

Kölcsey Ferenc (1790–1838): Költő, író, műfordító, nyelvújító, kritikus, esztéta, jogász, akadémikus (1830-tól), vármegyei aljegyző (1829–32), majd főjegyző, szónok, az 1832–36-os országgyűlésen Szatmár vármegye országgyűlési képviselője (1834-ig) és a nemzeti liberális ellenzék egyik vezéregyénisége, báró Wesselényi Miklós védője annak felségsértési perében (1835–38), a reformkori szellemi élet egyik meghatározó személyisége. • A korán árvaságra jutott fiatalember 1796–1809 között a debreceni Református Kollégium diákja volt, ennek könyvtárában készültek 1808 és 1811 között a korszakban egyedülállóan széles körű filozófiatörténeti jegyzetei. Ugyanekkor Kazinczyval levelezett, majd Pesten volt joggyakornok. 1812-től szatmári birtokán gazdálkodott, de barátját, →Szemere Pált többször felkereste Pécelen. 1814 nyarán vele együtt írta a nyelvújítási harc fontos dokumentumát *Felelet a Mondolatra* címen (megj. 1815). Fiatalkori kritikái közül igen nagy jelentőségű a *Csokonai Vitéz Mihály munkáinak kritikai megítéltetések* (1815) és a Berzsenyit hosszú időre elhallgattató *Berzsenyi Dániel versei* (1817). 1832 és 1834 között országgyűlési kerületi jegyző, képviselői működésének emléke az irodalmi igényű *Országgyűlési napló*. Megrendítő irodalomtörténeti dokumentum a Berzsenyi halálára emlékező akadémiái ülésen felolvasott *Emlékbeszéd Berzsenyi Dániel felett* (1836). ~ egyformán jól olvasott latinul, görögül, franciául, németül. Fontos élettörténeti forrás az 1833-ban Szemere Pálhoz írott önéletrajzi levele. • Filozófiai írásai közül legkorábbiak fiatalkori kéziratos jegyzőkönyvei, melyeket részben Kállay Ferenc (1790–1861) együttműködésével készített, és amelyek enciklopédikus műveltségről árulkodnak (Szauder József, szerk.: *Kölcsey Ferenc kiadatlan írásai 1809-1811*. Budapest: Akadémiai, 1968). A legkorábbi, alapos jegyzet D’Holbach *A természet rendszere* (1770) című művéről készült, ezt követi a preszókratikusok, valamint →Szókratész és →Epikurosz a korszakban magyar nyelven páratlanul részletes, forrásközpontú ismertetése, melyhez azonban támaszkodott →Bayle, Buhle és Brucker filozófiatörténeti műveire is. ~ készített jegyzetet →Descartes *Filozófiai alapelvek* (1644) és →Kant *A tiszta ész kritikája* (1781) c. művéből is (a transzcendentális esztétikával bezárólag). • A rövid *Jegyzet a Szabó András filozófi értékezésére az Erdélyi Muzéumban* (1814) Szabó András *Philosophiára vezető értekezések* (*Erdélyi Muzéum* 1, 90–113) c. írását támadja. Szabó bevezetésének célja a →filozófia sajátos tárgyának meghatározása, ami szerinte a „józan okosság,” mely különösen az emberre magára irányul, és az erkölcsi és tudományos önfejlesztés eszköze. ~ ott kezdi el kritizálni az értekezést, ahol az a tapasztalat feletti tárgyak elgondolására szolgáló rendszereket taglalja. ~ rámutat Szabó fogalmi pontatlanságaira, filozófiatörténeti felületességére. • A levélformában írott, befejezetlen *Levelek a mesmerizmusról* (1823) előbb Franz Anton Mesmer (1734–1815) német orvos mágnesességen alapuló gyógyítási módszerét – „magnetizmus” –

