

*Margócsy István*

## Hogyan alakult ki a magyar irodalom filozófiátlanságának tézise?\*

Így írom én is hősi versem hősen,  
amelynek hőse egy és ezer-egy,  
ki régi-gyengén s mindig-új erősen,  
halni-születni testből testbe megy,  
a végtelen végét nem éri ő sem,  
s az én mesém is végtelenbe megy,  
hisz benne olyan dolgok vágya szólal,  
miket nem mondhatsz véges számú szóval,

mert minden szó új korlátot teremt,  
a gondolat testének szabva formát,  
s e korlátok közt kígyózik a rend  
lépcséje, melyen addig másszuk ormát  
új s új látásnak, mígnem messze lent  
köddé mosódik minden régi korlát,  
s képekből összeáll a képtelen  
korlátokból korlátlan végtelen.

Babits Mihály: *Hadjárat a semmibe* (1913)

Mily könnyen és elegánsan fogadjuk, mindig is szinte természetes egyetértéssel, azt a bölcs tapasztalatként bemutatott óriási közhelyet, mely szerint a magyar irodalom és magyar kultúra egészében, *mint olyan*, lenne filozófiátlan, sőt: gondolattalan és reflexió nélküli; esetleg egyenesen filozófiaellenes! Csak néhány újabb megnyilatkozást idéznék. Nadas Péter az ez évben megjelent nagy beszélgetés-könyvében saját regényírói problémájaként rögzíti meggyőződését: „[...] sem a magyar irodalomban, sem a magyar kultúrában, [...] nincs igazi reflexiós kultúra [...]”, s ennek következtében az író, mint mondja állandóan „átesik” sok próbára tevő „küszöbön”, hiszen annak következtében, hogy (szerinte) nem volt, nincs, s esetleg csak mostanában lesz „magyar filozófia”, még a nyelvvel való bánás is állandóan külön, járulékos nehézségeket okoz: „híába hivaokodom én azzal, hogy a magyar nyelv milyen gazdag a mozzanatosságban, vagy a képiségben, ha a korszak a fogalmiságra hajlik.” Nem vizsgálnám most annak a kitételnek a tényleges jelentését, mit is jelent a „magyar filozófia” kategóriája (a szerző itt talán csak a németországi filozófiai oktatással és diskurzussal szembeni tényleges nagyságrendi különbségre utal), csupán arra a nemzetkarakterológiai túllátalánosításra hívnám fel a figyelmet, miszerint – sok minden más mellett – maga a magyar nyelv lenne akadály a fogalmi jellegű gondolkodásnak. Vagy egy másik intellektuális

\*A tanulmány korábban már megjelent a *Szabad Válaszok* (<http://www.szv.hu/>) internetes folyóirat 4. számában.

írók idézve: Eörsi Istvánnak mindhalálig meggyőződése volt, hogy az ő, úgymond, filozofikus költészetének recepció problémái abból adódtak, hogy a magyar irodalmi élet egészében „a filozófia és a kultúra kölcsönhatására még igény sem mutatkozik”, s „a magyar közgondolkodás a gondolkodást a művészet ellenpárjának fogja fel”. Nem érintve most azt a problémát, hogy mindkét esetben a szerzőknek „természetes” apologetikus alapállását, s saját pozíciójuk különállásának afirmációját is kiolvashatjuk e sorokból (bár egyiküknek szépirodalmi recepciója mindvégig problematikus volt, másikuké viszont a kezdetektől máig rendületlenül sikeres), mivel a tézis rendkívül széles körben elfogadottnak tekinthető, érdemes mind történetét, mind érvényességét megvizsgálnunk.

