

EGY SZEREPVÁLTOZAT TÁVLATAIRÓL

– Az ifjú Kazinczy arcképéhez három pontban –

BODROGI FERENC MÁTÉ

(1.) Egyik legutóbbi tanulmányában Tóth Orsolya a „Kazinczy-kutatás néhány problémájáról” értekezett, de hozzátehetjük, az egész klasszikus és régi magyar irodalom tanulmányozásának problémáiról is.¹ A jellegzetesen kultúranropológiai kérdezőhorizontban álló szöveg konkrét Kazinczy-példákon keresztül beszél az „egykori tradíció”, a korszakalakzat ismeretének alapvető jelentőségéről, az egykori nyelvállapot és nyelvi tudat érdemi rekonstruálásának lehetetlenségéről, a megfigyelés nehézségeiről, arról, miképpen irányítják a „megfigyeltet” sokszor egészen reflexíven a feltételezett és potenciális vizsgálók tekintetét, hogyan termelnek koncepciózusan „literatúrai dokumentumokat”, hátrahagyott kultúrát, „tarka másfajtaságot”. „E »másfajtaság« az irodalomtörténeti gyakorlat során [...] sokféleképpen érzékelhető. Ennek oka nagyrészt az eltérő mentalitásokban, ítéletek, fogalmak és bizonyosságok bizonytalan együttesében keresendő, amelyek egészen másként működnek a mai értelmező, mint az általa megszólaltatott korszak szereplőinél.”² A rekonstruálás ezen, a „kulturális fordulat” után hazánkban is sűrűn hangoztatott problémaköre minden valószínűség szerint oka annak a jelenségnek is, hogy a letartóztatása előtti Kazinczyt oly sok modell próbálta már interpretálni. E modellek egyike sem tört kizárólagosságra, s egymástól legtöbbször független részaspektusokkal dolgoztak, mégis mindegyik valahogyan kerek és kiterjesztett relevanciára törekvő képet festett tárgyáról, melyeknek ugyanakkor jól megfogható közös elemei is vannak. A kassai és eperjesi éveket Szauder József dolgozta fel tanulmányában maradandó hatástörténeti érvénnyel, melyben az „életnek szüntelen irodalomká transzfigurálása”³ az a lényegi jellemző, mellyel a *figura* definiálható. Önálló folyóiratához, az *Orpheushoz* köthető szerepfelfogását Debreczeni Attila tárta fel, melyben a *költő* és *pap* kazinczyánus homlokzata lényegében a mítosz Orpheusával azonosítható.⁴ Ezek mellett tartom még fontosnak azt az utóéletében visszhangtalanabb koncepciót, mely Kazinczy szabadkőműves tevékenységét behatóan vizsgálva a transzparens értelemben használt *szabadkőműves* szóval jellemzi annak börtönének előtti létmódját, valamint a „közöttiség” fogalmával, mely „megelőlegezi a börtön-

¹ Tóth Orsolya: A Kazinczy-kutatás néhány problémájáról. = *Széphalom. A Kazinczy Ferenc Társaság évkönyve*. 2007. 75–84.

² Uo. 77.

³ Szauder József: A kassai „érzelmek iskolája” = *A romantika útján*. Szépirodalmi, Bp. 1961. 100.

⁴ Debreczeni Attila: Kazinczy Ferenc Orpheusa: program és szerep. = *Első folyóiratunk: Orpheus*. S. a. r. Debreczeni Attila. Debrecen, 2001. Kossuth Egyetemi Kiadó, 367–371.

évek utáni neoklasszicista Kazinczyt, aki akkor még inkább a »fausti ember« típusát testesítette meg: az élvezetekben való elmerülés és az öncélú tudományoskodás, a vakbuzgóság és a tévhit ellen/között a közösség érdekében végzendő, józan munkát preferálta.⁵

Kazinczy kötetben megjelent teljes fordításainak egyik szöveggondozójaként, kapcsolódó kutatásaim során egyre nyilvánvalóbbá vált számomra, hogy lehetetlen rekonstruálni bármiféle autonóm képet, jobban mondva közvetített önképet Kazinczyról – már csak azért is, mert nem önképe, hanem valósággal *önkép-kollekciója* van. Borbély Szilárd a Kazinczy-levelezés kapcsán a nyelv által időről időre újraalkotott személyiség megmutatásáról, az állandó nyelvi önértelmezés szenvedélyéről, a mások előtt megjelenített én ideologikus átalakításáról és folyamatos újraértelmezéséről beszél.⁶ Ezen megállapítást kiterjeszhetőnek vélem: Kazinczy élete homlokzatszerkesztő eljárások kontinuumaként is interpretálható, mely az ifjúság éveiben éppolyan lényegi, mint az öregkor időszakában, esetenként jellemzően függetlenül a textuális kódoltságtól is.

Legutóbbi két dolgozatomban ennek szellemében egy alternatív, az eddigi leírásokkal nem vetélkedni kívánó, hanem azok szupplementumaként elgondolt önkép-rekonstrukcióra tettem kísérletet, egyazon vonatkoztatási mező két lényegesnek vélt, egy tágabb (eszme)történeti és egy fókuszáltabb hermeneutikai aspektusát dolgozva ki.⁷ A továbbiakban – fontosnak ítélve, hogy a kétféle megközelítés egymással korreláló, egymást támogató és igazoló eredményeivel egyszerre vessek számot – e két tanulmány szintetizáló bemutatását végzem el. Ezt követően pedig, részben Tóth Orsolya vizsgálati irányai felé fordulva, az ezek által felkínált konstrukció távlataival, lehetőségeivel vetek számot.

(2.) Az 1770 körüli években hazájában is kiemelkedő német költő, Christoph Martin Wieland magyar befogadásában döntő szerepe volt Kazinczynak. A Wieland–Kazinczy reláció, a kettejük között diagnosztizált erős hagyománytörténeti összetartozás abszolút mértékben konszenzuális szakmai tudásnak minősíthető: „A Wieland-recepcióban és a német gráciakultusz meghonosításában Kazinczy meghatározó szerepet töltött be.”⁸ „Kettős irányú, az antikvitás és az egykorú német irodalom iránt egyszerre fogékonyságot tanúsító szellemi magatartásával szűkebb irodalmi környezetére erősen hatott; a magyar lírában elsőként adaptálta a német gráciaköltészet eljárásait.”⁹

Nem ilyen egyértelmű azonban a helyzet a grácia-kontextus *shafesburyánus* változatával. Egyetlen magyar szakirodalom sem hangsúlyozza ennek alapvető szerepét a gráciafilozófiában, illetőleg a gráciaköltészetben, pedig a Shaftesbury-hatás az elsősorban német szakirodalomban feldolgozott eredmények alapján Wielandot illetően szintén alap-

⁵ Jászberényi József: „A Sz: SOPHIA’ Templomában látom én felszentelve NAGYSÁDAT”. = *A felvilágosodás korának magyar irodalma és a szabadkőművesség*. Bp., 2003. Argumentum, 150.; Uő., Horváth Ádám és Kazinczy Ferenc kapcsolatai a szabadkőművességgel. = *Studia Litteraria XXXVI*. Debrecen, 1998. 197.

