkülönböztetésére. S az sem állhat meg, hogy mikor biografiát írunk, akkor a testi organizmus kategóriáját visszük át a szellem világára. Az igazság inkább az, hogy a biológia, mikor egyedek fejlődéséről beszél, akkor a történetnek és a szellemi világnak a kategóriáját alkalmazza a test halmozódási és szétesési jelenségeire. Nem a fejlődés ilyen vagy olyan fogalma csinál biológiát a történetből, hanem a biológia csinál történetet a természettől. Épen ezért néznek rá bizalmatlanul a tiszta természettudományok. Az életerőnek és az entelechiának a fogalma több, mint természet, s jellemző, hogy épen e szellemi mozzanat nélkül nem tudja az élő lény egységét, szerves fejlődését megérteni a biológus.

2.

Thienemann azért nem barátja a régebben szokásos irodalomtörténetírásnak, mert ez írókra és művekre darabolja fel az irodalmat, s ezek életrajzát írja — már pedig «egyedek életrajzából nem állítható össze egységes, összefüggő történelem» (16. lap). Ő tehát valami olyan egyedre vágyik, amelynek a történetébe minden irodalom története bele foglalható. Erre még a 'világirodalom' sem alkalmas, hanem csak maga az irodalom általában. Ezzel az óhajtott egyetemességet sikerült ugyan tárgya számára biztosítani, de egyúttal teljesen fogalmivá, formálissá tette azt. Eddig minden irodalomtörténet substratumának az irodalmi *művet* tekintette, s történeten a művek és írói egyéniségek megalakulásának mozzanatait értette. A mű elemzése, írójához való viszonya és hatásának kutatása körül forgott minden irodalomtörténetírás. Az irodalom e felfogás szerint a művekben van: az írott művek összességét értik rajta. Ezt a konkrétumok körében mozgó irodalomtörténetet Thienemann most egy funkcionális fogalommal kívánja felcserélni. Az ő nézete szerint az irodalom az a viszony, amelyet a mű teremt meg az író és az olvasó között. Éltető eleme az írás-olvasás gyakorlata: az író azért ír, hogy elérje az olvasót, és az olvasó azért olvas, hogy elérjen az íróhoz. Szerzőnk az irodalom értelmét ezzel az önmagában megálló műről eltereli egy társadalmi relációra. Ezt úgy fejezi ki, hogy nála az irodalom régebbi tárgyfogalma viszonyfogalommal alakul át: azt az elvont viszonyt érti rajta, mely az írott és közölt munka által az író és szűkebb vagy tágabb olvasóközönsége között létesül. Az irodalom Thienemannnak nem esztétikai módon megítélendő alkotás, amelyet a kifejező eszköz választ el más művészetektől (szerzőnk általában nem híve az értékítéletnek), hanem 'társadalmi jelenség'.

En ezt a felfogást az *irodalom* tradicionális fogalmával nem látom kifejezhetőnek, mert Thienemann «irodalma» más, több, mint e hagyományos fogalom jelölte tények. Az irodalomnak társadalmi funkcióként való felfogása ugyanis a szerző és a közönség fogalmait teszi fontosakká, mellékessé fokozza le a művet, holott az irodalomban mégis csak első és fő az irodalmi mű, s a szerző és a közönség csak ennek a teljes megértése kedvéért érdekelheti az irodalomtörténetírót. Hogy Thienemann a régi szó mögé új jelentést rejt, mi sem mutatja jobban, mint hogy könyvében bámulatosan finom és igen érdekes dolgokat tud mondani ennek megfelelően a szerző és a közönség szellemi habitusáról a különböző fejlődési fokozatokban, de a műről alig tud többet, mint hogy iratlan, kézírásos vagy nyomtatott. Külsőségeket állapít meg róla, a szöveg külső alakulását keresi, de nem érdekli, hogy

mi van a műben, mi ennek a szubstanciája. Nem csoda tehát, ha a mű szerepét sem határozza meg kétértelműség nélkül. A 39. lap szerint a közzétett mű csak *terméke* az irodalomnak, *eredménye* annak a viszonyosságnak, mely az író és a közönséget kölcsönösen egymásra utalja. E szerint tehát az irodalomnak nevezett társadalmi viszony hozza létre a művet, mert hiszen ez termék, eredmény. Amde az 56. lapon meg azt olvassuk, hogy «az írott mű csak az által válik irodalomná, hogy szellemi *kapcsolatot teremt* az író és a közönség között». Itt meg már az irodalom a mű függvénye. Először van a mű, ez aztán társadalmi kapcsolatot teremt két tényező között, s létrejön az irodalom.