A modern magyar irodalom kialakulásának idején, azaz a XVIII–XIX. század fordulóján a kérdés ily felvetésének nyilvánvalóan semmi értelme nem lett volna: az az irodalom, melyet a mai irodalomtörténet felvilágosodottnak tekint, sok szempontból nézve inkább volt filozófia, mint ún. autonóm szépirodalom (s ez akkor is igaz, ha abban az időben a *filozófia* vagy *filozófus* kategóriák nyilvánvalóan nem pontosan ugyanazt jelentették, mint ma). Bessenyei György életműve mindvégig a filozófiai-antropológiai jellegű tanköltemények táján mozgott, s mind tájékozottsága, mind kérdésfelvetései jó párhuzamba állíthatók a korabeli nyugat-európai filozófiai útkeresésekkel; Kazinczy Ferencnek minden esztétikai gesztusa jól megalapozott filozófiai háttérrel rendelkezett, s nem-esztétikai jellegű filozófiai tájékozódása is igen széles körű volt; Verseghy Ferenc akár szakfilozófusnak is elmehetett volna (s ma úgy bizonyára jobb szakmai híre lenne, mint így, a nagy elmélkedő tanköltemények szerzőjeként); Csokonai Vitéz Mihály pedig, kinek ragadványneve a „magyar Rousseau” volt, mindenki számára ismert módon úgy határozta meg a kulturális ihlet kivételes állapotát, miszerint a természet – és persze a vele rokon kultúra – „nimfái” akkor jönnek elő, „ha erre bölcs s poéta jő” (*A Magánosság* c. versből). A felvilágosodás kulturális optimizmusa, mely azt a nemes lelkű utópiát engedte érvényesülni, miszerint mindnyájan „az emberiség kertjébe” sietnénk (Csokonai szava a *Marosvásárhelyi gondolatok* c. versből), azt vélte, óhajtotta, szorgalmazta, hogy ebben a kertben majd okosan fogunk beszélgetni a kultúráról – ehhez pedig legalább akkora okosságra lett volna szükség, mint jó ízlésre.

De persze repedések már ekkor is akadnak – elsősorban azért, mert az autonóm-má váló, az osztatlan literatúrából éppen önálló sodó „szép” irodalom nagyon nehezen találta meg egyensúlyát: ha már leválasztotta magáról a filozófia általános védőszárnyait, ha már megteremtette önnön egyediségét – akkor a továbbiakban milyen viszonyt alakítson ki eddigi felérendeltjével? Azt a nagy, természetesen rousseau-i megalapozottságú nézetet, mely az okosságot radikálisan távol akarta tartani a szépség birodalmától, eleinte erőteljes bizalmatlanság fogadta: Kisfaludy Sándor nagy önjellemzését (miszerint: „én tudós, én literátor nem vagyok” – a *Himfy szerelmei* előszavából), valamint a verseiben számtalanszor megemlítt, de reflexíve ki nem fejtett nézetet, miszerint az ész és a szív, tehát a bölcselkedés és a költészet illetékessége, tökéletesen összeegyeztethetetlenek és ezért csak szembeállíthatók, a recepció nem fogadta jó szívvvel, s Kisfaludy műveit nagyon hamar a populáris regiszter közelébe taszította. De persze az esztétikai autonómia mint a tiszta szépség igénye maga is nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a művekben a reflexiók szintje csak másodlagos szerepet játszassék: Kazinczy tiszta szépségideálja, minden filozofikus megalapozottsága mellett is, erőteljesen függetleníteni akarta a szép irodalmat a bölcsesség absztrakcióitól, akár azon gesztusával, ahogy pl. Bessenyei szerepét, stilisztikai kifogásai

révén, csökkenteni próbálta, akár azzal, ahogy híres epigrammájában maga is szembeállította a filozófiát és a költészetet:

### *Kant és Homér*

„Kell!” mond Kant hidegen, s „tedd, mert kell! – A Meonída:

„Tedd, mert szép, mert jó, mert igaz!” erre tanít.

Angyalokat gyúr majd sárból a Celta Prométheusz:

Adni nemesb embert a nagy öregnek elég.

Hiszen ez a nemesen, „érdek nélkül” esztétizáló, az esztétikai nevelés schilleri elvével összhangzó érvelés már magában rejti a szépnek tökéletes elválasztását is a „dolgok” tartalmiságától – az a nagy elv, amely a Kazinczy-féle nyelvújítás egész idealitását áthatotta, alighanem már az esztétikai mozzanatnak abszolutizálását is magában rejtette, a nyelv szépség ideálján messze túlmutatóan (ahogy az egyik, levelében írott tétele nyíltan ki is mondja: „Nem a gondolat, hanem a nyelv ereje lesz az eléhozásokban a cél, [...] a hol a szó és nem a dolog légyen a fő érdem!”).