ismerteti, annak ironikus kritikáját adva. Ezután az emberi megismerés három moduszát különíti el: 1. →tapasztalat; 2. →következtetés és képzelőerő; 3. egyéni →intuíció valamely természetes eredetű, de a tapasztalást meghaladó titokba. Ezt követően a 3. kategóriát kezdi vizsgálni, és a „jóslás” értelmében vett „magnetizmus,” valamint a mágia történeti gyökereit keresve ezek természetes magyarázatára mutat rá. A klasszikus források valószínűsítik ugyanis, hogy a jóslás minden fajtája valamely természetes anyag hatására megváltozott tudatállapotban történt. A szöveg ezen a ponton sajnos félbemarad, világos végső konklúziót nem von le. • A *Görög filozófia* (1823) című, rendszeres, szkeptikus hangvételű, töredékben maradt tanulmány az európai filozófiatörténet kezdeteit mint minden filozófia lehetséges választójainak paradigmáját értelmezi. A szöveg egy kantianus szellemiségű, elméleti bevezető részre és egy történeti részre osztható. Az elméleti bevezetésből ~ saját filozófiai útkeresésének keserű tapasztalatait olvashatjuk ki. Eszerint a vallás és a filozófia ugyanazon tárgyak körül forognak, de előbbi hit általi „megnyugtatót” ígér, utóbbi viszont „megelégitést,” tehát bizonyított válaszokat. A filozófia azonban nem teljesíti ígérését: Az „észt önmagára hagyja,” és nehézségtől „fontolgtatásig,” attól kételkedésig, majd „feszégetésig” haladva felállítja empirizmus és idealizmus dichotómiáját. Miután ezek egyike sem ad bizonyosságot, ezért a filozofálás szkepszishez, majd szolipszizmushoz, végül erkölcsi indifferentizmushoz vezet. Kant hatását érezhetjük a mű kiindulási kérdésfelvetésében (mit ismerhetünk, és mit kell cselekednünk?), a metafizika „merész szökkellet”-ként való beállításában. A történeti rész Thálészról Püthagorászig jut el, nagy jelentőséget tulajdonít Anaxagorásznak. A korai görög gondolkodás történetileg logikus fejleményeinek látja a szkepszist, a →panteizmust és a →halhatatlanság-hitet. • ~ *Nemzeti hagyományok* (1826) c. nagyívű, programadó tanulmánya történetfilozófiai alapvetéstől kiindulva jut el esztétikai és kritikai megfontolásokig a nemzeti hagyomány szerepét vizsgálva a nemzeti költészet kialakulásában. A nemzetek ifjúkora, hőskora „regényes,” ekkor képződik a „nemzeti hagyomány,” amely az érett korban a „nemzeti poézis” számára a legjobb tematikát nyújtja. Mégis szinte csak a görögök esetében alakult ki a nemzeti múltból táplálkozó költészet, mivel a római poézis görög befolyás alatt fejlődött, a középkortól kialakuló európai nemzeti irodalmak pedig a kereszténység univerzalizmusa miatt nem nemzeti történelmi tárgyúak – az európai kultúra kozmopolitizmusa folytán a göröghöz hasonló új nemzeti költészet nincsen. A magyar hagyományból az utókor érdektelensége, „bűnös elhűlése” miatt kiestek a hőskor emlékei; maguk a nemzeti ifjúkor hősei pedig nem költészetben, hanem „ragyogó tettekben” fejezték ki magukat. A magyar népdalból, a „pórdal”-ból sem fejlődött ki nemzeti költészet, melyhez tartozónak ~ még leginkább Zrínyi Miklóst és Ányos Pált véli, de amelyet implicit meggyőződése szerint tulajdonképpen most kell

megteremteni. Saját költészete is erre tett nagyszabású kísérlet. • *A Töredékek a vallásról* (1815–16 és 1827) történetfilozófiai-vallástörténeti elemzés, mely a „bálványimádást” toleránsnak, a „megtisztult” →vallásokat – köztük a kereszténységet – intoleránsnak látja. Az intolerancia indítékát azonban nem a vallási tanításban, hanem az emberi →lélekben keresi. A vallási fanatizmussal az „értelem felvilágosodását” állítja szembe, de annál is megbízhatóbb vezetőnek tartja a „szív és a religió megtisztult érzelmeit.” A katolicizmust a →hit, a reformációt a vizsgálódás vallásának tekintve a hit szükségességét, a filozófiai vizsgálat kilátástalanságát állítja, ahogy a *Görög filozófia* is. A filozófia, →metafizika – mint ezt a rövid *Iskola és világ* (1815) is megerősíti – általában az →értelem útvesztése, míg a szívbe lokalizált hit „isteni folyam,” történelmet formáló erő, mely az emberiségnek morált és →kulturát ad. • Kritikai és esztétikai írásainak tömegéből kiemelkedik *A leányőrző – A komikumról* (1827), mely ~t mint magabiztos esztétikai elméletírót mutatja meg. Kisfaludy Károly *A leányőrző* c. darabja kapcsán ~ itt a komikum és a vígjáték részletes elméletét adja. Eszerint minden művészet egyedüli tárgya a szép, a komikum pedig a szép nevetségesség formája. Miután azonban szépség és nevetségesség ellentétesek, ezért a vígjátékíró a nevetségesség tartalmát esztétikusan mutatja be. A morális tanító szándék nem zárja ugyan ki a komikumot, de mégis inkább a „szomorjáték,” a tragédia jellemzője. A komikum ~ szerint abban is különbözik a tragikumtól, hogy miután inkább korhoz és helyhez kötött, ezért nemzetibb is, mint amaz. Egyáltalán minden drámai nyelvezetnek különböznie kell a prózanyelvtől, írja, mivel a dráma „a lírából fejlett ki.” ~ e tézis kapcsán értekeznek a költői „nyelvalkotás forrásáról,” és javaslatot tesz egy új magyar költői nyelv megteremtésére. • *Az állati magnetizmus nyomairól* (1828) a *Levelek a mesmerizmusról* radikálisabb kidolgozása, mely a hangsúlyt az antik papi orvostudomány, valamint általában a jóslás, a babona, az asztrológia, a papi rend felvilágosult kritikájára helyezi. Tézise szerint az ókori papok semmit sem tudtak a mágnességről, ezért a mesmerizmus mint magnetizmuson alapuló gyógy mód nem vezethető vissza antik előzményekre. Az antik jóslás alapja valójában a papi csalás és az emberi hiszékenység volt, így jóslástól és a reá hivatkozó mesmerizmustól még természeti megalapozásuk is elvitatható. Az érvelés során ~ Mesmerrel egy kategóriába helyezi az orvostudománnyal is foglalkozó →Schellinget. • *A Történetnyomozás* (1833) történetfilozófiai módszertani esszé, mely a →történelem mozgatóerejét keresve különböző – természettudományi, nyelvészeti – módszereket vizsgál, míg végül megállapítja, hogy csak a „filozófusi történetvizsgáló” találja meg a történelmi események valós okait, mert egyrészt ezeket az emberi lélekben keresi, másrészt felismeri a „nagybefolyású halandókat,” akik irányítják az eseményeket. A mű fő kérdése azonban az, hogy mi okozza egy nép kulturális fejlődését, illetve elmaradását, a különbséget „vad” és

