

ItK

3

Irodalomtörténeti Közlemények

**A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
IRODALOMTUDOMÁNYI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA**

1987-1988

A TARTALOMBOL

Mezei Márta: Kazinczy világnézeti problémái

Csetri Lajos: Kölcsey Csokonai-bírálatára és Döbrentei

Kerényi Ferenc: A nemzeti színházi eszme és gyakorlat néhány történeti kérdéséről

*

Kiss József: Gyulai Pál: *Hadnagy uram*

*

Kőszeghy Péter: Horváth Iván: *Balassi költészete történeti poétikai megközelítésben*

*

Jung Károly: Újonnan felfedezett horvát hősnének Szigetvár elestéről

Szemle

*

Kardos László (1898–1987) (*Pálmai Kálmán*)

Pándi Pál (1926–1987) (*Bíró Ferenc*)

Sziklay László (1912–1987) (*Bojtár Endre*)

V. Kovács Sándor (1931–1986) (*Tarnai Andor*)

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

IRODALOMTÖRTÉNETI KÖZLEMÉNYEK

1987–1988. XCI–XCII. évfolyam 3. szám

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG	<i>Mezei Márta</i> : Kazinczy világnézeti problémái	237
Komlószi Tibor felelős szerkesztő	<i>Csetri Lajos</i> : Kölcsey Csokonai-bíráta és Döbrentei	271
Bíró Ferenc	<i>Kerényi Ferenc</i> : A nemzeti színházi eszme és gyakorlat néhány történeti kérdéséről	285
Dávidházi Péter	Műelemzés	
Horváth Iván	<i>Kiss József</i> : Gyulai Pál: <i>Hadnagy uram</i>	296
Kiss Ferenc	Vita	
Kulcsár Péter	<i>Köszeghy Péter</i> : Horváth Iván: <i>Balassi költészete történeti poétikai megközelítésben</i>	310
Szabó G. Zoltán	Adattár	
Tamás Attila	<i>Jung Károly</i> : Újonnan felfedezett horvát hősnék Szigetvár elestéről	339
Tarnai Andor	Szemle	
Tverdota György	<i>A Föld megőszült</i> (<i>Gyapay László</i>)	356
Veres András	<i>Révész T. Mihály</i> : A sajtószabadság érvényesülése Magyarországon, 1867–1875. (<i>Szabó G. Zoltán</i>)	361
*	<i>A vándorszínészet a Nemzeti Színházig</i> (<i>Fried István</i>)	363
Stauder Mária technikai szerkesztő	<i>Erős Ferenc</i> : Pszichoanalízis, freudizmus, freudomarxizmus (<i>Tverdota György</i>)	364
	<i>László Zsigmond</i> : Költészet és zeneiség (<i>Kecskés András</i>)	367
	*	
	Magyarországi magánkönyvtárak I., 1533–1657. – L. Kozma Borbála–Ladányi Sándor: A Duna melléki Református Egyházkerület Ráday-gyűjteményének (Budapest) kéziratkatalógusa – Korvinus Mátyás – Hungaro–Polonica – „Számadás” – Tüskés Tibor: Triptichon – Varga Sándor: A magyar könyvkiadás és könyvkereskedelem, 1945–1957. (<i>Szabó Flóris, Monok István, Kilián István, Balogh Magdolna, Ruttkay Helga, Rónay László, Szilágyi János</i>)	370
SZERKESZTŐSÉG	Krónika	
Budapest Ménesi út 11–13. 1118	Kardos László (1898–1987) (<i>Pálmai Kálmán</i>)	381
	Pándi Pál (1926–1987) (<i>Bíró Ferenc</i>)	382
	Sziklay László (1912–1987) (<i>Bojtár Endre</i>)	383
	V. Kovács Sándor (1931–1986) (<i>Tarnai Andor</i>)	384

KAZINCZY VILÁGNÉZETI PROBLÉMÁI

Kazinczy megírta a *Pályám emlékezetében*, hogy otthon vallásos szellemben nevelték; megírta, hogy miként keltette fel kételyeit a sárospataki kollégium teológiai oktatása; hogy miként élte át ifjúkorának legnagyobb válságát a Hajnalkövy Jánossal folytatott beszélgetésben; s hogy miként indította el tanára, Szentgyörgyi István az önálló vizsgáldás hosszú és nehéz útjára. Ezen az úton voltak nyugvópontok, de problémái évekig tartó töprengés, keresés után jutottak csak megnyugtató állomáshoz az 1810-es években. Ez a folyamatot próbáljuk megvilágítani írásai alapján, amelyek értekezések, fordítások, versek, s a gondolatairól, olvasmányairól beszámoló levelek, illetve válaszlevelek; ezek néha válságaival egyidejűen, néha visszatekintően világítják meg nézeteinek alakulását.

Fontos tájékoztatást ad az az összegező levél, amelyet 1803-ban írt Puky Ferencnek¹. Szó van itt is ifjúkorának törvényszerűen feltámadó kételyeiről („Nem hiszen semmit igazán, a' ki nem kételkedett”); majd meggyőződésének, problémáinak sarkpontjait sorolja fel. „Istent nem tagadtam soha, ha a' teremtést és teremthetést meg nem foghattam is.” Meg nem foghatta, de kereste Isten létének, teremtő hatalmának bizonyítékait – mint leveleiben olvasható – először a természet rendjének, működésének törvényeiben: „A' természet mondám magamban, soha nem áll-el a' maga oeconomiajától. Lenni – virítani – hervadni – elhalni! imhol az a' törvény, a' melyet magának minden teremtményeire néve kiszabott.” E rendszerben vizsgálta a lélek, a lélek halhatatlanságának kérdését, s mint írja, „a lelket nem hittem többé halhatatlannak”, de hogy „mi a lélek? azt senki nem tudta még”. Világnézeti problémáinak sűrűjében érte sorsának tragikus fordulata: „ekkor ragadt meg a' gondviselés, 's a' hóhérszínig vitt... Itt vontam szoros számadásra magamat religióbéli állatásimért”. Vallomása szerint ekkor jutott arra a meggyőződésre, ahonnan „soha többé semmi ki nem mozdít. Nem ismerem Istent és lelkeket: de szeretem és ezt függésben lenni érzem ő tőle”, s szilárdan hiszi, hogy az „Isteni Gondviselés a' jó embernek pártjára kél”. Meggyőződésének valóban ezek az alaptételei, de kialakulásukig, sőt, az itt megfogalmazott nyugvópont után is nehéz utat kell bejárnia. A levélben mindenesetre jól körvonalazódnak Kazinczy világnézeti útkeresésének legfontosabb problémái. Az első *a természet rendje* körül összpontosul: Kazinczy a természet „oeconomiaját” vizsgálva akarja megérteni Isten létének bizonyítékait, a „teremtés, teremthetés” titkait, a változás, a fejlődés törvényét, okait. A második, emberközelibb problémában *a lélek mibenlétére, halhatatlanságára* kérdez; Kazinczy itt a születés, fejlődés, elhalás természeti törvényei

¹ *KazLev.* III. 34–37. – Puky Ferenc Kazinczy apjának halála után a család tanácsadója, gyámoltója volt, s nevelője, oktatója az ifjú Kazinczynak. *KazLev.* III. 507.

szerint keresi a választ. A harmadik, öt legintenzívebben foglalkoztató kérdés a gondviselésre, azaz Isten és az emberi világ kapcsolatára, rendjére vonatkozik; Kazinczy ezt főként a *predestináció és a gondviselés-hit* válságaiban éli át, s eljut egy esztétikummal integrált „szép hit” ideáljáig. Mindhárom problémakörben a *megismerés* véges lehetőségeibe, határaiba ütközik; e negyedik kérdéskörben talál majd elvi alapvetést, mély megnyugvást az 1810-es években.

Kazinczy eszmevilága, válságai egyfelől tipikusak korában: a vallásos nevelésből, vallásos meggyőződésből kiindulva kerül a materializmus vonzáskörébe; majd kételyek, megválaszolatlan problémák, különféle érvek és hosszú töprengés után jut el egy korszerű rendszerhez, Kant tanaihoz. Gondolkodása, nézetei másfelől nagyon egyéniek: erősen pragmatikus, élményre fogékony beállítottsága, esztétikai érzékenysége életközeli és személyes képet ad a kor eszmei útkereséséről, a hit, a kritika, a gondolkodás szabadságának sajátos változatáról.

Világmagyarázat; a természet rendje; változás

Isten létében, mint írta, soha nem kételkedett; e meggyőződésében voltaképpen nem voltak megrendítő kételyei, ám a kor szellemében érteni is akarta teremtői hatalmát és törvényeit. Nem kisebb problémában keres válaszokat, mint a „teremtés, teremthetés”, a világ működésének rendje s ennek okai, valamint az ember meghatározottságának legizgalmasabb kérdése, amelyet azonban más szempontból fog átgondolni. A világrendet illető vizsgálódásairól csak igen kevés dokumentumunk van. Alakuló nézeteit nem őrzik önálló alkotások, hanem csupán fordítások, rövid értekezések; a vizsgálódásairól, vitáiról szóló levelek elvesztek, s csak a válaszlevelekből tudunk következtetni álláspontjára. A természet rendszerére vonatkozó problémáiban főként gondolati irányulását tudjuk rekonstruálni, fontos tájékoztatást adnak ehhez adatokkal dokumentálható olvasmányai.

A vallásos szellemben nevelt ifjú Kazinczy nyilván nagy érdeklődéssel fordult a kor egyik alapkönyve, Sander: *Von der Güte und Weisheit Gottes in der Natur* (1780., 1784.) c. műve felé. Nagy Sámuel neki ajánlotta fordítását, amelyről ő „kevélykedve” számol be Kisnek. Tudjuk, hogy a mű népszerűsítésében is szerepe volt: a könyvről szóló cikket a Magyar Hírmondóban 1794-ben Kazinczy sugalmazhatta.² A fordítás 1794-ben, majd 1798-ban jelent meg (az utóbbi már az ajánlás nélkül) *Istennek jósága és böltsége a Természetben* címen. Nagy Sámuel bevezetőjében a mű célját fejt ki. Mint írja, „mindennek van oka”, s mindenben, a természet egészében Istent találjuk meg. Az evidenciaként hirdetett tétel azonban már igazolásra szorul a kor legveszedelmesebb könyvével szemben: „Alig volt még olyan könyv, melly olly világossan és egyenesen igyekezett volna lerontani ezt a’ nagy igazságot, ’s azzal edgyütt az emberi boldogságot; mint ama *Termé-*

² Levele Kisnek: *KazLev.* II. 297. – SZAUDER József, *Csokonai, Kazinczy és a Magyar Hírmondó 1794. III. 8-i levele.* It. 1959/3–4. 469–472. – Szilágyi Ferenc szerint a cikket Kazinczy rokona, Domokos Lajos írta. SZILÁGYI Ferenc, *Puky István, Nagy Sámuel, Csokonai. Csokonai művei nyomában.* Bp. 1981. 280–281.

szet *Systemája* titulusú könyv.”³ Holbach ellen írott könyv tehát, amely programja szerint a természet rendszerének bemutatásával, s benne a „magas gondolatokkal, érzésekkel” hivatott a vallás igazságait erősíteni. A könyv a fizikoteológia, a lét láncolata eszméinek alapján írja le a természet rendjét, amelyben „Minden dolgok összve vagynak kötve egymással” (II. fejezet), amelyben „Minden dolog bizonyos végre teremtett” (IV. fejezet), s amelyben a mérhetetlen nagy és a parányi részeknek, a „Természet Javainak” bölcs és célszerű elosztása jellemző (III., VI. fejezet). A lelkes meggyőződés, a részletező leírások ihletői lettek a kor költészetének, kegyes tanítása azonban az új nemzedék számára korántsem megnyugtató. Nem volt az a fordítótárs Csokonainak sem, aki épp ez időben, s épp az „ellenkönyvben”, Holbach materialista rendszerében talál elfogadható világmagyarázatot.⁴ S úgy látszik, Kazinczy számára sem voltak elégségesek tanai. A „teremtés, teremthetés” problémájára Sandernél azt a választ kapta, hogy a világot Isten teremtette, s ezt talán még mint tételt elfogadta, ám felfogni nem tudta, s a világrend működésében, okaiban nem kapott erre megnyugtató, megvilágító magyarázatot. Sander könyvében egy lényegében változatlan rend leírását látta: minden az isteni erő hatására működik mozdíthatatlan, a célszerűséget szolgáló törvényekkel, miközben az okok „természetét”, mértékét és gyakran a „véget” sem ismerhetjük meg. Nem tudjuk, írja Sander, hogy miképpen változik át a táplálék hússá, szemmé, kézzé; a fejlődésben átalakulnak külső és belső tulajdonságaink, de mértékét nem ismerjük, s úgy látszik, csupán „törsöke” marad meg a testnek; „Sokszor látjuk az eszközt, nem értjük a véget; látjuk a’ következéseket, de okait nem magyarázhatjuk meg.”⁵ Legnagyobb probléma tehát a változás, ennek törvényére keres választ Kazinczy. Tájékozódásának irányát először a Horváth Ádámmal folytatott vitából következtethetjük ki.

Horváth verses műve; *A’ lélek halhatatlansága felől való gondolatok* 1788-ban látott napvilágot; polémikus nézeteit róla Kazinczy 1789-ben levélben közölte a szerzővel, amely azonban elveszett; álláspontját így Horváth válaszlevelének vitapontjaiból ismerhetjük meg. A vita főként a mű alapkérdéséről, a lélek halhatatlanságáról folyt; ennek kapcsán merülnek fel a világrend általános problémái. Az egyik kérdés az volt, hogy milyen törvények igazgatják a föld forgását, az égitesteket, a természetet. Horváth szerint „a’ teremtő isteni erő”; Kazinczy szerint – mint a levél idézi – „maga a’ dolgok természetete”.⁶ S ez arra mutat, hogy Kazinczy az univerzum, a természet működését már nem isteni okokból eredeztette, mint Sander; a rend, s így a mozgás anyagi elve materialista felfogásra vall. A másik tétel Horváth levele szerint, hogy „a’ Testből semmi sem vész el, – ’s a lélekből sem, ez mindenik igaz; de hová lessz hát a’ test, ’s hová lessz a’ lélek” – kérdezi.⁷ Ami biztosan kivehető, az annyi, hogy Kazinczy a test megmaradásának tételét

³ *Istennek jósága és böltsessége a’ Természetben Sander Henrik után.* Pozsonnban, 1782.² Az Olvasóhoz V.

⁴ A Sander-könyvről, a fordításról, hatásáról, Nagy Sámuel és Kazinczy kapcsolatáról, Csokonai részvételéről a fordításban: SZAUDER József, *Az estve és Az álom keletkezése.* Csokonai és a felvilágosodás. *Az estve és Az Álom.* Felvilágosodás és klasszicizmus. Bp. 1970. 252–262.

⁵ SANDER, i. m. 412., 434., 435.

⁶ *KazLev.* I. 416.

⁷ *KazLev.* I. 417.

vallotta; nem egészen világos, hogy vajon a lélekről írottak is tőle vagy Horváthtól származnak-e. De vajon hogyan alakult ki Kazinczynál az anyag megmaradása, a „dolgok természetéből való rendszer eszméje? Nem tudjuk, hogy olvasta-e a „romboló” művet, Holbachét, az azonban bizonyítható, hogy ez időben egy materializmushoz közelálló könyvet tanulmányozott, majd fordított.

Kazinczy Gábor feljegyzése szerint⁸ 1792-ben fordította Hollmann: *Die Oekonomie der Natur* c. munkáját; igazolható azonban, hogy már korábban ismerte, korábban hatottak rá nézetei. Hollmann nevével Sárospatakon találkozhatott: költői próbálkozásait támogató tanára, Szilágyi Márton⁹ ugyanis Hollmann könyvéből tanít fizikát,¹⁰ s talán már ő ajánlotta (vagy adta) érdeklődő tanítványának a göttingeni fizikaprofesszor említett könyvét; erre azonban nincs adatunk. 1790-ben, az Orpheusban viszont már név szerint említi Hollmann, s minthogy a Horváth Ádámmal folytatott vitában is a mű ismeretére utaló érvekkel polemizált, tanulmányozását 1789–90-re tesszük. 1794-ben Szentgyörgyi Istvántól kér véleményt a könyvről, s ezt levélben meg is kapja.¹¹ Fordításának piszkozata vele volt a börtönben, s mint a bevezetőből megtudjuk, elvették tőle, majd a kegyelmező ítélet után visszaadták. „Néki állottam le tisztázásához. Imhol van, a' mit Originál nélkül a' sietve dolgozott maculámból dolgozni tudtam” – írja Budán, 1795. július 10-én keltezett bevezetőjében; az egész mű, a *Természet Oeonomiája* tisztázott kézírata az 1803. március 3-i dátumot viseli.¹² Hatásának írásbeli nyomai, a fordítás, tisztázás körülményei, hosszabb folyamata egyaránt arról tanúskodik, hogy Kazinczy számára igen fontos könyv volt ez. Jellemzőnek tartjuk választását: azt, hogy az ifjú Kazinczy világmagyarázatért nem a filozófiához, a metafizikához fordul (ehhez, mint írja, „nem értek”¹³). Világnézeti útkeresésében az elvont igazságok helyett többször s erősebben befolyásolták a tények, tapasztalatok; gondolkozásának e pragmatikus jellege mutatkozik meg abban is, hogy a számára túlságosan elvont metafizika helyett inkább egy fizikus világrépé, természettudományos alapozottságában felfoghatóbb érvei felé fordul.