A magyar romantika alkotói már nem az egyetemes kulturális optimizmus utópikus ideálját táplálták, hanem éppen ellenkezőleg: az autochtón nemzetközpontú kultúra kiépítésére tettek nagyszabású kísérletet – természetesen komoly filozófiai megalapozottsággal és tájékozódással (mint pl. Kölcsey a *Nemzeti hagyományokban*); csak hogy úgy, hogy az irodalmi műveknek tematikájába és anyagába jóval kevésbé hagyták bevonulni az elvontabb kérdéseket, s az ún. „objektív” műnemekben a hagyománykeresés történelmi jellegének, a „szubjektív” műnemben, azaz a lírában pedig a csak egyéniként felfogott érzelmeknek és szenvedélyeknek biztosítottak elsőbbséget. Az a nagy ideológia, mely a nemzet közösségének prioritását állította minden területen, s a műalkotásokat is nagyobbrészt a nemzet érdekében tett szolgálat etikai aktusaként definiálta, nyilván nem szolgált a lételméleti gondolati dilemmáknak és a megoldhatatlan individuális problémáknak állandó tematizálását; ráadásul a népiesség nagy ideológiája (Herder nyomán) az ún. természetes egyszerűséget és primér reflexiótlanságot is elsődleges kötelességként írta elő a költészet számára – a reflexiónak nyílt jelenléte így pl. a lírában többé-kevésbé nemkívánatossá vált (gondoljunk csak arra a nagyon jellemző kihívó állásfoglalásra, mely sajnós, joggatlanul, az egész Petőfi-képet, s az ő nyomán a magyar líra generális beállítását sokáig meghatározta: a költő nem más, mint a természet vadvirága, aki az iskolával *szemben* hozza létre költeményeit – ennek a felfogásnak volt következménye pl. az az elítélő vélemény is, mellyel Petőfi Goethenek bölcselkedő költészetét sújtotta). Nem egyértelműen jelenti azonban még mindez sem az egész irodalom vagy a magyar romantikus irodalmiság, vagy minden egyes író-költő filozófiatlanságát: hiszen pl. Vörösmarty rendkívül feszített, vizionárius elmélkedései, hatalmas létfilozófiai látomásai minden művének mélyén (a nemzeti eposzoknak is!) állandóan meghaladják a nemzetközpontú általánosítások közösségi előírásait; Petőfinek radikális individuuum-felfogása, mely persze nem reflexíve, hanem többnyire csupán impliciten, s egyes kijelentések szintjén jelenik meg verseiben, tökéletesen megfeleltethető a korabeli európai szubjektum-felfogásoknak (s még jó pár alkotót idézhetnénk e sorban). Nyilván nem véletlen, hogy a korszak legfilozófikusabb irodalmára, Erdélyi János, a hegeli történetfilozófiai módszert követve, bennük az „objektív szellem” filozófiai jelenlétét rögzítette, mikor kijelölte helyüket a magyar szellem fejlődés-

történetében, s eszébe sem jutott felróni nekik reflexiótlanságukat – sőt, a népiesség nevében, épp e reflexiótlanságot látta a korszellem követelményének (lásd impozáns nagy történetfilozófiai alapozású áttekintését a magyar romantika irodalmának történetéről és történetiségéről: *Egy századnegyed a magyar irodalomból*).