„kimívelt” nép között: „Hogyan lőn itt egy nemzet kicsinyből nagygyá, egy más ott nagyból semmivé?” A kulturális →fejlődés közvetlen magyarázata a →tudomány művelése ugyan, de általánosabban a népek természetes fejlődési korszakokon – „gyermekidejű” és „férfiú” korokon – mennek keresztül (amint ezt a *Nemzeti hagyományok* is állítja). A nemzetsorsok tehát ugyanúgy természetből fakadóan ívelnek fel, illetve hanyatlanak le, ahogyan a növényi →élet is fokozatos kibontakozásból, majd fokozatos hanyatlásból áll. Mindeme változásokat belülről határozzák meg „az emberi lélek mozgásai.” A történetfilozófus ezt nemcsak az egyedben, hanem az egész emberiségben is képes szemlélni, képes meglátni a világtörténelmet átjáró közös emberi szellemet. Ilyen, egyszerre partikuláris és univerzális lélektani szemlélet alapján vethető fel a kérdés, „ha mindezen erő, rend és munkálkodás nem valamely bizonyos célra siet-e?” Bár a *Történetnyomozás* ezen a ponton abbamarad, a nemzeti sorsot elemző, kései, nagy verseiben (*Zrínyi dala*, *Zrínyi második éneke*) ~ amellet foglal állást, hogy a magyarság sorsa egyértelműen hanyatló fázisba jutott. • Az unokaöccséhez írott, közismert *Parainesis Kölcsey Kálmánhoz* (1837) bensőséges hangvételű, emelkedett etikai tanítás és buzdítás, amely egy személyes élettörténeti elmélkedés után a címzett lelkére köti sorjában a szilárd →erényt („rény”) – mint megalapozott erkölcsi elvek követését és az indulatokon való felülemelkedést –, az istenszeretetet, a szülők iránti szeretetet, az emberszeretetet, a tevékeny hazaszeretetet, a tanulást és a tudományt, valamint az anyanyelv szeretetét, és ennyiben szeretet-etikának nevezhető. Filozófiai oldalról kiemelendő az istenszeretnek szentelt bekezdés, amelyben ~ kifejti istenfogalmát. Isten eszerint „egy végetlenül bölcs, nagy és jó, de egyszersmind megfoghatatlan lény,” akinek létére félreérthetetlenül utal a természet célszerűsége, fennmaradása, egysége, dinamikus nyugalma. Amikor mindezek láttán megalkotjuk „hatalom és értelem temérdek összehatásának ideáját,” vagyis az istenképzetet, és felismerjük, hogy Istennek köszönhetjük saját létünket is, akkor „csudálat, tisztelet és hála” ébred bennünk, vagyis imádat Isten iránt. • Költeményei közül filozofáló az *Élet* (1814), a *Rény* (1816), a *Hymnus, a Magyar nép zivataros századaiból* (1823), a *Vanitatum vanitas* (1823), a *Vigasztalás* (1824), *Zrínyi dala* (1830) és *Zrínyi második éneke* (1838). A sztoikus hangvételű *Élet* az erőre és erényre támaszkodó küzdés morálját dicséri. A *Rény* („erény”) himnusz a megszemélyesített, istennőként felfogott erényhez. Nemzeti *Hymnusunkban* a költő mint közbenjáró próféta fordul közvetlenül Istenhez. Az egész magyar történelmet morálisan értelmező koncepciója szerint az ősök hősi erényének jutalma Isten áldása volt, de egyfajta nemzeti bűnbeesés Isten haragját és büntetését váltotta ki, így a magyarság mintegy kiűzetett a világtörténelem Paradicsomából. ~ szerint azonban a büntetés most már meghaladja a bűn mértékét, ezért ő erkölcsileg megalapozottan kér bűnbocsánatot, a szenvedéstől való megszabadítást a nemzet számára.

