

A TUDOMÁNYOS TUDÁS ÁRAMLÁSÁNAK MINTÁZATAI MAGYARORSZÁGON, 1770-1830

A magyarországi esztétikai irodalom emberképének változása és a göttingeni tudományos recepció a 18-19. század fordulóján*

The changing image of man depicted in contemporary Hungarian literature on aesthetics and the scientific reception of the influence of the University of Göttingen at the turn of the eighteenth and nineteenth centuries

Dr. habil. Balogh Piroska PhD

egyetemi docens

ELTE BTK

sorsbona@t-online.hu

Initially submitted September 30, 2018; accepted for publication October 30, 2018

Abstract

The reception of modern aesthetics included various discourses in regard of the evolvement of a complex system of notions interpreting images of beauty. This paper analyses the influence of the University of Göttingen on scholarly writings on aesthetics in late eighteenth and early nineteenth century Hungary.

Kulcsszavak: tudományos tudásáramlás, *homo aestheticus*, esztétika, művészetek, Schedius Lajos János, Szerdahely György Alajos

Keywords: circulation of scientific knowledge, *homo aestheticus*, notions, aesthetics, arts, Lajos János Schedius, Alajos György Szerdahely

A magyarországi esztétikai irodalom első évszázadáról (1770-1880) egységesen elmondható, hogy az ekkor születő koncepciók a baumgarteni értelemben vett, antropológiai alapú esztétikai hagyományhoz kapcsolódtak, magukat „embertudományként” definiálták, és törekedtek arra, hogy az érzéki megismerés működését vizsgálva határozott képet vázoljanak fel a *homo aestheticusról*.¹ Az alábbiakban az ezen hagyományon belül végbement változásokat fogom bemutatni, a korszak két legtermékenyebb és legjelentősebb esztétikaprofesszora, Szerdahely György Alajos, illetve Schedius Lajos János műveit vizsgálva.² Kettejük kiválasztását nemcsak kiemelkedő jelentőségük indokolja, hanem az is, hogy míg Szerdahely 1774-1784 között tanított esztétikát a pesti egyetemen, és műveit is ebben az időszakban írta, Schedius 1793-1843 között volt az egyetem esztétika professzora, és előtte egyetemi tanulmányait a göttingeni Georgia Augustán végezte, ami későbbi kapcsolatrendszerére és tudományos pályájára döntő hatást gyakorolt.³ Azaz kettejük műveinek összevetése teljes mértékben alkalmas annak áttekintésére és

* Jelen tanulmány megírását, a kutatások finanszírozását az NKFIH K_16 119577 számú projekt tette lehetővé.

¹ A korszak magyarországi esztétikatörténetének tömör bemutatását l. Balogh 2018: 133-152. Esztétika és antropológia, illetve pszichológia már a tudományalapítónak nevezett Alexander Gottlieb Baumgarten műveiben is szerves egységet képeznek egymással, erről részletesen l. Borchers 2011: 136-190.

² Szerdahely György Alajos (1740-1808) tudományos pályájának bemutatását l. Margócsy 1989: 1-33; esztétikai nagymonográfiának magyar nyelvű, kommentált kiadását l. Szerdahely 2012. Schedius Lajos János (1768-1847) tudományos pályájának bemutatását l. Balogh 2007; műveinek kommentált magyar nyelvű kiadását l. Schedius 2005.

³ Schedius göttingeni kapcsolatrendszerének működését bemutatja: Balogh 2010: 127-140.

felmérésére is, milyen hatást gyakorolt a 18. század végén a göttingeni antropológiai nézetek ismerete az esztétika frissen formálódó magyarországi hagyományának emberképére.