A műnek ez a kétértelmű szerepeltetése — egyszer irodalmi termék, máskor meg irodalmat létrehozó mozzanat gyanánt — az egész Thienemann-féle koncepciónak a *πρωτον ψευδος*-a. Mert a mű az irodalomnak se nem terméke, se nem létrehozója, hanem ez maga az irodalom a szónak igazi értelmében. Irodalom ott van, ahol művek vannak. S az irodalom a művészetnek egyik formája: a műben él, épúgy, mint minden más művészet. Ma is él pl. az antik irodalom, mert megvannak azok a művek, amelyek ezt az irodalmat alkotják, noha fejlődésének már vége van. Vele kapcsolatban esetleg mi fejlődünk, mai emberek. Az antik irodalom maga ma valóban szellemi életet él: az időn kívül és mintegy transcendens szférában él. De általában minden műalkotásnak ez a sorsa: megszületése után valami imaginárius térben és időben él. Ettől a műben élő szellemi valóságtól — amire nézve egészen közömbös pl., hogy papyrusra vagy hártýára írják-e, vagy merített papírra nyomtatják — egészen különböző valami az *irodalmi élet*, amely a mű körül szerveződő társadalmi jelenség. Ennek léte a társadalommal azonosul, s addig tart, a míg a társadalom, és olyan, amilyen szellemű az a társadalom, amely a művel, s általában az irodalommal „foglalkozik”. Irodalom és irodalmi élet különbözőségének megvilágítására ismét az antik irodalomra hivatkozom. Ez az irodalom ma is van, de sehol sincs az az irodalmi élet, amely vele egyidős. S viszont az antik irodalom sok irodalmi életnek volt tárgya és tárgya még a miénknek is. De pl. Horatius művei az antik irodalomnak nem úgy tárgyai, amint a mi irodalmi életünknek. Egészen bizonyos, hogy a magyar irodalmi élet mást látott és keresett Horatiusban, mint római kortársai. S aki a római irodalom történetét írja meg, annak az lesz a feladata, hogy megmutassa, mik voltak Horatius művei egyrészt önmagukban, szerzőjük számára másrészt a kortársaknak, míg a magyar irodalmi élet historikusa ezzel nem tartozik törődni.

S a műhöz addig, míg tiszta irodalom, semmi köze a közönségnek. Amíg a mű beszél, addig ez, mint minden művészi alkotás, csak az alkotó művésztől beszél. A mű történetírója ezért

a művésszel törődik, mert a mű története az ő története. A társadalom, mult és jelen, ehhez az irodalomtörténethez csak az alkotóban és rajta keresztül tartozik, amennyiben t. i. részt vett a művész énjének kialakításában, amely a műben önmagát fejezte ki.

De persze a kész mű kilép a világba, s kapcsolatot teremt az alkotó és a közönség között. Ez már társadalmi tény, s a neve irodalmi élet. Ennek a tényei és az irodalom művészi tényei nem azonosak. A mű értékelése is egészen más lehet az irodalmi életben és az irodalomban, a tiszta művészet körében. Thienemann egész műve tartózkodik az értékkitevélektől. Ennek is az az oka, hogy ő az irodalmi élet tényeinek a kutatója, akit nem érdekel a mű esztétikai értéke, csak a társadalmi szerepe. Ezért van, hogy az irodalmi életben, vagy a hogy ő mondja: az irodalmon át ő a társadalom szellemét érzi. Egy könyv előszava például neki azokról az emberekről beszél, akik kénytelenek voltak előszót írni, és akik követelték ezt az előszót. Így lehetséges csak, hogy az irodalom története a társadalom történetévé bővül ki, s belőle az emberek együttélésének bizonyos formái tekintenek felénk. Végeredményben kultúrszociológiát kapunk szerzőnkél, s azt látjuk, hogy itt, a középeurópai kultúrában a szellemnek valami egységes stílusa dominált, és hogy az itt kifejtett szellemi világ a maga képére formálta az írókat és olvasókat.