⁸ *KazLev.* II. 391. Kazinczy Gábor nem tünteti fel Hollmann nevét.

⁹ *Pályám emlékezete.* Első könyv, 12. fejezet. *Kazinczy Ferenc Válogatott Művei* I–II. Bp. 1960. 28.

¹⁰ M. ZEMPLÉN Jolán, *A magyarországi fizika története a XVIII. században.* Bp. 1964. 47. – KOSÁRY Domokos, *Művelődés a XVIII. századi Magyarországon.* Bp. 1980. 489. Toldy említi, hogy Szilágyi egy göttingeni almanachot adott az ifjú Kazinczy kezébe. TOLDY Ferenc, *Kazinczy és kora.* 1859–1860. Reprint kiadás. Bp. 1987. 30., 32.

¹¹ *KazLev.* II. 391–393.

¹² KAZINCZY Ferenc, *Természet Oeonomiája Ér-Semlyénbe 1803. márc. 3-kánn.* A kéziratnak több másolata van; Hollmann nevét egyik példány sem jelzi. Magam a Magyar Tudományos Akadémián őrzött változatokat olvastam: *Régi és újabb irod.* 4^o. 11. és 33. Kulcsár Péter az Egyetemi Könyvtár példánya (H. 240.) alapján rendezte sajtó alá a mind ez ideig kiadatlan fontos munkát. S mivel Kulcsár Péter vizsgálata szerint ez tűnik hitelesebbnek, az idézeteket e változat alapján kiigazítottam; a lapszámokat az akadémiai változat szerint jelzem.

¹³ *KazLev.* III. 444.

Sander főként a rendszerre figyel: Isten létének bizonyítékául írja le a természetben működő rendet; Hollmann inkább az ember meghatározottságait vizsgálja. Hollmann a felvilágosodás íróinak oly gyakori alapkérdését teszi fel: „Mik vagyunk, honnan jövünk? hová megyünk?” (1. §). A teremtés problémája itt elsősorban az emberi lét nagy kérdőjele körül sűrűsödik: „Mi célja lehetett a’ Természetnek az ember alkotásában?” (2. §). Felteszi azt a kérdést is, hogy vajon az ember van-e a viláért vagy megfordítva, de erre nem emberközpontú választ ad: szerinte a természet – miként Holbachnál – közömbös az ember iránt.¹⁴ Az embert meghatározó törvényekre, létének problémáira mindig fogékony Kazinczy számára fontos lehetett e kérdés, s valószínűleg fel is tette a Szentgyörgyi-nek írott levelében, mert ő külön pontban nyugtatja meg tanítványát. Mint levelében írja, „a’ világ ember nélkül nem világ, de az ember világ nélkül nem ember”.¹⁵ Hollmann műve aztán „a’ természet oeconomiját” az élet működése és az ember, az emberi világ, valamint a halál és a halál utáni lét szempontjából vizsgálja. A teremtés és a természet magyarázatánál Hollmann is, miként Sander, abból indul ki, hogy mindennek van „szerző oka”, s ezt az anyagtól különálló erőnek nevezi, amely „részetlen”, felbonthatatlan, „nem-test”, s az erő ideája szerinte „örökre megfoghatatlan” előttünk, nem tudjuk, hogyan hat a testen, hogyan hat a testre.¹⁶ Hollmann tehát az alapvetően csak részben tér el Sander-től, akinél a mindent létrehozó, működtető ok egyértelműen azonos Istennel; Hollmann nem nevezi meg közelebbről a „szerző okot”, de elkülönítve az anyagtól megismerhetetlennek tartja. Alapállása így nem Holbach materialista felfogásával rokonítható, hanem inkább Rousseau-éval; s Kazinczy talán először nála olvasta az anyag és erő kettős elvén nyugvó világmagyarázatot. „Ez a látható világ: anyag” – írja Rousseau, amely mozgásban van, de „a mozgás okai nem az anyagban vannak. Az anyag felveszi a mozgást és továbbadja, de nem ő hozza létre”; s feltesz aztán egy, a mozgást előidéző „akaratot”, amelynek lényegét, működését, törvényeit ő sem tudja megvilágítani.¹⁷

Hollmann azonban a számára megfejthetetlen problémákat félretolva a világrendszer működését materiális alapon magyarázza. Az erő, leírása szerint, az „összve vonás – vizsza tolás” fizikai mozgástörvényében munkálkodik, amely a természetben és az élő szervezetben a levegő és a vér hatására megy végbe; különböző fázisai, módosulásai magyarázzák a dolgok különféleségét.¹⁸ A vérből származik az epe, a nyál, a „magnedv” és az a legfinomabb fluidum, amelyet *in-lévnék* nevez. Az *in-lév* cirkulációja képezi azt a „Quint

¹⁴ HOLLMANN, i. m. 2. – HOLBACH, *A természet rendszere*. Fordította: BRUCKNER János, GYÖRY János, SZENTMIHÁLYI János és VAJDA Endre. Bp. 1954. 55–56.

¹⁵ *KazLev.* II. 293.

¹⁶ HOLLMANN, i. m. 5.

¹⁷ Kazinczy Rousseau műveivel igen korán ismerkedett meg, SZAUDER József már 1782-ben is kimutatja műveinek nyomát: *Bevezetés. Kazinczy Ferenc Válogatott Művei*, id. kiad.: XXIV. Kazinczy nem mindenben fogadta el ugyan Rousseau nézeteit, de mint írta, „religióval” olvasta (*KazLev.* I. 396.); s élete végéig rajongással emlegette. Filozófiai nézetei az *Emilre* (a savoyai vikárius vallomására) utalnak; itt olvashatta az anyag és mozgás kettős elvét is: *Emil vagy a nevelésről*. Fordította: GYÖRY János. Bp. 1957. 241–242. Hencze Béla szerint már 1786-ban olvasta a művet: HENCZE Béla, *Kazinczy és a francia felvilágosodás*. Bp. 1928. 6.

¹⁸ HOLLMANN, i. m. 7–8.

Essentiát”, amely a gondolkodó erő, az érzés működésének alapja: ez a lélek, vagy ahogy másként nevezi, *Nerveus spiritus*.¹⁹ A halál után ez a fluidum, mint minden könnyű és „fainabb” anyag, fölfelé száll, s miként a testben a „tső”, a levegőben is léteznek csatornák, s „a vékonyabb alkotású Nerveus spiritusod is rá akad azokra a’ Levegői csatornákra, mellyekben te egy szokatlan mozgást, egy jobb ujj életet fogsz élni”.²⁰ Ez a fluidum aztán széteszik a levegőben, s mint egyre gazdagodó, tartalmasabb közeg árad vissza a természetre (17–20. §). A cirkuláció hozza létre a természetben és az emberben a „virítani – érni – hervadni” fázisait; a Nerveus spiritus visszaáradása a földre pedig a szüntelen tartó fejlődésnek is magyarázata. Ám ez utóbbi materialista kételyekkel terhes Hollmannnál: hiszen, mint írja, nem tudjuk, miként működik „a’ lelket felszívó aer”; erről és a lélekről akkor lehetne biztos tudásunk, ha a levegőt is úgy ismernénk, mint a mikroszkópban a növényeket.²¹ A fizikai törvényszerűségek alapján viszont magyarázatot ad a föld pusztulásáról. A föld mennyisége, valamint „a’ Nerveus spiritus lehetséges summája calculálva van”, s minthogy a cirkuláció is ehhez kötött, a földnek a „summát” számba véve mintegy négyszázezer évnyi életet számol ki.²²

Hollmann tanainak ismeretében arra gondolhatunk, hogy Kazinczyra már a Horváthtal folytatott vita idején is hatottak nézetei. A cirkuláció anyagi-fizikai magyarázata alapján írhattott „a’ dolgok természetére” alapozott világrendről; s talán a megmaradás elvére is befolyással volt a könyv tanítása a Nerveus spiritus visszaáramlásáról; így lényegében materiális-fizikai alapon kapott érveket az anyagi-szellemi megőrződés tételéhez. A megmaradást illető (Hollmannra is utaló) nézeteit, kételyeit azonban inkább az őt jobban foglalkoztató problémánál, a lélek halhatatlanságánál láthatjuk majd. S ezt már 1790-ben az Orpheusban, ahol többet mond a természet, a világ magyarázatáról vallott tanult és önálló nézeteiről, problémáiról. Írása *Jegyzések* címen jelent meg az I. kötetben, s a *Keresztes Bálint kedveséhez...*, illetve a *P. Horváth Ádámmal* írott verseihez csatolódik. Leírja itt is, hogy „a’ természetben semmi nem veszhet el”,²³ további fejtegetései, kérdései azonban főként a lélek halhatatlanságára vonatkoznak. Világosabban látjuk meggyőződését és kételyeit egy másik alaptétellel kapcsolatban, amelyet szintén Hollmannból kiindulva fejt ki. Hollmann „virítani – érni – hervadni” elvének alapján Kazinczy itt írja le először azt a törvényt, amelyet 1803-ban, a nézeteit összefoglaló

¹⁹ HOLLMANN, i. m. 12.

²⁰ HOLLMANN, i. m. 20. – Szentgyörgyi István kételyekkel fogadta, hogy az „aérben igen vékony tsők vannak”, amelyek egyfelől finomak, másfelől szilárdnak kell lenniük, hogy az in-lév megtartassék bennük; ilyen anyagot pedig szerinte lehetetlen elképzelni. S honnan van e fluidum, kérdezi Szentgyörgyi: velünk születik, vagy csak a halál előtt „készült”? Szerinte az egész csak álmodozás, amely „just ad a tsúfolódásra”. *KazLev.* II. 292–293.

²¹ HOLLMANN, i. m. 25., 28.

²² HOLLMANN, i. m. 34–35.

²³ Orpheus egy hónapos Irás a’ jőzan gondolkozásnak, igazabb ízlésnek és magyar történeteknek elő segéllésére. ki-adta Széphalmy Vintze. Első kötet 1790dik Jan. Febr. Mart. April. Második kötet 1790. Május, Június, Július és Augustus. Kassán, Füstküti Landerer Mihály költséggel. I. 191.

levélben megismételt: „minden, mit látunk, lesz, van, volt; lesz, van, volt; s újra lesz, van, volt”.²⁴ A törvény a születés, fejlődés, pusztulás fázisait regisztrálva fejt ki a változás okainak, mértékének problémáit; Kazinczy erről Sandernél csak kételyeket olvasott; Hollmannál magyarázatot is. Ő ugyanis a cirkuláció egyes fázisai alapján le tudta írni a változások működését, egyes állomásait: így arról egy felfoghatóbb, de korántsem teljes elméletet adott. A változások okát tudniillik ő sem tudja megvilágítani, mivel azt „az örökre megfoghatatlan” erőnek tulajdonította. Mint írta, nem tudjuk, hogyan hat az erő a testben, a testre, minthogy nem ismerünk más hatást, mint a „hozzáérést”, pedig az erő ideája szerinte sokkal „finomabb”.²⁵ Kazinczy azonban másféle kételyekkel ragaszkodik „a’ dolgok természetéből” folyó materialista magyarázathoz. 1803-ban, összegező levelében azt írta, hogy Isten létében nem kételkedett; a *Jegyzések*ben e hitét akarja egyeztetni új elveivel. Hollmannra és Szentgyörgyre hivatkozva azt a nézetet kockáztatja meg, hogy az anyagi, „a’ dolgok természetéből” folyó rend maga isteni eredetű: „a’ Teremtői Mindenhatóságnak nem volt talán lehetetlen a’ testet annyira rafinírozni, hogy gondolkozhasson”.²⁶ Nem szól itt arról, hogy az ily módon „gondolkozó” anyag hordozza-e a mozgás, változás elvét, de mint a „raffinírozás” megnyilvánulását, feltehetőnek tarthatta. Bizonyos azonban, hogy a végső magyarázatok hiányának jelzése nála materialista irányú. Kétségeink ugyanis szerinte onnan származnak, hogy a „testről”, az anyagról fogyatékos tudásunk van: „Valóban a’ testet és annak természetét nem esmérjük még jól”,²⁷ s talán a „még” arra is utal, hogy egy eljövendő időben, ennek megismerése alapján vélte felderíthetőnek titkait. Teljes homályban marad viszont, hogy ez a „raffinírozás” miként érvényes a „teremtés, teremthetés” kezdeteire. Azonos-e az „erővel”, vagy ha különböző, mennyiben az? S milyen határokkal, hatókörrel működik mozgásának egészében és „finomabb” változataiban? A kifejtetlen feltevésből arra következtethetünk, hogy Kazinczy csak az anyag princípiumában jelölte ki a „Teremtői Mindenhatóság” szerepét. Ami azt is jelenti, hogy a teremtés elve így erősen lehatárolódik; csak az alapelv létrehozására korlátozva kizorol a nagy rendszer törvényeinek megteremtéséből, illetve csak közvetetten vesz részt abban. E nézet is alapja lehetne annak, hogy Kazinczy az Orpheus *Bé-vezetésében* elhatárolja meggyőződését a deizmustól;²⁸ de látni fogjuk, hogy inkább másféle megfontolásaival kell itt számolnunk.

²⁴ *Orpheus* I. 196.

²⁵ HOLLMANN, i. m. 5–6.

²⁶ *Orpheus* I. 196. A hivatkozásnak nem látjuk alapját. Hollmann ugyanis a „megfoghatatlan” erőt az anyagtól különálló elvnek tartotta; Szentgyörgyi levelében sincs a Kazinczyéhoz hasonló vélekedés, esetleg egy beszélgetésben említhette feltevésként.

²⁷ *Orpheus* I. 195.

²⁸ „Nékem egyik tárgyam a’ JÓZAN GONDOLKODÁS lesz. Okaim vannak azt Világosodásnak, aufklaerungnak, Éclaircissementnek nem nevezni; mert ezt némelyek az Indifferentismussal, Irregióval (sic!) ’s úgy nevezett Naturalismussal vagy Deismussal tserélik fel általjában.” *Orpheus* I. 5–6. E megfogalmazás még értelmezhetővé lenne védekezésként, ellenzések elhárításaként, de nézeteinek vizsgálata valóban megmutatja majd, hogy a deizmustól alapvető elvben tér el.

A természet rendszerének megértéséhez tehát főként anyagelvű magyarázatot keresett, e nézeteket próbálta egyeztetni egy korlátozottabb teremtői hatalom feltevésével. E rendszer azonban csak részben, működése fizikai rendjének, a változás folyamatának leírásában, a megmaradás egyes érveiben győzte meg; a végső okokra, a „teremtés, teremthetés” princípiumaira nem nyert magyarázatot. Isten (erő? akarat?) a világ létezésének, lényegének, törvényeinek megértésében felfoghatatlan; az anyagot pedig „nem esmérjük meg jól”, s Kazinczy fel is hagy ily nemű vizsgálódásaival. S talán kételyei is magyarázzák, hogy neki nincs az univerzum rendjét ünneplő verse (mint például Csokonainak). Gessnerfordítása épp arról tanúskodik, hogy inkább a látható, a működésében megérthető világ szépsége, harmóniája ragadta meg, s nem a lényegében magyarázhatatlan rendszer egyetemességére. A materialista elvű világmagyarázat nyitott kérdéseivel együtt is erősen hatott az ifjú Kazinczyra; meghatározó befolyását látjuk a lélek és a lélek halhatatlanságának számára fontosabb, jobban kifejtett problémájában.

A lélek és a lélek halhatatlansága

„De a lelket nem hittem többé halhatatlannak” – írta 1803-ban levelében. A „többé” nyilván arra utal, hogy e nézet kialakulásáig a töprengések hosszú útját járta meg. A lélekről vallott felfogásának legkorábbi változata szintén a Horváth Ádámmal folytatott vitából, illetve Horváth válaszeveleiből rajzolódik ki. Kazinczy nézetei 1789-ben eléggé letisztultak, a lélek „természetének” magyarázatában még bizonytalanul keverednek a szellemi és anyagi meghatározottság sajátosságai. Horváth levelében ezt olvassuk: „... két utolsó punctumod pedig azt mutatja, hogy a’ test is, a’ lélek is valamely egy mástól megkülönböztetett valóság és nem tsupa tehetség”.²⁹ Ezek szerint a nem test lélek nyilván szellemi szubsztanciájú, ám ennek ellentmondva, a „nem tsupa tehetség” azt jelentheti, hogy mégis hordozza a test meghatározottságait. Horváth azt írja, hogy Kazinczy „punctumai” „nagyon homályosok ’s rész szerént egy mással ellenkeznek”,³⁰ s az észrevétel jogos. A vita további pontjaiból ugyanis világosabban vehető ki Kazinczy kettős állásfoglalása s az ebből következő feloldatlan ellentmondás. Kiderül, hogy Kazinczy a testtől különböző lélek „valóságáról” mégis el tudja képzelni, hogy az anyagi eredetű. Metaforába foglalt nézete szerint „az aczélnak a’ kovához ütéséből származott tűz a’ lélek” – idézi Horváth. Nem világos Kazinczy felfogásában, hogy a lélek anyagi származása mellett mégis mi az, ami a testtől „megkülönböztetett valóság”. Valószínű, hogy a „tűz” a materiális és nem materiális entitások hordozója; de ha az anyagból származik, miért és mennyiben nem anyagi? A lélek halál utáni létének jelzése sem világítja meg egyértelműen, hogy Kazinczy azt az anyagi vagy szellemi szubsztancia alapján fogta-e fel. „Te gondold, hogy a’ test a’ maga inertijában érzéketlen marad, a’ lélek pedig ad Oceanum spirituum vissza megy és így más munkára rendeltetvén, nem ügyel semmit előbbi valóságára.” Horváth szerint az „ismét más munkára rendeltetni... nehezen meg-

²⁹ KazLev. I. 416.