Szerdahely általános esztétikaelméleti koncepcióját 1778-ban publikálta, *Aesthetica, sive doctrina boni gustus* címen.⁴ Sokatmondó, hogy kötetének zárófejezete a következő címet viseli: *A jóízlés az embert széppé és emberibbé teszi.*⁵ (Szerdahely 2012: 274) Itt három alfejezetben, háromféle nézőpontból vizsgálja és írja le a *homo aestheticus*, azaz az esztétikai ember karakterét. Az első alfejezet alapkérdése közösségi szempontból kérdez rá a *homo aestheticus* társadalmi hasznára: „Milyen haszon származik magán- és közös dolgainkra a szépművészetek jóízléséből? [...] Felhangzik ugyanis a tudatlan embereknek ez a panasza: Milyen hasznot hoz a jóízlés? [...] tömören kijelentettem: A szépművészetek jóízlése az embert széppé és emberibbé teszi. Nincs egyetlen dolog sem mind között, amit ezen művészetek érintenek, amely súlyosabban és nagyszerűbben hangzik.” (Szerdahely 2012: 274)

A második alfejezet rögzíti, hogy a szépség és emberség magasabb fokát csak az esztétika iránymutatásai szerint végzett képzés, a csiszoltság adhatja meg: „A kiemelkedően ízléses emberek túlhaladtak az általános emberség tartományán, és mintegy tiszta, fenséges lelkeként égi levegővel táplálkoznak. Amit a természettől kapunk, akár a nyers márvány vagy ékkő: ragyogóbb részüket a művészetnek, mint tanítómesternek kell kicsiszolnia. Mert mi más különíti el őket, és helyezi magasabb fokra?” (Szerdahely 2012: 275)

A harmadik alfejezet pedig részletezi, és az ember korporális és spirituális horizontján egyaránt értelmezi a szépség e magasabb fokát: „A természet és a művészet jóvoltából ilyenek tartjuk a szép elmét és lelkületet, a szép szívet és lelket; végül a szép és gyönyörű embert: aki a Teremtőtől bőkezűbben kapott tehetségeit az esztétika által úgy kiművelte, hogy finoman érez, sebesen gondolkodik, tárgyát, témáját magának és másoknak élettelen adja elő, hűségesen megőrzi magát, vágyát és akaratát az értelem szerint irányítja, illón és tisztességesen cselekszik. Ahogy mondtam, az szép és ember egyszerre, akiben a szép és jó érzéke kölcsönösen egyesülve van; aki, amit cselekedni elhatározott, szépen és jól, tökéletesen véghezviszi.” (Szerdahely 2012: 276)

A teljes fejezet, egyszersmind az egész kötet végkövetkeztetését pedig az alábbiakban foglalja össze az utolsó egység: „Törekvésünkre mondjuk azt: Európa legnemesebb nemzetei az emberi érzéket, azaz a szépérzéket leginkább a jóízlés révén érték el, és a szépművészetek azok, melyekben, úgy gondoljuk, korunkban leginkább szép és méltó fáradozni. Nyíltan szoltam tehát, és a szépművészeteket a legnagyobb joggal neveztem humanioráknak, melyek által az ember a szépségre és a humanitásra, emberiségre képezheti magát. Olyan erejük és hatalmuk van, hogy bármely természetű, bármely tehetségű embert, aki a tanulmányoknak és törekvéseknek ezen igen nyugodt, és igen szép részére adja magát, meglágyítanak és megszelídítenek. Itt találjuk fel a csiszoltabb emberséget; ezek nélkül nem lesz tisztes a közügy, nem lesz szabad és nemes a magánélet. Némelyek azt merik mondani: nélkülük alig ember az ember.” (Szerdahely 2012: 276)

Fórizs Gergely Szerdahely esztétika-fogalmát vizsgálva részletesen elemezte e sajátos antropológiai koncepció jegyeit és forrásait. Fórizs (2013: 187-206) Megállapította, hogy a *homo aestheticus* Szerdahely koncepciójában embereszeménként, azaz nem antropológiai adottságként, hanem megvalósítandó célként van jelen. Hangsúlyozta továbbá, hogy ezen embereszemény meghatározó karakterét a Wieland által némileg anakronisztikusan az ókori görög világra visszavetített *kalokagathia*,⁶ az ugyancsak Wieland által propagált „*schöne Seele*” (Wokalek 2011; 168-173); illetve a *decorum et*

⁴ *Aesthetica, sive doctrina boni gustus ex philosophia pulcri deducta in scientias et artes amoeniores...* (Esztétika, avagy a jóízlés tudománya a tudományok és a szépművészetek rendszeréhez igazítva), I–II, Buda, 1778. Kommentált magyar kiadása: Szerdahely (2012).