Az irodalmi életnek ez a felfedezése olyan területet von be a tudományos kutatásba, amivel eddig keveset törődtünk, de tévedés azt hinni, hogy az irodalomtörténetnek ezután az irodalmi élet történetévé kell lennie. Megmarad a régi is, amit kibővít az új szempont. Annyival inkább, mert Thienemann igen világosan elénk tárja ennek az irodalmi életnek tudományos feldolgozásához szükséges alapfogalmakat. Az ő nyomán elindulva bizonyosan igen termékenynek fog bizonyulni az irodalmi élet tanulmányozása.

Ennek a szociológiai szempontnak a bevezetését nálunk Horváth János kezdeményezte, mikor irodalmi tudatról beszélt. Ez persze csak kollektív tudat lehet, s kollektivitásokhoz kell tapadnia. Thienemann most megmutatta, hogy kik e kollektivitás tagjai és hogy az irodalmi művek alapján alakul ki ez a kollektivitás. Mint minden élet, az irodalmi élet is tudatosságra törekszik. S így az irodalmi élet valóban e kollektív tudatosság fokozódásával jár.

3.

Még csak egy kérdésre szeretnék felelni. Micsoda Thiennemann munkájának tudománytörténeti jelentősége?

A mult század történeti világszemlélete logikai szükségességgel fordította figyelmünket a társadalomra, a történet egészé-

nek a hordozójára. A magyar irodalomtörténet és kritika munkásai közül Horváth János és Schöpflin Aladár kezdeményezték az irodalmi alkotásnak ezen a széles alapon való jelentését kutatni. Ők fordultak a művektől a nyomukban alakuló élet felé. Közben a német tudományban Scheler kezdeményezésére a tudás szociológiája alakul ki, s ezzel párhuzamosan születnek meg Thienemann vizsgálódásai, amelyekben mindezek a csirák sokkal tudatosabb és világosabban látható kifejlődést nyertek.

Thienemann érdeme, hogy ráirányítja figyelmünket arra a körülményre, hogy az irodalmi mű körül egy nagy és gazdag társadalmi, szellemi folyamat alakul ki, amely szerző, mű és közönség kapcsolatában áll. Ezek mind hatnak egymásra, s köztük kialakul az irodalmi élet. Szerzőnk könyve valójában ennek az irodalmi életnek, s ez élet két szellemi tényezőjének a szerzőnek és közönségnek a rajza, ahogyan az az irodalmi mű alakuló formáiban is tükröződik. Így Thienemannnál elevenné válik az irodalom: könyvek halmazából alakuló hagyományyná lesz, amely — mint ezt Bergson tanítja az életről — tovább él a jelenben. A jelen magában foglalja a múltat: minden újabb fázis gazdagabb rétegződésű, mint a megelőző volt. S ahogy minden élet a tudatosodás mind nagyobb foka felé törekszik, úgy az irodalmi életre is ez a fokozódó tudatosság a jellemző.

Itt is a szellem kategóriáját alkalmazza szerzőnk az irodalomra, mert a szellem és a tudatosság ikertestvérek. A legkövetesebb szellem a legtudatosabb. Tehát a tudatosság fokozódása minden szellemi történet körében megtalálható. S igen becsesek Thienemannnak azok a lapjai, ahol rámutat arra, hogy e tudatosság növekedése milyen módon alakítja a mű stílusát, a szerző öntudatát és a közönségtől való távolságát.

Nem lehet szándékunk, hogy ebben a tekintetben csak megközelítően is vázoljuk Thienemann könyvének gazdag és gondolatébresztő tartalmát. Bizonyos, hogy ebben a részben szerzőnk az irodalmi élet első rendszeres teoretikusa. Épen azért, mert a szellemi fejlődésnek a minden irodalom történetében ismétlődő, azonos útvonalát kereste, műve nem is annyira konkrét történet, hanem inkább az irodalmi élet dynamikája. Normatív keret, amely az egyetemes irodalmi individuumokban individuális vonásokkal telítendő meg. Az előttünk fekvő könyv termékenysége épen a belőle kisarjadó részlettanulmányokban fog megmutatkozni, amelyek e mű egyetemes fejlődésfokait konkrét alakjukban az egyes irodalmakra alkalmazottan tárják majd elénk. Ezzel egy nagy lépéssel viszi előre e mű az irodalomtörténet tudatos művelését.

NAGY JÓZSEF.