³⁰ KazLev. I. 416.

fogható gondolat”.³¹ Nehezen vagy legalábbis kétféleképpen: a nézetének s a lélekről kialakított felfogásának ugyanis két magyarázata, illetve a kettő egyeztetett változata lehetséges olvasmányai alapján.

A lélek anyagtalan szubsztanciájának bizonyítását az 1789-től különös hévvel emlegetett Rousseau-nál olvashatta.³² „Egyetlen anyagi természetű lény sem tevékeny önmagától” – írja Rousseau, s így a testi léthez kötött ember sem: „Érzelmeknek, vágyaidnak, nyugtalanságnak, sőt még a gőgödnék is más az alapelve, mint az a szűk test, melyben leláncolva érzed magad.” Az ember „cselekedeteiben egy anyagtalan szubsztancia indítja alatt áll”, ez a lélek, amely ha anyagtalan, „túlélheti a testet”. Amikor a halál után az emberben a kétféle szubsztancia kényszerű egyesülése megszűnik, Rousseau szerint mindkettő visszatér „természetes állapotába”, s a lélek megszabadulván a test és az érzékek rabságából, ekkor éri el az erények „tiszta gyönyörűségének” világát.³³ Lehetséges, hogy Kazinczy a lélek önálló természetéről írva még Rousseau tanítására gondolt; s talán ezt egészítette ki Hollmann alapján, aki a lélek működését, halál utáni megmaradását, „munkálódását” materiális alapon magyarázta. Elmélete szerint az erekben (Fibrákban) keringő in-lév mozgásából származnak a lélek „tevékenységei”: „A Fibráknak ezen játéka fejt fel a' léleknek gondolkodó erejét, az érkező in-lév az érzésnek legfrissebb benyomásait adja által nékie”;³⁴ a halál utáni létben pedig a földre visszaáramló, az anyagi, szellemi világot gazdagító mozgásában írja le megmaradását és további szerepét. Kazinczy talán ennek alapján gondolhatott már a lélek anyagi, „nem tsupa tehetség” meghatározottságaira; s úgy tűnik, hogy a halál utáni „más munkára rendeltetés” inkább magyarázható Hollmann, mint Rousseau alapján. Nem ismerjük Kazinczy levelét, de úgy látszik, hogy – mint Horváth írja – a kétféle felfogást nem tudta meggyőzően egyeztetni, nézetei valóban „homályosok”, s valószínűleg tisztázatlanok lehettek. A lélekről szóló olvasmányai is csak kételyeit táplálták.

Szeptikus a lélek szellemi szubsztanciáját hirdető Rousseau. „Érzem a lelkemet. Ismerem őt az érzés és a gondolkodás révén, és tudom, hogy ő létezik, noha nem tudom, mi a lényege. Nem tudok okoskodni olyan fogalmak felett, melyekkel nem rendelkezem.”³⁵ Sander könyve is bizonytalan magyarázatot, s főként kérdéseket fogalmaz meg a lélekről. Működését „vékony folyó spiritusoknak” tulajdonítja, de nem világos, hogy ez mennyiben anyagi vagy szellemi. Azt azonban egyértelműen bevallja, hogy „természetét” s működésének lényegét nem tudja megvilágítani: „Miben álljon az én Lelkemnek valósága, természete, miképen mozgatja tagjaimat a' vékony folyó spiritusok által”, azt „senki nem tudja megmagyarázni”.³⁶ A lélek működését, megmaradását az in-lév anyagi voltához kapcsoló

³¹ *KazLev.* I. 415. és 419.

³² *KazLev.* I. 396.; I. még: I. 457., II. 51., 189., 368; ez időben fordít a *Társadalmi Szerződésből*: II. 298., 328., s az *Orpheusban* is közreadja egyik fordítását: *A' Törvény-szabásról. Orpheus* I. 90–99.

³³ ROUSSEAU, i. m. 249., 250., 252.

³⁴ HOLLMANN, i. m. 12.

³⁵ ROUSSEAU, i. m. 252.

³⁶ SANDER, i. m. 434.

Hollmann is azt írja, hogy a lélek mibenléte „a’ leg mélyebb, leg szövevényesebb filozófiai kérdés”. Meglehetősen következetlenséggel „hajlik arra”, hogy az általa anyagi működésében leírt lélek mégis „részetlen”; de az ellentmondás feloldását, a kétféleség megvilágítását elhárítja magától.³⁷ Kazinczy bizonytalanságát fokozta Voltaire többoldalú kételye. Voltaire a Filozófiai szótár Lélek címszavában Rousseau-éhoz hasonló felfogásból indul ki. Azt vallja ő is, hogy „a lélek anyagtalan lény; de az is bizonyos, hogy nem vagy képes felfogni, mi is ez az anyagtalan lény”.³⁸ Szerinte sem a vallási kinyilatkoztatás, sem a gondolkodás, sem a különböző filozófiák ellentmondó (vagy éppen semmitmondó) nézetei nem adnak a lélekről megvilágító magyarázatot. S bár ő is a lélek anyagtalanságát hirdette, halhatatlanságát – Rousseau-val ellentétben – bizonyíthatatlannak tartotta. Amikor Kazinczy 1790-ben az Orpheusban közölte *Jegyzésekben* másodszer foglalja össze nézeteit, azt főként a kételyek alapján teszi, de új vizsgálódásokkal, új kérdésekkel, s a tisztázódás határozottabban kivehető irányával.

A lélek halhatatlanságát pragmatikus józansága alapján is elutasítja, minthogy az „természeti módon meg nem eshetik”, majd Voltaire és Rousseau nyomán azt fejtegeti, hogy ezt sem az „okoskodások”, sem a vallás nem tudja bizonyítani; az utóbbinál átveszi Voltaire érveit (hogy tudniillik az Ószövetségben semmi nincs a lélek szellemiségéről és halhatatlanságáról)³⁹. A filozófusok – írja ismét Rousseau és Voltaire szellemében – inkább a kételyeket táplálják, de ehhez már hozzáfűzi saját vizsgálódásait. Szerinte ugyanis a filozófusoknál „a nagyobb rész abban állapotott meg, hogy a’ lélek test nélkül nem dolgozhatik”. Kazinczy nem sorolja fel a „nagyobb rész” neveit; s nem a legkövetkezetesebb materialista tanítás, Holbach felé tájékozódik. Nem azt kérdezi, hogy a testhez köttetett lélek miként hordozza „dolgozhatóságában” annak anyagi voltát; s hogy megmaradhat-e a lélek a test pusztulása után.⁴⁰ Kazinczy egy másik filozófiai tanításra hivatkozik, amely a lélek szubsztanciájának kettősségét hirdetve kétségtelenül vonzó lehetett számára, de korántsem oszlatta el kételyeit: „... sokan készek azt is vallani” a lélek halál utáni létéről, „hogy a’ testtől való megváláskor valamely igen vékony testettségét viszen oda, a’ hová mégyn – de *miből álljon? mi légyen?* azt senki nem fejezi-fel, ha a’ Mendelssohn lelkének két mértékével bír is”.⁴¹ A „két mértékről” Mendelssohn *Fédonjában* olvashatta azt, hogy a lélekben „összevonva” létezik az anyagi és a szellemi „valóság”, az anyagi mint „matéria” a munkásságban; a szellemi mint „kiterjedés” a mozgásban valósul meg. Ebből a mű szerint egy „belsőképpen munkálódó valóság” származik, amely különössége folytán „ezer és más tulajdonságokkal bírhat”, s mint ilyennek már „a ki terjedéssel és mozgással

³⁷ HOLLMANN, i. m. 10–11.

³⁸ VOLTAIRE, *Lélek*. in *Filozófiai Ábécé*. Fordította: GYERGYAI Albert, RÉZ Pál. Bp. 1983. 309. – Kazinczy már 1786-ban Voltaire-idézetet fűz Orczy egyik leveléhez (*KazLev.* I. 554.); levelezésében ekkortól többen, többször írnak Voltaire-ről (I. 116., 142., 325., 333. stb.); az *Orpheus* II. kötetében KAZINCZY Ferenc aláírással közli róla szóló írását: *Skizzek a’ Voltaire életéből*. 150–185.

³⁹ *Orpheus* I. 193. lapalji jegyzet; VOLTAIRE, i. m. 313.

⁴⁰ HOLBACH, i. m. 71–72., 184–185.

⁴¹ *Orpheus* I. 194.

leg-kisebbs közök sintsen”.⁴² Kazinczy nyilván nem értette, hogy a matéria és a kiterjedés milyen mennyiségi vagy/és minőségi változásokon megy át az „ezer és más tulajdonságokba”, melyiktől függ inkább, és milyen mértékben, mi módon megy végbe a más „valóságá” alakulás folyamata, s hová lesznek e tulajdonságok részenként vagy „összevonva” a halál után. A lélek „két mértékének” magyarázata valószínűleg nem világosodott meg számára akkor sem, ha kifejtettebb változatát ismerte az akkori olvasmányaiban, levelezésében többször emlegetett Leibniznél.

Leibniz világrendszerét a végtelen mennyiségű, akarattal és tevékenységgel bíró szubsztanciák, a monaszok alkotják, amelyekben együtt van anyag és szellem. Monasz a lélek is, s csak olyan értelemben anyagtalan szubsztancia, hogy maga hordozza a Leibniznél az anyaghoz tartozó percepciós és tevékenységi elvet. De mivel a lélek több, mint az anyag, s mivel nem áll részekből, az anyag változásai nem rombolhatják le, s nem pusztulhat el.⁴³ Megmarad tehát a halál után, megtartja akkor is anyagi természetét s az ahhoz köttetett percepció képességét, de csupán gyenge, zavaros formában: „... a halál nem lehet egyéb, mint álom... hiszen a halálban csak az észrevételek szűnnek meg elég világosnak lenni”.⁴⁴ Kérdés azonban, hogy miként, milyen formában lehetséges a lélek anyagi voltának fennmaradása. „Talán a’ testtől való elváláskor meg tartja azt a’ vékony schémát, melly által a’ testtel összekötött, s a’ mellyen vagynak az esméretnek minden nyomai” – írja Leibniz tanát követve Sander,⁴⁵ de a „megtartás” mikéntjét közelebbről ő sem magyarázza. „Leibnicz! Leibnicz! – bizony talán jó helyen tapogattál / Mikor a’ Lelkekre vékony kis test-takarót adtál” – írja Horváth Ádám is vitatott munkájában a lélek kettős meghatározottságának leibnizi elvéhez vonzódva. A halál utáni létben azonban Horváth nem tudja elfogadni a kettősséget: „Tsak a’ kár, hogy rajta hagyta e’ takaró fedelet / A lelkem akkor-is, mikor már ő a’ testek felett / Képzeltelhetlen magassan fel-kezd emelkedni.”⁴⁶ A következő verssorokban arról szól, hogy hangot, látványt csak a test tud érzékelni, de számára ez nem veti fel azt a kérdést, hogy miként létezhet a lélek a test (az érzékelés) pusztulása után; inkább azt bizonygatja, hogy a lélek nem test, érzékelése, működése több, mint a testé, s így halhatatlan. Horváth gondolatmenete megvilágítja számunkra Kazinczy feltehetően legfontosabb problémáját, azt, hogy a „két mérték” végül miként, milyen funkcióval működik a lélekben, s mi milyen formában marad meg

⁴² MENDELSSOHN műve: *Phædon oder über die Unsterblichkeit der Seele, in drey Gesprächen* 1767-ben, 1776-ban jelent meg. Idézeteink a korabeli fordításból valók: *Fédon vagy A’ lélek halhatatlanságáról*. Három beszélgetésbe írta német nyelven Mendelsohn Móses. Magyarra fordítottat egy hazafi által. Pesten, 1793. 194.

⁴³ Leibniz levele Sophie Charlotte porosz királynőhöz arról, ami független az érzékektől és az anyagtól. In Gottfried Wilhelm LEIBNIZ *Válogatott filozófiai írásai*. Fordította ENDREFFY Zoltán és NYÍRI Tamás. Bp. 1986. 242–243.

⁴⁴ LEIBNIZ, *Újabb vizsgálódások az emberi értelemről*. Fordította dr. RÁCZ Lajos. Bp. 1930. 28.

⁴⁵ SANDER, i. m. 432.

⁴⁶ *A’ lélek halhatatlansága felől való gondolatok a’ mint azokat Édes Atyja halálakor szomorú szívvel rendbe szedhette Horváth Ádám*. Pápán, 1788. 10–11. – Horváth említett vitaleveleiben is többször hivatkozik Leibnizre: *KazLev.* I. 415., 418.

belőlük a halál után. A lélek kettős (anyagi és szellemi) szubsztanciájáról szóló tanok tehát sem Mendelssohnál, sem Leibniznél nem adtak Kazinczy számára világos magyarázatot a lélekről és halhatatlanságáról.

Mendelssohn különben a lélek halhatatlanságát nem is a „két mérték” alapján, hanem platonista felfogásban magyarázza, amely szintén nem volt meggyőző Kazinczy számára. A Platón *Phaidon*jához kapcsolódó harmadik beszélgetésben Mendelssohn azt fejtegeti, hogy az élőlények világára szüntelen tartó, beteljesülés nélküli tökéletesedési folyamat jellemző, s erre építi a halhatatlanság bizonyítását. „Hogy ezek mindnyájan az ő utazásoknak közepébe meg álljanak, és nem csak meg-álljanak, hanem egyszerre az örvénybe visszataszítottassanak, és az ő igyekezeteknek minden gyümölteit el-veszítsek, azt lehetetlen volt a leg-főbb valóságnak a' világnak azon plánumába helyheztetni, a' melly néki mindenek felett tetszett.” Így a lélek tökéletesedési folyamata a „jövendő életbe is” átvonul; itt fogjuk „az isteni végeknek rendét bé-tölteni, a' melly mi rajtunk túl, a' véghetetlenségbe terjed-ki”.⁴⁷ Kazinczy azonban nem látta át teljesen a világrend tökéletességét (láttuk s látni fogjuk még kérdéseit); s arról sem volt meggyőződve, hogy az a „véghetetlenségbe terjed-ki” a tökéletesedés folyamatának e szempontból sem látta „alapját”. A test rabságából megszabaduló lélek kiteljesedéséről „az erények tiszta gyönyörűségének” világában már Rousseau-nál is olvasott. Rousseau érvelése azon a feltevésen nyugszik, hogy a lélek az anyagtól különböző, szellemi szubsztancia, s mint ilyen, örök életű. Kazinczy azonban e tételt bizonyíthatatlannak tartotta, s így a halhatatlanság erre alapozott tanítását sem fogadhatta el. A *Jegyzésekből* inkább az vehető ki, hogy a materialista nézetekből kiindulva keres magyarázatot.

A Horváth Ádámmal folytatott vita kovakő-metáforáját ismétli meg, de más hangsúlyokkal: „Test egy szikra, test egy marok puskapor, de vesd össze, meglátod micsoda előre nem képzelt effektusa lesz. S nem lehet-e valami illyes a' Lélek is?”⁴⁸ Itt már elmarad a lélek testtől különböző természetének nézete; nem győzte meg a „két mérték” tana, így a testtől származó „tűzként” értelmezett lélek egyértelműbben materiális meghatározottságú. Metaforája szerint létrejöttét a testből (testnek testtel való találkozásából) származtatja; itt semmit nem ír nem test „természetéről”, így feltehető, hogy működését is materiális alapokon képzelte el; az új „effektus” teljes megvilágítását pedig talán az anyag említett (majdani) megismerésétől várta.⁴⁹ Az anyagi meghatározottság azonban számára sem bizonyítja a lélek halhatatlanságát; így azt kell gondolnia, hogy a halál valóban végső állomás az ember számára. Erre a felfogásra vallanak szerkesztői elvei az *Orpheusban*. A II. kötetben hozza Horváth Ádám *Búslakodás* c. versét, amelynek tárgya épp az, hogy a halál csak az élet keserveitől vált meg, más vigasza nincsen. Teleki József *Halotti dal* c. költeménye arról szól, hogy a halál könyörtelen törvény, amelyre „nintsen

⁴⁷ MENDELSSOHN, i. m. 226., 227.

⁴⁸ *Orpheus* I. 196.

⁴⁹ A kor fiatalságának materialista irányulására jellemző, hogy Horváth Ádám is, mint verses műve bevezetőjében írta, egy időben „a' Materialistákkal” azt magyarázta, hogy a „Keresztyén Vallással jobban meg-egyezne azt hinni, hogy a' Lélek test természetű, mint azt, hogy részetlen”. *I. m. Bevezető* 5.

gyógyító ír”.⁵⁰ Van ugyan a materialista világnézetnek is vigasztaló tétele: az anyag megmaradásának elve, amely *Az álom* írásának idején Csokonait még megnyugtatta. Kazinczyt nem.