Más kérdés az, hogy e nagy, sokszor tépett, filozofikus romantikus beállítottság a recepció döntő többségében nem így nyert elismerést, s a műveknek az általánossá vált interpretációja (mely a XIX. század második felében már igen nagy hivatalos erővel és intézményes kiterjedettséggel hatott, a század utolsó harmadában pedig az iskolai oktatásban való nagyszabású manipulatív alkalmazásával rendkívül széles körben vált közhellyé) kizárólag a nemzeti cél érdekében játszott irodalmi szerepet tette tárgyalhatóvá, s a szélesebb (általánosabb) vagy szűkebb (túlságosan individuális) terjedelmű, élesebb kérdésfelvetéseket, melyek persze a születő irodalomban állandóan újratermelődtek, erőteljesen (néha erőszakosan) háttérbe szorította. Az a nagy vita, mely az 1850-es években két kitűnő irodalomértő kritikus között zajlott az irodalmi „formák” általános értelmezéséről, azaz Erdélyi János és Gyulai Pál összeütközése, lényegében ezt a nagy konfliktust írta le (mindez nyilván nem volt független attól a vitától sem, melyet Erdélyi az olyan ún. egyezményes magyar filozófusokkal folytatott, mint pl. Hetényi János vagy Szontagh Gusztáv, akikről persze sok rosszat lehet elmondani, csak azt nem, hogy nem filozófusok lettek volna...). Míg Erdélyi számára (nyilván hegelianus módra) a mű lényegi formája nem más, mint a mű egésze, s így csak a műegész teljessége számíthat nagyszabású és hosszú távú érvényességre, addig Gyulai véleménye szerint a forma tulajdonképpen nem más, mint az író ornamentális és stilisztikai készségének megnyilvánulása, s a műalkotás tartalma pedig a közösségi életérzés és nemzeti azonosság érzékeltetésében fogna megnyilvánulni. Az a népnemzeti irodalomértelmezési iskola, mely aztán Gyulai vezetésével igen hosszú időre meghatározta az interpretációs stratégiák főcsapásának irányát, tulajdonképpen éppen a legfilozofikusabb mozzanatait szorította háttérbe a magyar romantikának: így korlátlan individualitását (pl. Petőfi esetében a *Felhőket*), látomásos terjedtségét (pl. Vörösmarty utolsó verseit vagy a *Csongor és Tündét*), ironikus kettős látását (pl. Aranytól a *Bolond Istókot* vagy a *nagyidai cigányokat*); a szélsőséges romantikusokat pedig (akik egyébként valóban filozófiai alapozottságú reflexív műveket hoztak létre, mint Vajda Péter vagy Czákó Zsigmond) egyszerűen kiírta a kánonból, s mindent megtett azért is, hogy pl. egy olyan nagy koncepciójú szerző, mint Jókai, vagy rossz pszichológusként rögzüljön, vagy legfeljebb mesemondóként kanonizálódhasson. S természetesen, kölcsönhatásként vagy visszahatásként, a születő szépirodalom is sokban alkalmazkodott az elvi konfliktusok csendesítésének nagy nemzeti stratégiájához (ahogy akkorigiban – egyébként szintén filozofikus általánosítás révén! – mondták: a bevégzett tények tudomásul vételéhez); nyilván ennek köszönhető a XIX. század második felében születő líra sok nagyon gyenge és jellegtelen eredménye is. Ám még e nemzeti konszenzusra való nagy törekvés sem oltotta ki teljes mértékben a nagyon súlyos dilemmák meglátásának és megformálásának lehetőségét, azaz az irodalom filozofikus igényeit – ha pl. azt a művet nézzük, melyet Lukács György elsősorban, úgymond, kompromisszumos gondolatlansága miatt ostromzott egy fél évszázadon át, azaz *Az ember tragédiáját*, akkor is belátóbbnak kell lennünk, s nemcsak a mű koncepciójának impozáns mivolta kapcsán, hanem a Lukács által idézett konkrét esetben is: amikor Madách a híres homouszion/homoiuszion-vitában nem a teológiai igazság kizárólagosságára és életszentségbéli jelentőségére hegyezi ki a kérdést, akkor nyilvánvalóan a vallási

toleranciának filozófiailag számtalanszor körbejárt, jól megalapozott liberális ideológiáját követi, mely Magyarországon az ország vallási megosztottságát tekintve egyébként is rendkívül fontos szerepet játszott – nyilván nemcsak politikailag, hanem eszmétörténetileg, s így filozófiailag is (hiszen a toleranciának épp filozófiája eredményezi a kinyilatkoztatás igazságával szembeni közömbösséget); az ezzel szembeni lenézés vagy elítélő fellépés egy üdvtörténeti igazság hirdetésének nevében pedig vagy vallásos rajongóhoz illik csak, vagy pedig nyilvánvalóan méltánytalan.