⁵ A latin nyelvű szövegek itt és a továbbiakban is Balogh Piroska magyar fordításában szerepelnek.

⁶ A Wieland által használt *kalokagathia* fogalma visszavezethető a német felvilágosodás Shaftesbury-recepciójára, és ebben az értelemben a kifejezés a szabad és elhivatott ember készségeinek teljeskörű fejlesztésére vonatkozik. Részletes kifejtését l. Fórizs 2013: 192-193. és Dehmann 2008: 297-300.

honestum elve mentén már Cicero által formába öntött, a korszakban pedig számos retorika, esztétikai és politikai értekezésben központi szerepet betöltő *orator* ideálképei adják. (Remer 2017; 104-108)

Fontos ugyanakkor megjegyezni, hogy bár egy szekularizált eklekticizmus elemeit használja fel, Szerdahely imént bemutatott koncepciójában az esztétika nem csupán egyfajta társadalmilag is hasznos önképzés (*Bildung*),⁷ vagy önmegvalósítás eszköze, melynek célképzete egy neohumanista embereszmény megvalósítása. Szerdahely érvelése az esztétikát mint egy teológiai megalapozott antropológiai eszmény megvalósításának eszközét látta, és ebben látja antropológiai értelemben vett univerzalitását is. Mint a fent idézett szövegrészekből is látszik, a szépség és az emberség magasabb foka voltaképp a lények láncolatának fizikoteológiai teóriáját⁸ idézve egyfajta előrelépés, feljebb jutás az ember számára az égi szféra irányában. Mindemellett Szerdahelyi nem elégszik meg az esztétika antropológiai célképzetének kijelölésével. Úgy véli, az esztétika segítségével azért lehet képes valamennyi ember elérni, vagy legalábbis megközelíteni ezt a célképzetet, embereszményt, mert az esztétika működésének alapja az emberi természet, pontosabban az emberi természetnek azon szenzuális része, melyet az etika nem tud formálni, uralni. Vallja egyfelől, hogy ezt az emberi természetet a Teremtő alkotta, másfelől viszont nem tekinti azt metafizikai konstrukciónak, hanem pszichológiai jelenségként kezeli. Ha ugyanis az *Aesthetica* korábbi fejezeteit is áttekintjük, láthatjuk, hogy Szerdahely e bizonyos, Teremtő által megalkotott emberi természetnek az esztétikai-szenzuális dimenzióját két lényeges lélektani képesség uralja: az érzékekre támaszkodó természetes ízlés, illetve az érzelmek, affektusok. Ezzel két, a 18. században kiemelt jelentőségű hagyományhoz kapcsolja az általa megrajzolt emberképet.

Az érzékek közül kiemelt jelentőséget tulajdonít a látásnak, magát az esztétikai hatásfolyamatot is a fény és a színek metaforáján keresztül írja le: „A látásnak a többi érzék elé való helyezését Arisztotelésszel elismerem azért, mivel a színeket és a fényt fogja fel, így kiterjed az égi testekre, mintegy halhatatlan létezőkre. A legteljesebb mértékben világos, hogy ez a legnemesebb érzékelési módunk: mivel más érzékekben benne rejtezik a gyönyör, amit azonban a látással fogunk fel, semmiféle kellemetességet nem okoz a szemnek. Amit ízelelünk, szaglunk, hallunk, maguknak az érzékszerveknek, amelyekkel érezzük őket, részeivé válnak – a szemekben ellenben semmi sincs benne: a lélek fogja fel, amit látunk.” (Szerdahely 2012: 59)