„A’ természetben semmi sem veszhet el, azt kétségbe senki nem hozza” – írja az Orpheusban (éppúgy, mint a Horváth Ádámval folytatott vitában),⁵¹ de Kazinczy e tételhez most új problémát kapcsol. Horváth vitalevelésében azt fejtegette, hogy a fának, az állatnak is van lelke, amely szintén örök életű, szerinte így teljes a természet „oecomiája”. Kazinczy ezt nem hiheti, ő a természeti pusztulás anyagi megmaradásának elvéhez csatolja kérdését. A kertjében álló kedves tölgyfát, ha elégetik – írja a *Jegyzésekben* –, az „füstté, hamuvá, porrá, földdé, csemetévé, gőzzé, tápláló nedvességgé válik”, de ez a „megmaradás” Kazinczy számára nem teljes. „Mondhatom-é, hogy az a’ tölgyfám a’ melly alatt nagyatyáim barátjait vendéglették, a’ melly alatt az anyám engem szoptatott, *megvan – él?*” S vajon, ha hiszünk is abban, hogy a kimúlt állat lelke új állatba költözik, valóban „nem szűnt meg *lenni?*”, emlékezik-e korábbi létére? Számára az „ilyetén elváltozások mellett való *el nem veszés – meg nem halás – halhatatlanság*”⁵² már nem ugyanaz, mint amiről Horváth beszél. Ily módon a lélek általa elképzelt halhatatlanságát sem szellemi szubsztanciája, sem az anyagi megmaradás, körforgás elve nem bizonyítja megnyugtató teljességgel. Amíg Kazinczy a természet „oecomiáján”, avagy isteni rendjén, az ember számára valóságán, avagy közömbösségén töprengett; amíg a lélek testi, szellemi vagy kettős meghatározottságában kereste „természetének”, halhatatlanságának bizonyítékait, még osztozik Bessenyei, Csokonai, Horváth Ádám problémáiban. Íróársait azonban legalább időlegesen megnyugtatta a rendszer nagyarányúsága: Bessenyeit Pope tanítása az önmagában hibátlan univerzumból, a dualista meghatározottságú emberről;⁵³ Csokonait Holbach világrendje;⁵⁴ Horváth Ádámot a lélek isteni eredetéből származó halhatatlanság. Kazinczy azonban az egyedi világ, a személyes értékek pusztulására kérdez, s erre a rendszerekben nem talált vigaszt. Problémája a költészet és a filozófia határán áll: költészet, mert a lét érzelmekkel, hangulatokkal, emlékekkel telített gazdagságának, egyedi színeinek örök életére vágyik; de még filozófia, mert ennek általános törvényszerűségét, „igazságát” keresi. S éppen azon elfogadott örök változásban, amely szerint: ami lesz, „soha nem az, a’ mi vólt, hanem mindig valami egyéb, úgy hogy nem tsak formáját, hanem az Énjét, EGOját is változtatja”.⁵⁵ De vajon az „EGO” változása miként függ a lélek anyagi meghatározottságától, miként működteti a változásokban, miként őrzi vagy nem őrzi egyetemes és személyes adottságait? S megmaradhat-e valami, valamiképpen, az anyaggal vagy anélkül a halál után?

⁵⁰ *Orpheus* II. 377–378., 405–406.

⁵¹ *Orpheus* I. 192.; *KazLev.* I. 417.

⁵² *Orpheus* I. 192.

⁵³ BIRÓ Ferenc, *A fiatal Bessenyei és íróbarátai*. Bp. 1976. 51–53.

⁵⁴ SZAUDER József, *Az estve és az Álom keletkezése*. id. kiad.: 257.

⁵⁵ *Orpheus* I. 196.

Kazinczy 1794-ben Nagy Sámuelhez fordul egy összefoglaló kérdéssel. Minthogy e levele nincs meg, a válaszlevélből következtetünk arra, hogy átfogó magyarázatot kért. Nagy Sámuel, mint írja, továbbította a kérdést Horváth József tanárnak, aki „Kantiánus mindenbe”, s mellékeli az ő válaszát is.⁵⁶ Horváth József levelének elején olvassuk a kérdést: „Mitsoda az, ami bennünk gondolkodik; Test-é, vagy a' Testtől különböző valóság?” Lehetséges, hogy ez volt Kazinczy kérdése, a levélírók erre felelnek, s úgy fejtegetik a gondolkodás lelki funkcióját, úgy írnak halhatatlanságáról, hogy a lélek természetének törvényeit próbálják tisztázni. Nagy Sámuel hosszan fejtegeti, hogy a test nem tudja „megkülömböztetni magát”, nem tud gondolkodni, sem részeiben, sem a részek összeadása által. Így ha Kazinczy azt kérdezte, hogy mi az, ami bennünk gondolkodik (érez, emlékezik), arra azt a választ kapta, hogy a testtől különböző „Testetlen valóság”, lélek. Kazinczy sehol nem tagadta a lélek funkcióját, csak hogy azt anyagi eredetűnek vélte. A levél érvei mégsem győzhették meg, mert a lélek természetéről, arról, hogy végül is honnan származik e tulajdonság, nem tudnak magyarázatot adni. Horváth József egyértelműen állítja, hogy a lélek szubsztanciájáról semmit nem tudhatunk, „minthogy a' Dolgoknak, magokban gondoltattván, Természeteket, — a' mint azt Kant, világossan meg mutatja, egy Ember sem eszmérheti”. Nagy Sámuel zavarba ejtő választ ad. Hihetőbbnek tartja ő is a lélek testetlenségéről szóló tanokat, ám vannak kérdései: „Nintsenek é másféle testek, gondolkozhatnak é azok, sőt lehet é testetlen valóság, vagy tsupa lélek a' mi nem test — vastag Test — Lélek é az”, írja, de vizsgálatát nyomban el is hárítja: „ezek más fontos kérdések, mellyek most a' célra nem tartoznak”. Vitatható, hogy valóban nem tartozik-e a kérdés saját fejtegetéseihez; az azonban kétségtelen, hogy Kazinczy problémájához mindenképpen tartozott annak kifejtése, hogy hátha e „másféle testek” természete ad megvilágító magyarázatot a lélek működésére. Nagy Sámuel kérdései mögött valószínűleg Leibniz tanítása húzódik meg a lélek kettős szubsztanciájáról, ez azonban Kazinczy számára nem volt meggyőző. Még kevésbé lehetett az a meghatározás, amelyet fejtegetései végén Nagy Sámuel ad a lélekről: „... nem olyan Test az, mint a' mellyet esmerünk, de nem is részetlen Lélek; hanem valami, a' minek van ugyan része, de nem ilyen Test — egy szóval Lélek szélesebb értelemben”. Egyrészt az derül ki tehát, hogy a lélek az, ami; ez magyarázatnak meglehetősen kevés. Másrészt, ha a léleknek „van ugyan része”, az voltaképpen az ő materializmus felé hajló vélekedését erősítette. Mert hátha, mint maga vélte, csak azért nem értjük a lélek anyagi természetét, mert a testet nem ismerjük még jól? S hátha éppen a „vastag testek” bizonyítják a lélek materiális természetét?

Még kevésbé győzhették meg azok a fejtegetések, amelyeket a lélek halhatatlanságáról kapott. Azahogy csak igen homályosan kapott. Horváth József azt írja ugyan, hogy a lélek a test által közli magát az életben, a halálban ez megszűnik. Ebből nem a materialista következtetést vonja le (a test, a „közlés” megszűnéséből következő elmúlást), hanem inkább Leibniz eszméjét veszi át: „De onnan nem következik, hogy a' Léleknek külseje is el veszett volna a testtel együtt.” Adós marad azonban annak kifejtésével, hogy miért

⁵⁶ Mindkét levél: *KazLev.* II. 331–338. Horváth Józsefről azt írja Nagy Sámuel, hogy eddig Debrecenben tanult; most megy éppen Pápára tanárnak, majd külföldre készül filozófiát hallgatni. *KazLev.* II. 335. — SZILÁGYI Ferenc, *Nagy Sámuel fordításai Gessnerből s egy radikális társadalombíró műből.* It. 1986. 4. sz. Horváth Józsefről: 517–518.

nem következik a „külső” pusztulása, s nem szól arról sem, hogy mi az mégis, ami megmarad. Nagy Sámuel is bizonyítás nélkül közli, hogy az „ilyen széles értelemben vett Lélek Természetéből nem következik az, hogy el romoljon”. Kazinczy joggal kérdezhetette, hogy miért nem, ha van „része”; avagy azt jelenti ez is – mint Leibniznél –, hogy a lélek testi mivoltából is megmarad valami? De mi és milyen funkcióval? Mi mennyire őrzi meg a gondolkodást s a Kazinczy számára oly fontos egyéni, érzelmi értékeket? Erre Nagy Sámuel sem felel. A levélváltás végül is arról győzhette meg, hogy van, működik bennünk egy titokzatos lélek (amit különben maga sem tagadott); feltevését a lélek anyagi „természetéről” nem cáfolták meggyőzően, inkább saját kérdéseihez utalták vissza. A lélek mi-benlétének fejtegetésében Horváth József a megismerés kanti tanítására hívta fel figyelmét. Ez talán elgondolkodtatta, s ha már ekkor olvasásába fog, biztonságosan kijelölődhetek volna számára a vizsgálódás, a megismerés lehetséges határai. Kazinczyt azonban ekkor más kérdések foglalkoztatták intenzívebben, s még ez évben elfogták, ideje sem volt Kant tanulmányozásához.

„Nem ismerem Istent és lelkeket, de szeretem és ezt függésben lenni érzem ő tőle” – írta 1803-ban. A lélekről folytatott vizsgálódásai csak arról győzték meg, hogy a lélek, mint bennünk élő „valóság”, gondolkodó erő, „tűz”, van, működik, de „természetét” nem tudták leírni, halhatatlanságát nem tudták bizonyítani. Maga a lélek anyagi származásának nézete felé hajlott, s lehetséges, hogy a lélek függését Istentől az anyag „raffinrozásának” alapvető princípiumában látta, de a teljes értelmű halhatatlanság a materiális elv alapján is megoldatlan, s nagy egyéni problémája maradt. Feltevései és a nyitott kérdések aránylag egyértelmű állásponthoz vezették: „De a lelket nem hittem többé halhatatlannak”, írta; e meggyőződésbe belefoglalva (mert meg nem cáfolva) a személyes értékek pusztulásának nyugtalanító tételét. S látni fogjuk, hogy később, amikor majd éppen Kant eszméi alapján revideálnia kell nézetét, fenntartásai akkor is megmaradnak az örök élet hitével szemben. A lélek körüli vizsgálódása különben az elvek, elméletek világában kevesebb megrázkódtatással járt, mint ama másik nagy problémája, amelyben az Isten és az emberi világ közvetlen viszonyát mérlegelte, s az isteni törvény rendjét fürkészve, azt az emberi világ zavaival szembesítette.

Predestináció, gondviselés; rend az emberi világban

Kazinczy a *Pályám emlékezetében* számol be ifjúkorának leghevesebb válságélményéről, amelybe a „savoyardi vikáriussal”, Hajnalkövy Jánossal folytatott beszélgetései juttatták. A *Pályám emlékezetének* az a változata, amelyet végül kiadásra szánt, főként az élmény intenzitását örökítette meg: „... szaladtam szobámba, magamra zárám az ajtót, s térdre bukva könyörögtem, hogy a kegyelem tőlem el ne vétessék”.⁵⁷ A vitáról csak általában ír itt: Hajnalkövy Kálintól és egyéb „haszontalan filozófiából” átvett cikkelyeit kérdőjelezte meg. A mű egyik, *Az Én Életem* c. fogalmazványában azonban pontosabban számol be a beszélgetésről. „Előmbé tévő Calvinnek Institutióját, ’s insequentiaikat

⁵⁷ *Pályám emlékezete* id. kiad.: 41.

talált a' munkában, melyekre felelni nem tudtam, 's ezeket inconsequentiáknak lelte Prof. Szent-Györgyi is, kinek elbeszélém mi történt. De hiszen én Calvint embernek tartottam, 's tévedése engem meg nem zavart; nyugalomban tértem vissza a' kastély rondelájába a' kapu mellett. Egészen másként tértem akkor vissza, midőn Hajnalkövy az általam vastagocskán hitt és a' Fatalisták példájával is védelmezni akart Elrendelést támadá-meg. Akkor magamra zárám az ajtót, térdre rogytam, 's úgy könyörögtem segédért."⁵⁸ Kazinczy többször megírta, hogy otthon öntudatos kálvinista nevelést kapott; Hajnalkövy pedig épp e hit alaptételét támadta meg. E tan az abszolút isteni szuverenitás tételén alapul: Isten tökéletes, mindenható, korlátozhatatlan és befolyásolhatatlan; mindent tetszése szerint tesz. Akarata egyaránt érvényes a természeti és az emberi világra; érvényes az emberiség történetének egészére; s érvényes az egyes ember üdvösségére, kiválasztására: „Mert nem egyforma feltétellel teremtettek mindenek, hanem egyeseknek örök életet, másoknak örök kárhozatot rendel el Isten kezdettől fogva."⁵⁹ Isten akarátát a kiválasztásban sem jótett, sem erény nem befolyásolja. Adva van ugyan a természet és a társadalom folyamatára érvényes általános kegyelem, s az egyes ember üdve számára adatott különös kegyelem, amely azonban csak abban segít, hogy az eleve elrendelés szerinti isteni döntést elismerve és felismerve az ember alázattal és szorgalommal irányítsa sorsát. S minthogy a jótett és erény Istent és döntését semmiképpen nem befolyásolja, az emberi tevékenység terepe az evilág lesz, ahol a tőle nyert társadalmi, anyagi, tehetségbeli javakat és lehetőségeket szabadon használhatja. Kazinczy, mint írta, „vastagocskán” hitt e Kálvin szerint is „szörnyű végezésben”; ezt értve világosodnak meg magatartásának, meggyőződésének fontos alapelvei.

Kazinczy pályája kezdetétől szilárdan hitt nagyra hivatottságában, kiválasztottságában; csorbíthatatlan öntudata nyilván e hittétel biztatásán nyugodott.⁶⁰ Tehetségében, energiáiban láthatta azt a „jelet”, amelyet a predestináció szerint Isten a választottaknak megad;⁶¹ s kétségtelen, hogy Kazinczy fáradhatatlan, sokoldalú tevékenységgel felel meg elhivatottságának. Később, már a körülötte felcsapó viták idején is e tan alapján hivatkozik arra, hogy csak a kiválasztottak (s persze köztük ő maga is) képesek meglátni az igazságot. Egy, Révaival folytatott polémiában büszkén védi általa nézetei jogosságát. Az igazság, mint írja, „csak kevésnek jut mátkául; és sokszor – bizony többször mint gondol-

⁵⁸ *Az én életem.* Barátimnak, Literaturánk' barátjainak 's legközelebb gyermekeimnek. Kazinczytól. MTA Történel. 4^o 32. sz. K. 612. E kéziratcsomó elején található a *Pályám emlékezetének* egy másik változata is, amelyben Kazinczy igen részletesen ír gyermek- és ifjúkoráról, de ebben csak az apja haláláig tartó időszakról számol be; címe: *Kazinczy Ferenc Élete egyedül maradékai számokra.* Széphalom, Májusban, 1814.

⁵⁹ *Kálvin János Az eleve elrendelésről* (De predestinatione) Fordította SZABÓ Piroska. Bp. 1986. 19.

⁶⁰ Kazinczy elhivatottságának öntudatát főként a saját munkásságáról szóló büszke híradások mutatják leveleiben: *KazLev.* II. 79., 249., 296., 298., 301–302., 320., 348. stb. – A kiválasztottságra alapozott öntudatról: KULIN Ferenc, *Kazinczy ízléséről* in *Közéletek a reformkorhoz.* Bp. 1986. 39.

⁶¹ Kálvin szerint Isten a kiválasztottaknak „nemcsak felajánlja az üdvösséget, hanem jelét adja úgy is, hogy hatásának bizonyága homályos vagy kétséges ne legyen”. I. m. 27. Munkájának másik helyén

nánk — nem az akarás hibája, hogy nem az ő részén állunk. Bizonyos értelemben igen igaz az én hitem sorsosainak rettenetes dogmájok, a' Praedestinációról való tudomány. Az leveri ezt akarátja ellen is: azt, midőn keresve keresi is, futja." S nyilván ennek alapján fűzi hozzá, hogy tiszteli azt, aki „meg lévén győzve ennek vagy amannak igazsága felől, egész tűzzel terjeszti 's gyarapítja a' jót".⁶² A predestináció elfogadásából érthetőbbé válik az is, hogy az Orpheus *Bé-vezetésében* nézeteit elhatárolta a deizmustól. Ha ugyanis „vastagocskán" hitt a predestinációban, el kellett fogadnia a természeti és az emberi világot átfogó szuverén isteni akarat létét; ez a világot eleve elrendelésével kormányzó elv pedig mind sorsszerűségével, mind a kegyelemtan révén élesen különbözik a deizmus tanításától, a csupán teremtői hatalommal felruházott Isten képzetétől. S látni fogjuk, hogy válságának megoldását keresve sem tud lemondani a világ, az emberi világ rendjét jótékonyan igazgató isteni gondoskodás feltételezéséről.

