

*Debreczeni Attila*

**CSOKONAI,  
AZ  
ÚJRAKEZDÉSEK  
KÖLTŐJE**



Az 1970-es évek első felében készült Csokonai-kismonográfiák, Julow Viktor és Vargha Balázs munkái óta több, új távlatokat nyitó dolgozat jelent meg a felvilágosodás nagy költőjének munkásságával kapcsolatban, s jelentősen előrehaladt összes műveinek kritikai kiadása is. Mindez mintegy kihívást jelentett az életmű egészével való szembenézésre. A jelen könyv e kihívást elfogadva törekszik egy korszerű Csokonai-portré megrajzolására. Mint a szerző írja: „Csokonai megértéséhez a leghosszabb út látszik a legrövidebbnek: a költői világkép egészének a feltárása. Ennek belső összefüggéseit kell megértenünk, mégpedig legsajátabb lényege szerint, vagyis nem külső (pl. politikai vagy szigorúan egzisztenciális) szempontokat vetítve belé. Legalább ilyen fontos azonban számunkra az is, hogy ezt a világképet a maga dinamikájában ragadjuk meg. A változás, az átforgató folyamat természetes folyamat: válasz a léthelyzet változásaira. Minden léthelyzet egymásból következik, de eltérő lényegű is, így a költői világkép formálódásának stációi is sajátosak, s nem egy másik szakasz mércéjével mérendők. Az így felfogott átalakulási folyamat megragadását az életműből készített »hosszmetszetek« belső dinamikájának és ezek egymáshoz való viszonyainak a felvázolásától reméljük. Három fő fejezetünk három alapvető szempont szerint kíséri végig Csokonai pályáját, költészetének vonulatait. Az elsőben a *boldogság* és az *erkölcs* összefüggéseire koncentrálunk, igyekezzünk felmutatni a két fogalom közötti fokozatos hangsúlyváltást. A másodikban a *nemzetről* és a *kultúráról* alkotott elképzelését, azok új minőséggé váló összeforrását próbáljuk meg érzékeltetni. A harmadikban a *természet* és az *ember* fogalmainak viszonyában végbement átalakulásra szeretnénk fényt deríteni, amelynek lényegét a teleológikus szemlélet megtörésében látjuk. *Gyönyörködés – hasznosság – reflexió*: végső soron a klasszicista művészet eme alapvető jegyei azok, melyek az életműből készített három fő metszetünk lényegét alkotják.” E könyv tehát elsőrendűen esztétörténeti szempontból közelít Csokonai életművéhez, így remélvén szilárd fogalmi bázist és árnyalt fejlődési rajzot adni a további kutatás számára. A teljes életművet felölelő munka hátterében ott áll a kritikai kiadás szigorú tényyszerűséget biztosító filológiai apparátusa is. A jelen második kiadás az elsőhöz képest mintegy 50 oldallal bővült: helyet kaptak benne a *Lilla* és az *Anakreoni Dalok* életmű-záró köteteit elemző újabb tanulmányok is, melyek a könyv egy fontos részének újraírásaként számot adnak az immár négy esztendeje betűkbe rögzült Csokonai-portré további formálódásáról.

DEBRECZENI ATTILA  
CSOKONAI,  
AZ ÚJRAKEZDÉSEK KÖLTŐJE

1930. ÉVI KIADÁS

Művelődési és Könyvtári Intézet, Debrecen

**CSOKONAI KÖNYVTÁR**  
(Bibliotheca Studiorum Litterarium)

1.

**SZERKESZTI**

**Bitskey István és Görömbei András**



Debreczeni Attila

# Csokonai, az újrakezdések költője

(A felvilágosult szemléletmód  
fordulata az életműben)



Debrecen, 1997

© Debreczeni Attila, 1993  
Második, bővített kiadás, 1997

**LEKTOR**

**Bíró Ferenc  
Mezei Márta**

**TECHNIKAI  
SZERKESZTŐ**

**Kerekes Andrea**

**ISSN 1217-0380  
ISBN 963 472 149 4**

**Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen**  
A kiadásért felel: Cs. Nagy Ibolya főszerkesztő  
A szedés és tördelés a KLTE Irodalmi Intézetében készült  
A nyomást és a kötészeti munkákat végezte:  
a KLTE sokszorosítóüzeme  
A nyomdai rendelés törzsszáma: 97-121  
Műszaki szerkesztő: Takács László  
Terjedelem: 20,5 A/5 ív  
Készült Debrecenben, 1997-ben

# TARTALOM

TARTALOM	5
BEVEZETÉS	11
Első rész	
BOLDOGSÁG ÉS ERKÖLCS	15
I. A FÖLDI BOLDOGSÁG ESZMÉNYE	17
1. Az aranykor mítosza	17
Szerelmi költészet és eposzterv	17
Evilági boldogságfilozófia	19
2. Elfordulás a túlvilágtól	21
A túlvilágtól a földre	21
A halálélmény feloldásai	24
3. A „bujaság és szorgalom” világa ellen	26
Az „ártatlanság szelíd gyermekei”	26
A „fársángos nagyvilág”	28
4. Gyönyörködés és hasznos élet	30
A szépség problémája	31
Az igaz érzékenység	35
II. A LILLA-SZERELEM BOLDOGSÁGIGÉRETE	37
1. Kísérlet a teljesség megélésére	37
Költészeti folytonosság	37
A mulandóság fenyegetése	39
2. A „kis-világ” modus vivendije	42
Barátság, szerelem	42
A szelíd öröm világa	44

III. SZÁMVETÉS A BOLDOGSÁG LEHETŐSÉGEIVEL	47
1. A boldogtalanság poézise	47
A boldogtalanság élménye	47
A teljességszmény széttörése	49
Az eszmény távolításának kezdete	51
2. Búcsú a teljesség reményétől	54
Kötettervek és ciklusok	54
A Lilla-kötet zárzata	55
Az „ünnep”	61
3. A bölcs poéta	62
A virtus	63
A poézis	66
A „kis-világ”	69
A „kertész” felvilágosult sztoicizmusa	70

Második rész NEMZET ÉS KULTÚRA	75
-----------------------------------	----

I. A NEMZETI DICSŐSÉG	77
1. Érzékenység és kultúra	77
A „tudományok barátságtalanjai eránt”	77
Az igazi hazafiság	79
Kultúra és boldogság	83
2. Az egyetemes kultúra és nemzeti keretei	85
Tudomány, nyelv, irodalom	85
Nemzeti eredetiség	88
Hagyomány és kultúra	90
3. A nemzettudat	91
Vita a „vitézi” eszmény értékrendjével	91
Citoyen öntudat	94
A politikai erőtér	98
4. A modern poéta szereptudata	101
A szabadkőművesség	101
„Pap és katona”	103
Az eszmények magasában	106

II. A NEMZETI KARAKTER	109
1. A modern poéta-lét kísérlete	109
Az országgyűlési poéta	109
Hazafias alkalmi költészet	111
„Trombita kell, Múzsám!”	113
A „vitézi” és a „civil” értékrend kettőssége	116
2. A „nemzeti character” irodalmi programja	119
A „vitézi” és a „civil” értékrend kompromisszuma	119
A magyarság kulturális határhelyzete	123
A nemzeti nyelv felértékelődése	126
Következtetések és kezdemények	129
 III. A NEMZETI KULTÚRA	 133
1. A szereptudat újrafogalmazása	133
Harc polgári egzisztenciáért	133
Az alkalmi költő ambivalenciája	136
Az Árpádiász írója	137
2. „Nemzeti character” és kultúra	139
A „vitézi” értékrend civilizálása	139
A „nemzeti luxus” bírálata	141
A kultúra fogalmának változásai	143
3. A „nationalis poézis”	147
Az összefoglalás szándéka és alkalma	147
Az Árpádiász tervezete és töredéke	149
A nyelv megújításának elvei és gyakorlata	151
Eredetiség és nemzeti hagyomány	153
Az átalakult nemzettudat	156
 Harmadik rész	 
TERMÉSZET ÉS EMBER	159
 I. A TERMÉSZET TELEOLÓGIÁJA	 161
1. A természet rendje	161
Természet és szeretet	161
A newtoni modell átformálódása	162

2. Természetelvű világmagyarázat	165
A lélek és halhatatlansága	165
A világban létező rossz	167
3. A természeti állapot	171
Szabadság és egyenlőség	171
A természeti ember	174
4. A szemlélet jellege és forrásai	177
Voltaire és Rousseau	177
Holbach	179
Vitalizmus	180
II. A TELEOLÓGIA ÚJRAFOGALMAZÁSÁÉRT	183
1. A világbkép formálódásának útjai	183
A „természetisten” vigasza	183
Evolucionista tájékozódás	184
Duális emberkép	185
2. Az összegzés kísérlete	188
A versszerkezet	188
A meditációk filozofikus konzekvenciái	191
III. A TELEOLÓGIA MEGROPPANÁSA	197
1. Az „antropológiai fordulat”	197
A gondolkodói helyzet	197
A kérdésfelvetés	199
Az emberi természet	201
A hit és az ész útjai	203
2. A fiziko-teológiai világbkép lebontása	205
A fő kérdések	205
Az elmúlás és a „problème du mal”	208
A természetfelfogás	210
A teleológia széttörése	213
A lélek mint az emberi minőség letéteményese	216
3. A világbkép újraalkotása	219
Az értelem embere a „hit útjáról”	219
A világ rendje	222
Formális teleológia	224
Értelemadás és posztulátum	228

A PÁLYA SZAKASZAI (összegzés)	233
AZ ÚJRAÍRÁS KÉNYSZERÉBEN...	245
ÉRZÉKENYSÉG ÉS NEOKLASSZICIZMUS	
(A <i>Lilla</i> cikluskompozíciója)	247
1. Rendező elvek	247
Variáció	247
Történet	251
2. A hármasság mint fő szerkezeti elv	253
A felütés: azonosulás	255
Ellenpontok: távolítás	257
A zárlat: felülemelkedés	263
3. A cikluskompozíció és az életmű rétegei	269
A felülemelkedés	
nézőpontja az életműben	269
A felülemelkedés	
mint az érzékenység kritikája	273
A felülemelkedés	
mint neoklasszicista kiteljesedés	277
A MULANDÓSÁG „MEGSZELÍDÍTÉSE”	
(Csokonai, Háfiz és a sírhalom-motívum)	281
1. „A Háfiz sírhalma”	281
2. A „sírhalom” motívuma az életműben	286
Feloldódás	286
Kívánság	291
Vigasz	294
JEGYZETEK	299
MUTATÓK	319
Névmutató	319
Csokonai műveinek mutatója	323





## BEVEZETÉS

A „Természet a' jó főket néha egyszerre és nem egyenként szüli. Mikor ő volt a' Debreczeni Iskolában, akkor Debreczennek igen számos nagy fiai voltak” – írta Kazinczy Csokonairól Budai Ézsaiásnak, 1805. március 31-i levelében. Egyetérthetünk Kazinczyval, s nemcsak Debreczenre vonatkozólag. Irodalmunk két-száz esztendő előtti pár éve az 1780-as, 1790-es évtizedek fordulóján valóban bőkezűen adta a tehetségeket. A magyar felvilágosodás irodalmának Bessenyeieék utáni második nemzedéke a bontakozóban lévő irodalmi élet keretei között, azokkal együtt formálódott. A józsefi reformok nyomán lehetőségeiben hirtelen nagyra nőtt, és ennek nyomán minden addiginál jobban megpezsdült szellemi élet kezdte létrehozni intézményes formáit, a modern értelemben vett nyilvánosság eszközeit és csatornáit. Az 1780-as évtized végén már megmutatkozó eredmények az előzményekhez képest jelentősek voltak, és nagy reményekre jogosítottak, de nem feledtették el azt a tényt, hogy ezek még csak a kezdeti lépések, s hogy egyáltalán nem gyökereznek mélyen a magyar valóságban, ezért széles támogató körre sem támaszkodhatnak. A literátor értelmiség létrejötte egy felülről vezérelt reform egyik első fontos eredménye volt a szellemi élet területén, tulajdonképpen gyökértelensége (s így ingatagsága is) éppen ebből fakadt.

„Óh! vajha a' következők kor meg tudhatná és meg esmérhetné, hogy én nem saját hibám miatt nem lehettem azzá a' mit ohajtottam”. Az a sárospataki joghallgató írta le e sorokat, akit nem sokkal előbb a korabeli irodalom nagyjai fogadtak poétává, az a költő, aki felhagyott a költészettel. Csokonai búcsúja az irodalomtól – szerencsére – nem vált véglegessé, idézett gondola-

ta azonban így is érvényesnek tűnik. 1795-ben pályája ugyanis alapvetően megtört: költői létének ígéretes lehetőségei köddé váltak, rohamléptekben kiteljesedő művészetét egészében folytathatatatlannak érezte. Ő, aki addig nagy ambícióval és tudatossággal, szabadon építette életművét, kénytelen volt a korabeli viszonyokkal ténylegesen szembenézni, s annak kényszerei közepette megtalálni az utat a költői továbblépéshez. Az alkalmazkodás és keresés egyébként teljesen természetes jelenségét Csokonai esetében az emeli az életmű 1795 utáni fejlődésének centrumába, hogy addig lényegében nem volt rá jellemző: a költő eszményei magasában (de ugyanakkor a kollégium biztosította védettségben és a „jobb lelkek” szellemi közösségében) élve szabadon alkothatott, nem véve valójában tudomást a hazai állapotok jelentette korlátokról. 1795 történései az országban és – főleg – egyéni sorsában drasztikusan ébresztették rá e tényre. A költészetről való lemondása utáni újrakezdése, s további törekvései az eszmények vonzásának és a valóság nyugözöttségének kettősségében formálódtak: folytonosan kereste egyeztetésük módját, hogy rálelhessen életműve új fejlődési útjára. Egyik fő célkitűzésünk éppen e keresési folyamat feltárása, végigkövetése.

Másik fő törekvésünk pedig annak a változásnak az értelmezése, amely Csokonai világgképében és költészetében e keresés során végbement. A költő pályája akkor indult el, mikor az európai felvilágosult gondolkodás már megélte századközepi nagy vitáit, válságait, s megtörtént az – elsősorban a német írók, filozófusok által reprezentált – fordulat is benne.<sup>1</sup> Csokonai tehát a felvilágosodás többféle, egymással is vitában álló irányával szembesült. Irodalmi ízlésében kezdettől fogva az érzékeny (Schiller kifejezésével élve: szentimentális<sup>2</sup>) költészet uralkodott, összefonódva azonban a századközep francia filozófusainak, elsősorban Holbachnak a természetfelfogásával; igaz, ez a filozófiai tájékozódás is már inkább későbbi kérdéseket rejtett magában. Pályája második felében aztán az ő szemléletében is megtörtént a fordulat: fokozatosan az individuum és a nemzet-egyéniség került a világgkép központjába, felváltva az egyetemességet reprezentáló filozófiai *systeme*-eket. Ezzel párhuzamosan lezajlott az új költői program kialakulása is a „nationalis poézis” elsődlegességével. E fordulat azonban nem vezetett át egyik vonatkozásá-

ban sem az új, romantikus vilásképi paradigmához, szigorúan megmaradt a felvilágosult szemléletmód kereteiben. Csokonai (és tegyük hozzá: a magyar századvég érzékenységének többi képviselője) azt az ízületet képviselte irodalmunkban, amelyet az európai felvilágosodásban a Sturm und Drang nemzedéke.

Csokonai megértéséhez a leghosszabb út látszik a legrövidebbnek: a költői vilásképp egészének a feltárása. Ennek belső összefüggéseit kell megértenünk, mégpedig legsajátabb lényege szerint, vagyis nem külső (pl. politikai vagy szigorúan egzisztenciális) szempontokat vetítve belé. Legalább ilyen fontos azonban számunkra az is, hogy ezt a vilákképet a maga dinamikájában ragadjuk meg. A változás, az átformálódás természetes folyamat: válasz a léthelyzet változásaira. Minden léthelyzet egymásból következik, de eltérő lényegű is, így a költői vilásképp formálódásának stációi is sajátosak, s nem egy másik szakasz mércéjével mérendők. Az így felfogott átalakulási folyamat megragadását az életműből készített „hosszmetszetek” belső dinamikájának és ezek egymáshoz való viszonyainak a felvázolásától reméljük. Három fő fejezetünk három alapvető szempont szerint kíséri végig Csokonai pályáját, költészetének vonulatait. Az elsőben a *boldogság* és az *erkölcs* összefüggéseire koncentrálunk, igyekezvén felmutatni a két fogalom közötti fokozatos hangsúlyváltást. A másodikban a *nemzetről* és a *kultúráról* alkotott elképzelését, azok új minőséggé való összeforrását próbáljuk meg érzékeltetni. A harmadikban a *természet* és az *ember* fogalmainak viszonyában végbement átalakulásra szeretnénk fényt deríteni, amelynek lényegét a teleológikus szemlélet megtörésében látjuk. *Gyönyörködés – hasznosság – reflexió*: végső soron a klasszicista művészet eme alapvető jegyei azok, melyek az életműből készített három fő metszetünk lényegét alkotják. E metszetek egymás után következésükben azonban némileg elfedik a közöttük lévő alapvető összefüggéseket, még ha ezekre mindig igyekszünk is utalni. Ezért összegzésül e pályavonalakat a vizsgálatunk eredményeképpen kialakult pályakép korszakaiba „tördeljük”, immár azok belső viszonyaira helyezve a hangsúlyt.

A költő életműve igen ellentmondásos, a róla szóló szakirodalom pedig – ennek megfelelően – még inkább az. Dolgozatunkban mi a fent leírt megközelítéstől reméljük ezt értelmezni. Értelmez-

ni, s nem feloldani! Mert feloldani az emberi gondolkodás ellentmondásait annyi, mint redukálni azt. Hiszen ez legsajátabb vonásainak egyike. Igaz, a gondolkodás mindig ellentmondásmentességre törekszik (ezt tesszük mi is), de közben tudja, vagy rájön: végső soron lehetetlen, amire vállalkozik. Ez a tudás éppen a XVIII. század végén lett az ember sajátja, s Csokonai gondolkodói útja is éppen e tudás megszületéséhez vezetett, bár teljesen más irányba indult el. Híven a Csokonai pályájából leszűrt tanulságokhoz, nekünk is tisztában kell lennünk azzal, hogy igazunk (még ha természetesen hiszünk is benne) korlátozott. Epp ezért úgy gondoljuk, felesleges a szakirodalommal folytatott „műhelyvitánkat” e tanulmány szövegébe illeszteni. Véleményünk kifejtése maga a vita.

Mindazonáltal (s talán épp ezért) már itt az elején megemlítenédnek tartjuk, hogy gondolkodásunkra a legnagyobb (s jellegében pozitív, nem elsősorban vitára készítő) hatású a régebbi irodalomból Horváth János kismonográfiája, az újabbról Martinkó András méltatlanul háttérbe szorult problémafelvető tanulmánya volt; a leginkább azonban Szauder József és Bíró Ferenc írásai formálták szemléletünket.<sup>3</sup> Munkánk háttérében ott áll a kritikai kiadás műhelye is: ez jelentette a biztos filológiai támpontokat számunkra. E kiadás megalapozásában, s egyáltalán a Csokonai-filológiában Szilágyi Ferenc munkásságát kell kiemelnünk, aki-nek ezirányú eredményeire sokban támaszkodtunk.

Ezúton is szeretnék köszönetet mondani e könyv elkészítéséhez nyújtott segítségükért: lektoraimnak, Mezei Mártának és Bíró Ferencnek, akik több változaton is „átrágvá” magukat, szinte végigkísérték munkámat; a kandidátusi bírálóbizottság tagjainak, Zentai Máriának, Csetri Lajosnak, Fried Istvánnak, Kerényi Ferencnek, Nagy Imrének és Rohonyi Zoltánnak, valamint Vörös Imrének, Bitskey Istvánnak, Borbély Szilárdnak, Imre Mihály-nak és Lőkös Istvánnak megtisztelő figyelmükért, hasznos tanácsaikért; végül (és különösképpen) Szuromi Lajosnak, aki pályámon tett első lépéseimtől kezdve mellettem áll, biztatással és bírálattal.

## Első rész

# BOLDOGSÁG ÉS ERKÖLCS

Csokonai diákkorától kezdve nagyon tudatosan építette életművét, vonzódott a nagyralátó tervekhez, verseit szerette ciklusokká komponálni. Indulásakor, igazi hangját meglelve, a „szelíd érzékenységek”<sup>4</sup> dalosává szegődött. A szerelmet, a földi boldogság eszményét az aranykor mítoszával átszőve tizenkét énekes eposzban akarta megénekelni. *A' vidám természetű poéta* által reprezentált költészete azonban 1795-tel elapadt, *A' Tsókok* mítikus eposza töredék maradt. A Lilla-szerelem aztán ismét megadta számára az érzékenység poézisének ihletét. A boldogság kapujában álló költő nagy versekben fogalmazta meg reményét és e remény féltését (*Újesztendei gondolatok, A' Békekötésre*). De ciklustervei már nem valósulhattak meg, el csak a lemondás fájdalmától áthatott Lilla-kötet készülhetett, az is csak a teljes boldogtalanság megéneklése után (*A' Tihanyi Ekhóhoz, A' Magánosság-hoz*). E kötetben és anakreoni dalainak gyűjteményében számot vetett a boldogság lehetőségeivel, s elköszönt annak reményétől (*A' Reményhez, A' Pillangóhoz, A' Hafiz' sírhalma*). Kötetei egyúttal addigi költészetének lezárását is jelentették: ezután a „nationalis poézis” jegyében képzelte életművét építeni. A lezárás és

újrakezdés háttérében pedig felfedezhető újonnan formálódott modus vivendije is: a „vidám természetű poéta” felszabadult életörömét a „bölcс poéta” rezignációja váltotta fel. Paradox módon azonban legnagyobb költői teljesítményei éppen a szerelmi költészet ihletének ellehetetlenüléséből, a lezárás szándékából fakadtak: Csokonai, aki a boldogság poétájaként indult, maradandó inkább a boldogtalanság énekeseként lett.

# I. A FÖLDI BOLDOGSÁG ESZMÉNYE

## 1. Az aranykor mítosza

### Szerelmi költészet és eposzterv

A „mennyei Hármonia” édes hangú énekese az 1793-as nagy költeményben, *A' vidám természetű poétában* teszi le névjegyét.<sup>5</sup> A mű a hangjára talált költő felszabadultságával szólaltatja meg az érzékenységek poézisét, melyet szinte kihívóan szegez szembe korábbi irodalmi mintáival.

„Nem kell Tziprus, mellyel Racint  
Tisztelte Melpómene:  
Apró Viola 's Hiatszint  
Bár Hajamon fénylenel!  
Apró, és kék Töltsérjei  
Ollyak, mint Szépem' Szemei.  
Ez kell nékem! – Homlokomat ne érje  
Shakspeárnak akónitos Fű zérje.

Így veszem fel víg Lélekkal  
Gyengén rezgő Lantomat,  
'S majd Kedvesem egy Énekkel  
Lelkesíti Húromat.  
Míg leng az estveli Szellő,

Szárnyán egy Nektárt lehellő  
Ró'sában a' kis Szerelmek megszállnak,  
És mennyei Hármoniát tsinálnak.”

E beköszöntő hevület emelhetette a verset ekkoriban összeállított szerelmi ciklusa élére.<sup>6</sup> Az érzékenység új ízlésvilága persze már korábban kezdett formálódni. Olasz, elsősorban Metastasióból készült fordításai, valamint a német (Gessner, Wieland) és a francia (pl. Berquin) minták teremtő birtokbavétele részben formai eszközei, készségei kicsiszolódásának terepéül szolgáltak, részben pedig egy új szemléletmód elmélyítésében játszottak szerepet.<sup>7</sup> Nem lehet eléggé hangsúlyozni eme érlelő stúdiumok és a magyar irodalom ezekhez hasonló irányának (elsősorban Kazinczynak) a hatását a fiatal költő ízlés- és eszmevilágára, de hozzá kell tenni, hogy maga a befogadó pontosan az ilyen típusú hatásokra volt különösen fogékony. Nem elsősorban iránymutató hatásról van tehát szó ez esetben, hanem inkább egy jórészt még öntudatlan alkati hangoltság és a rokon törekvések találkozásáról, mely a költői útkeresést tudatosná tette és megerősítette igazában.

A' *vidám természetű poéta* fémjelezte költői ízlés szerelmi tematikájú versekben ölt testet, 1793–94 termésének a gerincét adva. Valószínűleg nem személyhez szóló költészet ez,<sup>8</sup> de szempontunkból nem is lényeges, hogy az-e vagy sem: egy szemléletmód, értékvilág jelenik meg a szerelmi-pásztoroköltészet toposzainak keretei között. Mert Csokonai ezúttal is a készen kapott anyagot varázsolja egyedivé. S nemcsak és nem elsősorban a szerelmi költeményekben, hanem sokkal inkább A' *Tsókók* című idillben, mely „e szerelmi versköltés kulcsának” tekinthető (Horváth János).<sup>9</sup> Ez az idill töredék, egy nagyívű, tizenkét énekesre tervezett „mítikus poéma”<sup>10</sup> elkészült négy része, amelyet azonban a maga lezáratlanságában is késznek, így kiadhatónak ítélt utóbb a költő. Megírása 1794 őszénél előbb nemigen történhetett, de a terv már 1793-ban megszületett, s mint a műhöz készült *Vázlatfüzet* mutatja, több formálódási fázison esett át.<sup>11</sup> Első változatában egy mitológikus keret forrt volna össze Melitesz és Rozália, mint az első emberpár történetével. A görög mitológia és a pásztorköltészet rekvizítumai együttesen alkottak volna vala-



miféle eredeti egységet. A terv további formálódása során fokozatosan az árkádikus költői hagyomány látszik meghatározóvá lenni a cselekményben, de még így is érzékelhető a szándék a műnek szerelmi eposzá növesztésére. A ránk maradt részek e tizenkét énekes eposznak képezték volna az első négy részét. A nagy poéma tulajdonképpeni magva minden változatban az aranykor-mítosz lett volna, amely akkor kétségtelenül Csokonai legfőbb eszméje és témája. A *Tsókok* tehát nem üres rokokó-árkádikus idill, s még csak abban sem merül ki az értelme, hogy a költő a maga teremtette ideávilágba menekül a ridegnek érzett valóság elől, tiltakozva s vigaszt is remélve egyben. A mű ideávilága a földi boldogság eszményének költői látomása. Az az eszme válik benne eszménnyé, amit Vörösmarty „földi mennyként” fogalmaz meg.<sup>12</sup> Igaz azonban, hogy míg a „földi menny” Vörösmarty költészetében elfojthatatlan szomorúsággal fonódik össze, Csokonai műveiben még a ráatalálás örömeivel zeng.

### Evilági boldogságfilozófia

E boldogságfilozófia<sup>13</sup>, mert végső soron arról van szó, nem filozofikus, elmélkedő formában, hanem a költői képzelet által berendezett világ sugallatában ölt testet. E világnak, mely egyébként sok konvencionális elem felhasználásával alakult ki, két összefonódó szemléleti mozzanat adja meg a sajátos karakterét. Általánosság igényével fellépő boldogságfilozófia jelenik meg benne, de ez elsősorban mégis egy lélek (vagyott) belső boldogságigényének a kivetülése. E költői világ, mint általános érvényű boldogságfilozófia jellegzetessége, hogy időtlen, statikus, abszolút s végső soron elvont. Az aranykor-mítosz kétségtelenül az időben létezik, hiszen valamikor volt, s a remények szerint talán lesz is („a hajdan volt aranykor”, „a jövőendő aranykor előtt vétkessé tennék magukat”), mégis, a folyamatszerűség nem hangsúlyozódik, nem az aranykor elvesztésének és lehető megtalálásának a történetéről van szó, hanem az aranykornak mint állapotnak a jelennel mint állapottal való szembesítéséről, tehát az

ellentét hangsúlyozásáról. Ilyen értelemben az aranykor-mítosz időtlensége szoros összefüggésben van statikus jellegével.<sup>14</sup> Az állapotok kizáró szembesítése azonban egyúttal abszolúttá is emeli az aranykor-képzetet, mert az így a tökéletes boldogság világaként jelenik meg, míg a jelenkor a teljes boldogtalanság honaként. Ez az abszolút boldogságfelfogás úgy is megnyilvánul, hogy mindössze két létállapotot tesz lehetővé: a boldogtalanságot és a boldogságot, amelyekhez szintén csak egy-egy elfogadható magatartás tartozik; a boldogsághoz a minden mást kizáró önfeladtsága, amely a szerelemben teljeseedik ki, a boldogtalansághoz pedig az élet teljes tagadásáé, mely a halállal való jegyességet jelenti. Ezt a két lehetőséget láthatjuk már Csokonai korai verseiben is megjeleneni, s magatartása is e kettősség keretein belül marad. A boldogság viszont így megmarad eszménynek, ami a teljességre tör, s nem viseli el a valóság kényszerű nyűgözöttségét, korlátait.<sup>15</sup> A költő boldogságfilozófiája tehát az eszmény és valóság, boldogság és boldogtalanság kizáró alternatíváiban fogalmazódik meg, ami végső soron elvonttá teszi azt.

Általános érvényre számot tartó boldogságfilozófiájának jellegzetességei azonban onnan is fakadnak, hogy valójában egy lélekállapot, egy vágy kivételéről van szó, s ennyiben belső, szubjektív tágasság jellemzi elsősorban, nem a való viszonyokba való illeszthetőség. Nem annyira fogalmilag meghatározott boldogságfilozófia ez, hanem sokkal inkább az emberi boldogság archetípusa.<sup>16</sup> Ennek tartalma azonban evilági princípium: a szerelem, s így egy merőben új életigény megvalósítási kísérletét kell látunk ebben az általános érvénnyel fellépő s mégis elsősorban szubjektív tágassággal bíró költői világban. Mindazonáltal az evilági boldogság eme látomása pusztán ellentettje a Csokonai által elhagyott túlvilági boldogságigéretnek: szerkezetükben (időtlen állapotszerűség és abszolút érvény) lényegében azonosak, csak az így felfogott boldogság a mennyből lekerül a földre. A megtett lépés hatalmas, hiszen egy új életigény bejelentéséről van szó, a szemlélet, a gondolkodás szerkezete azonban még nem törött szét így sem.

## 2. Elfordulás a túlvilágtól

A szerelem ősképeként megjelenített aranykor-mítosz mint új típusú boldogságfilozófia teljesíti ki tehát azt az irányt, amelyet a költő A' *vidám természetű poétában* jelentett be. E versben állítja szembe programosan a moralizáló sírköltészet nem evilági boldogságígéretével szerelem-központú szemléletének életigenlését. Young és Hervey költészetének érzelmes-borongós világa immár nem kínál alternatívát számára, ettől való elfordulása a földi öröm, az evilági boldogság középponti értékévé válásának eredménye.

### A túlvilágtól a földig

Ezt az utat fogalmazza versbe e korszakának másik jelentős összegző költeménye, *Az én Életem*. A mű elején eddigi költészetére utalva az öröm és a bánat állapotai közötti hánykódását idézi fel. Meghatározóvá azonban egyre inkább a bánat hangjai válnak a vers folyamán. S hamarosan megnevezi a bánat okát is, először pendítve meg hangsúlyosan az életmű egyik nagy témáját:

„Ez a' föld a' hasztalanság világánn oly Golyóbis  
Hol nyög a' Virtus, 's kinlódik maga a' kegyes Jób is”

A „rossz problémájá”-ra<sup>17</sup> előbb a hagyományos metafizika segítségével keresi a megoldást, de nem a hit bizonyosságával, hanem a bizonytalanság lebegésében (a *Halotti versek* érvelési módját előlegezve ezzel):

„Ugyan a' számtalan napok végetlen határokbann,  
Hol a' széllyel szórt Világok kerengnek abrontsokbann,  
E' mértékre nem vehetett Mindenbenn, a' föld felett,  
Meg lehet é, hogy ne légyen egy parányi szegelet,

Melyet az áldott Természet rakni akképp akara:  
Hogy tsak öröm rózsáival viragozzék pitvara?  
Melynek ártatlan vígsággal illatozzon tavassza,  
Hogy azt a' bűnnek fagyaloló tele meg ne fonnyassza."

De meghagyva a jobb élet lehetőségét e bizonytalan lebegésben,  
elhagyja a metafizikus tereket:

„Óh bódogabb Teremtések Éggel szomszéd Hazája!  
(Ha ugyan közelíthetnek teremtések hozzája)  
Mikor jó egy újj életnek az a' kedves Hajnala,  
Melybenn lehessenek e' bódog helynek én is Angyala,  
Mikor lesz -- De szálj-le Múzsám e' halandók házába,  
Régegn tévelygessz már a' jobb Világok' Országába"

A „Lelkem! térj vissza földedbe” felszólítás egyben a vers cezúrája, maga a költő is megjelölte. A következő rész – intonációjában *A vén cigányt* idéző – bevezetése immár a túlvilág lehetősége nélküli életet jelöli meg a költői szemlélet meghatározó elemének:

„Szűk határok közzé szorúlt ez a' Világi élet,  
Rövid ez – alig kezd lenni, már füstté, semmivé lett.  
Egy Tornázt ez, 's a' *Születés* egyik ajtaja ennek,  
Másik ajtaja a' *Halál*, hol az élők kimennek.”

E szemszögből nézve mégsem elsősorban a mulandóság tragikuma hangsúlyozódik, hanem a földi élet minősége felett érzett bánat:

„De, bár illy rövid az élet: még is meg hosszabodik,  
Ha a' bánat mérge, 's a' bűk száma meg-sokasodik,  
Az élet rövidségéről tsak azok panaszoznak:  
Kik ez enyelgő Világban torkig bugyborékolnak,  
De miólta idejére éltemnek eszmélhetek,  
Sok századoknak láttzanak nekem e' néhány hetek.”

Egy boldogságot kereső, de a valóság boldogságellenességét látó ifjú panasza szólal meg itt, s ezt részletezi a továbbiakban. E bánat feloldását csak a költészet hozza el számára:

„... *Apolló* rám tekintte,  
's El-alélt Lelkem sebére édes balsamot hinte.  
Hát *úgymond*, rab vagy Poétám! még pedig a' Bánaté?  
Hát téged a' Bánat e' szent helyektől el foghat é?  
Oszlasd komor Bánatidnak gyászból szövött fellegét'  
Légy a' mienk, légy, derítsd-fel ismét örömed egét”.

A vers tehát azt a pillanatot ragadja meg, mikor a túlvilág boldogságígérete már a homályba vész, s a földi boldogság lehetősége és igénye válik fontossá. E lehetőség és igény azonban itt még keserűséget okoz, mivel az evilági boldogság megragadására törekvő gondolkodónak szembe kell néznie bizonyos megkerülhetetlen kérdésekkel. E boldogságfilozófia ugyanis belső lényegét tekintve törékeny, hiszen legalábbis két feloldhatatlan ellentmondást hordoz. Az egyik maga a mulandóság kérdése, ami azért válik itt döntővé, mivel éppen az a princípium a mulandó, amire a boldogság épül. A másik problémát az okozza, hogy a boldogság állapotszerű felfogása, általános érvénnyel való elgondolása nem változik meg a túlvilág-elképzeléshez képest, így ez önmagában a való világba nem illeszthető, attól idegen, hiszen ott éppen a „rossz” uralma tűnik meghatározónak – hogyan lehet hát megteremteni az átjárást e boldogságfilozófia *legyenje* és a *valóság* között. Mindkét problémára születnek megoldások, s Csokonai műveiben ezek méltó formát is kapnak, de az adott szemléleti keretekben e problémák valójában feloldhatatlanok. E korszakában azonban a költő még nem érzékeli gondolkodásának ezt a belső fenyegetettségét, pontosabban: nem ezt érzékeli elsősorban, hanem az újonnan meglelt gondolat örömét. Hiszen láthatuk, *Az én Életem* e problémákból fakadó komorsága mellett *A' vidám természetű poéta* – immár e gondokat félretéve, vagy a maga számára pillanatnyilag megnyugtatóan feloldva – merészen és hetykén tesz hitet a földi boldogság eszméje, valamint erre épülő költő ízlése mellett:

„Mások irtóztató Énekekkel  
Bőgessék bús Obojjokat,  
És siralmas Nótájokat  
Jajgassák keserves Versekkel;  
Kerítettse szürke Hesperis  
Gőzölgő Fejeket:  
Én nem óhajtom egyszer is  
Követni ezeket.

Nékem inkább oly Koszorú  
Kösse felkentt Fejemet,  
Mellynek Színe nem szomorú,  
'S mulattya a' szebb Nemet:  
Ezt a' vídámabb Mú'sáknak,  
A' mosolygó Gráziáknak  
Fűzzék össze ró'saszínű Újjai,  
Élesszék fel ambróziás Tsókjai.”

### A halálélmény feloldásai

A mulandóság persze elhesegethetetlen árnyként borul így is az illanó öröm földi világára. „Még is e' Remekbenn igen nagy tsonkulás, / *Hogy ő vele is köz a' végső el-mulás*” – írja A' Szépek Szépe első változatában, a hölgy szépségének hosszú, konvencionális dicsérete után, majd a *Halotti versek* érvelését idézve így folytatja:

„Isten! hát csak azért mivelsz illy remeket?  
Azért árasztasz rá minden Szépségeket,  
Hogy egy *Légyen* szódat fel-dúló *Múljon*-nal  
Minden szépségeket el-seperj azonnal?”

Nincs válaszkíséret a megválaszolhatatlanra, de nem visszakozik a metafizika felé sem. Sajátos költői feloldásra talál:

„Ha élet Tenéked még hosszabb adatott:  
Szóljál sírom felett tsak vagy fél szózatot.  
's Akkor is szikrái a' hév szeretetnek  
Fagyos tetemim közt egybe lángot vetnek.”

Ez a képzet, mely aztán végigkíséri pályáján, hogy végül A' *Hafiz*' *sírhalma*ban kapjon tökéletes formát, e korszakában az egyik leggyakrabban használt feloldási módja a halál fenyegetésének. Megjelenik A' *Tsókók* első énekének a végén, az Adónis sírja jelenetben, s kibontva A' *Szeretben*: „Majd talán a' háládatos *Szép Nem*, az érzékeny Leánykák, és kedve telt Menyetskék ki fognak ollykor az én temetőmhöz jönni, midőn az ember embe-rebb lesz, 's megemlékeznék az én Énekemről, rózsát hintenek sírhalmomra, 's lengő piros pántlikákat kötöznek bemohodzott fej-fámra. – Akkor óh Szerelem! Te ki leszállhatsz a' koporsó völgyébe is, éleszd meg ha tsak addig is az én hamvaimat, míg ezt nekik megköszönhetem, vagy ha az nem lehet, hadd intsék meg síromnak hantjairól a' bókoló gyöngyvirágok, 's az integető bog-lárkák, hogy ők köszönik a' *Szépeknek* jó szívűségeket, kedvellik az érzékeny *Szép Nemet*, mert az én szívemből tápláltatnak az ő gyökereik, az én tsontomból kiaszott vér kereng apró tsövetské-ikbe.” Talán nem érdektelen megjegyezni, hogy ez a kép zárja Kazinczy Gessner-fordítását is.

A mulandóság fájdalmának másik feloldási kísérlete nem ke-vésbé költői. A „szép halál”, az átváltozás, mint az egyetemesség-ben való feloldódás nyugalma A' *vidám természetű poétától* kez-dődően fel-feltűnik Csokonai műveiben, akár a halál és az álom egymásra úsztatásaként (mint épp az említett versben, vagy *Az Álomban*, később pedig A' *Magánosságban*<sup>18</sup>); akár a hagyomá-nyos túlvilág-paradicsom képzet profanizált változataként, ahogy pl. A' *Tsókókban* is olvashatjuk, egy sor olvasmányélmény, konvenció újraalkotásával: „Óh százszor boldogok, kik az ő Ked-vesseknek Kebelekben halhattak meg, százszor boldogok kiknek tévelygő Lelkek saját Kedvesseknek Ajjakira szállhatott ki, hogy annak Lelkét ott megvárván együtt bujdosanak a' Paraditsom-ba. [...] Nyíljatok meg Örök Kapui a' tiszta Szerelemnek, fogad-játok bé az én utolsó Sohajtássá vált Lelkemet, hadd nyugodjon meg végtére ama boldog Rozások között a' hív Szeretők Elíziumá-

ba: 's ha jövendőbe az a' szeretett Lélek meg fog titeket az ő Bévételével ditsőíteni, eresszéték bé őtet, 's mondjátok meg néki hol pihen az ő Rabjának Lelke." Az örök életre csókolt lélek költői jelképe a Psyche-mítosz XVIII. század végén oly népszerű értelmezését rejtí magában.<sup>19</sup> Nemcsak hasonlóságról beszélhetünk ez esetben, hanem a mítosz tudatos felhasználásáról. A *Vázlatfüzet* jegyzetei nyilvánvalóvá teszik, hogy Csokonai fontos szerkezeti szerepet szánt e motívumnak eposza megoldásában („Psyce Tsókká változik”<sup>20</sup>). A Psyche-mítosz sok közvetítő forráson érkezett Csokonaihoz (pl. Gessner), de a *Vázlatfüzet*ben konkrétan Herder *Paramythionjainak* Kazinczy-féle fordítására hivatkozik e tekintetben. S e könyvecskét említi a halál és az álmot testvériségének antik eredetű motívuma kapcsán is, melyet a XVIII. század végi neoklasszikus művészet szintén gyakran felhasznált.

A mulandóság kérdése, bár egy pillanatra sem veszít jelentőségéből Csokonai előtt, különféle, a korban népszerű költői feloldásokra talál, s belesimul egy életigenlő szemléletbe. Az elmúlás miatt tartós boldogságot nem kínál földi élet a szerelem boldogságígéretével illékonyságában is csábít. Ha pedig nem a komorító távlatokból szemléljük e halandó világot, hanem önnön viszonyainban, akkor megtalálhatjuk annak saját „mennyei Hármóniáját”. Azt persze Csokonai is látja, hogy nem a földi világ egésze kínálja a boldogságot!

### 3. A „bujaság és szorgalom” világa ellen

#### Az „ártatlanság szelíd gyermekei”

„A' pompa a' czifraság a' kintsek érzéketlen dolgok nem érdemlik a' szívnek szerelmét. Az az Indulat, melyet az emberekben ezek támaszthatnak, sokat különbözik attól, a' melyet igaz szeretetnek



lehet mondani” – írja Csokonai a *Melyik a’ legjobb Csók?* című írása elején, még a Guariniból fordított rész előtt.<sup>21</sup> Ez a gondolat teljeseedik ki *A’ Tsókokban* és az ihletkörében keletkezett írásokban, különösen a III. Ének betétjében, a Filander-monológban, amely egyébként szintén Guarinin alapul, s már 1793-ban készen volt.<sup>22</sup> Filander, a szerelem templomának főpapa elmondja az ártatlanság és gyönyörűség kis tündéristeneinek mítikus történetét. Először a csóktündérek örökké derűs világának részletein időzik a gyönyörködésbe merült költői tekintet, majd a földi horizontok felé tér, mikor leírja e kis istenségek leszállását a halandó ember szívébe. A gyönyörködésbe azonban e ponton már diszszonancia vegyül, hiszen a való életnek éppen az e tündérvilág megjelenítette boldogságvágygal ellenséges vonásai szembeszökők. „Ah, Melítesz! hát még a’ Szívbe mennyinn laknak? Anynyinn vagy többenn mint odaki: itt laknak az Ártatlanság’ szelíd Gyermekei, hogy örömet szerezzenek abba és Tsendességet. Ha ezek a’ Szívbe nintsenek, futnak az Ortzáról a’ Gyönyörűség’ Tündér fiai, kik különbbennis utóljára elszozták azt hagyni, és akkor ókis Erkölttsé válván a’ Szívbe szállanak. Hány festett Ortza van a’ mellyenn 30 esztendő’s Rózák látszanak! hány Hajhalottak lidértzkednek sok koporsó fejenn! hány lagérozott Melly búvik a’ Kendőző alá! mind ezektől a’ Kellem’ édes Fiai eltávoztak, ’s a’ Fő és a’ Szív kietlen Pusztává hagyatott. A’ Bujaság és Szorgalom állottak helyekbe, hogy a’ Ruha’ Rántzaival, a’ felfűzött Gyöngyökkel, az affektált Járással és Beszéddel, a’ fajtalan Píllantásokkal hódítsák magoknak a’ tsábító és tsábított Világot. Eljön még az az Idő, mellybenn a’ tiszta Szerelem eladóvá fog lenni, és a’ Természetnek, ’s kivált az emberi Szíveknek ez a’ Joltévője közönségesenn fog meggyaláztatni. Eljön az a’ szomorú Kor, mellybenn a’ Szerelmet nyilván valóvá tenni otsmányság lesz, ’s a’ tettetett Szemérmesség és erőltetett Vigyázás Virtus gyanánt fog tartatni: azomba pedig balgatagságnak fogják mondani az állandó Szeretetet, a’ mikor szívesenn tsókolni valakit vétek, ’s alattomba bujálkodni Okosság lészen. Mikor a’ Szíveket pénzenn, ruhánn, méltóságonn, Kendőzéseken és nem költsön Szíveken fogják vásárolni. Ekkor jön bé a’ paráznaság, a’ fajtatlanság, vagy akarom mondani a’ Módi, ’s ezer meg ezer nyomorúságok, mellyek gyűlöltté fogják tenni a’ Szerelem édes Nevét.” Az

ártatlanság és gyönyörűség időtlen boldogságígérete áll itt szemben a földi élet boldogságellenességével, s – ezt áthidalandó – a szív szelíd érzékenységének belső világa a bujaság és szorgalom uralmát nyögő külső világgal.<sup>23</sup> Nemcsak a túlvilág nem jelenthet hát Csokonai számára boldogság-lehetőséget, de a világiasság bizonyos formái sem. Sőt, ezek a „világi hívságok” nemhogy nem kínálnak lehetőséget a boldogságra, hanem éppenséggel a legfőbb okozói az evilági boldogtalanságnak.

### A „fárságos nagyvilág”

Valójában persze nem e két, szimbolikussá nagyított magatartásforma a végső ok, hanem a luxus, a gazdagság, amely ott áll mindkettő hátterében. A *bujaság* és a *szorgalom* tulajdonképpen a gazdagsághoz való két tipikus viszonyulás: a csömörig való élvezet és a bornírt – mert aszketikus és öncélú – szerzésvágy megjelenítése. Közös bennük a gazdagság hatalmának való alávetettségükön túl a módihoz, az „álorcás” világhoz fűződő eltéphetetlen viszonyuk: az egyik élvezője, megtestesítője annak, a másik tulajdonképpeni létrehozója. E kérdések természetesen a költő korabeli, radikálisan egyenlőségelvű társadalomfilozófiai eszmélkedéséhez vezetnek; erről összefoglalóan a későbbiekben lesz szó, itt most szempontunkból elegendő annyit megállapítani, hogy a szorgalom nem általában jelenti a munka világát,<sup>24</sup> hanem – a bujasággal összekapcsolt lévén – következetesen csak a „kényes nagyvilág”-hoz való viszonyában. Ezzel áll szemben a „szegénység” dolgos élete; erre az ellentétre a Filander-monológ folytatásában különösen éles fény vetül: „Ezek [ti. a tündérek] mulattatják a’ szenvedő Ártatlannak Szívét, ’s mikor mindenektől elhagyattatott, társalkodnak véle és vigasztalják őtet. Ezek vezetik le a’ boldogabb Világból az aggodó Lélekhez a’ Reménységet az örömnök és a’ Szükségnek tündér Leányát. Ezekkel jön le az Álom, az az Édes Álom, melly a’ megrontsolt Halandót az Arany Korba által teszi. Fut ő a’ Gonoszoktól, ’s kerüli a’ balgatagokat; de a’ tsendes Szívűt felkeresi, és véle ezek a’ Tündérekis leszálván

durva ágát róza leplekké változtatják, 's fáradt Homlokát har-  
matos Szárnyaikkal legyezgetik, terhes Izzadásának Tseppjeit  
gyenge Szájokkal letsókolják, hervadó Szemeire ülnek, és nyugvó  
Lelkét édes Álmodozásokkal mulattatják. Oh hányszor repültek  
ők el a' pompás Kastélyok felett nemes Útálással, hogy a' Gazzal  
fedett Kúnyhóba meglátogassák a' homályba fekvő Virtust! Melly  
kevesenn vagynak sok lármás és kevély Múltságokba, mert a'  
szegény Halásznak a' Hálóját kötözgették 's kedves Testvérjeket  
a' Reménységet ölelgették a' száraz Part' Fövényénn egy redves  
Fűz-fa árnyékábann." Mennyire hasonló ez az ellentétezés Az  
*Estve* zárlatával, (ismételten felidézve számunkra az egyenlőség-  
gazdagság összefüggéseit):

„S titeket, oh édes Kontzerti Hangzások,  
Hallhatnak a' szegény Pásztorok 's Munkások:  
Mikor a' Mesterség' gyáva Hangjainál  
A' részeg nagy világ fásasztó Bált tsinál.”

Az *Estvével* szemben, ahol ez az ellentét csak mellékmotívum-  
ként jelenik meg, több korabeli verse magára a „bál”-témára épül,  
így a korai zsenégjét átdolgozó *Az én vagyonom* is, utalva ezzel  
szemléletének gyökereire is. A' *Télben* az „örvendő Fársáng”-ot  
megidézve hamar eljut annak a kérdésnek a kimondásáig, hogy  
„Balgatag nagy világ! ez é a' multság, /A' mellyet únalom követ  
és fáradság?” S pár sorral később le is vonja a számára evidens  
konzekvenciát: „Lármás vígasságok, eltikkasztó bálók, / Benne-  
tek melly kevés örömet talállok!”, s Bál-Istentől látványosan Po-  
pe-hoz és Gessnerhez vonja magát. A' *Nyár* is a farsang-témát  
variálja, de az előbbinél konkrétan: a szegény munkásember  
életének dícsérete ez a dologtalan módizók, „herék” ellenében („Te  
szegény arató, ki uradnak a' nagy / Szerentsét irgyled, hallgass:  
boldogabb vagy!”). Figyelemre méltó azonban a vers közepén a  
szentenciózus toldalék indítása is:

„Beg ártatlan élet, be' kedves nyúgalom,  
Mellynek meg szóója a' munka 's szorgalom.”

A *munka* és a *szorgalom* itt tehát összekapcsolódik, de pozitív összefüggésben. Ez az összefüggés pedig így szintén a *munka* és a *bujaság* szembeállítását szolgálja, csak a *szorgalom* fogalmának kétféle értelmezésével. A dolgozós életben a *szorgalom* – mint munka – éppen hogy nem negatívum; csak öncéllá ne váljon.

„Mit ér úgy az élet, ha tsendességünk nints?

Mit ér az elégség nélkül akármikints?

Bolondság! – Az ember kevéssel megéri,

Mihelyt kívánságát szükségéhez méri.”

(A' tengeri háború)

Erre az elvre alapozva lehet *hasznosan* élni, ami megint csak nem negatívum ebben a vonatkozásban, s végső soron a boldogsághoz is ez az út vezet:

„Élj magadnak már most 's tulajdon házádnak.

Hazádnak munkálkodj, és ember-társadnak. [...]

Bóldog lehetsz tehát; tsak jó ember legyél,

Vígan 's mértékkel élj, szeress és jót tegyél.”

#### 4. Gyönyörködés és hasznos élet

Ez Csokonai gondolkodásának azon pontja, ahol szervesen összekapcsolódik boldogságfilozófiáján épült költői programja és költészete azzal a nemzeti keretekben mozgó, kulturális közállapotainkat kritizáló, elsősorban a tárgyias műnemben formát találó szemlélettel, mely írói pályakezdését alapjában meghatározta, s amely szoros összefüggésben van közéleti kötődésű irodalmi szereptudatával (minderről részletesen a következő részben szönlünk). A haza javára való cselekvés és az egyéni boldogulás ugyanis összeegyeztethető ebben a gondolatvilágban, sőt, feltételezik egymást. Ahogy a *Tempefői* ben is mondja: „Áldott igyeke-

zet, melyet a' magánhaszon mozgat ugyan, de a' közhaszonra." (I. felv. 2. jel.) A hasznos élet nem követel aszkézist, az egyéni boldogságról való lemondást. Aki viszont nem ezt választja, hereként él, az kíméletlen ítélet alá esik.

## A szépség problémája

Ez az igazi tárgya már korai állatdialógusainak is. A' *Bagoly*, és a' *Kócsag* aktuális helyzetképe 1790 kócsagtollas hazafiságáról az országgyűlési nemesség elítéléséhez vezet: „De sokakra is helyesenn reá illet a' Bagoly tzi mer, kik éjtzaka szüntelen barangoltak a' Haza ditsősségére, és a' Magyar nép méltóságára: nappal osztán hortyogtak mint Árpád, és Lehel”. A' *Pillangó* és a' *Méh*ben is ez az alaphelyzet áll a háttérben, de a közelítésmód már általánosabb.<sup>25</sup> A *Pillangó* és a *Méh* vitája három fő kérdésben bontakozik ki: a *munka* megítélésében, valamint a *boldogság* és a *szépség* mibenlétét illetően. A munkás élet és a dologtalan here-lét ellentétére épül a dialógus nagy része, ez tűnik ki a példák és leírások kontrasztjából éppúgy, mint az álláspontok szentenciaszerű szembesítéséből: „MÉH. [...] Melly nagyonn vétkezne ő ellene [ti. a teremtő ellen] az a' Teremtés, a' ki e' Munkára termett betses Órákat henyélsbe és lomha Korhelkedésbe pazérlaná el. Én véled tovább nem múlathatok, mert illy üres időöltésemmel a' Közönséget megtsalnám, mellynek minden Tagjai a' köz Haszonra fáradoznak, hogy annak idejébe a' köz Jóból éljenek. A' henyélnedő heréké légyen ez a' boldogtalan Kedvre élés, mellynek szomorú vége szokott lenni.

PILLANGÓ. Tréfaság valakinek a' legszebb idejét fáradságos Munkába tölteni el, 's a' legédesebb Napokat törődések között vesztegetni. Mig a' mi életünknek Tavassza vídámonn mosolyog körülöttünk, éljünk annak Kellemetességeivel, az Öröm és örvendés között. Az én Napjaim bú nélkül folyanak, és a' Gond fusson arról a' Pimpóról a' mellyre én szállani kívánok.” A munka és a dologtalanosság ellentétpárja tehát árnyalódik a „fáradság” és a „gond nélkülség”, illetve a „közjó” és az „én napjaim” kontraszt-

jaival. Mindez azonban még igen erősen kötődik A' *Bagoly, és a Kótsagban* ábrázolt konkrét helyzethez, s bölcsességében nem hoz újat a tücsök és a hangya meséjének tanulságához képest.<sup>26</sup> S nem történik ez meg a másik fő kérdés, a boldogság mibenlétén elmélkedve sem. A boldogság meghatározása valójában csak összefoglalja a dialógus nagyobb részében érzékeltetett ellentétet; ez a lényege és funkciója a mű utolsó előtti „pengeváltásának”: „PIL-LANGÓ. A' te életed legyen tiéd: izzadj te másoknak, én addig öröm és Szerelem között játszom el az én Napjaimat, 's Boldogságot senkivel se tserélném fel.

MÉH. Ha tökéletesenn megelégedsz állapotoddal nints hijja boldogságodnak; de vajmi sokszor lep meg tégedet a' komor Unalom, restség, és bádgyadottság: mert az igaz nyugodalom, a' víg elme, a' friss test egyedül a' munka által származik.”

A klasszikus állatmesei moralizálás, melynek világosan kivehető az aktuális vonatkozása, a szépség értelmezésével lesz újszerű és egyedi. A kérdés fontosságát mutatja, hogy a hagyományos körben mozgó erkölcsi tanulság levonása után, a műben legvégül e kérdésben csapnak össze a vitázó felek, igaz, a vita során a két álláspont már elég világosan megjelent. A szépség problémájának e nyilvánvaló fontossága, valamint az a tény, hogy a szépséget feltűnően a Pillangó látszik képviselni, olyan végkövetkeztetést sugall, mely szerint a Pillangó és a Méh álláspontja egyaránt súlyos, a költő számára fontos igazságokat tartalmaz, így a vita végső soron eldöntetlen, s egy szemléleti kettősséget, vagy ellentmondást jelenít meg.<sup>27</sup> Nekünk azonban több tényező miatt úgy tűnik, hogy a Csokonai számára érvényes szépség-fogalom nem a Pillangó álláspontjában jut kifejezésre, még ha a Pillangó kétségtelenül a szépségre hivatkozik is a leggyakrabban, s ha tagadhatatlan beleéléssel, érzékletesen, (akár gyönyörködéssel) beszélte is a költő a Pillangót, ami mint műalkotás: szép. Az egyik ilyen momentum a mű tanító célzata, s a mögötte felsejlő helyzet. Ezekről már szoltunk: nem látszik valószínűnek a disszonancia a dialógus(pár)on belül és az aktuális helyzetben. De maga a mű belső világa, felépítése is kétségeket ébreszthet a Pillangó álláspontjának valamelyest is elfogadható volta iránt. Ugyanis pontosan ezzel ellentétes a szerkesztés. Nemcsak azért, mert a mű közepétől megváltozik a beszélők szövegének a mennyisége a

Méh javára, hanem (s főleg) mert a vitapozíció is megváltozik. Kezdetben a Pillangó a kezdeményező, ő bizonyítja igazát. Ez megnyilvánul a beszédfűzésben is: a Pillangó hosszú, kioktató hangnemű replikái általában kategorikus kijelentésekkel indulnak („Halljad tehát!”, „Kikeresett szókkal magasztalod magadat” stb.), míg a Méh lényegében csak közbevetésekre szorítkozik („De hát ugyan miként tudod...”). A dialógus második felében egyre inkább a Pillangó kényszerül közbevetésekre („De mit ér osztán...”), s a Méh kíséri fejtegetéseit magabiztos tételmondatokkal („Balgatagsági!”). Mindez a Méh álláspontjának érvényességét sugallja. S erre mutat a vita egy nagyon fontos további sajátossága is. A Pillangó a Méh bírálatát a dologtalan élet miatt nem *tényében* utasítja vissza, hanem mert másként *ítéli meg* a dologtalan életet. Ezzel szemben a Pillangó kritikája nemcsak más megítélést tartalmaz, hanem ez a megítélés másra is vonatkozik, mint amit a Méh valójában képvisel. A Pillangó ugyanis a szépséget csak magának tulajdonítva a gyönyörködés, a szépség lehetőségét is megvonja a Méh képviselte munka világtól, s ez alapján fogalmazza meg ítéletét, holott a Méh egyáltalán nem mutatkozik érzéketlennek vagy ellenségesnek a szépséggel szemben, soha nem vall aszketikus elveket. Sőt, így beszél például kicsinyeik neveléséről: „Megtanítjuk őket szorgalmatosann, a' méztsinálásra, a' jó rendtartásra, a' Társasági, és gazdálkodó életre, no e' mellett osztán egy kis Danlásrais, mert a' nem káros, sőt használ a' terhes munkák' könnyítésére.” De ennél is fontosabbnak tűnik a dialógus elejének tavaszdicserete a Méhtől: e művészileg is feltűnően érett, kidolgozott rész a szépségre való fogékonyság olyan példáját adja (kiemelt helyen), mely nyilvánvalóvá teheti a szépség hangsúlyos jelenlétét a Méh álláspontjában is. De nem mindegy, hogy milyen szépségről van szó! Itt és a továbbiakban is mindig a természetben megjelenő szépet dicsőíti a Méh, míg a Pillangó következetesen a „szép Világ”-ról beszél, s – különösen, mikor egy napját elmondja – a piperézésnek, a „mesterséges szép”-nek áldozik. A szép e felfogásából fakad ledorongoló véleménye a Méhről, amely kísértetiesen hasonló a *Tempfő*-ben olvashatókhoz. („PILLANGÓ. Járatlan vagy a' szép világba, és paraszt. Elbeszéllem az én gyönyörűségimnek édes folyamatját előtted, hogy esmérđ meg, milyen a' szép Élet, és a'

kedveltőlto gyönyörködés.” – „GRÓF FEGYVERNEKI. [Rozáliához] Te a' te Könyveidből, mellyet a' paraszt világ firkáltt, 's a' többék között a' Méla Tempefői írásaiból, a' ki egy rusticus, és alávaló gusztusú emberetske, ki nevedet a' tsinos világot. Hagyd el azokat a' semmire kellő holmikát, és intéztessed úgy életedet, hogy sem a' Világ[na]k, sem fényes familiád[na]k ne légyen oka a' tégedet szégyenlésre.”) S épp ez a „szép”, ez a csinos világ az, amit a Méh, ugyanilyen kemény hangon bírál: „MÉH. [...] az a' büszke az a' pajzán Pillangó lessz belőled, a' kit magadba festettél vala le előttem, ezt a' fársángos, ezt a buja életet éled mind addig, míg a' sok tisztelő a' sok tréfáló tele rakja a hasadat, eltojod magad, 's elenyészel mint harmattsepp délre a' fűszárán.” Már itt megszólal tehát a „fársángos élet” bírálatának Csokonai számára mindvégig jelentős témája (e korszakából ld. még pl. *A' Fársáng' Bütsúzó Szavai* című verset). A fársáng annak a világi életnek, örömnnek a jelképe, mely önmagában végső soron csak csömört, nem pedig megelégedést hoz („boldogtalan kedvre élés”), s amely mulékonyságában rendkívül talmi. Ezt idézi majd meg *Az én Életemben* is, mikor így ír: „Az élet rövidségéről tsak azok panasználak: / Kik ez enyelgő Világban torkig bugyborékolnak”.

A dialógus vitájában a szépség kapcsán felvetődő mindeme mozzanat a záró replikában kap hangsúlyos összegzést: „PILLANGÓ. Tsak szép a' szép, hijjába, és azt mindenek kedvelik. MÉH. Szép a' Természeti szépség, az erőltetett pedig tsúfot és nevetséget szerez. Azonba a' szépséghez még egyéb is kell. – Hallod mit énekelt, tavaly egy ifjú ember a' mi kasunk mellett, felserkenvén édes álmából, mellyre a' Zsibongó Dalunk szenderítette a' nyári melegben: »Szár az sovány Szépségek, pajzán pillangók, kiket a' mi Hazánkba bábozott a' Német Fársáng, megengedjete, ha én a' ti Poraitokat, a' ti Árnyéktokat, és Lepleiteket nem imádkhatom. Az én Amarillisom, szép, és nem szépezett, dolgos mint a' méh, édességet hord ő az én Számra, és engemet elaltat, mint ti kedves Méhek, az ő nyájas énekével. Jöjj el a' Virágokról, ártatlan Méhetském, szállj bé az én Kasomba, és elégits meg engemet Nectárral. Maradjon magának Lesbia, az az enyelgő Pillangó.« Mint tetszik néked ez a' Dal? Jó mulatást kívánok, nekem a' Kashoz kell sietnem. PILLANGÓ. Paraszt állat!”



A „szép és nem szépezt” „természeti szépség”, amelyhez „még egyéb is kell”, s amely egyáltalán nem mentes az élet élvezetére utaló érzéki vonásoktól sem, elválasztható és elválasztandó a Pillangó képviselte „piperés Világ” szépségétől, ha az egyáltalán szépségnek nevezhető.<sup>28</sup> E fogalmak visszamenőleg is igazolják a Méh magatartását, s számunkra ez így, együttesen kétségtelenül a Méh álláspontjának érvényességét bizonyítja.

## Az igaz érzékenység

A továbbiakban is éppen ilyen értelemben merül fel Csokonai műveiben a Méh jelképezte magatartás; *A' számár és a' szarvasban* a papok elítélése kapcsán, *A' Délben* egy életkép részeként, *A' Tsókokban* pedig lényegében az itt látott módon, csak nem a szépség két értelmére, hanem az azzal egyébként oksági összefüggésben lévő szorgalom kétféle értelmezésére kihegyezve a gondolatmenetet: „Játékos habokkal tsörgött annak [ti. a fűzfának] bolytos gyökerei között a' kedve telt patakotska: sárga virágain pedig egy dolgozó méhraj enyhítette zsi bongó daljával a' munka terhét. Édes hármónia! mellyre még tsak az a Szív tsiklandik a' melly a' Természetnek felséges együgyűségét úgy érezi, mint maga az Ártatlanság. Itt dűle le Rozália, szorgalom nélkül, és ártatlanúl.” *A' Pillangó és a' Méh* tehát már a pálya legelején megfogalmazza azt az evilági boldogságigényt, amely – megőrizve alapvetően individuális jellegét is – harmonikusan simul össze a közjót szolgáló hasznos élet igenlésével.

Csokonai evilági boldogságot hirdető-kereső költészete nem először veti fel a problémát a magyar felvilágosodás irodalmában, a földi örömök iránti fogékonyság már Faludi Ferenc esetében is feltűnt, Bessenyeiék nemzedékét pedig ez kimondottan jellemezte. A moralista Faludi gondolkodásában és munkásságában azonban elszigetelt maradt a jobbára csak a maga számára írott versek világa: mint Bíró Ferenc rámutat, „e költészet egy *hitét* szigorúan őrző klerikus *világi*as vágyainak feszültségében született meg s e feszültségnek a terében is alakult ki. A két pólus nincs

konfliktusban egymással, de egymásra tett módosító hatásuk sem észrevehető: a költő (az esetek jelentős részében) egyszerűen kizárja a moralista gondjait.<sup>29</sup> Bessenyeiben és nemzedéktársáiban (Orczy, Ányos, Barcsay) különböző formákban, de egyaránt jelentős feszültségeket indukált a világi boldogság utáni vágy, mivel már szembesítették ezt a hagyományos erkölcsi tanításokkal.<sup>30</sup> Bessenyeiék előtt ugyanis a földi boldogság, a „testi ember” igénye még „világi hívság”-ként jelent meg, ami a világból kiiktathatatlan és csábító, de összeilleszthetetlen is a hagyományos világkép még elevenen élő erkölcsi prioritásaival. Csokonai – mint láttuk – a problémával másként vet számot: tisztában van a „világi hívságok” létével, amoralitásával, ugyanakkor ezt nem azonosítja magával a földi öröm fogalmával. Olyan megoldást talál, mely számára jelenleg ellentmondás nélkül integrálni képes az erkölcs fogalmát és bizonyos civilizatorikus értékeket is boldogságközpontú világképébe: a (mértékletes) evilági boldogságra való törekvés erkölcsös, s csak ez az erkölcsös élet lehetősége.<sup>31</sup> A hasadást tehát nem az erkölcs és a boldogság, hanem eszményei és az azoknak ellenálló valóság között látja: a tiszta szerelem erkölcsös boldogságígéretével itt a földön a „bujaság és szorgalom” amorális világa áll szemben. Az ellentét két oldala között nem tudja felmutatni az egyeztetés, a közelítés útjait, de ez igazából jelenleg nem is érdekli. Az elutasítás álláspontjára helyezkedik, s az értékek képviselőjét a való életben a szív belső érzületére bízta. Ebben van igazi értelme annak, hogy – Filander szerint – az ártatlanság és gyönyörűség tündérgyermekei „erkölttsé válván a’ Szívbe szállanak”, s ebből fakad Filander Melteszt útrabocsátó szózata is: „Szíved legyen érzékeny mint a’ galamboké, de ne feslett, szerelmed légyen tiszta ’s nem tsapongó: akkor érezni fogod hogy a’ Kellemetesség és Nyúgodalom Őrző Angyalai fognak körülötted lebegni, ’s a’ te Lelked olyan lesz mint e’ szent Templomnak boldog Környéki, hol az éltető Vénusz lakozik.” A szív egyazon erkölcsöt képvisel az aranykor-mítosz tiszta szerelmet hirdető boldogságfogalmával, s ahhoz hasonlóan kizárólagos érvényű – ezért illeszkedhetnek harmonikusan egybe.<sup>32</sup> Ugyanakkor a szív, a lélek nyugalma megoldást kínál e boldogságnak a való világba illesztésére és integrálni képes a hasznos élet Csokonai számára oly fontos fogalmát is.

## II. A LILLA-SZERELEM BOLDOGSÁGIGÉRETE

### 1. Kísérlet a teljesség megélésére

#### Költészeti folytonosság

1795 súlyos helyzettel köszönt az országra, s ezzel párhuzamosan Csokonai is első igazán komoly megpróbáltatásait éli át az 1794 decemberében kezdődött kollégiumi pör miatt.<sup>33</sup> Az események igen erőteljes törést okoznak már ekkor az ifjú poéta lelkében, s ez költői pályáját is befolyásolja. A válság első és legszembetűnőbb jele, hogy elapad addig gazdag hozamú költészete. A *Tsókók* mítikus eposza töredékben marad, szerelmi versköltésének nincs folytatása, legfeljebb alkalmi darabokat ír s fordít. Majd miután kész műveinek kiadatása sem sikerül, 1795 nyarán a költészettel való szakítás gondolatáig jut el.<sup>34</sup> Pozsonyi újrakezdése 1796-ban pedig lényegében költészeti váltás jegyében zajlik: ami újat ír, az teljesen más ízlés- és értékrendet sejtet, mint ami addig vezérelte. Persze – mint majd részletesen igyekezünk bizonyítani – a diszkontinuitás nem feltétlen és egyáltalán nem teljes. Mindazonáltal a korábbi költészete lényegét jelentő új boldogságfilozófia most a maga egészében kiszorul a költői tárgyválasztás köréből. Annál inkább figyelemre méltó az az erő, amellyel 1797 derekától kezdve, a Lilla-szerelmek ígéretében újra felszínre tör, úgy is mint egy nemzeti jellegű („nemzeti characterű”) irodalmi program tulajdon-

képpeni tartalma, de valójában és igazából mint korábbi költészetének megújítása.

Bármennyire is nyilvánvaló azonban a költészeti és világgépi folytonosság, a korabeli Lilla-verseket megvizsgálva kétségtelesen a változás jegyei is. A folytonosság nem szakadt meg, de a világgép biztonsága megingott, s – ebből kifolyólag – boldogságfilozófiájának eleve meglévő belső repedései megnövekedtek. A Lilla-versek tehát nem egyszerűen folytatják 1793–94-es versköltését, hanem az új helyzetben új szempontból felvetődő régi kérdésekre keresnek megnyugtató válaszokat, hogy fenntarthatóak továbbra is a „vidám természetű poeta” életprogramját, megerősíthessék e boldogságfilozófia érvényét.

Mert Csokonai továbbra is boldogságfilozófiát fogalmaz versbe, még ha most nem Melitesz és Rozália, hanem Vitéz és Lilla jelennek is meg bennük.<sup>35</sup> Ugyanis, mint köztudomású, nem a tényleges élmény és történet e versek tárgya, hanem általában a szerelem (és a boldogság) maga. Ebből fakad az, hogy Csokonai szabadon átírja korábbi (s későbbi) szerelmes és nem csak szerelmes verseit Lilla nevére; jellemző, hogy a Lilla-daloknak csak mintegy az ötöde szól valójában Vajda Juliannához, s készült ebben az időszakban. (Igaz, a ciklusba sorolt műveken kívül is írt verseket Lillához.<sup>36</sup>) A költő már 1797 őszi ciklus kialakításába kezd,<sup>37</sup> vagyis az élményt már megszületésekor tárgyként kezeli, s művé lényegíti. Nem jelent hát meghatározó különbséget korábbi költészetével szemben, hogy itt egy szerelemről (Lilláról), ott pedig a szerelemről (az aranykor szerelemisteneiről) van szó, hiszen mindkét esetben maga a szerelem és a boldogság jelenik meg a versekben. S mindkét esetben egyformán erős a háttérben az egyéni érdekelttség, az élmény intenzitása is: a boldogságvágy a költő legfontosabb belső ügye. Viszont már eltérő ennek az intenzív belső vágnak az irányultsága: most egyetlen, mindenkinél fontosabb személyre összpontosul. Mikor azonban a testetlen ábránd testet ölt, a gyakorlatban semmire sem kötelező boldogságvágy a boldogság felvillanyozó, de praktikus gondokkal terhes lehetőségére váltódik át. Ezzel pedig megváltozik a subjektív viszonyulás a versek háttérében, ami módosítja magához a boldogságélményhez való viszonyt is. Most már nem az eszmény és valóság szembenállása, szembeállítása határozza meg gondol-

kodását, hanem az, hogy ez az eszmény hogyan valósítható meg a valóságban. Korábban (A' *Tsókok*ban) a szív belső érzületére bízta a költő az eszmény és a valóság közötti szakadék áthidalását, méghozzá úgy, hogy az eszmény képviselete – önmagával elégséges lévén – a boldogságot is jelentette. E megoldás azonban nem lépett túl az eszmény-való kettősség kizáró kontrasztján, s arról nem mondott semmit, hogyan kell a boldogságot megkeresni a mindennapokban. Most, a Lilla-szerelem idején éppen erre tesz kísérletet: megpróbál a boldogsághoz vezető elvi modus vivendit találni. Amiben azonban ezt fellelni véli, az nem más, mint korábbi eszménye. Ezt az eszményt akarja most megélni a valóságban: a boldogság elérésének *elvi* lehetőségét paradox, de teljesen érthető módon a boldogság elérésének *tényleges* lehetőségébe kapaszkodva teremti meg. Ez azonban azt is jelenti, hogy a boldogság *tényleges* lehetőségének elvesztével elvesz immár annak elvi lehetősége is; a Lilla-szerelem kudarcával épp ezt az élményt éli meg a költő: két Lillához szóló levele 1798 márciusában éppen e két állapotot ragadja meg, a teljes boldogságét és a teljes boldogtalanságét. „Tsak te lehetsz az az Angyal, ki nékem a' világi életet Paraditsommá teheted: tsak te lehetsz az a' Kegyetlen, a' ki engemet a' bánat és a' keserűség' mélyére visszabúktathatsz. Rajtad áll a' választás. Nekem egyebet választanom soha sem lehet, hanem hogy téged szeresselek.” (1798. március 18.)

### A mulandóság fenyegetése

A boldog, a reményteljes szerelem tehát (még) azt a teljességet kínálja, amit korábban az aranykor elvont szerelemmítosza. Az eszményt a valóságban persze nem lehet megélni, az erre irányuló igyekezet így hallatlan belső feszültséget teremt korabeli költészetében. E helyzet természetszerűleg aktivizálja boldogságfilozófiájának korábban is létezett belső ellentmondásait, s ezek módosítják a megénekelt boldogság intonációját: a korábbi önfeledt magabiztosság helyett a fenyegetettség félelmével szólal

ez most meg. Mikor a mulandóság és az emberi világ boldogságellenessége okozta belső problémákat korábban költőileg oldotta fel, valójában félretette azokat. Most sem lehet ez másként, hiszen a boldogság eszmény jellege, állapotszerű felfogása nem változott meg, így az továbbra sem jelenthet megélhető modus vivendit. De azt az illúziót keltheti! Hiszen két ember kapcsolatának harmóniája a teljesség megélésével kecsegtet, s kizárhatónak tűnik belőle minden, ami azt megzavarná. Csokonai korabeli Lilla-dalai általában ezt a belső békét emelik versbe, mint azt pl. A' *Boldogság* miniatűr remeklésében<sup>38</sup> is láthatjuk: „Egy öszveséggel illy sok / Gyönyörűt, becsest ki látott? / S ki boldogabb Vitéznél?” Csokonai tehát az élménybe feledkezve nem vesz tudomást semmiről, ami az élményadta boldogságot megzavarhatná. A „fársángos nagyvilágot” eleve kizárja tárgyválasztása köréből, nem szembesíti azt az igaz boldogsággal, mint eddig, s nem nyilvánítja meg boldogságának ezáltal fenyegetettségét: csak a háttérben fedezhető fel, s abban az intenzív kötődésben, mely az élményhez fűzi. A mulandóság jelentette fenyegetés azonban olyan erős, hogy a költői szembenézés elkerülhetetlen: a belső feszültség, az ambivalencia feloldása, kiéneklése az *Újesztendei gondolatok*.<sup>39</sup>

A vers közepén lévő cezúra két részt különít el, az első az idő hatalmát, a második az idő hatalma alá vetett boldogságba kapaszkodó költőt állítja a középpontba. E kettősség, s különösen az időről szóló meditáció már önmagában is jelzi azt a hangsúlyváltást, amely a korábbi időszak hasonló problematikájú műveitől elkülöníti az *Újesztendei gondolatokat*. Mert míg mondjuk A' *Szépek'* *Szépében* az elmúlás aktusként jelenik meg, addig itt az elmúlás aktusa a mulandóság általános törvényébe olvad. A halál immár nem elsősorban egy (boldog) létállapot utolsó pontját, lezárását jelenti a költői gondolatvilágban, hanem egy örökévaló *folyamatot*. Az egyén számára természetsszerűen a halál bármely felfogása feloldhatatlan tragikumot hordoz, de míg a korai világképben ez a gondolkodás mellékköreinek helyezkedik el, addig a Lilla-szerelem idején már a fősodorba kerül. E hangsúlyváltás jelenik meg az idő kérdésének hirtelen fontossá válásában, s ezzel összefüggésben abban is, hogy az elmúlást nem a kikerülhetetlen végpont kétségtelenül fenyegető, de mégis távolinak

tűnő perspektívájában, hanem állandóan jelenlévő, a boldogságot is megrontani, elmorzsolni képes hatóerőként érzékeli s dolgozza fel a költői öntudat. A végső elmúlás kevésbé látszik fájdalmasnak, mint az a lehetőség, hogy az ifjúság eltűntével kipereg a keze közül a már bírni remélt boldogság. A vers második részének az elején megadja költői válaszáat a halál fenyegetésére, jellegében a korábbiakhoz hasonlóan, de sokkal intenzívebben. Az e ponton kínálkozó verszárlat helyett azonban újabb, az előbbinél is remegőbb fájdalomú lehetőség villan fel:

„És mivelhogy a napok  
Elseprik a legédesebb időket:  
Míg az ifjú hónapok  
Virítanak, el ne is vesszessük őket.

Elfut a nyájas tavasz,  
A bársonyos hajnalra gyászköd árad,  
A kinyílt jácint elasz,  
A rózsaszál egy délbe is kiszárad:

Így az ifjúság maga  
Majd elrepül vidor tekintetéről,  
És az Ámor csillaga  
Eltűnik ám kacsingató szemedről.

Akkor, ah! rózsáid is  
Nem fognak úgy kis ajkadon nevetni,  
Akkor érző szíved is,  
Ah, nem tud úgy örülni és szeretni.

Én is akkor csak hideg  
Vérrel barátkozom hideg LILIMMAL,  
Úgy napolván, mint rideg  
Vén pelikán, ifjúi daljaimmal.”

Kétségbeesésének, viaskodásának lényegét itt, ezekben a sorokban fogalmazza meg, költői harmóniává oldva a szinte elviselhetetlen belső feszültséget. De e feszültség valójában nem oldódik

fel, s nem is oldható fel: ennek beismerése a zárlat, azáltal, hogy megismétli a halál fenyegetésére korábban, s itt e versben is adott választát, az öröm megélésének, a boldogságba feledkezésnek az igenlését.

„Míg tehát az lenne még,  
A szép időt, ó, LILLA! meg ne vessük.  
Míg az élet lángja ég,  
Egymást viszontöröm között szeressük.

És ha semmi érdemem  
Nem fog fejemre zöld babért tetetni,  
Semmi sem! mind semmi sem!  
Csak hogy te, LILLA! meg ne szűnj szeretni.

Híremet s nagy voltomat  
Ne trombitálják messzi tartományok,  
Más ne tudja síromat:  
Te hints virágot arra s a leányok.”

Ez az örömgigenlés persze már sokkal inkább a boldogság lehetőségébe való kétségbeesett kapaszkodást jelenti, mintsem – ahogy azt korábban láttuk – egy túláradó boldogságigény kihívó bejelentését.

## 2. A „kis-világ” modus vivendije

### Barátság, szerelem

A szerelem élményében történő feloldódás a Lilla-időszak jellegzetes alappagatartása, mely az élethelyzetnek és magának a



boldogságfilozófiának az ellentmondásosságát is lefojtani hivatott. E magatartás korábbi életprogramjának megújításán nyugszik,<sup>40</sup> de már egy új életbölcsestre is ablakot nyit; mert ami most még csak a helyzet megélésének egy változatát jelenti, az a körülmények átalakulásával alkalmas lesz az integráló szerepre. A privát szféra, a „kis-világ” baráti arculatú szűk környezete, mert erről van szó, olyan életteret jelent, amely – elhatárolódva a túlvilág és a „nagyvilág” boldogságígéreteitől – az itt és most viszonyai között tud lehetőséget teremteni a földi boldogság elérésére. Ez magában foglalhatja a szerelem teljességét is, de nem azonos vele, (s ennyiben a szerelem elvesztésekor is menedéket nyújthat, így téve lehetővé az új életbölcesség kialakítását). A „kis-világ” képe ebben az időszakban még viszonylag kevészer tűnik fel a művekben, s akkor is elsősorban a szerelem honaként, de az nyilván nem véletlen, hogy a korabeli egyik reprezentatív nagy vers, *A' Békekötésre*<sup>41</sup> éppen e témát fejti ki.

A költő először elfordulását jelenti be a háború, a „Durva Hérosok” világától, majd így folytatja:

„Tsakhogy e' lankadt Haza békeségbe  
Lakjon, és légyen petsenyém, kenyérm, kényérkém,  
'S jó magyar nektárt igyam arra: – eb lesz  
Néktek irigytek.

Tsak közel hozzám ne dörögjön ágyú,  
Hogy barátimnak fetsegésit értsem,  
Tsak pitziny lantom tztizorázzon: ádjó  
Trombita-dobszó!

Óh ditsó két Név: Szeretet! Barátság!  
Még ditsóbb két név: IULI hív barátném!  
És te óhajtott LILI, életemnek  
Édes arányja!”

Szeretet, barátság – az előbbi mindvégig meghatározó jelentőségű Csokonai gondolatvilágában, az utóbbi csak 1795-tel kezdődően értékelődött fel. „Fogjunk kezét, boldógabban halandók! egymással a' barátság 's az emberiség felségessé oltára előtt, szeres-

sük egymást, míg a' meg igézett halandók a' tőlök épült mennyei Jerusálem kapuin kotzogtatnak" – írja Nagy Gáborhoz szóló levelében 1796-ban. Az „örökös barátság szent kézfogásával”<sup>42</sup> megkötött szövetség a „jobb lelkekkel” vigasz és menedék volt mély elkomorultságában. A barátság ezután már nem is veszített jelentőségéből, ezt bizonyítja a *Generál Hoche halálára* című vers később még említendő kéziratos jegyzete is: „Bonaparté! – Barátság! két jól tévője a' szenyvedő emberiségnek!”<sup>43</sup> A barátság és a szerelem összekapcsolása sem csak *A' Békekötésre* című versben fordul elő, a *Bácsmegyei leveleire* egyszerre siratja a szerető Lilla és a barát: Kazinczy elvesztését. A barátság és a csendes derű világa egyébként Csokonai költészetében igen gyakran bordal-allúziókkal társul, nemegyszer pedig kimondottan bordalban<sup>44</sup> fogalmazódik meg. Az anakreoni világnak ezt az elmaradhatatlan kellékét (hiszen maga Anakreon is „jó ázsiai borral édesítvén hajlós esztendeit”<sup>45</sup>) Csokonai a magáévá hasonítja, a legtöbbször a mértékletes öröm önmagával megelégedő világát idézve él vele, igaz, korábban, 1795-ben főleg a világot felrúgni akaró indulat szilajságával fordul a bordal felé.

### A szelíd öröm világa

*A' Békekötésre* című vers azonban a bizakodás olyan különleges hangulatában született, amelyben a szeretet és barátság építette „kis-világ” kapcsolódási pontokat talált a rajta kívül eső „nagyvilággal” is. A munka és a hasznos élet tehát elválaszthatatlan az egyéni és a közboldogság fogalmaitól, s e tekintetben nem történt döntő módosulás a korábbi időszak felfogásához képest, még a „dolgos méh” jelképe is hasonlóan fordul elő a *Marosvásárhelyi gondolatokban*.<sup>46</sup> A változás a hasznos élet felhívó karakterében következik be. Korábban a hasznos élet – a „boldogtalan kedvre élés”-sel szemben – általános követelményként jelent meg, amely az egyéni és a közboldogság eléréséhez egyaránt feltételül szolgált. Most nem annyira általános parancsot, mint inkább igényt, szükségét fogalmaz meg. Arról van szó, hogy a közboldogság az

egyéni boldogságokból épülhet fel, s nem arról, hogy a közboldogság magában foglalja az egyéni boldogságokat, vagyis hogy ezek mintegy abból lebonthatók. S nem véletlen, hogy feltételes módon említettük a közboldogság felépülését: e korszakban már nem érezni az egyéni és az általános boldogság harmonikus összefonódottságának bizonyosságát, legfeljebb csak e lehetőség létezésének a reményét.

A szeretet (szerelem), a barátság és a hasznos élet tehát most is együtt képezik egy örömközpontú, evilági boldogságfilozófia alapmeghatározásait, csak hogy a boldogság ekkor már az egyén „kis-világá”-nak a sajátja lesz. E „kis-világ” harmonizál a belső értékekkel, s így a lélek egy emberi kisközösség kohéziós erejétől is kap mindig újabb és újabb táplálékot a „nagyvilággal” való szembenálláshoz. Ugyanakkor e privátszféra nemcsak vigaszt nyújt, hanem a csendes gyönyörködésben elérhető boldogság, valamint a közhaszon – többnyire jutalom nélküli – munkálásának a lehetőségét is. Mindez együttesen olyan modus vivendit kínál, amely centrumába az egyéni boldogság programját állítva egyben átjárást biztosít a közboldogság tettekkel való szolgálása felé, illetve ennek ellehetetlenülése esetén az értékörzés menedékebe, mindkét esetben megnyerve az erkölcsös élet tudatának belső boldogságát. E később kitaposott úttá váló átjárási lehetőségek itt azonban még inkább elviekben léteznek, hiszen a boldogságba való belefeledkezés, a korábbi eszmény megélése tölti ki a költő lelkét. Ez az állapot, mint láttuk, sokban hasonlít a korábbi boldogságfilozófia állapotára, de sokban különbözik is attól. A változás sajátosságait egyébként maga Csokonai is szinte lajstromszerűen versbe foglalja egy Juliannához frott névnapi köszöntőjében (*Komárom, február 16. 1798*). E meglehetősen konvencionális alkalmi vers a paradicsomból leszálló múzsákat megidézve leírja a boldogság honának jellemzőit. Hat helyhatározói mellékmondatban szól az örök paradicsomról, melyet ott hagynak a múzsák, de e paradicsomot saját, korabeli szerelemközpontú „kis-világának” a jellemzőivel ruházza fel. Az örök paradicsom Csokonait korábban is foglalkoztató motívuma most, eltérően A' *Tsókok* világától, az aktuálisan elgondolt boldogság jellemzőit kapja meg; e kettő egymásra úsztatása miatt a vers logikája némiképp meg is bicsaklik.

„Kilenc szép asszonykák leszálltak magáról  
Az ártatlan öröm paradicsomáról,  
Hol az örökké-zöld borostyános megett  
Szíjják a szép lelkek a boldogabb eget,  
Hol őket az édes andalgás rengeti,  
Vélek az életnek gondját felejteti,  
Hol a gyönyörködés lakik, a bölcsesség,  
Csak itt lévén eme kettő között egyesség,  
Hol a köz-szeretet és a csendes béke  
Szállásává leve e helynek környéke,  
Hol te, nagylelkű Póp! a gyenge *Gessznerrel*  
Egy célra két úton sietsz az emberrel,  
Hol én is a büszke világtól megvetve  
S belső érdememmel megelégtetve  
Töltöm ifjúságom legszebb esztendeit,  
Hogy megfűszerezem a vénség ideit.”

E vers tehát összefoglalja Csokonai e korszakának legfőbb gondolati motívumait, boldogságfogalmának jellegzetességeit, lajstromszerűsége és konvencionálitása miatt ugyan nem maradandó érvénnyel, de mindenképpen beszédesen. A boldogság, mely korábban univerzális fogalomként jelent meg, hiszen korlátlanul kínálta a teljességet, most korlátozott közegben tűnik fel, de most is a teljességre törekvés igényével. E boldogságfilozófia adekvát formája immár nem az aranykor-mítosz időtlen és univerzális tere, hanem Anakreon csendes gyönyörködéstől, belső nyugalomtól tágas „kis-világa”. Ennek legfőbb tartalma a szerelem, melynek megélése, a belefeledkezés élménye azt a teljességet kínálja, amit az aranykor általános boldogságígérete jelentett korábban, s ami 1795-ben már veszni látszott. Az eszmény megéléseinek kísérlete azonban önmagában is ellentmondásos volt, nagy belső feszültségeket gerjesztett, s a boldogság fenyegetettségének érzését tette uralkodóvá. Mikor a fenyegetés testet öltött, s Csokonai elvesztette Lillát, úgy érezte, magát a boldogságot veszítette el.

### III. SZÁMVETÉS A BOLDOGSÁG LEHETŐSÉGEIVEL

#### 1. A boldogtalanság poézise

##### A boldogtalanság élménye

A következő időszak Csokonai életében és pályáján, az 1798 derekától 1801 körülig terjedő évek elsősorban a veszteségélmény feldolgozását rejtik magukban. Döntő időszak ez a költői életprogram szempontjából: megtörténik a végső számvetés és lezárás, s egyben kialakulnak egy új, immár megélhető életprogram körvonalai. Mindez a költészet egészére is rányomja a bélyegét: eltűnnek az összefüggő nagy verscsoportok (mint amilyen pl. a szerelmi verstermés volt mindkét eddigi fő korszakában), sok a szétszórt alkalmi költemény (eltérően pl. a Diétai Magyar Múza célirányos alkalmiságától), az életmű mint tervezett és egynemű egész nem látszik épülni. Pedig a háttérben már formálódnak a költői újrakezdés törekvései, amelyek majd a „nationalis poézis” programjában testet is öltenek a korszak végére. E formálódás azonban időt igényel s azt, hogy letisztuljon a költőben addigi pályájának képe. A korszak költészete mindenesetre széteső és igen egyenetlen. Ez az egyenetlenség azonban azt is jelenti, hogy remekművek is születnek ekkor. S ha jobban belegondolunk, ez egyáltalán nem meglepő: a számvetés, az összegzés a gondolatok

és formák végső letisztulásával jár, s ehhez hozzávehetjük az élmény mélységének ihlető erejét.

A költő Lilla elvesztését a teljes boldogtalanság állapotaként éli meg. Arra kell rádöbbsennie, hogy boldogságeszménye nem-hogy nem nyújt lehetőséget számára az örömteli életre, hanem egyenesen végletes boldogtalanságát eredményezi, hiszen a mindennapi élet, a valóság eredendően ellenáll az eszményeknek. A külvilág ilyen felfogásában kereshetjük az okát Csokonai azon panaszainak, amelyek az életrajz tényei alapján nem mindig magyarázhatók meg, például hogy barátai ellene fordultak (*Kifakadás, Nemes bátorítás, A Múzsához*). S szemléletének ez a kizárólagossága magyarázza azt is, hogy a Lilla-szerelem beteljesületlensége (ami pedig korábban éppen a mindent ígérte neki) nem önmagában, sőt, nem is elsősorban jelenik meg a boldogtalanság okaként, hanem beleolvadva a világ általános gonoszságának képébe.<sup>47</sup> Ha korábban Csokonai az aranykor-mítoszba kivetítve a korlátlan boldogságot hirdette, akkor most, a „nagyvilág” képébe vetítve a korlátlan boldogtalanságot éneкли meg.

Az egyén és a világ közötti végzetes meghasadtság élménye klasszikus érvényű formát *A' Tihanyi Ekhóhoz* és *A' Magánosságához* című versekben kap.<sup>48</sup> A „nagyvilág” rajzában feltűnnek a már ismert rekvizitumok (fősvény, nagyravágyó, csatázó trombiták, „sibongó” városok stb), s újabbak is (a hűtlen barátok, a szerelmes elvesztése). Mindezzel áll szemben az egyén értékőrző belső világa, s annak terrénuma a „nagyvilágban”: a magány.