S ezzel itt is vagyunk a XX. század elején, mikor Lukács és baráti köre sajnos máig ható érvennyel hirdette meg az egész magyar kultúra filozófiátlanságának nagy koncepcióját – feltehetően azért, mert a népnemzeti iskola önideológiáját, interpretációs stratégiáját, azaz a magyar irodalomnak csak nemzeti elkötelezettségre visszaszorított jellemzéseit maga is átvette, elhitte, csak éppen nem fogadta el (vö. pl. mindazt, amit Lukács a magyar nem-cselekvés „józan” voltáról mond – az ő véleménye is ugyanazt képviseli, mint amit az általa mélyen lenézett Beöthy Zsolték nemzetábrázolása...). S mindehhez járult e társaság rendkívül éles intoleranciája minden mással szemben, ami nem az ő ízlésüknek vagy filozófiai beállítottságuknak felelt meg: aki nem az ő filozófálásukat követte, az az ő szemükben egyszerűen nem minősült filozófusnak – olyannyira, hogy mára véleményeiknek felelevenítése nyilván nem nélkülözi a mulatságos mozzanatot sem: ahogy pl. Lukács Balázs Béla költészetének kizárólagos filozofikus mélységeit Babits Mihály vélelmezett filozófiátlanságával („a mélységtől való félelmével”) állítja szembe, az nyilvánvalóan teljes mértékben érvénytelen, s elsősorban nem azért, mert Balázs költészete mára nem igazolja, hanem azért, mert Babitsnak teoretikus-irodalmár tevékenysége, akár költészete is, pl. a mottóban idézett nagy filozófiai poéma, a *Hadjárat a semmibe* is, látványosan cáfolja (lásd Lukács rendkívül éles ítéletét: „Ez az érteni-nem-tudás nem jelent mindig és kizárólag intellektuális alacsonyabb rendűséget, hanem csak azt, hogy az érzések és élmények fejlődése útjában sokan még nem jutottak el a bensőség és differenciálódottság azon fokára, ahonnan Balázs Béla problémái mint életproblémák megláthatók.”). Történetileg nézve: lehetett pillanatnyi igaza persze Lukácsnak abban, hogy a népnemzeti iskola erőteljes és hatalmi ideologizálásával szemben a Nyugatban uralkodó szerepet játszó, s általa (igazságtalanul) impresszionistának és elvtelennek tekintett irodalomszemlélet akkoriban még nem tudott aktuálisan és erőteljesen áttörni (no persze milyen irányban is kellett volna?) – de mindennek nevében *mindenkit*, aki nem Lukács–Balázs-hívő, filozófiátlannak tekinteni, mindent, ami a magyar nyelv vagy kultúra terméke, elméletileg is semmisnek vagy gondolatlanul nyilvánítani, alighanem kizárólag szubjektív elfogultságból lehetett; az pedig, hogy a vélelmezett magyar filozófiátlanságnak bármely köze lenne a magyar nyelv adottságaihoz, alighanem már akkoriban is roppant kevésbé védhető álláspont volt, nyelvfilozófiailag is (vö. pl. az ifjú Lukács vélekedését: „Hasonlítsuk csak össze rezonanciában a német *Sehnsucht* szót a magyar *vágyódással*, a *Schicksalt* a *sorssal*: mennyire erősebb a színe még az olyan közönséges szavaknak is, mint *life* vagy *vita* a magyar *élettel* szemben.”).