⁶ Borbély Szilárd: Csokonai karaktere és az Árkádia-per. = *Árkádiában*. Debrecen, 2006. Csokonai, 31. (Alföld Könyvek.)

⁷ Kazinczy Mainomenosz: Gráciás hermeneutika. = *Alföld*, 2008/5. 41–53.; Harmónia, grácia, gentleman, virtuoso: Kazinczy egyik önképének nyomában. = *Irodalomtörténeti Közlemények* [sajtó alatt].

⁸ Debreczeni Attila: „Fenség” és „grácia”. Ízléstörekvések a 18. század végének magyar irodalmában. = *Irodalomtörténeti Közlemények*, 2000/3–4. 341.

⁹ Gergye László: *Műzsák és gráciák között. Kazinczy Ferenc és a gráciaköltészet*. Bp. 1998. Universitas, 122.

vetőnek tekinthető, s ebből Kazinczyra nézvést is következnek bizonyos előfeltételezett együttjárások és összefüggések.

Csetri Lajos korszakmonográfiájában kiemeli Shaftesbury óriási európai hatását a német szellemi életre, de Gadamer vagy Cassirer is a lord hatalmas 18. századra gyakorolt befolyásáról beszél.¹⁰ A vonatkozó német szakirodalom szintén így tesz.

„Zwischen 1730 und dem Ende des 18. Jahrhunderts haben nachweislich fast alle bedeutenden deutschen Schriftsteller, Philosophen etc. die Schriften Shaftesburys gekannt und ihn »zu den großen Denkern und Anregern gerechnet«.¹¹ Ilse-Jutta Sandstede Shaftesbury *kulcsfontosságú* 18. századi hatásáról beszél, mely kimutatható csaknem valamennyi kortárs német író és filozófus (Gleim, Pyra, Mendelsohn, Bodmer, Sulzer, Gessner, Herder) munkásságában. Ami most mindemellett fontos, hogy e hatást Christoph Martin Wielandra vonatkozóan szintén relevánsnak, ráadásul különösen intenzívnek és mélynek írja le a német irodalomtörténet. Az egyértelmű szellemi kapcsolatot már maga Goethe is hangsúlyozza, aki egyébiránt ifjú költőként lelkes olvasója Wielandnak, de a későbbiekre is jellemzőek az ilyen jellegű megállapítások: „Epikur, Horaz, Cicero und immer wieder Sokrates und Shaftesbury sind die Schutzheiligen seiner neuen Philosophie”.¹² Az eszmetörténeti összetartozás, Shaftesbury „örangyal”-habitusa a wielandi filozófiát illetően tehát ugyanolyan egyezményes tudásnak tekinthető a német szakmában, mint a Kazinczy–Wieland összetartozás a hazaiban.

A *neoplatonista* Shaftesbury művei egy minden addiginál koherensebb, szisztematikusabb nézetrendszerben fogalmazznak meg gráciaelméletet. A modern gráciatörténetben tulajdonképpen a neoplatonista Shaftesbury alkotja meg a *morális grácia* (moral grace) fogalmát.¹³ Ezzel együtt azonban a báj istennőinek nemcsak a morál világában kell megnyilvánulniuk, hanem a külsőségekben, testi vonatkozásokban is, éppen úgy, ahogyan az az egész természetben megnyilvánul.¹⁴ Shaftesbury a gráciás állapot elérését és megvalósítását erkölcsi parancsként állítja be: maxima lesz, hogy a Gráciákhoz hasonlulni kell tanulással tudatosan és reflexíven (*education and reflection*), ezt a törekvést pedig az ember minden vonatkozásában el kell érni, erkölcsileg csakúgy mint a viselkedés, sőt a mozgás külsőségeiben (*action and grace in human bodies*). Az ember mintája ebben a küldetésben a természet; annak gráciája (*natural grace*) a nagy példa, a viszonyulási pont. Az indulatok „bájos” fékmentartása ezért ugyanúgy erkölcsi kötelesség lesz, mint a mozdulat kelleme vagy a morális döntések. A kellem és a báj harmóniája tehát kiárad az eszményi ember testéből-lelkéből, melyet a szépséges Gráciák kölcsönöznek neki. Az etika éppúgy

¹⁰ Csetri Lajos: *Egység vagy különbözőség? Nyelv- és irodalomszemlélet a magyar irodalmi nyelvújítás korszakában*. Bp. 1990. Akadémiai, 112.; Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. Bp., 2003. Osiris, 55.; Cassirer, Ernst: *A felvilágosodás filozófiája*. Bp. 2007. Atlantisz, 394.

¹¹ Sandstede, Ilse-Jutta: *Die Göttinnen der Anmut in Wielands Werk: Ein Beitrag zur Rhetorik der Aufklärung*. Dissertation. Oldenburg, 1999. Carl von Ossietzky Universität. Idézetek az internetes változatból.

¹² Berger, Hildegund: *C. M. Wielands philosophische Romane mit besonderer Berücksichtigung des Aristipp*. Dissertation. München, 1944. 15.

¹³ Pomezny, Franz, Dr.: *Grazie und Grazien in der Litteratur des 18. Jahrhunderts*. Hamburg und Leipzig, 1900. Verlag von Leopold Voss, 93.

¹⁴ Uo. 44. Sandstede is kiemeli, hogy Shaftesbury test és lélek harmóniájának képviselője. (Sandstede i. m. 151.)

lehet gráciás, mint a beszéd, a poétika, mint a mozdulatok kelleme vagy a ruházat harmóniája. Shaftesbury operatív helyzetbe hozza a *kalosz kai agathosz* antik elvét, maximálisan kiterjeszti a gráciafogalmat, dinamizálva a neoplatóni emanáció mintájára:¹⁵ a kelleme, a harmónia *erősz*a mintegy sugárzik az eszményi ember testéből-lelkéből. A „pán-gracianizmus” modelljének hívószavai a *natural Grace, outward Grace, moral Grace*;¹⁶ ezek együttese adja az eszményt, az isteni szépséget (*divine beauty*). A *külső* és *belső grácia* ilyen szintetizáló egyesítése a shaftesburyánus gráciатеória lényege. A mindenedalú, harmónikus ember ideája tehát ez, melyben az egyén szellemi érzékével megalkotta a „második természet” gráciás univerzumát.