„Te azt, ki megvetette a világot,  
Vagy akinek már ez nyakára hágott,  
Kíséred és apolगतod;  
Magát magával biztatod.”

(*A' Magánosságához*)

Az itt vagylagosan megjelölt viszony a „nagyvilághoz” azonban valójában egyazon magatartás két oldala: a világ bántásaitól való menekülés és a világ megvetése együtt jár, csak az érzelmi hangoltság hangszereli hol az egyiket, hol a másikat erősebbre. *A' Tihanyi Ekhóhoz* hangulatában inkább a megbántottság, az üldözöttség, míg *A' Magánosságához* alaptónusában inkább a vi-

gasz és a magával megelégedés dominál. Mindez azonban nem érinti azt a meghatározó egyezést, amelyet a két mű a teljes boldogtalanság képében, illetve az erre adott (adható) válaszokban mutat. Ugyanis e helyzetben csak a felnövesztett belső énhez lehet fordulni („határtalanra terjegetted / Testekbe kiseded lelkeket”), ám – szemben a korábbi hasonló megoldással (pl. Melitzes esetében) – ez sem jelentheti a boldogságot, a totális boldogtalanságra feloldást csak a halál hozhat. Az „együgyű sírhalom” és a „boldogabb idő” összefüggő képeiben (*A' Tihanyi Ekhóhoz*) ez konkrét formát ölt, míg *A' Magánosság*hoz végén az „áldott magánosság” mintegy egybemосódik a halál képzetével.

### A teljességezmény széttörése

Csokonai 1795-ben, emberi-költői reményeinek összeomlása idején egyszer már megütötte ezt a hangot. A *Gersonban* a főhős első megjelenése és párbeszéde szolgájával a maga csekély művészi transzformációjában az élmény közvetlenségével szól írójának legbensőbb gondjairól.<sup>49</sup> A töredezetten induló dialógus elején hallhatjuk e jellemző ellentétezést: „G. Ő jó ember. M. Igy hát bődolgtalan. G. Jó is bődolgt is. M. Az lehetetlen.” Erre rímel a következő megállapítás a dialógus második felében: „G. Uram vársz é még valaha valami bődolgságot. M. Csalódni nem akarok.” Mindebből teljesen logikusan adódnak a főhős későbbi sóhajai: „Ezek a bolond emberek úgy ténferegnek e világnak lármás gojóbissánn, mint a' részegek [...] A Bólts ember köztök izolirozza magát”; „Ah miért előzik meg ezek az unalmas órák azt a kedves szempillantást, melyet a' balgatagok halál név alatt siratnak, hogy elvehessem azt a boldogságot a' te jól tevő kezeidből!” De nemcsak a teljes boldogtalanság, s az abból logikusan adódó magány-óhajtás, illetve halálvágy kap itt jelentős szerepet, hanem a nagyvilág részletező képe is: „G. [a napszámosok] szegények, és parasztok. M. Az az nints annyi módjok a huntzfutságokba. G. Elméjek ostoba. M. Az az, elméjeket ezek semmire, amazok bolondra fordítják. G. És szenvedhetetlen szurtosok is.

M. Az az, ruhaik. G. Mert mindég külső munkákba vagynak kézig lábíg. M. Az az nem henyélnék. G. A' városi Társaság ki csinositja az testet és a' Lelket. M. Az nem igaz. G. Az emberekkel való társalkodás a' böldeg életre vezet bennünket, és a' virtust képekbe ábrázolja le az ember lelkébe. M. Az nem igaz. G. Ez az emberek életét észre vehetetlenül tölteti. M. Az igaz. G. Ott látja az ember minden fordulásaba a' hijjába valóságot; ott uralkodik a' balgatagság. M. És örökös farsang." Igen erősen érződik itt még a korábbi szemlélet, hiszen a munka és a henyélés ellentéte a hangsúlyos, s a társasági élet főleg mint boldogságot nem kínáló lehetőség áll az egyén előtt, boldogságellenessége inkább csak a háttér összefüggéseiben jelenik meg. S éppen e momentum kerül előtérbe a Lilla-szerelem után, s minősíti át a „nagyvilág” képét ellenségesé. De nemcsak ez (s főleg nem ez) a különbség fedezhető fel az egymáshoz egyébként oly hasonló 1795-ös és 1798-as reagálások között. 1795-ben „csak” megrendül Csokonai boldogságfilozófiájának talapzata, 1798-ban azonban véglegesen összeomlik. E veszteségélmény indítja el azt a belső folyamatot, amelyben ráébred, hogy modus vivendit nem kínáló gondolkodási szerkezetének kell megváltoznia, hogy kiléphessen az eszmény és valóság kizáró kettősségéből, s megélhető életprogramot találjon.

Ennek bizonyos elemei már megjelennek ekkoriban, sőt, már 1795-ben is: „többnyire nem lehet az ilyen jobban termett Genie a' körulte háborgató Plebeculának tetszésében. Magában keresi fel tehát a' Világot, vagy azokban, a' kik az ő figyelmetességét meg érdemlik, minden egyébben szabad, csak ez a' leg jobb lelkeken uralkodó Sympathia vónja édes kénszerítéssel.” (Levele Berzeviczy consiliariusnak, 1795)<sup>50</sup> Az egyén belső világában most kezd nagy szerepet kapni a virtus és a költészet jelentette vigasz. Persze Filander monológjában is megjelent a bölcs és a poéta, csakúgy, mint *A' Magánossághoz* című versben, de ott még nem kapott megkülönböztetett helyet. Erény, költészet, boldogság, szerelem együtt jártak, elválaszthatatlanul összeforrottnak tűntek. Amikor azonban a belső világ értékörző magatartása nem jelenti egyben a boldogságot is, sajátos kompenzációként rögtön megnövekszik az erényesség tudatának és a költészetbe menekülésnek, a késő kortól remélt megértésnek a jelentősége. Ez egy-



ben a hasznosság, legalább a maradék számára hasznos élet lehetőségét is biztosítja. Ezek az elemek azonban most még nem állnak össze a „bölcös poeta” életprogramjává. A költő elsődleges élménye a megrendültség, melyet az eszmény érvényének elvesztése vált ki. Az érvénytelenedés Csokonai életének állandó kudarcjai miatt következett be, e kudarcok azonban átlényegítetten, az eszmény érvényvesztésének folyamatában, s e folyamat megjelenésében jelennek meg s válnak költészetté.

## Az eszmény távolításának kezdete

Eme élmény másik feldolgozási módja a nevetés. A *Dorottyában*<sup>51</sup> és a *Karnyónéban*,<sup>52</sup> valamint több más vénlánycsúfoló versében, melyek néha nem mentesek a vulgáris hangütéstől sem, végső soron saját belső problémáját, élményét írja ki magából a keserű nevetés közepette. A „szereleméhes öreg nők helyzetében ugyanis a boldogság utáni vágy erejének és a boldogság elérésére való esély csökkenésének drámai kontrasztja jut kifejezésre”. „Csokonai nem az öregséggel csúfolódik, hanem a »vidám természetű poeta« programja mélyén mindig is ott rejlő, de csak az 1790-es évek vége felé manifesztálódó, hiszen immár személyesen is megélt dilemmát fogalmazza meg – a boldogság programos költőjének céljai és lehetőségei élesen eltérnek egymástól, s ez általánosítható tapasztalat: a boldogság utáni vágy és a boldogság elérésének lehetősége miért is járna együtt az egyes ember életében?”<sup>53</sup> A veszteségélmény feldolgozásának folyamatában nyilván nagy szerepet töltött be az eszmény távolítása, azáltal, hogy fonák oldaláról mutatta meg azt. Ez oldotta igen erős kötődését, mely korai boldogságfilozófiájához fűzte még mindig (hiszen a teljes boldogtalanságba való temetkezés annak csak negatívja volt). Ugyanakkor a *Dorottya* Csokonai más fontos témáit is összefogja, s ennyiben kétségtelenül reprezentálja e korszakának gondolkodását. A későbbiekben még lesz szó a költő „nationalis poézis” felé való tájékozódásáról, s arról, hogy a műben néhány vonással pontosítja a „nemzeti character” fogalmát. Lezárja továbbá a

„fársáng”-témát is az életműben, kiteljesítve ezzel egy igen fontos gondolati vonulatot. A „nagyvilág” metaforájaként használt „fársáng” most azonban az eddigieknél is jobban magába öleli a korabeli magyar nemesi társaság jellemzőit, s ezáltal – még a *Tempefőihez* képest is – konkrétabbá válik. Más persze a hang-  
ütés, sokkal szelídebb, megbocsátóbb, amibe nyilván belejátszik az, hogy a megjelenített közeg egyben a közönsége is a költőnek, aki így a hagyományos társasági, alkalmi poéta szerepét tölti be.<sup>54</sup> De e szelídség egyben keserűséget, lemondást is takar: részben a szerep miatt, amit – végül is szívesen – felvállalt alkalomadtán, de ami nem az volt, amire ő készült; részben pedig annak a belátásnak az érlelődése miatt, hogy kénytelen a valósággal megbékülni, s megélhető életetvet kialakítani. Mindez együttesen jelenik meg abban az önportréban, melyet a *Dorottyában*, a bálba indulók felsorolása közben magáról rajzol:

„Álljatok meg! kedves angyalkák! álljatok!  
Imé, egy poéta siet utánnatok,  
Szánkáitok nyomát lantolva késéri,  
Hogy társaságtokba vegyétek, azt kéri;  
Öröm-innepteket danolni kívánja:  
Aki rám nem hallgat, düljön fel a szánja!«  
Így szóllék hozzájok. De rám nem hallgattak,  
S helyet valamelyik szánkában nem adtak.”

Mintegy a palinódiája e pár sor már idézett névnapi köszöntőjének, amelyet 1798. februárjában írt, s amelyben a Julianna üdvözlésére induló műzsákat így szólítja meg a szintén hozzá tartó költő:

„Várjatok meg, áldott angyalok, várjatok  
Én is Komáromba mégyek utánnatok,  
Lantos tábortokba végyetek engem is,  
JULIÁNNA kedves név énelöttem is.«

E szómra megállván, közéjek férkeztem,  
S imé, vélek együtt hozzád elérkeztem,

Itt vagyok, engem látsz: de ők, mint istenek,  
Testi szemeidbe néked nem ötlenek.”

A *Dorottyában* a szánokból lemaradó költőnek más módon kell eljutnia tervezett úticéljához, s erre az „alkalmas eszköz” nem várt módon adódik:

„Én hát csak utánnok ballagék fáradtan,  
S ímé, a *Pégazus* előmbe lepattan.  
Felugrám e szárnyas paripa hátára,  
Felettek repkedtem *Mongolfír* módjára.  
A levegőégnek felsőbb országából  
Mindent pontról pontra láttam a szánkából.”

A felülemelkedés, amellyel játékosan jellemzi helyzetét itt a *Dorottyában*, jelképesen és immár (ön)gúny nélkül is végbemegy. Mikor kellő távolságba kerül legbensőbb veszteségélményétől, akkor lesz képes valójában számba venni azt. Az *Amaryllis* című halotti búcsúztatójában így vigasztalja a gyászoló apa (!) a Lillát sirató alteregót, Meliteszt: „Az eltsüggendő Lélek, ha mást látszik is sajnálni, magán töprenkedik, és, ha a' szellők más felől kedvezőn fúnának, aligha büszkévé nem tudna lenni. – Végy részt a' magad', és a' más bánatiban: de jusson eszedbe, hogy felette kell lenned bajaidnak, felette magának a' Sírhalomnak!” A felülemelkedés e mozdulata egyszerre teremti meg a végső számvetés és lezárás lehetőségét, párhuzamosan egy új, megélhető életprogram elfogadásával.

## 2. Búcsú a teljesség reményétől

### Kötettervek és ciklusok

Csokonai 1801 körül érkezett az eszmény távolításának folyamatában a lezáráshoz. Jelzi ezt irodalmi programjának immár teljes fordulata a „nationalis poézis” irányába, illetve a bölcséleti problémák terén lejátszódó „antropológiai fordulat” bejelentése Az ember, a poézis első tárgya című költeményben, amely az új filozófiai tájékozódást éppen a „vidám természetű poéta” költői irányát megidézve és elutasítva jelöli ki. (Minderről később részletesen szólunk.) De ezt mutatja törekvése eddigi műveinek kötetekbe rendezésére és kiadására.<sup>55</sup> Természetesen mindezidáig folyamatosan próbálkozott művei megjelentetésével, de a lezárás és újrakezdés ama gesztusa nélkül, amit most már rendszeresen hangsúlyoz, úgy, ahogy azt legelőször megfogalmazza Festetics Györgyhöz szóló levelében (1801. április 10. körül): „A’ többi fordításokat pedig és eredeti Poémáimat most mind egy sorig kinyomtatatom: hogy Szekrényembe tovább ne hanyódjának ’s gondviselesektől is megszabadulván, ezzel az egy Ártikulussal is szabadabbá tegyem életemet. Ezt ha végre hajthatom: Músámat is a’ Közpiatzról, a’ Nép’ szeme elől magamhoz beszöllítom, és édes esméretlen Magánosságomba dolgozom véle halálom’ Napjáig azon az Heroica Epopoeián, melyet Arpádról, vagyis a’ Magyarok Kijöveteléről kívánok a’ Maradék’ számára Homérus’ és Tasso’ nyomdokin készíteni.” Korai műveinek a tervezett teljes kiadása persze más okból is fontos számára: „távol vagyok mind a’ gazdagodás’ Vízkórságától, mind attól hogy fényes Szerentsé- zést kívánjak játszani a’ Világon; és tsak munkátskáimnak ezt az egy Kiadását, (a’ melly mind hajdani vitzkándo- zó Plánumim által szerzett aprólékos adósságimra, mind írásimnak mindennapi elébb tovább való hanyáttatásira nézve szükséges) végbe vihessem, nem fogja többé még tsak Munkámat is látni, ez, az egy részről irígy és szórszálhasogató ’s a’ mellett korhel idő- szakasz, más részről a’ Helvetius’ baglyát realisáló, Obscuránt és üldözni

szerető Világ.” (Levele Márton Józsefhez, 1801. máj. 19.) A lezárás eme gyakorlatias (és eléggé nekikeseredett) törekvése azonban összefonódik az elvi lezárással: életprogramját, addigi költői irányának természetét úgy rendezi kötetekbe, ciklusokba, hogy az mint a MŰ jelenjen meg, s egy életút tanulságait összegezze.

A Lilla-ciklus és az Anakreoni Dalok részben összefonódó anyaga új értelmet nyer az elrendezés által, s ez végső soron abból a distanciából fakad, ami megteremtődött a költő és a boldogság, pontosabban a boldogtalanság-élmény között. A Lilla-kötet nyitó verse történetet vetít a ciklusba („poétai román”), de e történet, mely egy szerelmet kísérne végig születésétől elmúlásáig, jobbra csak ebben az előrevetítésben van jelen, maga a ciklus nem eszerint épül fel, sokkal inkább a versek érzelmi-hangulati párhuzamainak és ellentéteinek a hálója adja a szerkezetét, amely így a boldogság-boldogtalanság állapotainak variációit jeleníti meg.<sup>56</sup> Ez az állapotszerűség uralja az Anakreoni Dalok kötetét is, de ott a boldogság miniatűr képei, hangulatai kapnak helyet. A legbeszédesebb s számunkra legfontosabb a kötetek zárlata, annál is inkább, hiszen a költő klasszikus műveivel komponálta meg azt mindkét esetben. A Lilla zárlatát a párversként értelmezhető *A' Pillangóhoz* és *A' Reményhez* című költemények alkotják. E művek úgy teljesítik ki, s zárják le a ciklust, hogy bizonyos szempontból új értelmet is adnak neki: nem a boldogság és boldogtalanság állapotainak kettőssége tűnik immár meghatározónak bennük, mint inkább a boldogság lehetősége maga, a remény léte vagy nem léte. Ez persze összefügghet azzal is, hogy e versek első (ma ismeretlen) változatai 1796 körül készültek,<sup>57</sup> az általános reménytelenség hangulatában, s így már akkor sem annyira egyedi élményt, hanem inkább egy végletes léthelyzetet fogalmaztak meg.

### A Lilla-kötet zárlata

*A' Reményhez*<sup>58</sup> kétségtelenül a lemondás hangját pendíti meg, legutolsóként a kötetben. A fájdalom dallammá olvad, s végsőkéig

csiszolt, áttetsző szerkezetben búcsúzik a költő nemcsak a boldogságtól, a boldogság reményétől is. Képileg a *tél-tavas* ellentét, illetve a *rózsa* nyílása és hervadása jeleníti ezt meg. E motívumok a pálya egészén jelen voltak: hasonló értelemben és egyre gyakrabban használta őket a költő. A *tél* és a *tavas* ellentétének értelmét mindig egymásra következésük adta meg, egyaránt kifejezve az egyén, ill. a közösség sorsának jó vagy rossz irányú változásait. E toposz jelentésének állandóságával szemben a *rózsa* fokozatosan vált jelképpé, szinte párhuzamosan azzal, ahogy előfordulásának gyakorisága nőtt. A kezdeti képi díszítőelem egyre inkább a boldogság hangjainak megszólaltatásakor jelent meg, s így mintegy hozzá is társult ahhoz. Később aztán már a rózsa-kép önmagában is a boldogság állapotának földézésével jelentkezik, a rózsa elhervadása pedig az elveszett boldogságra utal. E toposzok mindkét állapot, s a közöttük lévő mindkét irány kifejezésére egyaránt alkalmasak, ami természetesen azzal függ össze, hogy a boldogság után következhet boldogtalanság, de megfordítva is. A költő azonban lezárt és végleges állapotként ábrázolja boldogtalanságát, amit egy további mozzanat, a megszemélyesített Remény alkalmazásával ér el. Az „Istenségnek látszó / Csalfa, vak Remény!” csak a boldogság ígérete, azzal nem azonos; sőt, „kecsegtetése” is inkább illúzióként tűnik fel („Kit teremt magának / A boldogtalan”), semmint valós lehetőségként. Így aztán a Remény tovasiklása („Hittem szép szavadnak: / Mégis megcsalál”) egyben az illúzió elvesztését is jelenti, s annak belátását, hogy a boldogtalanság végleges. Ez magyarázza a távolítás gesztusát a vers végén („Hagyj el, ó, Reménység! / Hagyj el engemet”), azt, hogy maga vesz búcsút egy álomtól, fiatalkorának teljességvágától.

A „Kedv! Remények! Lillák! – / Isten véletek!” búcsúzó sóhaja mintegy válaszol a reményt önmagából mégis megszüülő kétségbeesett bizakodásra, amely a megelőző verset áthatja. A *Pillangóhoz* is az előbb látott jelképekre épül. A rózsa-kép négyszer fordul elő benne, mindannyiszor a kompozíció sarkpontjain: az első, az utolsó és a vers cezúráját alkotó, második felét kezdő 8. versszakban, továbbá a Psyche-betétben, középen (12. versszak). Többféle ellentét fonódik e tartópillérek köré (leszámítva egyelőre a Psyche-betétet). Az első és az utolsó versszak általánosságá-

val szemben („Még nincs rózsá” – „Hogy a *szférákban* nőtt rózsák-  
ból / Örök ifjúságot igyék?”) a középsőben személyes a kép („De  
én csak egy *Rózsát* szerettem”), valamint eltérő az időhasználat  
is. Először a boldogság általános emberi vágya és lehetőségének  
bizonytalan elfogadása jelenik meg, majd már a végső veszteség  
utáni pillanat személyes fájdalma szólal meg, végül többszörös  
kérdőjelben fogalmazza meg a boldogság lehetőségének óhajta-  
sát. A *tél-tavas* ellentétpár ezt a sugallatot erősíti fel, igaz, közel  
sem olyan tisztasággal és következetességgel, mint azt A’ *Re-  
ményhez* esetében láhattuk. Ahhoz hasonló értelmet itt csak a  
8–10. versszakokban mutat e toposz, amikor is az egyéni boldog-  
talanságot jelzi a korábbi boldogság után („Míg ifjúságom tava-  
szában” – „Örök tél dűlja létemet”). Az ezt megelőző részben, a  
vers tulajdonképpen első felében a tavasz várása jelenik meg a  
még valójában uralkodó *tél*ben. Ezután kétségtelenül zökkenő-  
ként hat (e tekintetben) a 8–10. versszak egysége, mikor is a  
tavasz elvesztését panaszolja. Ennek a váltásnak (vagy zökkenő-  
nek) azonban a *tél-tavas* ellentét másik, s a költő számára, úgy  
tűnik, lényegesebb vonatkozásában lehetséges fel az oka: nem any-  
nyira a váltás a fontos, mint inkább a remény maga. S ha e  
szempontból tekintünk a versre, a Pillangó-kép érdekes egyezé-  
seket mutat a megszemélyesített Reménnyel. Már jelzői is azt  
idézik („állhatatlan”, „csélcsep”), s ami fontosabb, szerepe is lé-  
nyegében azzal azonos („sügd az ő dugúltt fülökbe, / Hogy élet és  
tavasz van már” – „Rám ezer virággal / Szórtad a tavaszt, / S égi  
boldogsággal / Fűszerezted azt.”). A *Pillangó* és a *Remény* tehát  
egyaránt boldogságígéretet jelent, igaz, itt még eljövendőként, ott  
viszont már mint ami elmúlt. A’ *Pillangóhoz* című vershez hasonló  
összefüggésben tűnik fel a tavasz, a rózsá és a pillangó képe a  
*Fillishez* című 1800 végi költeményben is, s több más Lilla-dalnak  
szintén ez a jellegzetessége (pl. *Még egyszer Lillához*). A Bürger-  
ből adaptált *Az utolsó szerencsétlenség* viszont a mégis-reményt  
jeleníti meg, a térbe vetítve:

„De mit láttatsz a jövendő  
Tűkörében, kék Remény?  
Ó, felrózsászott esztendő – [...]

A haboknak ormózatján  
Látszik egy dombos sziget.  
És a dombok bóltózatján  
Egy meghitt rózsaliget  
Itt száz szerelmek danolnak,  
Itt száz *gráciák* táncolnak,  
A tánc LILLÁT gyűjtja fel,  
A dal engem érdekel.

Már kétségem törtt hajója  
A zöld parton nyugszik már,  
S istenségem *Kalipszója*  
Örök ifjúságra vár.  
Félre, kincsek és nektárok!  
Én a mennyek felé járok. –  
Ó, remény! ó, szerelem!  
Tégyetek jól énvelem!!”

Ez persze nem az a csélcsep remény, amiről eddig szó volt, hanem egészen más: „jól tevő”. A’ *Pillangóhoz* közepe is ilyen értelmű változást hoz a Pillangó-Remény jelentéskörben, s ez párhuzamos a tél-tavasz jelkép esetében látott módosulással, ugyanitt. A Pillangó ugyanis elveszti negatív jellemzőit, *angyali* lesz, s ezzel párhuzamosan a költő lelkének szinonimájaként tűnik fel. E változás pontos értelmezéséhez nyújt támpontot a három versszakos Psyche-betét. A Psyche-mítosz – Ámor és a Halál azonosítása alapján – Ámor csókjában a feloldó Halál képét, s a földöntúli, de szakrális motívumoktól mentes örök boldogság ígérését jelenítette meg a kor embere számára. Mint azt korábban láttuk, Csokonai jól ismerte a mítosznak ezt az interpretációját, s fel is használta már A’ *Tsókókban*, valamint utána is többször (ld. pl. a *Dfebrecei Magyar Psyche* jegyzeteit).<sup>59</sup> A *lefelé fordított fáklya* képét ebben a korszakában is előszeretettel alkalmazta (az első Lilla-dal prózai és verses változatában egyaránt, a *Sárközi kisaszon halálára* írott versben, vagy Festetics Györgyhez írott 1803. július 17-i levelében). Itt azonban a mítosz nem elsősorban ebben az értelemben idéződik meg, legfeljebb csak asszociációként tűnik fel a mű háttérében. Ugyanis amit e mítoszból ide idéz



a költő, az nem a csókban pillangóvá, s így halhatatlanná váló Psyche képe, pedig (első látásra) ez lenne összhangban a vers végének lélek-pillangó azonosításával. Ő azt a részt jeleníti meg, mikor Psyche

„...Ámor arany várában  
Egykor édes nektárral élt  
És a gráciák rózsássában  
Kedvet s örök tavaszt reméltt:

De egy búbájós hang neszére  
E víg scénák eltűntenek,  
S az ő halálos gyötrésére  
Ég, föld, mind felesküdtének. – ”

Ez az a pillanat, mikor Psyche még nem tudja, hogy Ámor szeretője, mert az hajnalban mindig eltűnik előle: bírja is a boldogságot, meg nem is, pontosabban: az égi boldogság, a teljesség ígéretével bír. Amint azonban meglátja Ámort a maga valójában, azonnal el is veszti: nem marad más számára, mint a szenvedés, és a remény belülről való kiküzdése. Ez a Psyche válik itt Csokoni sorsmetaforájává, mikor azonosítja magát a Pillangóval:

„Ó, mikor lesz, hogy bús kínjában  
Letöltöm hernyó-életemet  
És szemfedelem púpájában  
Kialszom szenvedésemet?

Mikor lesz, hogy lelkem, letévén  
A testnek gyarló kérégeit  
S anygali *pillangóvá* lévén,  
Lássa *Olimpus* kertjeit,

Hol ötlet egyik vígasságból  
Másikba új szárnyak vigyék,  
Hogy a *szférákban* nőtt rózsákból  
Örök ifjúságot igyék?”

Figyelemre méltó, hogy még a nyelvtani szerkezet szintjén, a kiemelésekben és szóismétlésekben is megvalósítja a két kép egymásra úsztatását (És a *gráciák* rózsássában / Kedvet s örök tavaszt reméltt" – „Hogy a *szférákban* nőtt rózsákból / Örök ifjúságot igyék?"). S nyilván nem véletlen az sem, hogy a versben egyedül e helyen fordul elő a *remény* szó („reméltt”). E Psyche-Pillangó is a reményt jelenti hát, de ez már nem a csapongó, kívülről kapott illúzió-ígéret, hanem a „hernyó-lét”-ből kiküzdött belső vágy. S e reménység tárgya sem teljesen egyértelmű, hiszen a földi élet boldogsága utáni vágyat átszínezi egy másik világ iránti sajátos vonzódás. Nem a szakrális túlvilág-képzet jelenik itt meg, azzal Csokonai már jóval korábban leszámolt, s új keletű érdeklődése a lélek halhatatlanságának a problémája iránt sem ennek újrafogalmazására irányul, sőt. A „Pillangó-lét” költői szimbóluma a „hernyó-lét” ellentéte, az azért való kompenzáció, ami a „költői halhatatlanság ígérete”-ként<sup>60</sup> jelenik meg. (A reménység e versen belüli értelmezési ellentétét emeli ki az utolsó versszak és a Psyche-betét együttes kontrasztja a vers első és középső versszakainak más összefüggésű tavasz-rózsa-pillangó jelképeivel szemben. E belső váltás talán kapcsolatban lehet azzal, hogy a vers első változata jóval korábban, éppen az 1795 utáni reménytelen időszakban készült.)

A *Pillangóhoz* nagyívű kompozíciója végül is nem mentes bizonyos belső divergenciától, néhol a túlzásúfóltság élményét kelti, s ennyiben kétségtelenül elmarad A' *Reményhez* áttetsző, végsőkig letisztult világához képest. Nem marad el azonban tőle a költői látás erejében, a szépségbe olvadó fájdalom megjelenítésében – mindezt egybevetve Csokonai klasszikus remekéről beszélhetünk ez esetben is. A két vers együttesen zár le egy gondolkodói utat: a „Magának verskoporsót” fonó költő fájdalomából még megszüli a boldogság-reményt, kétségbeesetten feloldódik benne utoljára, hogy aztán végleg búcsút vegyen tőle, fájdalmasan, de a bizonyosság nyugalmaival.

## Az „ünnep”

A remény elvesztése persze arra a boldogságeszményre vonatkozik, amelynek jegyében pályája indult, s amelyet megpróbált életprogramként képviselni. A teljességvágytól búcsúzik a költő, annak lehetetlenségét ismeri be e versekkel. E beismerés háttérében azonban már korábban meg kellett történnie a boldogságfogalom újraértékelésének, mert különben a remény elvesztése a teljes boldogtalanságot, s az erre logikus választ adó halál igenlését is jelentette volna, ahogy ezt 1795 és 1798 körüli műveiben láttuk. Csokonai válasza azonban nem ez. Valamiféle (térben és jellegében) korlátozott boldogság-elképzelésre figyelhetünk ugyanis fel az Anakreoni Dalok kötetében, ami megélhető, elérhető, mert nem reked meg az eszmény és valóság kizáró kettősségében. Ez korai boldogságfilozófiájának továbbvihető öröksége. *A' Hafiz Sírhalma A' Szeretetben* már megénekelte és az *Újeszteni-gondolatokban* ismét fontos szerepet nyerő „ünnep”<sup>61</sup> képével oldja fel az elmúlás és a világ boldogság-ellenességének tragikumát, felszólítva az elérhető csendes örömök élvezésére:

„Mit érzek! a virágok  
Bimbóikon kinéznek,  
Habosan terül az illat  
A fellegek szaladnak,  
Belőlök a szelíd Nap  
Mosolyog derült egünkre.  
A filmilék zenegnek,  
S egy szellet a rozsának  
Bimbóiból kilendül:  
Mit, – ah, mit érzek! – édes  
E szellet ihletése! –  
Ó, szent öröm! szerelmek! –  
Megalégedés nyomási! –  
Te vagy, – te vagy – Hafiznak  
Árnyéka! csendes árnyék,  
Te lebegteted hajunkat! –  
Üljünk le sírja mellett

A mirtusos ligetben,  
Üljünk le, szép leányok!"

Az anakreoni világ konvencionális toposzai azonban immár nem önmagukban állanak, egybesimulnak a „bölcspóéta” háttérben immár markánsan megjelenő életprogramjával:

„Légy idvez, ó, póéták  
S bölcsek hazája, Sírász!  
Ellepte a te híred  
A napkelet vidékét  
S a földövezte tengert.  
Mert a te kőfalad közt  
Oltára áll az észnek:  
És citromerdeidben  
Száz verselők danolnak,  
Kiknek szavára zengnek  
Az ispaháni tornyok,  
A Tigris és az Indus.  
De mék tud énekelni  
Sírász szülötti közzül  
Úgy, mint ez a mi dallónk,  
Ki ez halomba nyugszik? –  
Rakjátok, ó, póéták,  
Koszorútokat *Hafiznak*  
Sírjára, s énekéből  
Tanúljatok közöttünk  
Danolni és szeretni.”

### 3. A bölcspóéta

A „bölcspóéta” Csokonai utolsó éveinek *modus vivendijét* jelöli, s mint ilyen, a háttérben van jelen, s leginkább a költői szereptudat

összefüggésében létezik. E *modus vivendi* Debrecenbe való hazatérésének idejére alakul ki: „Ugyanis, minekutánna a’ Szerentsét, melly vagy került, vagy üldözött, hijába kergettem volna; haza jöttem [...] haza jöttem kis Örökségembe, de a’ mellyet megtanultam *Elégnek* tartani. Itt magánosságba eltemetve élek magamnak, hazámnak és az én szokott Studiumimnak, olvasgatván – fordítván – elmélkedvén: az Irígy fel nem talál Ősi Nádfedelem alatt ’s a’ bigottnak szisztergési Könyvetskéim közé bé nem hallanak. – Érzem, hogy ez másoktól nem esmértt tsendességbe Lelkem is, melly a’ Szerentse hányási között törpévé lett, óriásodni kezd; látom, hogy a’ Nagy-lelkek ujjal hívnak magok felé, ’s integetnek hogy a’ *Plebecula*’ zavart sikoltásával ne gondoljak; már most hiszem, hogy élek: Oh boldog Árnyéka Rousseunak! fúvallj reám egyet a’ Montmorency Kertek’ lugossai közzül, vagy az Ermenonvillei Sírnak hűvös nyárfái mellől, hogy Igasság, a’ Grátziák, ’s annak idejébe majd – a’ Nem-lételnek első édes Szunnyadásai – mint téged úgy szálljanak meg engemet rideg ákászom’ ernyője alatt!...! De hová ragadsz, hová, édes érzése az Életnek!...?” (Levele Festetics Györgynek, 1800. december 19.) Az élet elviselése és értelmessé tétele szempontjából tehát meghatározó a valósággal való megbékélés, pontosabban a belenyugvás annak alapvető és gyors megváltoztathatatlanságába. Szemléletének korábban is létező elemei ezen élmény, belátás mentén szerveződnek új egésszé. Lényegében három fő pillére van e – vállaltan rousseau-i – életbölcsetségnek: az önnön erkölcsiségébe vetett hit, a kisvilág boldogságígérete és a költészet jelentette kiteljesedés-esély. Az ezek közötti hangsúlyok időnként változnak, de alapvető egyensúlyuk a költő haláláig megmarad.

## A virtus

A virtus, mint láttuk, mindig fontos szerepet töltött be Csokonai gondolkodásában: korai életprogramja is az erényesség, az igazi erényesség követelményével lépett fel. Mikor, nem is egyszer, leírja, hogy „a gyönyörűség tündérfiai” „erkölccsé válván a szívbe

szállanak”, az egyént egy elvont norma képviselőjévé teszi, ami a külvilággal szembeni védekezés és a boldogság forrása is egyben. Az elvont norma képviselete, amit a „szívbe szállás” mozzanata jelez, természetesen fordított irányú a valóságban: a költő szubjektív erény-fogalma válik itt általános érvényű követelménnyé. A „nagyvilág” elutasítása, (ami egyben a „nagyvilág” meghatározottságainak a figyelmen kívül hagyása is), az általános boldogságeszménnyel összefonódott „elvont moralitás”<sup>62</sup> pozíciójából történik tehát. E pozíció azonban így, hasonlóan a boldogságeszme kizáró gondolatszerkezetéhez, csak két végletes álláspontot enged meg: vagy mindenki számára kötelező érvényűnek gondolja el saját erény-fogalmát, vagy – belátva ennek tulajdonképpen lehetetlenségét – önmagába, vagyis önnön erényességébe temetkezve képviseli azt a maga teljességében, a külvilág ellenében. Csokonai gondolkodása 1795 előtt és után (1798-ban) e két alternatívában reked. Továbblépni csak az elvont moralitás pozíciójának feladásával tud, éppen tárgyalt időszakunkban.

E továbblépéshez nélkülözhetetlen volt átformálnia a „nagyvilág” benne korábban oly elutasítólag rögzült képét. A világot ezután sem tartja jobbnak, sőt, nem szűnik meg állandóan ostorozni sem, de ráébred, hogy az erény nem egy virtuális közegben létezik s létezhet, mint eszmény, hanem csakis a valóságban, s ott is az emberi választás által. E belátás a világnak egészen más képét festeti vele:

„Teremtél embert is, hogy jót s gonoszt tégyen,  
Hogy bolond és okos itt a földön légyen.  
Minden egy tulajdon pontot nyert magába  
Ez okos és bolond, jó s rossz világába.”  
(*Halotti versek*)

Ebben az összefüggésben értelmezhető tehát mindaz, amit a versben nem sokkal később az erkölcsről mond:

„Ó, felséges virtus, ott tetszesz te nagynak,  
Hol a cselekvőnek akadályi vagynak.  
Hol, amidőn egy jót szükség fényre hozni,  
Sok kedves dolgot kell azért feláldozni.

A hely, szokás, rang, mód s mások ítélete,  
A körülünk lévő emberek élete,  
Midőn ezek jönnek a virtussal perbe,  
Ekkor kell értelem s erő az emberbe. –”

A világgal való szembenállás erőteljes, de nem abszolút érvényű, s az egyén választásában valósul meg. Az erényt választó egyén pedig megelégszik önmagával, nem akar, mert tudja, hogy nem lehetséges, mindenki számára objektíve érvényes, követelményszerű erkölcsi normát szabni. A jó választása azonban így kizárólagosan egy belső érzékre, a lelkiismeretre van bízva és alapozva: „...mindaz, amit jónak érzek, valóban jó, és mindaz, amit rossznak érzek, valóban rossz” – így szól Rousseau savoyai vikáriusának hitvallása.<sup>63</sup> S e belső érzék nem más, mint a lelkiismeret: „Lelkiismeret, ó, lelkiismeret, isteni ösztön, halhatatlan égi hang, biztos vezére a tudatlan és korlátozott, de értelmes és szabad lényeknek, csalhatatlan bírója jónak és rossznak, fenséges emanációja az örök szubsztanciának, ki az embert az istenhez hasonlatossá teszed: egyedül teáltalad van kiválóság természetemben.” (Rousseau: *Erkölcsei levelek*).<sup>64</sup> Csokonai lélekfogalma („igazgatója e por-makhinának”, „ki ítélni mersz”) valójában eme „égi hang” megnyilatkozása. Az ítélés képessége teszi lehetővé azt az emberi szabadságot, ami a jó és rossz közötti választás felelőségében is benne foglaltatik. Ezt az álláspontot, mely egy újabb szakaszát képezi annak a folyamatnak, amelyben a változhatatlan erkölcsi normák magatartási szabályokká alakulnak át,<sup>65</sup> fogalmazza meg Csokonai legsajátabb vallomásaként a *Halotti versek* hosszú Konfucius-monológja végén:<sup>66</sup>

„Én tudom, és önnön érzésem hitet el,  
Hogy vissza nem éltem e rövid élettel,  
Hogy rendelt helyemet bétólni kívántam,  
S ha olykor hízakot ejtettem is, bántam.  
És most, hogy munkámat folytatni megszűnöm,  
Csak hibám szomorít és nem feltett bűnöm.  
S midőn visszaadom lételem az Égnek,  
Csak e vígasztaló indulatim égne,

Hogy helyemet méltóbb teremtésnek szánja,  
S hogy azt én is bírtam, soha meg ne bánja!”

Az „önnön érzés elhíttetése” az tehát, ami az erényes élet biztosítékként tűnik fel, s ez teszi lehetővé a világ elviselését éppúgy, mint a nyugodt szembenézést a halállal. A Szókratész-monológ<sup>67</sup> végén azt is megfogalmazza, hogy ez nem pusztán egyedi vigasz, hanem filozofikus háttérű magatartás:

„Ó, jó Isten ugyan hová

Lett és lészen ama szent philosophia,  
Melly a földi halált semmibe véteti?  
Bátran, drága barátim!  
Majd egykor ti is engemet

Megláttok. Mit is ér sírni, sohajtani  
S e történetemen nyögve kesergeni?  
Hát egy büntelen embert  
Rettegethet-e az halál?”

Ilyennek írja le Kazinczy Csokonait is, nevezetes nekrológiájában:  
„Ugy ment a halálnak, mint azt az eszes embertől várni lehet;  
nem óhajtotta, de tőle nem rettegett.”<sup>68</sup>

## A poézis

Az elmúlással és a világ dolgaival való nyugodt, emelkedett szembenézéshez az erkölcs mellett a másik szilárd támasza a költészet. Földi Jánosról írott háromsoros töredéke szerint is:

„Boldog lélek az olly, amelyet úgyszinte tehetnek  
A bölcseknek erős filozófálási szikárrá,  
És a szép tudományok alélt ingerleti lággyá.”



A „bölc s a poéta” korai, de csak *A’ Magánosság*hoz szállóigévé vált sorai által elhíresült összetartozása a költő utolsó éveiben érett a „bölc poéta” magatartásává. A költészet egyszerre jelentett számára kiteljesedés-esélyt, a szerepvállalás lehetőségét a köz dolgaiban, és vigaszt is az elszenvedett mellőzésekért, sérelmekért. Új költői szereptudata éppen azért képződhetett meg az Árpádiász-tervben, mert ezzel lehetősége nyílt a közéleti szerepvállalás igazolására éppúgy, mint az ennek sikertelensége, lehetetlensége miatti kényszerű visszavonultság feldolgozására. Hiszen a honfoglalási eposz nemcsak, s ilyen helyzetben nem is elsősorban a jelennek szól, hanem a késő kornak, amikor majd felette is „Egy hív magyarnak lantja zokogni fog” (*Dr. Földi sírhalma felett*). Kétségtelen, Csokonai gyakran került olyan helyzetbe, hogy a költészet és az utókor vigaszához kellett fordulnia. Már idézett levele Márton Józsefhez („Ha frök is, a’-minthogy már én a’ nélkül nem tarthatom fenn lételemet...”) a költő utód, Radnóti Miklós *Második eclogájának* nevezetes sorait juttatja eszünkbe:

„Írtam, mit is tehetnék? A költő ír, a macska  
miákol és az eb vonít s a kis halacska  
ikrát ürít kacéran.”

Csokonai, a „bölc poéta” is visszahúzódik „határtalanra terjegett kisdéd lelkébe”, s az erkölcsben és költészetben lel vigaszt. „Mihelyt az Isten az én születésemet a maga jótetszésével valóságossá tette: mindjárt szívemre nyomta azt a stempelt, melyhez csak seculumonként szokott nyulni, s ezt a karakterizáló mondást ejtette rá: *Te szabad légy!* Nem kell nekem a political szabadság, nincs is szükségem reá; egy persiai Sophi, egy indostani Nabob, egy europai republica vagy akarmi ország és fejedelem igazgatása alatt is tudnék szabad lenni. Nem kívánok egyebet, hanem hogy testemet ne bántsák, ne akadályoztassanak annak szükségének megelégitésében. Lelkem felül és kívül van sphaerájokon, az egyedül az enyim. Szükségem annyi van a mennyit betölthetek; ha telik szaporitom, ha nincs módom benne, kevesitem – s eh bien!” (Levele Sándorffy Józsefnek, 1804. jún. 3.) De, ismételjük, ez nem kizárólagosságra törekvő magatartás már, nem a világ

teljes elutasítása még így sem, hiszen az idézett levelet így folytatja: „Ha szeretnek, ha betsülnek, ha tisztelnek, meg nem vetem s cynicusként nem vagyok rá ügyetlen: ha másképen csinálnak velem, kivált a plebecula (már az akar aranyos, akar szűrös) akkor Horatiussal *mea virtute me involvo et beatam pauperiem sine dote quaero.*”<sup>69</sup> Csokonai e máskor is hangoztatott álláspontja maga igazolja Kazinczy nekrológjának nagy ellenkezést kiváltó megállapításait a költő „mizantrópiájáról és cinizmusáról”.<sup>70</sup> S hogy Kazinczy tényleg semmi sértőt nem mondott, álljon itt bizonyoságul Kazinczynak őszinte vallomása Csokonairól, 1806-ból: „Mit vesztett a hazai literatúra Csokonainak korai halála által, kevés ember érzi inkább nálamnál; kevés sajnálja ezt jobban nálamnál, hacsak úgy tekintem is mint embert. Ismertem én a szeretetreméltó, noha nem hibátlan ifjúnak egész becsét, s szerettem is szívesen. De némely tisztelője csak azt tartja igazságos becsülőjének, aki őtet vakon csudálja. Ezméljünk fel butaságunkból; nincs kínosabb érzés, mint amit a piritó magasztalás okoz. Minden inkorrekciónak mellettséggel elég becsülni valót találunk mi az ő munkáiban. Egy igen szerencsés erű s zseniális szökdelésű poéta, egy igen szép érzésű, s midőn tisztelt barátjai között ült, minden irritabilitása mellett képzelhetetlenül nyájas modesztiajú ember, a legszebb mizantrópiájú fiatal bölcs – az az ifjú, akit a halál dicsőségének fele útjában kapott ki közülünk, minden emberségei mellett érdemes arra, hogy emlékezetét fenntartsuk; aminthogy neki, kinek gyönyörködve hallgatánk kedves zengéseit, míg élt, kenyeret nem adtunk, adjunk most, midőn már nem él, követ.”<sup>71</sup> (Ez egyben arra is bizonyíték, ami egyébként más jelekből is elég nyilvánvalónak látszik, tudniillik hogy a Csokonai halála utáni egy-két évben Kazinczyban megmaradt az a szíves baráti viszonyulás, ami 1801 után fokozatos melegeggyel kialakult közöttük, az egyre nyilvánvalóbb elvi ellentétek ellenére is.<sup>72</sup>)

## A „kis-világ”

Csokonai valóban nem kapott „kenyeret”, csak a legszükségesebbekkel bírt. Életlehetőségeinek korlátozottságát életelvvé emelte, ahogy a fentebb idézett Sándorffy-levélben is láttuk, s ahogy ezt máskor is megfogalmazta: „A' gazdagságot soha sem kívántam, nem is kívánom; de a' tsendes földi életre, úgy látszik, érezhetem jussomat.” (Levele Széchényi Ferenchez, 1803.)<sup>73</sup> E kényszerű önkorlátozás a „bölcspóéta” életelvének szerves része, ennek révén építhető fel az a „kis-világ”, amely az „óriásodni kezdő lélek” belső világát el tudja helyezni a való élet viszonyai között. Ez a Lilla-szerelem idején először megjelenő képzet akkor még a teljes boldogság megélésének korlátozott területe volt. Most már a boldogság lehetőség, s ehhez mérten a vágyak korlátozottságát is beismeri a költő. Ennek az élménynek fájdalmas szépségű megnyilatkozása a *Főhadnagy Fazekas Úrhoz* című kései vers.<sup>74</sup>

„Jer, barátom! lépegessünk  
Kis kertednek útain,  
S dohogás nélkül ne vessünk  
Mások bolondságain.  
Jer, s érezzük, hogy nagy telket  
Többször fának ad az ég  
S kis jószágot és nagy lelket  
Bírni bóldogabb sors még.  
Jer, e répánál térdeljünk,  
Jer, kacsint e tulipánt,  
Jer, e töknél süvegeljünk:  
Mind használ ez, s egy se bánt.”

A „kis-világban” fellelhető boldogság tehát korlátozott, s ráadásul nem is egynemű érzés, de a valóság viszonyai között megélhető, ill. ez élhető meg. Legfőbb tartalma az a csendes megelégedés, ami (az erényesség tudatán és a költészet vigaszán túl) a mások számára hasznos élet érzetéből és a közvetlen emberi környezetben (barátság, természet) megtalált kis örömekből származik.

Barátját is úgy jeleníti meg kertjében („Hol a természet ölébe / S az övébe nyúgoszom”), mint aki „használja az időt”.<sup>75</sup> A hasznos élet Csokonai számára korábban is oly fontos fogalma jelenik meg itt ismét, még utalásaiban is hasonlóan az eddigiekhez („rendtartó méhek”, kapa, gereblye stb.). A hangsúlya tehát nem kisebb, de más a hangütése! A hasznosság legelőször (1795 előtt) az egyéni és a közboldogság elérését biztosító általános követelmény volt, majd (a Lilla-szerelem idején) szükségként, óhajásban fogalmazódott meg, valami távoli reménység ígézetében. Most már „csak” belső szükséglet ez, egy magatartás, mely ugyan teljesen illúziótlan („érzi, hogy az embereknél / Az ország nem így forog”), de amely nem tud lemondani ennek ellenére sem saját hasznosságának tudatáról, még akkor sem, ha a világ nem tart rá igényt; sőt, épp e tudatból kovácsol magának vigaszt erre az esetre is. Épp a világhoz való e jellegzetes kettős viszonyulás az, ami – összefonódva az erkölcs és a poézis hasonló kettősségével – olyan modus vivendit képez, mely megbékélést teremtve a világ és a belső értékrend között, biztosítja az új költői szereptudat érvényét is.

### A „kertész” felvilágosult sztoicizmusa

Nincsen szó tehát Csokonai esetében a teljes önfeladásról, a boldogságról való teljes lemondás nem jellemzi gondolkodását. Önkorlátozással átformált szemlélete képes megőrizni korábbi boldogságfogalma lényeges elemeit is. E boldogság szigorúan evilági, de nem azonos a „világi hívságok”-kal. „A' lázzadó érzések és indulatok vagy a' barbarismusnak következtési, vagy a' luxusnak. A' Természetben, és a' szelíd érzésben való gyönyörködés a' józan *culturának* jelensége! – A' ki egy éneklő madarat, egy kinyílt virágot, vagy egy ártatlan és szép gyermeket lát, és ezekre a' szívét repesésben érezi, abban az Emberiség ki is van már fejtve, el sints temetve. – Illyen *Character* kell arra, hogy valaki kedvelhesse az IDYLLIUMOT.” (*Amaryllis*) Az igaz „Emberiség” tehát, mely egyedül lehet valóban boldog, az idillben fejezheti ki

önmagát leginkább, s ennyiben teljes a hasonlóság 1795 előtti pásztoroköltészetének világával. A beállítás azonban már más: a „józan cultura” egy (a „barbarismus” és a „luxus” közötti) fejlődési állapot sajátja („az Emberiség ki is van már fejtvve, el sints temetve”). E fejlődési séma Csokonainak a civilizációs fejlődésre vonatkozó nézeteiben gyökerezik, s erről később még szólunk; most csak azt fontos megállapítani, hogy a „józan cultura” kontinuum korábbi boldogságfogalmával. Erre vall az Anakreoni Dalok jegyzeteinek az a része is, melyben az anakreoni világ jellegzetességeit tárja fel, tulajdonképpen a sajátjaként: „Ezeknek az ő Daljainak foglalatok, a’ szerelem, a’ bor, az öröm, a’ megnyugodtt lélek, tsendes és szorgalom nélkül való élet, barátság, szépség, tavasz, rózsza, galambok ’s a’ t. Nints azokban semmi fajtalanság, részegítő és lázzadó indúlat, vastag baromi gyönyörködés: hanem tsak nyájas enyelgés, rendkívülvaló vidámság, lomhaság nélkül való elérzékenyülés, könnyű és szabad Epicureismus. Az Anakreoni világában tsak a’ jelenvaló szépet, jót, gyönyörűt keresi az emberi Lélek, a’ fősvénységtől, nagyravágyástól, haszontalan aggodalmaktól üress lévén, érzi hogy jó az élet, és a’ halált is tsak úgy nézi, mint az örömmek és megelégedésnek utolsó pontját, mellyen meg kell nyugodni.” E sorokban világosan megfogalmazódik Csokonai álláspontja, ami még metaforikusan is ráépül korábbi gondolkodására; ugyanakkor nyilvánvaló mégis, hogy e boldogságfogalom korlátozott a korábbihoz képest, s optimista derűjének egyneműségét is elvesztette. „Azt mondja Jónesnél egy Török Poéta: *Ez életnek rózsássát körül néztem, ’s egy rózsát sem találtam, mellyen tövis ne lett volna, mellynek sértése szinte a’ lélekig hat; hány esztendő ólta forgok e’ kortsmákon! ’s még sem ittam olyan bort, a’ mi után mámor ne következett volna.*” A boldogságnak e „keserédes”<sup>76</sup> felfogása, hasonlóan a korlátozottság tudatához, a valósággal számot vető költő rezignációját, és e rezignáción is túlemelkedő boldogságigényét juttatja kifejezésre.

Ez a jellegzetesség választja el Csokonai rezignációját a sztoicizmus korábbi változataitól. Hiszen itt az erényesség választása nem jelenti az evilági boldogságról való teljes lemondást, az aszkézist, a világi értékek megvetését. Épp ellenkezőleg, az erényesség és az evilági boldogság összeegyeztetése a cél. Ez volt már a „vidám természetű poéta” életprogramjának is az egyik legfon-

tosabb újdonsága: az evilági boldogság (ahogy azt ő érti) választása egyben az erényes élet választása is, sőt, csak ez az erényes élet választása. A későbbiekben álláspontjának ez a szikár kizárólagossága tűnik el, mert meg kell élnie, hogy a virtus és a boldogság mégsem jár mindig együtt, sőt. Nem marad más, mint az erény vállalása közben összegyűjteni az élet „maradék”-boldogságait, melyek elsősorban a közvetlen emberi környezetben lelhetők fel. Nagyon messze áll hát Csokonai világa a keresztény sztoicizmusétól,<sup>77</sup> de messze az olyannyira tisztelt és követett Pope sztoicizmusától is,<sup>78</sup> mely a „nagy minden” rendjében való megnyugvást hirdeti, s – ahogy az *Essay on Man* zárlatában olvasható – a boldogságot az e keretben szemlélt erényes életben leli fel:

„Tsak a' jó erköltsbe lehet főb tsendesség,  
E'be találtatik minden jó bölcsesség.  
Embertelenségünk igazhoz ne legyen.  
Lelkünk-isméreti rosz törvényt ne tegyen.  
Mert ha BÓLDOGSÁGUNK ez életbe lehet,  
Az-ezeken kívül sehol nem teremhet.”<sup>79</sup>

Csokonai késői modus vivendije, akárcsak barátja és szellemi társa, Fazekas Mihály életelve is,<sup>80</sup> a sztoikus hagyományban gyökerezik, de meghatározóak benne a felvilágosodás olyan alapértékei, mint a földi boldogság, az erkölcs és a hasznosság.<sup>81</sup> De az ezekben is fellelt megnyugvás már nem az örök értékekhez, nem valamely változhatatlan világrendben való *feloldódás* békéjéhez kötődik, hanem már a „nagy minden”-ből *kivált* individuum belső világához. Ahogy már idéztük a *Halotti versek* Konfucius-monológjának végéről: „Én tudom, és önnön érzésem hitet el, / Hogy vissza nem éltem e rövid élettel”. A felvilágosodás szemléletét kiteljesítő, általános érvényű boldogságfilozófia transzformálódása elvezette Csokonait a világkép szekularizálódásának arra a pontjára, amely már a kiteljesedő individualizációra nyit kaput. Magatartása Rousseau-ét idézi, annak főleg időskori visszavonultságát; nem véletlen, hogy maga is leginkább Rousseauval vállal rokonságot élete utolsó éveiben. „Én ugyan Rousseau' embere vagyok:” „Rousseau ugyan a' Nagy Rousseau volt, én

pedig egy kis emberke vagyok; de egy hellernyi Circulusnak és egy planétai Orbitának lehet azon egy Centruma, 's mindenik 360 grádusból állhat." (Levele Kazinczyhoz, 1802. dec. 26. és Görög Demeterhez, 1801. febr.)<sup>82</sup> A rousseau-i alapvonásokat azonban az anakreoni világ lágyabbá oldja, így Csokonai életéből, műveiből nem hiányzik a csendes derű mosolygása sem. E csendes derűbe hajló boldogság alkotja a virtussal és a poézissel egybefonódva a „bölcspoéta” modus vivendijének az alapját.

E magatartás a „kertész” jelképében értelmeződik a költőben, míg e magatartás léte, a „kis-világ” a „kert”-szimbólum topozsában.<sup>83</sup> A „kertész” (így idézi meg Anakreont is) a sajátját művelve a nagy egészet is szolgálni véli; „kertjének” határai ugyanakkor a védelmet is jelentik, hiszen azokon belül mindenképpen megélhető a hasznos és egyben gyönyörködtető élet. Az a közvetlenség jelentkezik e vonatkozásban is, ami ételre egészét áthatja: csak önmagunkban és a primér emberi kapcsolatokban teremthető harmónia, aminek a természet az otthonos közege. „A botanika nem tűr meg közvetítőt a természet és köztem” – írta az idős Rousseau (*Botanikai töredékek*).<sup>84</sup> S közismert Csokonai vonzódása is a botanikához, melyet gyakorlatban és elméletben egyaránt művelt (figyelemre méltó ilyen tárgyú jegyzeteinek nagy száma és tudományos alaposága, vagy például az, hogy saját bevallása szerint Linné Vegetabiliumjának fordításán dolgozott, e műre utal a *Főhadnagy Fazekas Úrhoz* is<sup>85</sup>). A kor nagy szimbóluma, a „kert” így válik Csokonai utolsó éveinek összefoglaló jelképévé. Az az ember nyilatkozik meg általa, aki elsősorban magába fordul már, a közhöz csak óhajításokat fogalmaz meg, s ételvének alapjává tette az „élni és élni hagyni” toleranciáját. „Éljünk vidámon, és minél kevesebb gond[d]al; mert egyszer meghalunk, ez a régi Lyricusok' Philosophiája: ha pedig élünk és örülnünk kell, hagyjunk élni és örülni másokat is, ez az egész emberiség philosophiája. Vajha minden fősvénynek, minden Nagyravágyónak, minden bújjázkodónak beléolvaszthatnám a' szívébe ezt a' kurta philosophiát! hány rettenetes bűnnek a' tsiráját sütném el általa; óh jó theoriájú, gonosz praxisú Halandók! a' ti kebletekben.” E nevezetes sorok összefoglalják a költő korábbi álláspontját, de már más intonációval: az evilági boldogság igényét az erényesség egyetlen feltételeként megfogalmazó fiatal-

ember hányattatásai során ráébredt arra, hogy a valóság ellenáll a normáknak és eszményeknek, vagyis a boldogságot és a virtust – bármilyen norma és eszmény helyett – a számára egyetlen biztos pontban, önmagában kell megteremtenie. Ezzel nem adja fel a használni akarás elemi igényét sem, s védi magát a kudarcoktól is, melyek kikerülhetetlenek. Csokonainak, a „bölcs poétának” józan megrendültsége szólal meg a nagy összegző mű, a *Halotti versek* mottójában is, melyet honnan is választhatott volna inkább, mint Rousseau *Emiljéből*, a savoyai vikárius vallomásából: „Je ne veux pas argumenter avec vous, ni même tenter de vous convaincre; il me suffit de vous exposer ce que je pense dans la simplicité de mon couer.” (Nem akarok vitázni önnel, meggyőzni sem próbálok; beérem azzal, hogy elmondom, amit szívem egyszerűségében gondolok.)



## Második rész

# NEMZET ÉS KULTÚRA

Csokonai, a „szelíd érzékenységek” énekes-pályája során mindig a köz javát szolgáló hazafinak, a nemzet költőjének tekintette magát. E költőszerep azonban ritkán vált művei karakterét közvetlenül meghatározóvá, többnyire csak az érzékenység poézisének háttérében munkált. Közvetlenül pályája három pontján lépett elő a költő-hazafi, s művelt tematikájában és jellegében is úgymond nemzeti karakterű irodalmat. Innen indult írói útja, a literátor értelmiség hazafias irodalmából, ennek eszméit fogalmazta meg tárgyias műveinek sora az *Állatok' Diálgusaitól* a *Tempefői* összegzéséig. Ekkor vette át a vezérszólamot költészeté, mely az érzékenység irodalmi ízlésében formálódott, s vált Csokonai legsajátabb hangjává. A *Diétai Magyar Múza* alkalmi költeményei aztán az újrakezdés kényszerétől hajtva a hazafi érzületet közvetlenül igyekeztek művé nemesíteni. E szándék költői tévutat eredményezett, s Csokonai ezután kezdte kialakítani új irodalmi elképzeléseit, amelyek majd élete végén a „nacionális poézis” programos gondolatában öltöttek testet. A hazafi költő azonban ekkor nem pusztán előlépett ismét egyszer, hanem ezúttal végleg átvette a vezérszólamot az életmű építésében, igaz,

a korábbiakhoz képest karakterében megváltozva. A tematikájában és jellegében is nemzeti költészet lett volna hivatott az érzékenység szerelmi ihletének elapadása után irányt szabni pályájának. Korai halála miatt azonban éppen csak formálódó költői kezdeményei nem bontakozhattak ki, s töredék maradt az ezekhez kötődő újabb nagy terv, az Árpád-eposz is. Pályája eme újabb iránya így nem érlelhetett nagy műveket, azok ekkor is az érzékenység poézisének elhagyni szándékozott világából sarjadtak, a számvetés és lezárás magasfeszültségében. Mindezek alapján pedig arra a következtetésre juthatunk, hogy Csokonai életművének legértékesebb rétege és a pálya fejlődési iránya nem esett egybe.

# I. A NEMZETI DICSŐSÉG

## 1. Érzékenység és kultúra

### A „tudományok barátságtalanjai eránt”

„A' méla *Tempefői*, vagy: Az is bolond, a' ki Poétává leszsz Magyar Országban. Nemzeti Játék formába öntött Satira” – nevezi meg művét Csokonai a Bétsi Magyar Merkuriusban 1794. október 21-én megjelentetett felhívásában, s az 1795-ös „Első Katalógus”-on is a „Szatirai Játék” megjegyzés áll a cím mellett.<sup>66</sup> A színdarabnak valóban ez az elsődleges jelentése: a hazai műveltség és kultúra kíméletlen kritikája. Az adósság körüli konfliktustól kezdve a szereplők képviselte típusokon át egészen a tárgyi világig, a nyelvhasználatig és a szójátékokig minden erről vall. A magyarországi kulturális közállapotok keserű szatírájában persze könnyen felfedezhetjük a sajátos nézőpontot, a közjót szolgálni akaró magyar poéta panaszát a „tudományok barátságtalanjai eránt”. Innen fakad a mű szállóigévé vált mondása is: „Az is bolond, a' ki Poétává leszsz Magyar Országban!” *Tempefőitől* halljuk ezt a II. felvonás végén, mikor is nagy monológban foglalja össze álláspontját, keserű véleményét. E monológ így folytatódik: „Itt azok, a' kik külső formájokról Moecenásoknak láttzanak, nem hogy szeretnék a' Nemzeti tudományokat, hanem annak pártfogóit is gyűlölni láttatnak. Be sok ilyen Koppoházyakat találánk a' két Hazában! a' hol a' kávé házakba tsoporttal tsirippol a'

N.[emes] Gavallérság, a' B[ibli]o[t]ecák pedig és a Lese Cabinétek néma tsendességgel vesztegelnek. Az Urak Udvaraiba Divisiónként koslat[na]k a' Jobbágyok zsirjával hizott Kopók, a' Múzsák pedig és a' Múzsák baráti nem esmérik azokat. A' tanúltak éhen fáradoznak a' Nemzet ditsősége mellett: a hazájok vesztett Kopók kupetzek bársony bugyogóba járnak. Imé, ennyi pénzes Uraság között egy buzgó hazafi meg n[em] szabadúlhat a' tömlöztből, a' mellybe ötet a' Múzsák[na]k, Hazájának 's Ditső Nemzetének szeretete vetette. Ne tsudálkozzon tehát senki, h[ogy] Világ halatára azt kiáltom: Az is bolond, a' ki Poétává lessz Magyar Országba!"

E monológból jól látható az is, hogy Csokonait valójában az *igaz hazafiság* mibenléte foglalkoztatja, s hogy ennek tartalmaként a poézist nevezi meg. Kritikája az irodalmat, műveltséget, vagy ahogy ő fogalmaz: „Nemzeti tudományokat” nemhogy nem támogató, hanem kifejezetten ellenző hazai közeg ellen ezért oly éles, hiszen a haza javát szolgálni hivatottak nem végzik kötelességüket, s azokat is gátolják, akik ezt megtennék. S ezt jól látja Betrieger is: „Én az Urak Magyar Hazájabeli Rendek[ne]k itéletéből itéllek. Ők az ő Nemzeti nyelveket nem szeretik, sőt úgy mondhatom, hogy gyűlölik is, a' melly szégyen, gyalázat a' leg okosabb XVIII<sup>dik</sup> Százban.” (II. felv. 2. jelenés) Az *igaz hazafiság* és a *műveltség* közötti szoros kapcsolat, s az erre épülő kritika a korabeli literátor értelmiség gondolati közkincséből származik. Számukra a „nemzet mintegy a nyelvben inkarnálódik, a nyelv viszont az irodalomban, a nyelv a nemzet létét jelzi, az irodalom pedig a nemzet nagylétét jelezheti”.<sup>87</sup> Míg tehát „a nemzeti létet reprezentáló jelek és jelvények közül a nemesség számára mindig azok voltak a ténylegesen fontosak, amelyek elsősorban a *saját* jelei voltak: a korona, a zászló és az öltözet”, addig „a kor irodalmában a nemzeti jeleknek a nemesi politikától merőben eltérő rangsora jelenik meg. Az 1790-ben oly képtelenül nagy jelentőségűvé emelkedett nemzeti öltözet meglehetősen a háttérbe szorul, ellene időnként kesernyés kritikai hangok is megszólalnak [...] – a nemzeti nyelv kérdése pedig minden mást a háttérbe szorít.”<sup>88</sup> Mindezzel pedig saját pozíciójukat erősítenék, hiszen a „nemzet elé a dicsőség elérésének *célját* kitűzve voltaképpen olyan *felada-*

tot jelölnek meg, amelyet csak ők, az írástudók képesek megoldani”<sup>89</sup>.

## Az igazi hazafiság

Csokonai tehát egy értelmiségi közvélekedést és érvkészletet használ fel a *Tempefőiben* a legsajátabbjaként. S nemcsak itt, hiszen 1790 körülől eddig, 1793-ig terjedő pályáját lényegében e problematika jegyzi. A *Tempefőivel* egyidős nagy vers, *Az én Életem* zárata is felveti a mecénások hiányának, a kultúra elhagyatottságának kérdését. Komikus eposzaiban (*Az istenek osztózásában* és különösen a *Békaegérhartzban*) viszont egészen ezt az eszmét érezhetjük a középpontban lenni, már amennyire travesztia jellegük ezt megengedi. A művek utalásrendszerét és komikumát ugyanis oly erősen áthatja a mulattatás szándéka, mely igen világosan kötődik a kollégiumi diákközeghez, hogy átfogó koncepciót nemigen fedezhetünk fel bennük.<sup>90</sup> Legfeljebb a kulturális tartalmú hazafiságot tarthatjuk olyan szemléleti jegynek, amely e művekben sem válik sohasem komikussá, s az élesebb „kiszólások” háttérét is mindig ez képezi, ahogy azt például a III. részben is olvashatjuk:

„Ez a' Criór egygy oktalan  
De nagy száju Úr vala,  
A' hazának egygy hasztalan  
Hasnál mást nem hízlala;  
Nálunk is vagynak olyanok,  
Kik nagy szájuk, tudatlanok  
'S tsak hasokat hizlalják.”

A mű zárata, hangsúlyos helyen, szintén ezt az eszmeiséget szólaltatja meg, elvileg:

„Nékem is fogytig ki égett  
A' dohányom azomba,

Pedig igen kevés termett  
A' Magyar Heliconba;  
Mert el nézhetik Uraink,  
Tőlök Pindusi halmaink  
Nem igen míveltetnek."

A komikus eposzokkal szemben korai állatdialógusai viszont egészen e problematika körül forognak. A' *Bagoly, és a' Kótsag*<sup>91</sup> megírását az 1790-es ellenzéki mozgalom első megtorpanásának az időszakához, az év őszéhez köthetjük, amikor is hangot kaptak már a belső ellentétek.<sup>92</sup> Ekkor váltak elsődleges célponttá a magyarkodás olyan szimbólumai mint például az öltözet, mert a literátor értelmiség számára úgy tűnt, hogy a szélesebb nemesi rétegek hazafias ellenállása a felszínen túl már törékeny, hiszen a lényegi kérdésekben oly könnyen meghátrálnak. A hazafiságnak e külsőségekben való tetszelgését gúnyolja ki Csokonai is ebben az állatdialógusban. A közvetlen humorforrás a Bagoly értetlenségéből fakad: a mindenki által jól ismert jelenség, a mindennapok valósága teljesen abszurdnak tűnik fel egy „érintetlen” szem előtt. A nagy kócsagvadászatok okát tudakoló Bagoly hamar megkapja a választ: „KÓTSAG. [...] Egyedül való bajunk a' mostani Magyar Világ. BAGOLY. Hö, hö, hö! Majd elis röhgém magamat. KÓTSAG. Valóságot beszéllek, véled játszani se kedvem, se üdöm nints. A' József halála a' Magyaroknak hazafiúsága, a' Magyarok Hazafiúsága, a' Kótsagoknak halál.” S ahogy a kócsag magyarzatában egyre teljesebben rajzolódik ki a jelenség, annál inkább előviláglik annak botorsága is: „De valami nem tudom mi különös jóval kell birni ennek a' mi tollunknak, mellyet mi ártatlanul, minden büszkeség nélkül viselünk, a' több madártársaink között. Ők pedig kevélységre, és haszontalan fitogtatásra hordozzák kalpagjokon, a' mint egy kótsag beszéllette tegnapi gyűlésünkben, a' ki elevenen elfogattatván, látta miként fűznek belőlle nyalka bokrétákat, milyen dagályal löggott sok üress főkönn, éppenn mint az éretlen tökötskén, az ő elszáradott, de még le nem hullott virág szála, 's a' vólt a' leg derekabb ember, a' kinek leghosszabb 's legvastagabb bokrétája vólt.”

Közvetlenebbé és keserűbbé válik azonban a kritika a Poéta felléptével: „Ah együgyű szálatskák! Ti adjátok e meg az elsenvedt

Pannóniának az előbbi díszét [...] Ti bennetek állanak gyermeki tsetsebetség! az én Nemes Nemzetemnek fénylő Virtusai, melyeket e' Századok is sérthetetlen eresztettek által az öszveesküdt inségeken?" A Poéta alakja e közvetlen bírálat kimondásánál mégis több jelentésű: ő a múzsák szolgája, a nyelv, az irodalom ügyének megszállottja, s mint ilyen nézi kétségbeesve, hogy „ma egy Kótsagtoll szál többet ér egy Sonetnél”. A Poéta által megjelenített értékrend nemcsak hogy eltér a környező nemesi világ értékrendjétől, de nyilvánvalóan polemizál is azzal: „... édes nevendék Múzsám! szálj le a' Parnassus kies hegyeiről velem Kótsagokat lövöldözni [...] Add vissza Apollónak az ő parasztos lantját, és kérd helyébe az ő hibázhatatlan kéz ívét: lőjj vele a' Te tisztelődnek egy Kótsagot, hogy azzal az ő hazafiai közzül valamelyiknél betségletet érdemeljen ma, mikor a' Kótsag bokréta kedvesebb az Aganippe partján termett Babér koszorúnál, mely hajdan Herós homlokok díszje volt, 's a' Világ naggyait bejjegezte el a' halhatatlanságra.” E kinyilvánított eltérő értékrend miatt kell többnek tartanunk a Poéta alakját egyszerű ellenpontnál: nem pusztán negatív viszonyulást fejez ki a nemesi világ értékrendjéhez, hanem alternatívát felvillantó különállást is. A szellem embere a nyelv és az irodalom világát szegezi szembe a kócsagtollak kultuszával, annak kiművelésétől reméli a nemzet felemelkedését. Mivel pedig e feladatra ő a legalkalmasabb, így részt kér a nemzet sorsának alakításából is, mint ahogy ezt egy elejtett félmondat világosan értésre is adja: „Ti nállatok [ti. a kócsagtollak] nélkül nem lehet e tehát sással fedett kunyhóinkból a' köz jóra kilépni...?” A már említett értelmiségi közzvélekedést fogalmazza meg tehát már igen korán Csokonai, azt, amely új tartalmat szab az igaz hazafiságnak, mert, ahogy a Kótsag mondja végül, „a' Magyarok mostani Magyarsága az ő Tavaikba a' mi fejünkön terem”.

A Poéta alakja Tempefőit előlegezi meg, s a dialógus egésze és egyes megfogalmazásai is új életre kelnek a darab világában. Hiszen például Músai mennyire a Kótsaghoz (és Tempefőihez) hasonlóan szól a III. felvonás 4. jelenésében az igaz magyarság mibenlétéről: „Már látom derék Magyarnak lenni nem egyéb, hanem ki hányt ruhákban öltözkedni, sok szép koppókat tartani, nyalka paripákon ugrálni, periodice káromkodni, enni, innya

mások munkálódását nézni, a' tudományokat gyűlölni, a' tanultakat az éhhalálra segélleni." A kapcsolat azonban nyilvánvaló A' *Bagoly*, és a' *Kótsag* és korabeli párdarabja, A' *Pillangó és a' Méh*, valamint ez utóbbi és a *Tempefői* között is, mint erre korábban már példát is idéztünk. Ezt kiegészíthetjük még egy további szövegszerű összefüggés felvillantásával; a *Pillangó és Tökkolopi* így mondja el egy-egy napját: „TÖKKOLOPI [...] az ember fel kél 9 órakor, 10-ig frizérozzák, 10kor a' Táblára megy ha kell 's ott van 1-ig 2-ig, ha nem kell pedig, visitákat tesz, 2-kor ebédel 5-ig, akkor sétálni, karesszirozni megy 's egyéb a' féle, mellyeket Ketek nemtelenekül nevetnek; mit tud osztán az ember éjféli 1 és 2 óráig tsinálni [ti. ha nem kártyázik]? Látja Kend?" „PILLANGÓ. [...] felkelek magamis puha ágyamból, és szememet kitörölöm lábaimmal. Elmegyek a' Rozsák alá, 's Rózsavizzel bé lotsolom magamat, innen a' Liliomok, a' Mákok, a' Tulipántok közé repülök, és Katulyáikból ki rázván a' finom port bépuderezem magamat pompásann: Szarvaimat bőbitás fejemenn felberzesztem, a' Kútfőre futok, Szépségem felől tanátsot tőle kérní. Akkor ékességeimmel kevély lévén, régulára szedett repkedésekkel, enyelgő farbillegetésekkel felszállok a' levegőbe, sajnálván a' földreis hágni. Árúloom Kellemetességeimet a' Világnak. [...] Igy telnek el az én napjaim egymásután alvás, evés, piperézés, játék, nyájasság, öröm és szerelem között, míg ti paraszt bogarak a' Vigasságnak legkisebb részét sem kóstolván, fáradság, tereh, és gondok között emésztítek a' ti Napjaitokat." Ez a párhuzam – többek között – azért is érdekes számunkra, mert rávilágít, hogy Csokonai kritikája a „tudományok barátságatlanjai eránt”, vagyis a magyar nemesség jórészére vonatkozóan és elvi bírálata a dologtalan, csak az élvezeteket kergető here-létet illetően végső soron egy *tőről* fakad. A *hasznos élet* témája, a „bujaság” és a „fársángos nagyvilág” elvetése a hazai valóság nyújtotta tapasztalatokból nőnek ki, s válnak A' *Tsókók* elvont aranykori világnak részeivé.



## Kultúra és boldogság

Nem kevésbé érdekes azonban Tempefői válasza sem, melyet Tökkolopi fent idézett elbeszélésére ad: „Hivataljától üres óráit az Úrnak legkellemetesebbekké tehetik a' könyvek, mellyek ha elméinket a' terhes unalmok rabszíjjain szorulva találják, gyenge tágitással oldják fel szorongató kötéseit, ha pedig a' gyönyörködés szárnyain, lebegve a' Kellemek tsets bimbóin fél el szenderedésben lepik meg, óh melly édesen éreztetik velünk, hogy mi most az Életnek édesebb óráival élünk! Ezeknek hasznait a' ki hosszas munkával akarná előfejtegetni, hasonlót tsinálna ahhoz, a' ki a' Napot, a' levegő eget, a' tüzet, vizet igyekezne dítserni!” Tempefői (és Rozália), mint láthatjuk, nemcsak az *igaz hazafiság* megítélésében áll szemben a Tökkolopik világával, hanem a *boldogság* felfogásában is. A „szelíd érzékenységek” életszemlélete a természet és a kultúra világában honos, ott leli fel az örömet, míg a „szép Világ fiai” különböző talmi mulatságokat vélnek boldogságnak. A „játék” sokféle variációja a darabban, mint erre Szaunder József rámutatott,<sup>93</sup> az idő eltöltésének, élvezetének módjait illusztrálja, éles kontrasztban az igaz boldogság Tempefői–Csokonai képviselte felfogásával. Lényeges, hogy a mű egésze mentes minden aszketikus vonástól (még a Gvardián érvelése sem erre épül), így a polémia a földi boldogság különféle elgondolásai között bontakozik ki, csakúgy, mint *A' Tsókokban*.

Az „érzékenység” és a „kultúra” értékei összefonódva képviselik hát Csokonai számára a vállalható evilági boldogságot, közöttük hasadás nem észlelhető.<sup>94</sup> Pedig az eredendő természetesség és a civilizatorikus fejlődés könnyen konfliktusba kerülhetnek egymással, példa erre Rousseau korai filozófiája. Csokonai azonban a problémának nem ezen konzekvenciáira volt fogékony, sokkal inkább arra az ellentétre, mely eszményei és a valóság között feszült. Az eszményt alkotó értékek közötti konfliktus lehetősége így igazából fel sem merült gondolkodásában. A színdarab hangsúlyos helyén, Tempefői II. felvonás eleji monológjában is az eredendő ártatlanság és a civilizatorikus értékeket jelképező könyvek összefonódott, egymásra utalt eszményvilága áll szemben a pávaként hivalkodó nagyvilággal: „Ti néma bará-

tim! (*könyveire mutat*): kik kedvesebbé teszitek unalmas óráimat: mondjátok meg van é e' földnek kerektségén egy boldogabb szegelet, hol nem nyög az Ártatlanság, hol az Erdemnek barátja a' tisztelet, hol az Igazságnak királyi székéhez van a' Gonoszság lántzoltatva? A' jól tévő természet gondos anyai keze ki osztotta minden tartománynak a' maga különös áldását egyik egygyel, másik másikkal ditsekedik, óh boldog az a' föld, a' mellynek e' jutott. Itt mi nálunk a' világ hivalkodik, mint egy kevély páva, az ő tzifraságaiban, mély álomba andalogva a Mulandóság kebelében." Tempefői panasza (mely stilárisan szentimentális toposzokra épül, csakúgy, mint *Az én Életem* szinte szövegszerűen is egyező része) ezért, a boldogság megvalósításának korlátozottsága miatt jelenít meg passzív magatartást. E passzivitás, mint Bécsy Tamás rámutat,<sup>95</sup> a mű egyik legfőbb poétikai jellemzőjével, középpontos dráma voltával van összefüggésben. Mindazonáltal érzékelnünk kell azt is, hogy Tempefői (és Rozália) passzivitása a magatartás egészében szemlélve nem teljes. Lényegi törekvésük ugyanis a hasznosság, mely elengedhetetlen részét képezi a földi boldogság eszményének. „Hazám Nagyjai! Mikor tanuljátok a' virtust s az észet érdeme szerént betsülni? *Le teszi a' könyvet*. Én áldom az Egeket, hogy illy ártatlan mulatságot adtak gyarló életemnek, melly édessé teszi unalmas óráimat. Balgatag Világ fiai! ti olyan gyönyörűségeken kaptok, mellyek mikor el repülnek, komor unalmat hagynak magok után. Az én szivem olly édességgel él, mellynek kostolására meg újjúl, 's tsak azért hagyja azt félbe, hogy hasznát vegye" – mondja Rozália a mű legelső monológiájában, nagyon pontosan kijelölve a *kultúra*, a *gyönyörködés* és a *hasznos élet* viszonyát, ezeket együttesen állítva szembe a hazai valósággal, mint igaz boldogságot.

## 2. Az egyetemes kultúra és nemzeti keretei

A darabnak mindössze egy pontján látszik megbomlani e szilárd értékrend: a Szuszmir-mese kapcsán, Éva és Rozália vitájában. „ROSALIA Szép mulatság. ÉVA Szép a' mi az embernek kedvét meg nyerheti. ROSALIA Vannak szép semmire kellők. ÉVA Vannak rút semmire kellők. ROSALIA Azok a' nyomorultt mesék szépek, de semmit sem érnek.” E sokat idézett és elemzett rész a *szép* és a *hasznos* elkülönítésével rávilágít arra, hogy „valami általa is élvezett, szívesen megszerkesztett, de esztétikailag mégis nyugtalanító jelenséggel került itt szembe Csokonai.”<sup>96</sup> Ez a nyugtalanság, úgy véljük, a költő kultúra-fogalmával hozható összefüggésbe.

### Tudomány, nyelv, irodalom

Rozália az I. felvonás 2. jelenésében, Tempefőivel beszélgetvén még annak a reményének ad hangot, hogy „Oszolnak már a' fellegek a' Magyarok Egéről: meg érzük tán még, Kedves Poétám, nemzetünk ki tsinosodását.” Tempefői azonban jóval komorabb, s később, Betriegerrel folytatott dialógusában (II. felv., 2. jel.) részletesebben ki is fejti ennek okait: „Meg vallom, szánom Nemzetemet, a' ki illy mélyen hortyog a' megrögzött parasztság álmában, hogy akkor sem nyitja fel szemeit belőle, mikor az idegenek á[lt]al körüle lobbantott fény eleven színekkel ki nyilatkoztatja a' Szégyennek és Ditsósságnak határait. Ha Ollykor a' bárdolatlanság meg hasogatott szőnyegén ki kukuttsál is a' Nemesebb Politurára, önnön maga vét kettős fedelet pislogo szeminek lomha héjjaira.” A „nemzet ki tsinosodása” tehát, a felvilágosult szemléletmód szerint, az „okosság”, a „tudás” közelítésében elérésében áll, ami persze jellegében eszményállító, s közelebbről meg nem határozható, mintahogy arra a jól ismert fény-árnyék szimbolika itteni feltűnése is utal, helyettesítve a pontosabb fo-

galmazást. Az eszmény közelítésében a tulajdonképpeni mércét a „nyugoti nemzetek” mintája jelenti, valójában az ő nyomdokaik követése, utólérésük a cél. „TEMPEFŐI[...] Szerelmes Nemzetem! kinek ditsőségéért buzog a' vér ereimből ki takarodni, mikor esmered meg, melly távol vagy a' ki tsinosodott Frantziáknál, Ánglusoknál és Saxoknál. [...] magunk gyenge erejével istáp nélkül erőlködünk a' több Európai Nemzeteknek messze hátra maradt nyomdokai felé, s utánnunk már tsak az Oláhokat, Törököket, 's Tzigányokat szemléljük.” Lényeges megszorítása azonban Csokonainak, hogy az idegen nemzeteket nem mindenben kell követni, csak a tudomány útján. Ezzel egyben éles választóvonalat húz saját (és a literátor értelmiség) eszményei és az idegenmajmoló „módisták” közé; ahogy azt Éva – igaz, az ellenkező oldal értékrendjét tükröző – kijelentése is bizonyítja: „A' maga hitván Könyveit a' Magyar Világ alávalónak nevezi. Rá se néz, tsupa szemétnek tartja. A' fő rendektől fogva a kapásig. Ki vévén egyget, kettőt az Urak közzül, a kik a' külső Nemzetek[ne]k, Frantziák[na]k, Ánglusok[na]k szokásait éktelen parasztsággal meg vetik, 's ugyan azon parasztságok miatt ts[ak] a' Könyvekkel v[al]o idő töltésb[en] követik őket.”

A felvilágosult tudósság persze szorosan összefonódott Csokonai gondolkodásában a magyar nyelvűség követelményével. Nem hagyta érintetlenül az államnyelvi vita ekkorra tehető első heves fellángolása sem,<sup>97</sup> állatdialógusaitól kezdve komikus eposzain keresztül a *Tempefőg* gyakran kitér rá. Ez utóbbiban Músaival mondatja ki véleményét: „Tsak így van az, mikor az ember se Deákul se Magyarúl nem tud. Már e' közhiba volt kivált tsak ez előtt kevéssel is az egész Magyar Országban. A Politikusok szégyenlettek magyarul beszélni, 's a' Deák Nyelvet tették közön-ségessé, a' mellyre azt mondotta volna Ciceró: Bizony mondom néktek, nem esmérlek titeket, a' ti szavaitok elárul benneteket, hogy ti. nem az én juhaim közzül valók vagytok.” (IV. felv., 7. jel.) Mindazonáltal a magyar nyelvűség Csokonait mint a könyvek, a tudomány magyar nyelvűsége izgatta elsősorban. Korabeli költészetében is jelentős hangsúlyt kapott ez a tematika és gondolatvilág.

„Örvendez a' Magyar Haza, hogy a' mostani  
*Eskuláp'* Fiait hallja Magyar hangon szóllani:  
Hogy *Görög-módi* ruháit *Hippokrates* le-tette,  
'S Magyar köntösre váltotta, 's már azt-is meg-szerette”  
(*Rátz Sámuelhez*)

E témában született művei, melyek egyébként az alkalmi-üdvözlő költészet világából nőttek ki, s közülük nem egy meg is jelent, mind a magyar nyelv apostolaiként ünneplik címzettjeiket, s ezen keresztül nemzetünk haladását:

„Áldjad tehát annak nevét Magyar Nemzet!  
Kit Hazád nyelvednek illy diszére nemzett.[...]  
Ne légy a' leg nagyobb elmékhez mostoha,  
Kiket bé nem fog a' halandóság moha.  
Állíts inkább nékik gyémánt oszlopokat:  
Hogy látván a' késő maradék azokat,  
Hullasson felettek öröm könyv záporát  
Áldván a' köz hasznú Hazafiak porát.”  
(*Broughton Religiói Lexikonára*)

A közhaszon, a nemzet javának előmozdítása, a nyelv, a tudomány, az irodalom kitüntetett helye és szerepe a literátor értelmiség korabeli toposzai voltak,<sup>98</sup> Csokonai e műveiben (ld. még *Horváth Ádámmal*, *Nagy Sámuel Sanderjére*) ezeket ismételteti, sokszor még szóhasználatában is teljes hűséggel. E gondolkodás elsősorban egy leendő nagy nemzeti irodalom kereteinek megteremtésére irányul, persze magát ezt az igyekezetet is irodalomként határozva meg. A fiatal költő számára ez az eszmevilág és irodalmiság jelentette az indító közeget, erre hangolódott rá 1790 körül. Közéleti témájú művei tehát teljesen természetesen visszhangozzák a korban jól ismert gondolatokat, frázisiskincset. Ez a pusztán az irodalom kereteire (magyar nyelvűség, tudományosság, verselés, nyilvánosság stb.) irányuló igyekezet azonban őt nem elégítette ki. Kezdetben még öntudatlanul, később egyre céltudatosabban fordult az önelvű irodalom felé. E tendencia megnyilvánulását láthatjuk abban, hogy a magyar nyelvűség kérdését ebben az időszakában – eltérően a literátor értelmiség

többségétől – nem illeszti a fenyegető nemzethalál összefüggései-  
be. Ezzel öntudatlanul is azt érzékelteti, hogy számára ekkor a  
magyar nyelv elsősorban mint a tudományok hazai közvetítője a  
fontos, ahogy az Bessenyei esetében is volt. Nyelvszemlélete így  
a felvilágosodás racionalista nyelvfelfogásával<sup>99</sup> mutat rokonsá-  
got, jóllehet világosan látszik már az is, hogy más vonatkozásban  
kezdi levetkőzni a nyelv eszközként való értelmezésének ha-  
gyományos szemléletét. E törekvése nyilvánul meg a szigorúan  
nyelvi-nyelvészeti problematika korlátozottságában éppúgy,  
mint abban, hogy költői gyakorlatában már most elkezd szét-  
töredezni az irodalom széptudományként való értelmezésének  
szemlélete, igaz, elvileg ezt az álláspontját később sem adta fel  
teljesen. A nyugati, elsősorban olasz minták alapján magáévá  
tett ízléselve ugyanis olyannyira előtérbe állította a gyönyörköd-  
tetést, a nyelv zenei és képi elemeit, hogy az már az irodalom  
önelvűsége, a szépség autonómiája felé vezető tényleges elmozdu-  
lásként értelmezhető. Ez a jellegzetesség leginkább Kazinczy  
törekvéseivel rokonítja Csokonai indulását, nyilván nem véletlen,  
hogy személyesen is őhöz ígyekezett leginkább kapcsolódni.

## Nemzeti eredetiség

Nem jelenik meg viszont Csokonainál az a korban oly általános,  
s Kazinczyt is jellemző vonás, mely a nyugati nemzetek mintá-  
ként való állításából közvetlen irodalmi fordítás-programot vezet  
le.<sup>100</sup> Csokonai maga sokat fordít, ez az egyik alapvető érlelő  
stúdiuma, de a fordítások ilyen értelmezése távol áll tőle.

„Vidulj Haza! s öröm könnyel fogadd vigan azokat  
A kik arra érdemessé ekképp tészik magokat  
Nem régen kezdik Fiaid nyelved betsúltni. Már is  
Sokan vagynak, kit tisztelne maga Berlin vagy Páris  
Óltöztetik a Franzia, Német s Anglus könyveket  
A' mi nagyobb magoktól is készítnek olly remeket

Mellyből a Magyar Ész disze millyen legyen ki tettzik  
Kivált ha darabosságát jobban jobban le mettzik”  
(Horváth Ádámhoz)

Nem hirdeti ugyan meg ekkor még programosan az eredeti művek elsődlegességét az irodalomban, de törekvései, gondolatföredékei végül is ez irányba mutatnak. E tény rögzítése márcsak azért is fontos, mert így világosan látszik, hogy Csokonai és Kármán nemzeti eredetiség-programja párhuzamosan formálódott, ami természetesen nem jelenti azt, hogy Kármánnak, aki ezt először fogalmazta meg elvileg s tette közzé, ne lett volna hatása később Csokonai irányának tudatosodására.<sup>101</sup> Több más, lényeges ponton is hasonló egyébként a két fiatal író gondolkodása, gondoljunk csak a nyelv, s ebből kifolyólag a nyelvészkedés megítélésére, vagy a nemzet felemelésének szándékára, s az ebből fakadó kíméletlen bírálatra (a literatura nem lehet pusztá hazafias tett, amely felmentést ad a színvonalbeli követelmények alól stb). E hasonlóságok strukturálisak, s lényeges eltéréseket mutatnak az 1780-as évek literátor értelmiségének gondolkodásához képest. Az eltérések (ez esetben is) onnan adódnak, hogy egy már elért helyzet, egy kész eszmeállapot a kiindulópont: kötődnek ugyan az elődnek, példának tekintett kortársakhoz, de tovább is fejlesztik kezdeményezésüket, továbbgondolják gondolataikat. Létezik ugyanakkor közöttük az az igen lényeges eltérés is, hogy míg Kármán teoretikusan programba foglalja törekvéseit nagy tanulmányában, *A nemzet csinosodásában*, addig Csokonai nem is törekszik programalkotásra. Gondolkodásában lényegében együttállnak a Kármánéhoz hasonlatos irodalmi koncepció elemei, de ezek végül is nem összegződnek egy műben egységgé, minthogy számára ekkor nem az irodalmi program, hanem elsősorban maga a „mű” a fontos. E „mű” pedig a *Tempefői* összefogó pillanata után, mikor is a hazafi eszmeiség és az érzékenység világa együttesen jelentek meg, igazából már ez utóbbi jegyében alakul. A nemzet felemelését a költő nem elsősorban a közvetlenül politikáló, hazafias tematikájú költészettel véli szolgálhatónak, hanem az érzékeny, általános emberi érdekű, evilági boldogságfilozófiát hirdető „pásztori Múzsza” ihletének követésével.

## Hagyomány és kultúra

Végső soron a fent leírt jelenségben véljük felfedezni a fejezet elején felvetett „esztétikai nyugtalanság” okát, mely a Szuszmirmese nyomán keletkezett a költőben. Az egyetemes kultúra elsődlegességét valló Csokonai nyilvánvaló idegenkedéssel és lenézéssel viszonyult a kiműveletlen, a tudományként felfogott irodalomtól valóban távol álló „jelenséghez”. Ilyennek vélte egyébként a népszerű irodalmi kultúrának azt a rétegét is, amelyet a műben a Csikorgó hóna alatti könyvek reprezentálnak („E’ Tóldi ezek Argyirus / Kádár ’s Tündér Ilona...”), s amelyekre Tempefői ezt a megjegyzést teszi: „Távozz a’ tanúlt fülek[ne]k rongyon gyült rongy munkád árt / Ne tedd öszve Éneissel ne a’ nyomorúlt Kádárt” (II. felvonás, 7. jelenés). De az a Csokonai, aki fogékony volt a szépségre, s az a Csokonai, aki megtette a kezdő lépéseket az eredeti nemzeti irodalom elismerése felé, nem utasíthatta el teljesen a Szuszmir meséjében megjelenő „valamit”, a néphagyományt. S ehhez még hozzá kell tenni, hogy Csokonai általában sem volt teljességgel érzéketlen a múlt iránt, hiszen a *Tempefői* tulajdonképpen bonyodalmát okozó könyv is, melynek nyomtatását a főhős nem tudja kifizetni, s amellyel Fegyverneki kegyét keresi, valójában a gróf őséneke vitézi nevét hivatott megörökíteni. Hogy Tempefői tudatosan ezt az arcát fordítja Fegyverneki felé?<sup>102</sup> Meglehet, de van ilyen arca is.