Kazinczy *Az Én Életemben* sem írta le, hogy Hajnalkövy milyen kérdésekkel rendítette meg predestinációs hitét. Talán azt kérdezte, hogy ha Isten jó és tökéletes, miért tűri a rosszat. Vagy látva, miért nem változtatta meg azt? S miért kell bűnhődni a rosszért, ha az is az ő akaratából való? S miként lehetséges, hogy Isten az érdemre való tekintet nélkül választ ki üdvösségre vagy kárhozatra embereket?⁶³ Az bizonyos, hogy Kazinczynek évekig tartó kételyei voltak, s kivehető az is, hogy kérdéseit a rossz problémájához, valamint saját kiválasztottságának hitéhez kapcsolta. E válságban (sorsából is érthetően) főként élményei vezérlik; hitből és érzésből formálódó meggyőződéséhez inkább utólagosan keres és talál érveket az irodalomban és a filozófiában. Az 1803-as összefoglaló levelében felsorolva hitének tételeit és a kételyeket, írja: „Ekkor ragadt meg az isteni gondviselés 's a' hóhérszínig vitt... Itt vontam szoros számadásra magamat religióbeli állításaimért." Sorsának fordulatát kivehetően figyelmeztetésnek is tartotta, s erős támasza volt elhivatottságának hite: „Érzettem, hogy *eszköz* vagyok az *isteni* kézben; érzettem, hogy az isteni végezés engem a' maga mi előttünk ismeretlen céljainak elérésére *választott*." Ám valószínű, feltette, feltehetette azt a kérdést is, hogy vajon miért kell a rossz a jó cél eléréséhez. S hogy vajon az ő sorsában, az ő útján miért szükségszerű ez így? Hiszen ő, mint e levélben is írja, nem tartotta „ragadománynak megkérdezni az *észt* — ezt az Isten által mellénk rendelt *hűség* vezetőt"; vizsgálódásaiban, kételyeiben így végül is a gondolkodás isteni adományának és lelkiismeretének szavát követte, s tette, írta a jót. Miként ragadhatta sorsa mégis a „hóhérszínig"? Kazinczy e kérdésre felelni tudott. Ha ugyanis *eszköznek* érezte magát egy kijelölt, még ismeretlen magasabb célra, minden, mi vele történt, e célhoz tartozónak tűnt fel számára. Így a rossz nem egyszer-

Ágoston tanait fejtegetve viszont azt mondja, hogy „mivel nem tudjuk, hogy ki tartozik az elválasztottak közé és ki nem, olyan érzülettel kell lennünk, hogy mindenkinek üdvösségét kívánjuk". (100.) E tanítás elsősorban az emberi magatartásra vonatkozik, de a kiválasztottnak adott „jelről" írottakat nem cáfolja.

⁶² *KazLev.* IV. 86–87.

⁶³ Kálvin maga is felteszi e kérdéseket, de a rossz létezését ő részben az ember vele született romlottságával s a kárhozatra, üdvösségre szánás problémájával együtt végső soron teológiai érveléssel magyarázza: azért van így, mert Isten kifürkészhetetlen akaratával így rendelte. KÁLVIN i. m. 72., 78., 88., 89. — KÓNYA István, *Kálvinizmus és társadalomelmélet.* Bp. 1979. 269–270.

rűen a kifürkészhetetlen isteni akarat megvalósulása, hanem jele, útmutatója az egészében nagyra rendeltetett sorsnak. Isten tehát nem akarhatja a rosszat végérvényesen, legalábbis vele, a kiválasztottal nem. S ha Kazinczy csupán személyes élményi alapon vizsgálódik, hite talán megmarad a predestináció keretében. Ám ő nemcsak az egyéni kiválasztottság szempontjából keres választ, hanem az emberi világ rendjének egészében is érteni akarja a rossz jóra fordíthatóságának problémáját; a kiválasztott sors tanulságából kiindulva keres azon túlmutató magyarázatot.

„Lelkem vigasztalást lelt abban a képzelésben, sőt édességet, hogy *magamat közelebb érzem az isteni kézben*; s az a tántoríthatatlan hit támogató, hogy (mint Lessing mondja egy Comediájában) az Isteni Gondviselés a' jó embernek pártjára kél és szenvedéséiért neki megadja a bért, még pedig néha előre” – írta fogsága töprengéseit tovább idézve 1803-ban, levelében. A „jó embernek” adott kiegyenlítés még értelmezhető a predestináció szerint, a kiválasztottnak adott kegyelem értelmében; de a „bér”, mint az ember által kiérdemelt jutalom már arra a nézetre mutat, hogy Isten mégsem befolyásolhatatlan, az ember képes kivívni tetteivel jóindulatát. A „néha előre” kapott jótéteményről írottak még arra a nézetre engednek következtetni, hogy az isteni hatalomtól Kazinczy szerint idegen a rossz létezése; jósága nem tűrheti, s törvényszerűen kiegyenlíti azt. S különösen „lehetetlen, hogy a rossz, mely e' szép tetteiből erede, tartós legyen” – mondja „Barnhelmi Minna” a Kazinczy által emlegetett és fordított „Comediában”.⁶⁴ Kazinczy hite itt szakad el a predestináció „rettenetes dogmájától”, s lép át a mindig jóra hajló isteni gondviselés derűsebben rendezett világába. Ez a hit nem azonosítható a kálvinizmus kegyelemtanába foglalt gondviselés-felfogással sem, hiszen az csak megvilágíthatja, érvényre juttathatja, ami elrendeltetett, a kiegyenlítés, az erénynek adatott „bér” lehetősége nélkül. Amely „bér” nemcsak a kiválasztottnak járó kegyelem Kazinczy szerint, hanem mindenkor, mindenkire érvényes, általános törvény: „Oh valóban nem a' nyomorult' vigasztalása az a' hit, hogy a Gondviselés igazságos és abban a mértékben nyújtja a jutalmat és pótolékokat, a' melyben bennünket sujtolt” – írja általánosabb érvényességben fogalmazva, szintén 1803-ban, egy másik levelében.⁶⁵ E gondviselési hit magában foglalja az emberi világ rendjének eszméjét is, amely Kazinczy nézeteinek világában egyik alapvetel lehetett.

„Ha az embereknek dolgait vizsgálom, / Azt a jó, bölcs igaz Istent nem találom, / Kit a természetnek világába leltem” – írta a társadalmi lét, a filozófia, az emberi világ konfliktusait mélyen átélő Csokonai *A lélek halhatatlanságában*. Kazinczyban helyzeténél, alkatánál fogva már ifjúkorában élt egy rendezett emberi világ ideálja, amelyet többféle nézet erősített. Először a predestináció, amely szerint, mint hitte, az isteni mindenhatóság eleve és jól rendezte el az univerzum és az emberek világának törvényeit. Hitének megrendülése után a különféle világmagyarázatokban keresett a rendet igazoló érveket. Mendelssohn platonista alapon azt bizonygatta, hogy miként a természetben a vihar, a föld-

⁶⁴ *Barnhelmi Minna vagy A' katona-szerencse*. Vígjáték öt felvonásban Lessingtől. Fordította KAZINCZY Ferenc. Budán, 1834. 109. A fordításon, mint alább kitérünk rá, épp a fogsága utáni korszakban dolgozott.

⁶⁵ *Kaz Lev.* III. 134.

rengés, az árvíz, a járvány az egész tökéletesedését szolgálja, hasonlóképpen „az erkölcsös világba-is, a társaságos embernek történeteibe és rendeltetésébe minden el-tűnő rossz állandó jobbúlásra szolgál”, s a szenvedés az emberi boldogsághoz elkerülhetetlenül szükséges.⁶⁶ A platóni tökéletesedés azonban, mint más oldalról láttuk, céljában megfoghatatlannak, bizonyíthatatlannak, s valószínű, hogy túlságosan is elvontnak tűnt Kazinczy számára. Talált materialisabb érveket is Hollmannál. Itt azt olvasta, hogy a társadalmat, miként a természetet, az élőlényeket, a cirkuláció működteti, s amit „a' Természet a' Teremtések körül Fizikai erő által tsinál, azt tsinálja morális erő által a' Statusban”. Eszköze, végrehajtója az ember, aki számtalan dolgot tesz, alkot (anyagot, eszközöket, műveket); fontos eszköz a pénz, amely a „szüntelen fermentatiót” tartja fenn.⁶⁷ A cirkuláció és az erjedés azonban nyilván nem adott elegendő magyarázatot a Kazinczy számára legfontosabb emberi világ problémáira, s később a személyes sors átélt zavaraira. S amikor a börtönökben eljutott a predestinációtól az emberi világot jóindulatúan igazgató gondviselés hitéig, a rendezettség eszméje új támaszt nyert, amelyet összegező levelében a kereszténység vigasztaló ígéjével is megerősített: „A' többek közt meggyőztem arról magamat, hogy a' morális világban szint olly böles és változhatatlan rend vagyon, mint a' physikaiiban, mely egy azzal, a' mit az emberi nem Idvezítője mond, hogy a' ti mennyei atyátoknak akarata nélkül egy hajszál sem eshetik le fejetekről.” Voltaképpen a predestináció mindenhatósághitének új változata ez: még benne van az isteni hatalom mindenütt jelenvalóságának hite, de a fizikai és a morális világ tökéletes rendjének eszményében mintha már ott lenne a jó és rossz egyensúlyának ideálja is. A Mindenható által fenntartott kiegyensúlyozott „változhatatlan rend” gondolata pedig élesen ellentétes a deizmus csupán teremtői hatalomról szóló tanításával. Az emberi világ rendjéről, a gondviselésről vallott hite azonban nem jelenti azt, hogy működése, a saját sorsát is magába foglaló rendszere nem szorul további magyarázatra. Problémáit, kérdéseit világítja meg egy, ez időben jelentősnek vallott olvasmánya.

A Pukynak címzett levélben írja, hogy megpróbáltatásaiban „sokat tett” Plutarchos és Seneca tanítása. Plutarchos „az erkölcsi – szuggesztív erő példáit” ismertette meg vele;⁶⁸ Seneca pedig a gondviselés hitében erősítette meg, s problémáira Kazinczyhoz közelálló feleletet adott. Leveléből úgy tűnik, mintha a börtönben is olvasta volna. Szintén 1803-ból való az a levele, amelyben egy akkori és egy régebbi súlyos betegség megpróbáltatásairól számol be Kisnek. Itt írja le, hogy az olvasási tilalom ellenére „Senecát loptam ágyamba, s olvasni kezdettem a' Gondviselés Apológiáját”.⁶⁹ (A levélből ismét nem vehető ki határozottan, hogy az ekkori vagy a régebbi élményére emlékezik.) De bármikor olvasta először, az bizonyos, hogy a mű tanulságai 1803-ban, életének és válságainak egyik nyugvópontján válnak igazán fontossá számára. Seneca az emberi világ rendjében, az egyéni és a társadalmi életben az isteni eredetű okság láncolatát látja, amelyben minden

⁶⁶ MENDELSSOHN, i. m. 244–245.

⁶⁷ HOLLMANN, i. m. 14.

⁶⁸ SZAUDER József, *Bevezetés in Kazinczy Ferenc Válogatott Művei*. id. kiad.: LI.

⁶⁹ *KazLev.* III. 134. – Toldy is úgy tudta, hogy a börtönben olvasta Senecát. TOLDY, i. m. 154.

elfogadható, minthogy semmi nem történik véletlenül: „Causa pendet ex causa, privata ac publica longus ordo rerum trahit: ideo fortiter omne patiendum est quia non, ut putamus, incidunt cuncta, sed veniunt.”⁷⁰ Seneca e rendben magyarázza az emberi világban történő rossz problémáját. Nem minden rossz, ami annak látszik, írja; a baj ugyanis próbatétel elé állítja s megedzi az embert; nevelőeszköz ez, s mint ilyen, egyik legnagyobb isteni jótétemény. A csapás érdem, s Kazinczy saját sorsának felemelő igazságaként, kiválasztottsága igazolásaként olvashatta, hogy azt próbálják, azt edzik az istenek, akit szeretnek: „Hos itaque deus quos probat, quos amet, indurat recognoscit exercet.” S még fontosabb lehetett számára, ahogyan e tétel alapján általános magyarázatot is nyert a rosszra. Seneca is felteszi Kazinczy sorsának kérdését: miért tűri Isten, hogy a jó szenvedjen? („Quare tamen bonis viris aliquid mali deus fieri?”) – s válasza megnyugtatóan kategorikus: valójában nem tűri („Ille vero non patitur”), hanem a rosszal indítja a jóra, a megpróbáltatással a bátorságra, okosságra. A rossz tehát voltaképpen nem létezik, legfőképpen van, amit hibásan annak vélünk: „Non sunt mala, nisi male sustinenti.” S noha minden okszerű, az embernek mégis joga, lehetősége van, hogy válasszon, rosszat vagy jót; választhatja a futást, választhatja a halált is, ha küzdeni nem akar: „Ante omnia cavi ne quis vos teneret invitos; patet exitus: si purgare non vultis, licet fugere.”⁷¹ Kazinczyt nem zavarta az okszerűség és a szabad választás ellentmondása, lelkesen elfogadta Seneca tanítását. Amelyben sorsának igazolása, a rossz létezésének cáfolata mellett a gondviselés működésére is talált új magyarázatot. A mű szerint ugyanis az isteni hatalom nem szuverén „jótetszése” szerint viszi végbe munkáját, mint azt a predestináció tanította, hanem az okszerűség és a szabadság isteni adománya szerint az ember közreműködésével, morális erőinek mozgósítása által. Kazinczy saját sorsának próbatételére, helytállására talált felemelő igazolást, s további küzdelmeihez biztatást: valóban mélyen érinthették Seneca tanai.

Kazinczy gondviseléshitének mély meggyőződését irodalmi munkái is őrzik, a fogsága utáni évektől kezdve pályája végéig. 1801-ben Kis Jánosnak írja, hogy lelkesen dolgozik fordításain; köztük van a *Minna von Barnhelm*,⁷² a válságára felelő, hozzá oly közelálló Lessing-darab. Ennek tanulságát („az isteni gondviselés pártjára kél a’ jó embernek, és szenvedéséért néki mindig megadja a’ bért”) többször, Lessingre hivatkozva, vagy a maga nézeteként ismétli leveleiben, néha szó szerint.⁷³ A darabban valóban elrendeződik minden: a jószívű Tellheim ügyei tisztázódnak, az okos, a próbatételekben állhatatos Minna segítségével megteremtődik közös boldogságuk is. E tanulság lényegében szemben áll az Orpheusban közreadott Gessner-fordításával. A *Szemira és Szemin* története – két szerelmes küszködése, majd pusztulása a viharos árban – ugyanis az Istentől elrendelt tragédia alázatos elfogadásának tételét hirdeti: „Kárhoztathatja-é a’ Halandó az Ő útait? Az a’ ki a lélekzetet fújta belénk, az küldi a’ Halált az Igazhoz és Gonoszhoz.”⁷⁴ Később

⁷⁰ *De providentia*. L. Annaei Senecae Dialogorum libri duodecim. I. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit: L. D. REYNOLDS, Oxford, 1977. 13.

⁷¹ Az idézetek helye a Seneca-mű idézett kiadásában: 10., 15., 15., 12., 16.

⁷² *KazLev.* II. 445.

⁷³ *KazLev.* III. 35–36., 134., 518.

⁷⁴ *Orpheus* I. 288.

személyes hevületű versekben formálja meg gondviseléshitének tételeit. „Adj örömet s adj bajt mellé nagy Jupiter!”, „Ah boldogtalan, a' kit az egyike véve sajátúl! / Az boldog, kit mind ketteje védve szeret!” – írta a *Könyörgés* c. epigrammájában. „Ha kerülöd a' bajt, összetapos, / Küzdj vele férfiasan... Elszégyenli magát, s megbukik a' nagy előtt” – foglalja össze Seneca tanítását a *Férfilelek* c. versében is.⁷⁵

Kazinczy az öröm mellé valóban megkapja a baj próbatételeit. A gondviselés, mint többször leírta, megszabadította a haláltól, a börtönök szenvedéseitől, ám a bajoknak nincsen vége. Be akarják hajtani rajta fogságának költségeit (újabb fekete pont családi bűnlajstromában); legyengült szervezetét betegségek támadják meg; házasságát a gondviselés ajándékának tudja, de ez nem mentesíti az önálló élet megteremtésének anyagi gondjaitól. Kazinczy hite azonban mindezek közepette is megingathatatlan: „A Gondviselés én bennem igen szépen megdicsőítette magát. Bevét, berepít a' veszélybe, csak hogy az az öröme lehessen, hogy ismét megszabadított, és hogy váratlan jótételei által megmutassa azt, hogy javamra czélzott csapásaiban.”⁷⁶ S megpróbáltatik aztán egy mindennél súlyosabb csapással: 1806-ban meghal első, szeretett kislánya. „Elrejtetem, elfordúlok, öszve tépem képeimet, hogy könnyeim elrejtthessem 's a' fájdalom sokszor ordításra fakad” – írja első feljajdulásában. Kazinczy most sem vádolja a gondviselést, de főhajtása nem az elvekkel és érvekkel erősített biztonságos hité, hanem a csapás fájdalmas elfogadása. A veszteséget veszteségnek kell tartania, s bár Szentgyörgyi Józsefnek azt írja, hogy főként az orvosi hanyagságot hibáztatja, nem tudja azt gondolni, hogy mindez a gondviselés „tudta” nélkül történt. Tőle kapta ajándékként a szeretett lényt, s most nem tisztelheti másként, mint nagy adományának elvételéhez méltó mérhetetlen bánattal: „Nem, Édesem, nem vétkes béketlenség az, a' mi én belőlem sír. Érzem veszteségem becset. Háládatlan a' Gondviselés eránt, a' ki illy adomány elvesztét mély kesergés nélkül keseregheti.”⁷⁷ Vigaszt most nem az elvek, nem a filozófia körében talál. Közel egy év múlva Kis János is elveszti leányát. „Felszakadoztak sebeim” – írja neki, s a közös bánatban emlegeti az irodalom vigasztaló, megtartó példáját, most Lessing másik művét: „Oh Náthánt, Náthánt ilyenkor, ott a' hol azt beszéli, hogy az ő hét gyermeke mint lett oda egy pillanatban, hogy kínjai közt mint fetrengett, és az a' kit elméne meg nem foghat, de szívünk szerethet, mint ada néki pótoléket Rechában.”⁷⁸ A „pótolék” azonban nem fedi el a tragédiát. S ha Kazinczyt a személyes értékek pusztulása miatt nem nyugtatta meg a megmaradás materiális avagy szellemi-szubsztanciális elvű magyarázata, nem lehet számára olyan érv, amely egy szeretett lény halálát igazolhatná. Gondviseléshitét megtartva Kazinczy nem mondja, nem mondhatja, hogy minden jól van, amint van:

⁷⁵ A *Könyörgés* c. epigrammáját 1810-ben több más verssel együtt sokaknak megküldi, és nagyon büszke rá. Nagy Gábornak azt írja, hogy ezt és az *Erdő* címűt „forró szívvel” írta; Kis Jánosnak pedig azt, hogy „Wesselényim, Bárócym, Iphigeniem, Erdőm, a' *Könyörgésem* olly darabok, a' mellyekbe szerelmes vagyok”. *KazLev.* VII. 357. A versszövegeket itt és a továbbiakban a levelekben közölt változat szerint idézzük.