Wielandot úgy jellemzi Sandstede, aki az „anacreontika derűs világosságát” Shaftesbury „platonikus komolyságával” elegyítette.¹⁷ Shaftesbury *moral grace* fogalmának, illetve a kapcsolódó *kalokagathia* eszményének köszönhetően a gráciafogalom nála markáns etikai színezetet kap egyfajta esztétikai nevelés szolgálatában.¹⁸ Tulajdonképpen itt is a morális grácián belül értelmeződik a testi és szellemi oldal egysége: „Es sind die moralischen Grazien, in denen körperliche und seelische schönheit in eins verschmelzen.”¹⁹ A művészet által történő nevelés komponensének fontosságát mutatja az is, hogy Wieland egy az egyben átveszi Shaftesbury *inward form* terminusát (*innere Form*), mely képzés-eszményének (*Bildungsideal*) kulcsfogalma lesz. Ezt a „belső formát”, a *kiformálódást*, a harmóniáig vezető utat tűzi ki elérendő célként Wieland is, nem tévesztve szem elől a kellő külső megjelenés fontosságának hangsúlyozását sem.²⁰ Wieland művei közül kiváltképpen a *Musarion* és a *Die Grazien* képviseli ezt az irányultságot,²¹ de *Agathon* c. könyve például shaftesburyánus Bildung-felfogásának demonstratív nevelődésregénye, az *Aspasia* pedig platonikus szerelemfelfogásának kommentálása.²²

Látható, hogy Wieland tudatosan csatlakozik Shaftesbury irányaihoz;²³ gráciaelmélete Magyarországon Gerye László által is számbavett tulajdonságainak konstitutív alapelemei shaftesburyánus gyökereiek. A lord 18. századi jelentőségének tudatában ez kevéssé figyelemreméltó is lehetne, ám Wieland konkrét fogalmakat kölcsönöz Shaftesburytól, harmónia- és gráciaképzetét pedig az ő gráciás ideológiájának tudatában működteti.

¹⁵ „Sie liegt in der energischen wiederbelebung der Platonischen kalokagathie, die in der empfindungsvollen Zeit den fruchtbarsten boden fand, in der identificierung von gut und schön und den daraus sich ergebenden folgen.” (Pomezny i. m. 45.)

¹⁶ Shaftesbury minden terminusa átvéve Franz Pomeznytól. (Pomezny i. m. 44.)

¹⁷ Sandstede i. m. 129.

¹⁸ Uo. 84.

¹⁹ Pomezny i. m. 176.

²⁰ Sandstede i. m. 188.

²¹ „Unter Wielands Graziendichtungen nehmen »Musarion« und »Die Grazien« eine besondere Stellung ein als Vertreter jener Dichtung, die für die Ausgestaltung der ästhetischen und ethischen Anschauungen der Zeit bedeutsam wird.” (Uo. 87.)

²² Stephan, Inge: *Deutsche Literaturgeschichte*. Stuttgart, Weimar, 2001. Verlag J. B. Metzler, 173.; *Die deutsche Literatur in Text und Darstellung – Aufklärung und Rokoko*. Stuttgart, 2002. Philipp Reclam jun., 235.

²³ Az előbbi hivatkozások mellett lásd még pl.: Böppler, Klaus: *Der philosophische Wieland*. München, 1974. Bern und Francke Verlag, 69., 70.

1777 tavaszán a tizennyolc éves Kazinczy Pesten egy bizonyos, eladdig ismeretlen Wieland két könyvét vásárolja meg, jobb híján, nem lévén a kereskedésben Gessner: a *Musarion* és a *Die Grazient*. A könyvek, kicsivel később kiegészülve a *Diogenes*sal s nagyrészt annak hatására, örömszöveggé és „tankönyvvé” válnak számára.²⁴ A hatás tehát elementáris, melyet egy 1791-es Wielandhoz írott rajongói levele is alátámaszt: „Ihr Diogenes war seit den ersten Jahren meiner Jugend mein gewährtester Führer.”²⁵ A *Diogenes* 1769-es első kiadása Németországban, de például Bécsben is sikerszöveg. A *Musarion* után és a *Die Grazient* megelőzően keletkező művet az ifjú Goethe is nagy érdeklődéssel olvassa.²⁶

Bár a szövegközi viszony egyértelműnek látszik már csak azért is, mert a német szakirodalom szerint Wieland e művei a kortársakhoz képest is összetettebben kódolják a Shaftesbury-hatást, ezeket pedig Kazinczy jól megolvasta, részben lefordította,²⁷ s így fogalmazott: „Ich denke ganz, wie Wieland.”²⁸, mégsem lehető fel őt illetően erre vonatkozó vizsgálati eredmény avagy bármiféle belátás. A dolog némileg érthető: a szoros eszmetörténeti összetartozás már Kazinczy előtt is reflektálatlan. Széphalmon ismeretlen Shaftesbury neve; megtört, láthatatlan hagyományról van szó.

Shaftesbury-nél a cél alapvetően a társadalom, a közélet megreformálása volt: „Nála nem a földbirtokosok (freeholders) köztársasága az ideál, hanem az úriembereké, akiket kultúrájuk, vagyis »autonómiájuk, erényük, és filozófiai felvilágosultságuk« határoz meg.”²⁹ Ehhez képest jelentőségteljes Gadamer figyelmeztetése, miszerint a 18. század német iskolai metafizikája és populárfilozófiája használta ugyan a shaftesburyánus fogalmakat, de például jellegzetesen *depolitizált* dimenziókban. Sémákat vesz át Shaftesburytól többek között például maga Winckelmann is, de a Gadamer által feltárt recepciótörténeti törés következményeivel együtt.³⁰ Ez a módosult (és a közvetítő csatornák különbözőségéből adódóan ráadásul erősen heterogenizálódott) Shaftesbury-hagyomány pedig annak a fiatal magyar Kazinczynak a kognitív világában keres helyet, akitől rendszeres esztétikai-filozófiai értekezést nem ismerünk, aki a funkcionális művészetélmény híve, aki nem olvas angolul, és akinél eleddig nem diagnosztizált a kutatás meggyőző neoplatonikus referenciákat. A diszkontinuitások, a folyton váltakozó interpretációs közegek olyannyira elfedték a gráciás ideologikum forrásvidékét, hogy Kazinczynak fogalma sem volt arról, hogy esetenként Shaftesburyt olvas a *Musarion*ban vagy éppen a *Die Grazien*ben.