A múlt, a hagyomány kérdése tehát jelen van Csokonai szemléletében már ekkor is, s egyáltalán nem csak megtagadottként. Persze arról sem beszélhetünk, hogy ezek meghatározó szerepet töltenének be a költői világképben. Az életmű alakulása során azonban ezek a háttérben lévő, s némileg ellentmondásosnak érzékelt elemek majd jelentőssé válnak, s a centrumba kerülnek. Ehhez azonban a szemlélet alapjainak megbomlása szükséges. Pillanatnyilag, 1793–94 körül e szemlélet még szilárd, sőt kiteljesülőben van. Az egyetemes emberi kultúra értékeinek primátusa uralja Csokonai gondolkodását, mely legközvetlenebbül a magyar nyelvű tudós irodalmiságban ölt testet, s amely felzárkóztatni hivatott a nemzetet a fejlett nyugati államokhoz. A nemzet azonban a kultúra egyetemességének csak „keretet” ad: azt a



terepet biztosítja, ahol ezen univerzális értékek kibontakoznak, s nem mint önelvű tartalom jelenik meg, nemzeti kultúraként.<sup>103</sup> Mindez a tökéletesedés (perfection) alapvető szemléleti formájával<sup>104</sup> van összhangban, amely a felvilágosodás korában a haladáselmélet nem idővonatkozásában, hanem mint egy eszmény közelítését érzékeli s fogja fel. (Ez a költő aranykor-mitoszának szemléleti háttere is.) Ebben az összefüggésben a múlt, a hagyomány éppúgy nem válhat jelentős tényezőjévé a világképnek, mint a nemzeti individualitás és kulturális egyediség gondolata sem. Így persze a nemzettudat sem elsősorban kulturális identitásból nyerheti argumentumait, máshol kell azt keresnie.

### 3. A nemzettudat

#### Vita a „vitézi” eszmény értékrendjével

Az új nemzetfogalom, pontosabban a modern értelemben vett nemzet fogalmának kialakulásában is természetesen az egyetemes kulturális értékek felvilágosult szemlélete<sup>105</sup> jelentette az egyik meghatározó mozzanatot. E felvilágosult tudományosság került vitába a hagyományos nemesi nemzettudat egyre illuzórikusabb nemzet-megtartó „vitézi” értékrendjével, mely minden változástól el akart zárkózni, s amely valójában a rendi előjogok kizáró védelmezésének ideológiai burkát jelentette. Mikor Csokonai, hasonlóan a literátor értelmiség közvélekedéséhez, az igaz hazafiság tartalmaként a műveltséget, a nemzet tudományok által történő „ki tsinosítását” és az „újítások bevitelével” a nyugati nemzetekhez való felzárkóztatását hirdeti, valójában a nemesi nemzettudat alapvető értékeit támadja. Bírálata kíméletlen, meg sem kísérli az egyeztetést, eszményei maradéktalan és hamaros megvalósulását reméli. (Minderre nézve már eddig is számtalan példát hoztunk műveiből.) Sőt, a konfrontációra való

törekvés még akkor is tetten érhető, mikor valójában a vitézi eszmények elismeréséről van szó. A *Tempefő*ben a Fegyvernekinek ajánlott mű ugyan dicsőíti az ős vitézségét, virtusát, de a hangsúlyt a főhős – szemben Fegyvernekivel – elsősorban magára a dicsőítésre helyezi: „TEMPEFŐI Nagyságos Uram! ez a munka n[em] fogja meg engedni, hogy az ő példás virtusait a' késő idők homályában fenyegető Feledékenység el törülhesse. GRÓF FEGYVERNEKI Jaj édes Tempefői Uram, a' Vitézség kívül jár azon: fenn marad ennek emlékezete az utolsó Unokáig. IROVÁNYI A' leg ditsőségesebb virtusnak emlékezete is a' Századok le futása közben elkopik, 's többnyire a' Maradék alig esmeri nevek-ről is azokat, a' kiknek köszönheti mai ditsőségét. Ha tsak a' tudós penna nem védelmezi.” (II. felv. 7. jel.)

A kultúra emberének békés polgári életértékei összeegyeztethetetlennek tűnnek hát a harcra épülő vitézi eszménnyel. Mégis, a hősi értékrend mintha szilárd elemet képviselne Csokonai gondolkodásában, s nemcsak mint amivel vitatkozni kell. Ugyanis, úgy tűnik, Csokonai az ősök honszerző igyekezetét, nemzetmegtartó virtusait nem veti el, hiszen akkor és ott azok értéket képviseltek, olyat ráadásul, ami talán nem is volt összeegyeztethetetlen a poézis világával. „TEMPEFŐI Nagyon el kellett hát a' mai Gavalléroknak Ditső Öseiktől fajulni, a' kik magok is örömmel irtták le vagy Eleik[ne]k vagy önnön magoknak vitéz tetteiket a' N.[agy] Zriniként, azonban örömmel olvasták 's hallgatták Vitéz hazafi társaiknak a' Poétáktól készült ditséreteiket, a' kiket asztaloknál is tartottak, és azok nélkül az Űriás ebédek izetleneknek tettettek. A' Nagy Atilla ezekkel énekeltette asztal felett a' Scythiai szokás szerént el hunytt Öseinek ditséreteit.” (III. felv. 6. jel.) Újabb érvet talált tehát a költő még a vitézi erények, a nagy ősök dicséretében is ahhoz, hogy elmarasztalja a késő utódokat, akik eme ősi dicsőségnek csak a visszfényébe kapaszkodnak. A „leg okosabb XVIII<sup>dik</sup> Százban” azonban ráadásul már nem is ezek a vitézi erények jelentik a fő értékeket, sőt, akadályozzák a tudományok kibontakozását hazánkban, így a költő szükségszerűen szembefordul velük, s azokkal, akik ezt képviselik. A hősi eszmény tehát mint a múlt értékes része épül be egy újonnan alakuló nemzetfogalom eszmei talapzatába.

Egy bizonyos esetben mégis aktivizálódhat a Csokonai által is támadott és már valójában a múlthoz sorolt vitézi eszmény. A költő a nemzet fenyegetettségének állapotában szinte öntudatlanul és teljesen természetesen fordul ezen értékekhez, hiszen a nemzet védekező magatartása évszázadok során ezekkel forrt össze.<sup>106</sup> 1795-ben például, a köztársasági mozgalom bukása után, a fokozódó elnyomás miatti keserűségben a kurucos függetlenségi hagyomány szólal meg *A Bor Ital mellett* németellenes „keserű bordalában”. Ez azonban nem előzmény nélküli, Tempefői a börtönnel fenyegetőző Betriegerrel vitatkozva „a' Magyar Nemesi jus”-ra hivatkozik, s kifakadásában „hólmi alattony lelkű Németek”-et emleget (IV. felv., 2. jel.). Az [*Oh szegény Országunk!*] című 1795-ös versében<sup>107</sup> pedig a maga teljességében áll élénk a sértett nemzeti büszkeség és nemzetféltés vitézi eszményre épülő érvkészlete:

„Vagy mért ki nem állasz!  
Mért nem ontassz vért?  
Bosszút mért nem állasz  
Scythá, magadért?  
A jármot szabad testedre  
Tették, 's még-is élsz?  
És vitéz Magyar léttedre  
'A Haláltól félsz

Imé a' Németség  
Allya sepreje,  
Eggy nemes Nemzetség  
Ura és feje.  
Bécs Angáriának hívja  
Scythák lak helyét  
Álnok Aspis módra szívja  
Mézét és tejét.

Árpád Örökjébe  
Csuf bitang dusskáll  
'A Solymok fészkébe  
Gyáva banka száll;

Ha van szíve a' Magyarnek  
Ha van benne ész,  
'A bugyogós Hóhér kardnak  
Áldozatja lész."

Csokonai tehát a nemesi nemzettudat értékrendjével való minden radikális vitája ellenére sem szakadt el teljesen attól. S nem is szakadhatott el teljesen, hiszen az volt öröksége és egyben ellenfele. De túllépett rajta, s egészen új nemzetfogalom kereteibe építette be a hagyományos elemeket.

### Citoyen öntudat

Hagyományos elemet jelentett maga a képkincs és a fogalomhasználat is. Hiszen, hasonlóan a literátor értelmiséghez, rendszeresen a „Nemzet Ditsőségének kivivásáról” beszél, a Virtus és a Szerencse szerepét emlegeti stb. S toposz jellegű az is, amikor a valódi Nemesség mibenlétéről elmélkedik: „GRÓF FEGYVERNEKI [...] Szép a' Méltóságos Rang, ha a' Nemességhez igaz nemes erkölcsök járúlnak. ROSALIA És én egyedül abba tartom a' valóságos Nemességet. A' pompás titulusok tsak az alatson hízeltetésnek álnok találmányi; mellyek az önn szeretetnek lesekét hánynak a' magok előmenetelekre.” Ez a Pétzeli József állatmeséjéből átvett rész<sup>108</sup> a *vera nobilitas* hagyományos eszméjét<sup>109</sup> fogalmazza újra, nyilván nem véletlen, hogy ezt Fegyvernekitől is hallhatjuk. A *szerezett érdem* tehát nem gyökeresen új gondolat, megjelent már a nemesi értékrendben, s nagy hangsúlyt kapott a felvilágosult nemesség íróinál is, nevezetesen például Bessenyei munkáiban. Mégis, milyen eltérő az intonáció, milyen eltérőek a következtetések! Bessenyei *A magyar nemzetnek szokásairul* egyik gondolatmenetét így összegzi: „Nem következik ebből, hogy már ma minden nemesember belsőképpen is

érdemesebb vitéz vagy tudós volna a nem nemesnél; érdemekkel nemesült atyának lehetnek érdemetlen gyermeki, kiket osztán csak nemeseknek kell tartani, mert mit csináljon az ilyekkel a világ.<sup>110</sup> Csokonai Pater Kötelese viszont egyáltalán nem ilyen megbocsátó, mikor röviden elmeséli az életét. „Én egy Kovátsnak a' gyermeke voltam, az a hivságos szemérem bennem nintsen, hogy szüleim alatsónyságát szégyenljem 's el takarni igyekezzem. Az én Atyám tudomány nélkül való ember vólt, a' több gyermekei az ő nyomain lépdestek; én pedig tanulni szerettem. Törvényt és Mathesist tanúltam; látván azt, hogy a Bölts Ildik Jó'sef hasznos intézetei szerént a' fel kapásra nem az Apáink hanem saját Érdemeinket nézik, 's bizván annál fogva, hogy a' hivatal osztáskor nem azt fogják vi'sgálni van é kutya bőrom, a' mellyet még hatodik Apámnak egygy Török főért pazérlott a' meg rögzött rossz szokás, hanem hogy van é annyi előmenetelem a' Törvénybe, a' mennyi az adandó hivatalra meg kívántatik.” Csokonai már a kultúra emberét tekinti *igaz hazafinak* „a leg okosabb XVIII<sup>dik</sup> Százban”. A korabeli értelmiség nagy részéhez hasonlóan már nem akar megelégedni azzal, hogy nyílik némi lehetősége a közjó előmozdítására. Nem, úgy vélik, ők szintén tagjai a hazának, sőt, igazából magukat, a kultúra embereit tekintik a haza hasznos tagjainak. A *Tempefőben* világosan érezhető e gondolati tendencia, csakúgy mint korábban állatdialógusaiban, jöllehet a hazafiság direkten politikai élű megfogalmazása nem szerepel e művekben. De *A' számár és a' szarvasban* már ez kapja a fő hangsúlyt: „a' Természet minden szamarat szabadnak teremtett”. Persze, mondhatnánk, az eredendő egyenlőség gondolata is nagyon sok érvrendszer része volt a korban, ez önmagában semmit sem bizonyított. Bessenyei is leírja: „Azt monddod: nem igazán írok, mert a természet senkit másik társa felibe nem tett; mind egyenlők vagyunk, és így nemességünk a parasztságon erőszak, igazságtalanság.”<sup>111</sup> Ő azonban így folytatja gondolatmenetét: „Azt kell tehát ítélnünk, ha ilyen dolgokat látunk, hogy az embereket félelemre bátorságra, erőre erőtlenségre a természet keze csinálja. [...] Honnan van, hogy minden ember egyenlő módon fogantatik, születik a természetben, mégis egyik szép, a másik sunda, ez görbe, amaz egyenes, ez nagy, amaz kicsiny? [...] az Isten és a természet ekképpen akarták köztünk a különbséget tenni. [...]

Tudd meg hát, hogy az emberek közt való különbség Istentől jön.<sup>112</sup> Csokonai azonban éppen nem ilyen összefüggésben hivatkozik az eredendő egyenlőségre. A Szarvas legutolsó érvével így próbálja meggyőzni a Szamarat a szabadság hasznáról: „Ládd é ilyen egymást szeretők a' szabad állatok; – nem néznek ők sem fajra, sem nemre, sem tollra, sem szőrre, mindnyájan úgy tekintik egymást mint egygy Alomba, egy fészekbe nevelkedett atyafi állatok, a' kiknek egygy anyyok a' Természet, köz törvények a' Szeretet. Ne menj el, ne menj el, gondolatlan állat társunk: ládd melly boldogító, melly örvendeztető a' szabadság.”

Valahogy így ír Batsányi is az *Üssön akármikor...* 1792-es töredékében:

„Emberiség szent oltárán áldozni tenéked  
Ó te, nemes lélek legszebb bálványa, s világunk  
Minden aranyjánál becsesebb fő kincse, szabadság!  
[...]  
Boldog idő lehetett, mikoron sem szolga, sem úr még  
Nem vala; egyenlők lévén az egész haza minden  
Gyermeki, mint testvér s azonegygy anya szülte  
[rokonság.<sup>113</sup>

A literátor értelmiség nemzetfogalma tehát az „oszthatatlanság és egység”,<sup>114</sup> valamint az egyenlőség követelményének előtérbe állításával leválik a felvilágosult rendi nemesség nemzet-elképzeléséről. Többé-kevésbé rejtett törekvéseik a nemzeti jelek rangsorának megváltoztatására, a hazafiság tartalmának átértelmezésére e szemléleti háttérből fakadnak. Csokonai azonban egy lényeges ponton meghaladja az 1780-as évek értelmiségi közvélekedésének örökségét is. Batsányi a *Levél Szentjóni Szabó Lászlóhoz* című költeményben még így fohászodik a hazához:

„ – Haza! szívemnek bálványa! tenéked  
Szentelem én magam és minden szándékom ezentúl!  
A te javad s kiderüléled lesz tárgya fiadnak  
Már egyedül; – mivel ah! teneked hasznodra lehetni,  
Boldogság; teveled s érted szenvedni, dicsőség! – –<sup>115</sup>

Csokonai már nem egészen ezt érti boldogságon, viszonya a hazához nem önfeladásra épül. A boldogság, mint láttuk, az egyéni öröm és a közjó munkálásának harmonikus egységében lelhető fel, s mint ilyen, jellegében inkább individuális természetű, s egyáltalán nem aszketikus. „Batsányi esetében viszont azt kell látnunk, hogy a »haza«-fogalma voltaképpen a hagyományos vallás szemléleti formáiba ömlik bele, ezért szűnhetnek meg számára a személyiségnek az 1770-es évek nemzedéke által felvetett és átélt problémái: az ő »haza«-fogalma – a vallásos mentalitás analógiájára – a személyiséget a maga szolgálatára rendeli, s azért szoríthatja háttérbe iménti szorongását, mert őt magát is háttérbe szorítja.”<sup>116</sup> Csokonai tehát Bessenyeieék nemzedékéhez kötődik, mikor az evilági boldogság individuális és cseppet sem aszketikus felfogásából indul ki. Igaz, már szóltunk róla, az individuum evilági boldogságigénye számára nem hordoz konfliktusokat, de ezt nem e boldogságigény feláldozásával, a személyiség önfeladásával éri el, mint Batsányi. Mert Csokonai számára – Batsányival szemben s ismét Bessenyeieikhez hasonlóan – nem a hazához való tartozás hangsúlyozása a fontos elsősorban. Neki ez már nem az új gondolat élményét jelenti, ami folytonos megerősítést kíván, hanem az evidencia bizonyosságát a gondolkodás háttérében. Persze nem a rendi nemzetfelfogásból fakadó öntudat alapján, mint a felvilágosult nemesség esetében láthatjuk, hanem az eredendő egyenlőség radikális értelmezése szerint, mint Batsányieék örököse. Csokonai tehát új szintézisbe hozza az elődeitől átvett gondolatokat a haza fogalmát és a boldogság természetét illetően. A nemzetfogalom egyenlőségelvű megújítása összefonódik az individuum elkülönülésével: a természet világrendjében saját különosságának tudatára ébredő ember mint személyiség most már tudatosan keresi azt a nagyobb egységet, aminek tagja lehet. A kötődés így egy magát önállóan elgondoló individuum szabad választását jelenti.<sup>117</sup> Csokonai, szemben elődeivel, *egyenjogúnak* tartja magát, de ugyanakkor olyannak, aki *részese* és *nem része* a nemzetnek. Hazafisága, nemzettudata így elsősorban fejlett *citoyen öntudatán* nyugszik, nem pedig valós polgári jogokon vagy egy elvontan értelmezett eszméhez való kötődésen.

Az a – számára evidencia értékű – gondolat, hogy ő a nemzet politikai közösségének *egyenjogú részese*, valójában persze kizá-

rólág eme citoyen öntudat sajátja, a valóságban nincs tényleges realitása. A költő azonban nem látszik törődni ezzel, sőt, úgy tűnik, hangsúlyozottan és egyértelműen a magyar államiságot megtestesítő későfeudális államszervezetel azonosítja a nemzet politikai testét, vagyis mintegy rávetíti eszményét az adott viszonyokra. De a hangsúly a magyar államiságon (s vele összefüggésben a nemzeti függetlenségen) van, nem pedig az elavult államszervezeten (s a függetlenség korlátozott, illetve részben illuzórikus voltán). Citoyen öntudata a magyar államiság jelentette politikai közösséghez köti magát, ami nyilvánvalóan nem azonos az adott állami keretekkel, sőt, épp ezek megváltoztatása útján remélheti létét. S ez a remény teljes mértékben él Csokonaiban, méghozzá a gyors és gyökeres változások reménye. Megnyilvánul ez abban is, hogy haza-fogalma szinte teljesen nélkülözi az idő dimenzióját, szemben például Batsányival és a literátor értelmiség többségével.<sup>118</sup> A magyar történelem viszontagságai láthatólag nem foglalkoztatják, a nemzethalál oly igen elterjedt fenyegető víziója meg sem jelenik 1795 előtti munkáiban, s a jövő perspektívája is csak a remény háttérben munkáló bizonyosságában van jelen. Számára az itt és most a fontos, mert olyan politikai erőket lát a küzdőtéren, amelyektől az állam teljes átformálását és így saját polgár-létének lehetőségét várja.

## A politikai erőter

Csokonai, csakúgy mint a literátor értelmiség többsége, II. József híve volt. Számtalanszor emlegeti „a’ Bóltz József”-et 1795 előtt és után is. A józsefi rendszer, mely új nemesi és nem nemesi rétegek előtt nyitotta meg a közért való értelmes cselekvés és az egyéni érvényesülés útját, meghatározó mintát jelentett Csokonai és az értelmiség egésze számára.<sup>119</sup> A jozefinizmus szelleme és nemzedéke tovább élt az uralkodó halála után is. Csokonai kezdetben még magától a felvilágosultnak gondolt királyi hatalomtól várta a megkezdett reformok továbbvitelét, Lipót hírnevét tekintve nem is egészen alaptalanul: „reményem, talán boldo-



gabb időket támaszt az új király, és a' leülepedett Hazafiúság" – írja *A' Bagoly, és a' Kótsag* végén, nyilvánvalóan Lipót trónra lépésének az idején, 1790 őszén. A későbbiekben már, ahogy bizakodása egyre kevésbé igazolódott, úgy fordult mindinkább a felvilágosult nemesség jozefinista szellemiséget továbbéltető csoportjához. A „Nemes Magyar Világ”-ban ezek csak kevesen vannak, de – Csokonai szerint – súlyuk annál nagyobb: „ROSALIA Nézz el azt a' kevés Úri személyt, n[em] a' savai é azok a' Hazának: n[em] azok látnak m[inde]nkor többet a' dologb.[a] ts[ak] az Országgyűlésén is n[em] azokra hallgat-é a' Publicum, mikor a Könyveket kerülő agáristák, vojvisták, módisták vagy egy kukkot se tudnak böffenteni, vagy ha mágnási iussokat akarván mutatni, szeretnek belé szollani az ország dolgába a' nevetségre adnak okot a' tanúltt okosok[na]k.” (I. felv. 8. jel.) Csokonai és a literátor értelmiség nagy reményeket fűzött ehhez a jozefinista szellemben nevelkedett felvilágosult nemesi csoporthoz a magyarországi helyzet javítását illetően. I. Ferenc trónra lépésével azonban egyre lehetetlenebbé vált a reformok továbbvitele, ami a felvilágosult nemesi és értelmiségi rétegek radikalizálódásához, s végső soron a köztársasági mozgalomhoz vezetett. A királyi hatalom híveként indult, majd attól elfordult Csokonai a királyság intézményének bírálatáig jut. *A' samár és a' szarvas* című dialógusban (1794) a szarvas az emberekről szólva ezt mondja: „Hiszen lám nékik-is van magok közül kisebb nagyobb Urok. Van Királyok, 's kell [é] már ennél nagyobb büntetés? SZAMÁR. Királyok? micsoda állat az? SZARVAS. Tsak olyan állat, mint ők. A' Majmoknak ugyan azon neméből, csak hogy a' mint hallottam hosszabb kezű. Ez szintűgy azt hiszi, hogy az Isten egy néhány ezer embert az ő birodalma alá teremtett. Azokat, mint az alatta levő apróbb Királyotskák, ütteti, vereti, dolgoztatja, öleti, vágatja, fosztatja, egy szóval a' mint mondám, az Uralkodik a' hozzá hasonló embereken.” S a változtatás módjaként a szervezkedést javasolja a polgártárs mintájára képzett „állatárs”-nak: „ha ezt a' szabad életet kívánod samár-társaidnak tudtokra adni, 's javallani, másképpen kell fogni a dologhoz. Menj el közzéjek, beszélj el mindeniknek mostani kínos állapotjokat, és a' szabad életnek kincseit. Azután éreztesd meg vélek valójába, fess le előttök, hogy a' Természet minden szamarat szabadnak

teremtett, a' régi időkben ők is olyan saját jussú szamarak voltak, mint most az erdőkben és hegyekben élő Onagerek, de a' később időkben a' Majmoknak ama szörtemen neméből való két lábúak, a' mellyek magukat embereknek hijják, véletlen rájuk ütöttek, jármok alá hajtották, 's az az után született szamaraknak birására elég oknak tartották, hogy ama régi rabi szamaraktól ellődtek az udvarokba. Ezt beszéld el először minden atyádfiai-nak, el járván minden ólakat és istállókat." Ezen a ponton a békés polgári életértékeket, a csendes gyönyörködést hirdető és megénekelő, a „durva hérosokat” elítélő Csokonai leírja azt az életművében páratlan mondatot: „De valamint sok vérrel veszett el a' köz szabadság, sok vér kell a' vissza szerzésre.” Későbbi, úgymond királyellenes megnyilatkozásai<sup>120</sup> már nélkülözik ezt az összefüggést, s így nem politikai élűek, mint itt. Radikális álláspontot képvisel a dialógus egésze, megfogalmazásaiban gyakran a Szabadság és Egyenlőség Társasága kátéját idézve.<sup>121</sup>

Mindazonáltal Csokonai ettől nem vált politikai forradalmár: a tiszta politikum és a forradalmi erőszak elfogadása nem középpontja, csak következménye gondolkodásának. Számára abban a pillanatban eszményei, értékei gyors és maradéktalan megvalósításának a lehetősége volt a fontos, akár erőszak árán is.<sup>122</sup> Ráadásul a forradalmi erőszak nemcsak az új értékek megvalósítását szolgálta volna, de – ennek alárendelten – a nemzeti függetlenség kivívását is, hiszen a haladást éppen az udvar, „a németek” ellenében kellett képviselni. E gondolatelem könnyen értékelődhetett defenzív magatartásként, az elnyomó idegen hatalom elleni jogos fellépésként, védekezésként. Ez pedig lényegi eleme a hagyományos nemesi értékrendnek, így e ponton a kétféle erőszakideológia eszménye, argumentációja összefonódik. Annál is inkább szükségszerű ez, hiszen – mint említettük – a nemzeti, függetlenségi hagyomány természetesen nemesi kötöttségű, s maga a mozgósítani szándékozott bázis is a nemesség, annak felvilágosult csoportjai.

Minduntalan érzékelhetjük hát, s további pályáján még inkább érzékelni fogjuk, hogy citoyen öntudata és cselekvési szándéka folytonosan kénytelen rákapcsolódni valamely aktív politikai erőre, ezáltal remélvén valós létet, mint a nemzet tagja, mint igaz hazafi. A kiszemelt hatalmi centrumok változnak: kezdetben a

királyi udvartól, majd a nemesi mozgalomtól, pontosabban a felvilágosult nemesség csoportjától, végül a köztársasági szervezkedéstől várja, hogy megteremti azt az államot, amelyben már a modern nemzet ölthet testet. Ebben a sokféle taktikai kötődésben azonban már nem a *thèse royale* és a *thèse nobiliaire* hagyományos kettősségének<sup>123</sup> újraéledését látjuk, mivel Csokonai elsődlegesen a magyar államisághoz s a benne testet öltő nemzet eszméjéhez köti magát, csak a megvalósításhoz keres a mindenkori taktikai érdekek és erőviszonyok szerint támogató politikai erőt.

Csokonai a hazá, a nemzet egyenjogú tagjának tartja magát, érvelésének, vitáinak ez az alfája és omegája. S ez nem lehet valamiféle kapott kegy, hanem csakis elidegeníthetetlen jog. Ez a citoyen öntudat rendezi új összefüggésbe a *szerzett érdem*, a *vera nobilitas* stb. hagyományos gondolatelemeit, melyek így, együttesen válnak egy új, modern nemzetfogalom meghatározásává. A nemzet e fogalma tehát politikai közösséget jelent, melynek tagjai egyenjogúan vesznek részt a hazá sorsának intézésében, vagyis a nemzet legitimációját nem elsősorban kulturális identitásából meríti, hanem tagjai közös politikai akaratából. Ez a jelesen Rousseau nevéhez kötődő nemzetfogalom a modern polgári nemzetkonceptiók egyik alapváltozata, az, amely a felvilágosult tudományosság szemléletén belül, annak kiteljesedéseképpen jött létre.<sup>124</sup>

## 4. A modern poéta szereptudata

### A szabadkőművesség

Az a literátor értelmiség, amely az 1780-as évek végére kiformálta a hazá és a hazafiság új fogalmát, modern, felvilágosult tartalmát, és amelynek gondolkodását Csokonai továbbalakította,

nagyrészt szabadkőműves volt.<sup>125</sup> Persze a szabadkőműves eszmeiség nem közvetlenül eredményezett radikális állásfoglalást a kérdésekben sem. A kőművesség elvont humanizmusa alkalmas volt a különféle, de alapvetően felvilágosult koncepciók összefogására. S éppen ebben volt kiemelkedő jelentősége is: toleranciára nevelt a másság iránt és lehetőséget biztosított az adott társadalmi hierarchia szabta keretektől eltérő érintkezési formákra. Ahogy Kazinczy is megfogalmazta: „Én nekem a kőművesség oly társaság, amely egy kis karikát csinál a legjobbszívű emberekből; melyben az ember elfelejti azt a nagy egyenlenséget, amely a külső világban van; amelyben az ember a királyt és a legalacsonyabbrendű embert testvérének nézi, amelyben elfelejtkezik a világ esztelenségei felől, s azt látván, hogy minden tagban egy lélek, t. i. a jónak szeretete, dolgozik, örömkönnyeket sír, amelyben sokkal biztosabb barátokat lél, mint a külső világban.”<sup>126</sup> Ez a közeg, a társadalom feudális keretei között mintegy zárványként, teret biztosított az értelmiségnek is, hogy sajátos törekvéseit megfogalmazza, s mindez együttesen a modern citoyen öntudat kifejlődésének útját egyengette.

Kérdés persze, hogy Csokonai esetében egyáltalán felvethető-e a szabadkőműves analógia. Nem tudunk róla, hogy tagja lett volna valamelyik páholynak, vagy folyt volna felvételének eljárása. Néhány adat azonban felkeltheti érdeklődésünket. Ő maga tudomásunk szerint egyszer írta le ezt a szót, a szerelem-eposzhoz készült *Vázlatfüzetében*: „Freymaurer Tsókok”;<sup>127</sup> ez a szabadkőművesszertartásra utal.<sup>128</sup> Lefordítja társaival a kor közismerten kőműves szimbolikájú opera-librettóját Schikanedertől, mely alapján a *Varázsfuvola*<sup>129</sup> készült (ebből fordított részeket a szabadkőműves Verseghy is). Ezeknél az adatoknál figyelemre méltóbb azonban az a közeg, amelyben Csokonai mozog: ebben szinte mindenki kőműves. Az elsők között fordul Kazinczyhoz és Horváth Ádámmal, mindkettőt szabadkőműves néven aposztrofálva (Orpheus, Arion). Később is közismerten szabadkőműves főurak pártfogását keresi, olyanokét, mint pl. Széchényi Ferenc, akinek udvarlására éppen a nevezetes freymaurer szimbolikájú Oziris-mítoszt<sup>130</sup> felhasználva ír verset. Mindez persze nagyon kevés ahhoz, hogy Csokonai esetleges szabadkőművességét valószínűsíthessük; e tekintetben inkább csak a problémát szeretnénk

jelezni. Számunkra most főleg az az érdekes, hogy a költő gondolkodásának elvont humanizmusa, társadalomkritikájának minden radikalizmus ellenére is meglévő doktrinérsége rendkívüli hasonlóságot mutat a korabeli Magyarország szabadkőművességének gondolkodásáról tudottakkal. S az alkalmazott szimbolika is erre emlékeztet, mint azt például a [Nézd el...] kezdetű versben is megfigyelhetjük:

„Nézd el, a' hangos filoméla, Nénnye,  
A' Tavasz hogy jött, kiderüle Fénnye,  
Fészkel és kedves fiait segíti  
Majd ki repíti:

A' Hazánk buzgó fia így cselekszik  
Durva vaksággal hevesen veszekszik,  
Mert okos így lész valahára és ép  
A' nyomorult nép.”

S magának A' *Tsókóknak* több eleme is, így a titokzatos Szerelem Templomának misztikuma, a főpap szerepe, az általános testvériség óhajtása stb., kapcsolatba hozható a szabadkőműves gondolkodással; Melítész próbákkal teli útja, valamint a beavatás gesztusa pedig talán magának a beavatási rítusnak az analógiáját mutathatja. E szemléleti hasonlatosság is legfeljebb csak tipológiai következtetésekre jogosíthat, de számunkra most ennyi elégséges is: az a szabadkőműves közeg, mely a szűkebb kollégiumi környezetből kinövő diákköltőt befogadta, a beavatás tényleges rítusa nélkül is meghatározta indulását és szellemiségének fejlődését.

### „Pap és katona”

A kollégiumban a kisdíák Csokonai az iskolás klasszicizmus<sup>131</sup> szellemi-műveltségi közegében, verselési gyakorlatában eszmélkedett, megérintve a diákköltészet<sup>132</sup> irodalomalatti örökségétől

is. Innen egyenes út vezethetett volna a verselgető papok, kántorok, tanítók művelte alkalmi költészetéhez, a „mindennapok poézisének”<sup>133</sup> a világához. Csokonai útja azonban más irányba fordult: a költő 1790 körül a korabeli erősen hazafias eszmeiségű irodalomra hangolódott rá.<sup>134</sup> A környezetből való kiszakadás persze nem egyik pillanatról a másikra történt meg. A közvetlen környezet, mint közönség, igényei és elvárásai, melyek mindenmű alkalmi költészet fontos elemét képezik, még fel-feltűntek Csokonai műveiben is. *Az istenek osztozása* és különösen a *Béka-egérhartz* jellegzetesen keveri a kulturális-irodalmi érdekű hazafiság eszméit a diákhumor (időnként némileg alpári) viccelődésével, s *A' Pillangó és a' Méh* első kidolgozása is tartalmaz néhány pajzánabb részletet.<sup>135</sup> 1792 után, mikor felveszi a kapcsolatot Kazinczyval és Horváth Ádámmal, s kezd bekapcsolódni az irodalmi életbe, végbemegy a letisztulás műveiben: alkalmi költészet és irodalom elválik egymástól. Sőt, szembe is kerülnek, miként azt Csikorgó alakja példázza a *Tempefőiben*, TEMPEFŐI *egyedül*. Magyar Mű'sák, ha vagytok, látjátok é millyen időre jutott a' Magyar Nemzet! ha egygy általjában semminémű versezőt nem szeretnének a' Magyar Nemesek, túrhető volna a' köz meg vetés és menthető, de mikor az olyanokat mint Tsikorgó betsülik, 's fávörökra méltoztatják, az olyanokat, mint Tsikorgo: bis videor mori. alatsony geniussukat a' bámúlásig mutatják.” Persze azért Csokonai ír alkalmi verseket, méghozzá sokszor kedvvel és szívesen,<sup>136</sup> hiszen nem önmagában az alkalmisággal van baja, hanem azzal, ha ez lép az igazinak tartott irodalom helyébe, ha az elől veszi el a levegőt. Alkalmi versei ennek szellemében mindig megmaradnak saját körükben, társait, barátait, tanárait köszönti bennük, préceptorként halotti búcsúztatókat ír, esetenként jókedvűen pajzánkodik. Amikor viszont megjelentetésre, irodalmi igénnyel ír, úgymond, alkalmi verset, akkor már ennek csak a fikcióját tartja meg. 1795 előtti közéleti ihletésű költészetének nagyobb része ilyen vers (*Horváth Ádámmalhoz, Broughton Religiói Lexikonára, Nagy Sámuel Sanderjére* stb.). E művekben már a közjóért felelősséget érző, a cselekvést is felvállaló poeta szólal meg.

Szereptudata nem kis mértékben a szabadkőműves értelmiség mentalitásából sarjadt. „*Szerzetes-é vagy vitéz atyafi? Mind a*

kettő. Mert a [szabadkőműves] éppen olyan, mint a Maltheser. Félig pap, félig katona. Néha tömjén van kezében, melyet a teremtés istenének nyújt bé, néha kard, mellyel az ártatlanságot védelmezi" – írja Kazinczy már idézett levelében.<sup>137</sup> A pap és a katona kettőssége, mely a felvilágosult szabadkőműves hazafit jelképezi, nem alkalmi ötlete Kazinczynak. Ismerünk például olyan nyomtatványt Németalföldről is, mely egy pulpituson álló (egyébként egy ottani neves hazafival azonosítható) szónokot függőleges metszetben félig papi, félig katonai öltözékben ábrázol; s ez az ikonográfiai megoldás egyáltalán nem egyedi.<sup>138</sup> Ez a hazafi a felvilágosodás embere, aki, mint Kazinczy írja, belső „Kalauzát” követve felteszi életét a világosság terjesztésére; Pál József rámutat, hogy ebben a hermetikus hagyomány újjáéledésére figyelhetünk fel.<sup>139</sup> Hozzátehetjük, hogy *A' Tsókok* Filanderében szintén e hermetikus hagyományban gyökerező „Kalauzt”, annak megtestesülését látjuk. Csokonai munkáiban egyébként nem találkozunk a pap és katona kettősségének a Kazinczyéhoz hasonló pregnáns megfogalmazásával. Mindazonáltal magatartása egészében ezt véljük felfedezni, még akkor is, ha ő elsősorban a bölcsesség és a szépség felkentje, s csak mint ilyen száll küzdelembe. De küzdelembe száll, ezt nagy művei egész sora bizonyítja. A közéleti költő szereptudatának ez az egyik korabeli változata, a másikat a Batsányi-féle magatartás jelenti. Batsányi váteszi öntudata a politikát közvetlenül a költészet tárgyává emeli, ami haza-fogalmának elvont karakterével van összefüggésben: ez az egész személyiséget a maga szolgálatára rendeli, annak minden megnyilvánulásával egyetemben. Kazinczy (és nyomában Csokonai) közéletisége nem vonz magával közvetlenül politizáló irodalmat: a költészet számukra elsősorban az érzékenység, a szépség világát jelenti, s csak mint ilyen kap szerepet a közéleti harcokban. A szépség és a közélet elkötelezettje tehát nem kerül egymással konfliktusba Csokonaiiban, s ez nem kis mértékben szereptudatának kettős kötésében gyökerezik: „a jó szabadkőműves (és író) egyszerre pap, az elvont igazság és szépség ismerője, s ugyanakkor katona, az ideákat hétköznapi csa-  
táiban megvalósítani akaró propagandista”.<sup>140</sup>

## Az eszmények magasában

Csokonai pályája legelején, elutasítva az alkalmi költő szereplehetőségét, a közélet vonzásába kerül. 1793-ban pedig, a *Tempefői* megírásának idején a közéleti költő Kazinczy-fele felfogását teszi magáévá: a direkten politizáló irodalom mellett és – egyre inkább – helyett az érzékenység jegyében fogant, elsősorban esztétikai érdekű költészetet érzi sajátjának. Igaz, Csokonai mint poeta doctus, mint a tudományok embere határozta meg a poétát, önmagát, de – mint erre már utaltunk – az irodalom tudós felfogásának kereteiben, a poeta doctus burkában már a szépség, az önelvű esztétikum híve, a modern értelemben vett művész készülődik. Csokonai költői szereptudatának ez az egyenesvonalú fejlődése a kollégium biztos egzisztenciális háttérével zajlott. Nem voltak megélhetési gondjai, népszerűségnek örvendett társai körében, az irodalom nagyjai kezüket nyújtották felé, s megvillant előtte a publikálás közvetlen lehetősége is.<sup>141</sup> A távlatokat illetően sem fenyegette veszély, hiszen a kollégiumból kikerülve (vagy éppen ott maradván) biztos egzisztenciára számíthatott. Ő már egy teljesen új költőszereppel kacérkodott, nem is olyan nagyon titkosan: a műveiből megélhetést remélő poéta életheletőségével. Közéleti ihletésű műveiben (különösen a *Tempefőiben*) ezért tölt be olyan fontos szerepet a korabeli kulturális közállapotok kritikája és az érzékenység új irodalmi eszménye, valamint ezért lépteti fel olyan gyakran az új költőszerepet megtestesítő poétafigurákat, alteregóit.

De egyáltalán hogyan is gondolhatott e modern költői szerep megvalósítására? Hiszen a *Tempefői* kíméletlen élességű helyzetértékeléséből épp az ennek lehetetlenségére vonatkozó konzekvencia adódik: „Az is bolond, a’ ki Poétává leszz Magyar Országban”. Csakhogy „a kritikát itt nem a romló helyzet miatti elkeseredés váltja ki, ellenkezőleg: a megnövekedett öntudat teszi lehetővé a határozott fellépést egy éppen javuló, bár az elvárhatóól természetesen messze elmaradó helyzettel szemben.”<sup>142</sup> Így Csokonai esetében is, hasonlóan a literátor értelmiség egészéhez, elsősorban a költői szereptudat felnövekedéséről beszélhetünk, ami elszabadult a tényleges közállapotok nyugözöttségéből. S



tegyük hozzá, jobban elszabadult, mint az 1780-as évek írói esetében, akik az elért eredményeket eredményként, nem pedig készen kapott kiindulási alapként érzékelték, ahogy Csokonai és az 1790-es évek elején fellépő fiatalok. Csokonai ugyanis a zárt kollégiumi világ és a „jobb lelkek” virtuális közege által okozott érzékcsalódás áldozata lett. Az a literátor értelmiségi kör, amely az induló diákköltőt magába fogadta, eszményeit táplálta és visszaigazolta, egyben vésszesen magába is zárta: egyre inkább e közege vált valóságérzékelése alapjává. Sajátos ellentmondás ez: tudta, hogy mi a tényleges helyzet, de igazán mégsem érezte, ill. nem azt érezte, s így másként ítélte meg a távlatokat. Ez a szemlélet hatja át Tempetőit is, mikor III. felvonás végi monológját, melynek Csikorgót és híveit elítélő első felét már idéztük, így fejezi be: „Rémüllyetek, a' kik okosabbak vagytok az illyeneknél! tartsatok tőle, hogy közönségessé ne váljon ez a' Hazában, 's meg esmértető jelévé ne legyen a' Magyarinak. Ha ti még eggynehányan nem tsillámlanátok Egünkön, közönségesen el lehetne mondani, hogy: Az is bolond a' ki Poétává lessz Magyar Országban.”

Tempetői–Csokonai sajátos érzékcsalódása azonban nemcsak a modern poéta-lét tervében jelentkezett: citoyen öntudata és erre épülő kulturális tartalmú hazafisága éppúgy elhagyta a magyar valóság realitását.<sup>143</sup> Gondolkodásának eszményállító jellegére ismerhetünk e sajátosságokban is, a felvilágosodásnak arra a normatív szemléletére, amely a valóságos viszonyok megváltoztatását nem *kifejlődésként*, hanem *kiformálásként* értelmezi.<sup>144</sup> S az ifjú Csokonai (némileg doktrinér módon) ezt még ki is élezi azáltal, hogy valójában nem is nagyon veszi figyelembe a tényleges állapotokat. Mikor elutasítja őket, és megváltoztatásukra tör, igazából eszményei magasában létezik, melyek egy szűk értelmiségi kör közvélekedéséből sarjadtak, s csak ott nyernek visszaigazolást.



## II. A NEMZETI KARAKTER

### 1. A modern poéta-lét kísérlete

#### Az országgyűlési poéta

1795-ben, a kollégiumból és Debrecenből való távozásakor Csokonai leszámol a költészettel, az irodalommal. Nevezetes búcsúbeszéde utóbb átjavított első fogalmazásában „legkedvesebb barátaitól, a Múzsáktól” vett búcsúról és versei elégetéséről beszél. Hasonló gesztus mutatkozik meg a *Búcsú a' Magyar Múzsáktól* és a *Lantomtól búcsúvétel* című versekben is.<sup>145</sup> Sárospataki időszakából pedig nem maradt nyoma rendszeres költői tevékenységének. A válaszút tudatos: „Azokat a' kő sziklákat járom mostan, hol Ovidiustól fogva sok Poëta hajót tört és a' mellyek miatt vagy jó Iurista vagy jó Poëta leszek, minthogy a' kettő nehezen állhat meg edjütt” – írta ismeretlenhez szóló levelében ekkortájt. Mindazonáltal a költészetről való lemondásban – minden tudatos számvetése ellenére is – elsősorban a mély elkeseredés kiváltotta érzelmi reakciót látjuk, amely azonban időleges és átmeneti: hitele nem kérdőjelezhető meg, realitása – a személyiség egészében szemlélve – annál inkább. Csokonait ugyanis olyan impulzív személyiségnek tartjuk, akinek lételeme volt, hogy megnyilatkozzék, cselekedeteiben mindig tetten érhető e vonása. Ezt látszik igazolni újbóli színre lépése is 1796 végén, az országgyűlésen. Megindítja folyóiratát, melyben először korábbi felvilágosult köl-

teményeit adja ki, igaz megrostálva, itt-ott meg-meghúzva, majd frissen írott alkalmi darabok töltik meg a számokat.<sup>146</sup> Egyik fordítását elő is adják; mint ahogy Kultsár István korabeli kiadványában megemlékezik, az országgyűlés „lelkében kegyes innepségre fordulva, mikéntha templomi zsolozsmát hallgatna, ugy hallgatá végig a Debreczen városi poétának, több szent Chórusok szerkesztőjének, a közbetsülésnek örvendő deáklegénynek, Csokonai Vitéz Mihálynak német nyelvezetből át tett chórusát, melynek címe »*Serkentés A' Nemes Magyarokhoz*«.<sup>147</sup> Az országgyűlési vállalkozás végül is nem hozott sikert, de ő legközelebb, az 1797 tavaszi inszurrekció alkalmával ismét szerencsét próbált: ezúttal egy alkalmi kiadványt jelentetett meg.<sup>148</sup>

Csokonai ambíciója, aktivitása mindazonáltal nem pusztán személyes jellegű, elválaszthatatlanul összefonódik az irodalmi élet, a kultúra egészére vonatkozó helyzetértékelésével, s az ebből levont következtetésekkel. Már idézett 1796-os, ismeretlenhez szóló levele így folytatódik: „A II. Jósef uralkodásának vége felé ugyan fel serkentek Hazánkban néhány szebb Lelkek által az ő mélyl álmodból a' tudományok; de ugy látszik ismét valami titkos erő őket meg opiumozta. A' II. Leopold rövid országglása alatt az arany idő nemzeti Literaturánkra nézve bé is állott, el is múlt. Azóta a' jó igyekezetek, vagy ledültek, vagy lábura sem állhattak, aligha sok jót reményelhet a' következő emberi nyom. A hazát egy különös megszibbadásba látom – vajha ki nyulna egy dajkálkodó kéz s ébresztő balsamot hintene bádjasztó Tagjaira. Igyekezünk, mert az idők szomorú végével fenyegetnek édes Hazánk Literaturájának, s félő, hogy míg mi szunnyadozunk, el enyészik a' Magyar nyelv minden díszével, 's nem lesz a' ki azon beszéljen, – a' mellynek irtoztató kezdetét már eggyyszer láthattuk-is és a' jövőendő Századokban úgy fogják a' Magyar nyelvet fel találni, mint ennek a' mi Századunknak közepe táján, az ez előtt ezer esztendőekkel virágzott Celták nyelvét és leg jobb Iróinkról-is csak ugy fognak emlékezni, mint most a' nagy Ossiánról. Én ugyan nem azért kívánom az én különben meg únt Napjaimat többekre-is szaporodni, hogy annyival hosszabb Rollet játszassak az én Hazafi Társaim között, a' Literatura szomorú Theatrumán, 's a' háládatosabb maradéknak egy tapsát meg érdemeljem – hadd mondják mások hogy én-is hoztam leg alább

ketske szőrt a sátor csinálásra – – –” Személyes poétai sorsát tehát ebben az összefüggésben képzeli el, az újjáteremtendő irodalmi élet részeként, egyik előmozdítójaként. A kettős motíváció így eggyé lesz. Nem hisszük tehát, hogy általános összefüggésekben mozgó, lírai izzású áttekintése a lesújtó magyar kulturális közállapotokról pusztá „körítés”<sup>149</sup> lenne egyéni irodalmi ambícióihoz, mintahogy ezeket az ambíciókat sem szeretnék bagatellizálni, különösen nem, minthogy alapvető személyiségjegy megnyilvánulását látjuk bennük. Két, egymáshoz közel eső indíttatás próbálkozása ez, hogy tetté váljon. Az irodalmi élet feltámasztásának ügye az a centrum, ami Csokonai gondolkodását, tevékenységét ekkoriban meghatározza, ebből kiindulva értelmezhetjük irodalmi és egzisztenciális törekvéseit egyaránt.<sup>150</sup> 1796–97-ben a közélet költőjének ambíciózus magatartása lesz az egyeduralkodó a költő szereptudatában, ami a modern, műveiből élő poéta életének kísérletével társul. Paradox módon azonban ezt az egyik leghagyományosabb irodalmi konvenció, az udvarló-alkalmi költészet szinte kizárólagos felhasználásával próbálja megvalósítani.

## Hazafias alkalmi költészet

Csokonai 1796 őszétől 1797 derekáig, a Lilla-szerelem időszakáig jórészt csak alkalmi költeményeket ír. Ezek azonban nem személyek udvarlására születnek, s nem is valamely mecénási kegy elnyeréséért. A költő a „címzettet”, az országgyűlési nemesiséget és az udvart nem (mint műkedvelő birtokos nemes) a résztvevő öntudatával szólítja meg, s nem is az udvari költő kötelességszerű feladatteljesítéseként – ő a modern értelemben vett közönséghez szeretne szólni.<sup>151</sup> Az országgyűlési alkalomtól azt reméli, hogy megalapozhatja önálló poétai létezését; folyóirata, a *Diétai Magyar Múza* és udvarló költeményei e szándék szülöttei. Felpróbálja tehát a bárdus-költő szerepét, azt a szerepet, amely az 1780-as évek irodalmában meglehetősen pontossággal körvonalazódott. Alkalmi költeményei is ennek a hazafias költé-

szetnek a hagyománykincsét folytatják. Mindezekből következik, hogy e művei nem tartoznak bele a „mindennapok poézisének” világába, egy patrióta irodalomfelfogás és gyakorlat közegében honosak.

Persze az országgyűlési nemesség nem volt hajlandó folyóiratát és így őt magát modern poétaként eltartani, nem viselkedett, nem viselkedhetett „közönség”-ként. Legjobbjai eddig is, ezután is vállalták a mecénás szerepét, de ez nem jelentett minőségi előrelépést az irodalmi élet kereteinek kibontakozásában, s a mecénások szűk köre miatt mennyiségileg is csak viszonylagosat. 1795 után ráadásul éppen a hagyományos feltételek újraerősödése ment végbe.<sup>152</sup> Csokonai kénytelen volt erre gyorsan ráébredni a *Diétai Magyar Múza* pénzügyi bukásakor, amikor is szorult anyagi helyzetéből Széchényi Ferenc jóindulata segítette ki.<sup>153</sup> Ezután még egy kétségbeesett próbálkozással kérvényt írt Ferenc császárhoz, hogy juttasson számára egy csöppnyi birtokot, mely anyagi függetlenséget biztosíthatna számára; természetesen eredmény nélkül járt.<sup>154</sup> Az inszurrekció alkalmával újra kísérletet tesz a „nemesi közönség” meghódítására, majd ezután végleg letesz erről, s az alkalmi költészetet hagyományos formában műveli. Felvetődhet persze a kérdés, hogy egyáltalán miért is jutott eszébe a korábban oly illúziótlanul bírált nemességhez fordulni. Úgy véljük, részben mert nem volt más akkor, nagyobb részt pedig mert ráébredt, hogy a hazafi-költő, az, ami ő is akart lenni, nem kerülheti el ezt.

A lírátor értelmiség 1795 előtt Csokonai számára nemcsak az eszmei forrásvidéket jelentette, hanem a lehetséges olvasóközönséget is. Az éppen bontakozó irodalmi életben ugyanis e réteg, mely alkotója volt az irodalomnak, jobbára a tulajdonképpeni olvasókat is jelentette.<sup>155</sup> A költő ennek tudatában szabadon, minden kötöttségtől mentesen írhatott, pontosabban: követhette legbensőbb készletét és vállalhatta legkedvesebb mintáit. 1795-tel ez az értelmiségi közeg megszűnt, s nagyobb részében rövidebb-hosszabb időre, kisebb részében végleg eltűnt az irodalmi élet színteréről. Csokonai, mikor 1796-ban ismét a költészet mellett döntött, figyelembe vette a lehetséges olvasók megváltozott körét, s erőteljes önkorlátozással alkalmazkodott ehhez. Mindazonáltal ez az alkalmazkodás nem öncél volt számára, csak

eszköz. Eszköz arra, hogy a hazafi-költő felvállalt szerepét megvalósíthassa. Mert e küldetéstudat lényegében változatlanul továbbélt benne most is, s a nemzet korábbi, egészében változatlan felfogásán, s az annak lényegét képező citoyen öntudaton épült. Ez egyben azt is jelentette, hogy hazafi kötődése még mindig elsősorban a magyar államiséghez fűzte, s továbbra is a felvilágosult nemesség jelentette számára azt a politikai erőt, amelyhez saját törekvéseit kötni szándékozott. Mert a jozefinista szellemet képviselő felvilágosult nemesség minden viszontagság, meghurcoltatás ellenére is jelen volt a színen (az udvar lényegében nem fért hozzá, nem tudott kárt tenni benne<sup>156</sup>), sőt, 1796-ban, az országgyűlési előkészületek során erőteljesen aktivizálódott, igaz, a hagyományos nemesi politizálás keretei között maradván, mely egyben a védelmet is jelentette számára. Legfőbb törekvésük az volt, hogy a háborús megajánlásért cserébe kikényszerítsék a reformmunkálatok továbbvitelét.<sup>157</sup> Csokonai erre az igen jelentős, egyáltalán nem elszigetelt, felvilágosult nemesi mozgalomra igyekezett rákapcsolódni, ami tükröződik ekkori költészetének összetettségében is. Ő sem tudhatta, hogy a progresszió erői ismét vereséget fognak szenvedni.

### „Trombita kell, Múzsám!”

Alkalmi költészetében<sup>158</sup> Csokonai a nemesi rendek és az uralkodó összefogását ünnepli, amely lehetőséget teremthet a franciák elleni győzelemre, a haza megvédésére. Buzdít a régi nemesi erények felélesztésére, a hősokeket a költészet halhatatlanság-ígéretével biztatja. Mindez jól illeszkedik az országgyűlés hangulatához, így akarja Csokonai a nemesi „közönséget” meghódítani. De már kevésbé látszik illeszkedni ez a hangütés a „szelíd érzékenységek” énekeséhez, s ellentmondást vélhetünk abban is felfedezni, hogy most azok ellen a franciák ellen buzdít, akiket korábban, sőt, a későbbiekben is a haladás élharcosaiként ünnevelt (ld. például a *Marosvásárhelyi gondolatok* harmadik elmélkedését, az *Újpestendei gondolatok* cenzúrázás előtti szövegének

két versszakát, vagy a *Generál Hoche halálára* című vers már idézett kéziratos jegyzetét<sup>159</sup>). Csokonai azonban a franciákat 1795 után csak mint a kiteljesedő civilizáció élenjáróit ünnepli, mint olyanokat, akik a „világ csudájára” „bozontos gallusok”-ból mára már „hérosok”-ká lettek. Nem ünnepli viszont a franciák hódító háborúit, amelyek éppen 1796 körül kezdődnek el.<sup>160</sup> S nem a francia seregektől várja a hazai fejlődés kibontakoztatását, eltérően a bonapartisták szűk csoportjától,<sup>161</sup> s azoktól is, akik a magyar-francia-lengyel szövetség összekovácslásában bíztak.<sup>162</sup> Osztozott a többségi közvélekedésben, amely féltette a haza függetlenségét a francia fegyverektől (még hozzá nyilvánvalóan nem alaptalanul), még akkor is, ha ez a függetlenség a Habsburg Birodalom kereteiben korlátozott volt.<sup>163</sup> De létezett bizonyos keretek között, s ami talán ennél is fontosabb szempontunkból, létezett az illúziója.<sup>164</sup> Mindenképpen természetesnek tűnhet hát, hogy Csokonai ismét a nemesség „vitézi” eszményéhez fordul, ahogy ezt tette korábban is, ha a hazát veszélyeztetve látta. Csak ezúttal a franciák ellen kellett megvédeni azt, igaz, a „némettel” szövetkezve, ami elkerülhetetlen volt az adott keretek között. Gondolkodását a haza védelmének az indulata motiválja, nem pedig az ellenségkép, s az abból adódó feltétlen gyűlölet. Így aztán semmi meglepő nincs abban, ha Franciaország fejlődési eredményeinek csodálattal adózik, miközben harcra buzdít ellenük, mint hódítók ellen; Berzsenyitől Kazinczyig nagyon sok kortársa érzett és cselekedett így.<sup>165</sup> (Érdekes adalék egyébként e kérdéskörhöz, hogy Csokonai ismerte Girtanner nevezetes történeti munkáját a francia forradalom történetéről, ami – mint Szauder József kimutatta – Kölcsey fejlődésére is oly nagy hatást gyakorolt; hogy mikori és milyen mértékű ez az ismeretség, nem tudjuk.<sup>166</sup>) Persze mindettől függetlenül még igaz az a megállapítás is, hogy a szóban forgó költemények, s majd *Az igazság diadalma* és a *Karnyóné* is kissé túl vannak hangszerelve, s helyenként kemény franciaellenes szidalmakba merülnek. Ez azonban valóban a hangszerelés kérdése, s ennyiben a közönségteremtő igyekezet túlbuzgóságának a számlájára írható.

Mindez persze arra nem magyarázat, hogy ezek a bizonyos alkalmi költemények a maguk egészében szakítást jelentenek A' *Tsókok* aranykori világával, amelynek invokációja így szól: „Ter-



mészet' Ura! te a' ki erősebb vagy a' Halálnál, tedd halhatatlanná az én Nevemet, 's míg azok a' Borostyános Poéták, kik a' pusztító, öldöklő és gyújtogató Hérósok' latorságát trombitálják a' jövőendő Arany Kor előtt vétkessé tennék magokat, esmertess meg te engemet, ki a' Természet Kintseinek Éneklője vagyok, esmértes meg az emberi Nemzet legszebb legérzékenyebb 's – talán legháládatosabb Részével." Figyelemre méltó azonban az a mód, ahogy a korábbi költészetével való szakítás ténye a korabeli versek nyitógesztusává válik, diszkrét, de igen határozott utalásokkal jelezve, hogy ez a fordulat összességében nem is annyira kedvére való.

„Óh Múzsám! mi veszély, mi tsapás rettegleti mostan  
A' rémült Európa felét? mi kegyetlen időket  
Szültek az emberiség' kínjára az emberi lármák?”

– kezdi A' *vitészkedő Magyarokhoz* című versét, s ebben a hangulati felütésben folytatja további nyolc soron át felkiáltása megalapozását:

„Trombita kell, Múzsám! függeszd mirtusra erőtlen  
Lantodat, a' mellyel Rózsím' kebelébe' danoltál  
A' pitziny Ámornak, kedvelte is a' pitziny Ámor.”

Később ugyan már a hódítókhöz kötődik a pusztítás képe, de a versindító ellentét még hangsúlyozottan általánosságban marad, s nincs is más értelme, mint a költői pozíció meghatározása. Ugyanez történik *A nemes magyarságnak felülésére* című versben is, csak itt nem a háború szörnyű képei jelentenek ambivalenciát, hanem az elhagyni kényszerült boldog állapot rajza:

„Te, ki hideg vérrel népsz a szerencsére  
S szelíden mosolygasz az irigy mérgére,  
Te, ki gyenge hangon pengetvén hárfádat,  
Békével danoltad bús és víg órádat,  
Alacsony sorsoddal ki megelégtél,  
Mellyben sok bölcsekkal s nagy lelkekkel űltél,  
Múzsám! – Emelkedj most feljebb minden hadnál,  
Zengjél vitézeket s légy nagyobb magadnál.

Hagyd el a magános réti violákat,  
Ahol zengedezted Ámort s gráciákat,  
Ahol az ártatlan mulatság berkében  
Jácintkoszorúkat fűztél a Tempében,  
Köss szárnyat magadnak s tábori lármával  
Rendítsd meg Parnasszust dobbal, trombitával”.

A *Diétai Magyar Múzsában* pedig helyet kap 1794-es *A' Had* című verse, igaz, lényegesen átírva, szelidítve, de végül is egy olyan új befejezéssel, mely többször bejelentett költészeti váltásának érzelmi hitelét végképp megkérdőjelezi („ha egy dalomat Rózsi helyben hagyja, / Nagyobb vagyok, mint egy Tamerlán hadnagyja!”)

### A „vitézi” és a „civil” értékrend kettőssége

A haza védelme elsőrendű feladat tehát, de a harc világa és költészete mégsem igazán kedves neki. Mégis vállalja, s ennek további okait keresve a hősi értékrenddel való vitájának folytatására figyelhetünk fel. Miként a felvilágosult nemesség a megajánlásokért cserébe a reformmunkálatok folytatását szeretne volna elérni, úgy Csokonai a hazai civilizálódás előmozdításához keresett támogatást, erre szólított fel a háborút ünnepeelve is. Az *1741-diki Diéta* című kantátában<sup>167</sup> a Mária Teréziának életét és vérért ajánló nemesség képével a költő az aktuális helyzetről, a fejedelmi udvar és a rendek demonstratív egymásra találásáról szól, igaz, ebben igen nagy hangsúlyt kap a magyarság trónmegtartó erejére, s az alkotmányos önállóságra való hivatkozás. A kilenc énekes műben központi helyet foglal el a negyedik, már csak terjedelme miatt is, hiszen majdnem fele az egésznek. Itt a *Génius* megmutatja a jövőt, ami nem kis részben az 1741-ben még karon ülő II. József nagyívű pályájának a dicsőítését jelenti.

„Tsak tíz esztendeig fog országolni ő,  
De illy nagy Bajnoknak elég tíz esztendő.

Mert ha felszámoljuk nagyságos tetteit,  
Századnak mondhatjuk minden esztendeit.  
Oh nagy Uralkodó! előre képzelem,  
Hogy a' szent igazság, az erkölcs, értelem,  
A' szép tudományok minden mesterséggel,  
A' jó gazdasággal és a' vitézséggel  
Általad a' régi por közzül kinőnek  
'S a' Magyar nép előtt betsületbe jönnek."

A merész reformert magasztalja itt a költő, s ennek kapcsán az általa megtestesített modernizációs kísérletet. E ponton már messze van Mária Teréziától, de messze 1796-tól is: eszményét fogalmazza versbe udvarlás címén. S éppen ez folytatódik, mert József halála után „jóltévő Angyalát a' vártt békeségnek / Megadja LEOPOLD minden nemzetségnek”. József és Lipót tehát Mária Terézia örökségének továbbvivőiként a jó uralkodó eszményét jelentik meg. Eszménnyé azonban épp azáltal válnak, hogy egy modernizálódó értékrend képviselőiként, megvalósítóiként lépteti fel őket. Ennek fényében különösen tanulságos az a beállítás, ahogy I. Ferencet ábrázolja a műben:

„Ha a' nagy Józseffel leszáll is végtére  
A' Királyi *virtus* sírja' fenekére:  
Ferentzben a' *példát* kiküldi sírjából,  
Kit maga tanított az ég tanátsából,  
Hogy a' miket ő csak elkezdett magában,  
Ferentz mutassa ki saját példájában. –  
Ha hív jobbagyitól az őket szerető  
Leopoldot sírba zárja a' temető:  
De az ő jó szíve minden virtusával  
Köztök fog maradni felséges Fijával.”

Ferencről tehát nem *önmagában* szól magasztalás, pusztán csak mint József és Lipót *folytatója* kap méltánylást. S ebből az is nyilvánvaló, hogy ez inkább egy bizonyos elvárás (s benne a rejtett bíráló) megfogalmazása, semmint a kritikátlan hízelgés hangja. Hasonló módszert alkalmazott Berzsenyi is 1797-es Eszterházy-ódájában. Később, mikor Kazinczy egy levélben szemrehányást

tett Berzsenyi eme versére, a költő így válaszolt: „Mely igen csudálkozom, hogy te engem nem értesz! Ne úgy nézd ezen ódát, mint költői művet vagy valamely üres hízelkedést, hanem mint hazafiui áldozatot, mellyel én a leghatalmasabb Magyart, a poesis fátyolában, az ő legszentebb hazafiui kötelességére emlékeztetem, és a M. Muzsának nevében előtte leborúlok. Ez az én legszentebb ódám. Tekintsd meg azt, kérék, még egyszer ezen szempontból, s látni fogod, hogy az nem hízelkedés, hanem igen finom s alattomos szemrehányás”.<sup>168</sup> Kazinczy válasza: „H. Eszterházyhoz írt ódádat most értem. Ki vagy mentve. Én is teszek úgy néha, mert másképpen nem lehet.”<sup>169</sup> S valóban, tett úgy Kazinczy, de tettek mások is korábban és a későbbiekben egyaránt.<sup>170</sup> Csokonai tehát az „alattomos szemrehányás” módszerével nem áll egyedül, ami egyéni benne, az a vershelyzet igen átgondolt megválasztása, s a rendkívül precíz megvalósítás: lényegében erőltetés nélkül simul a rejtett szándék a gondolatmenetbe, s válik az így kettős értelművé.

Csokonai 1796–97-es művei tehát elsősorban „hazafiui áldozat”-nak tekinthetők. Megkísérli a modern poeta életét élni, s közre akar működni az irodalmi élet újraélesztésében, a civilizálódás előmozdításában. Ahogy ez egy citoyen hazafi kötelessége. De ráébred, a körülmények ráébresztik, hogy céljait nem érheti el, ha eszményei magasában marad, tekintettel kell lennie az adott viszonyokra, abból kell kiindulnia. Korabeli háborús hangulatú, udvarló-alkalmi költészete e felismerés szülötte. Valójában azonban ezúttal sem tudja felmutatni az eszmény és valóság között szükségesnek látott közelítés lehetőségeit; nem is tudhatja, hiszen eszményei messze megelőzik kora realitását. Ez egyben költői tévutat is eredményezett, mert így a „civil” és a „vitézi” értékrend csak egymás mellett jelenik meg: mindkettőt vállalja ugyan, de sok közülük nincs egymáshoz a versek világán belül. Az alkalmi költemények, amelyekre Csokonai éppen egyeztetésük programos gondolatát bízta, az „alattomos szemrehányások,” a diszkrét elhatárolódások és a hősi eszménnyel, a háborúval való direkt, néha túlbuzgó azonosságvállalás kettősségében rekednek. S ez törvényszerű is: a vitézség nemesi eszményei beépülhetnek egy modernizálódó világkép talapzatába, s adott helyzetben még aktivizálódhatnak is (lásd Csokonait 1795 előtt), de átnö-

vesztésüket éppen a megváltoztatandó értékrend közvetlen és erőteljes hirdetésével összekötve megpróbálni – reménytelen vállalkozás. Annál is inkább az, mert így ráadásul egy erőteljesen aktuálpolitikai kötöttségű momentum, a francia-háborúra való készülődés kerül a középpontba, s válik szinte kizárólagossá, noha Csokonai gondolkodása alapvetően ekkor sem a politika logikája szerint működik. Az alkalmi költemények képviselte ízléselv és értékrend megvalósulásában így külsődleges, bármennyire is szemléletének létező elemeire épül. A direkt közösségvállalás lényegében az egyéni hangot helyettesíti, azt az utat, mely a két eszmény közelítéséből, új minőséggé kovácsolásából alakulhatna ki.

## 2. A „nemzeti character” irodalmi programja

### A „vitézi” és a „civil” értékrend kompromisszuma

Az országgyűlés és a nemesi felkelés alkalmi költőjének irodalmi tévútja és egzisztenciális kudarca a vállalt önredukció felesleges voltára figyelmezteti Csokonait. A váltáshoz azonban a körülmények jelentős módosulására is szükség volt. Az 1797 tavaszi előzetes fegyverszünet, majd az őszi campoformiói békekötés nagy reményeket keltett a költőben a háborúskodás végleges lezárulását illetően, nem is beszélve az ezzel időben párhuzamosan kibontakozni kezdő Lilla-szerelemről, mely az egyéni boldogság perspektíváját jelentette számára. Mint láttuk, visszatért ahhoz a költészeti ízléshez és tematikához, amely 1795 előtt sajátja volt. A szerelem és a békés polgári élet világa igen messze áll a háború, a hősök dicsőítésétől, de a váltás alig jelent zökkenőt, hiszen a Diétai Magyar Múzsában nem megtagadta ifjú éveinek „erőtlen lantját”, csak „mirtuszra függesztette” azt – logikus és érthető hát, ha onnan ismét leakasztja.

„Durva Hérósok! noha száz babértok  
Lenne a' bérem, vagy ez a' világ is:  
Még se kívánnék veletek tserélni, –  
Míg LILI kedvell.

Tsakhogy e' lankadt Haza békeségbe  
Lakjon, és légyen petsenyém, kenyérkém,  
'S jó magyar nektárt igyam arra: – eb lesz  
Néktek irigytek.

Tsak közel hozzám ne dörögjön ágyú,  
Hogy barátimnak fetsegésit értsem,  
Tsak pitziny lantom tztizorázzon: adjó  
Trombita-dobszó!"

(A' Békekötésre)

Csokonai azonban ebben a szűk évben, 1797 kora nyarától 1798 tavaszáig nemcsak a szerelem és boldogság, valamint a közjót célzó békés alkotó munka énekese: a hazafi hangja ezúttal is megszólal, s a korábbinál sokkal erőteljesebben. Igaz, ez a hazafi már eltér attól, akit 1795-ben, de attól is, akit 1796 végén és 1797 tavaszán láttunk megjelenni a „nemzet nézőpiaccán”. Továbbra is részt akar venni az irodalmi élet újrateremtésében, ki akarja adni műveit (Nyájas Múzsza címen), majd Pétzeli József Mindenés Gyűjteményének folytatását tervezi.<sup>171</sup> S újra felveszi a kapcsolatot az Erdélyi Magyar Nyelvművelő Társasággal, akiktől igen sokat remél, hiszen már képesek voltak kiadványt is megjeleníteni az 1795-ös események után.<sup>172</sup> A társasághoz intézett nevezetes mű, a *Marosvásárhelyi gondolatok*<sup>173</sup> középpontjában is az a hazafias igyekezet áll, amely az „ész világának” terjesztésével reméli jobbra fordítani a „nemzet és a két haza” sorsát:

„Rajta, Nemes Lelkek! álljunk ki a' gátra,  
Már Európában tsak mi vagyunk hátra,  
Hívnak magok után a' többi nemzetek:  
»Magyarok! derék Nép! mit késtek? jöjjetek!  
Mit késtek? termékeny bennetek az elme,  
Forr szívetekben a' Ditsóság' szerelme,

Vitéz lángotokat jobbra fordítsátok  
'S a' Békeség' édes hasznát munkáljátok,  
A' durvaság ellen közös kötést fonjunk,  
'S Átlástól Pontusig örök sántzot vonjunk.«”

Mindazonáltal a háttérben már megjelennek és egyre erősödni látszanak törekvései, hogy biztos polgári egzisztenciát teremtsen a maga, s – talán főleg – reménybeli családja számára. E törekvése a jóindulatú mecénások keresésében ölt testet, ami az udvarló-alkalmi költészet immár hagyományos művelését igényli. Úgy tűnik, Csokonai kezdte felismerni, hogy a modern poeta élete megvalósíthatatlan az adott keretek között, melyek a megkezdődött átalakulás után éppen a hagyományos formák újraerősödését mutatják. A költő most sem választja el egyéni ambícióit a közjót szolgálni szándékozó indíttatástól, de már az ismét roszszabodó feltételekhez méri lehetőségeit. S ilyen szellemben folytatja a hazafiság tartalmának újrafogalmazását is, ami a „vitézi” és a „civil” értékrend eddigi vitája után a kettő kompromisszumát hozza. Mint a *Marosvásárhelyi gondolatok* fent idézett részletében olvashattuk („Vitéz lángotokat jobbra fordítsátok”<sup>174</sup>), Csokonai a két értékrend közelítését, a hagyományos nemesi szemlélet civilizálását hirdeti. Ezt fejti ki részletesebben korabeli leveleiben is, melyeket felvilágosult főurakhoz írt, pártolást kérve. „Ez előtt egynéhány esztendőkkal kezdtük vala mutogatni, melly hathatós a' Magyar ész, 's mikre nem termett ő a' lovon és kardon kívül is [...] A' romlás nyakunkon van, de még öszve nem tiprott: most! most kell iparkodni! Hadd serkenjenek fel a' veszteglő Tudósok, hadd szokjon az olvasáshoz a' Közönség, hadd szelídüljön az Ásiai erkölts, tsínosodjon a' magyar guszthus, jobb híreket hordjanak a' Napkölti Szelek Európának tudósabb részeire az Iszter' partjairól. –” (Levele Széchényi Ferenchez, 1798. január 23.) Csokonai a felvilágosult nemesség egyik fontos eszméjét emeli központi gondolatává ekkor. De míg e belátás Bessenyeieék nemzedékének fontos eredménye volt, Csokonai inkább „visszalép” ide korábbi radikális álláspontjáról, s ily módon köt kompromisszumot az eddig erősen vitatott értékrenddel. E „visszalépés” más szemszögből viszont jelentős „előrelépés”, mivel így fel tudja oldani az eszmény és valóság közötti távolság dilemmáját, ami

nem kis mértékben az eszmény kora realitásait messze megelőző jellege miatt alakult ki. E dilemmát, mely még alkalmi költeményeit is jellemezte, meghaladja, vagyis leszáll az eszmények magasából, s a megvalósítás tényleges útjait keresi, miközben azonban eszményei lényegét nem adja fel. Csokonai e gondolata már *kifejlődésként* értelmezi a változást, nem pedig *kiformálásként*, mint korábban.

Szemléletének e lényegi módosulása nemzetfogalma átalakulásával párhuzamosan zajlott. Hazafisága tartalmát, civil értékrendjét tekintve nem változott, de már kezdett eloldódni a nemzetet korábban szinte kizárólagosan megtestesítő államiságtól. 1796–97-ben is még a nemzet politikai testéhez kötötte magát, s e kötődés az adott helyzetben a nemesség és az udvar egységéhez fűzte őt, igaz, a felvilágosult nemességéhez hasonló rejtett törekvések szándékával.<sup>175</sup> A *Marosvásárhelyi gondolatok* zárzata és a többi korabeli mű megfogalmazásai ugyan a korábbiaknál sokszor érdesebb hazafias hangot ütnek meg, de a költői gondolkodás már nem feltétlenül és nem is elsősorban a magyar államiság felé irányul ekkoriban.<sup>176</sup> „Méltóságos Uram! Tudom, hogy Excellentiád is minden köz-jótól lelkesítettetekkel szomorúan tapasztalta Nemzeti Literatúránknak 's azzal együtt a' Magyar Characternek ügyefogyott állapotját, 's megilletődve szemlélte, hogy mi ennyi fényes Nemzetek' szomszédságában is úgy élünk, mintha most is a' Caspium' partjain sátoroznánk, 's a' világos XVIIIId. Századnak végén is ránk nézve ama' boldogtalan Közép Idő látszik folydogálni.” (Levele Széchényi Ferencnek, 1798. január 23.) A „nemzeti character”<sup>177</sup> fogalma úgy ad lehetőséget a hazafiúi kötődésre, hogy ezzel elkerüli az aktuálpolitikai kötöttségeket, s némileg ki is emelkedik az „itt és most” világából. Ez azonban azt is jelenti, hogy a citoyen öntudat megmarad annak, ami: belső tartásnak, értékrendnek. Nemzettudata egyre kevésbé épülhet így erre, helyét kezdi átvenni a nemzet individualitásának kulturális-szellemi egységben testet öltő integráló ereje. E pillanatban azonban még csak e gondolat első jelentkezésére figyelhetünk fel, a költő határpontra ért. A szerves fejlődés szemléletének megjelenése Csokonai gondolkodásában e változással párhuzamos: a hangsúly nem annyira a megvalósítani remélt eszmény kizárólagosságán van, hanem már azon az örökségen



is, amelyből az eszmények kiformalódhatnak. A gondolat azonban még csak megfogamzott Csokonaiban, irodalmi gyakorlata ekkor még nem épülhetett erre.

## A magyarság kulturális határhelyzete

A „nemzeti character” irodalmi programját az Orczy Lászlóhoz szóló levelében fejti ki (1797. november 8.), s még aznap lemásolja lényegében változatlanul, Koháry Ferencnek szánva. (Végül aztán csak 1802. január 9-én, Széchényi Ferencnek küldi el némileg átdolgozott változatát.)<sup>178</sup> Az Orczy–Koháry-levél tulajdonképpen egy pár soros kísérőszöveggel ellátott „Ajánló levél és előbeszéd”, tehát műfajilag sem magánlevélnek minősül. Programírása a bevezető két bekezdés „tiszteletkörei” után négy bekezdés során a hazai kulturális közállapotok, a nyelv, az irodalom sanyarú helyzetét részletezi: az első és a harmadik visszaút az 1790 körüli idők fellendülésére, a második és negyedik pedig a pusztulás képeit és a nemzethalál fenyegetését vetíti elő. A nemzethalál-vízió jelentette érzelmi mélypontra időzítette aztán az ötödik bekezdés retorikus fordulatát, mely a „nagylelkű magyar nemzet” dicséretével és buzdításával a reményt is megalapozottá nemesíti. A következő két bekezdés, mint tétel és bizonyítás, a irodalom fontosságát, helyét és szerepét járja körül. A záró rész pedig saját igyekezetére irányítja a figyelmet, gondosan beágyazva eddigi logikájába, így kérve támogatást, mecénási jóindulatot munkái kiadásához. E levél tehát mint retorikus, oratori teljesítmény is figyelemre méltó. Nem kevésbé az gondolati tágassága, igényessége miatt is, valamint azért, mert világosan mutatja szemléletének folytonosságát 1795 előtti eszményeivel, rávilágítva egyben az új hangsúlyokra.

Teljes mértékben vállalja az évtized elejének fellendülését, amit elsősorban II. József (s Lipót) nevéhez köt, mint azt korábbi, hasonló szellemű levelében is láttuk (Ismeretlenhez, 1796.). E gondolatot részletezi itt és Széchényi Ferenchez szóló levelében egyaránt. A mérce most is a fejlettebb nyugati nemzetek szintje,

azok utolérése a cél („utánnok iramodunk a' Nyúgoti Nemzeteknek”). De már hangsúlyváltozást jelez e központi gondolat kifejezett argumentációja. Korábban még csak a mintakövetéshez a korban általánosan kapcsolt fordítás-program hiánya tűnhetett fel, és az, hogy saját költői gyakorlata a klasszicista jelleget le nem vetkezve ugyan, de az eredetisége felé mutatott. Most már éppen az eredetiség-konceptió látszik a középpontban lenni, igaz, elsősorban a nemzeti eredetiség követelménye.<sup>179</sup> A „nemzeti character” Csokonai által itt először használt fogalma tulajdonképpen ennek szinonímája. E fogalom tartalmilag nincs pontosan kifejtve, jellege, eszmei talapzata viszont világosan látszik abból a gondolatkörből, amelynek középpontjában áll.

Egyik alapvető meghatározása a magyarság helyének definiálása a nemzetek sorában. Mint mondja, „édes Hazánk” „Európának ezen Napkeleti részén” helyezkedik el, de „minden adományival bővölködik a' Természetnek”, sőt, „minden jobb terem nálunk, mint akárhol”. A korban oly igen elterjedt klimatikus szemlélet<sup>180</sup> a földrajzi tényezők népekre, a kormányzás módjaira gyakorolt hatását hangsúlyozza. Csokonait ebből igazán csak a népek természetes hajlandóságainak, jellegzetességeinek a meghatározottsága érdekli, s ez is csak az égövek kijelölte igen általános keretekben. Gondolkodása e tekintetben nem mutat változást, 1795-ben éppúgy utal a klíma meghatározó szerepére, mint 1803-ban, s ugyanúgy jellemzi a déli, északi vagy keleti népeket földrajzi jegyzeteiben, a *Marosvásárhelyi gondolatokban* és a *Halotti versekben*, minderről később részletesen szólnunk. Az a lényeges számára, csakúgy mint Kármánnak, hogy nem eleve az égövi jellegzetességek okozzák elmaradottságunkat, sőt, a mérsékelt öv, s azon belül Magyarország éppenhogy kiválóan alkalmas a „pallérozódásra”. Ez az a gondolatkör, amelyre a *Marosvásárhelyi gondolatok* egyik filozofikus meditációja épül; ennek eleje szentenciózus tömörséggel rögzíti a magyarság határhelyzetét:

„Musák! most olly helyen elmélkedem, a' melly  
A' Világ' abroszán legcriticusabb helyly,  
Melly a' tsínos nyúgot 's a' durva kelet közt  
A' hatalmas észak 's tehetetlen Dél közt

Közép pontba lévén, tisztán kimutatja  
Millyen még az ember 's földünk ábrázatja.  
Itt van a' legvégső oltára Pallásnak,  
Az emberiségnek, a' tsinosodásnak".

A Csokonaitól a későbbiekben is mindig hangoztatott napkeleti jelleg tehát az elmaradottság tényét és a felzárkózás potenciális lehetőségét (és szükségességét) együttesen hivatott érzékeltetni. Mert amikor azt mondja, hogy „édes hazánk minden adományival bővölködik a' Természetnek”, „minden jobb terem nálunk, mint akárhol”, akkor nem azt a következtetést vonja le, hogy megelégedhetünk magunkkal, felesleges a változtatás, különösen az idegen dolgok behozatala, hanem azt: „Tsak a' szorgalom' hijjával vagyunk!”, vagy nem sokkal lentebb: „Kezünkben van minden jó eszköz, tsak éljünk véle”. Ezzel az álláspontjával Kármánhoz hasonlóan és Kölcseyt előlegezve alternatívát kínál az irodalom és kultúra későbbi fejlődésében meghatározóvá vált dichotomikus kettősségnek, melyben a haladó álláspont ideiglenesen egyoldalú mintakövetést szegezett szembe a nemzeti hagyományt, napkeleti jelleget kisajátítani törekvő, elzárkózó konzervativizmussal.<sup>181</sup>

Mindazonáltal éppen e kitételek kapcsán tettünk említést korábban a költő némileg érdesebb hazafiságáról. A „nálunk jobb, mint másutt” gondolata, vagy az igen erőteljes kultúrfölény-érzés az államisághoz kötődő patriotizmus és az egyre erősödő etnikai tudat találkozásából fakad. A nemzettudat fejlődésének ez a korban egyik lehetséges alternatívája volt, mégpedig nyilvánvalóan nem a legszerencsésebb, hiszen a kizárólagosság, az intolerancia a nemzettudat deformációját eredményezték, ami károsan hatott az irodalom további fejlődésére is, a XIX. század első évtizedeiben. A *Marosvásárhelyi gondolatok* zárlatának szintén ez kölcsönöz valamelyest expanzív, s ennyiben mindenképpen disszonáns felhangot:

„Vajha Moldvának is kies parlagjai,  
A' meddig terjednek a' Pontus habjai,  
Magyar Koronánknak árnyékába menne  
'S a' Tsángó Magyar is polgártársunk lenne!!!”

Csokonai gondolkodásában azonban ez a szemlélet nem vert gyökeret, csak futó lehetőségként tűnt fel az átalakulás sodrában, a mellékágak egyikén. De ő maga később még ennyit is soknak tartott. Az *árnyékába menne* kifejezést, mely maga is javítás eredményeként, a *hatalmába* szó áthúzása után került a versbe, az 1801-es nyomtatott változatban már az *óltalmába* helyettesíti. E kétszeri szócsere (*hatalmába* – *árnyékába* – *óltalmába*) jól érzékelhető enyhülést eredményez. Hasonló szövegváltoztatást hajtott végre a költő az Orczy–Koháry-levél szövegén 1802-ben, mikor Széchényi Ferenc számára fogalmazta újra: az ominózus *minden jobb terem nálunk, mint akárhol* kitétel *minden terem nálunk olyan, mint akárholra* változott. S mint a későbbiekben még látni fogjuk, a népek sokfélesége, a természeti népek tudatlansága iránt is sokkal megértőbb lesz, az európai kultúrfölny minden mást lekicsinylő mentalitását szelíd empátia váltja fel. S átalakuláson megy át a nemzeti nyelvről alkotott felfogása is, mely ekkor a „nemzeti character” másik alapvető meghatározását alkotja a klimatikus közelítés mellett.

### A nemzeti nyelv felértékelődése

Az Orczy–Koháry-levélben a magyar nyelv az államiság, a nemzeti lét jeleként tűnik fel, s jóval áttételesebben kötődik a kultúrához, mint korábban. „Minden nemzeti Characterünk, 's mind az, a' mi a' *Magyart* teszi, enyésző félben vagyon, és maga után húzza hanyatló Nemzetünket. Alig menekedett ki gyámoltalan szegény Nyelvünk a' szomszéd Német Nyelvnek igája alól; azonnal amaz ellenkező Fátum, fel hozta a' Deák nyelvnek Skeletonját Olaszországi sírjának fenekéről, 's kiragadván bennünket édesanyánknak kebeléből, e' holt idegennek porrá váló lábait kezdte vélünk tsókoltatni. 'S mi mindég olly boldogtalan ízlésűek vagyunk, hogy mindenben, még a' Nyelvben is, jobban kedveljük az itthoninál a' külföldieket”. Fellelhető e gondolatmenetben a kor (állam)nyelvi harcainak a lenyomata, mikor a német és a latin ellenében szól a magyarról, s kitapinthatóan jelen van az a

nyelvi-nyelvészeti álláspont is, összefüggésben a fejlődés útjáról fentebb részletezett nézetekkel, mely szerint a magyar megújításában – keleti típusú nyelv lévén – nem követhető idegen modell („Nyelvünk nem enged más Nemzetekének”). Az empirista nyelvszemlélet Herder által is követett hagyományára ismerhetünk e gondolatban.<sup>183</sup> A költő általában nem foglalkozik szemléletének nyelvfilozófiai alapjaival, korábbi racionalista nyelvfelfogását sem fejtette ki teoretikusan. Annál figyelemre méltóbb így, hogy egy helyütt, *A magyar nyelv feléledése* című írásában a herderi nyelvfelfogást<sup>183</sup> közvetlenül láthatjuk megjelenni: „A’ mi elménk tsupa sensualis, az ő ideáji a’ külső jegyekhez hozzá vagynak kötve, és ő szók nélkül nem gondolkozik: nem megkettőzzük é hát akkor a’ fáradságot, mikor őtet dolognak is, szónak is tanulására kényszerítjük? Nemzeti Nyelvünket pedig már a’ szollással együtt tanúlni kezdtünk, ’s készek már gyermekségünkben azok az utak, a’ mellyeken az első ideák a’ mi elméjünkbe bé szívárognak.”

A mű keletzése azonban bizonytalan. Indítása alapján leginkább 1790 államnyelvi harcaihoz szokás kapcsolni,<sup>184</sup> több tényező azonban felveti a későbbi keletkezés lehetőségét is. Az utolsó bekezdés például többször utal hosszabb, s hullámzó szerencsésű írói pályájára („Azolta, mind e’ mái napig is, az én ifjúságomnak változó sorsú napjaiig” stb.). Ha pedig későbbi időszakot keresünk: a magyar nyelv térhódítását a latinnal szemben ünnepelhette Csokonai éppen az Erdélyi Magyar Nyelvművelő Társaság 1796-ban megjelent kiadványa kapcsán is, hiszen ez éppen a társaság egyik fő célkitűzése volt.<sup>185</sup> S más tényezők is erre az időszakra (1797-re) utalnak. A kézirat írásképe feltűnően hasonlít a *Marosvásárhelyi gondolatoké*hoz, csakúgy, mint töredékesége. Fontosabbnak látszik azonban az eszmék azonossága korabeli gondolataival. A latin nyelv kapcsán tett megjegyzése szinte teljesen egyezik az Orczy–Koháry-levél megfelelő részével, s azonos a művet átható hazafiúi buzgalom is, mely a nemesi értékrend civilizálásával remél a nyugati nemzetek után „iramodni”. „Házám! Ha a’ te legkissebb Fiadnak van jussa arra, hogy a’ te állapotodba részt vegyen: engedd meg, hogy én a’ te boldogságodon örvendjek. Engedd által a’ te érdemes Naggyaidat az én együgyű tollamnak, hadd dítsérjem én azokat, ’s hadd hirdessem

a' népeknek. [...] Ha a' mi kardoskodó őseink jókor kezdettek volna gondolkozni, most nekünk, unokájiknak nem volna helyünk a' panaszolkodásra. Ők arra rá nem értek, nekünk illő helyre ütni az ő hibájokat. Még nem épen késő. Igaz, hogy leg utól vagyunk az Európai Nemzetek között, de annál inkább méltó törekednünk, a' ditsőség is annál szeresebb lészen." Egyedül a nemzethalál gondolata hiányzik a műből azon eszméket számba véve, melyek 1797 körül Csokonai gondolkodását jellemezték. Minthogy azonban a mű töredékesen maradt ránk, így nem bizonyos, hogy nem szerepelt-e benne mégis, (persze az sem bizonyos, hogy szerepelt).

A költő korabeli eszmélkedésében mindenesetre alapvető a nemzethalál-vízió fenyegető jelenléte, ahogy azt az Orczy-Koháry-levélben (is) kifejti: „de én tartok tőle, hogy, ha ügyefogyott Nyelvünket (melly Ásiából ki bújdosván, Atya, Anya, vér és rokonság nélkül, és mintegy Melchisédeknek rendi szerént lakik itten Európába) ennyire vesztibe hagyjuk; nem vetek néki száz esztendő, hogy ennek a' sokféle Nemzetnek Zavarékjában olyan sorsra fog jutni, mint ezelőtt nem sokkal a' Kúnoknak ősi Nyelvek; és Gyöngyösi Istvánunkról is úgy fog a' jövő Világ emlékezni, mint mi ma a' győzedelmes Celtáknak Ossiánjáról. — —”. E gondolat, mely az 1780-as években képződik meg, s nagy hullámokat ver a literátor értelmiség és a felvilágosult nemesség köreiben, Csokonainál először csak a már idézett 1796-os, ismeretlenhez szóló levélben vetődik fel, a továbbiakban azonban állandóan fel-feltűnik írásaiban.<sup>186</sup> E nemzethalál-kép kerül történetfilozófiai távlatba a *Marosvásárhelyi gondolatok* első meditációjában, mely – az *Újesztendei gondolatokhoz* hasonlóan – az emberi világot a változás-elmúlás örök hatalma alá vetve látatja.

„Ha sok század alatt egy Nép addig hága  
 Hogy már mennyországgá lett az ő országa;  
 Egy nap a' hódító véget vetett néki  
 'S ma tsak bús pusztákra rognak omladéki.  
 Keletről fú a' Szél... az Éjszin haboknak  
 Tseppjei lomozó szárnyáról tsorognak,  
 Arról jó, a' mellyről e' Dákok' földjére  
 A' Scythák' bajuszos tábora bétére.  
 Mondd meg nekem komoly fuvallat! látád é

Azt a 'Volga' síkját mely volt az Árpádé?  
Vannak é ott, kik még Mogorúl szöllanak? –  
Sohajtasz – elsuhansz – Értem – elmúltanak!  
Elmúltak, bédültek abb' a' sirhalomba  
Mellyhez közelitünk mi is minden nyomba.  
Tán nem is! ki tudja? egyszer megeshetik  
Hogy a' Páris helyét gonddal keresgetik  
Trója és Babylon jövő Tudóssai,  
'S Fókákkal pesegnek London' tört tornyai."

### Következtetések és kezdemények

A „nemzeti character” és a nyelv illetén azonosítása, s így a nyelvkérdésnek az 1795 előttihez képest összehasonlíthatatlanul nagyobb súlya azonban ekkor még nem eredményezi a tényleges nyelvi-nyelvészeti problematika megjelenését Csokonai munkásságában. A magyar nyelv ügye megmarad ideologikus szinten, ill. – csakúgy mint eddig – az irodalom nyersanyagaként szolgál. Mert ez az igazi kérdés a számára. Záró gondolatsora a „felségesebb tudományok”-hoz vezető első lépcsőfokként jellemzi a poézist, mely megédesíti az „oskolai leckéket”, s felkészít azok befogadására. „Poézison és szép Tudományokon kell kezdenünk a' munkát, ha valaha örömét akarjuk látni. Egy hadra termett Nemzetnek erköltseit is addig meg nem szelídfíthetjük, míg Gusztusát meg nem kezdjük édesíteni. Úgy bántak azzal minden más Nemzetek, mellyek a' felségesebb Tudományokig felhatottanak.” De ezzel már ott is vagyunk a „vitézi” értékrend civilizálásának gondolatánál, amely így e programírás gondolatmenetében az egyik konklúzióként tűnik fel.