⁷⁶ *KazLev.* III. 273.; I. még: III. 133., 135., 218., 419. stb.

⁷⁷ *KazLev.* IV. 273., 275.; I. még: IV. 290.

⁷⁸ *KazLev.* V. 45. Az említett részlet a *Bölcs Náthán* IV. felvonásának 7. jelenetében található.

„*Et quod vides perisse, perditum puta!* Be bölcs mondás! Hát még azok a' több hasonló bölcsességű mondások: *Megvan, és így bizonyosan jól van.*”⁷⁹ A felsőbb elrendelést, írja, elismeri, elismerheti a filozófia, a vallás, de az egyén nem érti: „Az igazi philosophia azaz a' legszentebb vallás azt tanítja, hogy annak meg *kellett* lenni. Miért *kellett* meg lenni, azt meg nem fogjuk.”⁸⁰ Életének e megrendítő élményében különös élességgel vetődik fel számára a kérdés, hogy mégis miféle rend a gondviselés rendje. Miként hihet benne, ha céljai, eszközei ennyire rejtettek és fájdalmasak? Felfoghat-e belőle valamit a gondviselés tárgya és eszköze, az ember? S miként tarthatja meg hitét, ha megpróbáltatása emberfölköti? Kazinczy rászorul újabb érvekre.

1807-ben írja Kis Jánosnak, hogy megvette és lelkesen olvassa Herder műveit, köztük vannak a *Religion und Theologie* kötetei; 1809-ben Rumynak írva sorolja Herdert az öt vallásos megindultsággal (religiöse Rührung) eltöltő szerzők (Lessing és Seneca) mellé.⁸¹ S minthogy az említett két szerző, mint láttuk, a gondviselés hitében volt támasza, arra gondolhatunk, hogy a *Religion und Theologie* köteteiből Kazinczyt mélyen érinthette a gondviselésről szóló 31. és 32. levél. Herder itt azt fejtegeti, hogy a teremtmények világában, a változásokban ellentétes, de egymást feltételező törvények uralkodnak, amelyek összműködésükben egy felsőbb jó megtestesülései; az egyes pusztulása előmozdítja, érvényre juttatja a magasabb rendet, s valójában semmi nem veszhet el. S ha ez így van a természetben, így kell lennie az emberi világban is: „Tag und Nacht, Zonen und Jahreszeiten, Lebensalter und gegenseitige Aufreibung der Geschöpfe: alles dienet Einem Großen und guten Gezetz. Tod bringt Leben; einzelner Untergang befördert eine höhere Ordnung; und nichts geht eigentlich in der physischen Natur unter. Sollte es in den moralischen, der Wahrer Natur, dem Vorrathshausen aller Triebfedern, und Kräfte anders seyn?”⁸² Így kell lenni, mert ha nem lenne a gondviselés kiegyenlítő törvénye általános, csak káoszt látnánk, s egyáltalán nem foghatnánk fel a világot és az emberi létet: „Wenn nichts in der Welt ohne Gedanken und Absicht ist; sollte es die Welt der Welt, das menschliche Leben, und die Triebfeder aller Sichtbarkeit der Gang des menschlichen Herzens, seyn können? seyn dürfen?” A rossz létezik, de ahogyan a természetben az ellentétes változások kiegészítik egymást, azonképpen az emberi világban is van egy csodálatos és titkos „visszafizetés”, amely jóban, rosszban, az általános és a személyes létben egyaránt érvényesül: „...die sonderbare geheime Wiedervergeltung, die ich in Gutem und Bösem, für den knechtlichen und kindlichen Sinn, so allgemein und bei manchem einzelnen Menschen sehr auszeichnend bemerkt habe”. A rossz tehát itt nem

⁹ *KazLev.* IV. 323.

⁸⁰ *KazLev.* IV. 45.

⁸¹ Kisnek: *KazLev.* V. 212., Rumynak: *KazLev.* V. 483.: „Nathan von Lessing und De providentia des Seneca sind Bücher, die ich nie ohne einer religiösen Rührung aus den Händen legen kann. Ich fiel in Blättern auf die zwei Confirmations-Catechisationen, die Herder hielt.” – 1824-ben, mint Guzmicsnak írja, Lajos fia véletlenül rálelt e kötetekre, s Kazinczy lelkesen olvassa ekkor is: *KazLev.* XIX. 55.

⁸² *Johann Gottfried von Herders Briefe, das Studium der Theologie betreffend.* Nach der zweiten verbesserten Ausgabe. 1785. Hgb. durch Johann Georg MÜLLER. Johann Gottfried Herders Sämtliche Werke zur Religion und Theologie. Neunter Theil. Tübingen. 1808. 404.

a jótettért járó „bérben” egyenlítődik ki, s nem erkölcsi próbatételként értelmeztetik, hanem mint az egyetemes világrend törvénye, megnyilvánulása. Érvényesülése, írja Herder, olykor lassú, olykor nehezen ismerhető fel; a politikai megrázkódtatásokkal terhes jelenben különösen nehéz meglátni rendjét. De – kérdezi – vajon nem vakságunk akadályoz-e meg abban, hogy felismerjük törvényeit, a bukás világrendbe illő törvényét is? „... und ist's nicht unsere Blindheit allein, wenn wir in moralischen Dingen nicht eben die Gesetze der Bewegung, des Drucks, des Falles, als in der physischen Schöpfung wahrnehmen?” Vakságunk Herder szerint emberi lehetőségeinkből származik; mi ugyanis a valóságos történekekből, a következtetések nyomán okosodunk, amely csak a láthatót hitelesítheti, miközben az ember létének, kiteljesedésének törvényeit nem ismerhetjük meg: „Wir wissen nicht, was wir gewesen sind; wir haben keine physischen Data vor uns, was wir sein werden.” Kazinczy a változások okain, a lélek természetén tünődve maga is eljutott a végső kérdések megválaszolatlanságáig, de mint az Orpheusban közölt cikkéből kitűnt, reménykedett egy majdani, teljesebb megismerés lehetőségében. Herdernél viszont arra talált érveket, hogy ismereteink korlátozottsága az ember gondolkodásának meghatározottságaiból fakad: a látható, a „külső” világhoz kötődő okoskodásról és a „belső” törvények megközelíthetetlenségéről szóló tanításban voltaképpen most ismét kantiánus (vagy arra utaló) nézetekkel találkozott. Herder azonban nem a megismerés általános törvényszerűségeit akarja megvilágítani, hanem a Kazinczyhoz most közelebb álló kérdést, azt, hogy mit tehet a gondviselés titkait kutató ember. Herder tanítása vigasztaló. Szerinte az ember nem hagyatott magára e problémában: működik bennünk egy titkos, szent erő (zarte Heiligthum), amelyben Isten szava szól hozzánk; hívhatjuk démonnak, géniusznak, lelkiismeretnek, érzésnek, értelemnek: őt kell követnünk, s általa felismerhetjük a gondviselés szándékait. Kazinczy tehát erőt, érveket merített Herder írásaiból arra, hogy a gondviselés rendje *rend*, amelynek a csapás, a pusztulás is része, mégpedig a jó és rossz működésének kiegyenlítő arányosságában.

Arra a kérdésre azonban, hogy miért szükséges a rossz a jó megvalósulására, hogy miért történik úgy, ahogy történik, Kazinczy Herdernél sem kapott választ. Csak annyi biztatást, hogy a gondviselés kifürkészhetetlenségét tudva, a lelkében működő szent érzéshez folyamodhat támaszért, ennek segítségével megtalálható, hogy a számunkra való gondviselés végül is miként érvényesül. Hiszen, mint Herder írja, Isten gyermekei vagyunk, s rajtunk áll, hogy miként: „Gott ist uns, wie wir wollen, daß er uns sey, Richter oder Vater, Tyrann oder Fremd und Bruder.”⁸³ Az embert tehát kételyeiben is vezérli a lelké-

⁸³ Az idézetek, hivatkozások helye: HERDER, id. kiad.: 389–390., 392., 393., 396., 394–395., 405., 391. – Hasonló nézeteket foglal össze Herder a *Religion und Theologie* másik hittételeket összegző írásában arról, hogy Isten szeretete, jósága tartja fenn a világot és minden teremtményeit; hogy őv bennünket, és jóra fordítja ballépéseinket. Kazinczy a Rumynak írott levélben bizonytalanul jelöli a Herder-művet (l. 81. jegyzet), lehetséges, hogy utalása e helyre vonatkozott. Herder azonban a két levélben fejtette ki részletesen nézeteit, s a 31. levélben valóban „katekizáló” (kérdés–felelet) formában bontja ki eszméit, s két pontban. Minthogy bizonyos, hogy Kazinczy az összes kötetet forgatta, aligha indokolatlan, ha a levelek részletesebben kifejtett tanulságaira hivatkozunk. A másik Herder-kötet a *Religion und Theologie* 12. könyve; címe: *Cristliche Schriften*. A hittételeket összefoglaló fejezet címe: *Von Glauben an einen Gott, den Schöpfer und All-Erhalter (παντοκράτωρ) der Menschen Vater*; az említett két pont a 11. és 12. 234–235.

ben működő hang: „Villogj te nekünk, mennyei Jó-Tanács, / S vezérlelj az éjnek kétes homályi közt” – írja Kazinczy 1821-ben, *Tusakodás* c. versében,⁸⁴ amely a reményvesztés és a remény váltakozásában, fájdalmas buktatóinak élményében foglalja össze Herder tanait is. 1823-ban büszkén küldi Guzmicsnak és Mailáthnak *A hit szava* c. ódáját,⁸⁵ amely, mint írja, hitének szent érzéseit foglalja össze; a megpróbáltatásokban, a jó és a rossz kiszámíthatatlan váltakozása során is megőrzött bizalmát. „Az éj sötétét tiszta nap, a' fagyos / Telet tavasz 's nyár váltja-fel... S újra sötét jön-elő, 's fagy újra” – írja Herder szellemében az ellentétes tartalmú váltakozás törvényéről; s hogy mindez az istenek dolga, „nekem / Örvideni illik, túrni, reményleni”, mert „Szakadjon ég föld egybe... ti védtek”. A bizalomra Kazinczynak egyaránt nagy szüksége volt versének alkotása és Herder olvasása idején. Kazinczy az 1807 körüli időszakban a haza sorsának válságában keresi a gondviselés rendjét, ennek problémáiban teheti próbára a Herder érveivel is erősített hitét.

A napóleoni háborúk megítélésében Kazinczynak nehéz dilemmája volt. Mint írta, nem mindenben értette Napóleon tetteit, politikáját,⁸⁶ de rajongott érte, elismerte rendkívüli tehetségét, emberi nagyságát: „olly nagy ember, a' kinél nagyobbat én a' históriákban nem ismerek”.⁸⁷ Alapvetően lojális politikai beállítottsága,⁸⁸ a haza sorsán érzett aggodalma viszont lehetetlenné tette, hogy a vereségeknek örvendezzen, s hogy a győzelmesen előrevonuló francia csapatokban ne ellenséget lásson. Megerősödött gondviselésihite szerint azonban a világban rend van, a történelmi, politikai változások bonyolult mozgásában a halandó nem, de az isteni gondviselés jól tudja, ki, mi mire való. Kezében Napóleon is eszköz, ha nem is értjük, miként és miért: „Isten ő vele nagy változások elkövetésére él. – Akár jó ember ő, akár Flagellum Dei – a jelen való kérdésre mind egygy.”⁸⁹ Akárhogy is van tehát, politikai töprengéseit félretolva bízhat a gondviselésben. Hiszen, ha a jó érvényesül Napóleon által, el kell fogadnunk; ha „Isten ostora”, akkor lehet büntetés, figyelmeztetés, lehet próbatétel Seneca tanítása értelmében; lehet egy, majdan a „visszafizetésben” kiegyenlített állomás a jó megvalósulásának útján; s végül is Isten gyermekei vagyunk, rajtunk áll, miként fogadjuk, miként valósítjuk meg döntéseit, vélhette Herder tanai szerint. A rossz semmiképpen nem érvényesülhet eleve elrendelt örök törvényként, inkább csak eszköze egy elérendő, magasabb célnak; a mindenható, az emberi értékekre figyelő gondviselés kezében megvan a jóra fordíthatóság felemelő hatalma. Kazinczy ebben bízva fogalmazza meg most hitének elszakadását a predestináció zord törvényétől: „Én gonddal olvasom az újságokat, de hideg vérrel, és csak azért hogy lássam, miképen fejlődik-ki a' Providentia' munkája, mellynek egyik fél is a' másik is, a' nélkül, hogy azt

⁸⁴ A vers címét Szemere adta: *KazLev.* XVII. 409.

⁸⁵ *KazLev.* XVIII. 435–436., 444.

⁸⁶ *KazLev.* IV. 435., 440.

⁸⁷ *KazLev.* IV. 434., 440.

⁸⁸ *KazLev.* IV. 18., 291., V. 417. stb.

⁸⁹ *KazLev.* IV. 434.

tudná, csak *végbe-vivője*. Bizony, barátom, szent Igazság van az Idvezítőnek azon szavaiban, hogy a' ti *mennyei atyátok akarátja nélkül egy hajszál sem eshetik-le fejeitekről*. Ezt így tanítja a' vallás; a' Phylosophia pedig így teszi-ki: *az intellectuális világban szint-úgy vagyon morális rend, mint a' külső világban physicali*. Ez nagy textus a' gondolkodásra. Nem vak fatalismust 's praedestinatiót tanít ez; hanem olyat, a' mi a' józan ész tribunálja előtt is megáll."⁹⁰ A Szentírás-idezet az élet legapróbb mozzanatait is átfogó isteni hatalomról még kapcsolható a predestinációhoz, de eddigi olvasmányai, levelei, alkotásai alapján jól látjuk, hogy miként gondolta végig a „nagy textust”: a „providentia munkájába” vetett bizalma most már annak a „külső” és az „intellectuális világban” érvényesülő rendnek hitén alapul, amelyben a predestinációval ellentétes „bér”, az emberi helytállással megteremtett jó, a „visszafizetésben” érvényesülő kiegyenlítés teremti meg a „józan ész tribunálja” előtt is igazolt felsőbb rendet.

Kazinczy meggyőző tételeket olvasott a gondviselés működéséről, ember számára valóságáról, jóságáról. Mégis úgy tűnik, hogy gondviseléshitének biztonsága elsősorban nem az érveken nyugszik. Hiszen a személyes pusztulás gondolatát, megrázó élményét átélő Kazinczy jól tudja, hogy az alapkérdésekre nincsen válasz. Hitének a tudatnál erősebb, egyéni fedezetei vannak. Talált a gondviseléshitben mély, érzelmi vigaszt: „édes írt csepeget sebünkbe, 's fenn tart, hogy bánatunkban el ne süllyedjünk”.⁹¹ S talál benne mást is. Mert noha a „bér”, az erkölcsi próba, a „visszafizetés” tana azt nem magyarázza meg, hogy miért szükséges a rossz, a tragédia, de kiegyenlítést hirdet, megvalósuló rendezettség, arányosságot. S Kazinczyt legintenzívebben ennek szépsége, poétikussága nyugtatja meg, hiszen amúgy sem talált benne olyan bizonyosságot, amely kiállta volna a tűzpróbát: „Der Glaube an die Vorsehung ist ein *beglückender*, ist ein *schöner*, ist ein *poetischer* Glaube; ich frage nicht, und ich will gar nicht fragen, ob er die Feuerprobe aushält. Er war, er ist, und wird ewig mein Glaube seyn” – írja Rumynak.⁹² Kazinczyra mélyen jellemző, amit a lélektan az esztétikus ember tulajdonságairól mond.⁹³ Gondviseléshitében bizonyítható világossággal mutatkozik meg, hogy megválaszolatlan filozófiai kérdésekben esztétikus emberként elsősorban rendezettséget keres, harmóniát, amelyet végső soron nem a tapasztalat vagy az elvi bizonyosság ad meg, hanem a szép kiegyenlítő, magasztos érzete. Lehetséges, hogy ennek jegyében talált megnyugvást végül személyes családi tragédiájára is: az egésztest törvényszerűségében megformálódnak, kiegyenlítetttségében arányosnak tartva foghatta fel a parányi személyes lét törekenységét. Kazinczy erről már nem szól többé, azt azonban öntudattal hangsúlyozza, hogy az „aestheticus ember” méltóságához, nemes kötelezettségéhez tartozik, hogy csak a tiszta tettekből származó szépre függesse szeméit, s távol tartson magától minden „apró tekinteteket”, amelyek e rendet, harmóniát megzavarhatják. Büszkén hirdette magáról, hogy képes e felsőbbrendű szép

⁹⁰ *KazLev.* VI. 242.

⁹¹ *KazLev.* V. 45.

⁹² *KazLev.* VI. 483.