Az *aisthesis*, azaz az érzékletesség⁹ alapfeltétele a fény: „A szépművészetekben semmiféle szépség nincsen, ha nincs bennük érzékelhető fény.” (Szerdahely 2012: 147) Az esztétikai fény és árnyék keveredése pedig színeket ad: „Mivel a fény és árny kölcsönös mérséklése igen sokféle lehet, szükségképpen nem kevés szín létezik. A legfontosabbak: az újdonság, és ennek csodálatos volta; a formák és képek, mind a hasonlóak, mind a különbözőek; a nevetés, a sajátos humor és az úgynevezett alakzatok, figurák.” (Szerdahely 2012: 149)

Jól érzékelhető, hogy itt nem egy fizikai alapú fény- és színelméletről van szó, hanem az érzékelés folyamatának metaforizált leírásáról,¹⁰ amely ilyen módon az ember esztétikai, azaz érzéki természetét, és ezáltal ízlésének működését a látásra alapozza, annak analógiájaként mutatja be. A szépség ebben az értelemben az objektum felől a felfénylésben, a szubjektum felől a megpillantásban ragadható meg, azaz

⁷ A *Bildung*, azaz 'képzés' neohumanista esztétikai terminusának korabeli kontextusa egyszerre nyúlik az oktatás, a pszichológia és az antropológia irányába, vö. Müller 1997: 31-74.

⁸ A „lények láncolatának”, vagy másnéven a „scala naturae” teóriája a 18. századi fizikoteológiai elméletekben fontos elmozdulás az antropocentrikus teológia, másfelől pedig a mechanisztikus világmodellek helyett az evolucionista modellek irányába. A kérdést elsőként tárgyaló monográfia: Lovejoy 1936; tudománytörténeti kontextusáról l. Panchen 1992: 10-60.

⁹ Az *aisthesis* ebben a kontextusban ismeretelméleti kategória, de egyszeresmind pszichikai-biológiai folyamat is, fogalmi összetettségéről l. Hans 1994: 96-111.

¹⁰ Ezt maga Szerdahely is egyértelműen jelzi: „Fénynek és árnyak, színeknek és hasonló sajátosságoknak a megnevezéseit legyen szabad a festészetből kölcsönöznöm: egyrészt mivel a szépművészetek közös jegyei kölcsönösek, másrészt mert a legkiválóbb görögök és latinok is e módon szóltak róluk. Ezt a beszédmodot elfeledte a középkor, de a művelt nemzetek már újra felélesztették, és saját nyelvükre átvittették.” (Szerdahely 2012: 149)

folyamatjellegű. Ez azért érdekes, mert ha csak Szerdahely színdefinícióját nézzük, úgy tűnik, mintha még (az egyébként általa ismert és emlegetett) Newton vagy Descartes színelmélete¹¹ sem jutott volna el hozzá, amennyiben csak fényszínéről beszél, nem feltételez anyagi közvetítőt a látás folyamatában, és a színeket fény-árnyék keveredésnek tekinti, szó sem esik azok részecske- vagy hullámtermészetéről. Ugyanakkor azon jelenségek (újdomság, formák, nevetséges, humor – vagyis kedély, alakzatok), melyeket esztétikai színekként sorol fel, kivétel nélkül olyan esztétikai jelenségek, amelyek az érzékelés-befogadás folyamatában valamiféle törést és polarizációt okoznak – azaz egyáltalán nem biztos, hogy Szerdahely sajátos kiazmusai¹² nem illeszthetők bele a Newtontól Goethe színelméletéig vezető diskurzusba.¹³ Másfelől az is egyértelmű, hogy ez a kiazmus nemcsak az emberi érzékelés fizikai dimenziója felé nyit utat, hanem az érzékelés teológiai távlata mentén is olvasható. A fényszimbolika teológiai alkalmazására talán a legpoétikusabb példa a Szerdahely által is emlegetett *Isteni színjáték*, ahol a főhős Istenhez vezető útja egyszersmind a sötétségből a homályon, a kevert fényen (színeken) át a ragyogó, tiszta fény kibomlásáig vezető út is.¹⁴ Efelől olvasva az *Aesthetica* fény-metaforáit, az ember esztétikai tapasztalatai az Isten-tapasztalás analógiájaként is követhetők, így a kettős, fizikai-teológiai (esetleg: fizikoteológiai?) vonatkozásrendszer szervesen kapcsolja egybe az ember materiális és spirituális dimenzióját az érzéki megismerés folyamatában. Azt is érdemes megjegyezni, hogy Szerdahely színdefiníciója a Goethe színtanában megkülönböztetett szintudományi tradíciók közül egyértelműen a fiziológiai irányvonalhoz kapcsolható, amennyiben „a fiziológiai, szubjektumközpontú szemlélet dualistái a látást és a színeket a sötétség és a fény alaprincípiumaiból eredeztették. A színek így fényből és sötétből állnak, azok különböző arányú keverékei hozzák létre a színeket.” (Zemplén 2000: 20)