Miután a köztörténet e felfogásban Isten által morális alapon szabályozott folyamat, ezért a *Hymnus* felvázolta értelmezés a magyar történelemről egyfajta profán üdvtörténet, melynek zárókövét: a nemzeti megváltást a költő Isten dicső és méltó tetteinek felsorolásával, himnikusan szeretné kiesdekelni az isteni könyörületességtől. A néhány hónappal később keletkezett *Vanitatum vanitas* ezzel szemben értékközömbösnek állítja be sorjában a természetet, történelmet, erényt, bölcsességet, tudományt, művészetet, életet, érzelmeket, hitet, boldogságot, hírnevet. E teljes indukcióból az következne, hogy a jó és a rossz között nincs különbség, s a szenvedésnek nincs jelentősége. A vers zárása ~ szinte teljes életművének gondolatiságával szemben apatikus vagy cinikus módon értelmezi át a bölcsességet mint érzéketlenséget, és tétlenségre, nem pedig ~tól megszokott módon cselekvésre buzdít (pl. *Iskola és világ*). Isten azonban kimarad a megvetendők közül, még ha az egész teremtés megvetendő is; és a költemény hivatkozási alapja is biblikus: ~ lényegileg a *Prédikátor könyvének* első, destruktív felét gondolja végig (I–IV), elhagyva e könyv második, anagógikus szakaszát, konstruktív erkölcsi tanítását, istenfélelemre való végső buzdítását, morálteológiai keretét (V–XII). Miután a *Vanitatum vanitas*ban Isten nem történelemformáló erő, ezért ez a vers ennyiben a *Hymnus* inverze, mely a hit megingásának vagy elvesztésének pillanatát rögzíti. A *Vigasztalás*ban ugyanez a reménytelenség, kiábrándultság átjátszik az *Élet* sztoicizmusába, a vers végkicsengésében a bölcs belenyugvást dicséri. A párbeszédés *Zrínyi dalában* a múltból visszatérő Zrínyi nem talál hősi erényt a nemzetben, mely az önfeláldozó hazaszeretet hiányában elkorcsosult. A drámai *Zrínyi második énekében* a megszemélyesített sors elutasítja Zrínyi könyörgését, és a magyarságot bűnei miatt elítéli. Mint a *Hymnus*ban, ~ az áldások felemlítése után *Zrínyi második énekében* is az isteni könyörületességre apellál. E vers ószövetségi morálteológiája szerint („a bűn jutalma a halál”) azonban a nemzet bűnei – közelebbről a politikai meghasonlás, a nemzeti egység elvesztése – megbocsáthatatlanok, így most már megalapozott a büntetés. Ezzel a *Hymnus* isteni kegyelembe vetett reménye fölött győz a *Vanitatum vanitas* reménytelensége: Nincs nemzeti megváltás.

- ~ filozófiai gondolkodóként elsősorban moralista és történetfilozófus, akinek meghatározó értékfogalmai az erény és a nemzet. Utóbbi a nemzeti fejlődési korszakok elméletének keretében gondolja el. A filozófia metafizikai részét eredménytelennek és értelmetlennek látja, a vallásos hitet megalapozottnak és célravezetőnek. Politikai horizontja a vármegyei követutasítások megváltoztatása (az örökválság támogatásának visszavonása) után, a kormány sikeres megosztó politikája láttán, Wesselényi bevádlását követően komorul el, ez a tapasztalat alapozza meg a *Zrínyi második énekében* megfogalmazott vádat a nemzet ellen annak részéről, aki Wesselényi és Kossuth mellett a reformkor leghaladóbb nemzeti politikusa volt.

További irodalom:

Kölcsey Ferenc minden munkái. Kritikai kiadás, eddig 12 kötet. Budapest: Universitas, 1998–

Szauder József – Szauder Józsefné, szerk.: *Kölcsey Ferenc összes művei I–III.* Budapest: 1960.

Szauder József: *Kölcsey Ferenc.* Budapest: Művelt Nép, 1955.

Vassányi Miklós

© MAGYAR FILOZÓFIAI ENCIKLOPÉDIA