Wieland *Diogenes*éről azt vallja, hogy „tele van életre való philosophiával”.³¹ Annak gyakorlati életbölcseisége, esztétika és etika, külső és belső grácia shaftesburyánus

²⁴ „Azután Musarion, a Grätziaák, és Diogenesz vala olvasásom, 's egyedül a' három.” (MTAKK K 634, [*Pályám emlékezete. Első kidolgozás*], 18a–18b.)

²⁵ A levelet közli: Thienemann Tivadar, EPHK, 37. évf., 1913. 631–632.

²⁶ Báppler i. m. 34.

²⁷ Ld. Gergye László: Kazinczy Ferenc egy kiadatlan fordítástöréde. = *Irodalomtörténeti Közlemények*, 1991/4. 460–466.

²⁸ KazLev XIII. 388.

²⁹ Horkay Hörcher Ferenc: *A skót felvilágosodás*. Bp. 1996. Osiris, 321.

³⁰ Ld. erről részletesebben, tágabb összefüggésekben: Gadamer i. m. 59–62.

³¹ KazLev II. 17. Vö. „Wielands Philosophie ist praktische Lebensweisheit.” (Sandstede i. m. 147.)

egyvezetése³² jellemezhetné Kazinczy Ferencet is, aki fiatalkori Wieland-olvasmányai, illetőleg a fogság önképzésének Winckelmann-élménye alapján eszmetörténetileg, vagy ha úgy tetszik metatextuálisan feltérképezi az illető ideologikumot. Az, hogy programverseinek szervezőereje a „gráciák tana”, hogy a teljes *Diogenes* fordítója, sőt a *Grazien* első két könyvét is átülteti magyarra, nyilvánvaló bizonyítékai a felhasználásnak. Élet és költészet elválaszthatatlan egységének hite, a Gráciák tanainak tudatos beépítése mind a művészetbe, mind az életvezetésbe, ezen eszmények egészen praktikus, hétköznapi megjelenülései azonban méginkább alátámasztják a Wieland-élmény központi szerepét. Azok a megállapítások, hogy „Kazinczy szimpozionszerű virtuális társaságában a társadalmi rang, az egyházi méltóság, az életmód, a tájékozottság, a műértés, a jellem, a lelki erények éppúgy szerepet játszanak, mint a családi viszonyok, sőt a külső megjelenés, a viselkedési szokások vagy a beszédmód”, hogy „[a]z esztétikum iránti érzéknek Kazinczy szerint az ember külsején, fizionómiáján, megjelenésén, viselkedésén és életkörülményein is látszania kell”³³, a kiterjesztett értelemben vett *gráciaideal* bizonyítékeként hitelesen olvashatók.

Kazinczyt baráti köre nem ritkán mint a gráciák felkent papját, vazallusát köszönti a levelekben.³⁴ Hogy egy leány grácia növésű, grácia kellemű, gráciás nevetésű, léptenyomon előfordul a Kazinczy-levelezésben. A jól ismert, már-már toposszá váló „ez a vidék nem áldozik a Gráciáknak”-mondat és annak jelentősége is közismert. Mindezek mellett viszont tudható, hogy például a családjáról való gondolkodásban is ez vezette, amikor kvázi-atyjukként határozza meg önmagát Berzsényinek.³⁵ A kecs doktrínája, a gráciás vonatkoztatási alap természetesen folyamatosan formálódik az idők során, kiegészül Winckelmann fogságbeli recipiálásával, később transzformálódik a Goethe-hatásban, mégis, tulajdonképpen készen áll már az ifjúság éveiben is.

A *Diogenes* c. Wieland-mű egy harmincnycol fejezetből álló esszéisztikus román, főhős-narrátora a filozófus Diogenész, aki Szinope városának peremén élve tanít. „Diogenesznél ártatlanabb embert nem fogtok soha látni, kivéven – hogy mikor ideje van, kimondja az Igazat”³⁶ A *Diogenes* arról szól, hogy itt az ideje kimondani az igazat; a szöveg elsődlegesen egy új normarend finom, áttételes proklamációjaként, programirataként értelmezhető, mely burkolt társadalmi-politikai nézeteivel itthon ki is vívja a cenzúra haragját. A lényegesebb viszont most az, hogy az új világkép a műben a magyar szakirodalomban leginkább Gergye László által feldolgozott gráciatan összefüggéseiben bomlik ki. Diogenész minden szépséget a gráciákhoz hasonlít, nyelvében a gráciák jelentésképző szerephez jutnak. Diogenész tökéletes boldogsága a gráciák jelenléte: „Látom, látom igen is a' Gráciákat; rózsakoszorúzatokkal tartják itt, ezenn a' fűvesenn, testvéri táncokat.”³⁷ A mű bizonyos értelemben tehát formuláris nyelvet beszél, normaképző diskurzus-kanon-

³² Sandstede i. m. 204.

³³ Hász-Fehér Katalin, *Elkülönülő és közösségi irodalmi programok a 19. század első felében*. Debrecen, 2000. Kossuth Egyetemi Kiadó, 92.

³⁴ Gergye i. m. 40.

³⁵ „Előbb 3 leányom 's úgy fiam lévén, 3 Grácia és 1 Ámor származik tőlem.” (KazLev. VIII. 609.)

³⁶ Kazinczy Ferenc: *Sokrates Mainomenos az az a' szinopei Diogenesz dialogusai – Consil. Wieland írásából*. Nyomt. Trattner Mátyásnál. Pest, 1793. 18.

³⁷ Uo. 45.

nizációt hajt végre, kultikussá válva Kazinczy szemében. Ezt az új normarendet pedig Kazinczy társadalmi viselkedésformává, életpraxissá alakítja. A gráciás létmód mint életstílus konkrét azonosulási lehetőséget kap: a diogenészi létforma Wieland-féle konstrukcióját.