Ez azonban a logikának csak az egyik végpontja. Az aktuálisan szükségesnek mondott „édesítő poézis” éppen az, amit ő nyújtani tud eddigi költői világa legjavával. „De most olly fiatal lévén még, mint maga a' magyar izlés, tsak gyenge Poétai játszásokkal kedveskedém a' Közönségnek. Bátor bizodalommal tészem fel azt is a' Hazafiúság' szent oltárára; mert tudom, hogy jobb valamit,

mint semmit sem." Nem alkalmi köteményeit ajánlja tehát most kiadásra, hanem legsajátabb poétai világát, ezzel remél részt venni az ízlés, s vele együtt a hazai irodalom megújításának folyamatában. S ennek még az sem mond ellent, hogy fejet hajtva kijelenti: „Azt a' Munkát fogom világra botosítani, a' mellyet EXCELLENTIÁD parantsolni méltóztatik". A választás a „Kézírásban lévő munkáskáimnak jegyzéke"<sup>187</sup> (a továbbiakban: KiM.) nevezetű lajstromon meghirdetett munkákra vonatkozott volna, amelyeket szintén egytől egyig vállalt: olasz, francia, német fordításaira, valamint eredeti munkáira.

Van azonban ezek mellett még két tétele is e jegyzéknek, melyek igen figyelemre méltóak. Az egyik tulajdonképpen az Orczy-Koháry-levél címe is lehetne: „Gondolatok a' Hazánkbeli szép Literaturáról, annak régi és mostani állapotjáról, felhágásának és lebukásának okairól, úgy szintén azon utakról és módokról, a' mellyek által azt tsinosabb és boldogabb állapotra lehetne vinni kevés költséggel is a' mostani szomorú időkhöz képest. Ennek alkalmatosságával leíratatik egy Aestheticum Auditóriumnak ábrázatja, a' véle való kised Bibliothecáskával, elő adódik az a' sinór is, a' mellyet kellene tartani annak a' Professornak a' ki a' Magyar Poesisra és Eloquentiára az ifjakat oktatná, de már nem classisi, hanem Académiai módon". Talán ehhez kapcsolódhat (bár 1801–1802 körül is aktuális, így akkorra is datálható) a *Historia heliconis* ... kezdetű, latin nyelvű írás, amely valamiféle gyakorlati célzatú esztétikai és költészettörténeti vázlatnak, vagy inkább tervezetnek tűnik, középpontban a nemzeti poézis sajátosságaival. Mindebben pedig az a figyelemre méltó, hogy világosan látszik a költő törekvése programos gondolatainak megvalósítására, méghozzá – szemben 1796-tal – olyan terepen, amely már igazából a sajátja.

A másik, talán még érdekesebb jegyzés a költő lajstromán a népdalok gyűjtésére vonatkozik: „Régibb és újabb Magyar Népbeli Dalok (:Voks-Lieder:) mellyeket más tsinos Nemzeteknek példájára imitt amott írásból és hallomásból öszveszedvén, az elvesztéstől megmenteni kívánt Cs. V. M. – Van már ilyen mindenes nóta mintegy 300." Már maga az érdeklődés feltűnhet, egyrészt mert a *Tempefő*-ben még csak mint kuriózum jut szerephez a népi ihletés, Szuszmir meséjében, másrészt mert „a tsinos nemzetek-



nek példájára” kitétel tájékozódásának elvi jellegét, herderi alapozását mutatja.<sup>188</sup> Szauder József ugyan felhívja a figyelmet az Anakreoni Dalok kötetének 12. jegyzetére, s ennek kapcsán arra, hogy Csokonai nemigen ismerte Herder nevezetes fiatalkori művét,<sup>189</sup> ez azonban nem jelenti azt, hogy a herderi gondolatkörrrel ne ismerkedhetett volna meg. Ismerte Rát Mátyás és Révai Miklós híres 1782-es felhívását<sup>190</sup>, melyben régi költemények, s nevezetesen a „Volkslieder”-ek gyűjtésére szólítanak fel; utal erre 1795 elején írott játékos művében, a *D[ebreceni] Magyar Psyché*-ben,<sup>191</sup> de már 1793-ban is érdeklődött Kazinczynál Révai után, mint az Kazinczy 1793. július 29-i válaszából kitűnik.<sup>192</sup> S jóval későbbi kéziratos könyvjegyzékében<sup>193</sup> Herdernek három műve is szerepel, igaz, e lista inkább az elolvasandók, semmint az elolvasottak összefrása lehet. Csokonai érdeklődése a „Volkslieder”-ek iránt elsősorban teoretikus jellegű volt, erről a *Kim*-en kívül más megnyilatkozásai is vallanak (pl. 1804. június 14-i levele Kazinczyhoz): ennyiben mindenképpen összefüggésbe hozható Herderrel, még ha a közvetlen hatás legfeljebb csak (de elég erőteljesen) valószínűsíthető. E gondolatkör azonban 1797-ben kezdett igazán hatni rá, ekkor vált lényegessé számára. A *Kim*-en olvasható számok eme új keletű érdeklődés intenzitását mutatják: az 1797 végi 300 darabos népdalgyűjteménye, mint Aranka György feljegyzéséből tudjuk, 1798 nyarára már másfélszeresére, 450 darabnyira növekedett.<sup>194</sup> Mindez még nem befolyásolja alapvetően programja jellegét, későbbi fejlődése viszont jobban érthető lesz e tények számbavételével.

Merthogy szemlélete ekkor még mindig alapvetően az egyetemes kulturális értékek talapzatán áll, költészete pedig továbbra is az érzékenység irodalmi ízlését követi. A nemzeti sajátosságok fokozatos előtérbe kerülése, az eszményállító gondolkodás átformálódása, a gyakorlatiasabb nyelvi-irodalmi törekvések, melyek együttesen a „nemzeti character” programjában öltenek testet, még összeolvadnak – s épp e programban – korábbi korszakának szemléleti jegyeivel, olyanokkal, mint az irodalom széptudományként való felfogása, a poeta doctus magatartása, vagy az egyetemes észben és annak kiteljesedésében való hit. Sőt, a gondolkodás karakterét még mindig ez utóbbiak adják meg. Bármennyire is fontos a népdal iránti tudatos érdeklődés, vagy a

szintén herderi nyelvfelfogás, kultúra-fogalma nem a nemzeti individuum egyediségére épül, vagyis az egyre inkább felértékelődő nemzeti sajátosságok még így is csak az egyetemes kultúra kereteit jelentik.<sup>195</sup> Felértékelődésük elsősorban a nemzetfogalom változásának jelensége. Fordulóponton van hát a költői szemlélet, mint ahogy fordulóponton van nemzettudata is. Állampatriotizmusának etnikai elemekkel való találkozása egy mozzanatban erősíti fel és teszi mellékágra a haza politikai közösségéhez való viszonyt, mint a nemzettudat meghatározó elemét. A „nemzeti character” programjának sajátos kettősségei e változásokból következnek, csakúgy mint az, hogy költészetében ekkor még egyáltalán nem látszanak az irányváltás jelei.

### III.

## A NEMZETI KULTÚRA

### 1. A szereptudat újrafogalmazása

#### Harc polgári egzisztenciáért

Csokonai 1798. augusztus 4-i, Aranka Györgyhöz szóló levelében megírja az Orczy-Koháry-levél lelkesült programjának palinódiáját: „Valahára talán lehet szerencsém az én szerencsémét öszveszedni, s elkezdni azt a hazafiúi iparkodásomat, a mely nem magyar szívem, hanem az időknek szomorú környűllásai miatt csüggedett el. Nálunk nem a hazának fiai változtak el, hanem a haza, vagy talán nem is a haza, hanem egyéb --- Boldog vagy oh kiseded Erdély! bár a csínos Európának legvégsőbb szélein fekszel is, boldog vagy, és te fogod bé a legutolsó Magyarnak szemeit; mikor mi már vagy *Oesterreicherek* vagy *Rusznjákok* leszünk az Árpád és a hét Kapitányok sírja felett! [...] Hányt engemet a szerencse tulajdon hazámban és tulajdon hazámért... és egyedül a nyugtatott engemet, s a serkengetett eddig, az ébresztett a munkára, hogy, ha nem telt is, akartam, ha máért nem is, legalább a jövővért. – Ti pedig más hazából való testvér hazánkfiái! ti boldogultok; s legalább minket elkedvetlenedtetek vígasztaltok. Néktek örülni fog a jövő, ama késő, emberi nyom, mi rajtunk pedig szánakozik.

Éljetek szerencsésen a magyar Helvetiának szerencsésebb polgárai; mi csak igyekezni akarnánk, ti néktek pedig munkálkodni

is lehet: munkálkodjatok! –” Hol van már az alig félév előtti lelkesedés, mely az ugyancsak az Erdélyi Magyar Nyelvművelő Társasághoz írott nagy művet áthatotta:

„Mégünk, Nagy Nemzetek! íme Dáciának  
Tulsó határin is már megindulának  
Törjük az akadályt, mellytől nem mehetünk  
'S mind az emberiség kertébe sietünk.”

Csokonainak az irodalmi élethez, a „közönséghez” fűződő viszonyában a döntő változás, úgy véljük, 1798 derekán következik be, nem pedig 1795-tel. Az indulásakor kapott impulzusokból adódóan a modern poeta-lét és az ehhez elengedhetetlen, fejlett irodalmi élet vonzásában él eddig. Bár folytonosan jelen van a polgári egzisztencia megteremtésére irányuló kísérletezése, különösen a kollégiumból való távozása és a Lilla-szerelem idején, meghatározó jellegű törekvése mégis, néha öntudatlanul is, a modern értelemben vett költői státusz elnyerése, s a modern keretek között működő irodalmi élet alakulásának előmozdítása. Hogy bizonyos változások történtek valóságérzékelésében és az üdvösnek remélt módszereket illetően, az az értékek és törekvések alapvető egységéhez képest másodlagos. 1798 ama felismerésnek az ideje, hogy az irodalomművelés kereteiről, s ezen belül a maga helyzetéről felsejlett gondolatok, értékek akkor és ott nem valósíthatók meg, így kénytelen lesz a hagyományos keretekhez most már egészében alkalmazkodni. Sorsát döntően befolyásoló 1798-as személyes csalódása e belátás keserűségével fonódik össze, s így lesz ez az időszak egy új periódus kezdete pályáján.

A továbbiakban élesen elválnak az irodalmi életben való szerepvállalás és az egzisztenciateremtés törekvése. A költő folytonos egzisztenciális harcot folytat, hogy biztosíthassa poétai létezését is. Először majd egy évig Somogyban vendégeskedik, felpróbálva az alkalmi költő hagyományos szerepét. Utána Csurgón kap segédtanári állást, s így megpróbálkozhat egy másik, s korszerűbb szereppel: szakértelmiségiként biztosíthatja létezését. De így is mindennapos megélhetési gondokkal kell szembenéznie, ráadásul maga az állás csak ideiglenes. Egyre inkább világossá válik számára lehetőségeinek végletes behatároltsága, s lassan-

ként megéri a döntő váltás szükségességének igénye. Hazaindul Debrecenbe. Igaz, ezután is folytonosan állást keres, de emellett egyre világosabban feltűnnek gondolkodásában egy új poétai szerep kontúrjai, ami az előző vándorévek szétesettségéhez képest mindenképpen minőségi változást jelent. Nyilván a hazatérésre vonatkozó döntés is eme orientációs váltás igényével volt összefüggésben. A polgári állás azonban továbbra is elérhetetlen marad számára. Újságírás, könyvtárosság, katedra, házitanitóság, hogy csak néhányat említsünk sikertelen próbálkozásai sorozatából. Egyedül 1801–1802 körül, a készülődő országgyűlés okozta felpezsdült légkörben próbál ismét kilépni a közélet színterére, de hangsúlyozva az előlépés gesztusát, s már nem természetes törekvéseként kezelve azt; újságírói tervei azonban ezúttal sem válnak valóra.<sup>196</sup> Egyébként mindvégig magánjellegű egzisztenciában gondolkodik. Még így is jellemző azonban rá a fellelkesülés képessége. „Semmit se cselekedett ő imígy-amúgy, ímmel-ámmal, lágy-melegen, hanem erővel, részvétellel, melegséggel érzéssel. [...] Ez volt éppen a baja, hogy mértéket semmiben tartani nem tudott. Vagy egész, vagy semmi se!” (Dombay Márton)<sup>197</sup> Magányából kilépve mindig legjobb formájában akarta mutatni magát, de éppen erre nem volt szüksége senkinek, ráadásul a külső szemlélők előtt gyakran visszatetszőnek tűnt az alkatából eredő szélsőségesség, túlzó hevület, nem ritkán pózolás, gondolkodás csak csurgói baklövésére a Rákóczi-nótával,<sup>198</sup> vagy később, a Rhédeyné temetésén való színpadias fellépésére.<sup>199</sup> Próbálkozásai közepette is megmaradt azonban fő igyekezetének a polgári egzisztencia teremtésének szándéka. Csokonai leszámolt a modern költői lét lehetőségével, de nem adta fel azt az igényét, hogy ha szakértelmiségiként szeretné is biztosítani megélhetését, mégis elsősorban költőként határozza meg magát. Kötődése korábbi énjéhez – modernsége – ebben áll; tragédiája (a nem kevés közül) pedig abban, hogy a polgári állás nyugalma sem nyílt meg számára. Így, különösen az 1802-es tűzvész után, állandó anyagi gondok között volt kénytelen élni (bár azért nem a végső szükségben), a se nem a hagyományos, se nem az újabb típusú értelmiségi életét.

## Az alkalmi költő ambivalenciája

A valamilyen biztos háttér hiánya költői létezését is megnyomó-  
rította: életében alig tudott kilépni „hazája nézőpiacára”. Haza-  
térve Debrecenbe megkezdte haláláig tartó kilincselését művei  
kiadatásáért: előfizetési felhívások és reménybeli mecénásokhoz  
szóló, támogatást kérő levelek és alkalmi költemények követik  
egymást. Nem elsősorban megélhetését akarja ezek által biztosí-  
tani, hanem inkább csak művei megjelentetését. Pontosan tudja  
alkalmi költeményei helyét saját és kora költészetében; amint  
arról világosan vall is az *Alkalmatosságra írt versek* előbeszédjé-  
ben: „Az alkalmatosságra írott versek az Aestheticusoknál már  
egészen neveltségbe mentek, legalább mindenkor gyanúsok.”  
Mégsem tagadja meg egészében e műveit: „Én magam is megval-  
lom, hogy ennek a' Gyűjteményemnek nagy részét nem azért  
adom ki, mintha azokat a' Mú'sákhhoz méltónak tartanám. Egy  
része lát azért napvilágot, hogy magam is érzem róla, hogy  
valósággal poétai darab; más részét néhol néhol képenként he-  
lyenként tartom poétainak; vannak olyan Poémák benne a'  
mellyeket a' Tárgynak nevezetes volta miatt, vagynak olyanok  
a' melyeket tiszteletből vagy háládatosságból, vagynak a' mely-  
lyeket parantsolatból nyomtatásra adtam. Most már a' mi ezek  
közül valósággal a' Mú'sáknak, és a' jó Vénának szülöttei, ha  
alkalmatosságra vannak is írva, megtartják a' jó érzésű olvasó  
előtt betseket 's által mennek bizonyosan a' halhatatlanságra. A'  
mi benne csak néhol mutogatja ezt a' tökéletességet, az is által  
megy a' maradékra, de úgy mint olyan gezemitze, melyekből  
jövendő arany időnknek Poétái talám gyöngyöket szedhetnek, 's  
akkor reám, mint a' mostani Punicum bellumi időszakasznak  
Enniusára jó szívvel emlékeznek.” Körülményeit nem maga vá-  
lasztotta, hadakozott ezek kényszerei ellen, majd elfogadta azo-  
kat. Vállalta ennek költői konzekvenciáit is, de költészete lényeg-  
gét nem ebben határozta meg, még csak keveredni sem hagyta  
azzal. Amikor alkalmatosságot – úgymond – komolyan vesz,  
akkor a költemény kiemelkedik eredeti szférájából (mint pl. a  
*Halotti versek* is). S hogy ez milyen tartást jelent, arra nézve álljon  
itt Csokonai reflexiója Rhédei Lajoshoz írott, 1804. szeptember

8-i levelében, a *Halotti versek*ért késve, megalázónak tartott módon kapott 100 Ft. jutalom kapcsán: „el kelle tehát (szándékom és akaratom ellenére) utóljára fogadni azon 100 Rft. és tsak úgy mint 100 forintot, mellynek pénzbeli folyamatján kívül semmi egyéb betse nintsen. Adójának sem szavai sem kézvonásai nem adták meg annak azt a' Válot, a' melly olly nagyon különbözik egy Uzorás és egy Poéta előtt, a' *Börszén* vagy a' Parnasszuson!

Alázatosan köszönöm mégis Nagyságodnak mint *Versifikator* és mint a' halotti pompára dolgozott egyéb Kézmivesek: de köszönetem mellett, mint *Poéta*, bátorkodom telyes tisztelettel instálni Nagyságodat, méltóztasson nékem a' Megbold. Mlgos. Asszony-nak kedves jószágai közzül egyet, de a' mellynek mindenét inkább nézvén, mint gazdag és drága voltát, emlékezetül megküldeni. [...] A' Versírást sem *Métier* vagy Handwerk gyanánt üzöm én; hízelkedni pedig, vagy kedveskedni véle tsak ott akarok, ahol tárgyamra egyedül magam előtt se pirúljak meg.” Sz ez az, amiért Csokonai nem lett sem *Csikorgó*, sem *Kuruzs*; e figurákban csak a fenyegető lehetőséget mutatja fel, azt, ami korábban sokak valóságát jelentette, de amit ő összességében és végül is elkerült.

### Az Árpádiász írója

Csokonainak a személyes és költői egzisztenciájáért folytatott harca olyannyira prózai, annyira a hagyományos irodalomművelés keretei közé szorul, hogy ebben már nem nyilatkozhat meg a modern költő szereptudata. Ugyanakkor az irodalmi életre vonatkozó indító eszményei sem képviselhetők már közvetlen költői feladatként, így hát elfordul a közvetlen aktivitást jelentő közéleti tereptől, s más önmeghatározást keres: a honfoglalás nagy eposzának írója akar lenni. Az 1798 közepétől eltelt időszak a keresés, az érlelődés ideje volt, nyilván nem véletlen, hogy az eposz gondolatának a megfogalmazását a költő maga is ekkorra teszi.<sup>200</sup> A megfogalmazott ideából 1801–1802 körülre kovácsol magának új szereptudatot, amely helyettesíteni képes a korábbi irodalmi-közéleti aktivitásjelentette feladatot. Az Árpádiász-terv

ugyanis témájánál és jelentőségénél fogva alkalmas volt arra, hogy a Csokonaiban élő közéleti költő megnyilatkozzon a tényleges szerepvállalás lehetősége nélkül is: „már éppen hozzá kezdek vala szokni magánosságomhoz, a' mellyre magamat a' végre szántam, hogy tsendes olvasásom 's elmélkedésem által emberi Destinatiomhoz jobban közelíthessek, hogy Músáimnak áldott karjai közül a' Világi Nyughatatlankodás ki ne rántzigáljon, hogy jelesben Arpádról írandó Epopoeiámat annál jobban elkészíthetvén haldokló Nemzetemnek szájába egy végső hattyúi Éneket adhassak a' Duna' és Tisza' nádassai mellett, és hogy egy szóval Hazámnak, vagy legalább a' Maradéknak haszonra való nézés nélkül szolgálhassak”. (Görög Demeternek, 1801. febr.) A jövőendő kor olvasói, a költői halhatatlanság jelentette közönség gyökerelesen más volt, mint közvetlen környezetének igény- és ízlésszintje. Kiszolgálta ezt is, de igazából már a másik számára írt. Persze előző időszakában szintén emlegette a „késő kort” (*Konstántzínápoly, Magyar Hajnal hasad*), s ugyanakkor jókedvvel írt a közvetlen környezet kielégítésére szolgáló igénnyel (ld. pl. baráti köszöntőit vagy pajzán rögtönzéseit). Munkái zömében és egészében azonban nem érzékelt megosztó törésvonalat: ugyanazt szánta a kortárs (kollégiumi és literátor) körnek, mint amivel a halhatatlanság felé remélt indulni. 1795–96-os hullámvölgye idején, mikor még a költészetről való lemondás is megfordult a fejében, természetesen megszólalt már a korán jött „filozófus és poéta” érzése, azé, aki „be szigetelvén magát a' Világtól, előbbre állítja magát saját ideje koránál két-három századokkal”. (Levele Berzeviczy consiliáriusnak, 1795) A magány, a nagy és jobb lelkek barátsága mellett tehát a jövődőtől remélt megértés nyújtott számára vigaszt. Ez azonban ekkor még csak időleges magatartás a helyzet feldolgozására, s nem életelv; 1796 végére szinte nyoma sincs már. 1798-tól kezdődően viszont immár visszavonhatatlanul felerősödik a meg nem értettség témája (*Kifakadás, Nemes bátorítás, A' Múzsához*), a magányhoz, a jövődőhöz való fellebbezés (*A' Magánossághoz, Dr. Földi srhalma felett*). Minden fellelkesülése mellett ott van állandóan a lemondás gesztusa is. Amikor ír, persze csak ritkán választja szét tudatosan, hogy a korabeli elvárásnak, vagy a jövőnek szánja munkáját, s van amikor a kettő egyeztetése a célja (pl. *Halotti versek*). De azt



bizton érzi, hogy a legjavát, amit nyújt, nem saját kora fogja értékelni. Ez az az élmény, amit szinte szállóigévé vált gondolatában, klasszikus tömörséggel fegyelve a fájdalmat így fogalmaz meg: „Ha írok is, a' minthogy már én a' nélkül nem tarthatom fenn lételemet, írok a' boldogabb Maradéknak, írok a' XXd. vagy XXId. Századnak, írok annak a' Kornak, a' mellyben a' Magyar vagy igazán Magyar lesz, vagy igazán Semmisem.” (Levele Márton Józsefhez, 1801. május 19.)

## 2. „Nemzeti character” és kultúra

A helyzethez igazodó új irodalmi szereptudata azonban csak 1802 körülre kovácsolódik ki, addig elsősorban a veszteségélmény számbavétele tölti ki gondolkodását, ennek feldolgozása által teremtve lehetőséget a továbblépésre. Ha visszavonultságát megtörő vagy abba simuló alkalom adódik, azért megszólaltatja egy-egy fontos eszméjét, de nem valamely összefüggő gondolatmenet részeként, s főleg az alkalmatosság alakító körülményei szerinti hangoltságban.

### A „vitézi” értékrend civilizálása

A Széchényi Ferenc házasságát ünneplő *A haza templomának örömnapja* című versében (1798. július 4.) egyszerre fejezi ki kötődését a nemzeti hagyományként felfogott ősi vitézi erényekhez és a békés polgári alkotómunkához. De választása nem kétséges:

„E gazban fejejlő tetemmaradványok,  
E nagy diadalmi kapuk és bálványok,

Mind olly jelek, mellyek a szívet serkentik  
S a régi vitézek édemit jelentik.  
Olly jelek, mellyeket te állítasz, Haza!  
Annak, aki téged vérrel oltalmaz. [...]   
Istenhozzád, régi bajnokok sírhelye!  
Engem hív a szelíd békeség mezeje.”

S hogy ezen mit ért? A „Magyarok Istenéhez” fohászkodva a nemzet „ősi dicsőségének felderüléséért” ismét II. Józsefet állítja példaként, méghozzá Attila, Árpád és Mátyás társaságában:

„József is, hazánknak ama bölcs királya,  
József, a virtusnak már meghóltt példája,  
Kitől helybenhagyást nyerni annyit térszen,  
Mint minden érdemet befogni egészen,  
Ama *tízék* között őt egynek esmerte,  
Kikre magyar hazánk ügyét bízni merte;  
Meg is elégedett minden lépésivel:  
S nem vagy-é hát nyertes, Somogy, *Széchényivel?*”

Az idézett fordulatot ugyan már „elsütötte” korábban Festetics Györgynek címezve is,<sup>201</sup> de ez mit sem változtat a bók jellegén. Ezúttal ugyanis nem annyira burkolt szemrehányást, elvárást fogalmaz meg, mint korábbi művében Ferenc császárral szemben, hanem valóban bókot. A felvilágosult, jozefinista szellemű főuraknak azzal udvarol, amit leginkább tisztel bennük.

A „vitézi” és a „civil” értékrend kompromisszumában tehát világosan az utóbbi mellett kötelezi el magát most is. De nem mondhat le az előbbiről sem, s nem pusztán „taktikai” megfontolások miatt. A civilizálás, a szerves átnövesztés gondolata ugyanis, mint láttuk, összefonódott a nemesi-nemzeti hagyomány jelentőségének fokozatos növekedésével. E téma továbbra is jelen van költészetében, de egyre ritkábban, s főleg csak alkalmi költeményeiben. Továbbra is a harci zaj és a békesség ellentétére építi legszívesebben verseit, mert ez lehetőséget teremt arra, hogy ne egyértelműen kötelezze el magát a „durva hősök” megéneklése mellett; így könnyebb a visszatérés is a „szelíd Múzsák” közé, igazi otthonába (ld. pl. a Kondé Miklós tiszteletére írott vers

kezdetét). Jelentősebb ilyen témájú költeményei azonban világos utalásokat tartalmaznak a békeesség jelentette „civil” értékrend primátusára nézve.

A „hősi” és a „civil” értékrend kompromisszumának különösen érdekes példája *A hadi oskoláról* írott verse,<sup>202</sup> amely az alapítót, Festetics Györgyöt dicsőíti. Ő maga is bejelenti művében: „De mi képtelenség – / Márs könyvet olvas!” Majd ezt a paradoxont kibontva az adott eseményen messze túlmutató érvénnyel szól:

„Mindég »vitézek nemzete« volt nevünk;  
E két örökség jegyzi ki még ma is:  
*Rettenthetetlen szív s serénység*  
Nagyravaló fiait *Lehelnek*.

De ez kevés még egy bizonyos veszélyt  
S halált okádó bombi előtt; ma már  
Száz dentmagyart is porba dűjtne  
Holmi suhanc gyerek egy kanóccal.”

Így hát megszólítja az ősoket:

„Azonn igyekszik FESTETICSÜNK, hogy e  
Kartács-világban hív unokáitok  
Ésszel s okossággal tanulják  
Őrzeni érdemitek jutalmát”.

Az ész és okosság így már nemcsak a hadviselés megújításának, hanem az egész „hősi” értékrend modernizálásának az útjaként tűnik fel, oldva a különműségük miatt egyébként mindig fennálló kettősséget, ellentmondást.

### A „nemzeti luxus” bírálata

Korabeli művei azonban néhány vonatkozásban már túllépnek e tétel pusztá hangoztatásán. Elsősorban a „nemzeti character”

pontosabb, s tegyük hozzá, újszerűbb megfogalmazásaira kell felfigyelnünk. A *Dorottya*, melynek lényege a szórakoztató igény mellett a boldogtalanság élményének távolítása, megcsipkedi a vármegyei nemességet, s közben – mintegy mellékesen – a magyar karakterről is elmond sok mindent. A *Culturának* már ez lesz a központi tárgya, a kultúra és a nemzeti jelleg viszonyának meghatározása, (persze az iskolai előadás alkalmatosságához idomulva). A *Tempefőben* a kultúra egyetemes jellege dominált, a nemzet ennek pusztá kerete volt. A műveltségesszmény civilizatorikus fejlődést igenlő elsődleges célzata, s magas minőségi színvonala e művekben is meghatározó marad, de immár a magyar valóságból nő ki, s tartalmában, jellegében uralkodóak a speciálisan nemzeti jegyek. Erre utal *A haza templomának örömnapja* című vers vége is, mikor Széchényi Ferencet így dicséri:

„Erdély csudálkozva hirdeti s hálával,  
Miket tesz a magyar literatúrával.  
Ausztria bámúlja, vegyül melly szép szerbe  
Külföldi galántság magyar karakterbe.”

S ebből a szempontból érthető pl. a *Dorottyanak* az a része is, mely a táncok oly divatos témája<sup>203</sup> kapcsán szinte észrevétlenül általános érvényű megállapításokat tesz:

„Mért nem táncol magyart az ánglus, francia  
Csak a magyarnak kell más nemzet módija?  
Így veszjtük hazánkat a magunk kárával,  
Külső tánccal, nyelvvel, szokással, ruhával. [...]  
Nemes magyar táncom! ki ősi nyelvünkkel  
S ruhánkkal jöttél ki dicső nemzetünkkel,  
Ki európai finnyás lakhelyeden  
Máig sem szenvedtél mocskot szépségeden,  
Ázsiai színben fénylik nemességed,  
S még a módi nem tett alacsonnyá téged:  
Ím, a külső népek bámúlják díszedet,  
S tulajdon nemzeted nem becsül tégedet!”  
(Második könyv)

Nyilván nem értelmezhető ez üres nemzetieskedésként, mivel maga a mű nem fukarkodik a mérges csipésekkel a tényleg szűkkeblű nemzeti hagyománytisztelet, a műveletlenség erénnyé emelése, az ősi harcos erények elsődleges nemzeti jegyként kezelése iránt; elég ha csak Bordács, „Márs fia” jellemzésére gondolunk („Tanult lova hortyog s ugrándoz alatta”), vagy esetleg a nemesi társaság beszélgetésének ürességére az első könyvben. S az eposz travesztia jellege is, mely a képtelen farsangi csetepatét vitézi mezbe öltözteti, egészében az ősi, s kimondottan nemzeti-nek tekintett erények kigúnyolására irányul. A maradiság és a módi együttes bírálata ez, s ebben szintén a *Tempefői* követője. A *Dorottya* azonban megbocsátó mosolyával különbözik is a dráma kíméletlen, megsemmisítő kritikájától: a nevetetés szándéka és a nevelő célzat enyhíti a tartalmilag sokban azonos bírálatot. Ezt a gondolatot fogalmazza meg a *Dorottya* utólag (1803-ban) frott előbeszéde is: „Az én Szerzeményemnek *Interesszéje*, áll a’ nemzeti Luxusnak és elkorcsosodásnak kigúnyolásában ’s Ifjainknak és Leányainknak csintalan, sőt sokszor pajzán mulatságainak megbüntetésében. [...] Ezt a’ nemes Czélt pedig (kivált a’ Sokaság eránt) nem holmi sikertelen Szententziák, sem nem az oskolai száraz Declamatiók éretik el az íróval; hanem a’ nézésre kitett Példáknak, ’s a’ munkálkodásba hozott érzéseknek és indulatoknak van az a’ béhatóbb erejek, melly által a’ Múzsák boldogítóivá lesznek az emberi nemzetségnek.”

## A kultúra fogalmának változásai

A *Cultura* szintén együttesen száll szembe az idegenmajmoló módi és a maradiság szélsőséges veszélyeivel, de, mint említettük, ennek fő tárgya már inkább a kultúra és a nemzeti sajátosságok összefüggése. Bár a darab jócskán hagy maga után kívánivalót mint műalkotás, s kultúra-fogalma sem bomlik ki még eléggé differenciáltan, az azonban látszik, hogy e fogalom több vonatkozásban mégis pontosabbá vált. Azonnal szemünkbe ötlük például, hogy a *Tempefői* elvont műveltségisménye gyakorlatia-

sabb lett.<sup>204</sup> Feltűnő továbbá (ezzel összefüggésben), hogy ez esetben nem a Csokonai-alteregő, a Tempefői-utód Lehelfi és szerelme áll szemben az őket körülvevő műveletlen környezettel, hanem ők és Tisztes, a művelt magyar úr együttesen az idegenmajmoló Szászlakival. Tisztes és Lehelfi egyetértése teljes. „TISZTES Köszönöm édes Lehelfi Uram köszönöm, az Ur egy Cultus ember, én az Urat szeretem, az Ur diszére tudna lenni az én szegény házamnak. Már gyakran beszéltük a' Leányommal, hogy az Ur egy betsületes egy csinos magyar. És én mondtam is néki, hogy én néki olyan barátot szeretnék. – Ő is az Urat tiszteli. – Járt é valaha az Ur a' nagyvilágba. LEHELFI Jártam hogy megismerhessem, meg esmértem 's az olta kerülöm nem kevésbé veszedelmes az a' szívnek, a' bölcsességnek, sőt a nemzeti Characternek, mint a' porban szennyeződő alatsónyság.” A „fársángos nagyvilág” tehát már nemcsak az igaz érzékenységre, de a nemzeti karakterre is veszélyt jelent. S az idegen nemzetek példája is más összefüggésben, más hangsúllyal említődik itt: „TISZTES Egy Tudós és okos Hazafinak, nem tsak szép, hanem szükséges is a' határos nemzeteket ismerni. Legelső dolog pedig a' maga házának esmérése mert a' ki a' maga házát sem tudja hogy áll, mi gondja annak a' más házára?” Az idegen nemzetek példája szükséges, de csak a Kazinczytól és Kármántól is oly nagyon szorgalmazott nemzeti önismeret szűrőjén át érvényesülhet. Az idegenmajmolást, a módit ezúttal is a *Tempefőié*hez hasonló kíméletlenséggel ítéli el, sőt, darabját éppen ennek kontrasztjára építi: „SZÁSZLAKI Ha tsak a' kert nem Ánglus, az épület nem olaszos, az einrigtung nem németes, a' Konyha és ebédlő nem Frantziás tsinos embernek mindjárt fáj a gustusa. TISZTES Én pedig oly tzéllal egyik nemzet között sem forgolódtam, megtanított engem ez az oldal Szoba, mellybe válogatott Könyveim vagynak, és az a nagy mester, a' ki azokat megtanította t.i. a Természet meg tanított engemet is”. Tisztes szavai egyúttal arra is rávilágítanak, hogy Csokonai számára továbbra is érvényes a kultúra és a természet fogalmainak összefonódottsága, sőt, mint láttuk, épp ezekhez kapcsolja a nemzeti karaktert is.

A darab kontrasztos szerkezete azonban arról is vall, hogy a nemzeti kultúra sajátosságait még nem képes pozitíve megragadni. A mű során eléneklik a Rákóczi-nótát, s magyar nóta is

elhangzik; vitáznak a magyaros öltözködés fontosságáról, a gazdálkodás sajátos magyar módjáról stb., de elvileg és kimondottan a kultúrára nézve nem fogalmaz sohasem a költő, feltehetően azért nem, mert a sokasodó jellegzetességek még nem csoportosulnak gondolkodásának egy fogalmilag is megragadható közép-pontja köré. A „nemzeti character” fogalma persze plasztikusabbá vált, s ez elsősorban a nemességhez kötött nemzeti hagyomány szerepének növekedésével és az etnikai elemek megjelenésével függ össze.<sup>205</sup> Nemzettudatában úgy lesznek egyre meghatározóbbakká a kulturális és etnikai identitás elemei, ahogy fokozatosan tudomásul veszi a polgár-lét lehetőségeinek korlátozottságát. Citoyen öntudata a politikai közösségtől egyre inkább a szellemi-kulturális közösséghez fordul, ebben lelve fel a nemzethez tartozás kritériumát és bizonyosságát. A nemzeti jelleg erősödése azonban Csokonai esetében egyáltalán nem eredményezett intoleranciát; Firkász szavaival hangsúlyosan meg is fogalmazza: „a' Zsidót 's mást akarkit is nemzetéért gyűlölni Grob magyarság; ugyanezt pedig a' vallásért tselekedni, intoleráns bigottság és az edgyik sem cultura.” A nemzeti jelleg erősödése más részről szemléletének, kultúra-felfogásának korábbi arisztokratikus vonásait is átformálta. A darabban nagy megértéssel viseltetik az alávetettek műveletlenségével szemben, erről szól korabeli nevezetes verse is:

„Hány jó ész lett vaddá  
Hogy nem mívelték?  
Hány polgár bűnyikká?  
Hogy jóba nem nevelték!  
Dudva lenne a dudvák  
Közt az ananász:  
Kanász marad, akinek  
A nevelője kanász.  
Hát már, hogy  
A Somogy  
Illy tudatlan,  
Formálatlan,  
Kié a hiba?  
[...]

Ó szomorú sorsa  
Egy szép megyének!  
Hol a magyar lelkek  
Megvetve heverének.  
Ó, nem fáj-é a szíve  
Minden magyarnak,  
Hogy a magyar fiakkal  
Gondolni nem akarnak? –  
De tán jó  
Olly idő,  
Mellyben nekünk  
A vidékünk  
Új Helikon lesz. –”

*(Jövendölés az első oskoláról  
Somogyban)<sup>206</sup>*

E kívánság nem több „jámbor óhajnál”, de Csokonai komolyan gondolta, hogy a maga eszközeivel tesz érte. A csurgói iskola falai között meg is próbálkozott ezzel. Kényszerűen rövid munkálkodása után, távozásakor is e gondolatokat adja útravalóul „Kedves Régi Jó Tanítványainak”: „Menjetek, vagy is én megyek: Ti pedig maradjatok, és az Isten, a’ Tudományoknak és a’ jó rendnek Istene visellyen úgy gondot rollatok, hogy jövendőben magatoknak boldogság[á]t ember társatoknak költsönös segéllését, a’ hazánk diszét, vagy is a’ hármat együvé foglalván az Úr Isten ditsósságét a’ veletek együtt élő emberiség szemlélhesse, hogy én is azzal megne szégyenittem”. Csokonai nem vallott szégyent Csurgón, de igazi feladatát, mely már készülődőben volt benne, majd csak Debrecenbe hazatérve látja meg világosan. Sajnos nemzete nem volt olyan hálás neki e nagy vállalásáért, mint az a pár csurgói diákja, akiket ott kellett hagynon: „Csokonai el távozott – s a tanítványok között a legkeményebb természetűek is alig bírtak órák múlva is fájdalmaikból magukhoz térni.”<sup>207</sup>



### 3. A „nationalis poézis”

#### Az összefoglalás szándéka és alkalma

A költő 1802-ben, bő félév alatt két hosszú, programlevelet küld Széchényi Ferencnek, melyek lényegesen különböznek egymástól. Az első (január 9.) tulajdonképpen az Orczy–Koháry-levél némileg stilizált változata, Széchényire szabott új befejezéssel, a másik (szeptember 16.) új irodalmi szereptudatának, fő törekvéseinek összefoglaló kifejtése. Mindebből persze nem az következik, hogy mintegy félév alatt történt jelentős átalakulás Csokonai világvélelésében, hanem az, hogy ez a pár hónap érlelte végleg meg gondolkodásának új irányait, s vetette fel összefoglalásuk igényét. 1802 januárjában, abban az időszakban, mikor Debrecentől való majd egyéves távolléte során állandóan állás és művei kiadása után talpalt, kézenfekvőnek tűnhetett számára az 1797-es Orczy–Koháry-levél felhasználása, annál is inkább, hisz végeredményben az eredeti írás is támogatást kért. Akkor azonban a program e kéréssel egybefonódni látszott, egyazon törekvés két oldalát képezték. Most, mikor az irodalmi feladatvállalás és az egzisztenciateremtés számára is nyilvánvalóan nem esik egybe, hiszen külön jár állásért és művei kiadásáért, e program nem sokkal több, mint pusztán körítés a kéréshez: hiányzik mögüle a szilárdságot biztosító (jóllehet illuzórikus) hit a közéleti szerepvállalás lehetőségében. Még akkor is igaznak látszik e megállapítás, ha – mint láthattuk – Csokonai táplált némi reményt az országgyűlés összeülését megelőző viszonylagos pezsgés, fellendülés iránt, debreceni visszavonultságából való kimozdulása, sorozatos próbálkozásai legalábbis erre utalnak. Újlag sikertelen kísérletei után, visszatérve debreceni magányába, nyilván e helyzet gondolati feldolgozása került napirendre, véglegessé téve literátori szereptudatának 1798-as kudarcai után elindult átalakulását. Ennek rögzítéséhez, összefoglaló kifejtéséhez hamar elérkezett az alkalom is: egy kedvére való álláslehetőség a Széchényi-

nyi Ferenc alapította könyvtárban, s ennek háttérében kény-  
szerhelyzete, melybe a júniusi tűzvész pusztítása miatt került.

Szeptember 16-i levelében, szorultságának részletezése és ké-  
relmének előterjesztése után, alkalmasságát bizonyítandó, ha-  
talmos apparátust vonultat fel – ismét legjobb formáját akarja  
mutatni. Összefoglalja gondolkodásának alapelemeit és irányait,  
még ha kifejtésük értelemszerűen az álláskérelem logikája sze-  
rint alakul is. Elsőként új irányt vett filozófiai meditációit említi:  
„Elsőben láttam azt, hogy én Ember vagyok, 's emberek között  
lakom ebben a' Planétában, és ennél fogva magamat és őket  
természeti, erköltsi, társasági dolgaikban esmérnem illendő, sőt  
szükséges; első tanúságnak vettem fel az *Anthropologiat*, és Póp-  
pal azt tartottam, hogy az embernek legméltóbb tárgya az EM-  
BER.” Minthogy azonban itt, ebben a levélben nem ilyen irányú  
gondolkodásának részletezése tűnik célirányosnak, szép körmon-  
dattal, melyet egy Seneca idézettel is fűszerez, a nemzeti litera-  
tura témájára tér: „minden erőmet és időmet arra fordítottam,  
hogy valami csak a' *Magyar* nevezetet, ezt a' kevélyítő Nevezetet,  
illeti, mind azzal megesmérkedni, 's jövendőben velek másokat  
megesmértetni, igyekezzek”. Ezzel összefüggésben még azt is  
kijelenti, hogy „elhagyom most a' *Poézist*, és a' szép *Literaturát*,  
mellyet elmebéli, és a' *Kertészkedést* 's a' *Természet*' esméretét  
mellyet testi gyönyörködtetésre tanultam és gyakorlottam”. S  
miért? Hogy egészen Árpádról szóló honfoglalási eposzának szen-  
telhesse magát. Felkészültségét a tárgy történeti irodalmáról  
szóló hosszas fejtegetéssel bizonyítja. S minthogy munkájához  
továbbra is szüksége lenne a könyvekre: „Már csak ez az egy Czél  
is elmúlhatatlanná teszi az Árpád' Irójának egy B[iblioth]ecánál  
való lakást.”

E gondolatmenetből, a praktikus irányultság ellenére is, a  
költő fő törekvései, alapvető eszméi tűnnek elő. Ezt bizonyítja a  
levéllel egybehangzó megnyilatkozások sora. Mint már utaltunk  
rá, jól látható a szándék a költészeti lezárás és újakezdés egybe-  
fonására: „Reményilem, hogy munkáimnak hátra lévő több cso-  
móival minden hátra maradás nélkül folytába kedveskedhetem  
Érdemes Olvasóimnak; és az apróságokon keresztül esvén, magá-  
nosságra szenteltt életemnek további minden részét *Árpádról és*  
*a' Magyarok' kijöveteléről* irandó Epopoeámra fordíthatom” – írja

például a Lilla-dalok előbeszédének kéziratos fogalmazványában, zárásképpen, megismételve nem egy levélbeli vallomását. 1797–98-ban az érzékenység poézisének folytonossága figyelhető meg, kiadási szándékait éppen ennek érvényessége támasztja alá programjában is. E költői ízlés vállalásában most sincs változás, de az érvényesség nem jelent egyben folytathatóságot is számára. Eddigi műveit végleges formába önti, kicsiszolja, kötetekbe rendezi, de további költészetét már más pályán képzei el. Ez pedig a nemzeti költészet teremtésének eszméjén alapul, s gyakorlatilag az Árpádiász-tervben ölt testet. Több megnyilatkozása bizonyítja, hogy 1798 körül, tehát éppen korábbi szereptudata széttörésének időszakától kezdve foglalkoztatta konkrétan e gondolat. Először azonban csak 1801-ben említi levélben, a ránk maradt vázlat és 51 soros bevezető pedig ez után, 1803 körül keletkezhetett.<sup>208</sup> Hogy mindez mit jelentett a számára, kiolvashatjuk abból a pár kísérő sorból, amit az Árpádiász eme tervének és töredékének más kéz által letisztázott kéziratára írt, minden bizonnyal Berzeviczy Pálhoz: „el-hidd Pali, ez a' plánum annyira tettzik, hogy ki nem mondhatom, és nagy kedvem van hozzá – én arra kérlek, hogy ha valamit tudsz a' Magyarok ditsősségére, vagy gondolsz, azt add tudtomra – Ezzel sietni kellene, hogy belé ne halnék, mert más nem continuálhatná az én plánumomat, ha tsak újra nem kezdené – Ennyi van készen még belőlle”. A terv csak terv maradt, de kétségtelenül ezt tekintette fő fejlődési iránya alapjául. Nem feledhetjük ezt akkor sem, ha végül is költészetének kiteljesedése, maradandó része nem e tervhez kötődik, hanem a lezárás szándékával készített kötetekben ölt testet.

### Az Árpádiász tervezete és töredéke

A „nemzeti character” irodalmi programja valójában még az érzékenység költészetét foglalta magában. Ezúttal azonban már tartalmában és tematikájában is nemzeti költészettel kívánja

szolgálni hazáját. Az Árpádiász fennmaradt részlete és tervezete a „vitézi” és a „civil” értékrend kompromisszumának továbbéléséről vall.<sup>209</sup> A hangsúly természetesen ezúttal is az utóbbin van, mint az a cselekmény irányultságában is megfigyelhető: a záró, a XII. könyv szerint a „Múzsák kért fogják a’ Magyarok Istenét, hogy engedje-meg nékik Magyar Nyelven énekelni – de az Isten a’ Végzésre haragosan tekintvén, kilentz száz esztendőn szomorúan nézett keresztül, a’ tizediknek pedig elejére el-mosolyodott – A’ Múzsák is szomorún és némán néztek azokon keresztül, a’ tizedik’ elejére pedig ők is mosolyogtak, ’s akkorra előre énekeltek a’ Magyarok’ Istene’ ditsőségére, ’s e’ leszsz vége.” Olyan irányt szab ezzel az eposznak, amit nyilván felerősített volna a X. könyv „isteni látása a végzés tükörszobájában”,<sup>210</sup> mely a nemzeti dicsőség elérését éppen nem a hagyományos értékekhez köti, vagyis ugyanazzal a törekvéssel találkozunk, amellyel már korábbi korszakaiban is. S maga az elkészült 51 hexameter is e kettősség jegyében oszlik két részre középen. Az első felében a honszerző vitézi eszményhez fordul:

„Rettentő hadakat, vért, és edj Nemzeti szörnyű  
Bajnokot éneklek! – ’s a’ bús Hadak Istene’ bátor  
Hét fő Hadnagyait! – kik a’ maga lakta-helyéről  
Egy Isten’ vezetése alatt bújdosni kiindult  
’S mind földön, mind a’ vizeken, mind ellene támadt  
Hartaiban nagyokat szenvedt Európai leg szebb  
Nemzetet, a’ Pannon’ bódog mezejére vezették”

A 29. hexameter azonban változást hoz a hangnemben, méghozzá olyat, mely igencsak elüt a „bajnoki küzdelem” világtól:

„Bódog Hélikonunk’ szent szüzei! mellyek az édes  
Hangljal hódító érzést egyelítetek öszsze!  
Jóltévő Magyarok’ kegyes Istene! a’ kit Etelka  
Így nevezett – ’s mind mind Édesség’ Isteni! mind mind  
Hintsetek e’ tsendes ’s árnyékos völgyre világot  
A’ melyben Múzsám koszorúját hajnali tépett  
Rózsából most fűzi vitéz Bajnokja’ fejére.

A' ti lehelletetek jóltévő életet árúl!  
Ott a' hol éneklek tsendes szellőtske lebegjen!"

Csokonai korábban a békés gyönyörködéstől látványosan elfordulva kezdett a vitézi harc megéneklésébe, illetve az első adandó alkalommal ugyanilyen látványos gesztussal tért meg a hadi élettől Amor dicséretéhez. Most a „szent Múzsák” és a „vitéz bajnokok” világa összeforr, mert a költő el akar szabadulni az érzékeny és a hazafias költészet kettős kötéséből: eleddig hol az egyikhez, hol a másikhoz fordult, azonosságuk formális hangoztatása közben is, most már valódi összeillesztésük a célja. E szándék jól érzékelhető a tervezetben is: a történeti cselekményszálát a költő több betéttel szakította volna meg, melyekben álomlátások, szkíta és magyar „antiquitások”, ünnepségek, szerelem stb. leírásai szerepeltek volna.<sup>211</sup> Ezeknek legalább olyan fontos helyet szánt a költő az eposzban, mint magának a harci cselekménynek. A betétek azonban egy másik vonatkozásban is jelentősnek tűnnek: felhasználásukkal szándékozta a honszerzés rendi kötöttségű eszméjét a modern értelemben vett nemzeti hagyományba ágyazni,<sup>212</sup> új nemzettudatot alapozva így meg. E nemzeti hagyomány mibenlétéről azonban többet tudhatunk meg korabeli egyéb művei számbavételével.

## A nyelv megújításának elvei és gyakorlata

Részletes nyelvi-irodalmi elgondolásait a nemzeti költészet természetét illetően korabeli, lényegében egy bokorban keletkezett tanulmányaiban, valamint kötetei előbeszédeiben fogalmazta meg; ezen írások elméleti tisztázó szándékukkal voltaképpen a nagy terv háttérének, műhelymunkájának tekinthetők, ezért nem véletlen a keletkezés idejének egybeesése. Már a Széchényi-levélben is említette vezérfogalmát („nationalis poézis”) annak kapcsán, hogy a könyvtárosság mellett még tanításra is ajánlkozott, (ezért kapcsolható ide is a már említett *Historia Heliconis...* kezdetű tervezet). A „nationalis poézisnak belső természetét”

kifejtve tulajdonképpen megismétli korábbi megállapításait a poézis és a tudományok viszonyára vonatkozóan: „Tudva való dolog, hogy minden Nemzetek' nyelve és eruditiója a' Poézison kezdődött, azt követte a' Literatura, a' Literaturát a' Historiai 's azzal atyafiságos Esmeretek, 's úgy lépett lassanként, léptésönként a' solida Tudományokra. Egy félfaragású Nyelvben, törnünk, rontanunk, építnünk, újjítnunk kell: újjítni csak a' Poéta 's a' Poétai bátorsághoz szoktatott Lélek mér, és csak az illyennek botsátják meg azt legjobban, 's az illyenek tudják azt a' kedveltető szín között eltsúsztatni, és bévétetni.” Itt azonban már tovább is megy, eltérve ezzel korábbi álláspontjától: a nyelv problémája önmagában is fontossá válik. Fontos persze a poéta szerepére vonatkozó megjegyzése is, mert ezzel elhatárolja magát a grammatikusok szigorúan nyelvészeti érdekű törekvésétől, amivel előbb Kármán, majd utóbb Kazinczy is élesen szembeszállt. A poézis és tudomány viszonyának eme meghatározása A' Tavaszelőbeszédében már tényleges nyelvújítási elképzeléseket alapoz meg. Először az újításhoz való viszonyt önmagában járja körül. „Kettőt szoktam én a' Magyar Nyelv dolgában fejsóválva nevetni. *Egyiket* azt, mikor valaki azt mondja hogy *Ez új Szó!* mintha bizony nekünk megkellene 's meglehetne azzal az egynéhány Scytha szóval érni a' mit katzagányos apáink lóháton hoztak ki Európába. [...] *A' másik*, a' mire mindég nevetnem kell, az, mikor némelly ember azt mondja hogy *Ezt a' szót nem hallottam*. Tudatlanságunknak egyenes megvallása ugyan virtus; de az említett embereknek nagyobb részében kevélység: mert egy úttal azt is akarják kitenni, hogy *a' mit ők nem esmérnek, az mind rossz szó*”. Az újítás feltétlen szükségességének szembeszegezése a bornírt hagyományörzéssel korábbi, Kármánéval rokon alapállásának változatlan érvényét mutatja. Erre épül részletesen kifejtett, példákkal illusztrált javaslata a szókincs megújításának módozatairól. Négy formát javasol: a régi („törzsökös”) szavak felújítását, az analógiás szóalkotást, bizonyos nyelvjárási szavak alkalmazását, és egyes idegen kifejezések meghonosítását („hungarizálását”). Itt kifejtett elveit a gyakorlatban is alkalmazza, bizonyoság erre éppen A' Tavaszhoz készített magyarázó szójegyzéke, vagy akár a *Dorottya*hoz utólag, 1803-ban írott jegyzetek szófejtései. De ismeretes tájszójegyzéke Somogyból,<sup>213</sup> s Márton Józsefhez

írott 1801. május 19-i levelében is utal ilyen tevékenységre: „...édes Hazám' 's Anyai Nyelvem' díszére és előmenetelére, a' mint tudtam 's a' mit tudtam a' ritkább régi, kevésbé gyakorlott, nyomtatásban esméretlen, tartományos és mesterszavakból 2000 és egynéhányat öszveszedtem”. Nyelvváltásra, szóalkotásra vonatkozó elveit röviden megismétli az Anakreoni Dalokhoz írott jegyzetei között, de itt kiegészíti érvrendszerét egy általánosabb érvényű gondolata is: régi törzsokszavaink „magvok szakadásának” „legfőbb okai azok a' gyarló Fordítók, kik a' (kivált hajdan nyomorék) Deák és egyéb eredeti munkák körül, nem az idegen nyelvet a' miénkre, hanem a' miénket akarták amannak a' kap-tájára szorítani.” S hogy ez miért baj? Azért, „mert a' Nyúgotiaknak nyelvébe könnyebben eltsúsz az idegen de nyúgoti szó, hanem a' Volga mellyékiből úgy kirí, mint a' Pesti Kortsoknak magyar öltözetjek mellett a' Német elejű nadrág, vagy a' Kaput alatt az aranyos öv; 's azomba kitsoda tett minket olyan nagyon majmavivá a' külföldieknek?” – írja *Az epopoézáról közönségesen* című tanulmányában, ami egyébként az Árpádiász-eposz műhelyének terméke, egy nagyobb, publikálásra szánt elméleti írás első része.<sup>214</sup> Itt tehát a magyar nyelv természetének, a keleti jellegnek a gondolata nemcsak egy félmondatos megjegyzésbe szorul, mint az Orczy-Koháry-levelében, hanem az egyik alaptétellé válik.

## Eredetiség és nemzeti hagyomány

Az idézett megnyilatkozásokban felvetett gondolatoknak azonban két további lényeges összefüggése is van. Az egyik az eredetiség követelményének tételes megfogalmazása. Az Anakreoni Dalokhoz írott jegyzeteiben még csak a fordítók hibáira utal, a Dorottya előbeszédében azonban már világosan kimondja: „jobban szeretek középszerű Originál lenni, mint elsőrangú Fordító”. Előző, 1797-es programírásában még csak a „nemzeti character” fogalmának belső tartalmaként jelent meg a nemzeti eredetiség követelménye, az egyéni eredetiség pedig költői gyakorlatának tendenciájában. Ez utóbbi tekintetében most is ellentmondásos a

pozíciója: bár irodalomfelfogása a klasszicizmus keretei között marad és írói módszerére is jellemző a szintén klasszicista korrekció-elv, mintája azonban már nem pusztán az antikvitas, s megjelenik a zseni-kultusz is, először A' *Magánosság*hoz nevezetes soraiban („Te benned...”).<sup>215</sup> Elgondolása jellegzetesen átmeneti, mint azt A *verscsinálásról közönségesen* élete végéig érvényes azon fejtegetései is bizonyítják, melyekben a poézis tűz természetét a „felöltöztetés” és a „régulák” fogalmaival kapcsolja össze. „A verscsinálás nem poézis; mert ez a gondolatoknak, a képzelődésnek, a tűznek természetében, és mindezeknek felöltöztetésében van: a verscsinálás pedig csak a szózatok hangjának bizonyos regulákra vételére, s külső elrakására ügyel, hogy azok harmóniával szóljanak az ember fülébe. [...] A poézis lélek, amely elevenít, enélkül a verscsinálás megholt állat. [...] Ugyanis csudállatos mesterséggel van rakva a méhek lépe, ámúlást okoz, de sem nem édes, sem nem táplál. A színméz ellenben, ha a hatszegű lyukaknak reguláiba nincs is öntve, mely kívánatos! Mit ítéljünk hát a lépes mézről, mely a szép rendet az édes ízzel együtt ajánlja?”

Csokonai tehát semmiképpen nem tekinthető a romantikus teremtő zseni elképzelés hívének, álláspontja azonban nem is a századelő gondolkodásával rokon.<sup>216</sup> Az egyéni eredetiség szempontjából átmenetinek mondható felfogása a nemzeti eredetiség modernebb értelmezésével fonódik össze: kiállása az „originál” mellett, a „fordítás” ellenében, a nemzet kulturális individualitásának szemléletéből fakad. Most már nem egyszerűen a tartalmi eredetiség, nem pusztán az egyetemes értékek nemzeti kereteinek a fontosságát hangsúlyozza, s ennyiben a Sturm und Drang nemzedék – egyébként Younghoz erősen kötődő – szemléletéhez hasonló álláspontot vall.<sup>217</sup> A' *Tavas* már idézett előbeszédében az újítás szükségességét az elzárkózó hagyományőrzéssel szemben a hagyomány új értelmezésével igazolja: „Bizony a' szegény Községnek ma is több *Genieje* van, mintsem azoknak, a' kik szegyenlenek a' közé számláltatni: ő a' maga új ideáit is ki meri magyarul tenni, 's ha reá kész szót nem talál, bátorodik tsinálni; míg a' *felső* Kösség nem akar, a' *tudós* Kösség nem mér, és amaz németizál, e' pedig deákizál. [...] Ama' *Finnyáskodó* pedig [...] forgolódják a' Felföldi, Duna- és Tiszamellyéki 's Erdélyi Magya-



rokkal; levelezzen hazabéli Tudósokkal; figyelmezzék a' Mesteremberekre; ereszkedjék le a' paraszt, tudatlan, egyűgyű – de nála meglehető jobb-magyar – községhez, allynéphez: akkor majd nem lesz annyi új szó, annyi hallatlan ejtés öelötte." A kérdés nyilvánvalóan nemcsak, s nem is elsősorban nyelvi érdekű: a „nemzeti character”, a hagyomány és a hagyományörzés összefüggéseiről van itt szó. Míg 1797-ben a gondolkodása középpontjába emelt „nemzeti character” fogalmát csak a magyarság földrajzi határhelyzetének és a „nyelvében él a nemzet” gondolatának megfogalmazásával tudta megközelíteni, addig most jóval pontosabb (s korszerű) meghatározást talált a nemzeti hagyományban. Ezt szegezi szembe a magyarság eredetéről értekező újabb német szerzőkkel is, mikor Kultsár Istvánnak ezt írja 1802. októberi levelében: a legcsalhatatlanabb bizonyosság e kérdésben „Egész Nemzetünknek hagyományja, melly a' legutolsó, legírastudatlanabb Parasztjainknál is megvan”. Vagyis a hangsúly a nemzeti hagyományon van, ami fellelhető a parasztok körében is, nem pedig a népi-paraszti hagyománykincsen, mint a nemzeti hagyomány egyedüli letéteményesén. A nyitás törekvését érezzük itt még: a nemzeti hagyománynak az „allynép”, a „szegény Község” is birtokosa, s ezáltal befogadtatik egy kulturális és etnikai identitást<sup>218</sup> tükröző nemzettudat kereteibe. Az irodalmi hagyományörzés leginkább – a Csokonaira is igen nagy hatást gyakorolt – Dugonics munkásságában reprezentált, s a *nemzettudat szempontjából* jórészt öntudatlan vonulata<sup>219</sup> érik itt modern alapozású, tudatos nemzetfogalom lényegi meghatározásává. Az ezen épülő irodalmi program azonban csak Kölcsey munkásságában teljesedik ki, a *Nemzeti hagyományokban*. Csokonai népies dalai (pl. *Paraszt dal, Szerelem dal a csikóbőrös kulacshoz, Szegény Zsuzsi, a táborozáskor*) így leginkább irodalmi kísérleteknek tűnnek, semmint tervszerűen követni szándékozott költői irány első próbálkozásainak.<sup>220</sup> Még akkor is így látjuk ezt, ha e dalai sikerültek, s az életmű jobb darabjai közé tartoznak,<sup>221</sup> s rájuk hivatkozva szokták Csokonait az irodalmi népiesség kiemelkedő alakjának tekinteni. Mindazonáltal a népies fejlődés lehetősége benne volt Csokonai gondolkodásában, s teoretikus érdeklődése 1797–98-as népdalgyűjtésétől kezdve folyamatosan fennmaradt: 1804. június 14-én arról számol be Kazinczynak, hogy ír „egy

Praefatiót a 'Volksliedekről 's azoknak különböző Natióknál való Karakteréről 's Mustráiról, és szükséges Jegyzéseket". A *Halotti versek*be pedig beilleszt egy betétet, a lappon énekét, amely karakterében és forrásaiban egyaránt a Herder nevével fémjelezhető hagyomány szemlélethez kötődik, annak költői terméke.<sup>222</sup> Ez egyúttal rávilágít a költő nyitottságára is: a magyarság eredetét illetően érdeklődéssel fogadja a finnugor rokonság gondolatát, bár ő inkább a hun-magyar eredetmítosz szemléletéhez kötődik. S ez a honfoglalási eposz írójánál nem kevés; mindenesetre összefügg a nemzeti hagyomány széles értelmezésével, mely az Árpád-eposz lényegi vonása lett volna. Ő maga erről az Anakreoni Dalok jegyzeteinek sokat idézett, nevezetes soraiban így vall: „Magyarjaim! Literátorok! ne tsak a' külföldi írót olvassátok, hanem keressétek fel a' rabotázó együgyű Magyarat az ő erdeiben és az ő Scytha pusztáiban, hánnyátok fel a' gyarló énekes könyveket, a' veszekedő Predikátziókat, a' szűr bibliopoliumon kiterített, szennyes Romántzokat, hallgassátok figyelemmel a' danoló falusi leányt, és a' jámbor puttonost; akkor találtok rá az Árpád' Szerentsi táborára, akkor lelitek fel a' nemzetnek ama' mohos, de annál tiszteletesebb maradványit, a' mellyeket az olvasott és útazott uratskáknak társaságában haszontalan keresnétek.”

## Az átalakult nemzettudat

A nemzeti hagyomány tehát a nemzet individualitásának letéteményese, elsősorban etnikai sajátosságaiban, nyelvében és kultúrájában ölt testet, ugyanakkor képviseli, (s csak ez képviseli) az egyetemes emberi értékeket is. S ebben lelhetjük fel a nemzethez való tartozás kritériumát is: a citoyen öntudat immár nem elsősorban egy politikai közösség tagjaként, hanem inkább egy szellemi-kulturális közösség részeseként szemléli magát. E közösség pedig, a korábbiakhoz hasonlóan, nem a rendi tagoltságot mintázza, hanem a nemzet egységének és oszthatatlanságának elvén épül. Ezt azért is fontos hangsúlyozni, mert maga a rendi nemzettudat is feltöltődik etnikai elemekkel, s átalakul a feudális

nacionalizmus nemzeti szólamú ideológiájává.<sup>223</sup> Ez azonban kizáró jellegét nem szünteti meg, sőt, a rendiség mellett immár a nemzetiség szerint is szelektál. Bezárkózó karaktere tetten érhető továbbá az újításoktól való merev elzárkózásban is, különösen az idegen országok mintáit és a kultúra megvetését illetően. A felvilágosult patriotizmusból kifejlődő új nemzeteszme minden lényegi vonásában eltér a feudális nacionalizmustól. A nemzet egységét hirdeti, nem irányul senki ellen, sőt, a népek közötti megértésre épül, s az egyetemes kultúra letéteményesének tekintti magát, nyitottnak a fejlődésre, amely csakis a széles értelemben felfogott nemzeti hagyományból fakadhat és csakis szerves lehet. E nemzetfogalom, mely a Herderével mutat nagy rokonságot,<sup>224</sup> a folytonosság erős szálai ellenére jelentősen különbözik a felvilágosult patriotizmustól is. A különbség azonban nem a „nemzetiség” eszméjének hiányaként, illetve megjelenéseként határozható meg. A fő különbség egy döntő hangsúlyváltáson nyugszik: a „nemzetiség” eszméje, összetalálkozván a kultúra egyetemes értékvilágával, a nemzet legitimációjának fő tényezőjévé lépett elő, s – a nemzeti kulturális hagyomány, a nemzet individualitásának letéteményeseként – mintegy magába szívta a primér politikumot hordozó patrióta érzelmeket is.<sup>225</sup>

A nemzeti hagyomány tehát mint a modern nemzettudat egyik típusos változatának a megtestesítője és lényege alapozta volna meg Csokonai költészetének új, tematikájában is nemzeti irányát. Igen jellemző a költő habitusára, hogy most újólág egy nagy tervvel állt elő. Diákkorában a szerelem tizenkét énekes eposzában akarta kiteljesíteni az érzékenység poézisét, most, mikor a „nationalis poézis” vált vezérgondolatává, a honfoglalás elsőrendűen nemzeti témájához fordult. A két terv azonban – minden különbség ellenére is – karakterében hasonlóságot mutat. Ahogy korábban a boldogság eszményét az aranykor időtlen mítoszában kereste, úgy most a nemzeti hagyományt a maga tisztaságában és eredetiségében a honfoglalás ugyancsak időtlenített világában véli felfedezni, megelőlegezve ezzel a „nemzeti aranykor” eszméjét.<sup>226</sup> Az érzékenység poézisétől persze igencsak eltér a honszerző harcok lehetséges megéneklése; Csokonai maga is erősen hangsúlyozza a váltást, amellyel a „nationalis poézis” felé fordul. Mindazonáltal nem feledhetjük el, hogy szemléletének általános

keretei, erkölcs- és boldogságfilozófiája, ember- és történet-szemlélete (ezekről később még szó lesz), a felvilágosult szemléletmódhoz kötik, akárcsak nemzetfelfogásának jellege: a honfoglalás témájához, a nemzeti költészethez való fordulása semmi esetre sem „romantikus” sajátosság, sokkal inkább eme felvilágosult szemléletmód – a kor egészére jellemző – fordulatának az eredménye, s ennyiben nem idegen Csokonai legsajátabb lényegétől. Nem lesz ő hűtlen a „szelíd Múzsák”-hoz sem, helyet akar biztosítani nekik eposzában, a harcok közben is megénekelve a „tudományokat” és a „szerelmet”. Ebben elődje Vörösmartynak, aki – mint Martinkó András írja – a *Zalán futásában*, a valóban romantikus eposzban „a honfoglalás során és ürügyén a haza képét, a nemzet jellemét és történelmi feladatait összhangba hozza a »földi menny« ideájával is.”<sup>227</sup>

Csokonai korai halála – 1795 után ismét – derékba törte az életmű építésének nagy tervét. Méghozzá azt az életmű-tervet tette torzóvá, amelytől költészetének folytonosságát és megújítását egyszerre remélte, s amelyre végső soron költői halhatatlanságát bízta. Mindezt ő maga így fogalmazta meg eposztöredéke végén, „Hélikonunk’ szent szűzeihez” fohászkodván:

„...mikor edj szirten énekli vitézét  
Muzsám ’s a’ hold fénye alatt epekedve zokogja  
A’ megavúlt emlékezetet – legyen éneke édes!  
A’ ti mosolygástok kezes is ’s nekem életet ígér.”

## Harmadik rész

# TERMÉSZET ÉS EMBER

Csokonai általában filozófus költőként ismert, legnevezetesebb versei a boldogtalan szerelem szomorúsága mellett éppen a felvilágosodás nagy eszméit szólaltatják meg. Pedig ő elsősorban nem filozófus költő! Rendkívüli filozófiai érzékenységgel volt megáldva, szemléletének meditatív vonásai tagadhatatlanok, de a kimondottan filozófiai kérdésfelvetés csak ritkán, kivételes pillanatokban jellemzi. Mivel azonban e kivételes pillanatok többnyire maradandó értékű alkotást teremtek, nem csoda, ha ennek súlya rávetül az egész életműre, s átrendezi annak belső hangsúlyait. Azzal kell hát számolnunk az életmű filozofikus vonulatának értelmezésekor, hogy minden korszakban jelentős, összegző művek születnek (*Az Este, Az Álom, majd a Marosvásárhelyi gondolatok és az Újesztendei gondolatok, végül Az ember, a poézis első tárgya, továbbá a Halotti versek*), de ezek nem elsősorban valamiféle öntörvényű filozofálás eredményei, hanem sokkal inkább az életpálya alakulása során adódó létproblémák legáltalánosabb szintű feldolgozásai, s mindig valamely különös gondolati határhelyzet inspirációját tükrözik. Ugyanakkor, ezen összegzések mellett a világgép filozofikus elemei jobbra csak utalásokban

és asszociációkban tárulnak föl, a művek világának háttérében. Csokonai eme állandóan működő, de csak ritkán előtérbe lépő reflexív hajlandósága nagy gondolkodói utat járt be. A fiziko-teológiától eljut a természet örök világregdjében való megnyugvásig, majd a tökéletesedés gondolatának újrafogalmazási kísérlete közben e világregd temporalizálásáig, ami a történet-teleológia küszöbéig vezet. Élete végén azonban már maga a teleológikus szemlélet törik szét, s így a világregd helyét az ember, az emberi természet foglalja el a világrék centrumában.

# I. A TERMÉSZET TELEOLÓGIÁJA

## 1. A természet rendje

### Természet és szeretet

Ha Csokonai evilági boldogságot hirdető életprogramjának létfilozófiai alapvetésére kívánunk fényt deríteni,<sup>228</sup> a feladat egyszerre mondható könnyűnek és nehéznek. Könnyű, mert feltűnik egy fogalom, a természet, amely folyamatosan jelen van, s mintegy fő princípiumként állandó hivatkozási alapot képez. A nehézséget az jelenti, hogy e természetfogalom differenciálatlan, nincs pontosan kifejtve. Leggyakrabban egy másik fogalommal együtt tűnik fel: a Szeretettel. A *Tsókók* első énekének végén a gráciák „a' Természet' Szépségét énekelték, 's a' Szeretet közönséges Hatalmát”; A *Szamar és a' szarvas*ban az a megállapítás olvasható, hogy a létezőknek („atyafi állatoknak”) „egy annyok a' Természet köz törvények a' Szeretet”. A Természet minden létező őselve, a Szeretet eme őselv belső mozgatója, az őserő. „A' szeretet egy oly titkos vonó erő és sympáthia, a' mely tsak oda szívódik, hol szeretetének viszontaglását érzi” – írja a *Melyik a' legjobb Csók?* önállóan készített bevezető részében, a szerelemérzés kapcsán – filozofikusan. Ugyanez a gondolat a világ egészére (és főleg) keletkezésére nézve így hangzik: „az ő teremő Szavára a' Létel tenyészővé tette a' Semminek kietlen Méhét, és a' tsetsemő Világ a' Mozgás Karjainn rengett az öreg Kaósz' Bóltsőjébe”. (A'

*Tsókók*) A kozmológia és a kozmogónia egyazon elven nyugszik, s ennek az elvnek jól látható a kapcsolata azokkal a népszerű világképekkel, melyek a kisdíák Csokonai eszmélkedését meghatározták. „Young és Hervey műveinek (miként az egész fiziko-teológiai irodalomnak) az alapját elsősorban az univerzum newtoni modellje szolgáltatta, de belejátszott a lények láncolatának a XVIII. században újjáéledő és a századközép táján rendkívüli hatású teóriája is – az előző a világegyetemre, az utóbbi pedig az embert közvetlenül körülvevő természetire vonatkozóan adott konkrét és jól hasznosítható elemeket.”<sup>229</sup> A fiziko-teológia és a lények láncolata egymásnak végső soron ellentmondó konklúziói nem befolyásolják Csokonai gondolkodását, számára a világ felépítésére vonatkozó nézetek a fontosak, s nem a belőlük adódó konzekvenciák isten léteire és az erkölcs mibenlétére vonatkozóan. Szembefordulása Young és Hervey világával e területre korlátozódik, a „fizikai világkép állványzatát”<sup>230</sup> élete végéig a newtoni világregnd<sup>231</sup> jelenti, igaz, átlényegítve a Természet és a Szeretet fogalmait által.

### A newtoni modell átformálódása

Ez a váltás, melyet egyébként egyáltalán nem hangsúlyoz a költő, szintén 1793 körül zajlik le. 1792 őszén, Horváth Adámhoz írott<sup>232</sup> verses levelében, a filozófiai műveltségét bizonyítani akaró eruditus felsorolás kezdetén így indítja útjára múzsáját:

„Menj bé: Ó vagy Bernoullival méri a roppant Eget  
 Vagy a Newton tsóvén nézi a végtelen üreget  
 Fel repülvén nagy elméje a nap tányérja felett  
 A sok ezer Világoknak fel fedezgetője lett  
 Bujkál a' tágas Mindenben egy Világról másakra  
 A föld neki tsak egy por szem, a nap tüze egy szikra  
 Onnan fellyül le tekintvén e Világot meg veti  
 A port 's az abban kevélyen mászó férget neveti



Imádja mély tisztelettel az örök Mindenhatót  
A' ki tsak egyy Légyen szóra illy ditsőt formálhatott”.

Nemcsak a jellegzetes fogalomhasználat („végtelen üreg”, „sok ezer Világok”, „tágas Mindenben” stb.) érdemel figyelmet, hanem az is, hogy megtartja a porban „kevélyen mászó féreg” hagyományos emberképét, csakúgy, mint a konvencionális Istenképzetet. Ehhez képest *Az én Életem* (1793) már a megrendültségről vall:

„Ugyan a' számtalan napok végetlen határokbann,  
Hol a' széllyel szórt Világok kerengnek abrontsokbann,  
E' mértékre nem vehetett Mindenbenn, a' föld felett  
Meg lehet é, hogy ne légyen egy parányi szegelet,  
Melyet az áldott Természet rakni akképp akara:  
Hogy tsak öröm rózsáival virágozzék pitvara?  
Melynek ártatlan vígsággal illatozzon tavassza,  
Hogy azt a' búnak fagyfaló tele meg ne fonnyassza.”

Már volt róla szó, hogy e rész a túlvilági boldogsággérettől való elfordulás pillanatát rögzíti; kiegészítésül megemlíthetjük, hogy már itt is előfordul a *rózsa* és a *tél-tavas* jelképe, melyek a pálya végén oly fontossá válnak az összegző versekben. De e boldogságfilozófiai váltás együtt zajlik a világgép egészének átformálódásával: a hagyományos fogalmak („számtalan Napok”, „abrontsok”, „Minden”) mellett megjelenik a Természet, s eltűnik a konvencionális istenképzet. A fönt és lent kettőssége érvényes, s ennyiben még átmeneti a gondolati helyzet, de ennek föloldása, a „fent”-től való elfordulás („Lelkem! térj vissza földedbe”) már jelzi a megoldás irányát, azt, amin *A' Tsókok* világa alapul.

Ennek az iránynak világgépi szempontból legteljesebb, bár így is meglehetősen tömör s poétikus közelítésű megfogalmazását *A' Szeretet* bevezetéseként olvashatjuk. Itt már nyoma sincs a „porban mászó féreg” képének, az evilági boldogságot kereső ember büszke öntudattal, erényességével megelégedvén jelenti be a Természetre hivatkozva: „Bár mint kiáltsanak a' fekete vérű Komorok, bár a' Fantasztá' törvényé tegye is hideglelős képzelődéseit; én ugyan nem futok az elől az ösztön elől, melyet magambann hordoztat a' Természet.” Ez a szemléletváltkozás lényege, ez vetül

ki az egész világra, s értelmezi át a newtoni világgép hagyományos fogalmait: „A' Szeretet lelkesíti az egész Világot. – Ez az első mozgó erő, mely a' Mindenségnek közép pontjában ülvén, örök abrontsonn forgatja a' Teremtéseket. Mikor még a' Chaos elnyelvén önnön magát zavartt kerengéssel tolongtatá egymásba a' tusakodó Lételeket: ez szóllott egytet, 's azonnal megkötötte az egymáshoz szívódó Valóságok között, azt a' felbonthatatlan Atyafiságot, a' melybenn még máig is kedvellik egymást; e' rakta a' rendszerző Hármoniának Isteni újjaira a' Világnak minden részetskéit, – nap ez, mely lételt, és elevenséget ad az ő mennyei sűgárával – rug ez, mely mozdulásba hozza a' veszteglő testeket, – éltető állat, mely első kedve mindennek, valami a' nap alatt, és azon felül terem, ama legutolsó valóságig, mely a' nem lételnek megmérhetetlen partjaival határos. – Mind Te vagy ez oh Szeretet! Tel ki minden vagy mindenekben.” E világerőként leírt Szeretet, mely itt kivételesen még a *Természet* fogalmát is magába olvasztja, mindazokat a funkciókat megkapja, amelyek a hagyományos istenképzet sajátjai voltak, s így egy természetelvű világmagyarázat alapelvét jelenti. A filozófiai *systeme* azonban nem épül ki, jóllehet a természet rendjéről van szó: a költő számára már nem maga a rendszer, annak teljessége a fontos, legfeljebb csak az igénye és egyes problémái. A költői megfogalmazások pedig az objektív bizonyosság megrendülésére utalnak, csakúgy mint a vitalista őserő megfoghatatlan őselvének középpontba emelése.<sup>233</sup> De Csokonai nem is e természetelvű filozófia kifejtésére helyezi a hangsúlyt, hanem arra a költői világra, amit boldogságeszménye alapján létrehoz. A filozófia csak ennek hátterében jelenik meg, s csak e boldogságeszmény alapproblémáinak, a túlvilág és a földi rossz kérdésének az értelmezése kapcsán.

## 2. Természetelvű világmagyarázat

### A lélek és halhatatlansága

Az evilági boldogság igenlése a túlvilágot elvetve tulajdonképpen a lélek halhatatlanságát kérdőjelezi meg. A radikális szakítás minden metafizikus boldogságígéréssel a lélek felfogásában is döntő változást igényel. Ez természetesen nem egyik pillanatról a másikra zajlott, az európai felvilágosodás irodalmában már korábban létrejöttek azok a gondolati elemek, amelyekkel e probléma új módon közelíthető meg. Elképzelhetővé vált a lélek létének és halhatatlanságának a szétválasztása, amiben különösen Voltaire Locke-értelmezésének volt nagy szerepe.<sup>234</sup> A magyar felvilágosodásban éppen az 1780-as, 1790-es évek fordulóján, tehát pontosan Csokonai eszmélkedésekor jelentkezett nagy erővel a lélek halhatatlanságának a problémája.<sup>235</sup> A sokféle hatás közül bizonyosan jelentős volt a Horváth Ádámé, erre Csokonai utal is verseiben, de még inkább fontos volt a Horváth Ádámmal vitázó Kazinczyé.<sup>236</sup> Ismeretes továbbá, hogy Csokonai barátai között szintén igen elevenen élt ez a probléma, utalhatunk itt Kazinczy és Nagy Sámuel 1794-es levélváltására,<sup>237</sup> vagy arra a máig publikálatlan latin nyelvű levélre, amelyet Horváth Ádám írt Csokonai egy barátjának, legvalószínűbben éppen Nagy Sámuelnek. Ennek mellékletként küldte 1792. október 30-i válaszversét Csokonai szeptember 14-i üdvözlő költeményére, s magában a levélben hosszan válaszol a Pszichológia-könyve iránti érdeklődésre, s megígéri, hogy küldet ötven példányt Debrecenbe.<sup>238</sup>

Kazinczynak az Orpheus nevezetes vitájában elfoglalt álláspontja mintegy összegzi addigi gondolkodói útját, azt a hatalmas váltást, amelynek során a hagyományos gondviselés-képzetből kibontakozva eljutott a szépség és öröm evilági boldogságígéréstének elfogadásához. Ő a lélek halhatatlanságára nézve agnosztikus álláspontot vall: „a kérdés, míg csak az emberi természeti értelemnek tétetik tárgyává, nincs úgy megfejtve, hogy minden

kétségek eloszlattassanak.<sup>239</sup> A meg nem ismerhetőség, az emberi értelem korlátozottságának bevallása a halhatatlanság hitét így egyértelműen a vallás körébe utalja. Ugyanakkor ez az álláspont összefonódik a természet örök rendjébe való visszatérés gondolatával, ami így, együttesen a túlvilág tulajdonképpeni kiiktatását jelenti a boldogságígéretek közül.<sup>240</sup> Csokonai hasonló álláspontra jut a lélek mibenlétét illetően: „ártatlan Lelkem, akár az Égből származtál alá az én testembe, 's az Ethernek valami részetskéje, vagy valamelyik Csillagnak tiszta sugára lévén, nemesebbé tettél egy tsomó sárt a' több testvér göröngyöknél; akár az én érzéseimnek, és Fantaziámnak tüköre vagy; kejl fel könnyű szárnyaidra...” (A' Szeretet). S hasonló a túlvilági élet lehetőségére adott tagadó válasza is, melynek nagyformátumú művészi megfogalmazása *Az Álom* című vers.<sup>241</sup>

„Így aluszunk mi! – de vigyáz a' természet,  
 'S nintsen munkáiban hízak és enyészet;  
 Pontos forgásának örök karikája  
 Egynek el fogytával másikat táplállya. –  
 Mi voltam magam is, míg meg nem születtem,  
 Míg fűből 's állatból e' testet nem vettem?  
 Aludtam mélyenn a' tsendesség ölében  
 A' magam nem tudás tsendes éjjelében;  
 Még a' Természetből, mint egyy annak meg hólt  
 Részettskéje, akkor ki nem fejttem vólt;  
 Így fogok bomlani újonnan beléje,  
 Mint annak egy pitziny meg hólt részetskéje.  
 A' koporsó után éppenn azt képzelem,  
 A' mi Böltsöm előtt történt vala velem:  
 Aluszom, jó álom, mihelyt el enyészek  
 'S élőből egyy rakás Minerálé lések.”

Az álom és halál testvériségének toposzára itt ráúszik az örök körforgás képe, s az ebben való megnyugvás hangulata,<sup>242</sup> ami kizár minden túlvilág-elképzelést. E gondolat boldogságfilozófiájának is alapmeghatározása, sgyakran feltűnik korabeli írásai-ban, így például A' *Tsókókban* („A' férgek rágjanak öszve egyy esméretlen Hant alatt, 's boldog léssel, mert e' kínos rágásokat

nem fogod érzeni.”) és *A' Szeretethben* („Majd mikor én porrá leszek, és a' Temetőnek füvei felszívják az én nedvemet, a' mellyet Te élesztettél, mikor még porom is vissza térvén az ő elementumiba, tsak egy név válik belőlem: akkor is mint a' régi Anakreonnak tisztelet fogja kísérni áldott emlékezetemet.”). Mindez persze összefüggésben van a túlvilághit és általában a vallás szerepéről vallott nézeteivel. Előbb, a *Broughton Religiói Lexiconára*, s utóbb a *Halotti versek* című költeményekben ez az összefüggés közvetlenül meg is jelenik, de 1794 körül más, a költő által akkor fontosabbnak vélt problémakör részeként tűnik fel: mint a földi rossz egyik összetevője és okozója.

### A világban létező rossz

A túlvilági boldogság lehetősége éppen a földi élet jelentőségét csökkenti, az evilági boldogságot degradálja, s e szempontból ugyanolyan jellegű, mint a „fársángos nagyvilág” kínálta álboldogság: az igazi öröm felől nézve mindkettő boldogtalan és ráadásul boldogságellenes. Csokonai ezek összetartozását hangsúlyozza azzal is, hogy következetesen együtt emlegeti őket. *A' szamar és a' szarvas* című dialógusban a Szarvas így oktatja a Szamarat arról, hogy milyenek is az emberek: „Elég az, hogy ő közülök, ki kevély, ki buja, ki fősvény, ki szent. Az első anyagnak, vagy minek tartja magát, a' másik barommá teszi magát, olyanná, a' millyen köztünk kevés van. A' harmadik[nak] mindég a' földbe, az utolsónak pedig a' tőle képzelt menyországba van a szeme függesztve. És én nem tudok külömbiséget tenni, mellyik köztük a' monstrumabb.” Majd a Szamar értetlenkedése láttán „példával világosítja” a mondottakat: „Négyet esmértem a' többek közül, mikor én az udvarba laktam. Eggykor történt, hogy edgyütt voltak mindnyájan 's az én Uram pórázomnál fogva elejekbe vitt, hogy vélem játszon, 's őket mulattassa. Argirusz volt edjik, e' tzifra Argirusz, mellette vigyorgott Kéreász, előbb pedig egy kevéssé a' vén Krémesz, és a' fekete Diofantus sóhajtozott, amaz a' szűk időről, e' pedig tettetéből. Miért nem méltóztatik az Úr,

igy szolla gőgösen Argirusz, ezt a' Szarvast meg ölni: – Én meg rászoktam 's az Uram így felelt reá meg vetéssel: A gyermekeim jádznak véle, egy jobbágyom szokta étetni, néha a' felesége meg is szoptatja. Hiszen mitsoda fájin nadrág telne a bőriből, felel Argirusz, valami ostoba szabó meg varrná egy két forintért, 's mi az? – Csak azt sem adnám sokért, ha eggyyszer végig mehetnék benne a' piatzon egy vasárnap, holmi gyim-gyom embernek a' kalapom sem emeliteném. – Jó lenne biz a' húsa, viszonozza Kéreász, főve vagy sülve, vagy ha csak ugyan meg ölni nem akarnám, szánám különben is ezt a' szép kis állatot, Frantzkának küldeném ajándékba, 's ah, én ezért, én egy pár mézes csókocskát nyernék azokról a' pitziny ajakokról, 's ki volna nálam meg elégedettebb? – »Jobb volna bizony, mondá dűnnyögve a' vén Krémesz, 's el nyelő szemeket vete reám, ha el adná az Ur, jó pénzt adna érte az Apátur, 's be érné véle az ember egy hólnapig, kivált, ilyen szűk időben.« Én Istenem! fel kiált különös hangon Diofantus, be el testiesedett, be csak haszon keresővé lett ez a világ! a' Lelkieket (ugy tetszik, ezt mondá) senki sem keresi. 'S hát az Isten oltára ugy el van az Urak előtt felejtve? nem jobb lenne-é ezt a' szép állatot, kit az Ur az Istentől vett, az Istennek visszaadni? – Meg örültem, hogy el akar bocsáttatni, 's azt a' jól tévő szívet csodáltam benne – 's az oltáron a' szentelt tűzön megáldoztatni? Mit gondol az Úr? Lelkéért! Az Egek kedvéért! azért a' sok áldásért a' mellyet az Ég érette fog az Ur házára csepegtetni! – Ekkor rémültem el, 's ájulva buktam lábok közé.” Csokonai elvont magatartástípusokat ragad meg, ez társadalomkritikájának a lényege. Mögöttük felsejlenek ugyan a társadalmi típusok, így például a *szent* egyértelműen a papokra utal, a *kevély* egy bizonyos nemesi, míg a *fősvény* egy bizonyos polgári mentalitást jelenít meg, de elsődleges karakterük mégsem ez. S nemcsak azért, mert nem teljes a megfelelés (az egy *szent* kivételével), hanem – s főleg – mert egy etikai rendszerbe tartoznak inkább. Ahogy a korabeli magyar társadalom bajai, a „földi rossz” fogalmába olvadva jelennek meg, úgy integrálják e magatartástípusok, mint a rossz okozói, a költő konkrét társadalmi tapasztalatait is. Minthogy azonban ő elsősorban boldogságközpontú költői világát rendezí be, így e problémák csak e világ rendező

elvei szerint, jellegükben ahhoz igazodva jelenhetnek meg – kritikájának radikális hangvételén ez mit sem tompít.

Korabeli nagy felvilágosult költeményei (az ún. toldalékos versek) egytől egyig köthetőek valamelyikhez e négy magatartástípus közül. A *bujaságról*, mint a „fársángos” élet sajátos lényegéről már korábban részletesen szoltunk *A’ Dél*, *A’ Tél*, *A’ Nyár* című versek és különösen *A’ Tsókok* Filander-monológja kapcsán. S említettük azt is, hogy a *bujaság* és a *szorgalom* Csokonai által negatívan megítélt magatartásformái a gazdagsághoz való két tipikus viszonyulást is jelentik: a csömörig való élvezetet és az aszkézise miatt értelmetlen szerzést. A *fősvény*, mely ez utóbbi típust szimbolizálja, klasszikus érvényű költői megformálást a *Zsugori uram* című versben nyer. A gazdagság azonban összefüggésben van a *kevélységgel* is, méghozzá oksági összefüggésben Csokonai szerint, ahogy arra *A’ tengeri háború* című költemény nevezetes része rávilágít:

„Bolondság! – Az ember kevéssel meg éri,  
Mihelyt kívánságát szükségéhez méri.  
De ez a’ majmoknak leg kevélyebb fajja  
Szívével az egész világot fel falja.  
S meg nem elégedvén minden Állatokkal,  
Még ember társát is bírni vágy azokkal.  
Így tészí az ember az embert szegénnyé,  
Mihelyt a’ kevélység válik szent törvénné”.

Ez a *kevély*, s a *kevélynek* ez a világa jelenik meg a költő több versében, így *A’ kevély*, *A’ szerentse*, *A’ Hír* címűekben is.

A legkonkrétabb és a legkeményebb azonban a *szent* bírálata, s ez egyben az egyik legismertebb része is Csokonai költészetének, hiszen a nagy versnek, a *Konstántzinápolynak* éppen ez a témája. Világos az összefüggés antiklerikalizmusa és evilági boldogságfogalma között:

„Olyan nagy érdem é egy két Liturgia  
Hogy az ember azzal lehet Isten fia?  
'S hogy Paraditsomba és Mennybe részt vegyen  
Szükség hogy Skeleton és Szarándok legyen.

Különbenn nem lehet idvezült Törökké  
Ámbár emberséges ember volt örökké.”

A benne lejátszódott gondolkodási folyamatot egyben általánosnak is reméli, s ez alapján fogalmazza meg bizakodó jövőndölését:

„Egy jóltévő Világ a' Mennyből kiderül,  
'S a' sok ki gondolt Menny mind homályba merül.”

Ez az új eszme, a „földi menny” eszméje azonban felláztja a pozícióit foggal-körömmel védő egyház ellen, valahogy úgy, ahogy azt Kazinczy is érezte, mikor Orpheusa bevezetését, vagy még inkább Aranka Györgyhöz szóló 1790. március 25-i levelét írta: „Én megmakacsítottam magamat kicsikarni a superstitio kezéből a véres tört és irtóztató képéről lekapni az álorcát”.<sup>243</sup> A szentség Csokonai számára is azért annyira elítélendő, mert eme üdvtan nevében válogatott gonoszságokat pártolnak, amellet, hogy maga az ígért üdv is hazugnak tűnik. „Jól esmérem már én Diofantust, és az ő fekete társait. Ezek szüntelen az Isten nevébe öldösik az állatokat rakásra, mindennap vérrel, gyilkolással és üldözéssel mennek bé Templomjokba, 's az oltár számára felmészároltaknak 'sirjával kövérednek. Így keresik a' szent nevet, 's e' hatalmokat embertársaikra is ki terjesztik. Ezeket tartják pedig a' balgatag emberek legjobbaknak, legigazabbaknak. Ezek legrettentőbb ellenségei a' szabadságnak is: valamint azok az apró Királykák-is, a' kiket már említettem.”

A Szarvas itt arra utal vissza, amit nem sokkal előbb a Királyról mondott, s amit már mi is idéztünk, az utolsó mondat kivételével: „Lovasokat, szaglálókat, zsványokat tart a' mészárlásra, ezt ő hadakozásnak hívja.” Könnyű ráismernünk a békés polgári életértékek hívére, arra a költőre, aki – mint arról szó volt már – lényegében változatlanul kitartott a herosok elítélése és a csendes építőmunka igenlése mellett: a korabeli *A' Tsókok*, *A' Had*, *A' Földindulás világától* kezdve *A' Békekötésre* című versen át a *Főhadnagy Fazekas Úrhoz* „Bellónától” és a „gőgösség hagymázától” való irtózásáig. Mert a királyok és a herosok „a' több több ember-állatok között semmit sem csinálnak, vagy legalább egyebet nem, hanem a' mit a' Here tészen a' Méhek társaságában, meg



emészti a' legjobb mézet, melyet a' gondos Méh nagy munkával gyűjt, 's minden érdeme abban vagyon, hogy újj bogarakat szaporít. Ezek-is a' többiek között herélkednek, fosztanak, ragadoznak, 's a' mit a többiek keservesen gyűjtögettek, fel falják előlük 's magokét sem hadják békével bírni."<sup>244</sup> Mindezek miatt mondja ki a Szarvas a legsúlyosabb ítéletet, azt, hogy ezek is „legrettentőbb ellenségei a' szabadságnak”.