⁹³ G. W. ALLPORT, *A személyiség alakulása*. Fordította: DAYKA Balázs, HABERMANN M. Gusztáv, KISS Ida, LÁSZLÓ János. Bp. 1980. 322., 523–538.

jegyében szemlélni és cselekedni: „Olly kevésbe kerül tisztán tenni mindent, és olly szép a' tiszta tettek jutalma, hogy én meg nem foghatom, miként lehet gyenge az aestheticus ember holmi apró tekinteteket *ennek a' nem aprónak gyönyörűséggel* fel nem áldozni.”⁹⁴ E szép arányosság érzete emeli túl az események buktatóin, megválaszolatlan kételeyein; meghatározza világszemléletét és erkölcsi elveit, s mint később írja, a „valóbb szép” felfogásának készsége öntudatának is támasza megpróbáltatásaiban: „Szeimeim kiismerik a' valóbb szépet, 's szégyellek kicsinynek látszani a' magam szemeiben.”⁹⁵ Megtartani az elvet azonban nem került „olly kevésbe”; Kazinczy életének több pontján, vitáiban sokszor nem tudta az „aprót” az egész nagyságának feláldozni, ám ez nem tartozik most vizsgálódásunkhoz. Fontosabb számunkra az az álláspontja, amelyet a szép tudatformájának egy sajátos korabeli változataként kialakított.

A szép felértékelődése e korszakban a kanti, s nálunk főként a schilleri eszmények jegyében észlelhető. Az ember természeti, érzéki és szellemi beállítottságának végleteiben az esztétikai célszerűség jelentette azt a közvetítő erőt, amely megteremthet egy magasabbrendű emberi állapotot: „A szépség vezeti az érzéki embert a formához és a gondolkodáshoz; a szépség vezeti vissza az embert az anyaghoz és adja vissza az érzéki világnak” – írja Schiller.⁹⁶ E tan legmélyebb értője, hirdetője nálunk majd pályája végén Berzsenyi lesz, aki, mint Schiller, az emberi kiteljesedés lehetőségét keresi e tudatformában; számára az esztétikum magába foglalja az etika szféráját, létmeghatározó posztulátumait. Az esztétikai beállítottság Kazinczynál is hordozza a magasabbrendű erkölcsi magatartás követelményeit; a szépnek a hithez kapcsolása azonban mást is mutat. Schillernél és Berzsenyinnél, mint Csetri Lajos írja, valóban megvan az az interpretációs lehetőség, hogy „az esztétikus emberség állapota a legmagasabbrendű emberi állapot, az emberi létformák tetőpontja”.⁹⁷ Kazinczy azonban a hithez (a gondviselés hitéhez) kapcsolja a szépet, problémáit áthidaló közvetítőként; a szép itt nem önmagában, önértékében, hanem mint a széppel integrált hit, mint „szép hit” kerül a tudatformák felső régióiba. Kazinczy a „szép hit” emberre ható, embert formáló szerepét vizsgálva sem ekkor, sem a későbbi esztendőkből nem zárja ki sem a hit, sem a vallás (a „szép” katolikus vallás esztétikummal és hittel együttesen alakító) szerepét. Azt mondhatjuk, hogy Berzsenyi a következő kor követelményeit, eszményeit fogalmazva keresi a személyiség teljesebb (érezkít és szellemit magába foglaló) illuzórikus megvalósulását a szépben; Kazinczy még az átmeneti korra jellemzőbb különféle tendenciákat, értékmegőrző, értékkapcsoló problémákat átélve keres a szép kiegyenlítő szerepével a hitet is megtartó új, magasrendű tudatformát. Vallási nézetei, problémái sokoldalúan mutatják az egyeztető szándék lehetőségeit, ellentmondásait; számunkra azonban most a gondviselés hitében összegeződő nézetei voltak fontosak. Amely hitet megválaszolatlan kérdéseivel együtt elfogadott, s amelyhez élete végéig ragaszkodott.

⁹⁴ *KazLev.* VII. 544.

⁹⁵ *KazLev.* XI. 143.

⁹⁶ SCHILLER, *Levelek az ember esztétikai neveléséről.* 1794. 18. levéi. Fordította: SZEMERE Samu in *Schiller Válogatott esztétikai írásai* Bp. 1960. 228.

⁹⁷ CSETRI Lajos, *Nem sokaság hanem lélek.* Berzsenyi-tanulmányok. Bp. 1986. 361.

Évekig tartó méltánytalan családi pereskedésekben, megalázó anyagi gondokban is hisz a gondviselés jótékony hatalmában. „Ha a' Gondviselésben nem hinnék, a' mi nekem favori ideám és egyetlen istápom, kétségbe esnék” – írta 1823-ban, ragaszkodva vigasztaló, „szép” oltalmához: „De ez a szép hit engem minden bajaim közt támogat, vigasztal, emel.”⁹⁸ Érzelmi erejű, az esztétikummal integrált hit ez; elvi igazolása – miként világnézetének más problémáiban – a megismerés, az emberi tudás határaiba ütközött. Esztétikus emberként talált elegendő alapot megőrzéséhez, a „teljes való” azonban elérhetetlen maradt számára. Pedig Kazinczyban, s különösen az ifjú Kazinczyban elevenen él megközelítésének vágya; megjárva a kételyek nehéz útjait, átélve vágya teljesülhetetlenségét, végül is a megismerés kérdéseire sikerült választ találnia.

Megismerés

„Az én ideám azon dolgokról, mellyek supra me vannak ez: A' sokoldalú statuája az Igazságnak a' Rotunda közepén, centrumában áll, mi pedig a' peristyl peripheriájában tolongunk elébb tovább. Minden punctum itt más meg más képet ad. Csak az a' kérdés, hogy a' sokoldalú kép melly punctumból tekintetik legillőbben” – írta egy levelében.⁹⁹ A más-más „punctumok” nyilván azokat a különféle teológiai, filozófiai vizsgálódásokat idézik fel, amelyeknek elégtelenségét maga is megismerte már, s amelyeknek relativitásáról Rousseau-nál és Voltaire-nél olvasott hatásos véleményeket. Az ifjú Kazinczy azonban még nem tudott lemondani a különféle elméletek megismeréséről: „legtökéletesebb világosságot kap az, a' ki a' régi nemzetekig tér vissza a' történelem fonalán, 's tapogatja, egyik vagy másik értelem hol, mikor és kiknél vette eredetét?” – írta az Orpheusban.¹⁰⁰ Vizsgálódásai nem vitték ugyan a teljes relativitáshoz, de igazolták Voltaire szkepszisét, azt, hogy a különböző korok filozófiájának ismerete nem vezet el a „világossághoz”. A kételyek, a megoldatlan és nyitott problémák számbavételében kérdés maradt tehát, hogy vajon melyik az az álláspont, ahonnan „legillőbben” (legpontosabb megközelítéssel) tekinthet vizsgálódásainak tárgyai felé. Szentgyörgyi István az önálló keresés buktatókkal teli útjára indította el a legnagyobb válságával küszködő fiatal Kazinczyt: „Kérdéseidre nem felelek, leld fel, amit keressz, s fel fogod, ha tiszta elmével fogod” – olvassuk a nevezetes tanítást a *Pályám emlékezetében*.¹⁰¹ Az egyéni igazságkeresés, a személyes meggyőződés fontos „punctumát” erősítette meg a korán és „religióval” olvasott Rousseau. Ő is arról írt, hogy a zavarba, kételyekbe vezető filozófiák helyett „folyamodjunk a belső világossághoz, ő kevésbé fog tévútra vezetni, mint a bölcselek”, s ha tévedünk, sajátunk az is, s kevésbé rombol, mint az idegen hazugságok.¹⁰² Kazinczy átélve

⁹⁸ *KazLev.* XVIII. 323.

⁹⁹ *KazLev.* IX. 270.

¹⁰⁰ *Orpheus* I. 197.

¹⁰¹ *Pályám emlékezete.* id. kiad.: 42.

¹⁰² ROUSSEAU, i. m. 236–237.

predestinációs hitének első válságát, megismerkedve a világmagyarázatok és a lélekről szóló tanok elégtelenségével, önérzetének fegyverzetében 1790-ben meglehetősen szélsőséges álláspontot fogalmaz meg. Az Orpheusban is Szentgyörgyi említett tanítására hivatkozik, de kissé hivalkodóan vonja le a tanulságot: „lehet, hogy másnak más a *felfedezhetetlen Igazság*, de én rám nézve AZ, a' minek én képzelem”.¹⁰³ A nyilatkozat túlhajtottan öntudatos, a személyesség itt szinte az igazság kritériumává válik. Kazinczy voltaképpen önmagához is következtelen itt, hiszen, mint láttuk, minden problémájában az általános érvényesség igényével, törvényszerűségeinek keresésével vizsgálódott. Ez a beállítottság is alapja lehetett annak, hogy később sem lesz Fichte híve. 1809-ben Rumynak azt írja, hogy Fichtét és az új iskola esztétikusait homályosnak, szöszátyárnak tartja, bár gyakran nem érti, ám ezért nem kárhoztatja tanaikat, s hasonlóképp nyilatkozik később is.¹⁰⁴ Jellemzőbb Kazinczy gondolkozására a személyesség egy másfajta változata. Láttuk, hogy válságaiban miként talált támpontot saját sorsában (olykor figyelmeztetést, olykor új meggyőződésre indítékot, olykor általános érvényű példázatot). Világnézeti útkeresését gyakran s igen erősen befolyásolták élményei, tapasztalatai; érveket inkább utólagosan keresett, vegyesen elméletből és irodalomból; s még jellemzőbb, hogy igazságait élete eseményeivel, tapasztalataival szembesítve próbálja igazolni. Erős kötődése a tényekhez gondolkodásának pragmatizmusában, sőt annak öntudatos vállalásában is tetten érhető. Kazinczy 1809-ben egy (meg nem nevezett) könyvet küld vissza Sipos Pálnak; azt írja róla, hogy szépnek találta, de kevésbé hiheti: „előkaptt a bennem megrögzött istentelenség, melly, mint szent. Tamás csak azt hiszi, mit tapogathat”, s nyomatékkal még egy anekdotát is elmond a makacsul hitetlen cigányról.¹⁰⁵ A tréfás levélre komoly válasz érkezik. Sipos ugyan egy prédikáció bírálatából indul ki, az oktatás azonban Kazinczy-nak szól.

Sipos érvelése az isteni és a természeti ok szétválasztásán nyugszik. A természeti okokat a tapasztalással közelítjük meg, de amit így megismerünk, írja, az csupán jelenség (Erscheinung); az okosság azonban mindenkor „feltézi, hogy egy szabad fő Akaratnak kell lenni”. Ez Sipos szerint az isteni akarat, amely „egyedül való teljes oka mindennek”; a „szabad okság” világa, s „utai általában megfoghatatlanok mindenkor”.¹⁰⁶ Sipos fejtegetése, terminológiája Kant tanait közvetíti. Ismereteink Kant szerint a tapasztalással kezdődnek, azon érzetekkel, amelyeket a tárgyak érzékeinkre gyakorolt hatása kelt. Amit így felfogunk, csupán jelenség (Erscheinung), azt, hogy a dolog magánvalóságában mi, soha nem tudjuk megérteni. A jelenségek világában feltétlen oksági kapcsolat van;

¹⁰³ *Orpheus* I. 196.

¹⁰⁴ *KazLev.* VI. 486., VIII. 250., IX. 352. – SZAUDER József írt arról, hogy a fichtei idealizmust Kazinczy és levelezői későbbben is erősen vitatják. *A romantika útján in A romantika útján.* Bp. 1961. 202–203.

¹⁰⁵ *KazLev.* VII. 77–78. Kazinczy 1806-tól levelez az akkor Sárospatakon tanító Sipos Pállal, de levelezésük csak 1809-től válik intenzívvé. Kazinczy nekrológia Siposról: *KazLev.* IV. 597–598. MAKKAI Ernő, *Sipos Pál és Kazinczy Ferenc.* Erdélyi Múzeum. 1944. 33–51.

¹⁰⁶ *KazLev.* VII. 259–261.

a magánvaló dolgok világában csak szabad okság lehetséges.¹⁰⁷ Sipos kantianus fejtegetése (levele további részében) Kazinczy világnézeti útkeresésének legmélyebb problémáihoz kapcsolódik. Legrészletesebben ugyanis azt bizonyítja, hogy az isteni, szabad ok, mint-hogy „egészen más Sphaerába esik, egybe köttetésbe nincs a' természeti okokkal”, csupán megnyilatkozik bennük. Nem hihetjük tehát, hogy a szabad, isteni akarat „a természet rendjébe által folya”, hiszen „úgy Fátumot tsinálunk az Isten végezéséből”. A felsőbb, szabad okot Sipos egyértelműen azonosította az isteni akarattal, s ez egybehangzott Kazinczy istenhítével. Létét valóban soha nem tagadta, de a teremtés, teremthetés titkai-ban kereste működésének bizonyítékait. Sipos érvelésében azt látta, hogy az isteni szabad ok nem úgy kapcsolódik a természethez, mint okszerű törvényekkel működő és okszerű-ségében felfogható rendszer, hanem mint annak minden részében megnyilvánuló lényeg, amelyet külső jeleiben tapasztalunk, de okosságunk tudja, hogy valójában fel nem fog-hatjuk. Nélküle, mint Sipos írja, semmi sem történhetik meg; rendje mindenütt jelenvaló, mindenben élő gondviselő rend, nem a fátum vagy a predestináció törvényei szerint, hanem mint a természetben és bennünk élő megnyilvánulás. „Maradjunk annál, a' mit egy felől a' tapasztalás mutat, más felől az okosság feltészen. A' Tapasztalás egy felől azt mutatja, hogy mindenek a' természet uttyán fejlődtek ki; más felől az okosság fel tészi: hogy egy szabad fő Akaratnak kell lenni, melj nélkül semmi sem történik meg. Ne sántikáljunk kétféleképpen, mint ha az Isteni gondviselésnek nyomait néha látnók, néha pedig nem látnók: az ő utai átaljában megfoghatatlanok mindenkor. Ha megfogható-vá akarjuk tenni, véghetetlen messze esünk ő tölle. Végyük észre tehát, hogy közelebb van ő mi hozzánk, – hogy benne élünk és benne mozgunk.”¹⁰⁸

A gondviselés rendjét kutató válságaiban Kazinczy bizonyítékokat keresett működésé-nek rendjéről, de okait, törvényeinek lényegét nem tudta magyarázni. Talált erkölcsi tar-talmú igazolást Senecánál; a jó és rossz kiegyenlítő szabályát, a titokzatosan működő „visszafizetés” elméletét Herdernél, de mindez főként a gondviselés arányos, szép rendjé-nek eszményét erősítette meg számára, s hozzásegítette, hogy a széppel integrált hit tudat-formájában találjon megnyugvást. Sipos kantianus tanításában egyfelől elméleti bizonyí-tást talált arról, hogy a gondviselés eddig arányosságában, szépségében elfogadott rendje a felsőbb okok megnyilvánulásaként magyarázható, s miként válságai után vélte, az nem a sorsszerűség, az eleve elrendelés szerint működik. S kapott másfelől új elméleti érveket arról, hogy lényege az ember számára megközelíthetetlen, s hogy megismerhetetlenségé-nek, s általában a megismerésnek van egyetemes érvrendszere, általános törvényszerűsége. A tudás, tudhatás pontos határait jelölte ki számára Sipos tanítása, úgy, hogy megerősít-tette Kazinczyban azt, amihez eddig kiküzdött hittel ragaszkodott. S mindezek mellett Sipos feltesz és megválaszol útmutatóul egy, Kazinczy számára fontos kérdést. Látjuk a természeti és a szabad okok törvényét, de „mi szükség mind ezekre? Avagy elég ok e tudni valamit tsak azért, hogy tudva légyen mi töllünk? Valami tzélnak kell tehát ebben lenni, a' mint vagyon is: tudni illik hogy ezekben az Isten akarattját tudjuk meg; még

¹⁰⁷ KANT, *A tiszta ész kritikája*. Fordította és magyarázta: ALEXANDER Bernát és BÁNÓCZI József. Bp. 1913. Hasonmás kiadás: Bp. 1981. 28–38., 180–181., 347–350.

¹⁰⁸ *KazLev.* VII. 260–261.

pedig a' végre tudjuk meg, hogy tselekedettel teljesítsük".¹⁰⁹ Az isteni akarathoz, gondviseléshez, annak felsőbb rendelkezéseihez formált magatartás-ideál mélyen egybehangzott Kazinczy nagy célokra rendelt elhivatástudatával s ehhez alakított erkölcsi célkitűzéseivel. Érthető, hogy lelkesen fogadta az irányt mutató tanítást: „a meggyőződésnek legfényesebb világa meggyőződött engemet a' felől, hogy nem az az ész, a' mit a vulgus néz észnek, hanem valami fentebb valóságú ész”.¹¹⁰

Ez a levélváltás már hathatós ösztönzője lett Kant olvasásához. Kazinczy már találkozott kantianus érvekkel: 1794-ben Horváth József a lélek, 1807-ben Herder a gondviselés megismerhetőségéről, azaz megismerhetetlenségéről közvetítettek számára Kant alapján érveket, de Kazinczyt ezekben az esztendőekben más problémák kötötték le. 1808-ban még azt írja, hogy nem ismeri Kant munkáit;¹¹¹ idézett levélváltása Sipossal 1809–1810-re esett; 1811-ben pedig már vers őrzi az „új filozófia” hatását. Levelek, dokumentumok nem tájékoztatnak arról, hogy Kant mely műveit olvasta; írásai, vallomásai azt mutatják, hogy ismerte és magáévá hasonította legfontosabb tanait. 1807-ben különben mélyen érintette őt a kantianus tanok egy másik nagy közvetítője is. Akkori problémáinak megoldatlanságát átélve írja: „Schiller van lelkem előtt: az *Igazság* nem az élet' osztályrésze: ennek birtoka a kedves *áltatás*.”¹¹² Valószínű, hogy ekkor még nem volt tudatában annak, hogy a jelenség és lényeg megkülönböztetésében már itt kantianus tanítást helyezel. Schiller és Kant nézeteinek kapcsolatát később tudatosította: erről tanúskodik már a *Gróf Török Lajoshoz* címzett episztolája és erről szóló levelei.