A *Lakomában* Erősz Szókratész értelmezésében Porosz és Penia gyermekeként „durva és elvadult, mezítábas és hajléktalan, földön alvó és takaratlan, kapuk alatt, úton-útfélen, szabad ég alatt hál, mert az anyja természetét örökölte, s örökös társa a szükség. Apja természete szerint viszont mindig a szépet és a jót keresi.”³⁸ Erősz itt *mainomenosz*, elragadtatott, aki elvadultságában is örökké a jóra és szépre sóvárog. A szerelmi vágyakozás ebben a kontextusban elemi erejű érzés, amely az embert leigázza, szolgaságra veti és megfosztja józan esztétől, ugyanakkor ez a fajta „örjögés” itt azt is jelöli egyben, hogy az ember költői, ihletett állapotba kerül; a szerelem örjögése *maniává* lesz, de olyan állapotba, melyben az ember nem hogy nem veszíti el önmagát, hanem éppen hogy kiteljesedik és az istenihez kerül közelebb.³⁹ Alkibiadész így laudálja Szókratészt: „ha téged hallgat az ember, vagy a te beszédedet mástól, akár a legsilányabb előadótól – bárki legyen, aki hallgatja: asszony, férfi vagy ifjú –, mindnyájan mélységesen megrendülünk s szinte elragadtatásba esünk.”⁴⁰ A Szókratészt hallgatók tehát maguk is részesülnek a szókratészi daimón természetéből: ihletetteké válnak.

„A’ Daemoniában keresve kerestem a’ homályt. Daemon, Lélek, az igaz; de emlékeztethet bennünket Socratesi Daemonra is. Így lessz Enthusiasmus, Megihletés, Elragadtatás. Eggyike ezeknek tzelomra, értelmemre igen alkalmas vala.”⁴¹ Kazinczy e levélrészlete igen beszédes, de Horváth Ádámé sem kevésbé az: „Elöttem nem vagy az ördög’ követője, avagy tsak nem a’ mi utálatos és kártékony ördögünké, hanemha a’ Socrates’ Dajmonjáé.”⁴² Nos, Wieland főhőse, Diogenész ugyanilyen daimontól megszállott rajongó. Elég ha csupán a munka pontos címére gondolunk: *Sokrates Mainomenos oder die Dialogen des Diogenes von Sinope*.⁴³

„Ha a rend felbukkan akár a világ legsilányabb tárgyaiban is – meghódítja az elmét, és vonzalmat ébreszt maga iránt. De ha maga a világ rendje látszik helyesnek és szépnek, a rend csodálata és tisztelete még magasabbra szökik, és a szépség finom szenvedélye és szeretete, amely oly hasznos az erénynek, még tovább fejlődik e határtalan és nagyszerű dolog gyakorlatában. Mert elképzelhetetlen, hogy egy ilyen isteni rendet elragadtatás és gyönyörűség nélkül szemléljünk; ezért mindaz, ami igazán harmonikus és arányos a természettudományok és a humán tudományok témáiban, elbűvöli az ilyen téren tudós vagy jártas személyeket.”⁴⁴ Az ilyen téren tudós személy a *virtuoso*, a jó ízlés, a kifinomultság, a jó modor, a jólneveltség polgára, aki kulturált és aki *szerelmes*: „Ám kérek na-

³⁸ *A lakoma. Platón összes művei kommentárokkal*. Bp. 1999. Atlantisz, 70.

³⁹ Uo. [utószó] 108, 119.

⁴⁰ Uo. 86.

⁴¹ KazLev. I. 423.

⁴² KazLev. XII. 2.

⁴³ Vö. még: Diogenész mondja: „Plátó engem a’ megörültt Szókratésznek nevezni méltóztatott...” (Kazinczy i. m. 13.)

⁴⁴ Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper: *Értekezés az erényről és az érdemről*. Bp. 2004. Magyar Helikon, 57.

gyon, mondd meg nekem, hogy is történhet az, hogy néhány magad fajtájú bölcselőt kivéve, az egyedüliek, kik ily módon gyúlnak szerelemre és felkeresik az erdőket, folyókat s tengerpartokat, a szegény közönséges szerelmesek? [...] nem áll-e ugyanez költőkre és mindazokra, kik a természetet meg utánzójtát, a művészeteket tanulmányozzák? Rövidre fogva, nem ez-e a helyzet mindazokkal, akik vagy a Múzsák, vagy a Gráciák szerelmesei?⁴⁵ Múzsák és Gráciák szerelmese, mainomenosz az a Nicias is, aki Wieland *Theages* c. művének főhőse, s aki a virtuoso típusát hivatott megtestesíteni...⁴⁶

Wieland-fordításának előszavában Kazinczy a következőket írja egykori sárospataki professzorához, Szentgyörgyi Istvánhoz címzett ajánlásában: „Édesenn említem még mindenkor azt az időt, melyben Te engemet mintegy kiszakaszta más tanítványaid közül, biztosabb társalkodásodra méltóztattál, 's karon fogva vezetvén Rómának és Græciának dőledékjei közzé, az elragadtatott Ifjat, ki az ő Poétáikbann eddig csak a' Poétákat lelte vala fel, a' Bölcsenek ismerésére is szoktatgattad. [...] És, ó mint ömlődözött olyankor tei szived! mint ragadt-el szavaidnál nem kevésbé tanító példád!”⁴⁷ Retrospektív önreprezentációinak többször előkerülő, fontos eleme az az önmitéma, melyben a publikus maszk, a persona múzsák és gráciák szerelmese, rajongó, elragadtatott, akiből – csakúgy, mint hajdani professzorából – emanációszerűen „ömlődözik” a grácia bölcsessége és kellemé. Kazinczy olyan figurát visz színre, mint amilyen Shaftesbury virtuosója, Wieland Diogenésze: amellet, hogy végletesen ihletett, abszolút harmóniában létezik, hasonlóan az efféle neoplatonikus leírásokhoz: „Amikor szerelmet mondunk, azon a szépség utáni vágyakozást értsétek. Ugyanis valamennyi filozófusnál ez a szerelem meghatározása. A szépség pedig valamiféle szeretetreméltóság, ami többnyire a részletek összhangjából születik leginkább. Háromféle összetevője van, mert a lélekben a többféle erény illeszkedéséből szeretetreméltóság keletkezik; a testben a többféle szín és vonal összhangjában báj rejlik; és a hangokat illetően több hang harmóniájából kellem születik. Háromszoros tehát a szépség: a léleké, a testé és a hangé. [...] Bizony, kedves a számkra a lélek igaz és kiváló magaviselete; kedves a test szép formája; kedves a hangok harmóniája; és mivel a lélek ezt a hármat, úgy mint vele rokon és bizonyos módon testetlen dolgokat többre becsüli a másik háromnál, természetes, hogy mohóbban fogadja be, nagyobb hévvel törődik velük, és odaadóbban csodálja őket. És ezt a kellemet, mely akár az erényből, akár a megjelenésből, akár a hangokból árad, mely a lelket az értelem, a látás vagy a hallás útján magához hívja és elragadja, nagyon helyesen nevezzük szépségnek.”⁴⁸ Egyebek mellett ez a – esetünkben döntően Wieland, de például Winckelmann műveiben is kódolt – hagyományhorizont az, amely *identifikálja* Kazinczyt, mégpedig a Jauss-féle tipológia szerinti *csodáló* és *asszociatív azonosulás* mixtúrájaként, mely során

⁴⁵ Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper: *A moralisták. Brit moralisták a XVIII. században*. Bp. 1977. Gondolat, 215.