Ez a szubjektumközpontúság Szerdahely esztétikájának retorizáltságát is meghatározza, amely, amint azt másutt részletesebben kimutattam, a Bacon-i tudományos metodikára visszavezethető módon saját tudós tárgyához nem teoretikus rendszerként, hanem tapasztalatalapú szemléletként közelít.¹⁵ Azaz önnön nézőpontját *spectator*ként, szemlélőként határozza meg, ami éppoly fordulatot jelent Baumgarten esztétikájához képest, mint Kant tapasztalati lélektana a korábbi elméleti lélektani közelítésekhez viszonyítva. De nemcsak önnön szubjektív nézőpontját emeli előtérbe. Szerdahely esztétikája ugyanis recepcióesztétika, amely alapvetően azt a folyamatot kívánja bemutatni, ahogyan az esztétikai tárgy felfénylése révén a reá figyelmet fordító esztétikai alany érkeiben (és ezáltal érzelmeiben) hatást vált ki. Az így bemutatott esztétikai alany, azaz az érzékelő ember ugyancsak szemlélő, amely szemlélőben már megjelenik és meghatározóvá válik a szubjektív figyelem mozzanata – holott a művészet- és ismeretelmélet történetét kutató szakirodalom szerint e folyamat kezdete a 19. századi esztétikához köthető, és közvetlen módon vezet el a modernitás fordulatához.¹⁶

A másik lélektani alappillére az esztétikai folyamatoknak Szerdahely teóriájában egy jól kidolgozott szenvedélyelméleti modell.¹⁷ E modell jelentősége azért is nagy, mert ilyen részletességgel kidolgozott érzelmelméleti áttekintés magyar viszonylatban nemcsak a 18. században, de a 19. század első felében sem ismert.¹⁸ Ez a szenvedélyelméleti modell két részre bontva jelenik meg Szerdahely

¹¹ Newton és Descartes színelméletének részletes bemutatását, és filozófiai vonatkozásait l. Sabra 1981.

¹² A fogalmi kiazmus több tudomány vagy diskurzus fogalmainak egymás mellé helyezése, mely interdiszciplináris kapcsolatokat generál. Vö. Ceccarelli 2001: 92-97.

¹³ Goethe színelméletének esztétikai és tudománytörténeti vonatkozásairól l. Sepper 1988: 57-99.

¹⁴ Dante művének teológiai és fénytani kontextusáról számos elemzés született, itt Simon A. Gilson (2000) kötetére hivatkoznék referenciaként.

¹⁵ A Szerdahely írásaiban megjelenő Bacon-recepció rendkívül összetett, ennek vonatkozásairól l. Balogh 2017: 143-150. és Balogh 2015: 32-33.

¹⁶ A nézőpont tudománytörténeti kérdéséről, a spectator-típusú szubjektív szemléletmód tudománytörténeti jelentőségéről l. Crary 1999: 11-81.