### 3. A természeti állapot

#### Szabadság és egyenlőség

*A' számár és a' szarvas* legfőbb tárgya éppen: a szabadság. A Szamárnak a szabadsághoz való kétféle viszonyulását állítja szembe a dialógus két része, amint az a zárómondatokból is kitűnik („Lám a' számár előtt-is kedves a szabadság!” – „Nem is számárnak való a' szabadság!”). Egyedülálló ez a témaválasztás Csokonai egész munkásságában; a szabadság, ha később fel is merül egy-egy mű problémavilágában, sohasem politikai eszmeként van jelen, úgy mint itt. Mert, mint arról már volt szó, egy különleges történelmi pillanat, a köztársasági mozgalom megcsillantotta lehetőség ígézetében Csokonai kilép sajátos költői világból, pontosabban e világ lényegi meghatározásait továbbgondolja a politikai eszmék területén is – ennek megjelenítője *A' számár és a' szarvas*. A dialógus maga erősen káté-ihletésűnek látszik, a megszólaltatott eszmék – mint már utaltunk erre – egész világosan A Szabadság és Egyenlőség Társaság kátéját idézik, illetve esetenként szövegszerű párhuzamot mutatnak az-za. Ez persze nem bizonyítja a káté ismeretét, legfeljebb felveti ezt a lehetőséget – a költő gondolkodásának radikális magja egyébként is logikusan vezetett az itt olvasható eszmékhez, melyek tulajdonképpen máshonnan is ismertek voltak, például

Rousseau értekezéseiből és *Az Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozatából*. Ez utóbbi így kezdődik: „Az emberek szabadnak és egyenjogúnak születnek, és azok is maradnak.” A „Természet minden szamarat szabadnak teremtett, a' régi időkben ők is olyan saját jussú szamarak voltak, mint most az erdőkben és hegyekben élő Onagerek” – írja Csokonai a dialógusban, megnevezve a bajok legfőbb okát. A „természetes állapot” elhagyása, ill. annak elvesztése az okozója a gazdagságnak, mely az igaztalanságok fő kútforrása: „lám a' Természet melly adakozó volt, mindent az ő fiainak tápláltatására meg természeteni. Imé, csak e' kis vidékecskébe is mennyi állatok el élhetnek vigan, örömmel és megelégedéssel. Eggy sem aggódik, eggy sem fáradoz, még is el él, pedig ugy, hogy az emberrel magával sem cserélne. Oka ennek? Mert mindenik eggy forma, eggy se kíván többet az elégnél, 's nem kell kilentzven kilentznenk éhezni, csak hogy a' századik zabáljon. Ezekből 's az ehhez hasonlókból által fogják látni a' rabi és a' szabad életnek külömbségét.” Ugyanaz a gondolat fogalmazódik itt meg, mely a korszak összefoglaló remekének, *Az Estvének*<sup>245</sup> a meditációját is elindítja:

„Bódult emberi Nem! hát szabad Létedre  
Mért vertél Zárbékót tulajdon kezedre.  
Tiéd volt ez a' föld tiéd volt egészenn,  
Mellyből most a' Kevély 's fősvény Dézsmát vészen.  
Mért szabtal hát Határt önn fiaid között,  
Ládd é, már egymástól mind megkülönözött.  
Az enyém a' tiéd mennyi lármát szüle,  
Miólta a' miénk nevezet elüle.”

A gazdagság és igazságtalanság kapcsolata, mely a továbbiakban a gazdag-szegény, ill. az úr-szolga ellentétekben nyomatékosított, összefonódik a *kevély*, a *fősvény*, s majd a *buja* („kényes nagyvilág”) elvont képével, konkrét tartalommal töltve meg ezeket; egy helyütt ki is mondja: „kevély uraság”. Minderre pedig egy alapvető kontraszt vetít éles fényt, a természeti állapot eredeti egyenlőségének a kontrasztja, ez világít rá a korabeli lármás nagyvilág természetellenes, vagyis a szó szoros értelmében elfajzott mivoltára.<sup>246</sup>

A bírálat tehát, bár egészen radikális, mégis közvetett: a valamtól való megfosztottságban jelentkezik. A vers érvelése is erre épül, hiszen az „akkor”, a „hajdan”, a „még” stb. időhatározók mindig hangsúlyos tagadó állítmányokkal együtt fordulnak elő („Nem született”, „Nem volt” stb.). Így azonban a jelenvalóról csak mintegy az általa vallott eszmény ellentettjeként szól a költő, tehát nem a saját viszonyaiban ragadja meg azt. Az eszmény és valóság hasadtságának az élménye Csokonai filozófiai eszmélkedésének ugyanúgy a középpontjában áll, mint azt az aranykor-mítosz boldogságfilozófiája és hazafisága esetén láttuk: tulajdonképpen egy élmény más-más szinten történő megfogalmazásairól van itt szó.

Lényegében azonos az érvelés módja *A' tengeri háború* című költeményben. S korabeli toldalékos versei mindegyikének a háttérben is ez a „természetes állapot” tűnik fel hivatkozási alapjaként radikális kritikai hangjának. Különösen éles a kontraszt a *Konstántinápoly* esetében:

„Míg az emberi Nem hajdan a' Természet  
Eggyügyű Keblébenn nyugva heverészett  
Nem emelted még fel kiáltásod szavát  
Hogy keresd a' vak Éj fiainak Javát.  
Boldog volt a' Világ! 's e' hiú név: Szentség,  
Nem volt a' legszörnyűbb gonoszokra mentség.  
Állott A' Természet örök Építményje  
Élt az emberiség legszentebb Törvényje.”

S a „szentség színével bé mázolt babona” ellen természetesen a Természethez fellebbez:

„Természet! emeld fel örök Törvényedet  
'S mindenek hallgatni fogják beszédedet.  
A' kézzel fogható Setétség eltűnik,  
Az Éjnek Madara húholni megszűnik.”

Az „Éjnek Madara”, a bagoly Holbachtól származó képe<sup>247</sup> oly erősen hatott a költőre, hogy egész életében ezt használja nemcsak a vallási fanatizmus („Bagoly vakbuzgóság”) megjelenítésé-

re, de általában a haladás és emberellenes külső világ szimbólumaként is („bagoly világ”). S állandóan a vers végének óhaja is, mely a költő korabeli jellegzetes fogalmait vetíti a jövőbe:

„Siess késő Század, jövel óh boldog Kor!  
En ugyan lelketlen Por leszek már akkor,  
[mikor] A' Szeretet lelke a' Földet bé teli,  
'S Az Ember az embert ismét megöleli.”

Itt sem annyira a jövőbe vetett hit bizonyossága szólal meg, mint inkább e hit igenlése és még inkább: vágyása; a későbbiekben ez egyértelműen a reménytelen remény rezignációjába olvad át (ld. pl. *Dr. Földi sírhalma felett*).

A világ jelen állapota így mindenestre a hajdanvolt természeti boldogság és a természet szavát újra értő jövőendő között tűnik fel. Ez azonban nem értelmezhető valós történeti folyamatként, mert nincs többről szó, mint a valósággal szembenálló eszménynek a múltba, ill. a jövőbe történő kivetítéséről, hasonlóan Rousseau szemléletének jellegzetes vonásához, amit Ludassy Mária rendkívül találóan „történetiesített antropológiának” nevezett.<sup>248</sup> Valóban, Csokonai gondolkodásának a középpontjában is a természeti állapot, ill. a természeti ember áll, e ponton kapcsolódik most elemzett társadalomfilozófiája is természetelvű létértelmezéséhez. Igaz, e világmagyarázat nem tartalmaz kifejtett emberképet, nem mond az emberről többet, minthogy a természet része, de a költő számára e monista emberképnek nem is a létfilozófiai vonatkozásai és megismerő aspektusa a fontos, hanem az, hogy megalapoz egy új boldogságfilozófiát, s hogy mint eszmény szembeállítható a világgal.

## A természeti ember

Az európai gondolkodás, mikor a XVIII. században, a felfedező utak, s a nyomokban szaporodó útleírások alapján szembesült más népekkel, azok gyökeresen eltérő kultúrájával, számvetésre

is kényszerült: a „másság” kontrasztjában önnön identitásának zavaraira, fejlődésének ellentmondásaira csodálkozott rá. A „természeti ember” („homme naturel”) gyorsan elterjedt fogalma<sup>249</sup> így már előtérbe kerülésétől fogva az önvizsgálat eszköze lett. A „természeti ember”-ről kialakított képek két fő változata, a „jó” és a „rossz vadember” („bon et mauvais sauvage”) valójában az európai civilizatorikus fejlődéshez való két, speciálisan eltérő viszonyt tételez fel. Kezdetben a fennsőbbrendűség tudata nyilvánult meg erősebben, mikor is „vadak”-nak, „barbárok”-nak írták le a megismert népeket, később azonban egyre inkább hódítani kezdtek a „nemes vadember” egyébként igen különféle ábrázolásai, amelyek az önkritika megnyilvánulásai voltak elsősorban, de amelyek mégsem nyomták el teljesen a civilizáció értékeire alapozott felvilágosult küldetésstudatot. Ez az igen kiterjedt irodalom legjobb darabjaiban műfajt is teremtett (ld. a vadember-regényeket, pl. Voltaire munkásságában), s összefüggésben volt a természet fogalmának értelmezésével mind a filozófia, mind a politikai eszmék terén. A felvilágosodás korának magyar írói szintén nagy érdeklődéssel fordultak a „természeti ember” problematikája felé, részben a francia filozófusok, elsősorban Voltaire hatására (mint pl. Bessenyei), részben pedig az útleírások nyomán, tehát nem kis mértékben saját gondolkodásuk belső inspirációit követve.<sup>250</sup>

Már Julow Viktor felfigyelt Csokonai felfokozott érdeklődésére a föld népei iránt, amit nagyon találóan „földrajzi eufóriának” nevezett el.<sup>251</sup> E „földrajzi eufória” leginkább 1793–1794 körül volt jellemző rá, s nyilván kapcsolatba hozható préceptorai tevékenységével is.<sup>252</sup> Minthogy azonban élete során mindvégig megmaradt ez az érdeklődése, s ennek mélysége messze meghaladta az iskolai feladathoz elvárható és szükségessé, így lényegszerűbb inspirációkra kell gondolnunk. Ezen inspirációról a legnyíltabban egyébként éppen ott vall, ahol ez a legkevésbé sem várható, a *Halotti versekben*:

„Boldog! ki a tündér románok helyébe  
Útazók írásit forgat a kezébe, [...]  
Kis olvasás után emberré kezd lenni,  
Földekről, népekről esméretet venni,

Rátalál helyére e nagy plánétában,  
S mi ő az emberi nemzetnek láncában?"  
(III. rész, utolsó versszak)

S az ő ismeretei valóban példásak, bizonyíték erre a *D[ebreceni] Magyar Psyche* tréfás újságparódiája mögött felsejlő hatalmas ismeretanyag, mely nyilván összefügg a különböző útleírásokból, földrajzi művekből készült több száz oldalnyi kéziratos jegyzetével.<sup>253</sup> E több mint 50 könyvet feldolgozó jegyzetanyag azonban meglepően egy téma, illetve egy terület köré csoportosul: a költő forrásaiból lényegében csak a Kanári-szigetekre vonatkozó részeket írta (illetve néhol iratta ki), hol eredeti nyelven (latin, német, francia), hol magyar fordításban. Ez az Atlantisz maradványának tekintett szubtrópusi vidék azt a déltengeri szigetet jelentette Csokonai számára, ami a kor gondolkodásában, elsősorban Tahitiről szólva, a természeti állapot eredeti boldogságának a világát testesítette meg. A Cook kapitányt második útjára elkísérő Bougainville így jellemzi a Tahitin felfedezni vélt földi Paradicsomot: „Micsoda elragadtatással barangolunk Tahitin, az ültetvények között, ahol a természet egyszerűsége és gazdagsága, a fölösleg és a vidámság boldogít egy olyan népet, amelyet előítéleteinktől vezérelve, megfontolás nélkül vadaknak nevezünk. Mindenütt disznófalkák, minden lakás előtt kutyák, úgyszintén vágóállatok; körös-körül a pázsiton vagy a fákon a legszebb madarak. Egész nap szól a kis énekesek dala, a galamb közbeturbékol, mint a mi erdeinkben is. És rendelkezésükre áll a tenger számtalan lakója is”.<sup>254</sup> Csokonai 1795-ben, Gáspár Pálhoz írott levelébe illesztett versében magát *Otahajtaként* jellemzi, s később, a Dayka Gábor műveiről írott bírálatában ilyen megjegyzést tesz annak egy verse kapcsán: „A' jámbor *Otahitát* nem örömet hallom az Európai bigottság- és gonoszságra felhozva: a' Húronnal nem jöhet öszve egy aurea aetasban élő nép, mellyet Europa úgy akar boldogítani, mint a' mesterségszerető Jupiter a' Szaturnus-kora-belieket. – Inkább tett volna az Író Newseeländert, vagy Iroquoist etc. A' physica Festéssel is, melly a' moralist, vagy politikait színezi, nem jól jön öszve Otaheite' szigetének boldog Climája; melly, jöllehet a' Torrida Zona alatt esik, mégis sem Lakosait meg nem feketíti és apathizálja, sem a' rekkenő hévségeket nem érezi.

Örökös tavasz van annak Cocosus erdejében – amoenae quos et aquae subeunt et aurae [mellyet kellemes patakok és szellők üdítenek]<sup>255</sup> Ez tehát az *aurea aetas*, az aranykor világa saját korában.<sup>256</sup> Ez a világ fonódik össze Csokonai képzeletében 1795 előtt az időtlen, bár időbe vetített aranykor-mitoszok különféle változataival, Hésziodosztól az árkádikus pásztorköltészetten át a Jones és Lowth könyveiből megismert keleti és zsidó poézisig.<sup>257</sup>

## 4. A szemlélet jellege és forrásai

### Voltaire és Rousseau

Az aranykor-mitosz tehát a természeti állapot, s az ehhez kapcsolódó boldogság jelképe. Eszmény és vonatkoztatási pont, nem pedig történet szemlélet. Csokonai szemlélete alapvetően eltér a történeti közelítésmódtól, s valójában nem hordoz jövőképet sem. Az idő dimenziójának e feltűnő hiánya tipikusan a felvilágosodás tökéletesedés (perfection) gondolatának a sajátja. Ez munkál a háttérben, mikor a költő – a civilizáció kibontakozásának híveként – a magyar nemzet kulturális megújulását, a nyugati nemzetek sorába való felzárkóztatását: a „pallérozódás”-t sürgeti és követeli. S erre figyelhetünk fel éles egyházellenességében is, hiszen a „szentség színével bé mázolt babona” eltér a természet igaz rendjétől, s így gátolja az „ész fényének” kibontakozását. Csokonai gondolkodása kétségtelenül hasonlít a XVIII. század első felének természetjogi moralitáson alapuló észvallására,<sup>258</sup> s fontos mozzanatokban rokon Voltaire szellemiségével; filozófiai tájékozottsága közvetlen hatásokra enged következtetni.<sup>259</sup> De a problémák megközelítésének a módja már későbbi inspirációkat sejtet. Természetelvű világmagyarázatának monizmusa alapvetően tér el a századelő deizmusától, az emberi ész tökéletesedésében való hit nem közvetlen tárgya, csak háttere gondolkodásá-

nak, a civilizációs fejlődés belső ellentmondásaira való fogékony-sága pedig már Rousseau-t idézi. Mindazonáltal nem válik nála meghatározóvá a Rousseau korai filozófiájának egyik alaptételét jelentő civilizációkritika. Utaltunk már rá, hogy gondolkodását nem az eredendő természetesség és a kiteljesedő civilizáció alapvető ellentéte formálja, hanem a kettő együttes, összefonódó értékvilága, amely mint eszmény szembenáll a „bujaság és szorgalom” civilizációs haladást rosszul értelmező és ezért félrevívó társadalmi környezetével. Csokonai inkább Rousseau politikai filozófiájának arra a részére fogékony, mely a polgár-lét és a citoyen öntudat fogalmaival radikális nemzeteszmet, egészen új tartalmú hazafiságot alapoz meg. A tökéletesedés hitének régebbi keletű szemléletét így pillanatnyilag ellentmondás érzése nélkül tudja egyeztetni az eredendő természetesség alapvetően rousseau-i karakterű eszményével, kiemelve persze mindkettőt eredeti kontextusából.

Mert további különbségeket is felfedezhetünk Rousseau és Csokonai gondolatvilága között. Nem jellemzi például Csokonait Rousseau rigorózus erkölcsisége és nevezetes politikai elmélete a korlátlan szuverenitásról. Eltér még Csokonai a természetes állapot és az erkölcs kapcsolatának értelmezésében is. Míg ő azt mondja, hogy „gonosz Erkölttsel senki sem született”, s minde-  
nütt az ember eredendő jóságának gondolata tűnik fel műveiben, addig Rousseau filozófiájában a természetes állapot a pusztá erkölcsnélküliség hona, ahol sem jó, sem rossz nem létezik, s így a természetes ember még valójában nem is ember. Ennek boldogsága állati boldogság, s mihelyt ember lesz, tehát választ a jó és a rossz között, fokozatosan elveszíti boldogsága lehetőségét, mert korlátozni kényszerül eredendő hajlamait. Igaz, az emberré válás első pontján létezett egy idillinek is mondható állapot, mely az „arany középúton állt az eredeti állapot restsége és önzésünk féktelen csapongása között”.<sup>260</sup> Ez már viszonyokon nyugodott, de még közvetlen viszonyokon, így egy emberi kis-világként tűnik fel. Ennek képe jelenik majd meg az Új-Heloise-ban és Rousseau későbbi gondolatvilágában, s – talán már az eddigiekből nyilvánvaló lehet – Csokonai későbbi éveinek „kis-világa” háttérében is hasonló elgondolás húzódik meg.



## Holbach

De 1794-ben ettől még távol vagyunk, a rousseau-i „köztes idill” csak az aranykor-mítosz háttérébe olvadhat ekkor még bele, ezzel is oldva némileg azt az ellentétet, mely eredendően fennáll Rousseau és Csokonai felfogása között a természeti állapot tekintetében. Gondolatvilága tehát hasonlít mind a Voltaire-éhez, mind a Rousseau-éhoz, kimutathatóak a közvetlen átvételek is – a maga egészében azonban ekkor leginkább holbachi inspirációkat mutat. Csokonai, ha csak egy filozófust akar megnevezni, aki fontos számára, akkor Holbachot választja; 1795-ben, Bessenyei Sándorhoz írott levelében mondja, hogy „reményilem, annyi pénzem csak lesz, hogy filozófusnak egy Helvetiust, poétának egy Pópet vehetek”. Nem tévedésből írtunk Helvetiust Holbach helyett, Csokonainál tudomásunk szerint soha nem fordul elő ez utóbbi neve. Ennek pedig az lehet az oka, hogy Holbach fő művének, *A természet rendszerének* a költő azt az 1777-es, londoni kiadását ismerhette, amely Helvetius nevét viselte, de amely egyébként teljesen megegyezett az ugyanakkor és ugyanott névtelenül megjelent, s Mirabaud szerzőségére hivatkozó kiadással.<sup>261</sup> Csokonai lefordítja e mű összegző záró fejezetének egy tekintélyes részét *A természeti morál* címen<sup>262</sup> – ez szinte minden lényeges elemét tartalmazza korabeli elmékedéseinek. Igen jellemző például, hogy megtalálhatjuk itt a *kevély*, a *fősvény*, a *buja* és a *szent* a költő műveiből oly ismerős leírását, felbukkan a „dühös fanatizmus” ostorozása és a bagoly-kép, a fejedelmek és a hadakozó hérosok elítélése, s mindezeknek a gazdagsággal és az igazságtalansággal való kapcsolata. Az igaz ember csak itt a földön és csak mások boldogsága által lehet boldog, s ezt követve az is lesz: „nem lehet az boldogtalan, aki másokat boldoggá igyekszik tenni. Akarmilyen nagy légyen is azoknak igazságtalanságok és vakítások, akikkel tégedet a te sorsod együtt éltet, mégsem fosztathat meg egészen érdemlett jutalmadtól, legalább semmiféle földi hatalom nem fog megfosztani attól a belső megnyúgovástól, melly a boldogságnak legtisztább kútfeje. [...] ki vannak tiltva örökre azoknak a nyomorúltaknak a szívekből a nyugalom és békesség, akiket én megvetéssel, gyalázattal és azokkal a büntetésekkel

ostorozok, mellyeket ők megérdemelnek. [...] meg fogod látni, hogy mind őbennek, mind tebenned betelik a fátumnak törvénye, melly azt akarja, hogy a véték magamagát megbüntesse, a virtus pedig sohase maradjon jutalom nélkül". A természet tehát nemcsak a világot fenntartó isteni funkciókat veszi fel, hanem a jutalmazás-büntetés, a morál biztosítékának a szerepét is,<sup>263</sup> s így e természetfogalom valójában egy dezanropomorfizált istenképzetnek felel meg. Érdekes, hogy e korszakában mégis csak egyszer azonosítódik explicite természet és isten, akkor, mikor a Szarvas így szól az ember világáról: „a' természet, vagy a' mint ők hívják az Isten". Kétségtelen, hogy „a világkép egységessége itt tetőpontját éri el", mert „Isten és a világ dualizmusa ez esetben elesik, az extramundán lény transzcendenciái nem terhelik tovább a gondolkodást, a létező, a világkeletkezés és a jövő egész problematikája leegyszerűsödve és mintegy tehermentesítve áll előttünk." De az „istenség mint gondviselően tervező és célokat követő hatalom számára egészen közömbös, hogy a világban vagy mellette állva kormányoz-e, azonos-e vele vagy sem. Ha tökéletesen azonos a világgal [...] akkor isten teleológiája egyszerűen áttevődik magára a világra, és akkor ez az önmagát alkotó és kibontakoztató őslény. Akkor azonban a világ is szükségszerűen vagy tudatos vagy tudattalanul céltevékeny lény."<sup>264</sup> Vagyis a világkép alapvetően teleológikus jellege nem szűnik meg: a természetisten csak az ellentettjeként értelmezhető egy hagyományos gondviselő istenképzetnek, aminek meghaladására rendeltetett. Ez a „csak" persze egyáltalán nem kevés, hiszen a világkép szekularizációjának kiteljesedő folyamatában arra a szélső pontra utal, ami a *teleológikus világrend szemléleti formáján belül*<sup>265</sup> egyáltalán elérhető.

## Vitalizmus

Csokonai tehát a voltaire-i és a még erőteljesebb rousseau-i inspirációkat és gondolatelemeket döntően Holbach filozófiájának hatása alatt rendezi egységgé. Paradox módon azonban, a

nyilvánvaló közvetlen átvétel ellenére is, szemlélete alapvetően eltér a Holbach-étól. Csokonai természetfogalma ugyanis egyáltalán nem mechanikus jellegű, s különösen nem statikus: lényegét éppen az állandó mozgás jelenti, mely a „Szeretet” nevet kapja. E dinamizmus ugyanakkor nem fogható fel és nem írható le közvetlenül, fizikai-természeti jelenségként, vagyis nem magyarázható oksági viszonyokra leegyszerűsítve. Egyfajta őserő, végső lényeg ez, amely az élet alapja, s így a természetelvű világmagyarázatok vitalista hagyományába illeszkedik. A vitalizmus a XVIII. század második felében igen jelentős szerepet töltött be a felvilágosodás világképének megújításában: a világ statikus rendjébe bevitte a mozgás dinamikus és pontosan meg nem határozható elemét.<sup>266</sup> Ezzel pedig, ahogy Frederick C. Beiser fogalmaz Herder vitalizmusa kapcsán, „közbülső utat ígér a reduktivista materializmus és a természetfeletti dualizmus szélsőségei között [...] az emberi lélek se nem gépezet, se nem szellem, hanem élő organizmus.”<sup>267</sup> Szinte szó szerint így összegzi Michel Delon is a montpellier-i orvos-filozófusok vitalizmusának a lényegét.<sup>268</sup> A *systeme*-ek, a világrend-értelmezések lehetőségei kimerültek a hagyományos gondviselés-hittől a természet mechanizmusként való felfogásáig terjedő út végigjárásával. A vitalizmus mégis a *systeme* megújításának a lehetőségét kínálta, mégpedig azáltal, hogy a dimanizmust bevitte a statikus világrendbe, sőt, mint valami megfoghatatlan őserőt, a lényegévé is tette. Ezzel azonban már a világrend elképzelésből kivezető gondolati megoldást hozott létre, olyat, ami majd a későbbiekben, felnövekedvén, képes lesz a világkép új egységét megteremtteni.

Nem tudjuk, Csokonai mit és mennyit ismert kora vitalista gondolkodóinak műveiből, s hogy így milyen közvetlen hatással kell számolnunk. Az a gyanúnk azonban, hogy e közvetlen hatás csekély lehet. A költő a nagy francia filozófusokra, elsősorban Holbach-ra hivatkozik, s nem a francia vitalistákra, nem Herderre, s nem is a kiteljesedő neoklasszicista művészet és irodalom vitalista szemléletű nagyjaira, mint pl. Goethe és Chénier.<sup>269</sup> Inkább a vitalista hagyománnyal magával találkozhatott ő, amit A' *Tsókok* és az ihletkörében keletkezett művek mintái közvetíthettek számára; jól kivehető például, hogy a *szeretet* mint világ-erő reneszánsz neoplatonizmusban gyökerező felfogása az árká-

dikus pásztor költészet világából emelkedett szemléletének filozófikus alapfogalmává.<sup>270</sup> Csokonai, úgy tűnik, a vitalista hagyomány felhasználásával és korszerű értelmezésével egyéni gondolkodói utat járt be, olyat, mint európai kortársai: a vitalizmus a mozgás newtoni fogalmára épülve a természet világregdjének lényegévé vált. Ez pedig azt jelenti, hogy Csokonai döntően és vállaltan Holbach inspirációját tükröző világmagyarázata alapvetően mégis már egy *Holbach utáni* szemléleten nyugszik. A teleológikus világregd – még belső – átalakulására figyelhetünk fel továbbá a teljes filozófiai rendszer hiányában és az erősödő agnosztikus vonásokban, valamint abban is, hogy egyre inkább kezd felnőni egy olyan fogalom, az individuum, amely túllép a hagyományos *système*-ek emberképén, mert már nem elsősorban annak részeként határozható meg. Csokonai evilági boldogságfogalmának erősen individuális jellege és citoyen öntudata, mely a nemzet egyenjogú részeseként tekinti az egyént, e fejlődés előhírnökei és csírái. De mindez a természet örök és változhatatlan rendjén belül marad, hiszen a költő ekkor elsősorban még „a Természet Kintseinek Éneklője”.

## II. A TELEOLÓGIA ÚJRAFOGALMAZÁSÁÉRT

### 1. A világkép formálódásának útjai

#### A „természetisten” vigasza

Csokonai természetelvű világmagyarázata 1796-ig változatlan marad, sőt, minden eddiginél nyíltabban fogalmazódik meg. Ez persze összefügg azzal is, hogy a költő csak magánlevelekben vall e kérdésekről, de az is valószínűnek tűnik, hogy a reményvesztettség és lemondás állapotában e filozófia szolgál az egyetlen biztos támpontként magába húzódó erkölcsi öntudata számára. „Látom én Barátom, hogy mihelyt a' Természeten túl mégyünk, minden szentség és igazság mellett bolondok maradunk. – A' Természet az Isten, a' ki minket teremtett, a' ki nekünk törvényt adott, és a' ki mig az ő szabási mellett maradunk, boldogít, mihelyt vagy kivüle vagy felette keressük a' Valóságot, fájdalmasan megbüntet” – írja Nagy Gábornak Sárospatakról. Ez a „természetisten” gondolat minden lényeges elemében megerősíti a korábbiakat. Látjuk itt a törvényszabó (jutalmazó-büntető) jellegét, valamint a természet parancsának követéséből származó belső boldogság lehetőségét, s azt, hogy boldogságot sem „kivüle”, sem „felette” nem lehet keresni. S lényegében változatlan álláspontja a lélek halhatatlansága tekintetében is, mikor így ír Beszenyei Sándornak: „A' mi együtt létünk ugyan már kevés, mert az Ur idős, én pedig – meg lehet, hogy az Urat meg előzőm; 's

akkor vagy örülni fogunk ujjonnan lett társalkodásunknak, vagy a' mi belőlünk lett semmi el vádolándja [vállalja] semmiségünket, minekutánna a' mi testünkéből – melly az Isten fiának testével atyafi, a' Temető-kertben bogáts-kórók és földi-bodzák fognak erőt adni a' ki fáradt igás lónak.<sup>271</sup> Igaz, itt a bizonytalanság nem annyira a lélek mibenlétére vonatkozik, mint A' *Tsókók* nyelvtani szerkezetben is hasonló részletében, hanem inkább a lélek halhatatlan voltára, de e kettő végső soron nem áll messze egymástól, s a hangsúly a bizonytalanságon van. A testi elmúlás képe azonban teljesen Az *Álom* című verset idézi, akárcsak Az *Estvét* ugyanezen levél egy kicsit fentebbi része: „A' könyvek többnyire idő töltő barátim, ezek kézen fogva vezetnek a' Természetnek – Szentek Szentébe. Nem gonoszok ezek, mint az emberek, a' kiket a' haszon vezet orroknál és lelkeknél fogva. Nem gonoszok. Én ezek közül a' Pappal-is, a' Szegénnyel-is, a' Gróffal, a' Királlal-is egyaránt társalkodom, és a' mi az emberek között a' természeti originális egyenlőséget helyre állítja, csak a' könyv és koporsó. De ha ezek nem volnának-is, a' Természet és az ész oly ki meríthetetlen könyv, a' mellyből az ember holtig tanulhat.”

## Evolucionista tájékozódás

Csokonai, aki 1796-ban még „a' Természetnek leg szentebb Istenét imádja” (Levele Nagy Gáborhoz), 1797–98 fordulóján már egészen más típusú kérdésekkel keresi a maga új világgépi válasszait. Egyrészt arra figyelhetünk fel, hogy a korábbi problémák nem, illetve nem a régi összefüggésben jelennek meg írásaiban, másrészt pedig arra, hogy két lényeges ponton, az emberkép és a kozmológia tekintetében új filozófiai tájékozódás jellemzi.

Az *Újesztendei gondolatok*<sup>272</sup> első felében a filozofikus meditáció az idő problémája körül mozog. A költő szilárdan az objektív idő szemléleti formájában fogja fel a valóságot, s nem érinti meg a modern, szubjektív időélménynek a következő századot olyannyira jellemző gondolata.<sup>273</sup> Számára az idő hatalma, az elmúlás a fontos, ezt vetíti ki a világ egészére nézve. A kontinuitás

nyilvánvaló a természet örök körforgáson nyugvó rendjével, melynek lényege a keletkezés és elmúlás megszakítatlan folyamata, csakhogy itt már e statikus felépítésű *rend* megbomolni látszik, s *időbeli* vonásai kezdenek erőteljesebben hangsúlyozódni, felvetve így az *enyészet* hatalmának Berzsenyit és Vörösmartyt is olyannyira foglalkoztató gondolatát. E változás egyik fontos eleme, hogy a világkép „állványzatát” alkotó lények láncolata elképzelés transzformálódik: az örök körforgás egyre inkább időbeli jellege a lánc fokait is változhatóknak, (egymásba is) átalakulóknak tünteti fel. A temporalizáció<sup>274</sup> e folyamata az evolúció-elmélet<sup>275</sup> előkészületeként, ill. részben mozzanataként értelmezhető az európai eszmetörténeti folyamatban, s Szauder József ki is mutatta<sup>276</sup> Csokonai e versben használt képeinek rokonságát Maillet és Buffon műveinek bizonyos helyeivel. A „láncodat magad zavarba bontod” – ugyan kérdésben megfogalmazott – lehetőségére teljesen nyíltan utal is a lánc átalakulására. Az ég és a csillagok „változásba” fordulása pedig, aminek eredménye lehet, hogy a „Nap is holtszénre fő”, a newtoni világképben rejlő negatív lehetőséget veti fel, amikor az isteni erő nem tartja fenn a világot, annak pusztulását eredményezve ezzel. E Horváth Ádámot olyannyira foglalkoztató lehetőség, a katasztrófa bekövetkezése, Csokonai gondolkodásában is szerepet játszott. Ezt nemcsak e mű, de a korábbi *A' Földindulás* háttérében is felfedezhetjük, s még hamarabb utal erre *Horváth Ádámhoz* írott verses levelében is. A pálya végén, a *Halotti versek* meditációjának egyik mélypontján pedig ő maga követel földindulást, s ezzel együtt azt, hogy „Az áldott nap váljon tűznek katlanjává”. A költő kozmológiai képzei tehát evolucionista tájékozódásról vallanak, s a világrénd örök körforgásának gondolatát az örök változás világfolyamatává transzformálják.

## Duális emberkép

Az evolucionista tájékozódás bizonyos elemeiben már korábbról datálódik, hiszen az ember és a majom kapcsolata Csokonai több

korai művében is megjelenik (*A' számár és a' szarvas, A' tengeri háború, Kollégiumi búcsúbeszéde*). Ez akkor még elszigetelt gondolatellem, nem érinti a világek alapmeghatározásait. Ahogy gondolkodásában más vonalon utat törnek hasonló elképzelések, ez is erőteljesebben artikulálódik, még ha olyan játékos kontextusban is, mint amit a *Rút ábrázat 's szép ész* című vers<sup>277</sup> jelent:

„Nintsen hát, barátom! benned egy bakma is,  
A' melly meg ne vólna még a' baromba is.  
Úgy is a' természet nem ugrik. 'S ha igaz,  
Hogy ember 's majom közt nexus van: te vagy az.”

Mindez persze már az emberkép tekintetében bekövetkező változásokkal is kapcsolatos. A korábbi monista emberkép, amely a természeti emberből, mint eszményből indult ki, átalakul duális-sá. Pontosabban visszaalakul, mert a fiziko-teológiai világeknek, amelyből Csokonai is indult, ez hangsúlyos eleme volt. Olyannyira, hogy még 1795-ben, nevezetes búcsúbeszédében is feltűnik, igaz, elszigetelten és más összefüggésben („a' Philosophia egy olyanná teszi az embert, amely az Angyali és emberi között való lelket ad mi belénk”). Az ember, mint *szív és ész* kettőssége által meghatározott létező a lények láncolatában az állati és az angyali létszféra között helyezkedik el. A láncolat evolucionista irányú transzformációja természetesen kapcsolódik össze az ember-majom rokonság gondolatával. De Csokonai gondolkodásában mégsem az ilyen irányú transzformáció a legjelentősebb, a költő emberképének átalakulása sokkal inkább klíma-elméleti közelítésben érhető tetten. A föld népeinek változatosságát, alaptermészetük különbözőségét az éghajlati viszonyokkal magyarázó szemlélet, mint említettük, Csokonaira kezdetől fogva nagy hatást gyakorolt, de 1795 előtt lényegében csak a szubtrópusok aranykort idéző világa érdekelte. Most már, 1797–98-ban, áttevődik a hangsúly az egészre, pontosabban arra, hogy a különböző klímák hogyan hatnak az ott élő emberekre. Mindez pedig azért érdekli, hogy meghatározhassa a magyarság helyét a világban, s karakteréből levezethesse mind a mostani elmaradottságot, mind a tökéletesedés potenciális lehetőségét (e mozzanatról korábban részletesen szóltunk). Ez pedig azzal a



kettősséggel függ össze, amit az ember testi és lelki-észbeli meghatározottságai jelentenek: a „magyar klíma” bármely princípium dominanciáját lehetővé teszi, csak rajtunk múlik, hogy melyiket tesszük uralkodóvá.

A duális emberkép forrása szinte bizonyosan Pope nevezetes műve, az *Essay on Man* volt.<sup>278</sup> Ennek egyik francia fordításából akarta Csokonai magyarra áttenni e tankölteményt 1798 körül, mint azt a „Kézírásban lévő Munkácskái-mnak jegyzéke” második, teljes változata bizonyítja. (Hogy elkészült-e a munka, nem tudjuk.) Érdekes megfigyelni, hogyan változik Csokonai Pope-értékelése. 1794-ben és még 1796-ban is „csak” mint poétát említi (*A' Tél*, ill. levele Bessenyei Sándorhoz), filozófusként „Helvétius”, vagyis Holbachot választja. *Komárom, február 16. 1798* című, korábban már idézett versében azonban már azt írja:

„Hol te, nagylelkű Póp! a gyenge Gessznerrel  
Egy célra két úton sietsz az emberrel”.

*Daphne* című 1801-es Pope-fordítása előbeszédében pedig „menyyei lelkű énekes”-nek nevezi. Nyilvánvaló persze, hogy nem a Pope-pal való megismerkedés, vagy Pope komolyabb tanulmányozása változtatta meg Csokonai emberképét, hanem ilyen irányú tájékozódása talált rá a neki pontosan megfelelő megoldásra Pope tankölteményében. De akkor vajon mi áll a háttérben? Mind az emberkép, mind a kozmológia átalakulása a korábbi világgép megrendülésével függ össze: eltűnvn annak szilárdsága, felerősödtek korábban is meglévő belső problémái, s az új helyzetben, új gondolatok kiindulópontjává váltak.

## 2. Az összegzés kísérlete

Csokonai a valóságban ugyan még megpróbálta megélni a boldogságeszmény teljességét a Lilla-szerelem idején, de filozofikus tájékozódása már végleg elhagyta az eszmény és valóság kettősségét magába olvasztó és feloldó természetfogalmat. A földi rossz problémájára a duális emberkép a korábnál adekvátabb választ kínált: a rossz létezése nem elfajzás eredménye, hanem a földi világ természetes része, (ahol azért ott van a jó lehetősége is, ami ekkor még elég hangsúlyos mozzanat). A mulandóság (a boldogság mulandóságának) élménye pedig a halál aktusát folyamattá emelte, s minden eddiginél fenyegetőbbé tette. Csokonai filozofikus gondolkodása tehát korábbi világképéből szervesen alakult tovább, de nem elsősorban ennek önmozgása szerint, hanem inkább a boldogságfilozófia karakterének és lehetőségeinek módosulásai teremtette új erőter hatása alatt. A változás iránya evolucionista jellegű, de Csokonai világképének korábbi természetteleológiai szemlélete nem alakul át történetteleológiaivá. A kozmológiai képzetek és az emberiség történetének képe a folytonos átalakulást nem fejlődésként vetíti elő, a „pallérozdás” lehetőségének gondolata elsősorban a magyar nemzet civilizálódásának igenlésében van jelen, mint a duális emberképből adódó egyik lehetőség. E sajátos kettősség kiemelkedő érvényű megfogalmazása a *Marosvásárhelyi gondolatok*.<sup>279</sup>

### A versszerkezet

A mű a felvilágosodás korában oly népszerű bölcselő, elmélkedő költészet szerves része tartalmában, formájában egyaránt. Csokonai nagy filozofikus versei is túlnyomórészt az e műfajhoz tartozónak vélt páros rímű tizenkettősökben íródtak egészen haláláig. Alapvetően érvényesül ezekben a költő klasszicista poétikai iskolázottsága, mely e műveket retorikus karakterűvé

teszi: kérdések és felkiáltások, ellentétek és párhuzamok, érvek és példák meghatározott rendjéből áll elő a diszkurzív versmenet. A *Marosvásárhelyi gondolatok* szintén e „bölcsező formában” készült, de nem egy ponton lényeges eltérést mutat az 1794-es nagy gondolati költészettől. Míg az akkori versek, lévén egyébként is toldalékosak, egy-egy leíró és elmélkedő részből állnak, követve ezzel is a Bessenyei megújította nemesi költészeti hagyományt, a *Marosvásárhelyi gondolatokból* teljesen hiányzik a leíró rész. Továbbá míg a toldalékos versek központi részévé az utólag írott elmélkedés vált, addig költeményünknel ez az elmélkedés nem látszik ilyen kitüntetett szerepűnek, sőt, mintha a zárlat felhívó-buzdító szózata képezné a vers alapeszméjét, küldetését. Ezzel tűnik összhangban lenni az a sajátosság is, hogy míg az 1794-es költemények jobbra egyívú gondolatmeneteből állnak, a *Marosvásárhelyi gondolatok* esetében inkább több gondolatfutam összeillesztéséről beszélhetünk, melyek – önjelentésükön túl – versen belüli fő funkciójukban megalapozzák a zárlat felhívását a magyar nemzethez.

A gondolatfutamok e funkciója azonban csak a vers végére derül ki, így összekapcsolódásukat más is kell hogy biztosítsa. Kézenfekvő lenne a vers alkalmi jellegének tulajdonítani ezt az integráló szerepet, de ez az alkalmiság a jelen esetben csak elhanyagolható szerephez jut, s csak a felütésben. Sokkal inkább gondolhatunk a „lélek felemelkedésének” motívumára: a kilátópont-fikcióra, mely ez esetben „Vásárhely kies halma”. Ez az ún. világszemle szimbolikus helye, a költemény e helyzet leírásával kezdődik (első 16 sor), s minden gondolatfutam innen indul és ide tér vissza. Ezen átkötő részek sajátossága még a szentenciózus-ság, a retorikus felkiáltások, melyekhez két esetben a Múzsáktól való segítségkérés toposza járul. E világszemle, mint alapszituáció és szervezőelem, nem Csokonai leleménye: szokásához híven most is „hozott anyagból” dolgozik, de esetében, mint annyiszor, az átvett motívum önálló, eredeti költészetté nemesül. Szauder József mutatott rá e világszemle-toposz kettős eredetére: „a régi magyarság barokkos, hiperbolás-allegorikus képstílusából átszármazott építőelem [...] összeolvadt a felvilágosodás filozofikus irodalmától annyira kedvelt kritikai, történetfilozófiai világszemlékkel.”<sup>280</sup> A felvilágosodás kori magyar irodalomban Orczytól

kezdve Ányoson, Bessenyein, Batsányin, Csokonain át Berzsenyiig követhető e motívum útja; „Bessenyei a változás szükségességének egyetemes történetfilozófiai vízióját festette meg e költői világszemle-képpel, azon belül akarván átéreztetni és megértetni a magyar sors változásának szomorúságát és szükségszerűségét. Batsányi már, mégannyira Bessenyeiből indulván is ki, *hazafias politikai célzattal* tölti meg a történelmi változás e parancsának fölismerését”.<sup>281</sup> Csokonai *A holmi* Bessenyeijének és a *Serkentő válasz* Batsányijának egyaránt örököse a *Marosvásárhelyi gondolatokban*: egyesíti Bessenyei bölcselő érzékenységét Batsányi aktualizáló politikai konkrétságával.

A világszemle-toposz tehát a mű strukturáját is meghatározza a hozzá való visszatérések ritmusával. Leszámítva a helyzetet leíró bevezetést (16 sor) és a felhívó-buzdító zárlatot (30 sor), három filozofikus meditáció indul innen s tér ide vissza. Az első időbeli metszetet készíti az emberiség sorsáról (32 sor), míg a harmadik térbelit (48 sor), a középben elhelyezkedő második ezekkel szemben az elvont emberi természetet vizsgálja (22 sor). A történelem az állandó változások kérlelhetetlen folyamataként jelenik meg, s ebben fenyegető lehetőség a nemzet pusztulása is. Ugyanilyen fenyegetés fogalmazódik meg a másik áttekintésben, mely a föld népei között helyezi el a magyarságot („Itt van a legvégső oltára Pallásnak”). A világ népei a tökéletesség különböző fokain helyezkednek el, aszerint, hogy „az ész felnevelé”, illetve hogy mennyire „nevelé fel” őket. Keleten „a természet nincs mással megtoldva”, ott őseinkhez hasonló hódító népek élnek, akik „emberek, de vadak”, vagy „még bóldogtalan félig emberek”. Erdélyben és Magyarországon azonban „érezni kezdik már a napvilágot”, nyugaton és északon pedig már „az ember emberré kezd válni”. S igen jellemző az is, ahogy a déli népeket megidézve különbséget tesz „a szelíd dél áldott határain” nyugvó boldog szigetlakó és a „torrida zona” alatt élő „barna nép” között, hasonlóan ahhoz, ahogy azt a Dayka-recenzióban is láthattuk. Az emberi tökéletesedés összefüggésbe hozása a klímával mégsem vezeti Csokonait a népek, pontosabban a népfajok eredendő különbségének gondolatához. Az égövi sajátosságok jelentette determináció beépül a költő elvont emberképének kettősségébe: a

klíma segíti vagy gátolja az „észcsíra” kiművelését és az „indulatok” megneemesítését:

„Tsak a' tudatlan fő, tsak a' zablátlan Szív,  
A' mi téged, Ember, magad' kárára hív:  
A' hol a' Szív feslett, a' fő meg agyatlan,  
Ott az emberi sors megsirathatatlan. –”

Ebből az is következik, hogy a „Gyarló tudatlanság” és a „zablátlan indulat” önsorsrontó ereje ellen az ember eszének, szenvedélyeinek pallérozásával és fékentartásával lehet hadakozni. A vers első és harmadik elmélkedése azért vetíti hát elének a pusztulás fenyegető árnyát, hogy tettere hívjon fel. Ez a tett legáltalánosabban a felvilágosodás alapszimbólumaiban fogalmazódik meg: a „vakság”, a „durvaság” elleni harcról van szó az „észnek fényével”. Ez az elvont általánosság azonban a vers végére konkrét jelentéstartalmakat idéz fel. A magyar nemesi-nemzeti értékrendben, mint már elemeztük, az ősi harci erényeknek kitüntetett szerepük volt. Csokonai nevezetes két sora a vers végén („Vitéz lángotokat jobbra fordítsátok, / 'S a' Békeség édes hasznát munkáljátok”), s tulajdonképpen az egész zárlat ennek a hagyományos értékrendnek a megváltoztatására tesz javaslatot, az elvontan értelmezett emberi természet mindkét oldalának csinosítása és így egyben a nemzet felemelése érdekében.

### A meditációk filozofikus konzekvenciái

A nemzet sorsát Csokonai e költeményben ugyanúgy az emberiség térbeli és időbeli összefüggései között szemléli, mint az Orczy-Koháry-levelemben. Itt azonban nemcsak a nemzeti sorsprobléma kap jelentős hangsúlyt, hanem a háttér filozófiai konzekvenciái is.<sup>262</sup> A műben a *változás* és a *tökéletesedés* szemléleti formái munkálnak, végső soron ezek tükrében értelmeződnek a nemzeti sorskérdések. A változás és a tökéletesedés együttesen azon világtrend-elképzelésekben jelenik meg, amelyek a világot az örök

értékek, (bármely típusú örök értékek!) és a mulandóság hatalma alá vetett, állandóan változó emberi élet kettősségében érzékelik, de nem zárják ki az örök értékek közelítésének a lehetőségét, az emberi haladást sem. A tökéletesedés eszméje nem oldja fel és nem olvasztja egygké e kettősséget, hiszen nem időbeli folyamatból, hanem adott pillanatok egymásutánjából indul ki: az örök értékek eszményvilágát nem *egymásból következő szerves folyamatban* véli közelíthetőnek, ami már maga a fejlődés-eszme (progress) lenne, hanem az egyes pillanatok *különböző tökéleteségű fokozatainak* az eszmény felé tartó tendenciájában. (Végső soron e jelenségben található Csokonai eszményállító szemléletének a forrása, 1795 előtti korszakában is.) A világ megkettőzött-sége így megmarad, ami a változást az örök értékekhez képest másodlagosnak mutatja a földi élet értelmezésében. Valahogy úgy, ahogy Berzsenyi fogalmazta meg, mikor a mulandóság hatalma okozta szomorúság után az örök értékekben talált megnyugvást:

„Tündér változatok' műhelye a' világ, [...]”  
Ám de csak egy az igaz, nagy és jó.”  
(A' Poezisz hajdanta)<sup>283</sup>

Az örök értékek primátusa persze a tökéletesedés eszméjét is a változás-eszme elé helyezi, hiszen az inkább vonatkozik az örök eszményekre, mint a változékony emberi világra. Csokonai művében szintén ez látszik az előtérben lenni, már csak a „palléro-zódás” aktuális vonatkozásai miatt is. De ilyen értelmű a költői világszemle is: nem a népek egyedi sokfélesége hangsúlyozódik ekkor még, hanem a tökéletesség különböző fokozatainak elfoglalt helyük. Vagyis Csokonai az egyetemes és örök kulturális értékek „világ polgára”-ként lép fel még mindig:

„Mi is emelhet fel egy halandót jobban,  
Mint, ha az emberség' tüzétől fellobban,  
'S úgy nézvén e' földet mint azonagy tanyát,  
És a' természetet, mint egy közös anyát”.

Smint említettük, emberképének dualizmusa is pontosan szemlélethez illeszkedik: az „észcsíra” kiművelésével és a „zablátlan indulat”-ok megzabolázásával lehet közelíteni a tökéletesség felé.

Mégis, úgy tűnik, a *Marosvásárhelyi gondolatokban* az örök változás eszméje nem rendelődik alá az örök értékek világának, valamint a hozzá kapcsolódó tökéletesedés-gondolatnak. Már csak azért sem, mert kapcsolatuk sem látszik: külön-külön tárgyai a vers első és harmadik meditációjának. A verszárlaton kívül csak a második gondolatfutam köti össze némileg őket, de a kontextus így is eltérő, hiszen az emberkép dualizmusa az előbb látott fokozatosság szerint illeszkedik a harmadik elmélkedéshez, míg az elsőhöz inkább az evolucionista jellegű transzformáció értelmében, mint arról szintén volt már szó. A tulajdonképpeni kapcsolat hiánya mellett ami igazán feltűnő még, az az idő szerepének felértékelődése. Az örök változás nem a ciklikus világszemlélet – valójában statikus – kereteiben értelmeződik már, hanem mint a világ lényege, ami a kozmoszra és az emberi világra egyaránt vonatkozik. Vagyis a világ statikus rendjének körforgása „kinyílt” és időbelivé vált, *folyamatként* mutatva így fel a világot, mint azt az *Újesztendei gondolatokban* is láthattuk. Ennek az átalakulásnak az előképe volt már a világrend statikus rendjén belül elgondolt dinamikus elem, az őserő, mely a vitalizmus hagyományához kötődött. E változás egyben megszüntette az örök értékek – változékony világ kettősségét, de az örök értékeket már nem formálta át automatikusan időbelivé, ami a világot teleológia nélkülivé tette. A *teleológiától mentes világfolyamat* elképzelése igen modern létélményt sugall, olyat, amely már igazából a következő század sajátja lesz. Csokonai azonban mégsem teszi magáévá e tragikus létérzést, hiszen igényli a haladás eszméjét is, ahogy azt a vers további meditációi bizonyítják. A *tökéletesedés* lényegében változatlanul továbbélő gondolata nem tud még szervülni a világkép megkezdődött átalakulási folyamatába, vagyis ez az eszme maga nem tud átváltódní *fejlődéssé*, mely a teleológikus gondolat történeti alapú újrafogalmazását és a historizmus feltűnését jelentené – így kapcsolat sem teremődik közöttük. Ezért alakul ki az a különös helyzet, hogy a *Marosvásárhelyi gondolatok* első meditációja a teleológiától megfosztott világfolyamat igen modern képét mutatja, míg a

harmadik a teleológikus világrend tökéletesedés-képzetének korábbiakhoz képest jóval hangsúlyosabb, szinte egyeduralgó jellege szerint alakul, a XVIII. század első felének szemléletét idézve. Valójában persze ez az „előreszaladás” és ez a „visszalépés” látszólagos, pusztán a költői világkép újrafogalmazásának útkereséséről és a koherencia átmeneti hiányáról van szó furcsa kettősségükben.

A költő gondolkodásának válaszútja a *Marosvásárhelyi gondolatok*ban és e korszaka egészében az európai eszmetörténeti fejlődés két lehetőségét veti fel alternatívaként. A teleológikus szemléletmód, mint az emberi világ értelemadásának legáltalánosabb módja a történetteleológiában talált modern formát, olyat, amellyel az evilági feladatvállalás minden negatív tapasztalat ellenére értelmesnek és hasznosnak gondolható el. A másik út a teleológikus szemléletnek mint olyannak a megroppantásával nyílt. Az ember így immár véglegesen kiszakad a világrend egészéből, megszűnik annak részeként tételezni magát, pontosabban megteremti a distanciát önmaga egyedisége és a világegész között. Az embert tehát nem a „nagy minden”-ből lehet és kell „levezetni”, hanem fordítva: a gondolkodó ember az egyetlen bizonyos valóság, a világról csak korlátozott ismeretek szerezhetők. Isten és az erkölcs e világ nélkülözhetetlen része s az ember elemi igénye, de nem gondolható el másként, csak posztulátumként. Csokonai a költői szerep, a költészeti irány és a filozófiai tájékozódás tekintetében egyaránt válaszúton állt 1797–98-ban. Filozófiai továbblépését, azt, hogy nem a herderi típusú történetteleológia s nem is vissza, a fiziko-teológiai célszerűség metafizikája felé haladt ezután, hanem a kanti antropológia irányába, az adott körülmények, valamint az ezek kényszerei alatt formálódott költői szereptudata és költészete határozta meg elsősorban.

A *Marosvásárhelyi gondolatok* az átalakuló világkép egy állapotának a lenyomata. Kompozíciója a filozófikus meditációk különféle, egységgé össze még nem állt elemeit a zárlatra vonatkoztatja, nem pedig egymásra, elfedve ezzel jórészt a tényleges világképi koherencia hiányát, s egy különleges történelmi pillanat teremtette vershelyzetre aktualizálja a művészt. A *Marosvásárhelyi gondolatok* összegző igényű, de nem összefoglaló és



rendszerteremtő. Összegző, mert az 1795 előtti egynemű világkép megkezdődött átalakulási folyamatában kísérletet tesz az új felismerések integrálására valamiféle koherencia teremtése mellett. De mégsem összefoglaló és rendszerteremtő, mert az új világképi egység nem jön létre, csak némileg heterogén és részben széttartó gondolati elemek együtteséről beszélhetünk. Paradox módon azonban ez magasrendű művészi kompozícióval társul: magasrendűsége éppen abban áll, hogy adekvát formája a többnyire különemű világképi elemek egyesítési kísérletének.



### III. A TELEOLÓGIA MEGROPPANÁSA

#### 1. Az „antropológiai fordulat”

##### A gondolkodói helyzet

Csokonai „antropológiai” fordulatának<sup>284</sup> költői bejelentése *Az ember, a poézis első tárgya* című költemény (1801),<sup>285</sup> programos megfogalmazása a Széchényi Ferenchez írott 1802. szeptember 16-i levél (már idézett) néhány mondata, összegzése pedig a *Halotti versek* (1804). Az 1801-es nagy műben két mozzanat fonódik egybe: a verset szervező szimbolikus értelmű felemelkedés-lebukás képe és az utolsó előtti versszakban közvetlenül megfogalmazott létfilozófiai kérdések jelentésköre. A kettő között szoros kapcsolat van, de a filozófiai kérdésfeltevés nem épül be a felemelkedés-lebukás szimbolikus folyamatába annak részeként.

„Mérész halandó! lelkesedett iszap!  
Igy zenge hozzám egy levegői hang,  
Szentségtelen létedre nem félsz  
Angyali pítvarokat tapodni?

*Ki vagy, miért vagy, hol lakol? és kinek  
Szavára mozgasz? s végre mivé leszel?  
Míg ezt ki nem vizsgálod, addig  
Por vagy, az is leszel.» E szavára*

Mint lenge párák éjjeli csillaga,  
A tágas éther mennyezetén alól  
Sebes bukással földre hullván,  
Csak csupa por, hamu lett belőlem.”

Azt a pillanatot ragadja meg a költemény, amelyben világossá válik valami eddig voltnak a végérvényes lezárulása. A búcsú gesztusának keserősége azonban kudarcélménnyel is társul, ami így együttesen hívja elő a bukás képzetét. A „sebes bukás” tehát nem a feltett kérdések miatt következik be, ellenkezőleg, a kérdések is azért tételnek fel, mert a „büszke vetélkedés”, mindaz a költői út, aminek megtételét ez szimbolizálja, folytathatatlaná vált.

„Ó, melly örömben folytak el ekkorig  
Zsengére nyíló napjaim! ó, miként  
Érzém, hogy élni s Tháliának  
Rózsanyakán enyelegni édes!

Víg borzadással jártam el a görög  
Szépségek és a római Nagyvilág  
Pompás maradványit; s ezeknek  
Sírja felett az olasz negédes

Kertjébe szedtem drága narancsokat!  
A franc mezőket láttam; az Albion  
Barlangiban s a német erdők  
Bérceiben örömet találtam.

A „költő, aki lebukik, a vidám természetű poéta, a költemény e költő programjának – főként metafizikai tudásának – érvénytelenségét mondja ki”.<sup>286</sup> A vers elsőrendűen tehát ahhoz az emberi-költői helyzethez kötődik, amely 1801 körül jellemezte Csokonait: a lezárás és újrakezdés termékeny feszültségéhez. Korai boldogságfilozófiájával való végső számvetése, az eszmény távolítása arra a pontra jutott, amelyen ismét fel kellett tennie a legalapvetőbb létfilozófiai kérdéseket is, hogy újrafogalmazhassa világképe egészét. Így tehát az utolsó előtti versszak kérdéssora

egy – a felemelkedés-lebukás szimbólumaiban megjelenített – emberi-költői határhelyzet konzekvenciáit levonva a világgép filozofikus szintjének újragondolására szólít fel. De itt csak a kérdések szerepelnek, válaszok nincsenek: pusztán csak annak bejelentése történik meg, hogy az életművet eddig meghatározó törekvések kényszerű átformálása a világgép más szintjeit, itt nevezetesen: a létfilozófiáit is érinti.

## A kérdésfelvetés

Ez a helyzet az, ami elkülöníti e kérdéseket az életmű más korszakainak hasonló problémáitól, s csak 1801–1802 körülre érvényesíti ezeket. Mert e kérdések a legáltalánosabb létfilozófiai közelítést jelentik, s tulajdonképpen közhelynek számítanak a felvilágosodás kori irodalmakban. Csokonai sok helyütt találkozhatott velük, mint arra Szauder József, példákkal illusztrálva, rámutatott,<sup>287</sup> de mindenképpen kiemelendő ezek közül a fiziko-teológiai szemléletmód,<sup>288</sup> mely a költő diákkori indító élménye volt, s amelyet elsősorban Young és Hervey művei közvetítettek számára. Ő maga e kérdéseket épp akkor teszi fel először, mikor elszakad a fiziko-teológia e kérdésekre adott válaszaitól, s a *természet* és a *szerelem* fogalmaival egy természetelvű világmagyarázat feleletét adja. Amikor 1801 körül ismét felteszi ugyanazokat a kérdéseket, akkor a gondolkodói helyzet részben azonos a megelőzővel: a korábbiakhoz képest teljesen új válasz kialakítása a célja. S azonosság figyelhető meg abban is, hogy maga a kérdésfeltevés – kimondottan metafizikai dimenziója és jellegzetes fogalomhasználata („mennyei hang”, „por és hamu”, „lelkeseedett iszap”) alapján – egyértelműen utal a fiziko-teológiai szemléletmódra, ill. az azzal összefonódott lények láncolata doktrínára. S ha ehhez hozzávesszük, hogy ugyanez a metafizikai közelítés és fogalomhasználat jellemzi a *Halotti versek* kérdésfeltevését is (ld. pl. az I. rész 1. versszakát), valamint hogy ekkoriban fordítja a költő Kleist tipikusan fiziko-teológiai szemléletű munkáit (ld. A' *Tavaszi* című kötetet), akkor felvetődhet: miért ilyen hangsúlyos

e hagyományosnak mondható, s Csokonait csak indulásakor jellemző világmagyarázat a költő 1801 körüli gondolkodásában. Az lehetne az egyik válasz e kérdésre, hogy nyugtalanító gondolkodói útja után visszatért ide, ebben remélve a megnyugvást. S ha belegondolunk, az ilyen visszatalálások nem ritkák a korabeli felvilágosult írónál, költőknél (pl. Verseghy vagy Horváth Ádám), s ráadásul Csokonai szemléletében e világmagyarázat bizonyos elemei (elsősorban az univerzum képe) mindig is érvényesek voltak. Úgy hisszük azonban, mégsem erről van szó! Eddigi gondolkodói útja, melyen a világkép újradefiniálási kísérleteinek is tanúi voltunk, az adott emberi-költői helyzetben, egy teljesen új életprogram kialakításának közegében nem folytatható szervesen, vissza kell térni az út elejére, újra feltenni a kérdéseket, s alapvetően más irányban keresni ezekre a válaszokat, mint eddig. Ez nem jelenti az ismét kiindulópontul választott szemléletmód elfogadását, ellentétben az 1793-as helyzettel, mikor is az új filozófiai válaszok egy addig érvényesnek tekintett világmagyarázattal szemben jöttek létre. Az az út a fiziko-teológiában eleve benne rejlő lehetőségen, a természet felnövesztésén át vezetett, s jutott el első nyugvópontjára, amely 1796 végéig állandónak bizonyult. A továbblépés 1797–98-ban a körforgás-szerű természetkép folyamattá történő alakításának kezdeményeivel, a lények láncolatának temporalizálásával indult el. Ez az irány kiteljesedve az evolucionista és történeti szemlélethez vezethetett volna, de a gondolkodási folyamat az emberi-költői helyzet alapvető megváltozása miatt már a kezdeteknél megrekedt. E pontról a léthelyzettel adekvát, s az előzőekből szervesen alakítható filozófiai továbblépés nem kínálkozott, így vissza kellett térnie a kiindulóponthoz, s új irányt keresni. E belátás érlelődött meg az 1798 utáni néhány évben 1801-ig terjedően, amikor nyoma is alig van a filozofikus gondolatoknak a költő műveiben.

## Az emberi természet

Az új irányt az ember, az emberi létszféra<sup>289</sup> felnövesztésében találta meg Csokonai, ami egyébként szintén a fiziko-teológia immanens lehetősége, emberérendű teleológiája miatt. E szemlélet harmonikusan illeszkedik világképe egészének átalakulási folyamatába. A „bölcspoéta” erkölcsközpontú „kis-világa” azonos irányba mutat az egyén modern felfogásából adódó következményekkel. Átalakuló nemzetfogalma pedig éppen az önkorlátozó citoyen öntudaton és a nemzet individuumpént való felfogásán épül. Az egyén és a nemzet-egyénség gondolatai között tehát éppen nincs ellentmondás, gondolati hasadás, így nem véletlenül kerülnek egymás mellé a Széchényi Ferenchez írott nevezetes 1802. szeptember 16-i levélben sem; minthogy azonban a levél praktikus célja nem ezen összefüggések megvilágítását igényli, a költő a „nationalis poézis” gondolatát részletezi inkább, s csak megemlíti új irányt vett filozófiai tájékozódását. „Elsőben láttam azt, hogy én Ember vagyok, 's emberek közt lakom ebben a' Planétában, és ennél fogva magamat és őket természeti, erköltsi, társasági dolgaikban esmérnem illendő, sőt szükséges; első tanúságnak vettem fel az *Anthropologiat*, és Póppal azt tartottam, hogy az embernek legmértőbb tárgya az EMBER.” A pope-i szállóigét (*The proper study of Mankind is Man*) idézi itt Csokonai, ami tulajdonképpen *Az ember, a poézis első tárgya* címének a háttérében is áll. Pope szerepe persze, mint erről korábban részletesen szóltunk, már 1797–98 körül megnő, s ezzel összefüggésben ismét érvényessé válik a költő szemléletében a fiziko-teológiára is jellemző duális emberkép. Csakhogy akkor ez beilleszkedik a gondolkodás evolucionista tendenciájába (a lények láncának fokai, így az ember is, egy fejlődési folyamat részeiként kezdenek feltűnni); másrészt pedig a civilizatorikus fejlődés igenléséhez szolgál alapul. *Az ember, a poézis első tárgya* semmi jelét nem mutatja e korábbi gondolatoknak, viszont – látszólag – ismét a lények láncának statikus felfogására utal, különösen fogalomhasználatában („angyalipitvar” – „por és hamu”, „lelkessedett iszap”). E tekintetben egyértelmű a kapcsolata a *Halotti versek* I. részével:

„S mikor a mozgó sárt az égig emelem,  
Az isteni lángot egy porba nem lelem.  
Csillagok közt hordnak aetheri szárnyaim,  
De a sír partjára húznak ón lábaim;  
Az ég s a föld között függök utóljára  
Én, angyal meg állat, vagy csak por meg pára. –”

A *Halotti versek Az ember, a poézis első tárgyában* bejelentett vizsgálatra vállalkozik, a „mérész halandó” „az emberiségnek mérész szószóllója”-ként lép fel (Előljáró beszéd). A két mű azonban csak kiindulópontként fogadja el a metafizikai közelítést és a fiziko-teológia, valamint a lények láncolata szemléletét, s így az ezekhez való visszatérés csak látszólagos: mint megtagadandók merülnek fel. A metafizikus szemlélet duális emberképe két eltérő, tendenciájában alapvetően széttartó (égi és földi) princípium időleges egységét vetíti elénk. „Szükség, hogy meg-valljuk, hogy az ember rész szerént halandó, rész szerént pedig halhatatlan, vagy pedig a' lántz elszakad ő benne, 's egygy igen nagy üresség marad a' teremtéseknek lajtorjájában” – írja Pétzeli Young-fordításában.<sup>290</sup> Ezzel szemben Csokonai az embert alkotó két princípium egységére helyezi a hangsúlyt, amely időleges és nem problémamentes ugyan, de e földi létre nézve mégis az egyetlen értelmezhető kiindulópont. „Légy érzékeny, és erős: olvaszd őszve az állatot az Istennel, 's úgy válik belőled egy nemes valóság, úgy lesz az EMBER!” – írja 1803 legelején, az *Amaryllis*-ben. Ez jelzi, hogy *Az ember, a poézis első tárgyában* bejelentett kérdések háttérében milyen válaszlehetőség körvonalazódik. A *Halotti versek* II. részének a végén pedig ott áll már a konklúzió, lényegében megismételve az *Amaryllis* gondolatát:

„Sem több, sem kevesebb, csak ember lehetek,  
Sem barom, sem angyal lenni nem szeretek.”

A lánc elszakadt, de nem az *emberen belül* hanem *alatta és fölötte*. „Az antropológiai zóna úgy jelenik meg, mint a lények létrájának egy szegmentuma, esetleg egy harmadik az alsóbbrendű és a felsőbbrendű fokozatok között; a civilizáció területén a kezdeményezés jogát az emberi nem jellegzetességeként ismerik el. [...]



Az ember különös helye az *angyal* és az *állat* között van, de az ember saját tulajdonsága az, hogy megszabja helyét, tudomásul véve az egyiktől és a másiktól való különbségeket." (Georges Gusdorf)<sup>291</sup>

## A hit és az ész útjai

Csokonai a *Halotti versek* első két részében azt a gondolkodói utat jeleníti meg, amely *Az ember, a poézis első tárgya* metafizikai kérdésselvetésétől az először az *Amaryllis*ben megnyilatkozó antropológiai közelítésmódig vezet. A mű további részei (a III. és főleg a IV.) ezen az alapon szervezik újjá a világgép egységét. A lebontás és az újraalkotás folyamata, melynek megjelenítése a *Halotti versek* tulajdonképpeni lényegét alkotja, jól körülhatárolt érvényességi körben zajlik. Amikor ugyanis az ember, kiszakítva magát a „nagy minden” metafizikai rendjéből, azzal szemben, különállóként határozza meg magát, tudásának korlátozottságát is beismeri. Amit Csokonai bejár, a kanti út: az ész útján az ész korlátainak felismerése. A korlátlan bizonyosság a hit sajátja marad. „Az emberi szint megfelel az episztemológiai törésvonalnak. Minden úgy történik, mintha a lények láncolata elveszítette volna felsőbb részét; vagy legalábbis a láncolat két része két különböző típusú lehetőséget revelálna; az ember szintjén befejeződik a pozitív tudományok fokozatossága, az ember felett a hit tartományai nyílnak meg; a tudomány és a hit ugyanis a világhoz való, speciálisan eltérő viszonyt képez.” (Georges Gusdorf)<sup>292</sup> Csokonai elfogadja mind a két utat, de ő maga az értelemén jár. Viszont nem fogadja el a két út összekapcsolását! A váradi temetés után nem sokkal, májusban, Bagonson történt Kazinczy visszaemlékezése szerint az a beszélgetésük, amelyben a következő megjegyzést tette Csokonai: „Melly balgatagság, úgymond Cs. positiva religiót az ész világa mellett akarni tanítani! Azt pápista módon kell!”<sup>293</sup> De nem kell pusztán Kazinczy, egyébként nagyon érzékletes, s a lényegét tekintve bizonyosan igaz visszaemlékezésére hagyatkoznunk, maga a *Halotti versek* is megjeleníti a tudás

és a hit egymás mellett futó útjait. A III. rész a hit útját, a IV. rész a tudását illusztrálja példákkal. S másként ugyan, de az I. és a II. részekben is jelen van e kettősség: Csokonai a lélek halhatatlansága mellett érvelvén valójában „positíva religiót” tanít az „ész világa mellett”. Ellentmondásba került volna önmagával? Korántsem! Éppen a kettő összeegyeztethetlenségét mutatja be. Ez a metafizikai szemléletmód lebontásának másik vetülete, az emberkép átalakítása mellett. Ugyanis racionális érvelése a lélek halhatatlansága mellett ellentmondásokban reked, bizonyosság nem érhető el sem az *igen*, sem a *nem* irányában, amivel implicite kimondja, hogy metafizikai kérdések esetében a bizonyosság nem az értelem, hanem a hit sajátja. Ez az újszerű filozófiai szemlélet ugyanakkor nem kerül konfliktusba a hittételek világával, hiszen nem a tagadás a lényege, hanem a két szint és érvényességi körök elválasztása. A *Halotti versek* első két részének leleménye éppen abban áll, hogy akár a *hit*, akár az *ész* útjaként tekintjük érvelését, egyaránt logikus rendet képez, s eljut a lélek halhatatlanságának valamiféle igenléséhez. Csak-hogy míg a *hit* útjaként ez mindvégig bizonyosság volt, s csak a hatásos érvelés miatt tétettek kérdőjelek mellé, addig az *ész* útján éppen az objektív érvényű bizonyosság vesz el, s a végső igenlés így nem egyéb, mint egy belső érzék – valójában nagyon is kérdőjeles – posztulátuma. Ehhez nagyon hasonló gondolatokat olvashatunk Dayka Gábor élete végén készített Blumauer-adaptációjában is, de Csokonaitól eltérően mély belső konfliktusként élve meg e kettősséget:

„Te, ki munkás ésszel ruháztad lelkemet,  
S belém hitre hajló lágy szívet oltottál,  
Egy sugárt székedből! s kínos kétségemet  
Elűzöd elmémből, s a bús köd kettévál.  
Nézd, mint viaskodik a vallás eszemmel.  
Segíts! ez ostromot nem fogva kiállni,  
S taníts meg, mire lehet tyrannus hitemmel  
Értelmemet kívánt egyezsége hozni!  
És ha megtagadtad tőlem irgalmadat,  
S nem adsz alázatos kéresemnek helyet:  
Uram! úgy oh vedd el, kérem jóvoltodat,

Vedd el vagy a hitet tőlem, vagy eszemet!”  
(*Vallástétele egy az igazságra törekedő  
embernek*)<sup>294</sup>

Csokonai költeményében nem ilyen drámai feszültségként jelentkezik e kettősség, s még arra is kiváló lehetőséget teremt, hogy elkerülje közönsége megbotránkoztatását, amit esetleg a *hit* és az ész útjainak nyílt konfrontálása kiválthatott volna. Ez pedig igen lényegbe vágó követelmény volt, részben a temetési alkalom, részben a megjelentetés nyilvánvaló lehetőségének fényében. (Az más kérdés persze, hogy a költemény temetéshez viszonyított túlméretezettsége és a költő színpadias előadásmódja így is ellenérzéseket váltott ki a hallgatóságból, jogosan.)

## 2. A fiziko-teológiai világkép lebontása

### A fő kérdések

A *Halotti versek* első két részében<sup>295</sup> megjelenített gondolkodói út, amely a világkép újrendezéséhez alapot szolgáltató gyökeresen új, antropológiai szemlélethez vezetett, összefoglalja mindazokat a filozófiai problémákat is, amelyek eddig leginkább foglalkoztatták. A mulandóság, a földi rossz, a természet és a lélek fogalmának újraértelmezése azonban nem érinti a földi lét szigorúan evilági érdekű szemléletét, ellenkezőleg, most is ez a kiindulópontja azok definiálásához. Paradox módon már a mű kérdésfeltevésében jelen van az evilágiság meghatározó szempontja: azért paradox a helyzet, mert a mű fő kérdése metafizikai probléma, a lélek halhatatlansága, ami ráadásul éppen a földi lét fontosságának lényegi tagadását jelenti. Nagyon hamar kiderül azonban, hogy a „kérdések kérdése”, a „lenni vagy nem lenni” problémája nemcsak, s valójában éppen nem metafizikai aspektusból vizsgál-

tatik, ami kettősséget teremt a mű világában, alapul szolgálva a kétértelmű érveléshez. Az I. rész 3. versszakának első két sora élesen rávilágít – éppen konvencionális képei miatt – erre a kettősségre:

„Létell! te mennyország ezer inségbe is,  
Nem-létell! te pokol még nem érezve is.”

Itt „tehát a lét nemcsak a halhatatlan lét szinonimájaként, hanem a földi, valóságos értelemben szerepel, mintha azt mondaná a költő, hogy a mennyország a földön van, még ha nyomorúságos is a földi élet”<sup>296</sup>

„Ha most vagyok, látom, mindég is kell lennem:  
S ha nem lések, csapás vólt az élet bennem,  
És ha el kell múlnom, mi szükség vólt élni?  
Egy elveszendőnek miért kell remélni?” (I. 2.)

Az első két sor egy-egy alternatívát fogalmaz meg egyszerű következtetési sémákban: ha vagyok, akkor leszek; ha nem leszek, akkor az élet csapás. E második következtetés jelenik meg kérdőformában a 3. sorban, de még itt is a „ha” szócskával enyhítetten. Ez a szócska a negyedik sorban nem szerepel, a sor szöges ellentéte az 1. sornak, ráadásul annak alternatíváját fogadva el premisszaként. A „kérdések kérdése” tehát kettős problémát takar: 1. Ha nincsen túlvilág, mint életcél, vagyis a halhatatlansághit nem értelmezhető a földi létre nézve, akkor mi a földi élet értelme; 2. s akkor van-e a halhatatlansághitnek egyáltalán értelme? A kifejtett válaszokat majd csak a III., ill. a IV. részekben kapjuk meg, de e válaszok megalapozása a II. rész végére megtörténik. Sőt, a válaszok bizonyos elemei implicite folyamatosan jelen vannak azáltal, hogy az élet értelmének kérdését kutatva a válaszok közül eleve kizárja, számba sem veszi a túlvilágot, mint *értelemadó célt*. Ez azzal függ össze, hogy az élet értelmét, csakúgy mint eddig, itt, a földi létben keresi.

„Azért? hogy ezer baj, bú, betegség között  
Mint egy számkivetett és mint egy üldözött,

Vágyakozzam dicsőbb rendelésem felé,  
Egy méltóbb országba, s mégse menjek belé?  
Légyek, hogy szenvedjek? és bánjam léteemet?  
Reményljek, de ez is gyötörjön engemet?" (I. 2.)

A versszak előbb idézett 3. sora a megválaszolhatatlant veti fel: minek élünk, ha meghalunk egyszer, vagyis a halál perspektívájában nézi az életet. Az itt idézett sorokban a földi élet saját magához viszonyítottan jelenik meg, ráadásul a túlvilágtól eleve megfosztva. Itt már nem az előbbi probléma jelentkezik (minek élünk, ha úgyis meg kell halnunk), hanem az, hogy miért „számkivettként és üldözöttként” élünk most, ha majd úgyis meg kell halnunk véglegesen. „Semmit sem bizonyít a költő, minden feleletet kérdésekben bujtat el, kivéve az örök semmiségre vonatkozó állítást, s ha mindez egyfelől a világban uralkodó rosszra, az etikai problémára téteti a hangsúlyt, másfelől kiforgatja eredeti bizonygató jelentéséből a remélem, vágyom állítmányokat, pontosabban elveszi finalisztikus értelmüket (azért remélek, azért vágyakozom el, hogy legyen túlvilági kárpótlásom) és visszaállítja kauzális jelentésüket (azért remélek, azért vágyakozom el, mert rossz a világ).”<sup>297</sup> S éppen a földi élet minőségének középpontba állítása zárja ki eleve a túlvilági jóvátétel értelmezhetőségét az emberi életre nézve, s teszi e hitet a földi rosszból levezethetővé. A finális érvelési sémát és a kérdőformát következetesen együtt alkalmazza Csokonai ezután is: kiváló eszközt találva bennük a kétféleképpen érthető megfogalmazásokhoz.

Az I. rész tehát csak a problémát exponálja, pontosítva a mű (két) fő kérdését, s egyben felvillantja a lét értelmének két lehetséges (evilági, ill. túlvilági érdekű) megközelítési módját, melyek állandó oszcillálásán, egymásba játszásán az érvelés kétértelműsége javarészt nyugszik. Az I. rész, a lelkiállapot metaforikus rajza után, a lélekhez intézett felszólítással ér véget:

„Szállj magadba, nézd meg öntermészetedet:  
Meríts erőt abból, s fejtsd meg lételedet. –”

E szavak igazi értelme azonban csak a II. rész végén világosodik meg.

## Az elmúlás és a „problème du mal”

A vizsgálat a II. részben azon a vonalon indul, melyet az I. rész 2. versszakának idézett sorai jeleztek. A fiziko-teológia hagyományos gondviselő istenképzete, ill. a vele való vita a főszereplő. Ez az érvelési mód maga elég konvencionális, jól ismerhette Csokonai pl. Young és Hervey, Édes Gergely és Kováts József, valamint az igen elterjedt fiziko-teológiai irodalom számos művéből. S maga is fordított ilyen művet, éppen ekkoriban, Kotzebue *Kétségbeesését*, továbbá ez a tárgy Csurgón elmondott prédikációjának is (*Közönséges Tanítás*). Az Isten ellen felhozott vádak a hit bizonyosságának háttérével csak borzongató lehetőségek, melyek felvillantása után a megnyugtató feloldás jön. Az *értelem* azonban közvetlenül nem tud ilyen megnyugvást kínálni. A II. rész első két versszaka az elmúlás kérdését feszegeti. A test halála bizonyos, mint az *Az Álom* című verset idéző leírásból kiderül, a lélekről viszont tudjuk, hogy nem test, tehát lehet halhatatlan – hacsak: „maga egykor a Mindenhatóság [...] Lángodra nem fújja a semmiség szelét”. A „jó és bölcs Istenről” ugyan ezt nem lehet feltenni („Sőt, hogy emlitem is, tán azzal is vétek”), de a gondolatmenet végül is ezen a feltételezésen alapulva mondja ki a súlyos kérdést:

„Örvendhetsz-e egykor, örvendhetsz-e annak,  
Hogy halált mennydörögj egy halhatatlannak?”

A szakasz végén erre a kérdésre meg is jön a megnyugtató felelet:

„Ó, nem! nincs becsebb javunk az életnél,  
És te olly kegyetlen soha nem lehetnél,  
Hogy e legfőbb jónktól megfosztanál minket  
S megcsalnád az erre vágyó lelkeinket.” (II. 2.)

De tényleg megnyugtató ez a felelet? Már a „lehetnél” használata a „lennél” helyett is bizonytalanítja az itt található állítás érvényét. De ennél sokkal jelentősebb az a kétértelműség, amit az *élet* mind a földre, mind a túlvilágra egyaránt való értelmezhetősége

jelent. Ezt a lehetőséget már felvillantotta az I. részben, még a szóhasználat analóg volta is erre az egyezésre utal, ami így e kétféle értelmezhetőség tudatos előidézését bizonyítja (ÉLET: I. rész: „e nagy jót”; II. rész „e legfőbb jónktól”). A „legfőbb jó” a szövegben első ránézésre nyilvánvalóan a halhatatlanságra vonatkozik, azonban nem hagyható figyelmen kívül az előbb említett egyezéseken kívül a megelőző sorhoz való illeszkedése sem:

„S az életre minden írtózza lépjen ki?  
Óh nem! nincs becsebb javunk az életnél”

Az *élet* először minden kétséget kizáróan a földi lét értelmében szerepel, ezt hitelesítik a megelőző sorok is. S jóllehet a rögtön utána következő ismételt szóhasználatban már a túlvilági lét fogalmának kell megjelennie, ez a váltás a szoros egymást-követésben nem vagy legalábbis nem teljesen tudatosulhat az olvasóban, hallgatóban. Mindez pedig így éppen az ellenkező lehetőségre, Isten kegyetlen voltára utal.

Az „Igazság Istenét” megszólító következő versszak e fenyegetés árnyékában marad, csak most a vád a „problème du mal” érvrendszeréből kovácsolódik. A XVIII. századot, s mint láttuk, Csokonait is rendkívüli mértékben izgató kérdés, a földi rossz értelmezése a világrendben,<sup>298</sup> itt csak megerősíti az emberre nézve rosszakaratú Isten lehetőségét. Az érv így szólna: az Isten igazságos, s ennek ellentmondana, ha a földi élet rosszaságáért nem nyújtana túlvilági kárpótlást. S ez lett belőle:

„Hogy vonhatsz a sírnak szélén örök határt,  
Ha addig olly ritkán fizetel méltó árt?”

S ez már mást jelent! Nem kerülheti el figyelmünket, hogy míg az előző versszakban, a 42. sorban a kijelentő „lennél” helyett a feltételes értelmű „lehetnél” alak szerepel, most itt ez éppen fordítva van: nem „vonhatnál” szerepel, hanem „vonhatsz”. Így az „örök határt” kitétel is bizonyosságként jelenik meg, a kérdőforma egyértelműen számonkérő lesz, s a finalizmus (teleológia) visszajára fordul: a földi rossz visszaüt Istenre. Mert: „Ha az embernek dolgait vizsgálom, / Azt a jó, bölcs igaz Istent nem

találom”. S ez már sejteti, hogy innen nem könnyű a megtérés hagyományos mozzanatával visszatalálni Istenhez, ahogy az a konvencionális érvrendszerben szokásos. Nem is ez történik. A földi rossz, az erkölcs nyomorgattatása, a gonoszok tündöklése kap részletes kifejtést, s ez vezet aztán a földindulás óhajtásához a következő versszakban, hogy pusztuljon el a világ.

„Nagy sír! de amellyre csak ennyit írhatok:  
»Itt laktak tollatlan kétlábú állatok.«”

A *Halotti versek* gondolatmenetének hullámvázában eme mélypont egyben nyugvópont is. Valami hasonló gesztus ez – csak persze sokkal erőteljesebbre, általánosabb érvényűre hangszerezve – mint amit magára nézve a halálba áttűnő magányosság és álmom óhajtása jelent A' *Magánosság*hoz és a *Léthe* (1801) című versekben.

## A természetfelfogás

A *Halotti versek*ben e mélypontról új irányba lendül tovább a meditáció. Ez azonban még most sem a megtérés felé vezet. Ez a gondolatsor az embereket az állatokkal hasonlítja össze, méghozzá alapvetően a földi élet szemszögéből.

„Úgy van! csak állatok! sőt még a barmoknál  
S a porba fél napig mászó kukacoknál  
Még annyival ezek szerencsétlenebbek,  
Amennyivel nálok voltak nemesebbek.  
Őket a beléjek óltott ész megcsalta,  
Az erkölcs ösztövére reménnyel hízlalta,  
És ők, kik kérkedtek a szabad lélekkel,  
Most együtt hevernek a hitvány férgekkel. –” (II.5.)

Megadja itt a költő az összevetés szempontjait is: ész – erkölcs – szabadság. Az ember ezek által emelkedik az állatok fölé, de épp



ezek miatt esendőbb is azoknál. A versszak további 40 sora, valamint a következő két szakasz az állat és ember különbségét rajzolja meg, részletezve, rendkívül precíz ellentétező szerkezetben, a nevezett három szempontot kiemelve. Nagy szerepet kap az ember leírásában a már korábban is hangsúlyos problematika (az elmúlás és a földi rossz), s világos az utalás az embernek a természetből való kiszakítottóságára is:

„Ti a természetnek szülöttei vagytok,  
S egy illy édesanyát soha el nem hagytok:  
De mi az erkölcsnek, e száraz dajkának,  
S az észnek, e tőlünk vállalt mostohának  
Hideg intésein makacsúlva járunk,  
A nyertt jót megvetjük s képzelteket várunk.” (II.5.)

Teljesen eltérő ez a természet-felfogás a korábbiakhoz képest, itt már tipikusan az *Értekezések* Rousseau-ját idézi.<sup>299</sup> Míg *Az Estvében* az áll, hogy „gonosz Erköltsel senki sem született”, itt a természeti állapot már eredendően erkölcs nélküli. Pár versszakkal később, mikor Rousseau-t személyében is megszólítja, így jellemzi a természeti embert:

„Te a társaságban az aprós hibákat  
Nem túrvén, óhajtál oly messzi pusztákat,  
Hol még nyers fiai a nyers természetnek  
Kevélyek, gonoszok, hiúk nem lehetnek.”

Rousseau persze nem óhajtotta vissza ezt a természeti állapotot, sokkal inkább azt a magányt, (a későbbiekben, a politikus-gondolkodó kudarcra után), melyet Csokonai is többször megénekel: ahol „ember és polgár” lehet.

„Itt tanulom rejtek érdememmel  
Ébresztgetni lelkemet.  
A természet majd az értelemmel  
Bölcsőbbé tesz engemet.  
Távol itt, egy más világban,  
Egy nem esmért szent magánosságban

Könnyezem le napjaim.  
Könnyezem le napjaim.”  
(A' Tihanyi Ekhóhoz)

Úgy tűnik, a költő nem érzékelte az „homme” és a „citoyen” rousseau-i fogalompárjának eredeti, megosztó kettősségét, inkább Az *Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozata* értelmében használta azt. Tette ezt pedig azért, mert citoyen öntudata és evilági boldogságfilozófiája mindig olyan világképi összefüggésben léteztek egymás mellett, amely elzárta konfliktusba kerülésük útját: 1795 előtt az eszmények magasában közösen álltak szemben a realitásokkal, 1797–98 körül a megvalósulás lehetőségében izgotak, ezután pedig a „bölcspóéta” magatartása szintén egyszerre kínálta a korlátozott, de reális lehetőséget a „maradék-örömökre” és a közpóetái szolgálatára. Más összefüggésben, de szintén Rousseau-t idézve így szól e kérdésekről Széchényi Ferenc számára készült 1803-as levélfogalmazványában: „Én még annyira nem mentem, mint a' Genevai Jean Jacques, hogy a' Plebeculát utáljam, a' Nagyokra bosszankodjam; ezeket, vagy is ezeknek Válogatottjait tisztetem, amazt szeretem: de a' tsendes Magánosságának és az ártatlan homálynak barátja vagyok; és a' fénylő érdemet magasztalni, a' lappangó Virtust felkeresni emberi és polgári kötelességemnek tartom.”

A társadalomból való kimenekülés gesztusa a *Halotti versek*-ben azzal függ össze, hogy az ember, elhagyva a természeti állapotot, erkölcsi lényvé lesz, tehát választ jó és rossz között – sajnos leggyakrabban a rosszat választja. A háttérben e természetfelfogás esetében is a fiziko-teológiai istenképzettel való vita húzódik meg, mert a fiziko-teológia szerint a gondviselő Isten a világot éppen az ember céljaira rendezte be elsősorban, ezzel szemben e rész nemhogy emberérdékűnek nem mondja a természetet, hanem még el is különíti az embert a természettől:

„Hát még a *becsület*, mellyet akkor adott  
Nékünk a természet, mikor megtagadott”.

## A teleológia széttörése

A gondviselő isten felé három közelítésből is vádak érkeznek (a mulandóság, a földi rossz és az ember természeti meghatározottságainak esendősége szempontjából), s e vádak hatástalanítása nemhogy nem történik meg, de egymást erősítő hatásuk egy rosszakaratú isten képzetét sugallja.<sup>300</sup> E ponton teszi fel a költő ismét a mű alapkérdéseit, melyek már az első részben is elhangzottak. E pont ugyancsak hangsúlyos, amit nemcsak az istenhez fordulás színpadias gesztusa érzékeltet, hanem szerkezeti helye is: a második rész felezőpontján áll.

„Istenem! ha szét kell csakugyan oszolnom,  
Ah, mit is kell a te munkádban vádolnom!  
Még a *Reménység* is, e legfőbb orvosom,  
Csalárd ajándékos, hóhérom, gyilkosom.  
Miért szükség nékem a haláltól félni,  
Ha csakugyan egykor meg kell szünnöm élni?  
Mért oly édes nékem a halhatatlanság,  
Ha ez a reményem merő hasztalanság?”

Ennek a 8 sornak tehát kettős a problematikája: a két alapkérdés (az élet értelme és a túlvilághit értelme) kerül elő ismét. Szerkezetileg két négysorosra bontható: az első állítás, a második kérdés. De további bontásban négy kétsorost tárhatunk fel, ezekben az 1–2. és az 5–6. sorok az élet értelmére, a továbbiak pedig a halhatatlanságra vonatkoznak, előbb állító, majd kérdő formában. Az első sorbeli megszólítás hangulati ereje mellett figyelemre méltó még, hogy a szétozlást határozott tényként említi, méghozzá úgy, hogy a „csakugyannal” ennek előzetesen bizonyított voltát idézi ide, jóllehet ilyen explicit bizonyítás nem volt, legfeljebb csak a testre nézve. A szétozlás itt teljes, a túlvilág eleve kizárt. Az első két sorral párhuzamba állítható 5–6. sorokban a szétozlás „meg kell szünnöm élni” formában, a korábbiakhoz hasonlóan „csakugyannal” nyomatékosítva és az előzőekre vonatkoztatva szintén megjelenik, vagyis a tartalmi egyezés teljes. Azonban e második, kérdő formájú megjelenésnél még van

egy igen fontos momentum: itt nem a metafizikai, a halál perspektívájából nézett élet szempontját látjuk. A viszony megfordul: nem az élet értelme kérdőjeleződik meg a halál fenyegetésében, hanem a halálfélelem értelme a földi élet minőségének szempontjából nézve. A 2. sor az erre való rádöbbenés gesztusa. De ha pusztán erről lenne szó, akkor e felkiáltás a következő értelmű lenne: Mit kellene egyáltalán a munkádban vádolnom Istenem? Semmit, minden jól van. De ennek ellentmond a következő sorpár (3–4. sorok), mert éppen a vád hangzik fel benne. Az első négy sorban együttesen így ez a következtetés rejlik: „ha szét kell csakugyan oszolnom [...] akkor még a reménység is [...] csalárd ajándékok”. A 2. sor felkiáltásában – az aspektusváltás által teremtett új helyzetre való rádöbbenés mozzanatával összefonódva – egy kérdés is felfedezhető, mely a halhatatlanságra vonatkozik, s annak értelmét mint vádolnivalót tárja fel. E kérdve-felkiáltás így, egy sorba sűrítve közvetíti a következőkben kifejtett gondolati tartalmakat, felfokozott érzelmi töltéssel jelezve a hirtelen rádöbbenés élményét. (Ez persze csak a vers világán belül érvényes, az elején teremtett fikcióra nézve, hiszen a költő fiatalkori eszmélkedésének épp ez az indító élménye.)