⁴⁶ Sandstede i. m. 147.

⁴⁷ Kazinczy i. m. [előszó].

⁴⁸ Ficino, Marsilio: *A szerelemről. Kommentár Platón Lakoma című művéhez*. Bp. 2001. Arcticus, 12., 48. (Libri Operis Magni II.)

a befogadó mintegy öntudatlanul, a hős létmodalitása feletti csodálata okán fog beleképeződni az eszményített figurába, feloldódva a műben.⁴⁹

Úgy vélem, hogy számos, különböző tanulmányokban már feldolgozott pragmatikai és poétikai megoldásai (különböző kötetserkesztő, szöveggondozó gesztusai, felvidéki szalonélete, kiválasztottság-tudata, tanfelügyelői elvei és gyakorlata, közéleti szerepvállalása, de általában az öltözékhez vagy az arcképekhez való viszonya, nem utolsósorban költészete stb.) annak a feltevésnek a tükrében is gyümölcsözően értelmezhetők, hogy az *Orpheusz*-szerep hangosabb változata, az „érzelmeik iskolájának” lángolása és az általános szabadkőműves „közöttiség” diszpozíciója mellett és ezekkel összhangban volt egy rejtőzködőbb, de életközeli szerepstratégiája is a nyelvújítási harcokon és a közéleti megpróbáltatásokon innen Kazinczyknak: a Wieland-féle Diogenész által felkínált, shaftesburyanus gyökerű életminta. A *virtuoso*-habitus mint kontextus illetéknéppen válhatott a *mainomenosz*-lét konkrétumává a sűrű és lelkes fiatalkori olvasások során.

(3.) A hazai kultúratudományi diskurzusok egyik legtöbbit citált alakja, Clifford Geertz a kultúrát olyan „szimbolikus jelentéshálónak” tartja, melyben a jelentés a *társadalmi praxis* folyamatában konstituálódik, vagyis a kultúra társadalmilag teremtett jelentésstruktúrák összessége.⁵⁰ A tapasztalat minden tárgya – az esztétikai is –, illetve mindenfajta magatartás kulturális keretek közé kerül, amelyek a tárgyakat és a magatartást bizonyos normatív képzetstruktúrákhoz kötik, specifikus (szimbolikus) jelentést kölcsönözve azoknak.⁵¹ „A geertzi kultúrakonceptió tengelyében a kulturális jelentések, a megértés és az értelmezés – tehát egy kulturális hermeneutika áll. A korábbi elképzelésekkel szemben, amelyek a viselkedés megfigyelésén alapultak, Geertz a kultúrát mint folyamatos jelentéstermelő és jelentésfenntartó gyakorlatot közelíti meg.”⁵² A jelentés ebben a megközelítésben nem eleve adott, hanem keletkező, jellegzetesen a kulturális gyakorlatokban kitermelődő. A kultúrát Geertz szövegnek, „megjelenített dokumentumnak” is nevezi, a szöveg fogalmát Ricoeur alapján kiterjesztve a különféle szociális cselekvésekre is, mert „az íráshoz hasonlatosan ez is »nyomokat« – maradandó szociális struktúrákat, illetve cselekvés-mintákat – hagy hátra a szociális időben, amelyek az emberi cselekvés dokumentumaként foghatók föl.”⁵³ A kultúra a tudás és a társadalmi gyakorlatok közös produktuma tehát, melynek segítségével valamely közösség percepciók mintákat, értelmezési kereteket, történeti tapasztalatot alakít ki,⁵⁴ a cselekvés rögzülése pedig analóg az írás folyamatával: a praxis, a performatívum ugyanúgy rögzül, mint a kimondott, a noétikus.

⁴⁹ Jauss, Hans Robert: *Levels of Identification of Hero and Audience*. New Literary History V. 1974. 283–317.

⁵⁰ Geertz, Clifford: *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. Bp., 1994. Századvég, 180.

⁵¹ Braun, Peter: A kultúra és az elbeszélés. A kultúratudományos narratológiáért. = *Antropológia és irodalom*. Debrecen, 2003. Csokonai, 36. (Szimbólum Geertznél minden olyan aktus, amely valamilyen koncepció közvetítő eszközeként szolgál. [Geertz i. m. 37.]

⁵² N. Kovács Tímea: Kultúra – szöveg – reprezentáció: kulturális antropológia és irodalomtudomány. = *Helikon*, 1999/4., 484.

⁵³ Uo. 485.

⁵⁴ Niedermüller Péter: A kultúráközi kommunikációról = *Társadalmi kommunikáció*. Bp., 1999. Osiiris, 102.

Ez az értelmezői kontextus, és tere, a tágan értelmezett kultúratudományi diszpozíció sajátos interpretatív szempontokkal, szabályszerűségekkel jár. Terry Eagleton szorgalmazza, hogy a kultúraelmélet ne álljon meg a különálló műalkotások vizsgálatánál, hanem nyelvhasználatokkal, értékítéleti panelekkel, életstílusokkal, hatalmi mechanizmusokkal, csoportidentitásokkal közös térben értelmezze őket, különféle ágensekkel körülvevett, „beágyazott” szövegekként.⁵⁵ Az efféle megközelítések nagyjában-egészében közös metodikai metszetében (legyenek azok hermeneutikai támogatottságú, vagy éppenséggel antihermeneutikus irányzatok⁵⁶) nem az egyedi műalkotás immanens szövege, illetve annak interpretációja áll, hanem a „Kultur als Text” szellemében a kultúrát felépítő nyelvhasználatok, valamint az ezeket felépítő nyelvi cselekvések, vagyis a kultúraalkotás már emlegetett performatív természete. Az irodalmi műalkotások nem zárt jelentésű szövegek többé, mert lényegi tartozékuk, szerves részük az a *társas helyzetkontextus*, melyben úgy és csak úgy artikulálódtak. „Az irodalmi szöveg éppúgy intertextuális kapcsolatban áll irodalmi, mint nem irodalmi alkotásokkal, és kölcsönhatások eredményeképpen alapozza meg saját jelentéseinek létjogosultságát.”⁵⁷ Az irodalom intertextuális, egyben intermediális és interkulturális jelenség lesz.