¹⁷ A szenvedélyelméletek jelentősége a 18. században folyamatosan nő, ezt a változást bemutatja Heinz 1996: 76-88.

¹⁸ A 18. század végi magyarországi lélektani irodalom áttekintését l. Laczházi 2011: 135-153.

esztétikájában. Egyfelől részét képezi az *aisthesis* vizuális jellegét bemutató egységnek: ahogyan a fent idézett definícióban is látható, az „esztétikai színek” között szerepel a nevetés, illetve a humor, vagyis a kedély. A nevetés kapcsán felveti Szerdahely a Hobbes-tól eredeztethető megvetés-elméletet,¹⁹ miszerint a nevetés valamiféle fogyatékosra adott reakció, egyszersmind öndicsőítés is. Ugyanakkor a Szerdahely-definíció arra is felhívja a figyelmet, hogy a nevetés, mint indulat különleges pozíciót tölt be, amennyiben a megvetésen kívül semmilyen más indulattal nem lehet egyszerre jelen: „Világosan jeleztem, hogy a nevetés nem fér meg másfajta indulattal: figyelj csak meg magadat! Aki telve van haraggal, bosszúvágygal, dühvel, gyűlölettel, irigységgel, vagy más hasonló tűz hajtja, nem figyel a tréfára; ehhez nyugalomban kell lennie a szívnek. A megvetést kivéve, amit a tárgyak és személyek bizonyos idomtalanúsága vált ki.” (Szerdahely 2012: 170)

Nemcsak ebben tér el Szerdahely elmélete Hobbes-étól. Míg Hobbes mindenfajta nevetést így magyaráz, Shaftesbury és Hutcheson nevetés-értelmezésében a nevetés indikátora már nemcsak ez, hanem általában a „nevetség”: ez Szerdahelynél a „tréfa”.²⁰ Sokatmondó, hogy míg a német teoretikusok alig foglalkoztak a nevetés és a nevetség, vagy tréfa szenvedélyelméleti vonatkozásával, a két említett angol szerző hosszas fejtegetést szentelt e jelenségek pszichikai hátterének²¹ – Szerdahely pedig külön alfejezetben taglalja, hogy erre építve „Bár lenne a tréfának művészetelmélete!” (Szerdahely 2012: 173) Az is gyanúsán erős kapcsolódási pont a fenti angol szerzők irányába, hogy Szerdahely közvetlenül a tréfa és a nevetés jelenségéhez kapcsolva kezdi tárgyalni a kedélyt, azaz a „humort”, megkülönböztetve annak két alaptípusát, a vidám és a zsémbes kedélyt. Shaftesbury 1709-es *Sensus Communis, or an Essay on Wit and Humour* című esszéjében ugyanígy kapcsolja a „humour” antik értelemben vett orvoslélektani jelentését (kedély) és a modern értelemben vett ’tréfára fogékony, vidám’ jelentését, amelyet kifejezetten „good humour” megnevezéssel illet. A tréfa – nevetés – kedély hármassága Szerdahely elméletében tehát nem szenvedély, sokkal inkább az esztétikai érzékelésmód képessége (indulat), mégpedig szint hozó (azaz fénytörő) képessége.

Ezzel szemben a Szerdahely által egyértelműen szenvedélynek tekintett jelenségek nem a vizualitásra alapozott érzékelési folyamat részei, hanem az *aisthesis* kitüntetett hatáspontjai, végpontjai: „Ezzel az erővel indít meg a költészet és ezzel élnek a többi művészeti ágak is: így válnak érzékletessé, így gyönyörködtenek. Ez felizgatja az embereket, vagy épp lecsillapítja bennük a viharokat, és kedve szerint uralkodik lelkükön, mely az ember legelőbbre valóbb, nemes része, amely az istenség hasonlatosságára alkottatott. A lelkek e mozgásait, felindulásait nevezzük szenvedélyeknek, és ezek alig viselkednek másként, mint a tenger változásai, midőn a szelekkel harcol. [...] A humán művészetek élete és lelke, élénksége a szenvedélyekben rejlik. A szenvedélyek székhelye és forrása pedig a szív és a lélek. Emiatt mondom, hogy semmi sem szükséges annyira a művészek számára és számunkra, mint a szenvedélyek tana.” (Szerdahely 2012: 193)