A szakasz második felének példázatai azonban mintha feloldának a kétségeket, a reménység talán mégsem lenne lehetetlen.

„Ugyan, ha már ételkívánás van bennünk,  
 És mégsem lehetne itt e földön ennünk:  
 Ha a leghevesebb szomjúság únszolna,  
 S ez egész plánétán egy csepp víz sem volna:  
 Nem azt mondhatnám-é, hogy aki teremtett,  
 Kegyetlenségének tárgyává engem tett?” (II. 7.)

Az „ugyan” szócska itt nyilvánvalóan nem tagadó értelmű, nem az előzőeket veti el, hanem retorikus formula, s inkább kérdő jelentésű, csakúgy, mint a következő szakasz 5. sorában („Ugyan hát, óh, ugyan”). Így viszont itt is a vád és a számonkérés hangja szólal meg. A finális érv ez esetben így hangozhatna: az Isten az emberekbe kívánságokat adott („ételkívánás”, „szomjúság”); ha nem adta volna meg ezek teljesítésének a lehetőségét is, úgy az Isten kegyetlenségét bizonyítaná – de ezt fel sem lehet róla tenni.

Így van ez a halhatatlanság óhajtásánál is, amire ez a példázat vonatkozik. Ha tehát ezt, mint példát a halhatatlanság vágyására vonatkoztatjuk, akkor feloldódik a szakasz első felében jelzett probléma. De épp itt van az alapvető kétértelműség! Nem akár-milyen példát hoz a halhatatlanság vágyására, hanem annak éppen az ellentettjét: a földi javak vágyását. Ha tehát mégsem a halhatatlanság példázataként értelmezzük ezt – mint ahogy könnyű így tennünk, mivel itt kimondva nem is szerepel a halhatatlanság –, hanem szó szerint vesszük a példázatot, akkor éppen ellentétes értelmű érvet kapunk: ha kívánságainkat belénk adja az Isten, de teljesítésüket nem itt, a földi létben valósítja meg, akkor „Nem azt mondhatnám-é, hogy aki teremtett, / Kegyetlenségének tárgyává engem tett? –” S hogy itt végül is éppen ez, a „deus malignus” gondviselés elképzelhetősége és lehetőségének bemutatása a fontos a költő számára, azt a továbblépés bizonyítja a legjobban. Ugyanis e ponton megintcsak lehetőség volna a megtérésre, a vádak elejtésére, csakúgy, mint korábban, a földindulás óhajtása előtt, de a feloldás helyett ezúttal is lázadás következik, pedig ez az „alkalom a megtérésre” minden eddiginél csábítóbb volt.

„Letésem az eddig viselt méltóságot  
S az állatok között kérek boldogságot.”

E gesztus azonban itt nem közvetlenül a „földi rossz” reakciója, sokkal általánosabb belátásból, a rosszakaratú Isten lehetőségéből következik. „A lázadás pillanata arra vet éles fényt, hogy az Istenről való meditáció két, voltaképpen teljesen egyenrangú, de egymást kizáró állítást tesz lehetővé. Ebben a végletes érzelme-  
ket tükröző s ugyanakkor mélyen átgondolt, azt is mondhatnánk: rafinált gondolatmenetben egy, láthatóan Kant filozófiájának ismerete nélkül kialakított (hiszen e vers megoldandó tárgya éppen egy »transzcendentális eszme«), de alapvetően egy kanti típusú, arra emlékeztető gondolkodásmód útvonalát követtük: egy antinómia megszületését éltük át.”<sup>301</sup> A lázadás azonban egy további mozzanatot is takar: bejelenti a teleológikus világmagyarázat érvénytelenségét.

„Ugyan hát, ó, ugyan csak az ember volna  
Melly többet kívánna, semmit sem kóstolna?  
Kinek az *erkölcsi* világ csak kárt tenne,  
A természet pedig mostohája lenne?  
Ki az emberek közt nyomna vagy nyomódna,  
S még mint *állat* is csak tengene, kínlódna?  
Én ugyan, ha nincs más élet énérettem,  
Meg nem köszönhetem, hogy emberré lettem”

Az emberérdekűen berendezett fiziko-teológiai világgép, amelyből a fiatal Csokonai gondolkodása indult, s amelyhez visszanyúlt gondolkodói útja egy pontján, újjászervezendő szemléletét a kezdethez viszonyítva, itt végérvényesen széttörött. A „deus malignus” istenkép csak mint a gondviselés elvének egyik racionális lehetősége merült fel a műben, nem pedig mint egy világmagyarázat alapja. E lehetőség az antinómikus szerkezet által egyrészt a racionális megismerés korlátozottságára hívta fel a figyelmet, másrészt viszont érvénytelenítette ellentett párját, a jó gondviselés képzetét is. Ez utóbbi mozzanat a világban ható teleológiát iktatta ki, azt az elvet, amely összetartotta és értelmessé tette a „nagy mindent” az ember számára. A létezők láncá szétszakadt, az ember magára maradt a világban. Ez a megrendültség indokolja a Rousseau-ét is meghaladó gesztust:

„Akarom, hogy elmém setétségbe ejtsem,  
A vétket, a virtust, mind-mind elfelejtsem.  
Ez odvas makkfának kongó oldalában  
Eszem, alszom, egyéb állatok sorában,  
Az égre nem nézek, földön jót nem teszek,  
Itt élek, itt halok, itt rohadok, veszek. —” (II. 9.)

### A lélek mint az emberi minőség letéteményese

Ez azonban nem lehet végpontja a gondolatmenetnek, az állati lét nem reális alternatíva Csokonai előtt. A mind az eget, mind a

természetet elvesztő ember, kiszakadva így bármelyik „nagy egész” rendjéből, különállóként fedezi fel magát. E különállás letéteményese a lélek, mely az emberi portestet önálló minőséggé („nemes valósággá”) változtatja. Csokonai lélek-elképzelése a korábbiakhoz képest nem *jellegében*, hanem *jelentőségében* változott. A lélek szubsztanciális mivoltát, működését most sem tudja közelebbről meghatározni, bár mintha erőteljesebben annak testetlen lényegisége felé hajolna; s világosan elkülöníti ezúttal is a lélek létezésének és halhatatlanságának kérdését. De korábban nem kapott az ittenihez hasonlatos bő kifejtést és erős hangsúlyokat a lélek megismerő képessége és teremtő, alkotó tehetsége. Ezt részletezi már az I. rész 4. versszakában, s ez szolgál alapul a megtéréshez a második lázadás után.

„Érzem, hogy lelkenek tehetségi nagyok,  
Hogy én a fő lélek helytartója vagyok,  
Hogy már e földön is több vagyok baromnál,  
S tán messzi reményem több csupa álmónál.  
Érzem, hogy ha itten bétöltöm helyemet,  
Édes ráeszmélés fogja fel lelkeket,  
S így lebegvén az én Uram trónusáig,  
Kilátok az örök létel központjáig.  
Hol eredetemnek kezdetét fellelem,  
S a végtelen idők kerekét képzelem.”

Ez a megtérés azonban, minden konvencionális képzet („zsámoly”, „trónus”, térdeplés stb.) ellenére sem visszakozás a *hit* útjának bizonyosságához, a hagyományos Istenképhez: az *értelem* útján elindult gondolkodó megmarad a maga választotta csapáson.

„Bocsáss meg, Istenem,  
Ha vakon nem lehet hinnem, reménylenem!  
Hogy az igazságot keresvén, tántorgok;  
A tetőled adott lámpásodnál forgok,  
Melly, mikor megbotlom, jóra akkor vezet,  
S azon pontban érzem a mennyei kezét.”

E rendkívül elterjedt fordulat (Holbachnál és Kazinczynál egyaránt találkozhatott vele Csokonai<sup>302</sup>) már az emberi értelem és a belső érzék posztulátumaként jeleníti meg az istenképzetet, minden konvencionális formula ellenére is, mivel a középpontban immár az a bizonyos „lámpás” áll, amely nem a gondviselő Isten előírásait követi, hanem, még ha „tántorogva” is, de saját „igazságát” keresi.

A lélek halhatatlanságának kérdésére is e pozícióból ad választ, mikor az *igent* az ember mély, ősi vágyából vezeti le. Viszont amint ezt az *igent* a sajátjaként próbálja megfogalmazni, nem jut tovább kérdéseknél:

„Ha ezek mind hisznek, én kételkedjek-é?  
Sőt ha hibáznak is, én bölcsőbb legyek-é?  
Én is ember vagyok: és embertársamnak  
Köz hibáját miért szégyenljem magamnak?”

Az értelem útján a halhatatlansághit mellé a *hiba* képzete társul, hogy aztán ezt addig-addig emlegesse, míg végül bizonyossággként rögzül a konklúzióban:

„Sőt ha ez mind görbén találna is nézni,  
Nem tartoznám szemem szemekhez intézni?  
S kivált mikor szívem így verne belőlem:  
»Ah, ez édes hibát ne zavard el tőlem!«”

A *hit* és az *ész* útjai tehát ezúttal is külön futnak, az ész emberének a hit bizonyossága helyett legfeljebb a *szív* reménye marad. A mű első két része a lélek halhatatlanságának metafizikai kérdését feltéve valójában e két út végleges különváltságát fogalmazza meg. A gondolkodó értelem számára így nem is a halhatatlanság a kérdés, hanem a földi lét értelme. Ez a „kérdések kérdése”, s ennek megválaszolásához a II. rész végére megte-remtődtek a szemléleti alapok: a gondviselés-képzet emberköz- pontú teleológiája megroppant, a metafizikai kérdésfeltevés az emberi értelem korlátozottsága folytán értelmetlenné vált, s az ember a lények láncolatának elszakadásával magára maradt a



világegyetemben, viszont a lélek képességeire ráébredve új öntudatra éledt: felkészült az értelemadásra.

„Sem több, sem kevesebb, csak *ember* lehetek,  
Sem barom, sem angyal lenni nem szeretek.”

### 3. A világkép újraalkotása

#### Az értelem embere a „hit útjáról”

Az I. részben feltett két kérdésre, hogy ti. mi az élet és mi a halhatatlansághit értelme, a III. és a IV. rész adja meg a választ, az első két rész alapmeghatározásai alapján.<sup>303</sup> De akkor miért van a további három rész? A VI. és a VII. részeket nyugodtan kizárhatjuk vizsgálódásunk köréből, mivel azok a tulajdonképpeni búcsúztatót képezik. Az V. rész azonban egy szempontból fontos szerepet tölt be a mű szerkezetében. A III–V. részekben triadikus szerkezet dominál, mint az az alcímekből is látszik: III. „Revelatio, philosophia nélkül”; IV. „Philosophia, revelatio nélkül”; V. „Philosophia is, revelatio is”. Ez a szerkezet a kereszténység minőségileg új szintjét, betetőző szerepét hivatott kiemelni. A III. és a IV. rész önmagában is hármasságra épül, a IV. pedig újabb emelkedő-betetőző sort illeszt a fő ívbe: a pogány bölcselők „felemelkedését” az ateizmustól a halhatatlansághitig. E szerkezetben tehát az V. résznek kellene vállalnia az összegzést. Ez az V. rész, amely egyébként Pope egy rövid versének szabad adaptációja,<sup>304</sup> csak formálisan képes azonban betölteni a rá kirótt szerepet, nem lévén a világkép szempontjából releváns tartalmi mozzanatok benne. Ez, s maga a „hősválasztás” (az elhunyt asszony monológjáról van szó) kétségessé teszi az V. rész összegzésként való értelmezhetőségét, jóllehet a triád csúcsa, s inkább a tulajdonképpeni búcsúztatóhoz sorolja azt. A mű eme

második felében is működik ugyanis egy bizonyos kétértelműség, csakhogy itt ez a szerkesztésben van jelen: az V. rész – triádot lezáró jellege ellenére is – valójában felesleges az ész útját járó gondolkodó számára, az öt izgató kérdésekre a válaszok már a III. és a IV. részben megszülettek.

A III. rész a halhatatlansághit értelmét vizsgálja. Valójában nem hoz újat a II. rész végéhez képest, mikor is már rövid áttekintést olvashattunk a népek hitéről. (E gondolatsor előzménye a *Broughton Religiói Lexiconára* is, 1793-ból.) Az alapeszmét megvilágító részletes példáknál szempontunkból azonban érdekesebb az a nyíltság, amellyel az értelem útját járó gondolkodó a különböző népek közös hitét kommentálja, megértéssel, de kétségtelenül némi fensőbbiségtudattal. E rész első hat sora bevezetőként jellemzi az „ész és tudomány” nélküli utat, s az ezen járókról megállapítja, hogy „a bévett vallás álmában nyugosznak, / Állatként éreznek s kicsit gondolkoznak”. Ezt a gondolatot folytatja a rész monológjait, példáit összekötő felvezető szakaszokban is. A lapon éneke után így kezd új nép bemutatásába: „Lám, mely boldogító a vallás érzése! / S bár ily egyűgyű is, lelket ad ihlése.” Ugyanaz a hangsúly, de az „álomba nyugosznak” kifejezés itt konkretizálódik: „boldogító a vallás érzése”. S éppen e boldogítás mibenléte fejlik ki az egész 6. szakaszban, de főleg annak első négy sorában:

„Bangó képzelődés! – de nem bolondság a’,  
Háromszáz milliom ember boldogsága.  
Ez a hit csinálja őket csendesekké,  
Jókká, dolgosokká, mértékletesekké”.

E megnyilatkozások hangsúlyos helyeken vannak, tartalmuk rokon, tulajdonképpen egyre bővebb kifejtései ugyanannak az elképzelésnek, ami már az előző részekben implicite, s a II. rész végén nyíltan is megjelent. A halhatatlansághit tehát nemcsak az emberi lélek elemi belső szükségleteként határozza meg, hanem rávilágít annak ezzel egyébként összefüggő funkciójára, a vigasztalásra is. Ebben ugyanakkor benne foglaltatik a burkolt utalás a halhatatlansághit manipulálhatóságára, arra, amit a *Konstántzinápolyban* annak idején nyíltan is megfogalmazott, s

amire az *Előljáró beszédben* szintén céloz. „A hitnek és a vallásnak ez a sarkalata, amellyen annak egész alkotmányja megfordul; az erkölcsiségnek ez a fő principiuma, vagy legalább serkentő rúgója, a philosophiának legrégebb és legfőbb tárgya: a nyomorult emberiségnek közönséges és minden tartományokban felfedezhető vígasztalója”.

Csokonai, mikor a „hit útját” a népek kiműveletlenségével hozza kapcsolatba, egyszersemind a „természeti ember” fogalmának 1795 utáni átértelmezését folytatja. A „természeti ember” továbbra is a tökéletesség különböző fokain álló népek sokféleségében tűnik fel a költő előtt. Ezen belül azonban végbemegy bizonyos hangsúlyváltás: egyre kevésbé a népek különböző tökéletességének a fokozatossága lesz a lényeges számára, sokkal inkább a sokféleség maga. Ez pedig abból adódik, hogy a civilizálódás fogalma átértelmeződésben van 1798 után, s a nemzetek egyediségére érzéketlen univerzális ész egyes népekben való kifejlődése helyett a népek sajátos karakterének önelvű kibontakozását kezdi jelenteni. A civilizálódás ilyen értelmezésén alapul a „nationalis poézis” nemzeti hagyományt előtérbe helyező irodalmi programja éppúgy, mint az egyes népek, s azok fejlettségi állapota iránti, a korábbiaknál is nagyobb megértése. Ez nyilvánul meg a Dayka-bírálatban, mikor fenntartva ugyan a klimatikus közelítés és a tökéletesedés összefüggésének érvényét, már némi távolító gesztus érezhető fogalmazásában: „Közönséges dolog volt eleitől fogva a' kedvezőbb Clima alatt lakó, 's annál fogva nagyobb pallérozásra juthatott Nemzeteknél, hogy a' más Nemzetek' barbarusabb voltát, azoknak Tartományának természetével egybekötötték.” A megértés, mely a „Húron posványja” és a „dühödtt bélibe / Önnön embertársát bevendégeskedő” kanibál iránt egyaránt megnyilvánul, még inkább tetten érhető azonban abban, hogy az „emberség becsét” hangsúlyozza a „négy milliárd ember” minden különbözőségének tudomásul vétele közben is:

„Uram! mind egyforma teremtésid ezek,  
Kikkel én egyaránt gondolok, érzek;  
Csakhogy némely része már kifejtve vagyon,  
A többi még buta, kicsinnyég vagy nagyon,

Ki dolgos, ki lomha, ki tüzes, ki hideg;  
Ki durva vagy szelíd, ki társas vagy rideg:  
Mégis mindeniknek szívén van egy pecsét,  
Mely jegyzi és őrzi az emberség becsét." (II. rész)

A „természeti ember” ugyan már nem a boldogság állapotának szimbóluma, de „barbár” volta is egyre kevésbé hangsúlyozódik – egyszerűen az *emberi természet* elvont képévé válik, mely így valójában már a népek sokféle egyediségében ölthet testet Csokonai előtt.

### A világ rendje

A IV. rész a halál előtt álló pogány bölcselők vallomásait tartalmazza, összefüggést teremtve a halálfélelem és az erkölcstelen élet (Atheus), illetve a nyugodt elmúlás-tudat és az erényes élet között (Konfucius, Szokratész<sup>305</sup>). Az erkölcsös élet lehetősége azonban az embert mozgató princípiumokkal kerül itt ok-okozati viszonyba. Atheus „Erkölcsei jó s rossz közt különbséget nem tett; / Mindent csak magáért s magából teremtett; / Életét s dolgait aszerint követte, / Amint az állati ösztön ingerlette.” Ő tehát teljesen a testiség, a „maga-szeretet” hatalma alá van vetve. Olyan emberkép ez, ami a természet önelvű rendszerként való működéséből vezethető le, de már nem a holbach-i, hanem a rousseau-i természetfelfogás szellemében. Szokratész ezzel szemben a „józan okosság”, a sztoikus morál megtestesítője. Nem a hagyományos vallási világkép egészének az igényéről van szó, inkább csak az erény rendkívüli fontosságának hangsúlyozásáról, kiemelt helyen, a IV. rész végén: Szokratész „önnön méltóságát az Isten létével / egybe tudván kötni, bírt nemesebb elmével”. E két princípium szintézise, az erény mozzanatának bevitele az önelvű természet által meghatározott, a „maga szeretet” mozgatta testi ember valóságába a Konfucius monológban valósul meg. Nyilván nem véletlen, hogy ez szerkezetileg is a középpontban helyezkedik el mind a IV. részt, mind a III–V. részeket illetően,

hangsúlyozva a köztességet, a különböző elemek egyesítését mindkét vonatkozásban („maga szeretet” – „józan okosság”; „philosophia is” – „revelatio is”). E nagy terjedelmű és szerkezetileg is centrális helyet elfoglaló monológ adja meg tulajdonképpen a választ az élet értelmének kérdésére: az erkölcsös élet nyújtotta belső megelégedés hozhatja meg csupán a földön a boldogságot, még ha e boldogság korlátozott is. E felvilágosult sztoicista magatartás, melyről részletesen szóltunk már az előző fejezetekben, idézve a Konfucius-monológ végét is, egyben olyan modus vivendit jelent a költő számára, amely elviselhetővé és értelmessé teszi az életet.

De a Konfucius-monológ az élet értelmére vonatkozó kérdésre úgy válaszol, hogy összefüggő világképet is kifejti, az egyetlen a műben. Első fele Az *Álom* című vers némileg stilizált, lényegében érintetlen változata. Ebből az önelvű természetképből azonban nem von le etikai konzekvenciákat (mint ahogy az Atheus-monológ esetében), hanem duális emberképpel kötve össze deista jellegű világkép összefüggéseibe illeszti. Az ehhez átvezető 8 sor felsorjázó kérdéseiben ismét megszólalnak az első két rész oly drámai dilemmái:

„De te, mennynek Ura, miért teremtettél?  
Egyéb állatoknál okosbba mért tettél?  
Miért adtál nékem több s jobb tehetséget? –  
Hogy sok eszköz által érij el azon véget?  
Hogy az ételt, italt, levegőt megsűrjem?  
S szabad lévén, a sok bűt, bajt nyögve türjem?  
Hogy egy romló testet neveljek s hízlaljak:  
S egy kis jóért ezer gonoszt tapasztaljak?”

Itt azonban nem következik lázadás, ennek helyét végleg átvette a „bölcs” rezignált nyugalma:

„Nem! te bölcs Teremtő, mindent jól alkottál:  
Te egy vagy és minden; s a te véged ott áll,  
Hol a mi karikánk forgása kezdődik,  
S ahol te kezdődöl, létünk ott végződik.

Ahol szent újjaid hegyét végigvonod,  
A jó rendnek láncát ott akarod s fonod”.

A műben először lép elő nyíltan a háttérben mindvégig ott munkáló kozmológiai gondolat, a lények láncolatának doktrínája. E Csokonai életében mindvégig fontos szerepet játszó gondolat ez esetben is a newtoni univerzum modelljével forr össze. Erre utalt a II. rész földindulás-képének megfogalmazása („Az áldott Nap váljon tűznek katlanjává”; „E kerek föld pusztán forog az üregben”), s a megtérésnél használt néhány fogalom is („örök létel központja”, „a végtelen idők kereke”). De mindezeknél még világosabban mutatja ennek az univerzum-képnek az érvényességét az 1801-es *Dr. Földről egy töredék* című vers egésze, amelyben a nevezetes sorok is elhangzanak:

„Látod-e, melly kicsiny itt a Föld, félrésze vizekkel  
Béfoglalva setét zöldes, félrésze világos,  
S mint félérésű citrom hintálva tulajdon  
Terhe nyomásától, lóg a nagy semminek ágán.”

Ez az univerzum-kép fonódik össze a Konfucius-monológban az Isten teremtként való elképzelésével. Isten kiiktatódik a világból („ahol te kezdődöl, létünk ott végződik”), nem tehető felelőssé a földi rosszért, s egyáltalán: semmiért.

### Formális teleológia

A Konfucius-monológban mintha a hagyományos deizmushoz tért volna vissza a költői meditáció. Ezt erősíti meg az erősen pope-i ihletést tükröző két sor is:

„Mindennek célt, rendet és eszközt csinálsz ki,  
S egy részért az Egész útjából nem állsz ki”.

A teleológikus gondolat ismét felbukkant hát, s a további 12 sorban is hatni látszik

„Megvan a föld s a kő, hogy talpat csináljon,  
Megvan a fű és fa, hogy éljen és tápláljon;  
Teremtél állatot, hogy egy önként-való  
Sokaság mozogjon, legyen élő s haló;  
Teremtél embert is, hogy jót és gonoszt tégyen,  
Hogy bolond és okos itt a földön legyen.  
Minden egy tulajdon pontot nyert magába  
Ez okos és bolond, jó s rossz világába.  
Tőled vagyon célja, eszköze mindennek,  
S az a boldog, aki megfelelhet ennek:  
Míg az eszköz megvan, addig kergessünk célt,  
S aki a célig ért, az nem hiába élt. –”

Az egyszer már megroppantott teleológikus szemlélet itteni felbukkanásának értelmezéséhez magát a teleológia fogalmát is közelebből szemügyre kell venni.

Nicolai Hartmann terminológiájával a teleológia három alapformájáról beszélhetünk: a folyamatok, a formák és az egész teleológiájáról. Az elsőben „minden történést, akár a természethez, akár az emberi szférához tartozik, mint a vég felől meghatározottat fognak fel. Azt a kérdést, hogy miért történik valami, itt teljesen kiszorítja az a kérdés, hogy mivégre.”<sup>306</sup> Meg kell még említenünk, hogy immanens, belső célok hatnak szándékként, a külső determináció elhanyagolható. A második, a formák teleológiája szerint valamely szintű létezőnek „az a rendeltetése, hogy a magasabb forma létét lehetővé tegye. [...] A teleológiának ez a fajtája megtalálható a populáris metafizika számos világképében, a legismertebb módon bizonyára az olyan tereméstörténetekben, amelyek az embert az egész természeti rend céljának és értelmének tekintik.”<sup>307</sup> A harmadik: „Itt az egységként értelmezett világnak egy legfelsőbb mozgató, vagy teremtő elvet tulajdonítanak, amely mint abszolútum, világ-ok, vagy istenség, a létformák sokféleségét céltevékenységgel hozza létre.”<sup>308</sup> Csokonai a második formaként meghatározott teleológikus szemléletet roppantotta meg a II. rész végén, mikor nyilván-

valóvá tette önellentmondásait. A Konfucius-monológban az idézett részek ilyen értelemben nem is erre, hanem inkább az egészteleológiájaként jelzett forma meglétére utalnak. „Teológiai és félteológiai formáiban (ez utóbbiakban a panteizmusok) a finális világképnek legelterjedtebb és legnépszerűbb formája. Jellegetessége, hogy a teloszt nem gondolják itt sem mint a folyamatokban, sem mint a formaképződményekben immanensen benne rejlőt (nem mint belső hatóerejüket), hanem messze túl rajtuk, fölöttük, mint transzcendens célt. Legtöbbször végcélként értik, amelyet egy világértelem tűz ki.”<sup>309</sup> S éppen itt van az, ami problémát jelent: e transzcendens célt, amiféle minden létezőnek törekednie kell, nem látjuk megfogalmazva a monológban. Sőt, bizonyos jelekből eme közös, általános CÉL hiányára következtethetünk. Ugyanis a cél szó előfordulásainál (de különösen e sornál: „Míg az eszköz megvan, addig kergessünk célt”), feltűnő annak meghatározatlansága, amit a határozott névelő következőes mellőzése is jelöl. (Az idézett sort követően ugyan szerepel: „S aki a célig ért”, de a határozott névelő itt nyilvánvalóan az előzőekhez való kötődés miatt szerepel.) A közös CÉL elhallgatását, meg nem nevezését, s eme meghatározatlanságot e szó előfordulásainál úgy értelmezhetjük, mint a kitűzött, minden létezőnek általánosan közös, transzcendens CÉL létezésének megkérdőjelezését. Így a CÉL felbomlik EGYES célokra, melyek az egyes létezési szintek sajátjaiként jelennek meg. A lények láncolatának különálló létezési szintekre való bomlása, aminek megtörténtét láttuk, szintén ilyen értelmezést valószínűsít. Ezáltal minden létezőnek önmaga nembeliségében merülne fel értelme, mint önmagáért való.

A teleológia eme jellegzetessége nagy hasonlóságot mutat Kant kategóriájával, a „cél nélküli célszerűséggel”, amit Hermann István a következőképpen értelmez: „... a cél nélküli célszerűség a szubsztanciális lét fogalma a világon belül [...] az élő világ célszerűsége semmiféle külső célt nem tételez, és nem is vezethető le külső célokból, hanem minden organizmus finis sui, öncél, magáért való cél.”<sup>310</sup> A hasonlóság Kant gondolataival, kategóriáival, miként az eddigi hasonlóságok is, valószínűleg nem közvetlen hatás alapján magyarázható. Csokonai többször leírta Kant nevét, először a *Horváth Ádámmal* szóló 1792-es verses levelében.



Ismeretes továbbá, hogy a kollégiumban, Csokonai környezetében erősen terjedtek a kantianus eszmék.<sup>311</sup> Később, az Orczy-Koháry-levélben, majd annak átdolgozott 1802-es változatában is, a „titkos Kant”-ot említi a költő, feltehetően Kant műveinek tilalmára utalva. A *Culturában* és a Széchényi Ferenchez szóló 1802. szeptember 16-i levélben azonban a pusztá említés már mintha többet rejtene magában, mert mindkétszer felsorolás végén hangzik el az, hogy „sőt maga Kant is”. Van aztán még két kéziratos feljegyzése Csokonainak, amelyek egy-egy Kant-kiadás adatait rögzítik.<sup>312</sup> Mindez azonban nem elegendő ahhoz, hogy közvetlen hatást tételezzünk fel, még ha támadhat is ilyen irányú gondolatunk. Sokkal inkább arról lehet szó ez esetben is, hogy a költő a nagy német filozófushoz hasonló gondolati irányba haladt, s ez eredményezett hasonló világgépi megoldásokat.

De az még kérdés lehet, hogy a formális teleológia, (vagy: cél nélküli célszerűség) összeegyeztethető-e az egész-teleológia célkitűző abszolutumával? Igen, ha feltesszük a teleológia első formájaként jelzett folyamatok teleológiájának korlátozott érvényesülését is, ami másrésről Isten Teremtőként való, szintén korlátozott elképzelését jelenti. Mint láttuk, Csokonainál éppen a Teremtő-képzet jelenik meg! Ebben az esetben tehát a cél kitűzése isteni aktus, a teremtéssel azonos. Ezzel minden létezőbe a létezési szintnek megfelelő cél kerül, ami aztán a továbbiakban, kizárva minden gondviselést, s elérendő külső CÉLT, immanens belső szándékként működik, a folyamatok teleológiája szerint. Vagyis (szabadon kezelve Csokonai már idézett sorait): „Minden egy tulajdon pontot nyert magába”, „hogy egy önként-való / Sokaság mozogjon”. Ebben az értelemben az emberre vonatkozó rész „Míg az eszköz megvan, addig kergessünk célt” sora első felének határozott névelős eszközén az ELET érthető, a földi élet. Ez pedig így az élet értelmének önmagában való feltárulása eddig is mindig központi jelentőségű gondolatát ismétli meg, lezárásképpen.

## Értelemadás és posztulátum

Ez az erőteljesen korlátozott teleológia Csokonai Isten-képével, s az erkölcsös életet igazoló értelemadás szükségletével függ össze. Egy teljesen teleológia nélküli világban ugyanis a földi rossz – mely magának az embernek a műve és a sajátja – és az e rossz hatalma alá vetett jó kaotikus összevisszasága fenyegetően magasodna az ember fölé, aki az élet értelmét keresve szembetalálja magát e – számára – káosszal. „Az élet értelme – ez talán a legéletbevágóbb kérdés. [...] Egy értelemellenes világ elutasítása talán egyáltalán a metafizika legerősebb mozgatórugójának számíthat. [...] Az egység és az egész szükségletével együtt ez a tendencia egy értelemadó abszolútum posztulátumát eredményezi, amely e szerint a világ alapja, de amelyre ez a világ egyszerűsmind teleológiailag irányul.”<sup>313</sup> Am Csokonai nem megy eddig, mint láttuk, a közös célra irányultság nem élő gondolat nála, mintha mindennek önmagában merülne fel az értelme. Így azonban a teleológia csak formális, az értelmes és értelemellenes (sátáni) teleológikus világrendek mellett felmerülő harmadik – Nicolai Hartmann által „pusztán értelmetlennek” nevezett – világlátás formai keretétül szolgál. „Ez az a világ, amely csak mint egész nem irányul az értelemre, de amelyben mindig a körülmények szerint (azaz a véletlen vak szükségszerűsége szerint) értelmes és értelemellenes tarka összevisszaságát találjuk. Azonban éppen ez utóbbi az, amivel az adott világban lépten-nyomon empirikusan találkozunk. Az értelmesnek és értelemellenesnek ezt a tarka összevisszaságát egyáltalán nem szükséges teleológiailag értelmezni: hisz nincs ebben semmiféle előre kijelölt irány, és csupán a kauzális szövedéknek célokkal szemben közömbös szükségszerűsége dönt a kimenetel felől.”<sup>314</sup> Csokonai ezt a világot látja, de elfogadni nem tudja, az előbb említett értelem-szükséglet dolgozik benne. Így a tapasztalatból ismert világot teleológikus keretbe helyezi, hogy el tudja fogadni egyáltalán. Feltesz a dolgokban rejlő belső, az értelem elől elzárt szándékokat, s felteszi e szándékok kitűzőjét – így a világ egycsapásra elveszti kaotikusságát. Az egészben feltételezett rend, ami a földi rossz virulását ilyen rezignált belenyugvással, de csak elrendezi

egy nagyobb összefüggésben, lehetőséget teremt a világban magára maradt embernek a földi élet vállalására, erkölcsös vitelére.

Mindazonáltal ez az Isten-kép minden hasonlósága ellenére sem azonos a hagyományos deista elgondolásokkal,<sup>315</sup> jóval modernebb karakterű: Isten léte nem a világkép abszolút szilárd bázisa, hanem a reményt kereső ember belső érzékének posztulátuma.<sup>316</sup> „Isten van, de számunkra, emberek számára csak ez a korlátolt formula engedhető meg: Azt a célszerűséget, amelyet még számos természeti dolog belső lehetőségére nézve vonatkozó ismereteinknek magának is alapul kell venni, nem gondolhatjuk el, és nem is tehetjük felfoghatóvá másképpen, csak úgy, hogy azt és a világot általában mint egy értelmes ok (isten) alkotását képzeljük el magunknak” – írja Kant, majd nem sokkal később így összegezi: „... egy abszolút szükségszerű lénynek fogalma nélkülözhetetlen észeszme ugyan, de az emberi értelem számára elérhetetlen, problematikus fogalom.”<sup>317</sup> Hegel Kant gondolkodásának ezt a sajátosságát jellemezve rávilágít a felvilágosodás századának egyik nagy gondolati eredményére, az Isten-képben beállott hatalmas fordulatra, ami egyben a világot, s benne az embert is teljesen más viszonyokba helyezve gondolja el. „Ész-teológiának egészében a felvilágosodás teológiáját nevezzük. [...] Az újabb kor ész-teológiájánál az a nézet játssza a fő szerepet [...] amellyel azt állítjuk, hogy a filozófia mit sem ismerhet meg istenből, úgyhogy a teológia számára, valamint a filozófia számára semmi sem marad meg az istenből, csak absztraktum, a legfőbb lény, absztrakció, a túlvilág vákuuma. Az ész-teológia eredménye isten természetének szempontjából általában ez a negatív irányzat mindenféle tartalommal szemben. Ez az ész semmi más, mint a legabsztraktabb értelem, amely magának az ész nevet tulajdonítja. Az eredmény az, hogy csupán általában tudjuk, hogy isten létezik, és legfőbb lénye üres és halott, önmagában nem felfogható, amely nem konkrét magábanvaló tartalom, csak szellem.”<sup>318</sup>

Csokonai a *Halotti versek*ben tehát kanti típusú gondolkodói utat jár be („a vallásfilozófia Kantnál antropológiává válik, azaz valójában megszűnik mint vallásfilozófia”<sup>319</sup>). *Világképének alapvetően pope-i kereteiben* egy markánsan és vállaltan *rousseau-i életelv és modus vivendi* körvonalazódik. De kapcsolódásuk mód-

ja, mindaz, ami e világképet összetartja, már túllép e mintákon, s a *kanti típusú világfelfogással, szemléletmóddal* mutat rokonságot. A fiziko-teológiától a természet rendjéig eljutó költő 1795 után világképe újrafogalmazására kényszerül. Ekkor a fejlődés-eszme, a történetteleológia irányába indul, de a herderi utat a humanitas-eszmény felé nem tudja bejárni, 1798-ban ismét törést szenved pályája. A továbbiakban az emberi természet fogalmának felnövekedése figyelhető meg gondolkodásában, ami ifjúkori boldogságeszménye és citoyen öntudata individuális karakterével folytonos. E folyamat vezet el az „antropológiai fordulathoz”, ami a világrendből kiiktatja a teleológiát, illetve formálissá teszi azt. Ugyanakkor e teleológiától megfosztott világrend mint világrend is más lesz már, mint korábban, jobbra csak az igénye és létének feltételezése figyelhető meg az emberi értelem posztulátumában. E világrend egyetlen értelmes vonatkoztatási pontja az ember, amely azonban még nem a modern értelemben vett individuuum, csak annak előképe, hiszen világképe centrumába az elvont emberi természetet állítja, s nem mond le a világegész értelemadásának igényéről sem. Csokonai a felvilágosult szemléleten belül maradva, annak belső válságát, s ebből kinövő fordulatát megélve és kifejezve olyan útra lel, amely ugyan nem a következő század modern létélményére épül (miért is épülne arra?!), de abba az irányba vezet. Felvilágosult sztoicizmusa e lét-és emberértelmezéssel fonódik össze. Új költészeti iránya, a „nationalis poézis” pedig azzal, hogy a világrend bizonyosságának elvesztével összefonódva megingott egyben az univerzális értékek világa is, ami fokozatosan előtérbe helyezte a nemzetek sokféle egyediségét és ebből kifolyólag a nemzeti hagyományt. A herderi inspiráció így szövődik bele szemléletének most már alapvetően kanti típusú fejlődésébe, megteremtve magatartásának és irodalmi törekvéseinek eszmei koherenciáját.

Gondolkodásának európai szintű korszerűsége önálló fejlődés eredménye, egy nagy elme mélyen megélt vívódásaiból kristályosodott ki. A *Halotti versek* nem a temetési alkalom verse, illetve nem elsődrendűen az. A körülmények sürgetése és emberi-költői ambíciói arra sarkallták, hogy régóta érlelődő nagy témáját, melynek részei bizonyosan készen, kidolgozva is megvoltak már, egy hirtelen nekirugaszkodással lezárja, s napfényre hozza.

Jellegzetes, Csokonai életéhez illő vonás ez: a nagy filozófiai összegzés valójában egy alkalmi költeményben jön világra, mert így remél nyilvánosságot számára. Az már külön tragédia, hogy a mű megcsonkítva látott napvilágot, s hogy Csokonai a temetésen olyan meghűlést szerzett, amely már a vég kezdete volt számára. Hallatlan szenzibilitásával megérezte ezt, s rögtön művé is érlelte, hattyúdalaként (*Tüdőgyulladásomról*).

„Fojtó szirokkónak hevétől  
Asznak tüdőhólyagjaim,  
S a kriptáknak fagyos szelétől  
Borsóznak minden tagjaim.  
Szívem megett egy láthatatlan  
Kéznek nyila bélőve áll,  
S mellyem csontbóltján irgalmatlan  
Sarkával rúgdos két halál.”



## A PÁLYA SZAKASZAI (összegzés)

### A készülődés (1785–1790)

Dolgozatunkban ezeket az éveket s verstermésüket, a zsengeket csak néhol és utalásszerűen érintettük, mivel a költői világkép ekkoriban még kialakulatlan. Mindazonáltal nagyon fontos ez a még önállótlán, minták utáni eszmélkedés, hiszen a későbbi fejlődés forrásvidékét képezi. Meghatározó a kollégiumi közeg, az ott elérhető műveltséganyag, s a költő tanárainak hatása. Hogy ezekből valójában mi is épült be (s milyen erővel) Csokonai szemléletébe, azt részben korabeli verseinek közhelyes összetevőiből, valamint későbbi fejlődéséből visszakövetkeztetve lehet megközelítőleg felfejteni. Annyi bizonyosnak látszik, hogy az iskolás klasszicizmus műveltséganyagának elsajátításával kialakult biztos verselési készsége, s már korán megnyilatkozott jellegzetes poétai öntudata is, nem kis mértékben a tanult minták alapján. Szemléletének pedig biztos talapzatot nyújtott a természettudományos eredményeket felhasználó fiziko-teológiai gondolat, amely a debreceni kollégiumban ekkoriban igen nagy népszerűségnek örvendett.

## A felívelés (1790–1794)

### Kettős hatás alatt (1790–1792)

Ez a pályaszakasz 1790 elejétől 1792 őszéig tart. Határait az a sajátosság jelöli ki, hogy a költő – nem lépve még ki a kollégiumi közegeből – a korabeli irodalmi közélet mintáira kezdi hangolni irodalmi tevékenységét. Ennek kezdetei (*Magyar Hajnal hasad*) egybeesnek a II. József elleni mozgalom, s az ennek mentén, főleg a literátor értelmiség által szóhoz jutó nemzeti-kulturális törekvések felerősödésével. Csokonai hagyományos iskolai poézisből kinövő költészete e tematikához és eszmevilághoz fordul, de még nem hagyja el a diákvilág igény- és ízléssajátosságait sem: együttesen képviseli ezeket. Ez a kevertség, tisztázatlanság jellemzi költőszerepét és műveit egyaránt. Korabeli munkásságának fő vonala a tárgyias műnem (*Allatdialogusok, Az istenek osztozása, Békaegérhartz*). Megjelenik azonban már ekkor is, igaz részben konvencionális formában, részben a nemzeti-kulturális tematika összefüggéseibe ágyazva a későbbi nagy téma, a földi öröm problematikája (*A' Pillangó és a' Méh*). E szakasz végét az a letisztulás jelenti, amelyben a költő magát és költészetét egyértelműen és teljesen a literátor értelmiség nemzeti irodalomműveléséhez kapcsolja.

### A kibontakozás (1792–1793)

E rövid egy évnyi pályaszakasz 1792 őszétől 1793 derekáig, őszéig tart, s egy új költői program megszületését hozza meg. Csokonai ekkor lép be az irodalmi nyilvánosságba: 1792 derekától kezdve felveszi a kapcsolatot először Kazinczyval, majd Horváth Ádámmal, meleg fogadtatásban részesülve. A következő év derekán már művei is jelennek meg hírlapokban, s megcsillan előtte



egy kötet kiadásának a reménye. Poétai önmeghatározása a kor elfogadott közéleti szereptudata mentén rögzül, de e keretek között már a – csak közvetetten közéleti – művészi eszmény és alapállás körvonalazódik. Ennek alapját új világirodalmi tájékozódása képezi: gyors ütemű nyelvtanulással és (részben még prózában készülő) fordításokkal folyamatosan birtokba veszi az olasz árkádikus poézis (Metastasio) és a modern német irodalom, elsősorban a dalköltészet ízlés- és formavilágát (Wieland). Eredeti művei is ilyen irányban indulnak tovább. Ezen az úton, melyet a magyar irodalomban elsősorban Kazinczy Gessner-fordítása jelölt ki, eljut arra a pontra, mikor ez az új költészet szétfeszíti a nemzeti-kulturális tematika eddig meghatározó kereteit, s a háttérbe szorítja azt. Ez előtt még megírja azonban a *Tempetőit*, mely összegzi eddigi útját, e ponton pedig *A vidám természetű poétát*, bejelentve a váltást. E váltás azonban nem pusztán költészeti érdekű: egy új életprogram és szemléletmód jelentkezése is egyben, aminek létfilozófiai háttérét világítja meg a pályaszakasz harmadik összegző igényű műve: *Az én Életem*.

### A kiteljesedés (1793–1794)

E pályaszakasz 1793 ősztől 1794 legvégéig tart, s kétségtelenül meghozza a kiteljesedést. Kezdetét az összegző, fordulatot bejelentő művek utánra tehetjük, mikor is az új költészeti irány és boldogságfilozófia már teljesen kitölti Csokonai munkásságát, lényegében háttérbe szorítva minden mást. A közéleti költő elhallgatni látszik, elevenen figyelő szeme csak néha villan elő közvetlenül. Csokonai teljes valóját egy ambíciózus nagy terv, a szerelem mítikus poémájának megvalósítására koncentrálja. A „vidám természetű poéta” az aranykor elvont mítoszában próbálja megfogalmazni egy új, evilági érdekű boldogságfilozófia lényegét, amely se nem aszketikus, se nem libertinus, és összeilleszthető a hazai civilizatorikus fejlődés előmozdításának szándékával. Mindezek háttérében egy szintén új, természetelvű világmagyarázat sejlik fel (*A' Szeretet*), amely összhangban van a földi öröm

igenlésével (a halhatatlanság elvetése, a halálélmény feloldása), s amely – egyenlőségelve alapján (*Az Estve*) – egyben radikális következtetések alapja is lesz. Társadalomkritikája azonban, lényegét tekintve, elvont, bizonyos magatartástípusok (fösvény, kevély, buja, szent) köré csoportosul (nagy elmélkedő költeményeiben), s csak egy különleges történelmi pillanatban, a Martinovics-szervezkedés idején válik közvetlenül politikai élűvé (*A' számár és a' szarvas*). Am ekkor ez már a nemzeti függetlenség gondolatával fonódik össze. E fokozatos és minden irányban előrehaladó költői kiteljesedés törlik ketté a történelmi körülmények és a személyes sors alakulása miatt: a szerelem-poéma terve már nem valósult meg, s a legnagyobb költői eredmények sem az ebben testet öltetni szándékozott ízlésirányból, az érzékenység poéziséből sarjadtak. Csokonai e kétségtelenül kiemelkedő pályaszakasza így végül is, a szándékokhoz és a lehetőségek ígéréstéhez képest torzóban maradt; ennek mintegy szimbóluma *A' Tsókok*, mely a mítikus poéma töredékeként maradt ránk.

## Kísérletek a folytatásra (1795–1798)

### Elhallgatás (1795–1796)

Ez a szakasz 1795 legelejétől 1796 őszeig tart, s egyben egy új korszak kezdete is Csokonai életében és munkásságában. Legfőbb sajátossága az a negatívum, melyet eddigi költői törekvéseinek lényegében teljes hiánya jelent. A szakasz kezdetével egybeeső első kollégiumi pörtől a nyáron történt kicsapatásáig terjedő időszakban költői terveiről ugyan még nem tett le, sőt, éppen a kollégiumból való távozás, a poétai létezés lehetősége foglalkoztatja elsősorban (lásd pesti útját tavasszal és ehhez kapcsolódó írásait, valamint összegző verslajstromát) – de e poétai tervek háttérében az ihlet már nem a régi, inkább csak a személyes

hangvételő borongás, vagy a dévaj tréfálkozás terem verset az alkalmiságon túlmenően. Ez a negatívum azonban csak hiány, nem megtagadás: a boldogság költője az ellentett állapotban, a boldogtalanság poétájaként határozza meg magát. Aztán levonja az ebből, valamint behatárolt személyes lehetőségeiből adódó végső konzekvenciákat is: a teljes költői elhallgatás és valami más pálya mellett dönt, a természetistennél keresve vigaszt. E korszak és e választás megrendítően nagy alkotása nevezetes búcsúbeszéde, melyet 1795. június 15-én mondott el a kollégiumban. Az év végén elment Sárospatakra: addig maradt ott, míg döntése érvényét fent tudta tartani.

### Tévút (1796–1797)

E szakasz 1796 őszétől, a pozsonyi országgyűléstől a tavaszi inszurrekciótól át 1797 derekáig, a Lilla-szerelem komolyra fordulásáig tart. Legfőbb sajátossága az önredukció, mellyel költői mivoltát és költészetét magát is egy kitűzött cél szolgálatába állítja. E cél lényegében kontinuos addigi pályájával, hiszen a közéleti költő szerepét akarja megvalósítani modern poétaként, s felvállalja a civilizatorikus értékek képviselését is. A cél megvalósítását azonban attól s tőle magától is teljesen idegen közegben, teljesen idegen eszközökkel kísérelte meg, ami vállalkozását eleve reménytelenné tette. Önkorlátozása így hiábavalónak bizonyult, s költészete redukcióját eredményezte. E tévút jelképe lehet a *Diétai Magyar Múza* elvetélt folyóirat-próbálkozása.

### Redivivus (1797–1798)

Az 1797 derekától 1798 tavaszáig terjedő mintegy kilenc hónap a Lilla-szerelem felemelő „várandósságának” az időszaka. Egyéni sorsa révbe jutásában bízva, s a campoformiói béke keltette

reménység alapján aktivitása új életre kel, visszatál eredeti önmagához. Megpróbálja most újra és teljesen képviselni mindazt, ami 1795 előtt munkássága lényegét alkotta. S nemcsak képviselni, mint eszményt, hanem megvalósítani is: ez a közéleti poéta önmeghatározásának megújult tartalma. Újrafogalmazza, ill. tulajdonképpen csak most fogalmazza meg önállóan irodalmi programját, melyet a nemzet elé tűz (a „nemzeti character” elvont programja az Orczy-Koháry-levéiben). Közben pedig a boldogság pillanatait éli meg, s formálja verssé, igaz, a korábbi gondtalan öröm helyett bizonytalansággal, kétségbeeséssel telve. Az illanó, de talán megragadható, s itt a való világban megragadható boldogság élménye azonban korábbi természetelvű világmagyarázata helyébe új tájékozódást követelt: evolucionista irányú gondolkodása a történeti szemlélet felé vezető út első lépéseit jelenti, (amelyeket azonban nem követte továbbiak). E rövid néhány hónap kevés alkotása között több maradandó érvényű is van, melyek összegzik korabeli törekvéseit, a megújúlva-megtartani szándékát (*A' Békekötésre, Marosvásárhelyi gondolatok, Újszentendi gondolatok*). E reménykeltő „várandósság” azonban tragikusan, „halva születéssel” ért véget.

## Lezárás és újrakezdés (1798–1805)

### A megtörtség élménye (1798–1801)

Az 1798 tavaszán, a Lilla-szerelem meghiúsulásával kezdődő pályaszakasz már csak hosszúságával (kb. 1801 elejéig tart) is figyelemreméltó: a pálya immár másodszeri, s immár végzetes megtörése olyan sebet ejt a költőn, amely hosszú időre orientáció-vesztést okoz, s apátiába süllyeszti. Ekkor munkásságának éppen az a legfőbb sajátossága, hogy széteső, nincs markánsan megragadható vonulata, mint eddig, ami egységbe szervezn:

elszigetelt remekek keverednek az alkalmi költemények soroza-  
tával. A nagy mű, a *Dorottya* is épp azáltal válik reprezentánsává  
e pár év termésének, hogy különböző indíttatások keverednek  
össze benne: az alkalmi szórakoztatás, a dévaj ötletek, a „nemzeti  
character” problematikája szétválaszthatatlanul jelenik meg a  
műben, amely egyébként – legmélyebb vonatkozásában – korai  
boldogságfilozófiájának palinódiája. S éppen a veszteségélmény  
az, ami annyira kitölti gondolkodását, hogy egyelőre képtelen  
erőit koncentrálni, s ezáltal új irányt keresni: csak a megtörtség  
és a menekülés fogalmazódik nagy verssé (*A' Magánossághoz*, *A'  
Tihanyi Ekhóhoz*). Ez az élmény nem köthető csak Lilla elvesz-  
téséhez, egész addigi eszmélkedésének, költészetének kudarcát  
kénytelen megélni e konkrét élethelyzetben. Költőként megpró-  
bálkozik még az alkalmi poéta szerepével, s a polgári (tanári)  
állás lehetősége is megérinti, de világossá válik számára, hogy  
irodalmi törekvései és egzisztencia teremtésére irányuló kísérle-  
tei véglegesen külön kell hogy váljanak. Mikor a Debrecenbe való  
hazatérés mellett dönt, már világosan látja ezt, s addigra meg-  
érett benne a veszteségélmény feldolgozásának és egyben távolí-  
tásának, lezárásának is az igénye.

### A veszteség feldolgozása (1801–1803)

Ez a csak elmosódó határvonalakkal jelölhető szakasz azáltal  
különül el Csokonai pályáján, hogy egyszerre kap ekkor hang-  
súlyt a lezárás és újrakezdés mozzanata. Hazatérve Debrecenbe  
a költő véglegesen letesz az aktív közéleti költő szereplehetősé-  
géről; igaz, még kacérkodik a gondolattal, ha lehetőséget kínál-  
nak neki, mint az 1801–1802 körül, az országgyűlési készülődés  
okozta felpezsdülés idején történt. Ha kilincsel, akkor ezt polgári  
állásért teszi, de legfőképpen művei kiadatása érdekében. Eddigi  
munkáit véglegesen csiszolja, kötetekbe rendezi, s egyre gyak-  
rabban hangoztatja, hogy ő ezután az Árpád-eposz költője akar  
lenni. Ez a költőszerep, melyre rendkívül lelkesen, nagy erudíci-  
óval készül, eredendő közéleti indíttatásának valamelyes folyta-

tását ígéri neki. A kötetek sajtó alá készítése egyben a végső számvetést is jelenti: a számvetést mindazzal, ami addigi költészetét alapvetően meghatározta. Halhatatlan művek sorában távolítja el magától korai boldogságfilozófiájának eszményeit (*A' Pillangóhoz, A' Reményhez, A' Háfiz sírhalma*). Indító költészeti irányából paradox módon csak most, annak elhagyásakor sarjadt igazi nagy költészet: Csokonai, szándékai ellenére, nem a boldogság, hanem sokkal inkább a boldogtalanság poétájaként örökítette meg magát emlékezetünkben. Ezzel párhuzamosan azonban, s éppen kötetei tanulmányyszerű előszavaiban, már egy új program, a „nationalis poézis” irodalmi programja körvonalazódik, a korban korszerű nemzeti eredetiség és a vele összefüggő mérsékelt nyelvújítás tartalmi jegyeivel, előmozdítandó a hazai polgárosodás soha meg nem tagadott ügyét (Levele Széchényi Ferenchez, 1802. szept. 16.). S bejelenti filozófiai eszmélkedésének új irányba való fordulását is, ami szintén az eddigi költészettel való szakítás konzekvenciájaként tűnik fel (*Az ember, a poézis első tárgya*).

## Új utak kezdetén (1803–1805)

E korszak szinte észrevétlenül nő ki az előzőből 1803 első felében. Ami mégis megkülönbözteti attól, az az, hogy új törekvései egyre inkább önmagukban, s nem a régiakkal való kontrasztjukban fogalmazódnak meg. Ennek hátterében befejeződik új életprogramjának kialakulása. A „bölcspoéta” szigorú erkölcsisége a korlátozott boldogság lehetőségének csendes derűjével fonódik össze, egyesítve a rousseau-i és az anakreoni világot egy felvilágosult sztoicista magatartás kereteiben. Minden eddiginél jobban kidolgozott filozófiai összefüggésrendszerbe illeszkedik e „modus vivendi”: a szemléletében végbement „antropológiai fordulat” után annak jegyében újjászervezi világképe egészét, kritikusan viszonyulva addigi útjához is, s szétroppantva végleg a teleologikus gondolatot. Ennek az összegzése az utolsó nagy mű, a *Halotti versek*. Mindez azonban most is a háttérben marad, a „bölcspoéta”

poéta” költészeti önmeghatározása másutt keresendő. A „nationalis poézis” programja nagy hangsúllyal az Árpád-eposz tervéhez kötődik. E körül egyre gazdagabban bomlanak ki a nyelv megújításának elvi és gyakorlati törekvései csakúgy, mint irodalomelméleti gondolkodásának kontúrjai. Az Árpádiász azonban nem jut tovább a kezdeményeknél, terveknél, a költő halálával ez is kettétörik, éppúgy, mint az előző eposzterv, amelynek örököse lett volna.

„Ollykor hevítvén lelkemet is belől  
Új képzelések s büszke vetélkedés,  
Lantot ragadtam, s a lapályos  
Dácia térmezején danolván,

A földnek aljáról felemelkedém;  
A felleg elnyelt, mennyei képzetim,  
Mint habok, felfogtak, s úsztam  
Gondolatim csuda tengerében.”

Amit Csokonai *Az ember, a poézis első tárgya* című versében így, a felemelkedés (és a lebukás) képzetében fogalmaz meg, az egy pontosan körvonalazható emberi-gondolkodói helyzethez kötődik. Úgy véljük azonban, hogy ha némileg tágabban és a helyzettől kissé eloldva értelmezzük e képet, akkor a költő sorsának metaforáját pillanthatjuk meg benne. Az ifjúi eszmények magasából a költő „sebes bukással” a magyar valóság nyűgözöttségei közé zuhan. Életét ezután az ehhez való alkalmazkodás tölti ki, a folytonos útkeresés, hogy eszményeinek (és magának) valamilyen létet teremtsen. Mindeközben hatalmas gondolkodói és költői utat jár be. Az érzékenység programos költője a „nationalis poézis” irodalmi programjához jut el; a „vidám természetű poéta” „bölcset poétává” érik; rousseau-i karakterű, citoyen öntudaton épülő, államközpontú nemzeteszmeje Herderéhez hasonló, nem-

zet-individuumot középpontba helyező, kulturális identitástudatot megtestesítő nemzetfogalomba tűnik át; az egyetemes kulturális értékek primátusát a nemzeti hagyomány elsődlegessége váltja fel; a természet teleológikus világrendjéből kiszakad és magára marad az ember, mint önálló létező a „nagy minden”-ben. Csokonai életművének meghatározó sajátosságát látjuk tehát a *változásban*, illetve a változás fent leírt két fő szintjében. Úgy véljük, nincs egy *változatlan, igazi Csokonai*, amelynek képéhez lehetne a pálya ettől eltérő jelenségeit mérni. Mi inkább az *eszményei folytonosságához ragaszkodó Csokonait* látjuk, aki a változó helyzetekben igyekszik eszményei lényegét sértetlenül, de korszerűen megőrizni és adekvát módon alkalmazni. Pályája a felvilágosult szemléletmód sajátos útját reprezentálja: megéli annak kiteljesedését, belső válságait, s ebből fakadó fordulatát, de ki nem lép kereteiből.

Csokonai az 1795 után maga választotta, s a pályája új lényegének tekintett utat korai halála miatt nem tudta bejárni. Olyannyira nem, hogy még maradandó alkotásokat sem termelt új tájékozódása. Korábbi költészetének letisztulását mutató legnagyobb alkotásai pedig a kötetek kiadásának elhúzódása miatt félárnyékban maradván nem ígérhették a költői kiteljesedés azonnali reményét. Ezzel együtt, s ezen arányokat figyelembe véve mondhatjuk: Csokonai életművének legértékesebb rétege és a pálya fejlődési iránya nem esett egybe. Hogy mit hozott volna ez az új irány, kiteljesedést vagy csak a további keresés igényét felvető próbálkozásokat, eldönthetetlen, de hogy a lehetőség sem adatott meg Csokonai számára, az tragikus életének, poéta mi-voltának külön tragédiája. Mindazonáltal ez az eredeti költői *szándékokhoz* mérten torzóban maradt életmű a *teljesítmény* nagyságát tekintve az egyik legjelentősebb irodalmunkban, minden egyenetlensége és megtörtsége mellett is. Az érzékenység énekeseként fellépő költő a felvilágosult klasszicista elmélkedő költészetben nőtt először igazán nagyra, majd a „nationalis poézis” felé tájékozódó „bölcs poéta” a veszteség fájalmát művé érlelő kötetek és azok legjelesebb darabjai által a neoklasszicizmus európai rangú alakja lett.

Csokonai szándékainak, szemléletének és költői teljesítményének e különös, diszharmonikus együttese egy nagyformátumú



költőgyéniség sajátos helyzetét és sorsát reprezentálja a magyar századvégen. Az európai felvilágosodás élvonalába tartozó költészetet teremtett sorozatos életkudarcai nyomása alatt: ebből az élményből nőtt ki a *pillangó* kettős sorsszimbóluma. A reményt bizonyossággként megélt ifjúi önmagát idézi a „Hamar-követje a Tavasznak” megszólítás, amely ugyanúgy a „hernyó-létből” fakad fel, mint a bizonyosan elveszett Pillangó-reményt magából mégis megszülni akaró fájdalmas vágy. Pillangó azonban nincs, csak a „hernyó-lét” a sajátja, ahogy azt szíve mélyén maga is nagyon jól tudja:

„De most lomha s *hernyó* módjára  
Mázkál a fanyar bánaton  
És a mások multságára  
Magának verskoporsót fon. – –”



## AZ ÚJRAÍRÁS KÉNYSZERÉBEN...

A jelen könyv első kiadása óta eltelt évek során természetesen továbbra is erősen foglalkoztatott Csokonai életművének sokszínű rejtélyessége, további vizsgálódásokra sarkallóan. Ezen vizsgálódások egynémely eredménye megjelent időközben, mások, elsősorban a kritikai kiadáshoz kötődőek sajtó alatt vannak. Szükségszerűen felvetődik hát a kérdés: mennyire érvényes és vállalható e munka az újabb gondolatok fényében. A számvetés eredménye: sok mindent ma már másként írnék meg, helyenként új adatokkal, új meglátásokkal finomítanék a kifejtésen, alapvetően és egészében azonban érvényesnek és vállalhatónak tartom a könyvet. Mindazonáltal egyik része ma már semmiképpen nem elégíthet ki, hiszen két tanulmányban, többszörös terjedelemben újradolgoztam azt.<sup>320</sup> A 54–62. oldalakon olvasható *Búcsú a teljesség reményétől* című részről van szó, amely a *Lilla* és az *Anakreoni Dalok* életművet betetőző köteteiről szól. Ezen új szövegeket a szóban forgó fejezet helyén és helyett beilleszteni nem lehet, mert szétfeszítené az arányokat, megbontaná a kifejtés eredeti logikáját. Teljes mellőzésük viszont hiányérzetemet fokozná nehezen elviselhetővé. Így arra a megoldásra esett a választásom, hogy itt, a könyv végén adom közre e két elemzést, jelezvén a helyet, ahová valójában illenek. A régi és új szövegek egymásra vonatkozása, eseti egyezéseik és meghatározó különbségeik egyben rávilágítanak az „újraírás kényszerében” létező irodalomértés műhelyének sajátosságaira.



# ÉRZÉKENYSÉG ÉS NEOKLASSZICIZMUS (A *Lilla* cikluskompozíciója)

Csokonai a *Lilla*-kötet alcíméül az „Érzékeny dalok három könyvben” megnevezést választotta, amely daloskönyvét lírai kompozícióként határozza meg. Ugyanakkor az előbeszédben azt mondja, hogy a kötet különálló darabjai „egy és egymással összefüggő kis Poétai Román”-t alkotnak, ami pedig epikus szerkezetet sejtet, s ezt erősíti meg a *Gróf Erdődyné Ő Nagyságához* című ajánlóvers is, a *Lilla*-szerelem történetének felvillantásával. Az értelmezéshez így maga Csokonai ad két kulcsot, amelyek azonban elég különböző irányokba vezető ajtókat nyitnak fel – minthogy azonban ő adta kezünkbe ezeket, induljunk el e nyomokon.

## 1. Rendező elvek

### Variáció

A *Lillát* olvasva első benyomásaink egyike lehet a versek formavilágának rendkívüli változatossága. A viszonylagosan egynemű szerelmi tematika a versek és a verstípusok számtalan variációjában jelenik meg. S ez a jellegzetesség nem pusztán a kötet

gyűjteményjellegéből adódik, Csokonai számára elvi jelentőségű volt (egyébként már korábban is), hogy nem kötötte magát és költészetét egyetlen verselési módhoz, s nem tulajdonított kitüntetett jelentőséget valamely verstípusnak. Az előbeszédben éppen azt teszi szóvá Kisfaludy Sándor *Himfyje* kapcsán, hogy abban „kedvetlen egyformaságot és monotoníát ad az, hogy a Dalok mind azon egy versnembe vannak csinálva”, továbbá hogy „a Dalokban lévő soroknak száma is állandóul meg van határozva, s ennél fogva minden Dal egyenlő nagyságú”, amire így „az elme is ráunatkozik”. Csokonainak sok igazsága van e kritikai megjegyzéseiben, de nem is igazán ez az érdekes, nem a vetélytárs megítélésnek igazsága vagy igaztalansága, hanem az elvi állásfoglalás a verselési rendszerek kérdésben.

„Van egy felekezet Literátorink közzül, kik semmi mértéket a versbe eltűretni nem akarnak, ha csak az a görög metrum szerént nincs csinálva; ellenben a másik rész a legszebb szerzeményeket sem állhatja ki, ha csak azokban minden sor végén szerencséje nincs hallani a rosszúl úgy nevezett cadenciát. En Ámphibium vagyok.” Vagyis: a cadenciás (rímes hangsúlyos) verselésnek ugyanúgy híve, mint a metrumosnak (időmértékesnek) – ebben áll ámphibium (kétéltű) volta. Az előbeszéd e mondatai arra a helyzetre utalnak, amely a verselés terén a korban, illetve nem sokkal korábban uralkodott a magyar irodalomban és irodalmi életben. Ez az időszak alakította ki lényegében máig érvényes formájában a magyar irodalmi nyelv verstani rendszereit. A XVIII. század közepén még majdnem kizárólagosnak mondható hangsúlyos verselés, annak is fő formája, a négyes rímű tizenkettes, a Gyöngyösi-strófa átalakulásnak indul, valamint új strófaszerkezetek is kialakulnak, elsősorban az énekköltészetben, nem kis mértékben a nyugat-európai dalköltészet által indítatva. Ugyanakkor felfedezik, hogy a magyar nyelv alkalmas (sőt azon kevés nyelvek egyike, amely alkalmas) az antik időmértékes verselés megvalósítására, továbbá, megint mások, a nyugat-európai újmértékes versek mintáját követve a rímes-időmértékes versformákkal kísérleteznek. A magyar verselési rendszer eme – lényegében egyidejű, de több irányból megkezdett – forradalmi megújítása szinte törvényszerűen vezetett éles, sokszor becsületbe gázó kijelentésekkel tarkított viták kirobbanásához. A viták

során átalakultak, illetve meghonosodtak a verselési rendszer alapváltozatai, kicsiszolódtak és rögzültek belső szabályszerűségeik, valamint nagyjából tisztázódott egymáshoz való viszonyuk, így a XIX. század elejére főbb vonásaiban kialakult az a sokszínű és gazdag verselési rendszer, amelyet máig használ irodalmunk.

Csokonainak, mikor e vitákra utal, éppen nem a harc folytatása a célja. „De ne bizgassuk fel a nem régen megszűnt vitatásokat. Írjon kiki úgy, amint legjobbnak gondolja; sem a Hexameter valakit Virgiliussá, sem a Cadencia Tassóvá, sem a csupa folyó beszéd Gessnerré nem csinál.” Pusztán csak azt akarja hangsúlyozni, hogy ő a maga részéről „mind a két ízlésnek érzője és barátja”. Eme álláspontját, s az ezt megvalósító költői gyakorlatát helyezi a Himfy-vers fölé, bírálva annak monotóniát szülő egyformaságát és kizárólagosságát. A *Lilla* éppen a versformák változatosságával tűnik ki. Maga Csokonai is megnevez négyfélélt (1. Görög szabású versek, kádencia nélkül, 2. Görög szabásúak kádenciával, 3. Németes módú mértékesek, kádenciával, 4. Mérték nélkül kádenciával), majd utána hozzáteszi a következő fontos megjegyzést: „Ezek a változtatások még más több módokon is változnak: egyéb aránt az olvasótól függ, hogy érezze, vagy benne kedvet találjon.” A versformák változatossága tehát, mint a kötet egészét meghatározó elv, más variációs szerkesztési eljárásokkal fonódik össze, melyek – tegyük hozzá – a feszebb szerkezet kialakítására önmagában kevésbé alkalmas kompozíciós elvet kiegészítve növelhetik a ciklus belső kohézióját. Még így sem kell valami egészét egybefogó szerkezetet keresnünk a versformák sokféleségében: a „varietas delectat” (a változatosság gyönyörködtet) elve az egyes dalok között létező és lehetséges kapcsolatokban, az olvasó általi felfedezésükben (és így esetleg megteremtésükben) kel életre. Olyan kisebb egységeket meghatározó variációkra gondolhatunk, amilyenekre Zentai Mária is felhívta a figyelmet a második könyv kapcsán (a rímszerkezet ismétlődéseiben az első verseknél, vagy az anakreóni vers-nem anakreóni vers egymást váltásában a könyv közepétől kezdve).

A verselés Csokonai által is előtérbe állított változatossága mellett a verstípusok és a tematikus csoportok váltakoztatása is gazdagítja a variációs szerkezetet. A költő versei olyan, a korban új életre kelt nagy költői hagyományokból is táplálkoznak, mint

a petrarkista udvarlóvers, a bukolikus pásztorköltészet, az anakreóni költészet, a magyaros énekvers, az ekhóvers, az antik óda, az évszakvers, az olasz canzonetta stb. Szándékosan soroltuk fel minden különösebb rend nélkül e verstípusokat, maga Csokonai sem igen állapított meg valamiféle belső rendet közöttük ciklusában, a versformákra mondottakat igaznak vélhetjük a verstípusokra nézve is. Hasonló változatosság figyelhető meg a tematikában a szerelem viszonylag egynemű közegén belül, de az előzőekhez képest feszesebb és nyilvánvalóbb rendbe illeszkedve, amit elsősorban az egyes könyvek fő témája határoz meg. Az első könyv a még beteljesületlen vágyakozás, a viszonzatlan szerelem témáját variálja, míg a második könyv a beteljesült boldogságé. Ezekben belül figyelhetők meg kisebb tematikus csoportok, s ezek sajátos kapcsolódási módjai: az első könyvben, mint Zentai Mária rámutatott, „a teljes visszautasítás és a majdnem-viszonzás versei szinte egymásba fordított fésűk fogaiként helyezkednek el (a II.–III., a IV.–VI., a VII.–IX., a XI.–XIII., a XV., XVI.–XVII., XVIII.–XIX. darabok), a másodikban pedig ilyen tematikus szervezőelem a szeretett nő alakjának részletező leírása, egy-egy vers témája az arc gödröcskéje, a szem, a száj, a szeplő a mellén stb.” De hozzátehetjük ehhez az olyan váltakozásokat is, amelyek pl. a mitologizálás és a virágszimbolika alkalmazásában vagy a női szépség, illetve a szeretett nő iránti érzés középpontba állításában mutatkoznak meg.

A harmadik könyvön belül is megfigyelhetőek tematikus csoportok, amelyek a könyv fő témáját, a szerelem elvesztését, a teljes boldogtalanságot variálják. E csoportok azonban nem közvetlenül és általában vonatkoznak a témára, hanem a tárgykörbe vonható résztemákat verselik meg. Az első négy vers a távollétéről szól, majd a negyvenhatodiktól kezdődően hat a búcsúzásról, az elválásról. A kötet végén a teljes boldogtalanság, a remény elvesztésének versei sorjáznak. A változatok ezen belül figyelhetőek meg, a búcsúzás témája például dramatizált párversek és anakreóni dalok sorára épül: előbb állnak a mozgalmasabb párversek, az eldöntetlenséget érzékeltetve, utóbb az inkább állapotot versbe emelő anakreontikák, a véglegesség érzetét sugallva, s hangulatilag előrevetítve a végkifejletet. A tematikus csoportok egymástutánja azonban (akárcsak igen általános szinten a könyv-



vek tárgykörei is) az időbeli egymásra következők érzetét kelthetik, s így a ciklus „Poétai Román”-ként való olvasására biztatnak.

## Történet

„Az én Lillámnak kezdete s folyásának nagyobb része örömdetes, a vége pedig orvosolhatatlan szomorú” – írja Csokonai az előbeszédben, mintegy igazolást adva egy olyan olvasatnak, amely a ciklus könyveinek témáit időben egymás után helyezi. Az így elének álló történet persze csak meglehetősen laza epikus keretet biztosít a ciklusnak, s pusztán a szerelem elvont történeteként értelmezhető, annak ébredésétől a reménykedésen és beteljesülésen át a boldogtalan végkifejletig. Pedig a költő ugyan csak kiemelte ezt az értelmezést, hiszen nem pusztán az előbeszéd idézett utalása szól erről, hanem a kötet első darabja is, majdnem teljes egészében. A verseknek az első két könyvön belüli elrendezésében azonban nem tudjuk igazából felfedezni a szerelem efféle történetét, még akkor sem, ha eleve elvonatkoztatunk Csokonaitól és Lillától. Hogy mégis azt láthatjuk e könyvekben is, az a tematika által biztosított laza epikus kereten kívül éppen a nyitóvers *előreutalás* ának köszönhető. E költemény már a kötet legelején összefoglalja a Lilla-szerelem történetét, s ezzel mintegy belevetíti a ciklusba az illetően értelmezést. S ez az értelmezés ráadásul nem pusztán egy elvont szerelem történetét (ahogy az általában meg szokott történni) idézi meg ebben az előreutalásban, hanem világos és egyértelmű leírásokkal és megnevezésekkel saját Lillához fűződő szerelmére (ahogy az megtörtént) érvényesíti azt.

Míg tehát az első két könyvben jószerivel még egy elvont szerelem történetére utaló jegyeket sem találunk, nemhogy konkrétan Csokonai és Lilla szerelmére vonatkozókat, addig a harmadik könyv belső történése elég pontosan megfeleltethető a költő Vajda Juliannához fűződő kapcsolatának fordulataival. Az első könyv legáltalánosabban azt a szakaszt jelentheti, mikor még csak kérlelte Lillát, a második pedig az igenlő válasz elnyerése

utáni boldogságra utal (magára a válasz vételének pillanatára talán *A fekete Pecsét* című vers vonatkozhat. A harmadik könyv, ezeknek megfelelően, azon a ponton kapcsolódik a tényleges történésekhez, mikor Csokonai először megy el Lilla igenlő választásának birtokában állást keresni. A könyv elejének versei, melyek a távollét témáját variálják, ezzel az állapottal feleltethetők meg elég világosan. Erre még egy filológiai tény is utal, nevezetesen az, hogy a *LILLÁHOZ távollétemben* című vers kézírata a Lillához szóló 1797. október 21. előtti levél fogalmazványán maradt fenn. *A Békekötésre* és a *Köszöntő* című versek keletkezési idejét ismerjük (1797. karácsonya és 1798. februárja), s nyilvánvalóan ehhez az időszakhoz tartozik az *Újlesztendek Gondolatok* is. Ez az időszak a „Lilla ifjasszony”-t magáénak gondoló bizakodás jegyében telt el. (Elég feltűnő, hogy milyen sok itt, a harmadik könyv elején az eredetileg is Vajda Juliannához írott vers!) A búcsúvétel verscsoportja ezt követően a március eleji elindulás kétséges, önvádoló, de bízni akaró s fogadkozó időszakával állítható párhuzamba. A könyv utolsó harmada pedig a Lilla elvesztése utáni állapotnak feleltethető meg, pl. többször is nyilvánvaló utalást találhatunk a versekben a szerelmesek egymástól való erőszakos elszakítására („tiran törvény”, a „törvény bűnyikvára”, „Rabgerlicém saskézbe hergesz”, „egy szerelmes / Sínlik a rab láncokon”).

A ciklus mint „Poétai Román” tehát elsősorban a nyitóvers teremtette epikus fikcióban létezik, ez tölti ki a három könyv témáinak (reménykedő, beteljesült és boldogtalan szerelem) egymásutánja által teremtett laza narratív keretet. A történet így elsősorban „a” szerelem története, ez azonban Csokonai és Vajda Julianna valós kapcsolatának háttéréből nő ki. A történetnek mint ciklusformáló elvnek így alapvetően *keretjellegű funkciója* van, miközben létezik *közvetlen valóságvonatkozása* is, a háttérben. Van továbbá egy *filozofikus vetülete*, az idő problematikájával összefüggésben, ez viszont már a harmadik kompozíciós elvnek válik egyik fő elemévé.

## 2. A hármasság mint fő szerkezeti elv

A variáció és a történet egymásba fonódva alakítják a ciklus kompozícióját, az első két könyv inkább variációs jellegű, a harmadikban hangsúlyosabban vannak jelen a történet elemei, mind általában, mind konkrét vonatkozásban. A harmadikként vizsgálandó kötetformáló elv ezekkel szemben mindhárom részben azonos jelentőségű, minthogy lényegében ez teremti meg a kompozíció mélyebb egységét. A triád-szerkezet a lezárttság, a teljesség-élmény kifejezésének legősibb kompozíciós elve, a poétikák is a dispositio (elrendezés) alapformájaként tárgyalják. A szerkezet három fő részre tagolódik, amelyek egymásutánjuk és egymásra vonatkozásuk által képeznek egységet. Csokonai is többször alkalmazta ezt a kompozíciós elvet, pl. a *Halotti versekben*, melynek III–V. részei tartoznak a triádba, s ezen belül a III. és a IV. részek önmagukban is három alrész egységei. A *Lilla* három, nagyjából azonos számú verset tartalmazó könyvre tagolódik, vagyis már az elemi elrendezés szintjén megjelenik a hármasság. Ezzel fonódik egybe a variabilitás és a történet két rendezőelve, amelyek így együttesen biztosítják a ciklus hatvan versének egységbe foglalását és rendezettségét. A hármasság azonban nem azonosítható a három könyvre tagolással: rejtettebb szerkezetet is ad a ciklusnak, olyat, amely egy belső, lelki folyamatot megjelenítve mélyebb egységbe fogja a kötet verseit.

A variációs szerkesztés áttekintésénél volt már szó arról, hogy a *Lilla*-dalok között nemcsak dalok találhatók, hanem más műfaj-kategóriákba tartozó versek is, pl. elégiák, epigrammák és – főleg – ódák. Az ezek közötti váltakozásnak azonban, ahogy a történet idővonatkozásának is, önmagán túlmutató jelentősége van, s éppen a ciklusformálás egy más szintjén. „Két fő Nemek van az éneklő Versezeteknek, amint vagy felemelkedik, és magán kívül ragadtatik a mi lelkünk, vagy pedig csak csendes és kellemetes elborulásba jön az előtte lévő tárgy által. Az első esetben, a tárgynak nagy és felséges vólta miatt érzéseink erősebbek, gondolatink fentebb járnak, melly miatt a szók és kifejezések hathatós, szabad, mérész és vakmerő formát és menetelt vesznek

magoknak, és a Szerző egész meglelkesedésében áll előttünk: így készül az *óda*, melly alatt az énekeknek fellengősebb nemét szoktuk érteni. Mikor pedig érzéseink lágyabbak, szelídebbek, nyájasabbak; a tárgy vagy csekélyebb oldaláról vevődik fel; s annál fogva énekünk is, és előadásunk módja könnyebb és halkabban folyó: akkor az Óda erejét és magosságát el nem érzük, és amit készítünk, annak neve nálunk *Dal*, az idegeneknél *Lied*; *Song*; *Chanson*; *Canzone* vagy *Canzonetta*. A természet látásából indult örömök, a nyájasságnak, barátságnak, édes indulatoknak érzése, a társasági élet vidámságinak kóstolása, az abból származott játék, enyelgés, jó kedv, és felvidulás – ezek a dalnak szokott foglalatjai” – írta Csokonai az *Anakreoni Dalok* jegyzetei bevezetéseképpen.

Csokonai „érzékeny dalai” a szerelem és boldogság gazdag érzelemvilágát önmagukban egynemű versek variációiban adják vissza. Az érzéssel való közvetlen egység versei, a dalok közé azonban Csokonai ódákat is iktatott, az ódának pedig az a sajátja, hogy – kilépve az egynemű érzelem közegéből – önmagában is képes differenciált érzelmi állapotot tükrözni, továbbá – ugyancsak szemben a dallal – alkalmas az élménnyel való azonosulás mellett az ahhoz való viszonyát is megfogalmazni. Az ódák beiktatása így nem pusztán a ciklus formavilágának gazdagodását eredményezte, hanem azt a sajátos váltakozást is, ami az élménnyel való egység és az attól való távolság sajátosan eltérő nézőpontjai között megfigyelhető. A reflexió megjelenése a dalok egynemű világában tudatos szándék eredménye: mindig a kompozíció meghatározó pontjain tűnik fel, s ezáltal *folyamatosan értelmezi és átértelmezi az erőterében létező, a dalok sorából felszejlő egynemű közeget*, a szerelem és boldogság, illetve boldogtalanság világát. Ez a folytonos értelmező mozzanat az *azonosulás, a távolítás és a felülemelkedés* állapotait egymás után helyezve egy lélek belső történéésének megjelenítőjévé válik. A három stáció a kompozíció azon hármasságához kötődik, amelyet a *felütés és a zárlat*, illetve a közöttük lévő, *ellenpontokat képező költeményekben* le lehetünk fel. A kompozíció e „pillérei” között feszülő ív biztosítja a ciklus mélyebb egységét.

A felütés: azonosulás  
(A boldogság és a boldogtalanság  
mint az emberi élet kizárólagos alternatívái)

A *GrófErdődyné ŐNagyságához* ajánlóvers, pontosabban: annak készült, de a költő már erőteljesen átalakította a konvencionális megszólalási formát. Amikor ugyanis egy szerző felkér egy (általában főrangú) személyiséget, hogy neki ajánlhassa művét, a(z esetleges) tisztelet mellett a nyomdászámia kifizetetésének a szándéka is vezeti – így volt ezzel Csokonai is. Figyelemre méltó azonban, hogy az ötvenkét szakaszos versnek a tizedét sem teszi ki a grófnőnek való tulajdonképpeni udvarlás, ami hagyományosan a dedikáció lényege. Inkább párhuzamba állította a grófnő hajdani (férje elvesztése miatt érzett) bánatát az ő ugyanakkori (Lilla elvesztése miatti) bánatával, így, noha megmaradt a személyhez és személyről szóló aktualitás, a vers mégis kiemelkedett alkalmiságából. Az ajánlóvers tehát – a korban egyébként egyáltalán nem egyedülálló módon – önálló életre kelt, s – háttérbe szorítva eredeti funkcióit („alkalmazott költészet”) – mint autonóm műalkotás a ciklus szerves részévé vált.

Volt már korábban arról szó, hogy a költemény – sajátos *előreutalásával* – mintegy megteremti a ciklus történetként való értelmezésének lehetőségét, életrajzi vonatkozásokat is körébe vonva. Ennek az előreutalásnak a lehetőségét az biztosítja, hogy a költő egy, a történet kezdetéhez képest későbbi állapotot emel a ciklus élére, így minden eleve múlt időbe kerül, ami utána következik. A *GrófErdődyné ŐNagyságához* című vers – Csokonai által is csillaggal elkülönített – öt egysége közül a negyedik képviseli a megírás jelen idejét, az ötödik maga az ajánlás, az első kettő a grófnő és a költő hajdani – párhuzamos – bánatát festi, míg a harmadik az azóta eltelt időről ad áttekintést. Az így keletkező visszatekintő (retrospektív) nézőpont aztán mindvégig ott van a háttérben.

A *vidám természetű poéta* ifjúkori ars poeticája (az átdolgozás után *Az én Poézisom természete*) ugyancsak kiemelt szerepbe került a cikluson belül. Világosan elkülönül ez is a könyv további részeitől, s nemcsak műfaji jellege miatt, hanem mert utána, az

*Első Szerelemérzéssel* kezdődően a reménykedő és még viszonzatlan szerelem variációi következnek, e vers azonban maga a beteljesülés. Az *én Poézisom természetét* a költő két egyenlő részre osztotta, ezek sortagolásukban, verselésükben is eltérnek egymástól. Két költői ízlést és jellegzetes magatartást állít szembe, az elsőt határozottan elutasítja, a másodikat ugyanilyen egyértelműséggel felvállalja. A vers végének sejtelmessé olvadó hangulata a beteljesülés és megnyugvás képét társítja az andalító zene hangjaihoz, de nem szabad feledni, hogy a zene, a dal a költőtől származik. A „gyengén rezgő Lant” így egyszerre jelzi a gyászénekekkel szembeni választást és a versbe emelés megtartó gesztusát, ami programosságával ugyancsak sajátos nézőpontot jelöl ki a ciklus olvasásához.

A két nyitó vers elkülönül hát az első könyv verseinek sorától, s az egészre vonatkozik. Ugyanakkor egymásra is vonatkoznak, mert sorrendjük nem esetleges, a ciklus „nem kétszer kezdődik el”: együttesük még egy további értelmezői pozíciót is kialakít a ciklushoz. Már egymás után következésük egyszerű tényéből feszültség keletkezik. A szomorúságot árasztó, halált, „gyászboltot”, „setét ciprust” emlegető első versre mindjárt a „sírhalomok”, a lelket elborzasztó „gyászhely”, a „kupressz” indulatos elutasítása következik. Noha tudjuk, s a kor olvasói előtt is világos lehetett, hogy ez az elutasítás egészen más „ajajos versekre” vonatkozik, mint amilyen az első költemény, mégis, a megtagadás gesztusában rejlő hangulati ellentét erőteljes feszültséget teremt a két vers között. Az igazi ellentét, s az ebből következő feszültség azonban a versek belső világa között fedezhető fel. Míg az ajánlóvers a végső veszteség élményét, a „halva élek” paradoxona által jellemzett állapotot helyezi szemlélete középpontjába, s innen tekint szét, addig *Az én Poézisom természete* az életöröm és a beteljesülés bizonyosságából hangzik fel. Két végsőkéig ellentétes állapotot: a teljes boldogság és a teljes boldogtalanság állapotait rögzíti tehát a két vers, mint az emberi élet kizárólagos alternatíváit. Ez az egyműsítő (s egyben polarizáló) nézőpont mintegy előre értelmezi a ciklust.

A nyitány két versének végtelenes ellentétes állapota ugyanakkor valamiben közös: mindkettő nélkülözi az idővonatkozást. *Az én Poézisom természete* esetében nemigen szorul bővebb ma-

gyarázatra, hogy a beteljesülés dala az időtlenné növelt jelen időben hangzik fel, s így egyértelműen állapotszerűnek fogható fel. Az ajánlóvers azonban, éppen a történetre való utalás által, a múlt és jelen szembesítésére látszik épülni. A múlt és a jelen egyezik azonban a boldogtalanság állapotában, hiszen a „történet” a veszteség pillanatától kezdve idéződik meg („Én akkor Lillát sirattam”). E versben éppen a veszteség utáni állapot, a végletes boldogtalanság növekszik időtlenné, ahogy azt az Idő – régiességében oly modernül ható – allegorikus megidézése világosan érzékelteti:

„Ah! egy vén Tölgynek aljában  
Láttam a sápadt Időt,  
Sereg szű pezsgett markában.  
Ah, melyl sírva kértem őt,

Hogy törülje ki belőlem  
LILLÁT, és a bánatot! –  
De ő elfutott előlem,  
Könnyezett, és hallgatott.”

A ciklus elejének nézőpontja tehát nemcsak a *boldogság-boldogtalanság alternatíváit* rögzíti, hanem ezen *állapotok időtlenségét* is. Ezek az előrevetített létállapotok jelennek meg azután a ciklus egymás után sorjázó dalaiban, de a felütés reflexív szemlélete *nem azonos* a dalok egymemű világának öntudatlanságával: csak *azonosul* azzal.

### Ellenpontok: távolítás (A boldogság fogalmának módosulásai)

A hármas szerkezet középrészéhez azok a költemények tartoznak, amelyek a felütés és a dalok egymásra rímelő boldogság-boldogtalanság képét ellenpontozzák s átértelmezik. A *Szépek Szépe* és az *Újlesztendei Gondolatok* az idő dimenziójába helyezik a

ciklus elejétől fogva érvényes boldogságképzetet, *A Békekötésre* és *A Tihanyi Ekkóhoz* pedig a szerelem mellé más értékeket is beemelnék a boldogság e fogalmába, s így a valóságosan (nemcsak eszményként) megélhető boldogság lehetőségét villantják fel.

A múlt idő megidézése a változás és a halál fenyegető árnyát vetíti az emberi boldogságra. *A Szépek Szépe* a boldogságot és szépséget megéneklő második könyvhöz képez ellenpontot, az *Újesztendei Gondolatok* pedig a harmadik könyv elejéhez, amikor is a boldogság már fenyegetett, de még elérhetőnek tűnik. Mindkét költemény a szépség elmúlásának hagyományos témáját verseli meg, s egyaránt nem tudnak választ adni a megválaszolhatatlanra:

„Isten! hát csak azért formálsz illy Remeket,  
Azért árasztasz rá minden szépségeket,  
Hogy egygy *Légyen* szódat elrontó *Múljonnal*  
Minden gráciákat eltörülj azonnal?”

Válasza sajátosan költői, a halálélményt a természetbe olvadásal feloldó válasz, amely a kor irodalmában is gyakran feltűnik, s Csokonai másutt (pl. *A Csókok*, *A Szeretet*) is sokszor élt vele.

„Jer, LILLÁM! csak néked lehellek, míg élek.  
Míg eszemet tudom, csak te rád eszmélek.  
Sőt, ha majd a Halál engem valahára  
Kebledből ragad vak tartományára,  
Mikor már lelketlen porrá változtatott;  
Szóljál sírom felett csak vagy fél szózatot:  
Akkor is szikráji a hév Szeretnek  
Fagyos tetemim közt egybe lángot vetnek.”

Míg azonban *A Szépek Szépében* az elmúlás *aktusként* jelenik meg, addig az *Újesztendei Gondolatokban* az elmúlás aktusa a mulandóság általános törvényébe olvad. A vers a *panta rhei* (minden folyik) antik eredetű gondolatának – a korban modern – evolucionista jellegű átértelmezése: a *világrend* örök körforgása az örök változás *világfolyamataként* jelenik meg, amelyben reális lehetőség az ember, a városok, a nemzetek pusztulásán túl ma-



gának a világnak a végső romlása is („A Nap is hóltszénre fő? / És láncodat magad zavarba bontod?”). A halál tehát immár nem elsősorban egy (boldog) létállapot utolsó pontját, lezárását jelenti a költői gondolatvilágban, hanem örökkévaló *folyamatot*. Az elmúlást nem a kikerülhetetlen végpont kétségtelenül fenyegető, de mégis távolinak tűnő perspektívájában, hanem állandóan jelenlévő, a megragadni vélt boldogságot is elmorzsolni képes hatóerőként mutatja fel a költő. A végső elmúlás talán kevésbé is látszik fájdalmasnak, mint az a lehetőség, hogy az ifjúság eltűnével kipereg a keze közül a már bírni remélt boldogság. A vers második részének az elején megadja költői válaszáat a halál fenyegetésére, jellegében *A Szépek Szépében* látotthoz hasonlóan, de sokkal intenzívebben. Az e ponton kínálkozó verszárlat helyett azonban újabb, az előbbinél is remegőbb fájdalmú lehetőség villan fel:

„És mivelhogy a napok  
Elsepriek a legédesebb időket:  
Míg az ifjú hónapok  
Virítanak, el ne is vesszessük őket.

Elfut a nyájas tavasz,  
A bársonyos Hajnalra gyász köd árad,  
A kinyílt jácint elasz,  
A rózsaszál egy délbe is kiszárad:

Így az Ifjúság maga  
Majd elrepül vitor tekintetetről,  
És az *Ámor* csillaga  
Eltűnik ám kacsingató szemedről.

Akkor, ah! rózsáid is,  
Nem fognak úgy kis ajkadon nevetni,  
Akkor érző szíved is,  
Ah, nem tud úgy örülni és szeretni.

Én is akkor csak hideg  
Vérrel barátkozom hideg LILIMMAL,

Úgy napolván, mint rideg  
Vén Pellikán ifjúi daljaimmal.”

Kétségbeesésének lényegét e sorokban fogalmazza meg, harmóniává oldva a feszültséget. A feszültség valójában persze nem oldható fel: ennek beismerése a vers befejezése, azáltal, hogy megismétli a halál fenyegetésére *A Szépek Szépében* és itt a versben is korábban adott válaszát, az öröm megélésének, a boldogságba feledkezésnek az igenlését, s a szeretet mindent, még a sírt is legyőző erejének költői toposzát.

„Míg tehát az lenne még,  
A szép időt, óh LILLA! meg ne vessük.  
Míg az élet lángja ég,  
Egymást viszontöröm között szeressük.

És ha semmi érdemem  
Nem fog fejemre zöld babért tetetni,  
Semmi sem! mind semmi sem!  
Csakhogy te, LILLA! meg ne szűnj szeretni.

Híremet s nagy voltomat  
Ne trombitálják messzi tartományok,  
Más ne tudja síromat:  
Te hints virágot arra s a Leányok.”

Az elmúlás, a változás feltartóztathatatlan ereje, vagyis az időbeliség gondolata olyan nézőpontot jelöl ki, ahonnan nézve *megszűnik a boldogság–boldogtalanság kizárólagos emberi alternatívájának érvénye*. A boldogság és a boldogtalanság kizárólagos felfogása ugyanis az időtlenné növelt jelen időt, teljes és végső, vagyis változhatatlan állapotokat jelöl meg alternatívaként. Ha ezeket az időfolyamatból kiemelt állapotokat visszahelyezzük az időbeliségbe, azonnal eltűnni látszanak kizárólagos és változhatatlan jellemzőik: boldogság és boldogtalanság ugyanúgy „változást szenved”, mint akármi más a világon, keletkezik és elmúlik. Ez igen jelentős átértelmezés a nyitó két vers által a ciklusba vetített értelmezéshez képest. A „halva élek” és az „egymás ölébe

hullunk a dalon” helyzete lezárt és végleges állapotokat sejtet, amelyek ráadásul egyneműek, a boldogtalanság és a boldogság nem ad másnak helyet maga mellett. A versekben megidézett halál nem fenyegetést jelent, hanem részben a megváltást, részben a nagy egészben való feloldódás sejtelmes lehetőségét kínálja. Az időbeliség nézőpontja, érvénytelenítve az időtlenség fikcióját, a boldogságfogalom átértelmezésére ad módot: a végső és teljes boldogtalanság (s egyébként a végső és teljes boldogság is) *megélhetetlen*, az emberi életbe bele nem illeszthető állapot.