Az efféle rendszerekben a kulturális-társadalmi értelemképzés egyik alapvető komponense a *norma*, amely mint a rend nyelvi mintája olyan alkalmazóktól függő, nyitott mintarendszerként jelenik meg, melyet a működtetők megtanulnak, és egyúttal rendszeresen meg is változtatnak. „A normák meghatározzák egy népesség praxisát; vagyis meghatározzák az e népesség körében társadalmilag jelentős tevékenységeket és cselekedeteket. Ennyiben egy népesség számára a társadalmi rendet alkotják, s ilyen értelemben közösséget alakítanak a népességből, különleges esetben nyelvközösséget. A normák alapján a népesség a népességen belüli viselkedést tevékenységekként és cselekedetekként értelmezi.”⁵⁸ E sikeres viselkedésmódok később orientáló mintákká válhatnak, mely orientációk lényegében elvárások rendjei (elvárásrepertoárok), amelyekhez stilisztikai és izlésdimenziók is kapcsolódnak.

Schulze és Appadurai teóriái szerint a posztindusztriális társadalmakat ún. *élményszubjektumok* népesítik be, akikre az élményorientáció uralma, cselekvési lehetőségeik közötti választásukban pedig az individuum saját hajlmainak, izlésének dominanciája jellemző. A csoportképződés elve itt az, hogy az individuumok ugyanazokra az élménytípusokra, az élményorientáció közös mintájára törekszenek, azaz azon keresztül stabilizálják a szokássá vált élménykivánságokat, hogy rokonérzelmű interakciós partnerekkel érintkeznek. Ezekben az ún. *élménymiliók*ben történik meg a mindenkori élménycélok kom-

⁵⁵ Eagleton, Terry: *A fenomenológiától a pszichoanalízisig*. ford. Bp., 2000. Helikon, 201.

⁵⁶ A kettő tematikájáról ld.: Kulcsár-Szabó Zoltán: Az interpretáció fogalma „nem-hermeneutikai” diskurzusokban = *Hermeneutikai szakadékok*. Debrecen, 2005. Csokonai, 7–84. (Alföld Könyvek).

⁵⁷ Kiss Noémi: Antropológia az irodalomtudományban és irodalom az antropológiában = *Antropológia és irodalom*, i. m. 436. Vö. „Az irodalom számomra nemcsak szövegek halmazát jelenti, hanem tárgyakat, képeket, hangokat, eseményeket, s egyáltalán, mindenféle hibrideket, Bruno Latour szavával élve.” (Takáts József: Válasz Szilasi László „Nem ma” című írására. = *Irodalomtörténeti Közlemények*, 2003/6. 757.)

⁵⁸ Renate Bartschot idézi: Tolcsvai Nagy Gábor: A stílus diszkurzív elmélete felé. = *Helikon*, 1995/3. 223.

munikatív előállítása, s ezért elengedhetetlen a mindennapi esztétikának, az ízlés területének a figyelembe vétele a társadalmi struktúra leírása során. Appadurai állásfoglalása, hogy a kultúrafogyasztás különböző kulturális és szimbolikus jelentésekkel rendelkező médium, amely egyebek mellett kiválóan alkalmas a társadalmi státusz, az életvezetés exkluzivitásának demonstrálására.⁵⁹

Mindezekkel összhangban Ian Hunter olyan „személyiséggyakorlatokról” beszél, amelyek azon metódusokat jelentik a 18. században, melyekkel az egyének megtanulják, hogyan alakítsák át önmagukat különböző fajtájú élmények és cselekvések szubjektumává annak érdekében, hogy életüknek meghatározott fajtájú új jelentőséget és formát adjanak. Ez az életvezetés olyan világot alakít ki, mely a visszahúzóds etikájával jellemezhető; olyan módszer képződik, amellyel az egyén elhatárolódik a „közöséges” létezésétől, és életvitelét „egy felfokozott létforma szubjektumaként alakítja ki”.⁶⁰

Mi következik mindebből Kazinczynak az előbbieken tárgyalt önképére nézve? Hogy az irodalom életintegrációja, az életvitel kulturális telítettsége esetében radikálisnak tekinthető, legalább Szauder tanulmányai óta nyilvánvaló. Az élménymiliók konstitutív szerepe (az eredeti koncepció „posztindusztriális” korszakindexű megkötése ellenére) szintén az, melyek összefogják azon „érzékeny keveseket”, akik ugyanazon kultúrát fogyasztják, ugyanazon életstílust folytatják, ugyanúgy egy felfokozott létforma élményszubjektumai. Ilyen a kassai és eperjesi évek már említett hermetikus és intenzív szalonélete, ilyen a szabadkőműves páholyok világa, az a bizonyos kassai Rózsarend,⁶¹ de még a Magyar Museum körüli csoportosulás is, vagyis Kazinczy szimpozionszerű társaságai. Az e kultúrát felépítő (diskurzív) nyelvhasználatok, illetve az azokat felépítő (performatív) nyelvi és metanyelvi cselekvések kiválóan archiváltak, tehát feltárhatók, ráadásul demonstratív erejük:

Kazinczy Aranka Györgyhöz, mikor kiderül szabadkőművessége: „Érezd szentül szeretett Barátom! Érezd mennyire ragadott el azon támadott örvendezésem, hogy téged nem tsak Barátomnak, hanem szerzetes Atyámfianak szólíthatlak. Az a' szent öröm, a' mely indúlatosan szorítana, ha ölelhetnék meljemre, meg-némít; nem tudok egyebet mondani, hanem hogy – szeretlek.”⁶² Egy Horváth Ádámmal való találkozás: „[M]ellére szorultam, s ajkaink eggyé váltak. [...] Szíves elgyengüléssel váltam el karjai közül, s áldottam azt a boldog órát, amely ötet nekem, s engem neki szült.”⁶³ Kis Jánosnak: „Én téged oly formán szeretlek, mint a' szerelmes szereti imádott kedvesét; felejttem magamat bened!”⁶⁴

⁵⁹ Ismerteti: Sziujártó Zsolt: *A társadalmi kommunikáció a kultúraelmélet perspektívájából = Társadalmi kommunikáció*, i. m. 268, 270.