A XX. század folyamán a filozófiai kultúra, elsősorban a Nyugat hatására, a megelőzőknél jóval szerveesebben kapcsolódott be az irodalmi teremtés és interpretáció nagy áramába (az olyan írók, költők filozofikus beállítottságát, mint Kosztolányi, Karinthy, József Attila, Szabó Lőrinc, Füst Milán stb. még ideologikus ellenfelek sem vonhatták kétségbe – legfeljebb helytelenítették). Viták a filozófiai jelleg körül folyamatosan zajlottak, hol az egyik, hol a másik irányból indítva (pl. a népi írók radikálisan elutasí-

tották még a nemzetkarakterológiának is filozófiai megközelítését, még az olyan magas színvonalú kísérletek esetében is, mint amilyen Prohászka Lajosé volt *A vándor és a bujdosó* esetében; vagy a másik oldalról a marxista intranzigencia, mondhatnám természetesen, filozófiátlanságként utasította el pl. Kosztolányi szkeptikus egzisztencializmusát – emlékezzünk csak Heller Ágnes hírhedt könyvére!); s persze továbbra is fennmaradt, sőt virágzott az az irodalom-felfogás is, mely a lírát egyszerűen az érzelmes képiséggel, az epikát pedig az anekdotikus mesemondással azonosította (ezeknek fennmaradásához aztán sajnálatos erővel járult hozzá a szocialista kultúrpolitika realizmus-központú előírásrendszere és hatalmi mechanizmusa). Ám a század utolsó harmadában, az 1970-es évek elején bekövetkezett nagyszabású irodalmi paradigma-váltás, mely mind a lírát (Petri, Tandori és társai révén), mind az epikát (Mészöly, Nadas, Spiró, Esterházy, Tandori révén) radikálisan átértelmezte, a megelőzőkhöz képest más, mondhatnánk: magasabb rangú státuszt adott mind az alkotásban, mind az interpretációban a filozofikusságnak. S mindehhez nagyon nagy mértékben járult hozzá még az is, hogy az irodalomértelmezési stratégiákban a nemzeti-történeti módszert nagyon nagy mértékben kiszorította a különböző filozófiákra támaszkodó, de mindig szigorúan és tudatosan elméleti alapozottságú kritika (akár a Lukács-iskola, akár a strukturalizmus vagy a hermeneutika, akár a posztmodern teóriák jegyében; az irodalomnak tudományos, történeti megközelítésében pedig a nemzetelvű fejlődés koncepciójának helyére az eszmetörténeti kutatások szintén elméletibb módszertana lépett). Ha ezt az újabban születő magyar irodalmat tekintjük: az a nagyon sok nagyon erős kísérlet és eredmény az irodalom filozófiai súlyának növelésére, mely mind az alkotásfolyamatokban, mind a tematizált kérdésfelvetésekben, mind az érintett problémák kezelésében megnyilvánul (ma talán a legerőteljesebben a nyelvfilozófiai kérdések esetében), mára, megítélésem szerint tökéletesen okafogyottá tette azokat a filozófiátlanságra hivatkozó panaszokat és szemrehányásokat, melyeknek relatív jogosságát a régebbi időkre nézvést nem vonom kétségbe (s persze azt sem állítom, hogy más nemzetek irodalmában mindez nem néz ki másképp...), de melyeknek általánosított és abszolutizált nemzetkarakterológiai vélelmezését egyszerűen előítéletnek tartom. Csattanós befejezésként – mintegy a bevezető Nadas-idézet ellenpéldájaként is – csak azt a tanulságos vélekedést idézném fel, amelyet mai korunknak alighanem legfilozofikusabb írója, Tandori Dezső mondott ki, éppen a magyar nyelv lehetőségeit elemezvén: szerinte a magyar nyelv lenne a világ legfilozofikusabb nyelve, hiszen semelyik más nyelven nem képzelhető el oly mondat, mint magyarul: „Szó sincs róla”. S ezzel a gesztussal aztán már mintha vissza is érkezhettünk volna modern irodalmunk kezdetéhez, a XVIII. század utolsó évtizedeihez, amikor programszerűen érvényesülhetett Bessenyei remek axiómája, *A filozófus* c. vígjátéknak szinte jelmondata: „hiszen a filozófia nincsen természet ellen [...]”