Az *Újlesztendei Gondolatok* párverse, *A Békekötésre* című költemény a boldogságfogalomnak a szerelemmel való azonosítását helyezi más megvilágításba. A hadaktól, a háborút ünnepelni kényszerülő „trombita-dobszó”-tól vesz búcsút e versben, a békés építőmunka általi felvirágzás boldogságában bízva:

„Boldog Ország az, hol az árva s özvegy  
Nem bocsát, sírván, az egekre átkot,  
Szántogat minden, s kiki szőlejében  
Kényire munkál.

Semmi mesterség nem enyészik ottan,  
Gazdag a kalmár, s az egész közönség,  
Ott tanít a bölcs, danol a poéta,  
Él az igazság.”

Ehhez a bizakodáshoz kapcsolódik a saját, közelinek érzett boldogsága felett érzett öröm, amellyel a vers zárul. A szerelemben fellelt egyéni boldogság azonban *itt csak egyik eleme* a boldogságnak, hiszen ahhoz az ország boldogulása, a hasznos élet lehetősége, a csendes és mértékletes életélvezet és a barátság is hozzátartozik. A „Semmi sem! mind semmi sem! / Csakhogy te, LILLA! meg ne szűnj szeretni” felkiáltása az *Újlesztendei Gondolatok*ban a múltó idővel szegezi szembe a szerelem–boldogság megőrzésének vágyát, az értelmileg belátott helyzetre érzelmi választ adván. *A Békekötésre* című vers egy, az idővel („Míg LILI kedvel”) és a világgal számot vető, *megélhető boldogságképet* vetít elénk, amelyben a szerelem központi, de nem kizárólagos helyet foglal el („óhajtott LILI, életemnek / Édes arányja”).

A harmadik könyv második felében, a szerelem elvesztével a belátás érvénye tovább erősödik. A *Békekötésre* című költeményt leszámítva, a ciklus egészében a boldogság és a szerelem azonoságának gondolatára épült: a szerelem, Lilla a boldogság teljességét jelentette. Ehhez képest Lilla elvesztése részleges veszteséggként jelenik meg. „LILLA is, ki bennem a reménynek / Még egy élesztője volt” – mondja a költő *A Tihanyi Ekhóhoz* című versben, miután előbb elpanaszolta üldöztetését, barátaitól való elhagyatását, s általában az emberek szívtelenségét. (Valamelyest hasonló a helyzet *Az Estvéhez* című, a záró két vers előtti utolsó költemény és lényegében azonos a legutolsó mű, *A Reményhez* esetében.) Nyilván nem arról van szó, hogy a Lilla-szerelem igazából nem is volt olyan fontos a számára, hanem inkább arról, hogy más szemszögből tekint rá, abból, amelyet már *A Békekötésre* című vers is jelzett. Innen nézve sem a boldogság, sem a boldogtalanság nem lehet azonos a szerelemmel, még kevésbé egy szerelemmel: a szerelem beteljesülése, vagy elvesztése csak része, igaz, egyik rendkívül fontos eleme a boldogságnak, illetve a boldogtalanságnak. Az e nézőpontból adódó belátás már igen távol kerül a ciklus felütésének értelmezésétől, amely a boldogság–boldogtalanság kizárólagos alternatíváit rajzolta fel a szerelem beteljesülése, illetve beteljesületlensége által. A háttérben azonban már felsejlik egy másik költői arc is, a „bölc poéta”-é, s ez alapvetően különbözik attól, amit *Az én poézisom természetéből* megismertünk.

„Itt tanulom rejtek-érdememmel  
Ébresztgetni lelkemet.  
A Természet majd az Értelemmel  
Bölcsebbé tesz engemet”

– olvashatjuk ugyancsak *A Tihanyi Ekhóhoz* című versben, szemben állva a ciklusban nem sokkal előbb következő *Az utolsó szerencsétlenségben* mondottakkal is („Lámpási a Bölcsességnek / Elöttem hijába égnek”). Az idézett versszak második fele azonban így hangzik:

„Távol itt, egy Másvilágban,  
Egy nem esmért szent magánosságban  
Könnyezem le napjaim.  
Könnyezem le napjaim.”

A halálig tartó siralom és könnyezés képe az ajánlóvers „halva élek” képzetén alapul, s a harmadik könyv második felében többször megerősítetik (pl. *Siralom*: „Gerliceként nyögdécselek, / Végasztalást már nem lelek”; *Az Estvéhez*: „Sírdogálva haldogálni / Szép halál nekem”). Ez viszont nem a „bölc” nézőpontja, ismét azonosnak látszik boldogság és szerelem, a veszteség pedig egyetemesnek. E feszültséget, amelyet az azonosulás és távolítás egyidejű jelenléte kelt a harmadik könyv második felében, csak a zárlat oldja majd fel.

### A zárlat: felülemelkedés (A boldogság és a boldogtalanság mint az öntudatlan remény alternatívái)

A ciklus végén álló két allegorikus óda, *A Pillangóhoz* és *A Reményhez* műfajilag is elválnak a ciklus egészétől (talán leginkább *A Tihanyi Ekhóhoz* című költemény a rokonuk). Elválnak továbbá azáltal, hogy nyoma sincs bennük a ciklus első versében előre jelzett állapotnak („halva élek”), ami a zárlatot közvetlenül megelőző *Az Estvéhez* utolsó soraiban is érvényesnek látszik („Sirdogálva haldogálni”). A zárlat elsősorban a felütésre vonatkozik, azt (és általa a ciklus egészét) értelmezi át, visszamenőleg.

Ennek az átértelmezésnek az a nézőpontváltás biztosít lehetőséget, amelynek során a boldogság fogalmát felváltja a reményé. A remény többször feltűnik a ciklus más pontjain is, de általában meglehetősen konvencionális értelemben (pl. *A bátortalan Szerelmes*: „Remény s kétség között epezsstem / Édes kínok közt magamat”). A harmadik könyv második felében ugyan már szinte állandóan jelen van, de még a „halva élek” állapotára vonatkoztatottan:

„Óh, melly keserves annak élni,  
Kinek tovább nincs mit remélni,  
És mégis élni kell!  
Él az, de nincsen benne lélek,  
Az én tudóm is, bátor élek,  
Lelketlenül lehell.”  
(*Még egyszer Lillához*)

A boldogság és a boldogtalanság a ciklus elején végső és lezárt állapotokként jelentek meg, amelyekbe a szerelem beteljesülése, illetve be nem teljesülése juttat. Az időbeliség ennek a két állapotnak a változások alá vetettségét mutatta fel, a szerelem stilizált világának az élet összetettségébe való visszahelyezése pedig a boldogság–szerelem azonosítását kérdőjelezte meg. A szerelem elérése mint a teljes boldogság állapota és a szerelem elvesztése mint a teljes boldogtalanság állapota nem lehet tehát valós alternatívája az emberi életnek, mert egyik sem élhető meg, nem illeszthető bele az élet folyamába. Így az ember előtt álló két objektív érvényű, kizárólagos lehetőség, amelyeket a felütés értelmezése sugall, fokozatosan egy teljességre törő lélek világertelmezésének, azaz szubjektív érvényűnek kezd látszani. E folyamat végpontja a zárlat, amely már nem a boldogság–boldogtalanság objektívnek látott és láttatott állapotairól szól, hanem a szubjektív természetű reményről, amely ezen alternatívákat az ember elé vetíti. A boldogságnak reménnyé, azaz boldogságigéretté, illetve vigasszá fordítása már a „halva élek” utáni pozícióból történik. Végleg belátta, hogy nem lehet „sirdogálva haldogálni”: ez csak elvont lehetőség, de megélhetetlen modus vivendi. E belátás visszamenőleg átértelmezi a ciklus elejének sugalmazását is.

A *Pillangóhoz* című költemény, a kötet utolsó előtti darabja a remény belsővé tételének a verse. Ez is, akárcsak párja, A *Reményhez a tél-tavas* ellentétpárra, valamint a *rózsa-szimbólumra* épül. E motívumokat egyébként is igen gyakran használta Csokonai, általában az egyéni (és köz)boldogsággal összefüggésben: a *tél-tavas* ellentétpár értelmét mindig egymásra következőségük adta meg, míg a *rózsa-képnél* ez a kinyílás és elhervadás mozzanatában jelent meg. A *Pillangóhoz* című versben a *rózsa-*

kép négyszer fordul elő, mindannyiszor a kompozíció sarkpontja-in: az első, az utolsó és a vers cezúráját alkotó, második felét kezdő 8. versszakban, továbbá a Psyche-betétben, közepen (12. versszak). Többféle ellentét fonódik e tartópillérek köré (leszámítva egyelőre a Psyche-betétet). Az első és az utolsó versszak általánosságával szemben („Még nincs rózsza” – „Hogy a *Sphaerákban* nőtt rózsákból / Örök ifjúságot igyék?”) a középsőben személyes a kép („De én csak egy *Rózsát* szerettem”), valamint eltérő az időhasználat is. Először a boldogság általános emberi vágya és lehetőségének bizonytalan elfogadása jelenik meg, majd már a végső veszteség utáni pillanat személyes fájdalma szólal meg, végül többszörös kérdőjelben fogalmazza meg a boldogság lehetőségének mindenen túli óhajtását.

A *tél-tavas* ellentétpár ezt a sugallatot erősíti fel, igaz, közel sem olyan tisztasággal és következetességgel, ahogy az *A Reményhez* esetében megvalósul. Ahhoz hasonló értelmet itt csak a 8–10. versszakokban mutat e toposz, amikor az egyéni boldogtalanságot jelzi a korábbi boldogság után („Míg ifjúságom tavaszszában” – „Örök tél dülja létemet”). Az ezt megelőző részben, a vers tulajdonképpeni első felében a *tavas* várása jelenik meg a még valójában uralkodó *tél*ben. Ezután kétségtelenül zökkenőként hat (e tekintetben) a 8–10. versszakok egysége, mikor is a *tavas* elvesztését panaszolja. Ennek a váltásnak (vagy zökkenőnek) azonban a *tél-tavas* ellentét másik, a költő számára, úgy tűnik, lényegesebb vonatkozásában lelhető fel az oka: nem annyira a váltás a fontos, mint inkább a remény maga. S ha e szempontból tekintünk a versre, a Pillangó-kép érdekes egyezéseket mutat a megszemélyesített Reménnyel. Már jelzői is azt idézik („állhatatlan”, „csélcsep” – „csalfa, vak”), s ami fontosabb, szerepe is lényegében azzal azonos („súgd az ő dugúlt fülökbe, / Hogy élet és tavasz van már” – „Rám ezer virággal / Szórtad a tavaszt, / S égi boldogsággal / Fűszerezted azt”). A *Pillangó* és a *Remény* tehát egyaránt boldogságígéretet jelent, itt még eljövendőként, ott már múlt időben említve.

A megszólított, megszemélyesített allegorikus alak, illetve fogalom e költeményekben belsővé válik. A *Reményhez* című versben ez már a vers elején tény („Földiekkel játszó / Égi tünemény, / Istenségnek látszó / Csalfa, vak Remény! / *Kit teremt magának*

/ A boldogtalan, / S mint Védangyalának / Bókol úntalan –” saját kiemelésünk), elégikussá hajlítva, szinte belső monológgá alakítva ezzel a címből és a vers beszédhelyzetéből allegorikus ódának tartható verset. A *Pillangóhoz* ezzel szemben éppen a belsővé válás pillanatát ragadja meg. A mű közepe, a tél-tavaszi ellentét értelmében bekövetkezett változással párhuzamosan, váltást hoz a Pillangó–Remény jelentésében is: a „csélcsep”, „állhatatlan selyemmadár” elveszti e negatív jellemzőit, „angyali”-vá válik és a költő lelkének szinonimája lesz. E váltás pontos értelmezéséhez nyújt támpontot a három versszakos Psyche-betét. A Psyche-mítosz – Amor és a Halál azonosítása alapján – Amor csókjában a feloldó Halál képét, s a földöntúli, de a vallási vonatkozásoktól alapvetően mentes (ugyanakkor e tradícióval érintkező) örök boldogság ígérését jelenítette meg a kor művészetében. E három versszakban azonban még nem ebben az értelemben idéződik meg a mítosz.

„Ah! szárnyad eszembe juttatja  
*Psychét*, s az ő bánatjait,  
És a *Psyche* gyöttrő bánatja  
Tulajdon Lelkem kínjait.

Ő is *Amor* arany várában  
Egykor édes nectárral élt,  
És a *Gráciák* rózsássában  
Kedvet s örök tavaszt remélt:

De egy bűbájos hang neszére  
E víg Scénák eltűntenek,  
S az ő halálos gyöttrésére  
Ég, föld, mind felesküdtének. –”

Ez az a pillanat, mikor Psyche még nem tudja, hogy Amor szeretője, mert az hajnalban mindig eltűnik előle: bírja is a boldogságot, meg nem is, pontosabban: az égi boldogság, a teljesség ígérétével bír. Amint azonban meglátja Amort a maga valójában, azonnal el is veszti: nem marad más számára, mint a szenvedés, az örökös vándorlás. A vers második fele tehát a Pillangó, a Lélek



és Psyche azonosításán nyugszik, megteremtve ezzel a pillangószimbólumban megjelenített boldogságígéret belsővé tételét, szubjektívizálását. Még a nyelvtani szerkezet szintjén, a kiemelésekben és szóismétlésekben is megvalósítja a szimbólumok egymásra úsztatását („És a *Gráciák* rózsássában / Kedvet s örök tavaszt remélt” – „Hogy a *Sphaerákban* nőtt rózsákból / Örök ifjúságot igyék?”). Nyilván nem véletlen az sem, hogy a versben egyedül e helyen fordul elő a *remény* szó. E Psyche–Pillangó is a reményt jelenti hát, de ez már nem a csapongó, kívülről kapott illúzió-ígéret, hanem a „hernyó-lét”-ből kiküzdött belső vágy.

Míg azonban itt a belsővé válással párhuzamosan a remény pozitív irányú átértelmezése is megtörténik, addig *A Reményhez* kezdettől fogva szubjektív reményfogalma mindvégig negatív marad. A „Kedv! Remények! Lillák! – / Isten véletek!” búcsúzó sóhaja ilyen értelemben válaszol a reményt önmagából mégis megszüülő kétségbeesett bizakodásra, amely az előző verset áthatja. S ez a ciklus záróakkordja is: lemondás a reményről, ami a boldogsággal „kecsegtet” ugyan, de mindig „megcsal”. E végső és teljes lemondás más szemszögből azonban nem lehet sem teljes, sem végső, erre hívja fel a figyelmet *A Pillangóhoz* című vers befejezése, amelyre végül is nem ad választ *A Reményhez* búcsúsóhaja sem.

„Ó, mikor lesz, hogy bús kínjában  
Letöltöm *hernyó*-életemet,  
És szemfedelem púpájában  
Kialszom szenvedésemet?

Mikor lesz, hogy Lelkem letévén  
A testnek gyarló kéréseit,  
S angyali *pillangó*vá lévén,  
Lássá *Olimpus* kertjeit,

Hol ötlet egyik vigasságból  
Másikba új szárnyak vigyék,  
Hogy a *Sphaerákban* nőtt rózsákból  
Örök ifjúságot igyék?”

A Pillangó, a Lélek és Psyche azonosítása e részben újabb dimenzióval egészül ki, az eladdig (s a ciklus egészére jellemzően) egyszintű világ megkettőződik. A Pillangó hernyóból lesz, kibújván bábjából, akárcsak a Lélek a testből, földi világhoz nyugtózó bábjából. Ugyanígy válik Psyche – a mítosz végén – Amor csókja által halhatatlanná, meghalván embernek. Nyilvánvalóan nincs szó itt a hagyományos túlvilág-képzetről: a vers mítikussá növelt terében az örök szépség utáni olthatatlan vágyakozás visszfényeség. Remény, boldogság, boldogtalanság mind az idő hatalma alá vetett evilági szférán belül értelmeződtek a ciklusban, még ha időtlen állapotként fogalmazódtak is meg a költői képzeletben. A *Pillangóhoz* távlatnyitása az örök értékek felé az időtlenség élményének újraérvényesítése: ezáltal lehet erőt venni az időn, legyőzni az egyediség parányiságát, így lehet a földön mindenképp mulandó szépség és boldogság menthető. E mentés persze „csak” dalba-mentés, de ez a „csak” a legtöbb itt a földön.

„Az én lelke is hajdanában,  
Mint te, vidám s eleven volt;  
Míg ifjúságom tavaszában  
A virágzó LILLA bájolt:

De most lomha, s *hernyó* módjára  
Máskál a fanyar bánaton,  
És a mások mulatságára  
Magának verskoporsót fon.”

A *Reményhez* búcsút intő zárósóhaja csak az evilági reményektől, a földi boldogság elérhetetlen teljességének illúziójától köszön el, attól, ami a „*hernyó-lét*”-hez köt. Az örök szépségek utáni vágyakozás azonban épp e belátás és búcsú eredménye, a teljesség eszményének elemi igényéből fakadóan. Ha az eszmény nem lehet valósággá, magába zárva őrzi azt meg, megfegyelve és széppé nemesítve a veszteség fájdalmát. A *Reményhez* lemondó gesztusa és a fájdalmat dallá oldó, végsőkig csiszolt formája Psyche elmúlásból táplálkozó halhatatlanulásának metaforáját teljesíti ki, maga mögött hagyva a „halva élek” állapotát, s megfegyelve a „sirdogálva haldogálni” önsajnalatát.

### 3. A cikluskompozíció és az életmű rétegei

A ciklus Csokonai számára aktuálisan érvényes nézőpontja tehát valójában a zárlatban fogalmazódik meg, a hármas szerkezet egysége ezen nyugszik. E pozícióból tekint végig pályáján, addigi költői útján, a cikluskompozíció (és a ciklus rétegei) ennek az útnak az összefoglalása.

#### A felülemelkedés nézőpontja az életműben

A Lilla-ciklus második verseként Csokonai megismétli *A vídám természetű poeta* ifjúkori ars poétikáját, méghozzá hangsúlyozottan programos címmel (*Az én Poézisom természete*), de ekkor valójában már egészen más irányban tájékozódik, ahogy azt 1801-es nagy költeményében, s annak ugyancsak a címében is bejelenti: *Az ember, a poézis első tárgya*. E műben két mozzanat fonódik egybe: a verset szervező szimbolikus értelmű felemelkedés-lebukás képe és az utolsó előtti versszakban közvetlenül megfogalmazott létfilozófiai kérdések jelentésköre. A kettő között szoros a kapcsolat, de a filozófiai kérdésfeltevés nem épül be a felemelkedés-lebukás szimbolikus folyamatába annak részeként.

„Mérész halandó! lelkesedett iszap!«  
Így zenge hozzám egy levegői hang,  
»Szentségtelen létedre nem félsz  
Angyali pitvarokat tapodni?

*Ki vagy, miért vagy, hol lakol? és kinek  
Szavára mozgasz? s végre mivé leszel?  
Míg ezt ki nem vizsgálod, addig  
Por vagy, az is leszel.» E szavára*

Mint lenge párák éjjeli csillaga,  
A tágas éther mennyezetén alól  
Sebes bukással földre hullván,  
Csak csupa por, hamu lett belőlem.”

Azt a pillanatot ragadja meg a költemény, amelyben világossá válik valami addig voltak a végérvényes lezárulása. A búcsú gesztusának keserősége azonban kudarcélménnyel is társul, ami együttesen hívja elő a bukás képzetét. A „sebes bukás” tehát nem a feltett kérdések miatt következik be, ellenkezőleg, a kérdések is azért tételnek fel, mert a „büszke vetélkedés” – illetve amit ez szimbolizál – folytathatatlanná vált számára.

„Óh, melly örömben folytak el ekkorig  
Zsengére nyíló napjaim! óh, miként  
Érzém, hogy élni s Tháliának  
Rózsanyakán enyelegni édes!

Víg borzadással jártam el a görög  
Szépségek és a római nagyvilág  
Pompás maradványit; s ezeknek  
Sírja felett az olasz negédes

Kertjébe szedtem drága narancsokat!  
A franc mezőket láttam; az Albion  
Barlangiban s a német erdők  
Bérceiben örömet találtam.”

A „Zsengére nyíló napok» emlegetése mindenképpen az ifjúság állapotára utal vissza, s ezt megerősíti a költemény folytatása is, amelyben tanulóidőről van szó, a versbéli költő az antik, az olasz, a francia, az angol és a német kultúrával ismerkedik, színműírói becsvágy tölti el s »olykor« »büszke vetélkedés« vágya hevíti keblét – s nem lehet nem gondolni A *vidám természetű poéta* című versben megfogalmazott ars poetica-ra. [...] a költő, aki itt lebu-kik, a vidám természetű poéta, a költemény az ő programját megalapozó metafizikai tudásnak az érvénytelenségét mondja ki. [...] Az ember, a poézis első tárgya elsősorban arról tanúskodik,

hogy a boldogság nem vitathatatlan cél többé s ezzel alapvetően rendült meg a gondolatoknak az a rendje, amely erre az evidenciára épült.” (Bíró Ferenc) Új filozófiai és költői tájékozódás áll tehát a Lilla-ciklus kialakulásának a háttérében, méghozzá olyan, amely már jelentősen eltér addigi törekvéseitől, amely törekvésekből pedig a ciklus anyaga legnagyobbbrészt sarjadt – ez a kettősség jut kifejezésre a ciklus sajátos kompozíciójában is.

A ciklus kialakításának, formálódásának legintenzívebb időszakában keletkezett az *Amaryllis* című párbeszéd, prózai idill. E mű valójában halotti búcsúztató, Schraud Ferenc királyi tanácsos, főorvos feleségének, egy neves debreceni patikus lányának a halálára írta Csokonai 1803 első napjaiban. A pásztori nevek mögött a férjet (Mílon), az apát (Thyrsis) és magát a költőt (Melitesz) kell látnunk, amint azt az előbeszéd is jelzi. Mílon és Thyrsis a sír mellett szomorkodik, dicséri az elhunyt *Amaryllis* szépségét, érényeit, mikor közeleg Melitesz, akit búcsúzó ének mondására kérnek. Melitesz bele is kezd, de igen különösen: „Volt az idő, melyben az én Dalom is vígan zengett a hegyekben, s magához csalta a Nimfákat, a Zefireket és az Ekhót. Tavasz – öröknek látszó tavasz vonta fel sátorát körülöttem; alattam virágok nyíltak; felettem az Ég mosolygott; Paradicsom nyúlt el előttem, s annak Királynéja maga kínált az örömmel, az ifjúsággal, önnön magával. Tudtam érezni, tudtam boldog lenni, tudtam *Lillát* szeretni: most, ah! most nem tudok fájdalimmal bírni.” Nem lehet nem észrevenni a hasonlóságot *Az én Poézisom természete* idézett soraival, amelyek ugyancsak az életörömmel és bizakodással teljes ifjúi évekre utalnak vissza, valamint a Lilla-ciklus két záróversével, amelyek szintén az öröknek látszó tavasz elmúltát panaszolják fel. Itt azonban még – azokkal szemben – a fájdalomba való beleolvadás tűnik erőteljesebbnek, mert így folytatódik Melitesz éneke: „A setéség az én sétáló lugasom, és az én hajnalom az éjfél: még a Holdat sem tűrhetem, ha nagyon tiszta, inkább alszom addig nagyravágyó világánál. A sírhalmot csókolom, és a Cyprusfákat jól esik nékem ölelnem” – és így tovább még hosszan, mígnem Mílon, a gyászoló férj (!) el nem kezdi vígasztalni Meliteszt: „Fija a pusztának! szavaidnál többet mond ábrázatod. Szeretlek, mert tudsz búsúlni. A magokon búsúlni tudók nem gonoszok. De, midőn a setét ködön keresztül olvasom csüggédé-

sedet; megbocsáss, ha féltelek. Az elcsüggedő Lélek, ha más látszik is sajnálni, magán töprenkedik, és, ha a szellők más felől kedvezően fújának, aligha büszkévé nem tudna lenni.”

Ha túllépünk azon a furcsaságon, hogy egy halotti búcsúztatóban a gyászoló vigasztalja szerelmi bánatáért a „kirendelt” énekest, akkor nemcsak igen költői, de nagyon beszédes szöveggént olvashatjuk az idézett sorokat. (Egyébként Csokonai is előre mentegeti magát az előbeszédben e rész miatt, esze ágában sincs azonban kihagyni, hiszen számára minden bizonnyal ez volt a leglényegesebb.) A boldogság és boldogtalanság végeletes ellentétei fogalmazódnak meg itt, amelyek azonban egy más szemszögből nézve egyáltalán nem tűnnek lezárt, végső állapotoknak, hiszen a körülmények alakulásával visszafordulhatnak ellentétükbe, vagyis (szubjektív) érzésmódként és nem (objektív) állapotokként tűnnek fel. Éppen e szélsőségek között csapongó érzésmód és mentalitás elutasításaként fogalmaz meg valódi alternatívát Mílon, mikor így folytatja vigasztalását: „Végy részt a magad, és a más bánatiban: de jusson eszedbe, hogy felette kell lenned bajaidnak, felette magának a Sírhalomnak!” A felülemelkedés, a bölcsesség elérése biztosíthatja tehát a kiemelkedést a boldogság–boldogtalanság kizáró kettősségében való vergődésből, a felülemelkedés, amely egyben az evilági boldogság (szerelem) mint kizárólagos életérték érvényének újragondolását is jelenti: „Légy érzékeny, és erős: olvaszd őszve az állatot az Istennel, s úgy válik belőled egy nemes valóság, úgy leszel EM-BER!” – zárul Mílon vigasza *Az ember, a Poézis első tárgya* tételével egybehangzóan. Az *érzékenység* már nem egyedüli meghatározója az emberképnek és nem elégséges a boldog élethez, sőt, kritika tárgya is kell hogy legyen, önvessző ereje miatt. S ha nem tudnánk, hogy valójában miről is van itt szó, a költő idecsatolt jegyzetében megmondja: „Ennek a vidításnak, s a Melitesz előbbi csüggedésének poétai historiája van. Lásd: *Lilla, vagy az Érzékeny Dalok*, Cs. V. M. által. Kassán. 1803. 12.”

## A felülemelkedés mint az érzékenység kritikája

Az érzékenység olyan boldogság- és erkölcsfilozófia, amely igényt tart arra, hogy életprogramként (modus vivendi) is szolgáljon. Újszerűsége kizárólagos evilágiságában rejlik, s egyben ez az oka megvalósíthatatlanságának, a meghatározásában rejlő kettősségen túl (elvont, filozofikus gondolat – közvetlen, gyakorlati élet-elv). Az érzékenység az embert szigorúan testi mivoltában véli valónak, boldogsága elérésének lehetőségeit is csak így felfogott szükségletei kielégítéséhez köti. Az ember tehát – ezek szerint – valójában természeti lény, a természet, mint legfőbb, isteni elv törvényszabását követi. Boldogsága itt a földön elsősorúan a szerelemben lelhető fel, amely úgy szolgál a testi érzékek kielégítésére, hogy egyben a nagy egésszel való egység, a természettel való azonosulás érzetét is kelti. Merthogy a szerelem (platonista hagyományokon nyugvó vitalista elképzelésként) valami megfoghatatlan világ-erő, amely minden dolgok lényege. Ahogy *A Szeretet* című, 1794-es írásában Csokonai is megfogalmazta: „én ugyan nem futok az elől az ösztön elől, mellyet magamban hordoztat a Természet. – A Szeretet lelkesíti az egész Világot. – Ez az első mozgó erő, melly a Mindenségnek közép pontjában ülvén, örök abroncson forgatja a Teremtéseket. Mikor még a Chaos elnyelvén önnön magát zavart kerengéssel tolongtatá egymásba a tusakodó Lételeket: ez szóllott egyyet, s azonnal megkötötte az egymáshoz szívódó valóságok között, azt a felbonthatatlan Atyafiságot, amellyben még máig is kedvellik egymást; e rakta a rendszerző Hármóniának Isteni újjaira a Világnak minden részecskéit, – nap ez, mely lételt, és elevenséget ad az ő mennyei sугárával – rugó ez, melly mozdulásba hozza a veszteglő testeket, – éltető állat, melly első kedve mindennek, valami a nap alatt, és azon felül terem, ama legutolsó valóságig, melly a nem lételnek megmérhetetlen partjaival határos. – Mind Te vagy ez oh Szeretet! Te! ki minden vagy mindenekben.”

A Lilla-ciklus „érzékeny dalai”-ban számtalan közvetlen utalást is találunk az érzékenység eme felfogására. Az egyik legjellegzetesebb a „megemésztő tűz” régi toposzának újraélesztése: „A hatalmas szerelemnek / Megemésztő tüze bánt” – szól a *Tartóz-*

*kodó Kérelem* első két sora, de lényegében ugyanezt találjuk az *Első Szerelemérzésben* többször is, *Az Éjnek Istenihez* című versben („Ámor kohában élek; / De tüzemről beszélni félek”), *Az Esztendő IV. Szakaszában*, a *Déli Aggodalomban* és így tovább majd mindegyik dalban. E tűznek három egyformán fontos sajátossága tűnik fel a versekben. Az egyik az, hogy csak a szerelem beteljesülése csillapíthatja, egyébként nem állhat ellent az ember e természeti ösztönnek:

„Óh, túl fog ez, sírhalmunkon  
Túl is fog lángolni ez,  
Ami most indulatunkon  
Olly édesen gerjedez.  
Nem! ezt meg nem fagylalhatja  
A Sír nyálkás bóltozatja.  
Ámor égi Istenség,  
Néki mind egy, föld, vagy ég.

Ez ösztönről nem tehetni;  
Megveti ez gátjait.  
A Természet szokta vetni  
Szívünkbe szent magvait.  
Illyen a *gyöngy*, melly magába  
Vervén gyökeret a fába,  
Véle él, és véle hal  
S emészti sarjaival.”

(Az utolsó szerencsétlenség)

A másik jellemzője e természeti ösztönnek, ahogy itt is láttuk: emésztő volta. Ilyen általában is, önpusztító erő.

„Egek! óh egyedül ti reátok  
Kérést panaszolva bocsátok:  
Jaj! enyhítsétek emésztő  
Tüzetem, mert már megemészt ő.”

– szól az *Édes Keserűség* panasza, de paradox módon ez az emésztő tűz, amelytől nem szabadulhat az érzékenységének kiszolgál-



tatott ember: valójában nagyon is kívánatos, már ahogy e vers címében is látjuk. S ez a harmadik fő jellemzője. Ugyancsak számtalan példát hozhatunk erre is, ahogy a gyötrelmek és a gyötrelmekben való elmerülés gyönyörűségének érzéseit variálja (pl. *A bátortalan Szerelmes*: „Remény s kétség között epestem / Edes kínok közt magamat”). Vagyis az érzékeny ember teljes mértékben *azonosul* érzékenységgel, nem tart távolságot tőle, nézőpontját ez határozza meg.

Ebből következik az is, hogy kizárólag két alternatívát lát maga előtt: vagy teljesülést nyer érzékenysége a boldog szerelem által, vagy nem, s akkor a végső boldogtalanság a sajátja. Csokonai szemléletét a Lilla-szerelem idején is e végletek uralták: „közöld velem azt a végső meghatározásodat, melly után vagy fő boldogsággal megtetézél, vagy holtig tartó magánosságra kárhoztatsz” – írta Vajda Juliannának töredékesen fennmaradt 1797. október 21. előtti levelében, majd az „utolsó utáni”, 1798. március 18-i levelében is így fogalmazott: „Csak te lehetsz az az Angyal, ki nékem a világi életet Paradicsommá teheted: csak te lehetsz az a Kegyetlen, aki engemet a bánat és a keserűség mélyére visszabuktathatsz.” E lehetőségeket vetítette elő a ciklus felütése is, hogy aztán ezeknek szentelje a második és a harmadik könyvet, az előbbiben a szépség érzékek általi megdicsőítését és a boldogság időtlenné növelt pillanatának megragadását variálva (legjellegzetesebb példaként idézhetjük *A versengő Érzékenységek*, illetve *A Boldogság* című verseket), az utóbbiban, illetve annak második felében a veszteség, a „halva élet” állapotából felsarjadó egynemű érzéseket, a sírást, a szenvedést és halálvárását.

Az érzékenység lényege igazából mégsem ezekben lelhető fel, hanem abban, amiről az első könyv szól: a reménység állapotában – csak hogy ezt elfedni látszik a nyitány értelmző sugallata. A boldogság és boldogtalanság, mint *kizárólagos* és *végső, lezárt állapotot ígérő* alternatívák csak ideálisan létezhetnek, amint létet nyernek (vagy az érzékenységgel való azonosulás pozícióját feladva, más szemszögből tekintünk rájuk), kiderül, hogy nem lehetnek valóságok, mert az életben nincsenek végső és lezárt állapotok, vagyis *ezek csak érzésmódok*, ráadásul önmagukban sem egyneműek. Nem véletlen, hogy az első könyv versére,

az *Édes Keserűségre* a harmadik könyvben *A Keserű Édesség* (valamint az ehhez az *Anakreoni Dalok* kötetében hozzáfűzött jegyzet) felel, amely boldogság és boldogtalanság örökkön való elegyítettségéről szól. Az érzékenységek alternatívái tehát *képzeletbeliek*, amelyeket azonban éppen a *képzelet ruház fel valós léttel*. A megvalósulás felől, vagyis a reménység állapota *utáni* nézőpontból a reménység biztatása azonnal „kecsegtetés”-nek, csalfaságnak látszik. Ez a megvilágosulás egyben azt is észrevéteti, hogy egyedül a remény volt valóságos mint *érzésmód*, nem pedig a boldogság és boldogtalanság vágyott, illetve félt *állapotai*, melyeket éppen a saját természetét még fel nem ismerő, így öntudatlannak mondható remény vetített elő.

A *Lilla* valójában az érzékenységek mint életprogramnak tekintett boldogságfilozófia sebezhetőségét mutatja be. Nyilvánvaló a kapcsolat a ciklus időbeli rétegei és a kompozíció között is. Az első és a második könyv zömmel ifjúkori, még a kollégiumi időből származó versek felhasználásával készült, ezek adják az „érzékeny dalok”, a ciklus törzsanyagát. Az ezekkel többnyire ellentéteket képező harmadik könyv anyaga időbeli rétegeiben is jelentősen eltér az első kettőtől, csak mutatóban található benne ifjúkori vers. Első harmada, amely a boldogság féltésének, fenyegetettségének ad hangot, a *Lilla*-szerelem idejéből való, a második harmad, mely a veszteség előtti pillanatot örökíti meg, késői, zömében a ciklusalkotással egyidejűleg kidolgozott versekből áll. Az utolsó harmad, s benne a zárlat pedig egyértelműen az 1795–96-os időszakba mélyesztli gyökereit: az akkori általános veszteségélmény fogalmazódik újra e versek átdolgozásával. Világosan szétválik tehát az érzékenységgel való azonosulás és az attól való távolodás, a reflexió mozzanata a ciklusnak az életmű időbeli rétegei által való megkomponálásában is. Az érzékenységek világára már csak visszatekint, az nem az övé többé. A (hangsúlyozottan evilági) boldogság nem szűkíthető le csak a szerelemre, a természeti ösztön nem elégséges törvényszabó, az élet nem értelmezhető egyneműen és kizárólagos alternatívákban.

„Lámpási a Bölcsességnek  
Elöttem hijába égnek;

Nézik szunnyadozni kell,  
Mihelyt az egyet lehell”

– írta Csokonai *Az utolsó szerencsétlenségben*, de ezzel perlekedve  
szólnak már *A Tihanyi Ekhóhoz* sorai:

„A Természet majd az Értelemmel  
Bölcsébbé tesz engemet.”

Az érzékenység „édesen keserű” fogságából kibontakozó ember a bölcsességben talál biztos pontra, ami immár szilárd életfilozófiát és megélhető életprogramot kínál számára.

## A felülemelkedés mint neoklasszicista kiteljesedés

A boldogság újraértelmezése nem jelenti a korábbi boldogság-fogalom teljes megtagadását, ellenkezőleg, minél többet igyekszik átmenteni abból, csakhogy elhagyva annak szikár kizárólagosságát, belátva az egynemű és teljes boldogság lehetetlenségét. Pontosabban: belátva azt, hogy ilyen boldogság *eszményként létezhet csupán*. Erre a felfogásra vall az Anakreoni Dalok jegyzeteinek az a része is, melyben az anakreóni világ jellegzetességeit tárja fel, a sajátjáénaak érezve azt: „Ezeknek az ő Daljainak foglalatjok, a szerelem, a bor, az öröm, a megnyúgodt lélek, csendes és szorgalom nélkül való élet, barátság, szépség, tavasz, rózsza, galambok s a t. Nincs azokban semmi fajtalanóság, részegítő és lázzadó indulat, vastag baromi gyönyörködés: hanem csak nyájas enyelgés, rendkívül való vidámság, lomhaság nélkül való elérzékenyülés, könnyű és szabad Epicureismus. Az Anákreon világában csak a jelenvaló szépet, jót, gyönyörűt keresi az emberi Lélek, a fősvénységtől, nagyravágyástól, haszontalan aggodalmaktól üres lévén, érzi, hogy jó az élet, és a halált is csak úgy nézi, mint az örömnek és meglegedésnek utolsó pontját, mellyen meg kell nyúgodni.” E boldogságfogalom folytonos a korábbiakkal, de az is nyilvánvaló, hogy elvesztette korábbi optimista derűjét,

valami csendes bölcsesség lengi inkább át. Ez a bölcsesség, amelybe a rezignáció is belejátszik, a sztoicizmus hagyományához kötődik, annak egy korszerű változatát képviseli. Az erényesség Csokonai gondolatvilágában ekkor sem jelenti a világi boldogság megvetését, az askézist. Épp ellenkezőleg, az erényesség és az evilági boldogság összeegyeztetése a cél. Ez volt már a „vidám természetű poéta” életprogramjának is az egyik legfontosabb újdonsága: az evilági boldogság választása egyben az erényes élet választását is jelentette. Erény és boldogság azonosításának ez a kizárólagos szemlélete változott meg a későbbiekben szükségszerűen, amikor a kettő valóságos egyeztetése ritkán tűnt lehetségesnek. Nem maradt más számára, mint az erény vállalása, s közben az élet „maradék” boldogságainak összegyűjtése. Most már a boldogság lehetőség, s ehhez mérten a vágyak korlátozottságát is beismeri a költő. Ennek az élménynek a fájdalmas szépségű megnyilatkozása a *Főhadnagy Fazekas Úr*hoz című kései vers, amelyben a „kert” szimbóluma jelenti az értelmes és hasznos, s egyben a külvilág bántásaitól védő élet területét: itt lehet boldog.

„Jer, barátom! lépegezzünk  
Kis kertednek útain,  
S dohogás nélkül ne vessünk  
Mások bolondságain.  
Jer, s érezzük, hogy nagy telket  
Többször fának ad az ég,  
S kis jószágot és nagy lelket  
Bírni boldogabb sors még.  
Jer, e répánál térdeljünk,  
Jer, kacsint e tulipánt,  
Jer, e töknél süvegeljünk:  
Mind használ ez, egy se bánt.”

A „kis-világban” fellelhető boldogság tehát korlátozott, s ráadásul nem is egynemű érzés, de a valóság viszonyai között megélhető, pontosabban: ez élhető meg. A kor nagy szimbóluma, a „kert” így válik Csokonai utolsó éveinek összefoglaló jelképévé. Az az ember nyilatkozik meg általa, aki elsősorban magába fordul már,

a közhöz csak óhajtásokat fogalmaz meg, s életelvévé tette az „élni és élni hagyni” toleranciáját: „Éljünk vídámon, és minél kevesebb gonddal; mert egyszer meghalunk, ez a régi Lyricusok Philosophiája: ha pedig élnünk és örülnünk kell, hagyjunk élni és örülni másokat is, ez az egész emberiség philosophiája. Vajha minden fősvénynek, minden Nagyravágyónak, minden bújálkodónak be-léolvaszthatnám a szívébe azt a kurta philosophiát! hány rettenetes bűnnek a csiráját sütném el általa; óh jó theóriájú, gonosz praxisú Halandók! a ti kebletekben.”

Ez az életelv ugyanakkor egy másik szempontból is újraértelmezi a boldogság fogalmát: távlatot nyit az örök értékek felé, de úgy, hogy *tisztában van azok eszmény voltával, vagyis nem megvalósításukra tör, csak őrzi őket magába zártan*, mert nem tud lemondani a teljesség vágyáról. Az egyéniség kiszakítva látja magát a természet rendjéből, hiszen legyőzte magában az érzékenysége jelentette rabságot, teljesen azonban nem tagadja meg a természetet, csak másként kötődik hozzá. A *veszteség utáni állapot* ez, amikor is a megvalósulhatatlannak látott boldogság miatti fájdalom megfegyvermeződik, a lélek elhagyja a sírásban elmerülő, az abban szinte örömet lelő önemésztést, s szépséggé oldja a szenvedést (a winckelmanni „nemes egyszerűség és csendes nagyság” tétele értelmében). A felülemelkedés nézőpontjának a cikluson belül és az életműben ez az igazi háttere.



## A MULANDÓSÁG „MEGSZELÍDÍTÉSE” (Csokonai, Háfiz és a sírhalom-motívum)

### 1. „A Háfiz sírhalma”

Csokonai az *Anakreoni Dalok* című kötetének záróverséül egy perzsa költőről szóló költeményét választotta. Háfiz (Szamsz-ad-Din Muhammad, 1325k.–1390k.) Sírázban született és élt haláláig, költészetének leghíresebb darabjai a *ghazalok*, amelyek párversekből álló, ódaszerű költemények. Háfiznak nagy hatása volt a XVIII. század második felének európai költőire. Először a magyar Reviczky Károly gróf fordította latinra Háfiz műveit, s tette közzé kommentárok kíséretében, majd az angol William Jones, akinek művéből Csokonai is oldalszámra másolt ki részeket, hosszú passzusokat le is fordítva (a jegyzetanyag fordítás része férhető hozzá – *Az ázsiai poézisről* címen – a közkezen forgó Csokonai-kiadásokban). Csokonai érdeklődése vitathatatlanul erős Háfiz munkái iránt, s Képes Géza rámutatott nyilvánvaló motívumegyezésekre (pl. a rózsa és a fülemüle motívumai éppen tárgyalt versünkben nagyon hasonlítanak a perzsa költő műveire), valamint az ellentétező, asszociatív szerkesztésmód párhuzamaira is. Ugyanakkor Szauder József arra figyelmeztetett, hogy Háfiz hatását nem tekinthetjük kizárólagosnak, hiszen az említett motívumokat már Csokonai költészetének legkorábbi rétegében megtaláljuk, elsősorban az olasz árkádius költészetből átszármazottan, de nyilvánvalóan a magyar énekköltészeti hagyománytól sem függetlenül. Olyan toposzokat használ tehát Csokonai, amelyek közkincsnek számítottak az ő korában, s

nemcsak átveszi ezeket, de át is hasonítja, a maga képére formálja őket. Háfizt megidéző nagy műve épp ilyen: a jól ismert motívumok, konvenciók az életmű egyik legszebb, legjelentősebb költeményévé lényegülnek.

„A *Hafiz sírhalma* kantátaszerű kompozíció; ifjak s leányok imaginárius csoportjából ki-kiválik egy-egy meg nem határozott személy – Csokonai csak úgy nevezi: »Egy« – és a recitativónak egy nemével ad újabb és újabb aláfestést a mindvégig azonos négy soros refrénnek, melyet vissza-visszatérő válaszul, az egész csoport – »Mind« – kardalszerűen és átszellemült körtánc kíséretében énekel. Az egészben, mint magukban a megdicsőülést hirdető hangokban is, van valami álomszerű, megfoghatatlanul lebegő; muzsikába és csak sejtethető, ritmikus mozgásba szublimálódik a szavak szívverése.” Sinkó Ervin szavait idéztük monográfiája utolsó előtti fejezetéből, amely egyben az egyetlen hosszabb értelmezés a műről.

A vers valóban egy ünnepi, mondhatni: kultikus aktust jelenít meg, ősi dramatikus hagyományokat követve. Kultikus jellege abban áll, hogy a sír körüli tánc és ének az elhunyt szellemével való találkozás élményéért történik. Ebből kifolyólag az ünneplő leányok csoportja mellett a vers másik „szereplője” maga az ünneplést lesz, illetve tulajdonképpen a sírhalom, amely Háfiz nevében valójában „rész vesz” az ünneplésben. A dramatikus felelgetés elemi jellegzetességén túl a vers karakterét így döntően a kultikus ünneplés résztvevői, a leányok és a sírhalom között gazdagon és sokrétűen kiépülő kapcsolatok határozzák meg.

A refrént hívó szövegekben hol az ünneplők, hol a sírhalom kerül a középpontba. Az első versszak (egy versszakhoz mindig hozzáértjük a „Mind” által mondott refrént is) a helyszínt és a szereplőket villantja fel jelzésszerűen, világossá téve, mit jelent az „Egy” és a „Mind” a továbbiakban, s érzékelteti, hogy az ének (kör)táncot kíséri. Ezt az előhangszerű első és a zárlatot jelentő utolsó versszakot (amelyhez a versben egyedül nem kapcsolódik refrén) leszámítva hat szakaszban hat téma hangzik fel a szólóktól. Az első kettő közvetlenül az ünneplő leányokra irányítja a figyelmet, míg a második kettő inkább a sírhalomra, a sírhalom illatozó rózsabokorra s az ott daloló fülemülére. Az ötödik megmarad a sírnál, a hatodik visszatér a leányokhoz, de már mind-



kettő tágabb horizontot villant fel eközben: Síráz, Háfiz hazája felől közelítenek vissza az ünnep résztvevőjéhez.

A költemény hat versszakos középső egységének első két szakaszában az anakreóni dalok állandó témája, a bor és szerelem dicsérete hangzik fel: a táncoló-énekelő leányok az enyhe mámort hozó, de meg nem részegítő bor hatalmát ünneplik. „Ha bort iszom, leánykák, / Új lángra kap szerelmem: / S ha lángra kap szerelmem, / Óh, milyen édes a bor!” – adódik össze szerelem és bor ereje, mindkét versszakban az elalálás, az álomba ringatás motívumát hívja elő, az elsőben a kedves, a „szeghajú legény”, a másodikban magának „Ámor”-nak megidézésével. A bor és szerelem hatalmával vetekednek Háfiz dalai is, amelyek „szerelmeket lehellők”, s amelyekből „szerelem csepeg” az ünnepi táncban elaléló leánykákra. A második két versszakban maga a címadó „sírhalom” lesz a főszereplő. E halmon virágok nyílnak: nárciszok, tulipánok, kökörcsinék, jácintok, s a virágok királynéja, a rózsa. A rózsabokorban pedig egy fülemüle énekel, „melly – mint Csokonai maga írja Dayka Gábor verseiről készített jegyzéseiben – a poézisben a madarak közt az, ami a virágok közt a rózsa, ami a tavasz, a hold, a hajnal, a csörgő patak, a szép orcák, szemek, és maga az ezerképmű Ámor”. A kor költészetében különösen kedvelt ősi motívumok tűnnek hát fel e versszakban is, hasonlatosan a bor és szerelem korábban alkalmazott (anakreóni) toposzaihoz. A harmadik két versszakos egység mindkét része Síráz dicsőítésével indul, majd az ellentétező szűkítés a sírban nyugvó Háfiz páratlanságának és az őt ünneplő leányok felülmúlhatatlan szépségének kiemelésére fut ki. Síráz a „poéták / S bölcsék hazája”, Háfiz pedig épp azért a legnagyobb, mert bölcs poétaként a legteljesebben fogalmazta dalba a gyorsan elmúló „jelenvaló szép” szomorkás élvezetének „kurta filozófiáját”, példaként a késő korok számára is („énekéből / Tanúljatok közöttünk / Danolni és szeretni!”). Az egyedülvaló szépségű sírázi leányok e dalt jöttek megköszönni Háfiz sírhalmához, ezért táncolnak, énekelnek. A tágabb nézőpontból így visszaközelít a vers az ünneplőkre, előkészítve az ünnep utolsó versszakbeli beteljesedését.

A kultikus esemény résztvevői között szövődő kapcsolatokat az egyes versszakok mikroszerkezete még szorosabbá, még gazdagabbá teszi. A szakaszok eleje általában erős érzelmi-hangula-

ti felütéssel intonálja a fent említett témákat, majd rövid leíró részletezés következik. Ez a szakaszok közepe táján még erősebb érzelmi megnyilvánulást hív elő, rendszerint felkiáltások, illetve felszólító felkiáltások formájában (pl. „Viríts becses ligetke, / Viríts ezer virággal”; „Be hathatós! be vídám! / Be gyenge és szerelmes!”). Ezt követően azonban mindig Háfizhoz tér a beszéd (egy szakasz kivételével név szerint is említve őt), s az ő énekét dicséri, az első szakaszfél részletező leírásának képeihez, motívumaihoz hasonlítva azt. Az énekben való találkozás misztikus kapcsolata tárgyiasul is a kultikus szertartásban a sírhalom megérintésével, az eseményekbe való bevonásával. A borból töltenek a sírra, a „tarka rózsá közé”, amelyet „begyezni” mennek a leányok, majd koszorút visznek Háfiz halmára, s újra meg újra körbetáncolják. A halott költő szellemének megidézését készíti elő mindez, miként Háfiz „égi lelké”-nek rózsához és fülemülehez hasonlítása is: a rózsá és a fülemüle már a szertartás során jelképesen megeleveníti a sírhalomot. A szcenírozás filmszerű, a vers belső mozgalmasságát a közelítés és távolítás szakaszok közötti és szakaszokon belüli váltogatása biztosítja. A gyakran (főleg a vers első felében) egyébként állóképszerű mozzanatok úgy kerülnek egymás mellé, hogy mindig a sír és az ünneplők állnak a középpontban, a „vágások” dinamizálják és egymásra montírozzák ezeket. Az állapotszerű szólalmok „vágásokkal” való dinamizálása az egyre fokozódó sebességű tánc mozgásélményét is hivatott érzékeltetni.

A versszakok hasonló felépítése mellett az ismétlődő motívumok egymásra játszása szövi még szorosabbra az ünnep résztvevői közötti kapcsolatokat, olyannyira, hogy tulajdonképpen ezáltal jön létre a Háfiz szellemével való találkozás. A költemény legfontosabb motívumai érzéki benyomásokkal kapcsolatosak: a mennyei bor *íze*, a nyíló rózsá *illata*, a fülemüle dalának szívreható *hangjai* fogják körül a versbeli ünneplőket. Az egyenként ható benyomások lassan összeadódnak, s egyre fokozzák a tánc és ének keltette bódulatot. Az elalélás már a vers elején előrevetül („Boldog vagyok, s alélva / Simúlok édesemnek / A szeghajú legénynek / Olébe és elalszom”), s később is vissza-visszatér Amor ölben való elringatása és a rózsá ölébe hulló fülemüle képével. A misztérium az érzékletekben teljesül be, átszellemült állapotban:

„Mit érzek! a virágok  
 Bimbójikon kinéznek,  
 Habosan terül az illat,  
 A fellegek szaladnak,  
 Belőlök a szelíd Nap  
 Mosolyog derült egünkre.  
 A filmilék zenegnek,  
 S egy szellet a rózsának  
 Bimbóiból kilendül:  
 Mit – ah mit érzek! – édes  
 E szellet ihletése! –  
 Óh szent öröm! szerelmek! –  
 Megelégedés nyomási! –  
 Te vagy – te vagy – **HAFIZNAK**  
 Árnyéka! csendes árnyék,  
 Te lebegteted hajunkat! –  
 Üljünk le sírja mellett  
 A mirtusos ligetben,  
 Üljünk le, szép leányok!”

A költemény itt idézett utolsó szakaszában dőlt betűvel megjelöltük az érzéki benyomásokkal összefüggő részeket; a versszak lényegében teljesen ezekre épül. Az eddigiekben egymásra rakodó érzékletek itt, e ponton összekeverednek, egymásra úsznak, határaik elmosódnak (mintha a jóval későbbi költészetben közkedvelté vált szinesztézia bravúros példáját olvasnánk). A szertartás során átszellemült állapotba került ünneplőkben képek, hangok, illatok, ízek egyé válnak, s megérikítik számukra az addig csak jelképesen jelenvolt ünnepeltet, Háfizt, a sírhalmon nőtt rózsai bimbóiból kilendült szellet ihletésében. A misztérium beteljesült. „Üljünk le, szép leányok!”

De a szertartásnak nincs vége, a földi öröm beteljesülése – Háfiz szelíd filozófiája szellemében – ezután következik. Az ünneplő sírázi „kőény szemű leányok” a „barna kondor ifjak”-ra várnak. Az érzékek felfokozott állapota felforrósítja a vágyat is, ami varázslatos sejtelemmel, ugyanakkor félre nem érthető egyértelműséggel szólal meg az ifjakat hívó leány szavaiban: „Óh, jó időbe jöttök! / Megnyílvá olvadoznak / Hő szíveink reátok.”

A költemény azonban nem ér véget ezzel, idézőjelbe tett rejtélyes négy sor zárja. Az előzőeket mondó leányt halljuk még mindig? Netán valamiféle sírfeliratot kell ebben látnunk? Nehezen dönthető el. A vers belső dinamikájából kiindulva leginkább a távolítás mozzanata ötlük szemünkbe: időben és térben kitágul a szemhatár ismét, s az „utazó” megszólításával immár az ünnep résztvevőin, a beavatottakon *kívüli* szereplő tűnik fel. A kultikus tisztelet hangját ezzel egyidejűleg a „Ne térj odább” felszólításában megnyilvánuló, némileg rezignált óhajtás váltja fel. Az ünnep képzeletbeli világából mintha ablak nyílna a való életre, a sírt fű lepi. Nemcsak a záró négy sor, de az egész költemény, az egész kultikus szertartás idézőjelbe kerül ezáltal. Hogy miért, arra az életművet is figyelembe véve keressük a választ.

## 2. A „sírhalom” motívuma az életműben

Csokonai verseiben, prózai frásaiban a pálya legkülönbözőbb pontjain fel-feltűnik a megelevenedő sírhalom költői toposza; olyan motívum ez, amely mindvégig azonos súllyal van jelen az életműben. Azonos súllyal, de nem teljesen azonos jelentéssel, noha két vonatkozása állandó: az egyik a halál, az elmúlás gondolatának megszépítő feloldása, a másik a költői halhatatlanság utáni vágy.

### Feloldódás

„Jer, Szépem! csak néked lehellek, míg élek.  
Míg eszemet tudom; csak Te rád eszmélek.  
Ha meg-halsz, s még akkor el nem hunyt életem:  
Meg merevedtt tested szívembe temetem.

Ha élet Tenéked még hosszabb adatott:  
Szóljál sírom felett csak vagy fél szózatot.  
S akkor is szikrái a hév szeretetnek  
Fagyos tetemim közt egybe lángot vetnek.”  
(*A Szépek Szépe*, 1793)

[Filander, a Szerelem Templomának főpapja Meliteszt] „egy oldalajtón kivezetvén az Adónis Sírjához vezette, mely egy Rózsás Ernyő alatt magánosan állott két Kupresszus szomorú Árnyékában a múlandó Kőköröcsinyek között. Itt szokta az ő Kedvesének Halottinépét tartani az Istenasszony gyászba öltözött Nimfáival, s a zokogó Ámorokkal, itt szokott ő gyakorta magánosan műlatni az ő Kedvesének Árnyékával, felhozatván azt a Hóltak Tartományából a halálnál is erősebb Szeretettel.” (*A Csókók*, 1794)

„Majd talán a háládatos *Szép Nem*, az érzékeny Leánykák, és kedve telt Menyecskek ki fognak olykor az én temetőmhöz is jönni, midőn az ember emberebb lesz, s megemlékezvén az én Énekemről, rózsát hintenek sírhalmomra, s lengő piros pántlikákat kötöznek bemohodzott fej-fámra. – Akkor óh Szerelem! Te ki leszállhatsz a koporsó völgyébe is, éleszd meg ha csak addig is az én hamvaimat, míg ezt nekik megköszönhetem, vagy ha az nem lehet, hadd intsék meg síromnak hantjairól a bókoló gyöngyvirágok, s az integető boglárkák, hogy ők köszönik a *Szépeknek* jó szívúségeket, kedvellik az érzékeny *Szép Nemet*, mert az én szívemből tápláltatnak az ő gyökereik, az én csontomból kiaszott vér kereng apró csövecskekéibe.” (*A Szeretet*, 1794)

A debreceni kollégium diákjaként az irodalomba belépő Csokonai a zsengek után hamar rátalál saját költői útjára, s költészete rövid idő alatt kiteljesedik. A sírhalom-motívum már ebben a debreceni éveire eső első pályaszakaszban (1790–1794) meghatározóvá válik. Nem saját leleményéről van szó, a motívum régről ismert, s közvetlen forrása is nagy biztonsággal meghatározható. A legősibb réteget Adónisz mitológiai története jelenti. Aphrodité (Vénus), a szerelem istennője beleszeretett a csodálatos szépségű halandó ifjába, Adóniszba, de szerelmén osztoznia kellett az alvilág királynéjával. Végül Adóniszt megölte egy vadkan, az alvilágba leszállott lelke azonban időnként fel-feljött Aphroditéhez, aki gyakran töltötte idejét Adónisz sírja mellett. Csokonai a

mitosznak épp ezt az elemét emelte be a *Csókók*ba (ld. a fejezet élén olvasható idézetben). E történet áthagyományozódásából Marino Adonéja és Montesquieu *A knüdoszi templom* című művei emelhetők ki, mint amelyeket a költő is ismert. A sírhalom-motívum ötletét azonban közvetlenül minden bizonnyal Kazinczy Ferenc Gessner-fordításából vette.

Kazinczy az 1780-as években lefordította Salomon Gessner (1730–1788) svájci német író prózában készült idilljeit, azt a művet, amely jelentős hatással volt a XVIII. század európai irodalmára, a költői prózanyelv egyik úttörőjeként. Nem kisebb jelentőségű volt Kazinczy fordítása a magyar irodalomban: az érzékenység jegyében eszmélkedő fiatal írók meghatározó élményévé vált. E mű befejező sorai voltak a következők: „Te pedig, szeretetreméltó Barátném! ha majd sírom mellett elmégy, s ha az integető gyöngyvirág és boglárka hívni fog dombomhoz, könny fussa el szemedet: És ha megengedtetik a megboldogultaknak, hogy azt a vidéket, ahol lakoztak, s azokat a csendes árnyékokat, hol lelkeknek elrendelt foglalatossági felől elmélkedtek, eljárják, s hátramaradt kedvesekhez közelítsenek: gyakran fog lelkem körülted lebegni; s gyakran midőn szívedet nemes búslakodás lágyítja el, s bánatos mély érzésedben elmerülsz, gyenge fuvallat fog érni orcáidhoz. Lassú borzadás hassa meg akkor lelkedet!” A Csokonai-szövegekkel való rendkívüli hasonlatosság alapján, valamint Kazinczynak az ifjú Csokonaira gyakorolt erőteljes hatása ismeretében aligha kétséges, hogy a sírhalom-motívum ötlete és többjellegzetes eleme Kazinczy–Gessner művének eme zárósorai-ból származik.

A sírhalom mitológiai hátterű s Kazinczy Gessner-fordításából átvett motívuma az ifjúkori költészet és világkép egyik sarkalatos pontján szervül először az életműbe. A „vidám természetű poéta” evilági boldogságfilozófiája a feltétlen életbizalom jegyében formálódott ki. A *természet* mint az isteni rend megnyilvánulása és a *szerелеm* mint a benne működő mozgató elv koherens világképet volt képes megalapozni. Csokonai ezen épült idill- és dalköltészete sajátosan öntörvényű, eszményi világot alkotott meg, aminek összefoglalója és kiteljesítője egy tizenkét énekre tervezett eposz, a *szerелеm* mitikus eposza lett volna; ennek töredékeként maradt ránk *A Csókók* című prózaidill, három és fél énekben. Az érzékeny-

ség boldogságfilozófiája és költészete azonban több szempontból is igen törekény volt. Eszményítő világalkotásának említett valóságidegensége mellett egy másik lényeges problémája az idővel, az elmúlással szembeni tehetetlensége. A halállal szemben végső soron persze minden emberi filozófia tehetetlen – az érzékenység átlagon felüli védtelensége abban áll, hogy éppen fő célja, a túlvilági örök boldogság ígéretének helyébe lépő örökös földi boldogság eszméje sérül meg végtelenül az elmúlás kérlelhetetlen törvénye által. Hiszen ha minden földi dolog mulandó, a boldogság sem lehet teljes; az ezen kívüli boldogságígéretetek pedig elvesztették vonzásukat.

A „vidám természetű poéta”, aki éppen csak rálelt erre az új világfelfogásra, még kevéssé fogékony annak belső problémái iránt, azok még nem tűnnek szemé elé. Persze azért fel-felbukkan a mulandóság gondolata, akárcsak mint hagyományos költői téma A *Szépek Szépében*, ahol is a szépség elmúlásának régi közhelyét variálja:

„Isten! hát csak azért mivelsz illy remeket?  
Azért árasztasz rá minden Szépségeket,  
Hogy egy *Légyen* szódat fel-dúló *Múljon*-nal  
Minden szépségeket el-seperj azonnal?”

Válaszát erre a fejezet élén idézett versszakban adja meg, ami tulajdonképpen nem is válasz, hanem inkább egy sajátos költői feloldás. A sírhalomnál való találkozás élő és elhunyt között az élet folytonosságát hirdeti, a szeretet-szerelem mindent – még a halált is – legyőző, „megelevenítő” hatalmát. A költő a sírral való kapcsolatteremtés szimbolikus gesztusaival vesz erőt az elmúláson, ha csak a költői képzelet világában is – ennek legteljesebb korabeli megfogalmazása A *Szeretet* fent idézett részlete. A leányok ünneplése a „bémozdott fejfa” körül a sírhalmon nőtt virágok válaszát hívja elő, így mintegy jelenvalóvá lesz az eltávozott, megelevenedik. Annál is inkább, mert a „bókoló gyöngyvirágok, s az integető boglárkák” az elhunyt testéből tápláltnak, abból vesznek „magoknak lételt s növést”, így a jelképes kapcsolaton túl – a természet örök körforgása folytán – léte anyagi mivoltában is folytatódni látszik, csak más formában.

A természet (isteni princípiumnak tekintett) örök rendje áll tehát e költői toposz háttérében ekkor. Az átalakuló, új és új formákat öltő anyagi lét folytonossága jelenti azt a biztonságot adó szemléleti háttérrel, amelyből szembe néz Csokonai a mulandóság gondolatával, s ha le nem is győzheti, de felülemelkedik rajta. E megnyugvást fejezi ki *Az álom* című korabeli nagy elmélkedő vers, amelynek zárósorai klasszikus érvénnyel összegzik a költői világkép e létfilozófiai vonatkozásait:

„Így aluszunk mi, de vigyáz a természet,  
S nincsen munkáiban hízak és enyészet;  
Pontos forgásának örök karikája  
Egynek elfogytával másikat táplálja. –  
Mi voltam magam is, míg meg nem születtem,  
Míg fűből s állatból e testet nem vettem?  
Aludtam mélyen a csendesség ölében,  
A magam-nem-tudás csendes éjjelében,  
Még a természetből, mint egy annak megholt  
Részecskéje, akkor ki nem fejlettem volt.  
Így fogok bomlani újonnan beléje,  
Mint annak egy piciny megholt részecskéje.  
A koporsó után éppen azt képzelem,  
Ami bölcsőm előtt történt vala velem:  
Aluszom, jó álom, mihelyt elenyészek,  
S élőből egy rakás minerálé lészek.”

A természet örök rendjében, folytonosságában való hit belső bizonyosságával hangzik fel hát a halált is legyőzni képes *szeretet* dicsérete, formálódik ki a megelevenedő sírhalom, az elmúláson is erőt vevő „ünnepe” költői szimbóluma. Ez az „ünnepe” azonban egyben a költői halhatatlanság ünnepe is, hiszen a „vidám természetű poéta” elemi vágya poéta-létének ugyanúgy folytonosságot remélni az utódok emlékezetében, mint ember-voltának a természet örök körforgásában. A *szeretet* fent idézett részlete előtt éppen egy olyan invokáció áll, amelyben a költő a természetet lelkesítő isteni erőhöz, a „szeretethez” fohászkodik nevének fennmaradásáért: „Örök hatalom! vedd ki az én nevemet a halál jussa alól, erősebb vagy te a halálnál, és tedd fel azt a halhatatlanság



óltárára. Majd mikor én porrá leszek, és a Temetőnek fűvei felszívják az én nedvemet, amellyet Te élesztettél, mikor még porom is vissza térvén az ő elementumiba, csak egy név válik belőlem: akkor is mint a régi Anakreonnak tisztelet fogja kísérni áldott emlékezetemet. Az emberiséggel hal meg az én versem, mert annak nemes indulatit éneklek, az emberiség le fogja tépni a vérbe mártott borostyán koszorút ama délceg Poétáknak Fejéről egy két század múlva, akik az ő gyalázóit Hérósokká, s a Világ latrait Fél-Istenekké tették vala. Nekem pedig a Helikon aljába szedett Violákból, az apró Jácintokból, és Nefelejtsből fog kötni egy szelíd koszorút, mellyen a Nyájasságok és Kellemelek repdesve mulatoznak az öröm, és megelégedés ül annak levelein. –”

### Kívánság

„Míg tehát az lenne még,  
A szép időt, óh LILLA! meg ne vessük.  
Míg az élet lángja ég,  
Egymást viszontöröm között szeressük.

És ha semmi érdemem  
Nem fog fejemre zöld babért tetetni,  
Semmi sem! mind semmi sem!  
Csakhogy te, LILLA! meg ne szűnj szeretni.

Híremet s nagy voltomat  
Ne trombitálják messzi tartományok,  
Más ne tudja síromat:  
Te hints virágot arra s a Leányok.”

(*Újlesztendei Gondolatok*, 1798)

A hirtelen felívelő költői pálya azonban törést szenvedett. Csokónait 1795 nyarán kicsapták a Kollégiumból. A lelki és egzisztenciális megrázkódtatás majdnem teljes költői elhallgatáshoz vezetett, még a poézissel való felhagyás gondolata is foglalkoztatta. Aztán 1796-ban, pár hónapos sárospataki jogi tanulmányai után, megtörtént a fordulat, visszatért a költészethez. Csakhogy arról

a szegről, amelyre „érzékeny lant”-ját akasztotta korábban, most „harci trombitát” vett le. Az 1796-os pozsonyi országgyűlésen, majd a következő évi nemesi felkelés alkalmával a franciák elleni háború énekesének szegődött. De amint békekötés híre érkezett, 1797 őszén, azonnal visszacserélte „zeneszerszámait”:

„Csak közel hozzám ne dörögjön ágyú,  
Hogy barátimnak fecsegésit értsem,  
Csak piciny lantom cicorázzon: ádjó  
Trombita- dobszó!”

(A Békekötésre)

Ez az időszak már a Lilla-szerelem boldog idejével esett egybe. Vajda Julianna, akit 1797 nyarán ismert meg Komáromban, októberben már a jegyesének számított. Csokonai boldogan igyekezett állás után, hogy egzisztenciát teremthessen leendő családja számára. A boldogság küszöbén érezte magát, amire mindig is vágyott. A földi boldogságot fenyegető elmúlás azonban ebben a helyzetben minden addiginál erőteljesebb érzelmi hullámokat vert lelkében. Az idő hatalmával a korszak két jelentős költeménye is foglalkozik, a *Marosvásárhelyi gondolatok* és az *Újesztendei Gondolatok*. Míg azonban az elsőben egy újszerű, a nemzeti irodalomfelfogás felé tájékozódó programhoz vezet az idővel való szembenézés, addig a másodikban személyesebb életproblémaként tűnik elő. Itt, ez utóbbi versben használja fel ismét a sírhalom-motívumot a költő, de most nem annyira a költői halhatatlanság, még csak nem is az örök természeti rendbe való beolvadás szimbólumaként, hanem inkább a boldogságot jelentő, bensőséges szerelem halálon is túlemelkedő erejének sugalmazására, fájdalmát enyhítendő.

A *Szépek Szépében* az elmúlás *aktusként* jelent meg, az *Újesztendei Gondolatokban* ezzel szemben az elmúlás aktusa a mulandóság általános törvényébe olvad. A vers a *panta rhei* (minden folyik) antik eredetű gondolatának – a korban modern – evolucionista jellegű átértelmezése: a *világrend* örök körforgása az örök változás *világfolyamataként* jelenik meg, amelyben reális lehetőség az ember, a városok, a nemzetek pusztulásán túl magának a világnak a végső romlása is („A Nap is holtsténre fő? / És láncodat

magad zavarba bontod?"). A halál tehát immár nem elsősorban egy (boldog) létállapot utolsó pontját, lezárását jelenti a költői gondolatvilágban, hanem örökkévaló  *folyamatot*. Az elmúlás nem a kikerülhetetlen végpont kétségtelenül fenyegető, de mégis távolinak tűnő perspektívájában, hanem állandóan jelenlévő, a megragadni vélt boldogságot is elmorzsolni képes hatóerőként mutatja fel a költő. A végső elmúlás talán kevésbé is látszik fájdalmasnak, mint az a lehetőség, hogy az ifjúság eltűntével kipereg a keze közül a már bírni remélt boldogság. A vers második részének az elején megadja költői válaszáat a halál fenyegetésére, jellegében *A Szépek Szépében* látotthoz hasonlóan, de sokkal intenzívebben. Az e ponton kínálkozó verszárlat helyett azonban újabb, az előbbinél is remegőbb fájdalomú lehetőség villan fel:

„És mivelhogy a napok  
Elseprik a legédesebb időket:  
Míg az ifjú hónapok  
Virítnak, el ne is vesszessük őket.

Elfut a nyájas tavasz,  
A bársonyos Hajnalra gyász köd árad,  
A kinyílt jácint elasz,  
A rózsaszál egy délbe is kiszárad:

Így az Ifjúság maga  
Majd elrepül vidor tekintetéről,  
És az *Ámor* csillaga  
Eltűnik ám kacsingató szemedről.

Akkor, ah! rózsáid is,  
Nem fognak úgy kis ajkadon nevetni,  
Akkor érző szíved is,  
Ah, nem tud úgy örülni és szeretni.

Én is akkor csak hideg  
Vérrel barátkozom hideg LILIMMAL,  
Úgy napolván, mint rideg  
Vén Pellikán ifjúi daljaimmal.”

Kétségbeesésének lényegét e sorokban fogalmazza meg, harmóniává oldva a feszültséget. A feszültség valójában persze nem oldható fel: ennek beismerése a vers – e fejezet élén is idézett – befejezése, azáltal, hogy megismétli a halál fenyegetésére *A Szépek Szépében* és itt a versben is korábban adott válaszát, az öröm megélésének, a boldogságba feledkezésnek az igenlését, s a szeretet mindent, még a sírt is legyőző erejének költői toposzát.

## Vigasz

„Te tiszta polgár, víg, egyenes barát,  
Mélyl tudományú, tiszta eszű valál;  
Hempelyegve roppant lélek apró  
Tested érbe, nemes barátom!

Mégis becsetlen puszta bogács fedi  
Hadház homokján szent tetemid helyét,  
Még sincs, ki lantján a Dunához  
Igy keseregne: *Kimúlta Földi!*

Nincsen! – De nyugodj e ligetek megett,  
Nyugodj, dicső test: énvelem is csak így  
Bánik hazám, bár drága vérem  
Érte foly, érte fogy, érte hül meg.

Lesz még az a kor, melybe felettem is  
Egy hív magyarnak lantja zokogni fog,  
S ezt mondja népünk: *Óh, miért nem  
Éltek ez emberi századunkban?!*  
(Dr. Földi sírhalma felett, 1801)

„Légy idvez, óh Hafiznak  
Sírhalma, melybe nyugszik  
A rózsabokrok alján  
Kelet édes énekesse.”

„S te útazó! ki a szép  
Váras felé igyekszel,

Ne térj odább Hafiznak  
Füleppe sírja mellől!»

(A *Hafiz sírhalma*, 1801)

Lilla nem lett Csokonaié, a költő 1798-ban immár másodszer volt kénytelen súlyos életkudarccal szembenézni. E második törés azonban végzetesen megsebezte a „vidám természetű poétá”-t is: a feltétlen életbizalomra épült ifjú boldogságfilozófia és érzékeny költészet eredeti formájában folytathatatlaná vált. Pontosabban: nem pusztán a külső körülmények módosulásai okozták ezt a változást, az életfeltételek alakulása csak kielezte a szemlélet eredetileg is létező, amúgy is bizonyosan az érvénytelenedéshez vezető belső ellentmondásait. A költő, hosszas sodródás után, 1801 körülre alakította ki új életprogramját, amely már az evilági boldogságra való törekvést egy sajátos bölcsességgel ötvözte, szelíd rezignációval váltván fel a földi öröm megélésére vonatkozó korábbi modus vivendi szikár kizárólagosságát. Ez az időszak a lezárás és újrakezdés ideje a költő pályáján. Összegyűjti és kötetekbe rendezi addigi műveit, kiadatásuk után kilincsel, közben pedig már a nemzeti költő nagy tervét forgatja fejében: a honfoglalási eposzhoz készülődik. Ez a nagy mű végül azonban nem készült el, s a kötetek is csak nehézkesen jelentek meg, a legfontosabbak, a „vidám természetű poétá”-t leginkább megmutatóak nem is láttak napvilágot életében. Nem csoda hát, ha mindezek eredményeképpen felerősödött benne a késő kor elismerése utáni vágy, a költői halhatatlanság fájdalmasan szép reménye.

A lezárás két nagy jelentőségű kompozíciója a *Lilla* és az *Anakreoni Dalok*. E kötetek anyagukban is egybefonódnak, a *Lillába* kilenc anakreóni dalát, a másik kötetnek pontosan a felét emelte át, s szerkezetük kifermálódása is egy időre tehető. A *Lilla* kompozíciója összetettebb, lényegében a „vidám természetű poéta” életfilozófiájához való akkori viszonyát tükrözi, a bölcs rezignáltságának lemondó gesztusaival. Az *Anakreoni Dalok* inkább egyneműségével tűnik ki, ami már persze a műfajból is következik, de ezen az egyneműségeen belül azért mégis megfigyelhető egy sajátos kompozíciós elv. Az első két vers (*A Magyarokhoz*, *Az Anakreóni Versek*) ajánlás jellegű, kicsit programszerűen, ellentéző szerkezetekre építve állítják előtérbe a két fő témát: „*Bor és Szerelmetesség*”. Majd kisebb anakreontikák sorjáznak a XIV.

darabig, amely az *Orgiák* címet viseli, s *A Hafiz sírhalmához* hasonlóan kantátaszerkezetű. Az ezt követő három kisebb költemény, szemben a korábbiak egyenműen boldog pillanatképeivel, szomorúsággal elegyített. Már témájuk maga, a Lillától való elválás, a távollét is sugallja ezt, de mégsem pusztá tematikus jellegzetességről van szó. Ahogy a *Keser édes* című vers és a hozzáfűzött jegyzet is megfogalmazza, az életben nincsenek egyenműen boldog vagy egyenműen boldogtalan létállapotok, érzések, ezek csak vegyítve fordulnak elő. A „bölcspóéta” e belátásának versei után következik a zárlat: *A Hafiz sírhalma*. Itt tűnik fel újra az életmű nagy motívuma, a sírhalom, de már ama feltétlen életbizalom megnyugtató háttere nélkül, amit fiatalkori költészetében a természet örök rendje biztosított számára, s ama szívszorongva dédelgetett életlehetőség hiányában is, amelyet a Lilla-szerelem villantott fel valóságosan.

A „vidám természetű póétá”-val még egyszer szembenéző Csokonai költészetében a sírhalom már csak inkább reményei szerint az „ünnep” színhelye. A sírhalom ugyanis magányos és elhagyott is lehet. A költőtárs és atyai barát, Földi János halálára írott költeményében önmagát is siratja, számot vetve saját kora kietlenségével. A költői halhatatlanság reményére viszont szüksége van, ez olthatatlan vágya, ennek elvesztése mindennek az értelmetlenné válását jelentené számára. Így hát a képzeletben teremti meg az „ünnepet”. A megelevenedő sírhalomnak az életműben vissza-visszatérő szimbóluma persze eddig is imaginárius térben létezett, de költői azonosulással mintegy valóságossá avatott. Most már nem része a konvenciónak az *azonosulás* költői törekvése, ellenkezőleg, a *távolítás* gesztusa válik meghatározóvá. Aki Földi „becsetlen pusztá bogács” borította sírhalmán énekel, siratván az elhunytat és magát, csak idézőjelbe téve írhatja meg Háfiz (és a maga) halotti ünnepét. A Háfiz-vers idézőjelek közötti négy soros zárlat a vers világán belül is nyilvánvalóvá teszi az „ünnep” képzeletbeli voltát, távolító gesztusával utólagosan korrigálja a feltétlen azonosulás-élményt. Nem szünteti meg, nem tagadja meg, csak kijelöli valóságos státusát: a költői képzelet világában. Itt szerez kárpótlást magának, s itt teremti meg a költői halhatatlanság létet-adó reményét. Mert ahogy Márton Józsefhez szóló, 1801. május 19-i levelében írja, újrafogalmazva

az „emberibb kor” utáni vágyát (már új irodalmi programja, a „nationalis poézis” szellemében): „Ha írok is, aminthogy már én anélkül nem tarthatom fenn lételemet, írok a boldogabb maradéknak, írok a XXdik vagy XXIdik századnak, írok annak a kornak, amelyben a magyar vagy igazán magyar lesz, vagy igazán semmi sem. – –”





## JEGYZETEK

Csokonai műveit, ahol lehet, a kritikai kiadásból idézem. A *Levelezés és a Tanulmányok és följegyzések* köteteinek sajtó alá rendezését most végzem (ez utóbbit Borbély Szilárddal közösen); az ide tartozó írásokat e munkálatok eredményei alapján közlöm. A többi esetben Vargha Balázs kiadását veszem alapul. Az egyes művek pontos lelőhelyét *Csokonai műveinek mutatójában* adom meg, összefoglalóan.

### Rövidítésjegyzék

- BDÖM. *Berzsenyi Dániel összes művei I.*, kiad. MERÉNYI Oszkár, Bp., 1979.  
BessVM. *Bessenyei György válogatott művei*, kiad. BÍRÓ Ferenc, Bp., 1987.  
Bíró BÍRÓ Ferenc, *A magyar irodalom a felvilágosodás korában Faludítól Csokonaiig*, Doktori értekezés, Bp., 1989. (Ezúton is köszönetet mondok a szerzőnek, hogy könyvét már kéziratban használhattam. A monográfia Csokonai-fejezete megjelent *Csokonai programja*, illetve *A pillangó halála* címmel, két részben, az ItK 1989. és 1991. évfolyamában: 351–369. és 370–385.; hivatkozásaim ezekre vonatkoznak, ahol a kéziraatra utalok, az oldalszám utáni Dissz. rövidítéssel jelzem.)
- BJÖM. *Batsányi János összes művei I–IV.*, kiadta KERESZTURY Dezső és TARNAI Andor, Bp., 1953–1967.
- CsEml. *Csokonai emlékek*, kiadta VARGHA Balázs, Bp., 1960.  
DebrK. a Tiszántúli Református Egyházkerület Nagykönyvtára, Debrecen  
Horváth HORVÁTH János, *Csokonai*, Bp., 1936.  
Juhász JUHÁSZ Géza, *Csokonai tanulmányok*, Bp., 1977.  
Julow JULOW Viktor, *Csokonai Vitéz Mihály*, Bp., 1975.  
KazLev. *Kazinczy Ferenc levelezése*, kiadta VACZY János, I–XXI., Bp., 1890–1911.
- KazMűv. *Kazinczy Ferenc művei I–II.*, kiadta SZAUDER Mária, Bp., 1979.  
Költ.I.–III. *Csokonai Vitéz Mihály összes művei, Költemények I., II., III.*, kiadta SZILÁGYI Ferenc, Bp., 1975., 1988., 1992.
- Martinkó MARTINKÓ András, *Vitéz Mihály siratása*, in uő, *Teremtő idők*, Bp., 1977., 5–54.
- MM<sup>2</sup>.I.–III. *Csokonai Vitéz Mihály minden munkája, I–III.*, *Verseik, Prózaik művek, Műfordítások*, kiadta VARGHA Balázs, Bp., 1981.
- MTAK. a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárának Kézirattára

- OSzK. Országos Széchényi Könyvtár  
 Sinkó SINKÓ Ervin, *Csokonai életműve*, Novi Sad, 1965.  
 Szauder SZAUDER József, *Az éj és a csillagok (Tanulmányok Csokonairól)*, Bp., 1980.  
 Széppr. *Csokonai Vitéz Mihály összes művei, Szépprózai művek*, kiadta DEB-RECZENI Attila, Bp., 1990.  
 Szilágyi SZILÁGYI Ferenc, *Csokonai művei nyomában*, Bp. 1981.  
 Színm.1-2. *Csokonai Vitéz Mihály összes művei, Színművek 1., 2.*, kiadta PUKÁNSZKYNÉ Kádár Jolán, Bp., 1978.  
 Vargha VARGHA Balázs, *Csokonai Vitéz Mihály*, Bp., 1974.

## BEVEZETÉS

1. A felvilágosodás korának e belső változásáról, a „fordulat” fogalmáról ld. *Le tournant du siècle des Lumières 1760–1820*, ed. VAJDA György Mihály, Bp., 1982.; *Au tournant des Lumières: 1780–1820*, Dix-huitième siècle N° 14., 1982.

2. A szentimentális költő tárgyát „egy eszmére vonatkoztatja, és csak ezen a vonatkozáson nyugszik költői ereje. A szentimentális költőnek ezért mindig két egymással viaskodó képzetrel és érzéssel van dolga, a valósággal mint határral és eszméjével mint a végtelennel; az a vegyes érzés pedig, amelyet ébreszt, mindig e kettős forrásról fog tanúskodni. Minthogy tehát itt két elv van a költő előtt, azért azon múlik minden, a kettő közül melyik válik *túlnyomóvá* a költő érzésében és ábrázolásában, s következésképp lehetséges a feldolgozás különbözősége. Mert most az a kérdés támad, inkább a valóságnál, vagy inkább az eszménynél akar-e időzni – vajon a valóságot mint az ellenszenv tárgyát, vagy az eszmét mint a rokonszenv tárgyát akarja-e kidolgozni. Ábrázolása tehát vagy *szatirikus* lesz, vagy pedig (e szó tágabb jelentésében, amelyet később magyarázunk majd) *elégikus*; e két érzésmód egyikéhez tartja magát majd minden szentimentális költő.

Szatirikus a költő, ha tárgya a távolság a természettől és a valóság ellentmondása az eszménnyel (a lélekre való hatásban a kettő egyremegy). Ezt pedig mind komolyan és indulattal, mind tréfásan és derűsséggel viheti véghez, aszerint, hogy az akarat területén, vagy az értelem területén időzik-e. Amaz történik a *feddő* vagy patetikus, emez a *tréfás* szatíra által.”

„Ha a költő úgy helyezi szembe a természetet a mesterkéeltséggel és az eszményt a valósággal, hogy az elsőnek ábrázolása túlsúlyban van és a benne való gyönyörködés uralkodó érzéssé válik, akkor *elégikus* költőnek nevezem. Ez a műfaj is, mint a szatíra, két osztályt foglal magában. Vagy a természet és az eszmény a szomorúság tárgya, ha amazt mint elveszettet, emezt mint el nem értet ábrázolják, vagy mind a kettő öröm tárgya, mivel mint valóságot képzelik el. Az első az *elégia*t adja szűkebb jelentésben, a másik az *idillt* a legtágabb jelentésben.” (Friedrich SCHILLER, *A naiv és szentimentális költészetéről*, in *Schiller válogatott esztétikai trásai*, kiad. VAJDA György Mihály, Bp., 1960., 310–311. és 318.)

Schiller terminológiájának termékenységére Berzsenyi költészetével kapcsolatban – Szauder József nyomán – Csetri Lajos hívta fel a figyelmet (CSETRI Lajos, *Nem sokaság hanem lélek*, Bp., 1986., 71.). Úgy véljük, ez a kategóriarendszer és szemlélet a XVIII. század végének magyar irodalmához általában is igen jó támpontot kínál.

3. Ld. a rövidítésjegyzékben.

## ELSŐ RÉSZ

4. A kifejezés Kazinczytól való, aki ezt írta Csokonairól Kis Jánosnak 1793. július 27-én: „kértsem hogy [...] dallja a' szív szelid érzékenységeit, szerelmet, barátságot, bort, természet szépségeit.” (KazLev. II. 297.)

5. A versről és az általa képviselt új költészeti és világgépi irányról ld. Szauder 141–223.; BARÓTI Dezső, *A vidám természetű poeta (Csokonai ars poetikájának kialakulásához) in Sorsotok előre néztek*, szerk. KÖPECZI Béla és SZIKLAY László, Bp., 1975., 307–326.; WÉBER Antal, *Csokonai Vitéz Mihály: Az én poézisom természete*, in *Miért szép?*, szerk. MEZEI Márta és KULIN Ferenc, Bp., 1975., 22–35.; Bíró 353–364.

6. Vö. Szilágyi 476–500.

7. Az „érzékenység poéziséről”, annak európai képviselőiről és Csokonaira gyakorolt hatásáról ld. Szauder 141–223. (főleg: 178.); SÁRKÓZY Péter, *Petrarcától Ossziánig* Bp., 1988. (különösen: 108–124. és 160–167.); GERGYE László, *Kazinczy Ferenc Gráciái*, ItK 1990., 470–498.; KECSKÉS András, *A magyar verselméleti gondolkodás története*, Bp., 1991., 169–202. A minták filológiai feltárását ld. a kritikai kiadás Széppr. és Költ. II. kötetében.

8. A Rozália-kérdésben Szilágyi Ferenczel értünk egyet, ld. Szilágyi 298–299. és RÁKOSNÉ ÁCS Klára, *Vallanak a betűk*, Bp., 1985., 272–282., valamint Juhász 218–247.

9. Horváth 42. A pásztorköltészetre nézve ld. André DELAPORTE, *Bergers d'Arcadie*, Puiseaux, 1988. és VÖRÖS Imre, *Természetszemlélet a felvilágosodás kori magyar irodalomban*, Bp., 1991. című könyvének „Feltámad megintem a pásztorok napja...” című fejezetét (139–180.); BARÓTI Dezső, *Szerelem az ifjú Csokonai lírájában*, in *Mesterség és alkotás*, szerk. MEZEI Márta és WÉBER Antal, Bp., 1972., 137–170.

10. Szauder 216.

11. A keletkezés idejére, szakaszaira nézve ld. Széppr. 339–343. és 375–378.

12. *A földi menny*, ld. MARTINKÓ András, *A „földi menny” eszméje Vörösmartyéltművében*, in Martinkó 172–221.

13. Vö. Robert MAUZI, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1960., főleg 9–47., 109–148. és Jean EHRARD, *L'idée de nature en France dans la première moitié de XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1963., a IX. fejezet: Nature et bonheur (541–608.); valamint Bíró 360–363.

14. E kérdéskörhöz ld. André DELAPORTE, *L'idée d'égalité en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1987. című művének első fejezetét, főleg az 1. és 3. részt (Le mythe de l'Age d'Or: Age de l'humanité et histoire cyclique, Mythe de l'Age d'or: critique morale, critique sociale). Az aranykor-mítosz és a pásztorköltészet összefüggését a 2. rész tárgyalja (Paillettes de l'Age d'Or: bergeries et pastorales au siècle des Lumières).

15. „Ha az ember a kultúra állapotába lépett, s ha kikezdte őt a mesterkélt-ség, akkor megszűnt benne amaz *érzéki* harmónia, s most már csak mint *morális* egység, azaz egységre törekedve nyilatkozhatik meg. Érzésének és gondolkodásának összhangja, amely első állapotában *valósággal* megvolt, most csak *ideálisan létezik*. Ez az összhang már nincs meg benne, már nem életének ténye, hanem rajta kívül van mint gondolat, amelyet elsőbb meg kell valósítani. Ha most arra a két állapotra alkalmazzuk a költészet fogalmát, amely nem más, mint az *emberségnek a lehető legteljesebb kifejezése*, akkor ahhoz az eredményhez jutunk,

hogy ott a természetes egyszerűség állapotában, amikor az ember még minden erejével egyszerre harmonikus egységként hat, amikor tehát természetének egésze teljesen kifejeződik a valóságban, a *valóságosnak* lehető legteljesebb *utánzása kell hogy alkossa a költőt*, – itt ellenben, a kultúra állapotában, amikor egész természetének ama harmonikus együttműködése eszme csupán, a valóságnak eszményé emelése, vagy, ami egyre megy, az *eszmény ábrázolása kell hogy alkossa a költőt*.” (SCHILLER i. m. 306.)

16. „Az aranykor nem egyéb, mint a lét. Ez a teljes egész, együtt a látható és a láthatatlan. A föld és az ég, az Isten és az Ember. [...] Minden szenvedés, minden bűn, minden zavar, azért szenvedés, bűn és zavar, mert az emberben az aranykor tudata, Ver birodalmának kies, tiszta szépsége ébren él. Minden szenvedés csak a boldogsággal összehasonlíthatva szenvedés. [...] Mindennemű élet ösképe és ideája: a lét, amelyre az anamnézis segítségével mindnyájan emlékezünk.” (HAMVAS Béla, *Scientia sacra*, Bp., 1988., 26.)

17. Paul HAZARD, *Le problème du mal dans la conscience européenne du dix-huitième siècle*, in *The Romanic Review*, 1941., 147–170.; EHRARD i. m. 609–656.; BÍRÓ Ferenc, *A fiatal Bessenyei és tróbrátai*, Bp., 1976., 47kk.

18. Vö. VÖRÖS i. m. 205.

19. A téma legújabb összefoglalását ld. PÁL József, *A neoklasszicizmus poetikája*, Bp., 1988., című könyvének „A halál géniusza, Ámor és Psyché a neoklasszikus költészetben és szobrászatban” című fejezetében (110–120.).