⁶⁰ Hunter, Ian: *Esztétika és kritikai kultúrakutatás. = A kultúra szociológiája*. Bp. 2003. Osiris – Láthatatlan Kollégium, 85, 88.

⁶¹ A Rózsarend a szabadkőművesség strukturális felépítéséhez hasonlatos szervezet, melynek a női olvasók, a női tagok preferálása az alapvető jellemzője. A Nyugat-Európából importált formációnak Kassán és Besztercebányán volt egy-egy magyarországi sejtje, melynek Kazinczy is lelkes tagja.

⁶² KazLev. II. 15. (A példák jelen változatban Rohonyi Zoltán egy régebbi tanulmánya alapján: Kazinczy és a szentimentalizmus = *Nyelv- és Irodalomtudományi Közlemények*, 1969/2. 289–299.)

⁶³ *Kazinczy Ferenc válogatott művei II.* Bp. 1960. Szépirodalmi, 438.

⁶⁴ KazLev. III. 445.

S a beszédes cselekvésminták, például a szeretett nevek fába vésése: „Én az helyett a' Monostor' kertjében akarám hagyni emlékemet, 's más nap egy Ailantus kérgére a' Guzmics neve első betűjét, egy igen szépen indult fekete Nyáréra a' Szemeréét, egy Gleditchiára a' magamét, egy Rhusra egy S betűt metszettem, és még egy betűt egy Platánra, 's nevem alá az esztendőt. Crescētis amores!”⁶⁵ Vagy hajfűrtök kérése a társaktól: „Csehy Kanizsáról egy fűrt hajával ajándékoza-meg. Ez édeskésnek (süszlich) fogna tetszethni némelly előtt. De, édes barátom, gondold-meg, mi az illy ereklye olykor, midőn egyikünket vagy másikunkat elragadta a' halál. Bírom képedet: hadd bírjam, kérélek, nagyon kérélek, egy csomócska hajadat is! Te tudod, barátom, hogy szeretlek: te tudod, hogy hajad becses lesz előttem. Zárj azt az első leveledbe, a' mellyet hozzám ereszteni fogsz.”⁶⁶

Ez a diskurzus egy valóban élményalapú, a „közönséges” létezésről elhatárolódó, exkluzív és rendkívül zárt csoportidentitás körvonalait látatja, melyhez rituálék, szertartászerű cselekvések sora tapad, szimbolikus jelentéshálót alkotva. A mintázatot pedig folytonosan átjárja a *virtuosok* lelkesedésének, a túlcsondulásnak, a rajongásnak, a *mainomenosz*-létnak a normatívája, jellemzően például egy-egy új olvasmányélmény leírásakor:

A híres idézet a már emlegetett Báróczi-könyv kapcsán: „Még ma is bírom a könyvet, még rajta van ifjú esztendeim öröminek kedves emléke; még ismerem a helyeket, hol édes szólása csudálgatásiban fel-felsikoltozám!”⁶⁷ Vagy jóval később Kölcseyhez: „A' küldött dal, édes Őcsém uram, oly igen szép... – – Ha látta volna, melly elragadtatással olvastam”⁶⁸ Kisfaludy Sándorhoz: „Ah, mint örvendtettem én azon, hogy ezen újabb kiadás, ha bús Italia mia-kat nem adott is, hazafiúi hangzatokat szóllaltata! hogy ezen szerelmek' zengései közzé egy még szentebb zengés is egyveledett! Az ilyenekben lelkem még inkább-lángolva csap a' Tiédhez...”⁶⁹

Shaftesbury szép és csiszolt iránti elfogultsága, szenvedélyes elkötelezettsége máig legfőbb recepciótörténeti attribútuma, aki a művészi kifejezőerőt tartja a legmagasabb rendű formának.⁷⁰ Kazinczy igyekezete, hogy „a' szóllás' és magaviselet' durvasága kedvezőbb ízlésre faragódjon”, a csiszoltság finom úriembereinek kiképzését is áhít(hat)ja, fiatalkori művei, fordításai mindezek művészi kifejezőmódjainak megvalósítását is tesztel(het)ik. N. Kovács Tímea már egy 1998-as előszóban így ír: „Azt, hogy mit hogyan és milyen formába kell öntenünk, alapvetően az adott kultúra határozza meg. A szerző és a meghatározott olvasótáborok között megkötött »narratív megállapodások« viszont nem örök érvényűek, nemcsak kulturálisan, de történetileg is változóak.”⁷¹ Kazinczy kultúrafogasztásának szelekciós műveletei, mégoly kicsiny olvasótáborának preferenciái és elutasításai egy új megállapodás-generáló normarend felépítésére tett kísérletek, melyek egy olyan nagyszabású projektumban zajlanak, amelyet Csetri Lajos *mintakövető modernizá-*

⁶⁵ KazLev. XXI. 532.

⁶⁶ KazLev. IV. 64.

⁶⁷ *Kazinczy Ferenc válogatott művei* i. m. 31.

⁶⁸ KazLev. VI. 79.

⁶⁹ KazLev. V. 451.

⁷⁰ Horkay Hörcher Ferenc: *A gentleman születése és hanyatlása*. Bp. 2006. Helikon – Universitas, 31.

⁷¹ N. Kovács Tímea: Előszó. A kultúra narratívái, narratívák a kultúráról. = *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Bp., 1998. Kijárat, 9.

lásnak nevezett.⁷² Többek között azok az elsősorban német olvasmányok – Gessner, Goethe, Kayser, Miller, Schiller, Wächter, Wieland –, melyeket Kazinczy oly kitörő lelkesedéssel fogad, szolgálják ennek az új normarendnek a hazai kultiválását, új nyelvhasználattal és elvárásrepertoárral, analóg módon Wieland *Diogenesével*, mely valamikor maga is normaképző diskurzus-kanonizációt igyekezett végrehajtani. Normaszegés és normaképzés kultúraalakító játéka tehát középponti eleme annak a fordítói, társaságalkító, pedagógiai és közéleti tevékenységnek, mely a letartóztatása előtti Kazinczy lényege, s melyben kulcsszerepet játszik a megtört és transzformálódó, de kimutatható shaftesburyanus hagyomány és benne a Wieland-szövegek világa, a gráciás ideologikum és létforma. Jelenleg úgy tűnik, hogy mindez a vázlat pedig a továbbiakban e heterogén tarkaságában felvillantott kultúratudományi illetőségű értelmezői távlat segítségével bontható ki a legeredményesebben.



⁷² Csetri i. m. 19.