A verset, mint Döbrenteinek és Sárközynek írta, 1801-ben kezdte „Ipamhoz, a' ki nekem a' maga Theosophiai Cosmogoniáját kezdé magyarázni, de a' melly nekem nem fér fejembe”,¹¹³ de csak 1811-ben dolgozta ki. Az első rész saját igazságkereső útjának összefoglalása; a második rész, mint írja, Schiller: *Das verschleirte Bild zu Sais* c. versének fordítása,¹¹⁴ amely arról szól, hogy egy ifjú, ki hozzá hasonlóan látni akarta a „valót”, miként közelítette meg annak elleplezett képmását, s miként rogyott össze holtan, amikor vakmerően fel akarta lebbenteni róla a fátylat. Az episztola egésze a „való” (Kazinczy itteni jegyzete szerint való = igazság) megismerhetetlenségéről szól; számunkra különösen az első, nagyon személyes része tanulságos. Jól ismeri maga is a megismerés olthatatlan vágyát: „Lángoltam látni, megkapni a' Valót”; s jól ismeri e küzdelem gyötrelmeit, a magárahagyatottságot: „Kérdeztem a' Természetet – siket volt; / Kérdeztem Bölcsseinket – ők csevegtek, / 'S bizonytalanabbá tettek, mint valék. / Barátim vállat vontak 's hallgatának.” Felidézi megnyugvásainak, illetve újra támadó kételyeinek hullámszását. is: „De ő futotta a' Vakmerőt, 's az éj' / Lidérczei közt eltűne – nem haraggal, / De mint ki később ismét vissza térend.” Világnézeti problémáit követve láttuk az itt felidézett

¹⁰⁹ *KazLev.* VII. 261.

¹¹⁰ *KazLev.* VII. 322.

¹¹¹ *KazLev.* VI. 21.

¹¹² *KazLev.* V. 46.

¹¹³ *KazLev.* IX. 255., 188.

¹¹⁴ *KazLev.* IX. 188., 263.

út egyes állomásait, kételyeit és nyugvópontjait. Így repült el ifjúságának „arany kora”, írja, s már őszülő fejjel jutott a végső állomáshoz:

Többé nem üztem a' Futót, 's magamba
Vonúlva azt kérdém a' mit tudhatok
És a' mit tudnom használ. 'S ő jutalmúl
Megtért, 's így szólla: Láss! a' mit kerestél,
Nyúlj bé kebledbe 's felleled.

Kazinczy a befejező sorokhoz a Döbrenteinek küldött levélben magyarázatot fűz: „A' 36 és 37 verset csak az fogja érteni, a' ki a legújabb Philosophiával is ismeretes. A 37dik vers nem lessz hosszabb 8 syllabánál, hogy a' kinek orra van, megszagolhassa, hogy valami el van harapva, 's megért.”¹¹⁵ E záradék kiemelése és értelmezése arról tanúskodik, hogy Kazinczy immár valóban elsajátította Kant tanait. Az episztola már nem csupán a megismerés vágyának, megközelítésének költői megjelenítését adja, hanem a „tudnom használ” mélyebb értelmét is. Sipos felvilágosító levelében azonosította a felsőbb, szabad okot az isteni akarattal, s így jelezte felismerésének célját: hogy tudva róla, azt „tselekedtetl teljesítsük”. Kazinczy versének megformálása idején olvashatta már Kantnál, hogy Isten létét sem az ontológia, sem a célszerűségelv (tehát a fiziko-teológia) sem képes bizonyítani.¹¹⁶ Az emberben azonban, Kant szerint, él a legfőbb jó, az erény és a boldogság együttes elérésének vágya; s minthogy a természeti léthez köttetett ember ezt képtelen megvalósítani, fel kell tennie egy olyan legfőbb lény létét, aki a természet és erkölcs ura, s akiben a kívánt összhangot szemlélheti. Isten létéről tehát nem kell és nem is szabad lemondani, megközelítése leginkább az ember erkölcsi világában lehetséges.¹¹⁷ „Nyúlj bé kebledbe, 's felleled” – jelöli ki Kazinczy megvalósulásának tartományát, s a „tudnom használ” elvben morális célzatát. Láttuk, hogy Kazinczy egyéni meggyőződésből, olvasmányai alapján korábban is vallotta, hogy az ember elsősorban belső világosságához, meggyőződéséhez, lelkiismeretéhez forduljon irányításért, s átélte ennek bizonytalanságait, individuális szélsőségeit, titokzatosságát. Kant tanítása e belső irányulásnak adott magasabbrendű elvi alapot és hitet az erkölcsi világban megvalósítható kiteljesedésre. „Lelkemből van kiszakasztva” – írta a Török-episztoláról.¹¹⁸

Második eszmecseréje Sipossal és Tóth Ferenc pápai teológussal 1813-ban a vizsgálódásunk körén most kívül eső vallásról, illetve a valláshoz viszonyított különböző meggyőződésekről, világnézeti rendszerekről, erkölcsi problémákról folyt. Kazinczy ekkoriban már a magáévá sajátított eszmék biztonságával nyilatkozik Kantról és értetlen támadóiról,

¹¹⁵ *KazLev.* IX. 188.

¹¹⁶ KANT, *A tiszta ész kritikája*. id. kiad.: 382–404.

¹¹⁷ KANT, *A gyakorlati ész kritikája*. Fordította és magyarázta: dr. MOLNÁR Jenő. Bp. 1922: 129–146.

¹¹⁸ *KazLev.* IX. 331.

kinevetőiről (Ertsei Dánielről, Lácza Szabó Józsefről, Rozgonyi Józsefről, Kövy Sándor professzorról).¹¹⁹ Kazinczy, elfogadva a megismerésről szóló kanti tanítást, Sipossal teljes egyetértésben választja most szét a tudás és a hit tartományát: „A fentebb való nem okosság osztályrésze – írja – ezen tárgyakat a kritika *Philosophia* kitörlé a’ tudományok sorából, ’s a’ szíves lelkiesméret sejdítéseire, nem – tudására hagyá.”¹²⁰ Az új filozófia a „sejdítésen” túl igazolta a hit szükségességét, s egyszersmind bizonyíthatatlanságát is. S mint-hogy a hit nem szorul igazolásra, a teremtés, teremthetés kérdései, amelyek az ifjú Kazinczyt foglalkoztatták, nem tartoznak többé a gondolkodás körébe; a semmiből való teremtés vagy a teremtő nélküli anyagi teremtődés egyaránt paradoxon a kriticismus számára.¹²¹ A szabad okság világába tartozó gondviselés „szép”, „favori” ideálját viszont, mint láttuk, új nyomatékka vállalhatta, ezért érthető, hogy *A hit szava* és a *Tusakodás* c. vallomásos verseit csak későn, nézetei teljes letisztulása után írta meg. S e nézetek alapján fordul szembe ismét a deizmussal. A deizmus, írja Kazinczy, „eszés hit, de úgy, hogy praeponderál az ész”,¹²² ami lehetetlen, hiszen új meggyőződése alapján hit és ész összekapcsolását, összekapcsolhatóságát elfogadhatatlannak kell tartania. A deizmus tehát következtelen, s mint ilyen, sem nem hit, sem nem filozófia. Az ifjú Kazinczy előbb a predesztináció, majd a gondviselés „szép hitének” alapján tagadta a világ menetében közömbös deista istenképzetet; most a tan lényegének ellentmondása révén utasíthatja el elméleti érvekkel is.

Az új filozófia azonban revideálásra is kényszeríti. Hiszen, ha a végső dolgok, a szabad okok kívül esnek a magyarázhatóság körén, s ha „az ellenkezést a hit tárgyaira ki nem terjeszthettyük”,¹²³ akkor tagadni sem lehet azokat. „Vegyük fel a’ fő Momentumokat Gottheit – Freiheit – Unsterblichkeit. Mi van itt disputálni való? Hiszen ezek nem Dogmák, hanem szabadon ki, tett Ideálok” – írja Sipos.¹²⁴ S ha Kazinczy elfogadta a tanítást arról, hogy bár a felsőbb hatalom létét igazolni nem, de hinni lehet, sőt szükséges is; ha ezen az alapon megerősödhetett a gondviselésbe vetett hite, el kell fogadnia azt is, hogy a korábban bizonyíthatatlannak tartott halhatatlanság, mint „szabad ideál” szintén lehetséges. Kazinczy levonja a következtetést, de e tétel elfogadásában mindvégig megőrizte ifjúkorának szkepszisét. 1814-ben egy prédikáció tanításával egyetértve írja, hogy

¹¹⁹ *KazLev.* XI. 80., 279. Rozgonyi könyve: *Dubia de initiis Transcendentalis Idealismi Kantiani*... 1792-ben jelent meg Pesten; Ertsei Dániel *Philosophia* c. művét 1813-ban, Debrecenben adták ki; ez utóbbiról Kölcsey is megvetően ír Kazinczynak: *KazLev.* XI. 196. – Kant támadóiról: SZAUDER József, *A romantika útján*. id. kiad.: 203–204. – Rozgonyiról: GERECZE Péter, *Kazinczy Ferenc vallási és bölcselmi nézetei*. Pécs, 1881. 18–20.

¹²⁰ *KazLev.* XI. 203.

¹²¹ „Creatum est ex nihilo – Existencia sine Creatore – utrumque paradoxum est: et in hoc triumphat Criticismus juxta quem neque creatum est quidquam, neque quidquam existit” – írja Sipos. *KazLev.* XI. 158.

¹²² *KazLev.* XI. 114.

¹²³ *KazLev.* XI. 155.

¹²⁴ *KazLev.* XI. 124.

„Isten, Gondviselés, Halhatatlanság” a hit alaptételei.¹²⁵ 1815-ben, egy bécsi élményét leírva azonban érezhetőek kételyei. Új ismerőse itt azzal búcsúzott tőle, hogy „a’ más világban jobb világban akadunk egymásra. El akarám magamat nevetni, de megtartóztátam a’ nevetést. Sie glauben also nicht, dass wir uns da wiedersehen werden? – Nicht unmöglich, mondám, de én azt nem tudhatom; hogy a’ lélek el nem vész, mint semmi nem, a’ mi volt és van, azt tudom. Ich bin davon gewiss versichert, mondá, ’s sok szerencsét kívántam neki hitéhez magamban.”¹²⁶ Az örök élet nem lehetetlen, írja, de amit tud, az a lélek megmaradásának elve. Ám ha tudja, akkor nem szabad ideál; azt azonban már nem jelzi, hogy Hollmann alapján a materialista megmaradás elvére vagy Leibniz kettős szubsztanciájának túlvilági létére gondol-e. Ha pedig a szellemi örök életet fogadta el, miért kételkedik mégis? Vigasztalóként ír később a halhatatlanság hitéről Gyulay Lottinak anyja halálakor,¹²⁷ majd egy vers és a hozzá fűzött magyarázat mutatja e hitének mélyén még élő fenntartásait. Kazinczy Prónay Sándornak küldi *Gróf Ráday Erzsébet* halálára írott epigrammáját. Első négy sorában az ittmaradók siratják a szeretett lényt; a befejező két sor a halott vigasza egy boldogabb találkozás reményéről: „Csendesen! hagyjátok kialudni gyötrelmimet; akkor /Jertek, csókjaimat szedni, sietve felém.” A levélben büszkén írja, hogy megtalálta a halhatatlanság nem teológiai hitéhez leginkább illő közlésmódot: „S a’ halhatatlanság’ vigasztaló ideája, nem teológiai dogmatizmussal, nem philosophiai feszegetésekkel, hanem egy szép asszony álmában előadva – mely szív az, a’ mi ennek becsét ne érezze.”¹²⁸ Az elfogadott halhatatlanság nézetei értelmében nem szorul érvekre; ám mint ha kevesebb is lenne, mint meggyőződés: az álom hitnél bizonytalanabb világból érkező jótékony, érzelmi vigasz.

Kant tanai azonban valóban kardinális problémákban adtak Kazinczy számára megnyugvást; érthető, hogy megismerve „istenli”,¹²⁹ s 1817–1818-ban önként kapcsolódik be egy, Kant nézeteit élesen támadó vitába Márton István *Erkölcsei Katekizmusának* védelmében. E vita főként a vallás és a filozófia, a vallásos erkölcs és a kanti erkölcsi elvek összefüggését, illetve problémáit boncolta. Erkölcs és vallás kapcsolata Kazinczy gondolkodásában külön vizsgálendő, de tény, hogy Kant tanai vallási és erkölcsi töprengéseinek is fontos irányt adtak. Végső lezárást azonban nem: vallási nézetei még az 1820-as évekber is új kérdések elé kerülnek, s változnak meg. Világnézeti válságaiban azonban Kant tanainak segítségével az 1810-es években valóban nyugvóponthoz jutott. A megismerés határainak tisztázása, a tudás és a hit elvi szétválasztása Kazinczy számára alapvető tanítás volt: meggyőződése Isten létéről megerősödött, anélkül, hogy a világrénd, a teremtés problémái megvilágosodtak volna; a gondviselés megszenvedett „szép hitét”, mint a világban meg nyilvánuló „szabad ideált” megtarthatta; csupán a lélek halhatatlanságának tételében

¹²⁵ *KazLev.* XII. 74.

¹²⁶ *KazLev.* XIII. 37.

¹²⁷ *KazLev.* XXI. 217.

¹²⁸ *KazLev.* XXI. 280.

¹²⁹ „Kántot istenlem” – írta 1818-ban Kis Jánosnak: *KazLev.* XV. 449.

őrizte meg korábbi szkepszisét. S ezen túl, megtalálta az alapvető erkölcsi magatartás kijelölését: egy felsőbb rendhez igazodó morális törekvés posztulátumáról szóló tanítást. Gondolkodói pályája sajátosan összetett: irányították eszmék, tanok, de igen erősen élményei, tapasztalatai is; hagyományos (hithez, hittételekhez ragaszkodó) és modern (materialista, kantianus) elvek ütköznek és egyeztetődnek benne az emberméltóságot, a szabad vizsgálódást, a tudatformák összetettségét megvalósító gondolkodás egyéni és korszerű változatában.

Márta Mezei

LES PROBLÈMES DE LA VISION DU MONDE DE KAZINCZY

Les problèmes philosophiques de Kazinczy peuvent être répartis en quatre grands groupes.

1. Il veut comprendre et expliquer l'existence de Dieu et surtout les questions du mouvement et de l'évolution, à partir des lois de l'ordre de la nature. Pourtant, ni dans l'ouvrage physico-théologique de Sander, ni dans celui de Rousseau, il ne trouve pas d'explication rassurante. Sa correspondance, ses écrits démontrent une orientation vers les théories matérialistes; il est persuadé de la vérité du matérialisme du changement de l'évolution et de la conservation de la matière. Il traduit l'ouvrage de Hollmann, physicien de Göttingen, qui de sa part, explique le principe de la conservation et celui de la genèse-évolution-anéantissement par des régularités matérielles, physiques, mais il en attribue la cause à une force incognoscible, donc Kazinczy une fois de plus, ne reçoit non plus de réponse finale.

2. Kazinczy avait des doutes par rapport l'essence de l'esprit et de son immortalité, il en a lu des visions sceptiques aussi bien dans Rousseau, que dans Voltaire, Sander ou Hollmann.

Le plus d'influence à ses pensées avaient les théories de l'origine et du fonctionnement matériel de l'esprit, mais il lui en restaient des doutes, puisqu'à son avis le principe de la conservation de la matière ne fournit pas une explication suffisante à la destruction des valeurs individuelles et personnelles. Il ne peut croire à l'immortalité de l'esprit.

3. Dans son autobiographie, il raconte, comment sa foi à la prédestination a été ébranlé par un prêtre savant. Surtout à l'existence et à l'irrévocabilité du mal avait-il des doutes, aux quelles il réfléchit le plus pendant sa détention et juste après sa libération. Les enseignements de son sort personnel, aussi bien que ses lectures l'orientent vers la foi de la providence toujours penchée vers le bien. Mais à la question de la nécessité du mal Kazinczy ne trouve pas d'explication, ainsi sa foi de providence – selon ses confessions – est avant tout une "belle" foi "poétique". La surestimation du beau, suivant Schiller et Kant, est une caractéristique de l'époque. Dans la philosophie de Kazinczy le beau n'est pas une valeur indépendante, mais intégré à la foi, se retrouve dans les régions supérieures des formes de conscience, comme belle foi.

4. Finalement il accepte la théorie kantienne de la cognition. Ses doutes sont dissipées par la séparation de l'essence et du phénomène, et par celle de la causalité libre et de la causalité absolue. Car la causalité libre – lui explique le théologien Pál Sipos – ne fonctionne pas comme un système concevable dans sa causalité, mais comme l'essence qui se manifeste partout, et qu'on approche par la foi et non par la connaissance. Il est enthousiaste à connaître la discipline morale de Kant' l'idéal de la réalisation du bien suprême lui paraît possible avant tout dans l'univers moral de l'homme.