20. Erre és a továbbiakra nézve ld. Széppr. 66–67. és 351–353.

21. Széppr. 67. és 355–356.

22. Széppr. 59–62., 106–110. (a 748–890. sorok).

23. Vö. MAUZI i. m. 89–93.

24. Vö. BÍRÓ 361.

25. Vö. Szaunder 131.

26. Julow 98.

27. Vö. Szaunder 133–136. és BÍRÓ 356., 363.

28. Gyönyörködés és kötelesség, erkölcs és boldogság tehát nem zárják ki egymást, s ez nem kis mértékben a szépségről alkotott ama felfogásnak köszönhető, mely az érzéki és a szellemi-morális princípiumot összeegyezteti. „Az ember ugyanis – mint Schiller megfogalmazza korabeli írásában – nem arra van meghatározva, hogy egyes erkölcsi cselekedeteket elvégezzon, hanem hogy erkölcsi lény legyen. Nem erények, hanem az erény az ő előírása, s az erény semmi egyéb, »csak hajlam a kötelességre«. Tehát bármennyire szemben állnak is egymással objektív értelemben a hajlamból fakadó cselekedetek és a kötelességből fakadó cselekedetek, ez szubjektív értelemben még sincs így, s az embernek nemcsak *szabad*, hanem *kell* is kapcsolatba hoznia a gyönyört és a kötelességet; örömmel kell engedelmeskednie az eszének. Nem azért társult tiszta szellemtermészetéhez egy érzéki természet, hogy teherként ledobja vagy durva burokként magáról lehántsa, hanem azért, hogy magasabb Énjével a legbensőbbben összeegyeztesse.” (Friedrich SCHILLER, *Kellemről és méltóságról*, in i. m. 140.) Csak az így felfogott „ésszerűen érzéki lény” képes a szépség érzéki és szellemi felfogása között megtalálni az egyeztetés útját. „...egészen helyesen tesszük, ha a szépet – objektíve – csupa természeti feltételre korlátozzuk és az érzékvilág egy pusztá hatásának nyilvánítjuk. De mivel mégis – a másik oldalon – az ész a pusztá érzékvilágnak ezt a hatását transzcendens módon felhasználja, és arra, magasabb jelentést kölcsönözve neki, mintegy rányomja bélyegét, ezért ugyancsak helyes, ha a szépet

szubjektíve az intelligibilis világba helyezzük. A szépség ennél fogva két világ polgárának tekintendő: az egyikhez születés, a másikhoz befogadás révén tartozik; létezését az érzéki természetben kapja, s az ész világában jut polgárjoghoz. Ebből magyarázható az is, mint esik meg, hogy az izlés, a szép megítélésére való képesség gyanánt, a szellem és az érzékiség közé lép, s ezt a két egymást megvető természetet boldog egyetértésben összekapcsolja". SCHILLER i. m. 117.) E problematika, az egyensúly keresése mélyen áthatja a korabeli német és a – nem kis mértékben ennek nyomdokain haladó – magyar irodalmat (vö. GERGYE László Kazinczy kapcsán írott gondolatait, GERGYE L., i. m. 489–491.)

29. Bíró 61. (Dissz.)

30. Ld. erről részletesen BÍRÓ F., *A fiatal Bessenyei...* c. könyvét.

31. Vö. Paul HAZARD, *La crise de la conscience européenne*, Paris 1935., I. 83–98., (*Le bonheur sur la terre*) és MAUZI i. m. 145–148.

32. A természetből kiszakadt, elidegenedettséget megélt ember élménye ez, aki nem találja fel boldogságát a jelenvaló viszonyai között, de tudja, hogy nincs visszaút a természethez sem. „De ha megvizsgálatódtál a természet *boldogságának* elvesztésén, akkor hadd szolgáljon *tökéletessége* szívednek mintául. Ha közeledsz hozzá, kilépve mesterkelt körödből, ha előtted áll nagy nyugalmában, naiv szépségében, gyermeki ártatlanságában és együgyűségében, akkor időzzél e képnél, ápdold ezt az érzelmet: méltó legnagyobb emberiségedre. Ne jusson többé eszedbe, hogy *cserélni* akarj vele, de fogadd magadba, s törekedjél arra, hogy végtelen elfőnyét egyesítsd saját végtelen kiváltsággal s a kettőből létre hozd az istenit. Vegyen körül téged mint kedves *idill*, amelyben mindig visszatárlsz önmagadhoz a mesterkéltség eltévelyedéseiből, ahol bátorságot és új bizalmat gyűjtesz az iramhoz, és szívedben újra felgyűjtd az *eszmény* lángját, amely oly könnyen kialszik az élet viharáiban". (Friedrich SCHILLER, *A naiv és szentimentális költészetről*, in i. m. 297.)

33. A pör anyagát ld. CsEml. 38–66.; vö. Vargha 109–114.

34. Ld. *Kollégiumi búcsúbeszédét* és több más korabeli versét (pl. *Lantomtól búcsúvétel*); vö. Széppr. 418–424.

35. Erre és a továbbiakra nézve ld. Bíró 370–374.

36. Ld. Szilágyi 286–343.

37. Ld. előző jegyzetünket és Költ. I. 222–223.

38. Vö. BÍRÓ Ferenc, *Csokonai Vitéz Mihály: A boldogság*, in *Miért szép?* i. m. 36–44.

39. A versre nézve ld. Sinkó 166–169.; Julow 165–166.; BARÓTI Dezső, *Lilla, avagy egy poétai román*, in *uő, Árnyékban éles fény*, Bp., 1980., 249–251.; valamint Bíró 370–371. A keletkezésről illetően ld. Szilágyi 581–596.

40. „ismételten konfirmálja a vidám természetű poéta programját” (Bíró 370.)

41. Sinkó Ervin a művet ars poeticának tekintve nevezi Csokonait a „szemléldő hedonizmus” költőjének, akit individualizmusa a magába zárkózás kizárólagos életformájához vezetett el (Sinkó 153–158.). A verset az *Új Esztendői Ajándék* című verses levélből közöljük, amelyet 1797. december 24-i keltezéssel küldött Csokonai Vajda Juliannának, Keszthelyről (DebrK. R. 788. 7. 2a); *A' Békekötésre* címen ismert verset később emelte ki ebből.

42. E motívumra nézve ld. Széppr. 412.

43. Ld. Szilágyi 268., 273.

44. Vö. GÖRÖMBEI András, *A bordal Csokonai Itrájában*, in Alföld, 1973/11, 125–135.

45. Ld. a költő *Anákreon* című rövid írásában.
46. A későbbiekben még részletesen elemzendő vers keletkezésére nézve ld. dolgozatunkat, *A Marosvásárhelyi gondolatok helye Csokonai életművében*, in It 1992. 191–212.
47. Bíró 372–373.
48. A művek gazdag irodalmából – a monográfiák vonatkozó részein kívül – elsősorban Pándi Pál és Szegedy-Maszák Mihály elemzéseit emeljük ki (PÁNDI Pál, *Csokonai Vitéz Mihály: A tihanyi ekhához*, in *Miért szép?* i. m. 79–104.; SZEGEDY-MASZÁK Mihály, *Csokonai: A magánossághoz*, in uő, *Világkép és stílus*, Bp., 1980., 75–95.). A veszteségélményhez való kétféle viszonyulásra nézve ld. Bíró 373.
49. BÉCSY Tamás, *A drámaelmélet és dramaturgia Csokonai műveiben*, Bp., 1980., 58–62.
50. Vargha Balázs újabb kutatásai szerint nem Berzeviczy Gergelyt, hanem Berzeviczy Pált kell ezúttal is Csokonai levelező partnerének tartanunk. (Vargha Balázs szíves közlése.)
51. Vö. elsősorban BARÓTI Dezső, *Csokonai „Dorottyája”*, in uő, *Írók, érzelmek, stílusok*, Bp., 1971., 204–240.; Julow 178–189.; Sinkó 178–194.
52. Vö. PUKÁNSZKYNÉ KÁDÁR Jolán, *A drámatró Csokonai*, Bp., 1956., 68–77. és BÉCSY T. i. m. 85–106. *A Dorottya és a Karnyóné összefüggésire* ld. a 85–86. oldalakat, valamint PUKÁNSZKYNÉ i. m. 72. és Vargha 207–208.
53. Bíró 379.
54. Más vonatkozásban e művel a farsangi szemléletmód régi hagyományához is kapcsolódik a költő, éppen annak társasági-szórakoztató jellege folytán; e vonatkozás azonban messzire vezetne szorosabban vett témánktól (vö. Mihail BAHITYIN, *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája*, Bp., 1982., 9–19. és Peter BURKE, *Népi kultúra a kora újkori Európában*, Bp., 1991., 213–243.)
55. Erre nézve ld. VARGHA Balázs, *Csokonai verseinek első kiadásai*, Bp., 1974., 8–13. és Költ. I. 253–271.
56. A Lilla-ciklus kialakulására nézve ld. Költ. I. 238–242. és Szilágyi 286–343. A ciklus felépítésére és értelmezésére nézve pedig BARÓTI D., *Lilla... i. m. 193–264.* és ZENTAI Mária, *„Érzékeny dalok” vagy „poétai román”? in Acta Historiae Litterarum Hungaricarum XXV. (1988), Szeged, 91–108.*
57. Vö. Szilágyi 568–580. és FEKETE Csaba, *Csokonai Pillangója egy prédikációs kötetben*, in ItK 1983., 671.
58. Vö. elsősorban – a monográfiákon kívül – BARÓTI Dezső, *Csokonai Vitéz Mihály: A reményhez*, in *Miért szép?* i. m. 60–78. és CSETRI Lajos, *Csokonai Vitéz Mihály: A reményhez*, in ItK 1973., 687–697.
59. Ld. 19. sz. jegyzetünket, valamint Széppr. 351–353. és 414.
60. ZENTAI M. i. m. 98.
61. Ld. Bíró Ferenc elemzésében *A boldogság* című versről (i. m. 39.).
62. E fogalomra nézve ld. HELLER Ágnes, *Az arisztotelészi etika és az antik ethosz*, Bp., 1966., 19. és 97., valamint uő, *Rousseau és az Új Héloise*, in uő, *Portrédázatok az etika történetéből*, Bp., 1976., 155.
63. J. J. ROUSSEAU, *Emil vagy a nevelésről*, Bp., 1957., 330.
64. In uő, *Értekezések és filozófiai levelek*, Bp., 1978., 307.; vö. *Emil... 336.*
65. Vö. BÍRÓ Ferenc, *A barokk és a felvilágosodás között*, in It 1990. 224–227.

66. Konfucius alakjának értelmezéséhez ld. BÍRÓ F., *A fiatal...* i. m. 166–167. és Paul HAZARD, *La crise...* i. m. I. 27.: „on croyait trouver un docteur de la nouvelle foi, plutôt qu'un homme élevé dans la corruption de l'état de nature; un saint Paul avant la lettre, un saint Paul chinois”.

67. Szokratészre nézve vö. RAYMOUND TROUSSON, *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau*, Paris, 1967.

68. CsEml. 281.

69. Az idézet magyarul, Muraközy Gyula fordításában: „erényt / Öltök fel s társam lesz az áldott / És hozományt nem adó szegénység.” (Horatius, Ódák, III. 29.: 54–56.) VAJDA György Mihály épp e levelet hozza fel példának Csokonai neoklasszicista magatartására (*A francia forradalom, a neoklasszicizmus és Csokonai*, in *Sorsotok...* i. m. 327–342.).

70. CsEml. 281.

71. KazMűv. 732.

72. Véleményünkét elsősorban a kritikai kiadás levelezéskötetének előmunkálataira alapozzuk.

73. Vö. erről még a *Fekszik ez a forrás...* kezdetű szép írását is, amely minden bizonnyal egy kérvény részeként készült.

74. A versre nézve ld. Julow 208–210.

75. E mozzanatra, más összefüggésben, felhívja a figyelmet Bíró Ferenc is (Bíró 381.).

76. Hangsúlyosan utal erre Szauder József is (336.).

77. Vö. erre (és bővebb irodalmára) nézve BÍRÓ F., *A fiatal...* i. m. 5–20.

78. „Pope n'est ni sarcastique ni amer; son poème n'est pas une satire, mais un hymne à la gloire de la Providence. Sa morale s'inspire d'une vision du monde sans doute plus déiste que chrétienne, mais baignée de religiosité.” (EHRARD i. m. 389.; vö. még MAUZI i. m. 624–634. és Arthur LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, Cambridge, 1942., 201–202.)

79. Pope művét Bessenyei György 1772-es fordításából idézzük (*Az Embernek Próbája*, Bp., 1912., 100.); vö. dolgozatunkat „Sem több, sem kevesebb, csak ember lehetek” (*Pope Essay on Man-je Csokonai világhép-szintézisében*), in It 1990., 277–303.

80. Erre nézve ld. JULOW Viktor, *Fazekas Mihály*, Bp., 1982., 144–288. VÖRÖS Imre (i. m. 83., 92.) inkább a Csokonai és Fazekas közötti különbségeket hangsúlyozza.

81. Ezért érezzük találónak a felvilágosult sztoicizmus – VÖRÖS Imre által némileg másként használt (i. m. 205.) – fogalmát.

82. Kazinczy, részletesebben kifejtve a Csokonai „cynismusáról és mysantropiájáról” tett megjegyzése háttérét, éppen a Rousseau-i alapvonásokat hangsúlyozza: „Ki szerette úgy az embereket, 's ki volt még is inkább misanthróp, mint Rousseau? Kinek írásain, kinek magaviseletén volt valaha több cultura, (nem értem a' conventionalist) mint a' Rousseauén, és kiben volt több cynisme: A' Csokonai rendetlen, gondatlan, planum nélkül való, kevéssel megelégedni tudó, hiú fényt kerülő, nemes tettek, szép munkák által kijegyzett élete kinek hasonlított inkább életéhez, kinek akart életéhez inkább hasonlítani, mint a' Rousseauéhoz.” (Levele Cserey Farkashoz, 1805. márc. 31., KazLev. III. 303.)

83. Ld. Julow 210. A kert toposzára nézve ld. VÖRÖS I. i. m. 78–97.

84. Idézi LUDASSY Mária, *Utószó*, in ROUSSEAU, *Értekezések...* i. m. 858.

85. Ld. pl. a *Dorotya*, *A Tavasz*, az *Amaryllis* jegyzeteit. Linné-fordítását

Festetics Györgyhöz írott 1803. július 17-én kelt levelében említi; Linnét egyébként máskor is gyakran idézi vagy hivatkozik rá. Továbbá sokat lefordított Vergílius *Georgicon*jából, s tervezte az egész elkészítését és kiadását is.

## MÁSODIK RÉSZ

86. Költ. I. 207. és 213. A *Tempefői* re nézve ld. elsősorban PUKÁNSZKYNÉ i. m. 19–38.; BÉCSY T. i. m. 24–51.; Szauder 224–240.
87. BÍRÓ Ferenc, *Nemzet, nyelv, irodalom*, in ItK 1984., 571.
88. I. m. 568., ill. 573.
89. I. m. 574.
90. Vö. Szilágyi 391–475. és (főleg) Szauder 109–140. (különösen: 115–121. és 128.).
91. Vö. Szauder 131–133. és dolgozatunkat: *Csokonai szépprózájának néhány kérdéséről*, in *Studia Litteraria* XXIV. (1986), 52–57.
92. A keletkezésre és a korabeli sajtó véleményére nézve ld. Széppr. 212–213. és 221–223.
93. Szauder 225–226.
94. „Egyébként ez az út, amelyen a költők járnak, ugyanaz, amelyen az embernek egyáltalán mind egyes esetekben, mind egészében járnia kell. A természet úgy alkotja meg őt, hogy magával egy, a mesterkéeltség hasadást visz belé és kettéválasztja őt, az eszmény által visszatér az egységhez. Mivel azonban az eszmény végtelen valami, amelyet soha el nem ér, azért a kultúrában élő ember a maga nemében sohasem válhatik tökéletessé, holott a természetes ember a maga nemében azzá válhatik. Végtelenül el kellene tehát maradnia a természetes ember mögött tökéletesség tekintetében, ha pusztán azt a viszonyt nézzük, amelyben mind a kettő a neméhez és a maximumához áll. Ha ellenben magukat a neemek vetjük össze egymással, akkor kitűnik, hogy a célt, amelyre a kultúra által törekszik az ember, végtelenül többre kell tartani annál, amelyet természet által elér. Az egyiknek tehát az adja meg értékét, hogy teljesen elér egy véges nagyságot, a másiknak az, hogy közelebb jut egy végtelen nagysághoz. Mivel azonban csak az utóbbiban vannak fokozatok és van haladás, azért a művelődő ember viszonylagos értéke, egészében véve, sohasem határozható meg, noha egyes esetben tekintve szükségképp hátrányban van azzal szemben, akiben egész tökéletességében hat a természet. Amennyiben azonban az emberiség végső célja csakis ama haladás révén érhető el, s a természetes ember csakis úgy haladhat előre, ha művelődik és következképpen a kultúremlerbe megy át, azért nem kérdéses, a kettő közül melyiket kell többre becsülni ama végső cél tekintetében” – írja Schiller (*A naiv...*, in, i. m. 307.; vö. BÉCSY T. i. m. 27–33.).
95. I. m. 36.
96. Szauder 237.
97. Vö. erre nézve BJÖM. II. 504–512.
98. Vö. BÍRÓ F., *Nemzet...* i. m. 562–566.
99. Vö. CSETRI Lajos, *Egység vagy különbözőség?*, Bp. 1990. 14–25. és KELEMEN János, *Nyelv és történetiség a klasszikus német filozófiában*, Bp., 1990., 232–240. A következőkre nézve ld. 7. sz. jegyzetünket.
100. Vö. BJÖM. II. 452–461., 490–500.; SZAJBÉLY Mihály, *Fordításelméleti megoldások a 18. század második felének magyar irodalmában*, in It 1983., 139–158.



101. Az összefüggéseket részletesen feltárja, a hatás egyoldalú hangsúlyozásával NÉMEDI Lajos, *A nemzet csinosodása*, in Egri Pedagógiai Főiskola Évkönyve, Eger, 1958., 247–249. vö. még VARGHA Balázs, *Csokonai és Kármán*, in Studia Litteraria, XXIV. (1986), 113–120. és Új Írás, 1991/7, 105–109.

102. Szauder 231.

103. A szemlélet lényegét KULIN Ferenc így összegzi, a fiatal Kölcseyre nézve: „a nemzeti szubjektumot is csak metafizikusan, mint tartalmatlan természeti forma (népfaj) és egyetemes szellemi tartalom (európai kultúra) ideális egységét tudja elképzelni, s nem mint egy különös tartalom önelvű létezését”. (KULIN Ferenc, *Kölcsey Ferenc Töredékek a vallásról című tanulmányának eszméletörténeti helye*, in *Klasszika és romantika között*, szerk. KULIN Ferenc és MARGÓCSY István, Bp., 1990., 224.)

104. Erre nézve ld. LOVEJOY i. m. 208–226. (VII. The principle of plenitude and eighteenth-century optimism); EHRARD i. m. 737–786. (XII. Nature et progrès); Georges GUSDORF, *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, Paris, 1971., 310–332. (Progrès; e fejezet a fejlődés fogalmának kialakulását végigkísérve a tökéletesedés szemléletét is elemzi).

105. A civilizatorikus fejlődés és a kultúra felvilágosodáson belüli összefüggéseire nézve ld. GUSDORF i. m. 333–348. (Civilisation). A „vitézi” és a „civil” értékrendek szembesítésére nézve ld. KULIN Ferenc, *Nemzet-eszme és nacionalizmus*, in *uő, Közelttések a reformkorhoz*, Bp., 1986., 369–378.

106. Kulin Ferenc ezt főleg Petőfi esetében hangsúlyozza, véleményünk szerinti megállapításai Csokonaira is érvényesek (KULIN Ferenc, *AXVIII. századi francia forradalom árnyékában*, in *Tanulmányok a francia forradalom történetéről*, szerk. VADÁSZ Sándor, Bp., 1989., 258–264.).

107. Vö. Vargha 92–93.

108. BÍRÓ Ferenc, *Péczeli József*, in, ItK 1965., 427.; vö. Színm. I. 290–291.

109. BÍRÓ F., *A barokk...* i. m. 243–244.

110. BessVM. 621.

111. BessVM. 619.

112. BessVM. 620–621.

113. BJÖM. I. 58.

114. BÍRÓ Ferenc, *A természet gyermekei és a haza fia*, in *Literatura* 1983., 189.; itt idézi Batsányi versét is.

115. BJÖM. I. 53.

116. BÍRÓ F., *A természet...* i. m. 191.

117. Vö. KULIN Ferenc, *Nemzet és egyén*, in *Közelttések...* i. m. 349–351. Mindazonáltal e jelenség nem kifejlett, csupán embrionális állapotban van még, minthogy maga a modern értelemben vett individuum is csak ekkoriban formálódik. F. M. Barnard kissé kategorikus fogalmazása Rousseau kapcsán szintén e problémához vezethető vissza: „To become patriots and citizens however, people had first to become *members*: instead of being independent entities they had to become interdependent parts within a larger whole” (F. M. BARNARD, *National culture and political legitimacy: Herder and Rousseau*, in *Journal of the History of ideas*, XLIV. (1983) 236.).

118. Vö. BÍRÓ F., *A természet...* i. m. 187–191. és MEZEI Márta, *Történet-szemlélet a magyar felvilágosodás irodalmában*, Bp., 1958.

119. Vö. erre nézve BENDA Kálmán, *A jozefinizmus és jakobinusság kérdései*

a Habsburg-monarchiában, in uő, *Emberbarát vagy hazafi?* Bp., 1978., 232–286.; KOSÁRY Domokos, *Művelődés a XVIII. századi Magyarországon*, Bp., 1983., 272–300. és főleg H. BALÁZS Éva, *Bécs és Pest-Buda a régi századúvegen*, Bp., 1987.

120. Vö. 1795-ös levelét Bessenyei Sándorhoz vagy Kleist-fordításának kimaradt részét a „koronás bakók” kitételével.

121. Vö. Széppr. 374–375.; valamint SZILÁGYI Ferenc tanulmányát, mely a költő közvetlen politikai szerepvállalásának lehetőségét valószínűsíti (*Csokonai jakobinus kapcsolatai*, in It, 1973., 819–847.).

122. Vö. KULIN F., *A XVIII. századi...* i. m. 239.

123. Erre nézve ld. KOSÁRY D. i. m. 258.

124. „1789 előestéjén a »patrióta« azt jelentette: »népbarát«, »a szabadságért küzdő«, »forradalmár«. E koncepcióban a »patriotizmus« az emberiség általános egyenlőségétől, a világszabadság eszméjétől elválaszthatatlan, mert része a forradalomban kiteljesedő felvilágosodott racionalista nemzeti koncepciónak.» „Az újkori (polgári) patriotizmus a 18. század második felében abból az eszmekörből született, mely a »társadalom« fogalmát a »nemzet«, a »szuverén nép« kategóriájával azonosította, és azt – az eszmék szférájában – a jog, a szabadság és a hatalom forrásává, letéteményesévé és birtokosává tette.” (SZÜCS Jenő, *A nemzet historikumja és a történetiszemlélet nemzeti látószöge*, Bp., 1970., 104., ill. 79.) A nemzetkoncepciók itt megfogalmazott kettőssége egyébként paralel az államnemzet–kultúrnemzet fogalompárral (ld. pl. SZÜCS J. i. m. 19.), illetve az olyan fogalmi közelítésekkel, mint amilyenek a „state-nation and nation-state” vagy a „political nationalism and cultural nationalism” (ld. minderről F. M. BARNARD áttekintését, i. m. 231–232.). E fogalmakat azonban részben némileg tágaknak, s így nem eléggé pontosaknak érezzük, részben pedig már túl sok értelmezés rakódott rájuk, elfedve így valódi karakterüket, ami pedig további fogalmi értelmezést kívánna.

125. A magyarországi szabadkőművességre nézve ABAFI Lajos alapvető munkája mellett (*A szabadkőművesség története Magyarországon*, Bp., é. n.) leginkább KOSÁRY Domokos és H. BALÁZS Éva már idézett munkáira támaszkodunk. Az európai összefüggéseket illetően ld. G. GUSDORF, i. m. 402–413.; José Antonio FERRER BENIMELI, *Le franc-maçon, homme des Lumières*, in *Les Lumières en Hongrie, en Europe Central et en Europe Orientale*, publ. Ilona KOVÁCS, Bp., 1984., 149–162.; Giuliano di BERNARDO, *Freemasonry and its image of Man: a philosophical investigation*, Freestone, 1989.

126. Kazinczy levele Aranka Györgynek, 1790. márc. 25. (Kaz.lev. II. 53.)

127. Széppr. 65.

128. Vö. az *Amour* és a *Baiser* címszavakat Daniel LIGOU, *Dictionnaire de la franc-maçonnerie*, Paris, 1987. című kézikönyvében.

129. Vö. Jean STAROBINSKI, *Felvilágosodás és hatalom a Varázsfuvolásban*, in Helikon 1984/1, 69–77.

130. Vö. LIGOU megfelelő címszavait.

131. Szauder 36–56.

132. Erre nézve ld. BÁN Imre – JULOW Viktor, *Debreceni diákirodalom a felvilágosodás korában*, Bp., 1964., főleg a Bevezetés (5–13.).

133. Biró Ferenc kifejezése, monográfiájának egyik fejezetcíme.

134. Vö. Szilágyi 481–482.

135. Vö. Széppr. 224–230.

136. Biró Ferenc a pálya egészén ható „kétfajta ihletforrás”-ról beszél (353.).

137. Kazinczy levele Aranka Györgynek, 1790. március 25. (KazLev. II. 55.)
138. Minderre nézve ld. Frans GRIJZENHOUT, *The religion of politics*, előadás az ISECS III. Kelet–Nyugat Szemináriumára, Oxford, 1991. július 29–31.
139. PÁL József, *Kazinczy Orpheusáról*, in „A Herman Ottó Múzeum Évkönyve” XXII. (1989), 207–217.
140. I. m. 209. Mindennek a szabadkőművességgel való összefüggéséről ld. R. MAUZI megállapítását: „La maçonnerie réalise donc l'alliance entre le repos, le plaisir et la vertu. Tout en s'identifiant avec la morale («Tout honnête homme est un vrai maçon»), elle constitue un art de vivre également éloigné de l'ascétisme et de la débauche, et donne à la vertu le sourire un peu fade de ces belles âmes qui font le bien naturellement.” (i. m. 612.)
141. Vö. Szilágyi 488–493.
142. BÍRÓ F., *Nemzet...* i. m. 576.
143. A hazai művelődési állapotok valós helyzetére nézve ld. KOSÁRY Domokos idézett művének megfelelő fejezeteit, valamint FÜLÖP Géza és KÓKAY György műveit (*A magyar olvasóközönség a felvilágosodás idején és a reformkorban*, Bp., 1978., ill. *A magyar hírlap- és folyóiratirodalom kezdetei*, Bp., 1970.). Itt azonban a valóság érzékeléséről van szó, s arról a jelenségről, amit SZAJBÉLY Mihály az absztrakt közönség fogalmával ír le (*Első és ajánlás*, in It 1985., 548–549.). Csokonai – részben bizonyosan – öntudatlan absztrakt közönségképe a literátor értelmiségre alapozódott, arra, amely már a nyilvánosság új típusú szerveződését képviselte (vö. MEZEI Márta, *Általánosság és személyesség a Kazinczy-levelezés első korszakában*, in It 1986. 40.).
144. Ld. az *unfolding* és a *making* megkülönböztetését és elemzését F. M. BARNARD i. m. 246.
145. Ld. a 34. sz. jegyzetet.
146. Vö. SZUROMI Lajos, *Költői szándék és időrend a Diétai Magyar Műszámban*, in ItK 1964., 288–297.
147. Kultsár István *Magyar Honi Képek* című kiadványát idézi MADOS György, *Mikes Kelemen centenáriuma – 1796-ban*, in Nemzeti Újság, 1925., 20. sz.; vö. *Mikes Kelemen összes művei, Törökországi levelek*, kiad. HOPP Lajos, Bp., 1966., 364.
148. *A nemes magyarságnak felülésére* című hosszabb költeményét.
149. Vö. Vargha 172–173.
150. Vö. SZUROMI L. i. m. 296–297.
151. Az írói szereptudat alakulására és szociológiai összetevőire nézve ld. főleg *Littérature française, Le XVIII<sup>e</sup> siècle (1720–1750)*, par Jean EHRARD, Paris, 1974., 11–35., különösen: 12–14.; valamint Jürgen HABERMAS, *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*, Bp., 1971. és HAUSER Arnold, *A művészet és irodalom társadalomtörténete*, Bp., 1980., II., 5–70., különösen 45kk.
152. Vö. BÍRÓ Ferenc, *A felvilágosodás kori magyar irodalom értelmezéséhez*, in ItK 1979., 320.
153. Ld. levelét Széchenyi Ferenchez, 1798. január 23.
154. Vö. ILLÉSY János, *Csokonai felségfolyamodványa*, in ItK 1901., 444–446.
155. Vö. BÍRÓ F., i. m. 318–319.
156. E kérdésben főleg POÓR János, *Kényszerpályák nemzedéke 1795–1815*, Bp., 1988. című munkájára, illetve H. BALÁZS Éva véleményére támaszkodtunk, aki már idézett könyvét e mondatokkal zárja: „ugyanazok léptek át a 19. századba, akik megtapasztalták a terézianus, a jozefinus kort. S ha nem ők maguk élték át,

szüleik, tanáraik a tapasztalatok jegyében formálják őket. A kontinuitás a viharos változások s az azt követő átmeneti nyugvás után aligha tagadható. A reformkor nem hirtelen, nem érlelődő előzmények nélkül robbant be a magyar politikai fejlődésbe 1825-ben vagy 1831-ben. A reformkor nemzedéke a jozefinus eszmerendszer örököse, annak átdo'gozója, annak alkotja meg magyar variánsát." (i. m. 329.)

157. Vö. POÓR J. i. m. 143–174.

158. Vö. GÁBOR László, *Csokonai alkalmi költészete*, Doktori disszertáció, Kézirat, KLTE Irodalmi Tanszékek Könyvtára, Debrecen, 1984., valamint uő, *Perújrafelvétel Csokonai ügyében*, in *Hevesi Szemle* 1984/3., 53–58.

159. E mozzanat és a költő úgymond „tudós koldulása” a Csokonai-szakirodalom „botrányköve”.

160. Albert SOBOUL e kérdést elemezvén idézi Bonaparte 1796. március 26-i hírhedt proklamációját: „Katonák, rongyosak vagytok és éheztek. A világ legtermékenyebb vidékeire vezetek benneteket. Gazdag tartományok, nagy városok kerülnek a hatalmatokba, becsület, dicsőség és gazdagság vár ott rátok” (*A francia forradalom története 1789–1799*, Bp., 1989., 383.).

161. Vö. KOSÁRY Domokos, *Napoleon és Magyarország*, Bp., 1977. (ezekre az évekre nézve ld. 9–12.); H. BALÁZS Éva, *Notes sur l'histoire du bonapartisme en Hongrie*, in „Nouvelles études hongrois”, N 4–5, 1969–1970, 186–208.

162. Vö. erre RING Éva, *Újabb adatok az 1797-re tervezett lengyel–magyar Habsburg-ellenes felkelés kérdéséhez*, in *Századok* 1979/5. 827–850.

163. POÓR J. i. m. 214–216.

164. Vö. KULIN F., *Nemzet-eszme... i. m. 385–389.* és CSETRI Lajos, *Nem sokaság hanem lélek*, Bp., 1986., 58., aki itt a rendi magyarságtudat kétféle variációjáról, a kurucos és a labanc-nemzettudat kettősségéről tesz említést.

165. Vö. KULIN F., *A XVIII. századi... i. m. 242–251.*; a nemzetfelfogás párhuzamaira nézve ld. CSETRI L. i. m. 61–64.

166. Csokonai kéziratos hagyatékában található egy rövid kijegyzés Girtaner művének 1792-es kiadásából (MTAK. K 672/II. 35ab; vö. Szauder 411–421. A jegyzet hamarosan megjelenik Borbély Szilárd közlésében.)

167. Vö. GÁBOR L., *Perújrafelvétel... i. m. 56–57.*

168. *KazLev.* VIII. 328–329.

169. *KazLev.* VIII. 361. A levélváltást idézi CSETRI Lajos (i. m. 120.). Az értékrendek, a békesség és a civil építőmunka, valamint a franciák megítélése egészen hasonló Berzsenyi korabeli munkáiban, vö. CSETRI L. i. m. 118–124., 55–69. és BDÖM I. 273–290.

170. Itt valójában a korabeli értelmiségi lét alapvető magatartás-mintájáról, a „beépülés” kísérletéről és lehetőségeiről van szó, arról a „sorskonfliktusról”, amit HANKISS Ágnes Martinovics Ignác példáján elemzett (*Martinovics Ignác*, in uő, *Kötéltánc*, Bp., 1984., 69–128.).

171. Levele Széchényi Ferenchez, 1798. január 23.

172. PERÉNYI József Aranka György kéziratos levéllajstroma alapján megemlíti Csokonai 1797. április 8-i levelét, melyben a költő „igéri a Diétai Múza megküldését és felajánlja munkásságát” (ItK 1918., 50.); vö. dolgozatunkat: *Csokonai és az Erdélyi Magyar Nyelvművelő Társaság*, in *Erdélyi Tükör* 1988. május, 16–18. A társaság kiadványának jelentőségére nézve ld. ENYEDI György bevezetését az *Aranka György erdélyi társaságai* című válogatáshoz, Bp. 1988., ahol is idézi Aranka egy levelét: „Amiért ezeken a múlt szélvészkes időkön legin-

kább búsultam, a volt, hogy még az ártatlan igyekezeteket is szinte egészen felfordítá; leginkább a levelezéseket bátorságossá nem tette, sőt kétség s gyanú alá vetette. A Magyar Társaság is hallgatott; csak a minap kezdvén meglevedeni...” (1796. március 22., i. m. 32.)

173. Ld. 46. sz. jegyzetünket. A versnek két változatát ismerjük: a kéziratot (MTAK. K 672/IV 113a–115b) és a nyomtatásban megjelent szöveget (Magyar Hírmondó, 1801. szept. 11., II. 361–366.). Alapvető eltérés nincs a kettő között, de a hírlapbeli közlés jó néhány stilisztikai javítást és 11 jegyzettel többet tartalmaz a kéziratához képest, igaz, egy sorkihagyásos sajtóhibát is (az idézett rész 4. sora). Mindezek alapján a Magyar Hírmondóban megjelent változatot fogadjuk el véglegesnek, most azonban a kéziratot idézzük, mivel ez reprezentálja pontosabban az általunk vizsgált időszakot.

174. Vö. BÍRÓ F., *Nemzet...* i. m. 572.

175. Vö. CSETRI L. i. m. 61–64.

176. Talán ezzel függ össze, hogy buzdító hangnemű művei, legsajátabb kulturális tematikáján kívül, már fordítások, mint pl. Horatius *Római néphez* szóló nevezetes ódája, mely Berzsenyinek is egyik fontos mintája volt, vö. BDÖM. I. 260–263. Ld. továbbá a *Kinizsi Pál Hamvai* című prózai átiratát Horváth János inszurrekciós költeményéről, Széppr. 180–187.

177. E fogalom jelentőségére és szemléleti összefüggéseire nézve ld. Henry VYVERBERG, *Human Nature, Cultural Diversity, and the French Enlightenment*, New York, 1989. című művének National Character című fejezetét (76–82.) és VÖRÖS I. i. m. 211–217.

178. MTAK. K 668 43a–50b (Orczy); 33a–41b (Koháry); OSzK. Oct Hung. 151. 2–9. (Széchényi); vö. MM<sup>2</sup>. II. 390–393. és 440–444. A továbbiakban e helyekről idézzük a leveleket. Az 1797-es kéziratok közül a Koháryhoz szólót vesszük alapul, mert Csokonai ezt másolta a másikról.

179. E később még részletesen tárgyalandó problémához itt csak SZAJBÉLY Mihály tanulmányára utalunk (*Kármán József irodalomszemlélete*, in It 1986., 381–393.).

180. E szemléletet számunkra a legtanulságosabban, mert a „nemzeti character” fogalmával összefüggésben, a felvilágosodás univerzalizmusából való kibontakozás útjaként tárgyaló munkák: EHRARD i. m. 691–736., VYVERBERG i. m. 66–71.

181. Vö. CSETRI Lajos, *Kazinczy Ferenc nyelvújítása*, in Tiszatáj 1985/7 46–58. és uő, *Egység...* i. m. 96–98.

182. Ld. 99. sz. jegyzetünket.

183. A nyelv szerepének felértékelődésére és „nemzeti character”-t jegyző mi-voltára ld. KELEMEN J. i. m. 167–174.

184. Vö. Vargha 46–47.; magunk is így gondoltuk korábban, (ld. *Csokonai szépprózájának...* i. m. 56.).

185. Vö. JANCSÓ Elemér, *Az erdélyi magyar nyelvűvelő társaság iratai*, Bukarest, 1955., 181–184.

186. Az osszianizmus (vö. BJÖM. I. 526–550. és SÁRKÖZY P. i. m. 125–143.) közvetlenül nem hatott Csokonaira, csak a nemzethalál-vízióval összefüggésben említi, egyébként a továbbiakban egyre ritkábban; ennek okaira még visszatérünk.

187. Költ. I. 221–222.

188. Vö. PUKÁNSZKY Béla, *Herder hazánkban, I. Herder és a népies irány,*

Bp., 1918. 26-27. és SZILÁGYI Ferenc, A „Nationalcharacter” s értelmezése Csokonainál, in *A magyar nyelv és kultúra a Duna völgyében*, Budapest-Wien, 1989., I. 248-255.

189. Szauder 350-351.

190. Magyar Hírmondó 1782. január 16. Fried István újabban megkérdőjelezte e felhívás közvetlen herderi inspirációit (FRIED István, *Herder történetfilozófiai nézeteinek nyomában*, in *Ethnographia*, 1985., 553.).

191. Széppr. 123.

192. KazLev. II. 304.

193. MTAK K 679/I. 26a és 28b.

194. Az Aranka Györgynek írott 1798. augusztus 4-i leveléhez mellékelte a költő a KiM. kiegészített változatát; így maradt fenn másolatban. A másoló a 300-as szám mellé ezt írta: „Utána jegyzé Aranka: »már mintegy 450«” (MTAK M. Irod. Lev. 4-r 146.). Aranka adatának pontos forrását nem tudjuk, de ismerve Csokonai és az erdélyiek ekkori szoros kapcsolatát (pl. a költő Vályi Klárával történt 1797-es verses levélváltásai is közkezen forogtak), hitelességében nincs okunk kételkedni (vö. dolgozatunkat *Csokonai és az Erdélyi Magyar Nyelvművelő Társaság*, in Erdélyi Tükör, 1989. május, 16-18.; ENYEDI Sándor, *Aranka György és Fekete János levelezése 1799-ben*, in It, 1990., 457.).

195. A „nemzeti character”-nek a felvilágosult szemléleten belüli hasonló funkciójára nézve ld. VYVERBERG (i. m. 76-77.): „to be sure, the fateful concepts of Johann Gottfried Herder – the nation as cultural organism, and the irrepresible welling up of the instincts of the *Volk* – were as yet unknown, as was the worship of the integrated nation, stimulated especially by the struggles of the Revolutionary and Napoleonic periods. None the less, rather surprisingly, the phrase »national character« already tripped lightly off the tongue by the mid-eighteenth century.”

196. Minderre nézve korabeli levelei bőséges információt nyújtanak.

197. DOMBY Márton, *Csokonai élete*, kiad. VARGHA Balázs, Bp., 1955., 45.

198. Vö. Színm. 2. 323-324.

199. Vö. Kazinczy és Dobby Márton egybehangzó emlékezéseit (CsEml. 334. és Dobby i. m. 39.).

200. Az *Árpádtárs* filológiai problémáit illetően SZILÁGYI Ferencsel értünk egyet, Szilágyi 621-667.; vö. még Juhász 276-296.

201. Ld. 1798. január 22-én kelt levelének a végét.

202. Vö. VARGHA Balázs, *Miért remekmű és miért nem az?* in Új Írás, 1980. 10. sz. 20-36.

203. Vö. VÖRÖS I. i. m. 214-215. A *Dorottyára* nézve ld. 51. sz. jegyzetünket.

204. A két mű összevetését ld. Színm. 2. 316-322., elemzését PUKÁNSZKY-NÉ I. m. 54-67. és BÉCSY T. 74-84.

205. E – később még részletesen tárgyalandó – jelenségre nézve ld. SZÜS J. i. m. 98.

206. A vers elemzéséhez ld. Szilágyi 612-620.

207. Gál László emlékezése, CsEml. 439.

208. Ld. 200. sz. jegyzetünket. A honfoglalási eposz történetéhez ld. még SZŐRÉNYI László, *A jezsuiták és a magyar honfoglalási epika fordulata*, in *Irodalom és felvilágosodás*, szerk. SAUDER József-TARNAI Andor, Bp., 1974., 567-646.; MEZEI M., *Történet szemlélet...* i. m. 42-60.; VÁSÁRY István, *Ötörténet és nemzeti tudat a reformkorban*, in ItK 1980., 15-26.

209. MEZEI Márta ezt úgy fogalmazza meg, hogy Csokonai „a honfoglalás eposzát magyar, de ugyanakkor felvilágosult eszmeiségű művé formálja” (i. m. 54.); az *Árpádiász* részletes elemzését ld. i. m. 54–57.

210. E motívum megtalálható az *Henriade*-ban is.

211. Vö. részletes előtanulmányait és jegyzeteit, Szilágyi 636–637., 650–654.

212. Vö. Szilágyi 658–661. és WEBER Antal, *A népiesség jellege és változatai a XVIII. század végén és a XIX. század elején*, in *Irodalom és felvilágosodás*, i. m. 832–833.

213. Vö. SZILÁGYI Ferenc, *Csokonai dunántúli tájszógyűjtése*, Bp., 1974.

214. A kézirat pontos címe: „ELSŐ RÉSZ. AZ EPOPOEÁRÓL KÖZÖNSÉGESEN” jelzi, hogy egy eposzokról szóló dolgozat általános bevezetője maradt ránk (vö. Borbély Szilárd kéziratosa jegyzeteit a kritikai kiadás előmunkálataiból). Ez minden bizonnyal azzal az *Árpádiász*hoz tervezett, s kiadni szándékolt „kritikai rajzolat”-tal azonos, amelyre Festetics Györgyhez írott 1803. július 17-i és Kazinczyknak szóló 1804. június 14-i levelében is utalt. Ezt a feltevést erősítik meg a *Dorottya* előbeszédének hivatkozásai, melyeket a „vitézi” és a „furtsa epopoea” kapcsán tett, s amelyek megfeleltethetők az epopoeáról szóló dolgozat ránk maradt töredékével: „Mi valóságos Hérós, és mi a’ heroicus cselekedet, ’s miben áll a’ Heroicum Poémának természete? az nem fársángi Discurzusba való. Irtam erről az Árpád név alatt írandó Epopoeámnak rövid Rajzolatjában és Criticájában, melly, reményilem, nem sokára kijöhet. Addig a’ tudni kívánó Olvasótól egy kevés várakozást kérek. FURCSA. Ez nekem annyit tesz, mint Comicum. Az Árpádra írott Criticámban ennek az elnevezésnek is okát adom”. Csokonai a *Dorottya* előbeszédét 1803. február 6-án keltezte, az *Árpádiász*hoz tervezett nagy tanulmány ránk maradt része is ekkoriban keletkezhetett.

215. Minderre összefoglalóan ld. Szauder 339–367.; MEZEI Márta, *Poétikai kérdések Csokonainál*, in *It* 1974., 410–420.

216. Vö. SZEGEDY-MASZÁK Mihály i. m. 81–82. és SZAJBÉLY M. *Kármán...* i. m. 391–393.

217. Vö. Roland MORTIER, *L’originalité*, Genève, 1982, 94–112.

218. Vö. KELEMEN J. i. m. 96–117.

219. Vö. BÍRÓ Ferenc, *A „karszei” rokonság*, in *It* 1986., 51–61. és uő, *Csokonai programja*, i. m. 367–368.; valamint KECSKES A. i. m. 159–168.

220. Így minősíti Horváth János is Csokonai népiességét (HORVÁTH János, *A magyar irodalmi népiesség Faluditól Petőfίig*, Bp., 1978., 76–83., különösen: 76. és 80–82.). Csakhogy Horváth János egy később kifejlett népiesség egyik első jelentős („öntudatlan” vagy „üttörő”) képviselőjének állítja így be Csokonait, mi inkább saját kora viszonyai között szemléljük. Innen nézve pedig nem kezdemény jellege (a lehetőség) domborodik ki, hanem európai szintű korszerűsége. Ami a felvilágosodás egyetemességének szemléletében Batsányiékknak az osszianizmus volt, azt Csokonai számára ekkor már (a nép által is) megőrzött nemzeti hagyomány jelenti, mivel neki már az egyediség a fontos. Tudatossága és korszerűsége vitathatatlan, még úgymond a „népi és a régi” keverésében is: ezek szétválasztása csak később következik be, de akkor már jellegzetesen elválnak a kelet és a nyugat-európai hagyományértelmezés (vö. minderre KÖSZEGHY Péter, *A népiesség fogalma az irodalomtudományban*, in *A magyar nyelv és kultúra a Duna völgyében*, Budapest–Wien, 1989., 183–189.).

221. Vö. Szilágyi 597–611.; Julow 187–192.

222. Szauder 318–338.

223. A feudális (vagy rendi) nacionalizmus fogalmát KOSÁRY Domokos vezette be, egy egész korszak megnevezésére alkalmazva (ld. *Napoleon...* i. m. 78–80.). Mi itt szűkebb érvényességi körben használjuk.

224. „Herdernél a népek is az individualitás ismertetőjegyeivel rendelkeznek, méghozzá fokozottabb mértékben, mint az egyes személyek. Mindemellett Herder népfelfogása mindazon népek alapvető egyenlőségén nyugszik, amelyek hozzájárulnak az emberi szellem gazdagságához. Ebben az értelemben nem kevésbé kozmopolita, mint Goethe”; „a nacionalizmus inkább összeköti, mint elválasztja a népeket”. (Georg G. IGGERS, *A német historizmus*, Bp., 1988., 66–67. és 70.)

225. „A kérdés egyik kutatójának (Carlton Hayes) pregnáns megfogalmazásában: a »nemzetiség« (nationality) a történelem igen régi produktuma, a patriotizmus is az, de »a patriotizmus fúziója a nemzetiséggel és a nemzeti patriotizmus predominanciája minden egyéb emberi lojalitás fölött – ami maga a nacionalizmus – modern, igen modern.» (SZÜCS i. m. 98.)

226. Vö. Szilágyi 661.

227. MARTINKÓ A., *A földi menny...* i. m. 190.

### HARMADIK RÉSZ

228. Csokonaira nézve ld. alapvetően Szauder József és Bíró Ferenc munkáit.

229. Bíró 372–373.

230. Uo.

231. Erre nézve a legfontosabb munkák, amelyekre – részben – Szauder József is hivatkozik (247.): EHRARD i. m. 123–178.; Lucien GOLDMANN, *A rejtvénykődő Isten*, Bp., 1977., (főleg: 46–146. és 399–428.); valamint Georges GUSDORF két műve: *Les principes...* i. m. 151–211. (*Le modèle newtonien, La généralisation du paradigme newtonien*) és *Fondements du savoir romantique*, Paris, 1982., 205–239. (*La procès du Newton*).

232. Vö. VÖRÖS I. i. m. 34–36.

233. Vö. Bíró 356–357.

234. Az „âme matérielle” gondolathoz ld. BÍRÓ Ferenc, *A lélek halhatatlansága istenfogalmáról*, in ItK 1983., 261–262. A kérdés értelmezéséhez ld. újabban: John W. YOLTON, *Locke and French materialism*, Oxford, 1991. (2. fejezet: *The French connection*, 38–59., különösen: 55–58.).

235. Vö. BÍRÓ Ferenc, *A magyar irodalom és a filozófia viszonya a 18. század végén*, in It 1980., 847–861. (főleg: 854–857.); újabban uő, *Laicizálódás a XVIII. század végének magyar irodalmában*, in ItK 1992., 159–161.

236. Ld. MEZEI Márta, *Kazinczy világnézeti problémái*, in ItK 1987–88., 238–251.

237. Vö. Szauder 278–279.; SZILÁGYI Ferenc, *Nagy Sámuel ismeretlen fordításai Gessnerből s egy radikális társadalombíráló műből*, in It 1986., 514–522.

238. Kézirat a Csurgói Csokonai Vitéz Mihály Gimnázium Könyvtárában.

239. KazMűv. 716.

240. Vö. MEZEI M. i. m. 251.

241. Vö. Szauder 275–292.

242. Vö. VÖRÖS I. i. m. 205.

243. KazLev. II. 51.

244. *A' számár és a' szarvas* ezen része majdnem szó szerinti átvétel Kazinczy Wieland-fordításából (vö. KazMűv. I. 202.).



245. Vö. Szauder 275–292.; Julow 126–127.; KECSKÉS András, *Csokonai: Az este, in uő, 25 magyar vers, Veszprém, 1974.*

246. Az egyenlőség, a természeti állapot és a nagyvilág összefüggéseihöz, rousseau-i vonásaihoz ld. A DELAPORTE művének Rousseau-fejezetét (i. m. 267–324., főleg 274–281.), valamint Franklin BANNER, *Modern European Thought*, New York, 1977., 218–236. (Liberty and Equality).

247. Ld. Csokonai Holbach-fordítását: *A természeti mordl.*

248. LUDASSY Mária, *Moralisták és terroristák*, Bp., 1987., 117.; vö. DELAPORTE i. m. 169–177.

249. A téma áttekintéséhez a legnagyobb haszonnal a következő műveket használtuk: P. HAZARD, *La crise...* i. m. I. 3–37. (De la stabilité au mouvement); EHRARD i. m. 186–198., 349–352., 403–418., 691–715. és 779–785.; Urs BITTERLI, „Vadak” és „civilizáltak”, Bp., 1982.

250. A magyar vonatkozásokra nézve ld. főleg KÖPECZI Béla, *A vadember jelképe Közép- és Kelet-Európában*, in uő, *Magyarok és franciák*, Bp., 1985., 403–418.; VÖRÖS I. i. m. 188–190. és 206–213.

251. Julow 129.

252. Vö. FEKETE Csaba, *Csokonai tanulmányai*, in *Studia Litteraria XXIV.* (1986), 70–79.

253. Ld. MTAK. K 669., K 679/I.; vö. Széppr. 399–417., FEKETE Cs. i. m. 72.

254. Idézi U. BITTERLI i. m. 498–499.

255. Csokonai levele Kazinczyhoz, 1803. február 20. A latin nyelvű részt Muraközy Gyula fordította. Tahitire nézve ld. újabban: Bernard PAPIN, *Sens et fonction de l'utopie tahitienne dans l'oeuvre politique de Diderot*, Oxford, 1988.

256. Vö. A. DELAPORTE i. m. 178–202.

257. Szauder 357–359.; Széppr. 339–343. és 375–378.

258. „A haladáselméletek vagy abból indulnak ki, hogy az emberiség előrehaladása elkerülhetetlen és a történelmi folyamat mindenképpen felfelé halad (Hegel, Saint Simon, Marx, Comte), vagy hogy az ember tökéletesíthető és a haladás lehetséges, ha minden emberi intézményben az ész győzedelmeskedik. E koncepciók mindegyike, különösen a második (egyik sem zárja ki szükségszerűen a másikat), megfér a fennálló világ egy olyan irracionális interpretációjával, hogy tudniillik konfliktus van a között, amilyennek a világnak lennie kellene – és egy nap talán lesz is –, valamint az adott létező világ között. Ennyiben a haladásészme még a természettörvény tanításának hagyományához tartozik.” (IGGERS i. m. 63.)

259. Szauder 288–290.

260. ROUSSEAU, *Értekezés az emberek közötti egyenlőség eredetéről és alapjairól*, in uő, *Értekezések...* i. m. 130.; vö. a Rousseau kapcsán elmondottakra LUDASSY Mária, *Utószó*, i. m. 815–858., különösen: 828–829. és 832–843.

261. Vö. *Kölcsey Ferenc kiadatlan írásai*, kiadta SZAUDER József, Bp. 1968., 332–333. és HAJÓS József, *Csokonai d'Holbach fordítása ürügyén*, in *Korunk*, 1981/1 56–58.

262. Vö. ezt HOLBACH, *A természet rendszere*, ford. GYÖRY János, Bp., 1954., 512–520. (az utolsó egy oldalnyi rész fordítása nem készült el, vagy nem maradt ránk).

263. „Le matérialisme, sous la forme où il est apparu au XVIII<sup>e</sup> siècle, où il a été établi et défendu n'est pas un simple dogme scientifique ou métaphisique: c'est un impérial. Il ne veut pas seulement fixer et corroborer une thèse sur la nature

des choses mais plutôt commander et interdire. Nous rencontrons ce trait avec une particulière netteté dans le *Système de la Nature* d'Holbach." (Ernst CASSIRER, *La philosophie des Lumières*, trad. Pierre QUILLET, Paris 1970., 97.) A felvilágosodás korának materializmusáról újabban ld. *Le matérialisme des Lumières*, Dix-huitième siècle N° 24. 1992.

264. Nicolai HARTMANN, *Teleológiai gondolkodás*, Bp. 1970., 94.

265. Vö. G. GUSDORF, *Les principes...* i. m. 249–256. (Système) és BANNER i. m. 201–216.

266. A vitalizmus értelmezéséhez ld. főleg Michel DELON, *L'idée d'énergie*, Paris, 1989.; G. GUSDORF, *Fondaments...* i. m. 427–446. (Organisme).

267. „...his vitalist theory of mind promised a middle path between the extremes of a reductivist materialism and a supernaturalistic dualism”, „the mind is neither a machine nor a ghost, but a living organisme”. (Frederick C. BEISER, *The Fate of Reason*, Cambridge–London 1987., 128.)

268. „L'idée d'énergie écarte tout risque de matérialisme vulgaire, réducteur ou mécaniste, elle jette des passerelles entre matérialisme et spiritalisme.” „Chez l'homme, le principe vital n'est ni matière, ni âme.” (M. DELON i. m. 186., 244.)

269. Vö. Bíró 357.; PÁL J., *A neoklasszicizmus...* i. m. 208–209.

270. Széppr. 364–365. és 368–369.

271. A „vádoland” tájszó, jelentése: vállal; ezért pontatlan a MM<sup>2</sup>. emendálása e helyen: „el nem vádolándja”.

272. A vers filozofikus vonatkozásaira nézve ld. Szauder 247–248.

273. Vö. SZAUDER József, *Ihletek és műsádk Virág és Berezsenyi között*, in uő, *Az estve és Az átom*, Bp., 1970., 289.

274. LOVEJOY i. m. 242–287. (The Temporalizing of the Chain of Being).

275. I. m. 227–241. és Jaques ROGER, *Buffon*, Paris, 1989.

276. Szauder 248.

277. Vö. VÖRÖS I. i. m. 188–193., 205–207.

278. Pope hatásáról részletesen ld. dolgozatunkat (a 79. sz. jegyzet).

279. Ld. a 46. sz. jegyzetet.

280. SZAUDER József, *Bessenyei és a fiatal Batsányi*, in uő, *Az Átom* i. m. 129.

281. I. m. 127–128.

282. E részhez, az eszmetörténeti átmenet folyamatának értelmezéséhez leginkább a következő műveket vettük alapul: a tökéletesedés és fejlődés kérdéséhez GUSDORF, *Les principes...* i. m. 310–332.; a ciklikus és lineáris világmodellekre nézve M. DELON i. m. 207–215.; a teleológiát tekintve HARTMANN i. m. 88–91.; a világrend-elképzelésekből kivezető két útra, nevezetesen a Kant és Herder nevével fémjelezhető antropológiai, ill. történeti szemléletre nézve pedig ld. BEISER i. m. 1–44. és 127–165., Robert C. SOLOMON, *Continental philosophy since 1750: the rise and fall of the self*, Oxford, 1988., 1–43., GUSDORF, *Les principes...* i. m. 282–292. és *Fondaments...* i. m. 176–188., M. DELON i. m. 207–242. (De la Nature à l'Histoire), IGGERS i. m. 11–73., RATHMANN János, *Herder eszméi – a historizmus útján*, Bp., 1983., KELEMEN J. i. m. 83–191., TENGELYI László, *Kant*, Bp., 1988. A változás lényegét nagyon szemléletesen érzékelteti BANNER fogalompárja, idézett művében: Being over Becoming (a 18. század előtt), Being and Becoming (a felvilágosodás kora), Becoming over Being (a 19. század).

283. BDÖM. I. 151.

284. TENGELYI L. i. m. 46.
285. A költemény elemzésében leginkább Bíró Ferenc monográfiájára támaszkodtunk (Bíró 374–378.).
286. Bíró 375.
287. Szauder 242–245., 289–298.
288. Vö. uo. és VÖRÖS I. i. m. 15–33.
289. Erre (és a *Halotti versek* eszmetörténeti alapvetésére) nézve ld. 282. sz. jegyzetünket.
290. Idézi Szauder 255.
291. Idézi Szauder 300.
292. Idézi Szauder 301.
293. Idézi Szilágyi 23. Egyébként éppen itt, Bagozon dolgozta ki végleges formájában Csokonai a *Halotti verseket* (vö. KazLev. III. 277. és 348.).
294. *Magyar költők – 18. század*, kiad. MEZEI Márta, Bp., 1983. 295.
295. A *Halotti versek* első két részére nézve ld. Szauder József és Bíró Ferenc elemzéseit (Szauder 293–317.), BÍRÓ F., *A lélek...* i. m. 259–266.).
296. Szauder 311–312.
297. Szauder 307.
298. Ld. 17. sz. jegyzetünket.
299. Vö. LUDASSY M., *Utószó*, i. m. 828–829.
300. BÍRÓ F. i. m. 264.
301. I. m. 265–266.
302. HOLBACH i. m. 454–456. és KazMűv. 717.
303. Ld. 79. sz. jegyzetünket.
304. Vö. GULYÁS József, *Csokonai a lélek halhatatlanságáról*, in Debreceni Szemle 1927., 162.
305. Ld. 66., 67. sz. jegyzeteinket.
306. HARTMANN i. m. 55.
307. I. m. 56.
308. Uo.
309. Uo.
310. HERMANN István, *A cél nélküli célszerűség*, in uő, *A gondolat hatalma*, Bp., 1978., 130.; vö. uő, *Kant teleológiája*, Bp., 1979.
311. Vö. GYÁRFÁS Ágnes, *Az első magyar bölcséleti mű és története*, Bp., 1990., 195–208. és BÍRÓ F., *Laicizálás...*, i. m. 169–170.
312. MTAK K 679/I. 27a. és 33a. (Hamarosan megjelennek Borbély Szilárd közlésében.)
313. HARTMANN i. m. 118.
314. I. m. 186.
315. „Le déisme, tel que nous le voyons se manifester dans les écrits de l'époque, atténue Dieu: mais il ne le détruit pas. Il fait de Dieu l'objet d'une croyance imprécise, mais encore positive, car il la veut telle.” (HAZARD, *La crise...* i. m. I. 31.)
316. Ezt nevezi Nicolai HARTMANN „rész felől való értelemadás”-nak (*Lételméleti vizsgálódások*, Bp., 1972., 495–496.). A XIX. század elején a költő „a külső és belső világ egységét akarja rehabilitálni, de nem a racionálisan felismert értelemnélküliség, hanem a pszihikumban intuitíve felismert értelemszerűség jegyében.” „A romantikus költő eljárását tehát épp az jellemzi, hogy a különös – az emberi létezés világa – felől indul, és ennek strukturáját tekinti egy – szerinte

is létező, de csak a lélek világa felől megközelíthető, mert rejtett – világ kulcsának.” (VARGA Pál, *A gondviseléstől a vitalizmusig*, Kandidátusi értekezés, Debrecen, 1990., 33–34.; megjelenés előtt; a kéziratot a szerző szívességéből használhattam.)

317. KANT, *Az ítélőerő kritikája*, Bp., 1979., 368. és 371.

318. Idézi HERMANN István, *Kant és korunk*, in i. m. 109.

319. Uo.

320. Az (itt javított szöveggel szerepelő) tanulmányok első megjelenési helye: *Lilla*, (Matúra Klasszikusok), Bp. 1996., 36–48. és Tiszatáj (Diák melléklet), 1995. december

# MUTATÓK

## Névmutató

- Abafi Lajos 308  
Anakreon 44, 46, 71, 167, 240, 303  
Ányos Pál 36, 190  
Aranka György 131, 133, 170, 308,  
309, 310–311, 312
- Bahtyin, Mihail 204  
Bán Imre 308  
Banner, Franklin 215, 316  
Barcsay Ábrahám 36  
Barnard, F. M. 307, 308, 309  
Baróti Dezső 301, 303, 304  
Batsányi János 96–98, 105, 190,  
299, 306, 307, 311, 313, 316  
Bécsy Tamás 84, 304, 306, 312  
Beiser, Frederick C. 181, 316  
Benda Kálmán 307  
Bernardo, Giuliano di 308  
Bernoulli, Johann 162  
Berquin, Arnaud 18  
Berzeviczy Gergely 304  
Berzeviczy Pál 50, 138, 149, 304  
Berzensyi Dániel 114, 117–118, 185,  
190, 192, 299, 310, 311, 316  
Bessenyei György 11, 35, 36, 88, 94–  
97, 121, 175, 189–190, 299, 302–  
303, 305, 307, 316  
Bessenyei Sándor 179, 183, 187, 308  
Bíró Ferenc 14, 35, 271, 299, 301,  
302, 303, 304, 305, 306, 307, 308,  
309, 311, 313, 314, 316, 317,
- Bitskey István 14  
Bitterli, Urs 315  
Blumauer, Aloys 204  
Borbély Szilárd 14, 299, 310, 313,  
317  
Bougainville, Louis Antoine de 176  
Budai Ézsaiás 11  
Buffon, Georges Louis Leclerc 185,  
316  
Burke, Peter 304  
Bürger, August 57
- Cassirer, Ernst 315–316  
Chénier, André-Marie 181  
Cicero, Marcus Tullius 86  
Cook, James 176
- Cserey Farkas 305  
Csetri Lajos 14, 300, 304, 306, 310,  
311
- Dayka Gábor 176, 190, 204–205, 221  
Delaporte, André 301, 315  
Delon, Michel 181, 316  
Domby Márton 135, 312  
Dugonics András 155
- Édes Gergely 208  
Ehrard, Jean 301, 302, 305, 307,  
309, 311, 314, 315  
Enyedi Sándor 310, 312

- Faludi Ferenc 35, 299, 313  
 Fazekas Mihály 69, 72, 73, 305  
 Fekete Csaba 304, 315  
 Fekete János 312  
 I. Ferenc 99, 112, 117, 140  
 Ferrer Benimeli, José Antonio 308  
 Festetics György 54, 58, 63, 140,  
 141, 306, 313  
 Földi János 66, 67, 174, 224, 296  
 Fried István 14, 312  
 Fülöp Géza 309
- Gábor László 310  
 Gál László 312  
 Gáspár Pál 176  
 Gergye László 301, 303  
 Gessner, Salomon 18, 25, 26, 29, 46,  
 187, 235, 249, 288, 314  
 Girtanner, Christoph 114, 310  
 Goethe, Johann Wolfgang 181, 314  
 Goldmann, Lucien 314  
 Görög Demeter 73, 138  
 Görömbei András 14, 303  
 Grijzenhout, Frans 309  
 Guarini, Giambattista 27,  
 Gulyás József 317  
 Gusdorf, Georges 202, 307, 308, 314,  
 316
- Gyárfás Ágnes 317  
 Gyöngyösi István 128  
 Györy János 315
- Habermas, Jürgen 309  
 Háfiz 281-297  
 Hajós József 315  
 Hamvas Béla 302  
 Hankiss Ágnes 310  
 Hartmann, Nicolai 225, 228, 316,  
 317  
 Hauser Arnold 309  
 Hayes, Carlton 314  
 Hazard, Paul 302, 303, 305, 315, 317  
 H. Balázs Éva 308, 309-310  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich  
 229, 315  
 Heller Ágnes 304  
 Helvetius Id. Holbach
- Herder, Johann Gottfried 26, 127,  
 131-132, 156, 157, 181, 194, 230,  
 241, 307, 311, 312, 314, 316  
 Hermann István 226, 317, 318  
 Hervey, James 162, 199, 208  
 Hésziodosz 177  
 Holbach, Paul Henri Dietrich, baron  
 de (Helvetius) 12, 54, 179-182,  
 187, 218, 222, 315-316, 317  
 Homérosz 54  
 Hopp Lajos 309  
 Horatius, Quintus H. Flaccus 68,  
 305, 311  
 Horváth Ádám 87, 89, 102, 104, 162,  
 165, 185, 200, 226, 234  
 Horváth János (1878-1961) 14, 18,  
 299, 301, 313  
 Horváth János (1769-1835) 311
- Iggers, Georg G. 314, 315, 316  
 Illésy János 309  
 Imre Mihály 14
- Jancsó Elemér 311  
 Jones, William 71, 177, 281  
 II. József 98, 116-117, 123, 140, 234  
 Jubász Géza 299, 301, 312  
 Julow Viktor 175, 299, 302, 303,  
 304, 305, 308, 313, 315
- Kant, Immanuel 194, 203, 215, 226-  
 227, 229-230, 316, 317, 318  
 Kármán József 89, 124-125, 144,  
 152, 307, 311  
 Kazinczy Ferenc 11, 18, 25, 26, 44,  
 66, 68, 73, 88, 102, 104-106, 114,  
 117-118, 131, 144, 152, 155, 165,  
 170, 203, 218, 234, 235, 288, 299,  
 301, 305, 308, 309, 310, 311, 312,  
 313, 314, 317  
 Kecskés András 301, 313, 315  
 Kelemen János 306, 311, 313, 316  
 Képes Géza 281  
 Kerényi Ferenc 14  
 Keresztury Dezső 299  
 Kis János 301  
 Kisfaludy Sándor 248  
 Kleist, Ewald Christian von 199,  
 308

- Koháry Ferenc 123, 311  
 Kókay György 309  
 Kondé Miklós 140  
 Kosáry Domokos 308, 309, 310, 314  
 Kotzebue, August Friedrich 208  
 Kovács Ilona 308  
 Kováts József 208  
 Kólcsey Ferenc 114, 125, 155, 307, 315  
 Köpeczi Béla 301, 315  
 Kőszeghy Péter 313  
 Kulin Ferenc 301, 307, 308, 310  
 Kultsár István 110, 155, 309  
 Ligou, Daniel 308  
 Linné, Carl von 73, 305–306  
 II. Lipót 98–99, 117, 123  
 Locke, John 165, 314  
 Lovejoy, Arthur 305, 307, 316  
 Lowth, Robert 177  
 Lőkös István 14  
 Ludassy Mária 174, 305, 315, 317  
 Mados György 309  
 Maillet, Benoît de 185  
 Margócsy István 307  
 Mária Terézia 116–117  
 Marino, Giambattista 288  
 Martinkó András 14, 158, 299, 301, 314  
 Martinovics Ignác 236, 310  
 Márton József 55, 67, 152, 296  
 Mauzi, Robert 301, 302, 303, 305, 309  
 Merényi Oszkár 299  
 Metastasio, Pietro 18, 235  
 Mezei Márta 14, 301, 307, 309, 312, 313, 314, 317  
 Mikes Kelemen 309  
 Montesquieu, Charles-Louis de Secondat 288  
 Mortier, Roland 313  
 Murakózy Gyula 305, 315  
 Nagy Gábor 44, 183–184  
 Nagy Imre 14  
 Nagy Sámuel 87, 104, 165, 314  
 Napoleon 44, 310, 314  
 Némedi Lajos 307  
 Newton, Isaac 162, 164, 182, 185, 224, 314  
 Orczy László 123, 311  
 Orczy Lőrinc 36, 189  
 Pál József 105, 302, 309, 316  
 Pándi Pál 304  
 Papin, Bernard 315  
 Perényi József 310  
 Petőfi Sándor 307, 313  
 Pétzeli József 94, 120, 202, 307  
 Poór János 309–310  
 Pope, Alexander 29, 46, 72, 148, 179, 187, 201, 219, 224, 229, 305, 316  
 Pukánszky Béla 311  
 Pukánszkykne Kádár Jolán 300, 304, 306, 312  
 Quillet, Pierre 316  
 Rákosné Ács Klára 301  
 Rathmann János 316  
 Rátz Sámuel 87  
 Radnóti Miklós 67  
 Rát Mátyás 131  
 Révai Miklós 131  
 Reviczky Károly 281  
 Rhédey Lajos 136  
 Rhédey Lajosné 135  
 Roger, Jaques 316  
 Ring Éva 310  
 Rohonyi Zoltán 14  
 Rousseau, Jean-Jacques 63, 65, 72–74, 83, 101, 172, 174, 177–180, 211–212, 216, 222, 229, 240, 241, 304, 305, 307, 315  
 Sándorffy József 67  
 Sárközy Péter 301, 311  
 Schikaneder, Emanuel 102  
 Schiller, Friedrich 12, 300, 301–303, 306  
 Schraud Ferenc 271  
 Seneca, Lucius Annaeus 148  
 Sinkó Ervin 282, 300, 303, 304  
 Soboul, Albert 310  
 Solomon, Robert C. 316  
 Starobinski, Jean 308

- Szajbély Mihály 306, 309, 311, 313  
 Szauder József 14, 83, 114, 131, 185,  
 189, 199, 281, 300, 301, 302, 305,  
 306, 307, 308, 310, 312, 313, 314,  
 315, 316, 317  
 Szauder Mária 299  
 Széchényi Ferenc 69, 102, 112, 121–  
 123, 126, 139–140, 142, 147, 197,  
 201, 212, 227, 240, 309, 310, 311  
 Szegedy-Maszák Mihály 304, 313  
 Sziklay László 301  
 Szilágyi Ferenc 14, 299, 300, 301,  
 303, 304, 306, 308, 309, 312, 313,  
 314, 317  
 Szörényi László 312  
 Szuromi Lajos 14, 309  
 Szűcs Jenő 308, 312, 314  
  
 Tarnai Andor 299, 312  
 Tasso, Torquato 54, 249  
 Tengelyi László 316, 317  
 Trousson, Raymond 305  
  
 Vajda György Mihály 300, 305  
 Vajda Julianna (Lilla) 37–40, 44–  
 48, 50, 52, 53, 69, 111, 119, 134,  
 188, 237–239, 251, 252, 292, 303  
  
 Vályi Klára 312  
 Varga Pál 318  
 Vargha Balázs 299, 300, 303, 304,  
 307, 309, 311, 312  
 Váczy János 299  
 Vadász Sándor 307  
 Vásáry István 312  
 Vergilius, Maro Publius 249, 306  
 Versegly Ferenc 102, 200  
 Voltaire, François-Marie 165, 175,  
 177–180  
 Vörös Imre 14, 301, 302, 305, 311,  
 312, 314, 315, 316, 317  
 Vörösmarty Mihály 19, 22, 158, 185,  
 301  
 Vyverberg, Henry 311, 312  
  
 Wéber Antal 301, 313  
 Wieland, Christoph Martin 18, 235,  
 314  
  
 Yolton, John W. 314  
 Young, Edward 154, 162, 199, 202,  
 208  
  
 Zentai Mária 14, 249, 250, 304



## Csokonai műveinek mutatója

- A' Bagoly, és a' Kótság (Széppr. 11–16.) 31, 32, 80–82, 99, 234  
A bátortalan Szerelmes (MM<sup>2</sup>. I. 615–616.) 263, 275  
A' Békekötésre (DebrK. R 788. 7.; vö. MM<sup>2</sup>. I. 362–364.) 15, 43, 44, 120, 170, 238,  
252, 258, 261, 262, 292, 303  
A' Boldogság (MM<sup>2</sup>. I. 345–346.) 40, 275, 303–304  
A Bor Ital mellett (Költ. III. 163–164.) 93  
A' Boszorkánysíp (Színm. I. 95–166.) 102  
A' Dél (Költ. III. 51–53.) 35, 169  
A' Fársáng Bútsúzó Szavai (Költ. II. 77–78.) 34  
A' fekete Pecsét (MM<sup>2</sup>. I. 358–359.) 252  
A' Földindulás (Költ. III. 49–51.) 170, 185  
A' Had (Költ. III. 45–46., 207–208.) 116, 170  
A hadi oskoláról (MM<sup>2</sup>. I. 590–594.) 141  
A' Hafiz' sírhalma (MM<sup>2</sup>. I. 559–564.) 15, 25, 61–62, 240, 281–297  
A haza templomának örömnapja (MM<sup>2</sup>. I. 393–401.) 139–140, 142  
A' Hír (Költ. III. 47–48.) 169  
A Keserű Édesség (Keser édes) (MM<sup>2</sup>. I. 370.) 276, 296  
A' kevély (Költ. III. 48–49.) 169  
[A Lilla első dala prózában] (Széppr. 168–169.) 58  
A' Magánosságához (MM<sup>2</sup>. I. 411–413.) 15, 25, 48, 49, 50, 67, 138, 154, 210, 239,  
304  
A magyar nyelv feleledése (MTAK. K 668. 117a–121a; vö. MM<sup>2</sup>. II. 263–265.)  
127–128  
A Magyarokhoz (MM<sup>2</sup>. I. 370.) 295  
A Múzsához (MM<sup>2</sup>. I. 519–520.) 48, 138  
A nemes magyarságnak felülésére (MM<sup>2</sup>. I. 323–332.) 115, 309  
A' Nyár (Költ. III. 56–57.) 29, 169  
A' Pillangó és a' Méh (Széppr. 16–21.) 31–35, 82, 104, 234  
A' Pillangóhoz (MM<sup>2</sup>. I. 648–650.) 15, 55, 56–60, 240, 243, 263, 264–268, 304  
A' Reményhez (MM<sup>2</sup>. I. 650–652.) 15, 55–56, 57, 60, 240, 262, 263, 264–268, 304  
A' számár és a' szarvas (Széppr. 76–88.) 35, 95–96, 99–100, 161, 167–168,  
170–172, 180, 186, 236, 314  
A' Szépek Szépe (Költ. II. 70–71.) 24–25, 40, 257, 258, 259, 260, 286–287, 289,  
292, 293, 294  
A' Szerentse (Költ. III. 44–45.) 169

- A' Szeretet (Széppr. 72-76.) 25, 61, 163-164, 166-167, 235, 258, 273, 287, 289, 290-291
- A' Tavasz (MM<sup>2</sup>. III. 162-210.) 199, 305, 308
- A' Tél (Költ. III. 53-55.) 29, 169, 187
- A' tengeri háború (Költ. III. 65-68.) 30, 169, 173, 186
- A természeti morál (MM<sup>2</sup>. III. 493-500.) 179-180
- A' Tihanyi Ekhóhoz (MM<sup>2</sup>. I. 646-648.) 15, 48, 49, 211-212, 239, 258, 262, 263, 277, 304
- A' Tsókok (Széppr. 88-116.) 15, 18, 19, 25, 27-29, 35, 37, 39, 45, 58, 82, 83, 103, 114-115, 161, 163, 166-167, 169, 170, 181-182, 184, 236, 258, 287, 288
- A verscsinálásról közönségesen (MM<sup>2</sup>. II. 279-292.) 154
- A versengő Érzékenységek (MM<sup>2</sup>. I. 630-635.) 275
- A' vidám természetű poéta (Költ. II. 71-73.) 15, 17, 18, 21, 23-24, 25, 235, 255, 269, 271, 301,
- A' vitézkedő Magyarokhoz (Költ. III. 169-171.) 115
- Állatok' Diológusai ld. A' Bagoly, és a' Kótsag, A' Pillangó és a' Méh
- Amaryllis (Széppr. 170-177.) 53, 70-71, 202-203, 271-272, 305
- Anákreon (MM<sup>2</sup>. II. 313-315.) 44, 304
- Anakroni Dalok (Bécs, 1806.) 245, 254, 276, 281, 295
- Árpádiász (MTAK. K 604. 164a-169a.; vö. MM<sup>2</sup>. I. 284-287.) 54, 67, 76, 137, 148-151, 153, 156, 158, 239, 241, 312, 313
- Az Álom (Költ. III. 63-65.) 25, 159, 166, 184, 208, 223, 290
- Az Anákreoni Versek (MM<sup>2</sup>. I. 605-606.) 295
- Az ázsiai poézisről (MM<sup>2</sup>. III. 501-510.) 281
- Az Éjnek Istenihez (MM<sup>2</sup>. I. 616-618.) 274
- Az ember, a poézis első tárgya (MM<sup>2</sup>. I. 556-557.) 54, 159, 197-198, 201-203, 240, 241, 269-271, 272
- Az én Életem (Költ. II. 110-113.) 21-23, 34, 79, 84, 163, 235
- Az én poézisom természete (MM<sup>2</sup>. I. 610-611.) 255-257, 262, 269, 301
- Az én vagyonom (Költ. III. 71-73.) 29
- Az epopeáról közönségesen (MTAK. K668. 69a-92b.; vö. MM<sup>2</sup>. II. 266-279.) 153, 313
- Az Estve (Költ. III. 60-62.) 29, 159, 172-173, 184, 211, 236
- Az Estvéhez (MM<sup>2</sup>. I. 541-543.) 262, 263
- Az Esztendő IV. Szakasza (MM<sup>2</sup>. I. 159.) 274
- Az 1741-diki Diéta (Költ. III. 186-207.) 116-118
- Az igazság diadalma (MM<sup>2</sup>. I. 506-517.) 104
- Az istenek osztozása (Költ. II. 9-18.) 79, 104, 234
- Az Otahajta (Költ. III. 157-158.) 176
- Az Özvegy Karnyóné's két Szeleburdiak (Színm. 2. 173-206.) 51, 114, 304
- Az utolsó szerencsétlenség (MM<sup>2</sup>. I. 639-646.) 57-58, 262, 274, 277
- Bácsmegyei leveleire (MM<sup>2</sup>. I. 381.) 44
- Békaegérhartz (Költ. II. 33-61.) 79-80, 104, 234
- Broughton Religiói Lexikonára (Költ. II. 68-69.) 87, 104, 167, 220
- [Búcsúbeszéde a debreceni kollégiumi ifjúsághoz] (Széppr. 142-148.) 109, 186, 237, 303
- [Búcsúbeszéde csurgói tanítványaihoz] (Széppr. 159-160.) 146
- Bútsú a' Magyar Múzsáktól (Költ. III. 158-160.) 109
- Cultura (Színm. 2. 141-171.) 142-145, 227

- Daphne (MM<sup>2</sup>. III. 158–161.) 187
- Déli Aggodalom (MM<sup>2</sup>. I. 625–627.) 274
- Diétai Magyar Múzsza (vö. Költ. III. 168–209.) 47, 75, 111–112, 116, 119, 237, 309, 310
- Dorottya (MM<sup>2</sup>. I. 431–492.) 51–53, 142–143, 152, 239, 304, 305, 312, 313
- D[ebreceni] Magyar Psyche (Széppr. 117–142.) 58, 131, 176
- Dr. Földiről egy töredék (MM<sup>2</sup>. I. 551–552.) 224
- Dr. Földi sírhalmá felett (MM<sup>2</sup>. I. 568–569.) 67, 138, 174, 294, 296
- Édes Keserűség (MM<sup>2</sup>. I. 614–615.) 274, 276
- Előbeszéd a Dorottya-hoz (Dorottya, Nagyvárad, 1804. III–XIV.; MM<sup>2</sup>. I. 422–430.) 143, 153, 313
- Előbeszéd a Lilla-dalokhoz (MTAK. K 672/II. 7a–13b.; vö. MM<sup>2</sup>. II. 317–321.) 148–149, 248–249
- Előbeszéd A' Tavaszhoz (A' Tavasz, Komárom, 1802. IX–XVI.; vö. MM<sup>2</sup>. II. 294–298.) 152, 154–155
- Előbeszéd az Alkalmatosságra írt versekhez (Alkalmatosságra írt versek, Nagyvárad, 1805. III–VIII.; vö. MM<sup>2</sup>. II. 315–317.) 136
- Első szerelemérzés (MM<sup>2</sup>. I. 612–613.) 256, 274
- [Fekszik ez a forrás...] (MTAK. K 668. 53a–54b.; vö. MM<sup>2</sup>. II. 500–501.) 305
- Fillishez (MM<sup>2</sup>. I. 543–544.) 57
- Főhadnagy Fazekas Úrhoz (MM<sup>2</sup>. I. 685–687.) 69–70, 73, 170, 278
- [Földiről] (MM<sup>2</sup>. I. 569.) 66,
- Generál Hoche halálára (MM<sup>2</sup>. I. 352.) 44, 114
- Gerson (Színm. 2. 15–39.) 49–50
- Gróf Erdődyne ő nagyságához (MM<sup>2</sup>. I. 583–589.) 58, 247, 255–257
- Halotti versek (MM<sup>2</sup>. I. 656–683.) 21, 24, 64–66, 72, 74, 124, 136–137, 138, 156, 159, 167, 175–176, 185, 197, 199, 201–231, 240, 253, 317
- Historia heliconis... (MTAK. K 679/I. 2a–4a.; vö. MM<sup>2</sup>. I. 766–771.) 130, 151
- Horváth Ádámhoz (Költ. II. 27–30.) 87, 88–89, 104, 162–163, 165, 185, 226
- Jegyzések és Említések a' Dayka' Verseire (MTAK. M. Irod. Lev. 4-r 27.f.; vö. MM<sup>2</sup>. II. 473–482.) 176–177, 190, 221, 283, 315
- Jegyzések és értekezések az Anakreoni Dalokra (Anakreoni Dalok, Bécs, 1803. [1806.] 1–56.; vö. MM<sup>2</sup>. II. 298–313.) 71, 73, 131, 153, 156, 254, 277, 279
- Jövendölés az első iskoláról Somogyban (MM<sup>2</sup>. I. 504–506.) 145–146
- Kérvénye Ferenc császárhoz (MM<sup>2</sup>. II. 386–387.) 112
- Kétségbeesés (MM<sup>2</sup>. III. 88–95.) 208
- Kifakadás (MM<sup>2</sup>. I. 419–421.) 48, 138
- Kinizsi Pál Hamvai (Széppr. 180–187.) 311
- Komárom, február 16. 1798. (MM<sup>2</sup>. I. 375–376.) 45–46, 52–53, 187
- Konstántzinápoly (Költ. III. 41–43.) 138, 169–170, 173, 220
- Köszöntő (MM<sup>2</sup>. I. 374–375.) 252
- Közönséges Tanítás (Széppr. 153–158.) 208
- Lantomtól bútsúvétel (Költ. III. 156–157.) 109, 303
- Léthe (MM<sup>2</sup>. I. 287.) 210
- Levele Aranka Györgyhöz, 1798. augusztus 4. (MTAK. M. Irod. Lev. 4-r 146.; vö. MM<sup>2</sup>. II. 402.) 133–134
- Levele Berzeviczy Pálhoz, 1795. (ItK 1936. 470.; vö. MM<sup>2</sup>. II. 381.) 50, 138
- Levele Berzeviczy Pálhoz (?), 1803. (MTAK. K 604. 167a.; vö. MM<sup>2</sup>. II. 489.) 149

- Levele Bessenyei Sándorhoz, 1795. (ItK 1936. 468–469.; vö. MM<sup>2</sup>. II. 379–380.) 179, 183–184, 187, 308
- Levele Festetics Györgyhöz, 1798. január 22. (Országos Levéltár, Festetics Dir.; vö. MM<sup>2</sup>. II. 394–396.) 312
- Levele Festetics Györgyhöz, 1800. december 19. (Országos Levéltár, Festetics Dir.; vö. MM<sup>2</sup>. II. 416–418.) 63
- Levele Festetics Györgyhöz, 1801. április 10. körül (MTAK. K 3/14.; vö. MM<sup>2</sup>. II. 429–431.) 54
- Levele Festetics Györgyhöz, 1803. július 17. (Országos Levéltár, Festetics Dir.; vö. MM<sup>2</sup>. II. 491–492.) 58, 306, 313
- Levele Gáspár Pálhoz, 1795. augusztus 18. (Debreceni Irodalmi Múzeum, K. X. 75. 74. 1.; vö. MM<sup>2</sup>. II. 375–377.) 176
- Levele Görög Demeterhez, 1801. február (OSzK. Fol. Hung. 893. 23a–24a.; vö. MM<sup>2</sup>. II. 421–423.) 72–73, 138
- Levele ismeretlenhez, 1796. (ItK 1936. 472.; vö. MM<sup>2</sup>. II. 383–384.) 109–111, 123, 128
- Levele Kazinczy Ferenchez, 1802. december 26. (MTAK. M. Irod. Lev. 4-r 41. 118a–119a.; vö. MM<sup>2</sup>. II. 467.) 72–73
- Levele Kazinczy Ferenchez, 1804. június 14. (MTAK. M. Irod. Lev. 4-r 27.; vö. MM<sup>2</sup>. II. 505–507.) 131, 155–156, 313
- Levele Kultsár Istvánhoz, 1802. október (MTAK. K 3/19.; vö. MM<sup>2</sup>. II. 464–465.) 155
- Levele Márton Józsefhez, 1801. május 19. (MTAK. K 3/20.; vö. MM<sup>2</sup>. II. 423–425.) 54–55, 67, 139, 153, 296–297
- Levele Nagy Gáborhoz, 1796. (ItK 1936. 470–471.; 382–383.) 44, 183–184
- Levele Orczy Lászlóhoz és Koháry Ferenchez, 1797. november 8. (MTAK. K 668. 33a–41b. és 43a–50b.; vö. MM<sup>2</sup>. II. 390–393.) 123, 126–130, 133, 147, 153, 191, 227, 238
- Levele Rhédey Lajoshoz, 1804. szeptember 8. (MTAK. K 3/22.; vö. MM<sup>2</sup>. II. 514–515.) 137
- Levele Sándorffy Józsefhez, 1804. június 3. (Delejtű 1858–59. 94.; vö. MM<sup>2</sup>. II. 503–504.) 67–68, 69
- Levele Széchényi Ferenchez, 1798. január 23. (OSzK. Levelestár; vö. MM<sup>2</sup>. II. 396–397.) 121, 122, 123, 309, 310
- Levele Széchényi Ferenchez, 1802. január 9. (OSzK. Oct. Hung. 151. 2–9.; vö. MM<sup>2</sup>. II. 440–444.) 123, 126, 147, 227
- Levele Széchényi Ferenchez, 1802. szeptember 16. (MTAK. K 3/24.; vö. MM<sup>2</sup>. II. 455–462.) 147–149, 151–152, 197, 201, 227, 240
- Levele Széchényi Ferenchez, 1803. (MTAK. K 668. 51a–52a.; vö. MM<sup>2</sup>. II. 483–484.) 69, 212
- Levele Vajda Juliannához, 1797. október 21. előtt (MTAK. K 672/I. 19ab.; vö. MM<sup>2</sup>. II. 388.) 275
- Levele Vajda Juliannához, 1797. október 21. (Toldy 844–845.; vö. MM<sup>2</sup>. II. 388–389.) 252
- Levele Vajda Juliannához, 1798. március 18. (MTAK. M. Irod. Lev. 4-r 138/II.; vö. MM<sup>2</sup>. II. 400–401.) 39, 275
- Lilla (Nagyvárad, 1806.) 55, 245, 247–279, 295
- Lillához távollétben (MM<sup>2</sup>. I. 371–372.) 252
- Magyar Hajnal Hasad (Költ. I. 65.) 138, 234

- Marosvásárhelyi gondolatok (MTAK. K 672/IV. 113a–115b; vö. MM<sup>2</sup>. I. 201–205.)  
 44, 113, 120–122, 124–129, 134, 159, 188–195, 238, 292, 304, 311  
 Még egyszer Lillához (MM<sup>2</sup>. I. 378–380.) 57, 264  
 Melyik a' legjobb Csók? (Széppr. 67–68.) 27, 161  
 Nagy Sámuel Sanderjére (Költ. II. 113–115.) 87, 104  
 Nemes bátorítás (MM<sup>2</sup>. I. 518–519.) 48, 138  
 [Nézd el...] (Költ. II. 61.) 103  
 [Oh szegény Országunk!] (Költ. III. 160–161.) 93  
 Orgiák (MM<sup>2</sup>. I. 361–362.) 296  
 Parasztdal (MM<sup>2</sup>. I. 500–502.) 155  
 Rátz Sámuelhez (Költ. II. 66.) 87  
 Rút ábrázat 's szép ész (Költ. III. 171–172.) 186  
 Sárközi kisasszon halálára (MM<sup>2</sup>. I. 569–570.) 58  
 Serkontés a' Nemes magyarokhoz (Költ. III. 175–183.) 110  
 Siralom (MM<sup>2</sup>. I. 410–411.) 263  
 Szegény Zsuzsi, a táborozáskor (MM<sup>2</sup>. I. 582–583.) 155  
 Szerlemdal a csikóbőrös kulacshoz (MM<sup>2</sup>. I. 580–582.) 155  
 Tartózkodó kérelem (MM<sup>2</sup>. I. 619–620) 273–274  
 Tempefői (Színm. I. 5–93.) 30, 33, 52, 75, 77–79, 81–86, 89, 90, 92–95, 99,  
 104–106, 130, 142, 143, 235, 306  
 Tüdőgyulladásomról (MM<sup>2</sup>. I. 683–685.) 231  
 Újlesztendei gondolatok (MM<sup>2</sup>. I. 366–369.) 15, 40–42, 61, 113, 128, 159, 184, 193,  
 238, 252, 257, 258–261, 291–294  
 Vályi Klárához (MM<sup>2</sup>. I. 338–340.) 312  
 [Vázlatfüzet A' Tsókokhoz] (Széppr. 59–67.) 18, 102  
 Zsugori uram (Költ. III. 40–41.) 169

## A SZOROZATRÓL

A Kossuth Lajos Tudományegyetem Magyar Irodalomtörténeti Intézetének szakmai hírnevét Barta János és Bán Imre professzorok kiemelkedő munkássága alapozta meg még az ötvenes-hatvanas években. A „debreceni iskolát” ettől kezdve jellemzi az elmélyült esztétikai és filológiai munka egysége, az irodalom és az emberi lét kérdéseinek egymással összefüggő vizsgálata, valamint a széles körű tájékozódás. A mesterek nyomába lépő munkatársak, tanítványok és immár a tanítványok tanítványai az újabb időkben is megőrizték és továbbviszik, újabb szempontokkal frissítik azt az irodalomszemléletet, amelynek jellegadó vonása a szélsőségektől tartózkodó szakmai igényesség.

A Kossuth Lajos Tudományegyetem Magyar és Összehasonlító Irodalomtudományi Intézetének négy tanszékén ma is elmélyült irodalomtudományi kutatómunka folyik. Elsősorban, de nem kizárólag, ennek eredményeiről kíván számot adni az intézet és a Kossuth Egyetemi Kiadó közös vállalkozása, a Csokonai Universitas Könyvtár című sorozat. Ez a kötet a sorozat első könyvének, Debreczeni Attila: Csokonai, az újrakezdések költője című munkájának bővített, második kiadása.

## A SZOROZATBAN EDDIG MEGJELENT:

1. *Debreczeni Attila:*  
CSOKONAI, AZ ÚJRAKEZDÉSEK KÖLTŐJE (1993)  
(A felvilágosult szemléletmód fordulata az életműben)
2. *S. Varga Pál:*  
A GONDVISELÉSHITTŐL A VITALIZMUSIG (1994)  
(A magyar líra világképének alakulása a XIX. század második felében)
3. *Tamás Attila:*  
ÉRTÉKTEREMTŐK NYOMÁBAN (1994)  
(Művek, irányzatok, elméleti kérdések)
4. *Dobos István:*  
ALAKTAN ÉS ÉRTELMEZÉSTÖRTÉNET (1995)  
(Novellatípusok a századforduló magyar irodalmában)
5. *Imre Mihály:*  
„MAGYARORSZÁG PANASZA” (1995)  
(A *Querela Hungariae* toposz a XVI–XVII. század irodalmában)
6. *Márkus Béla:*  
ÁTDOLGOZÁSOK KORA (1996)  
(Sarkadi Imre és a sematizmus)
7. *Bitskey István:*  
ESZMÉK, MŰVEK, HAGYOMÁNYOK (1996)  
(Tanulmányok a magyar reneszánsz és barokk irodalomról)
8. FOLYTONOSSÁG VAGY FORDULAT? (1996)  
(A felvilágosodás kutatásának időszerű kérdései)  
Szerk.: *Debreczeni Attila*
9. *Imre László:*  
MŰFAJOK LÉTFORMÁJA XIX. SZÁZADI EPIKÁNKBAN (1996)

## A SZOROZAT KÖVETKEZŐ KÖTETE:

10. *Lőkös István:*  
„HORVÁT ÉS OLASZ CRONIKÁKBÓL TANULTAM” (1997)  
(Zrínyi eposzának horvát előzményei)

**Ára: 480,- Ft (Áfával)**