Látható, hogy a teologizáló áthallás, akárcsak a fény-szín metaforika kapcsán, itt is működtethető: a szenvedélyek (melyek korporálisan a szívhez, spirituálisan a lélekhez köthetők) voltaképp a szív és a lélek mozgulásai, indulatai. Ha csupán a szenvedélyek Szerdahely által adott, duális listáját nézzük (szerelem: vágyakozás, öröm, remény; gyűlölet: félelem, keserűség, kétségbeesés, szánalom, irigység, vetélkedés, harag), több klasszifikációhoz is köthetnénk a listát Descartes-tól Dubos-ig, sőt, voltaképp az Aquinói Szent Tamásnak tulajdonított tizenegy alapszenvedély listájától²² sem tér el nagymértékben. Ugyanakkor sokatmondó, hogyan rendszerezi ezeket a szenvedélyeket Szerdahely – ahogyan a fenti lista

¹⁹ Hobbes nevetés-elméletét az úgynevezett superiority-teóriák közé szokás sorolni, amennyiben a nevetést a dicsőség érzelmi kifejezőeszközének tekinti, vö. Ewin 2001: 29-40; Heyd 1982: 285-295.

²⁰ Shaftesbury és Hutcheson nevetés-koncepcióját részletesen bemutatja: Jaffro 2017: 130-149.

²¹ A két említett szerző vonatkozó művei: Francis Hutcheson: *Reflections upon Laughter, and Remarks upon the Fable of the Bees*, 1750 és Third Earl of Shaftesbury: *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, 1737.

²² A különféle szenvedély-listák bemutatását és elemzését l. Schmitter 2013: 197-225; Schmitter 2016: 109-129.

is mutatja, két alaptípust, két alapindulatot különböztet meg egymástól: „Lelkünk felindul továbbá a szép és a jó felfogásától, vagy a csúf és a rossz megjelenítésétől: vonzódunk a széphez és a jóhoz, a csúf és a rossz pedig taszít minket; am azt kívánjuk, emettől elfordulunk. Innen fakad a vágy és az ellenszenv; melyeket időnként önmagukban, külön-külön érzékelünk, és melyek az állatokban is megvannak; néha pedig összekapcsolódnak a gondolkodással és a megértéssel. Keletkezhetnek akarattalagosan vagy szabadon, akár ellenünkre, akár egyetértésünkkel. Bármely dolognak az egyszerre elénk vetülő képe az, ami jónak vagy rossznak látszik, és maga a természet hajt minket, hogy amarra törekedjünk, emettől meneküljünk.” (Szerdahely 2012: 193-194)

Ez hű összefoglalója a szenvedélyek Hume által adott anatómiájának,²³ aki éppígy megkülönböztet a vágyat és az averziót tekinti a szenvedélyek alapjának, sőt, az ugyancsak nála olvasható „calm – violent” distinkció is megjelenik Szerdahely „gyengéd – heves” megkülönböztetésében. Hume egyensúlyelmélete pedig alkalmat nyújt arra, hogy Szerdahely az esztétikai hatás lélektanában az érzelmeket összekapcsolhassa a fantázia és az értelem működésével. Szerdahely ugyanis leszögezi, hogy az érzelemmentesség sztoikus ideája illúzió, az esztétikai hatás lényege épp az, hogy indulatokat gerjeszt. Ennek esszenciális segítségével lesz a fantázia („a fantázia teszi a gyengébb hatást erőssé” (Szerdahely 2012: 200)), ám fontos, hogy az így keletkező mozgás egyensúlyi állapothoz vezessen, melynek vezérlője és mérséklője (akárcsak Hume koncepciójában) az értelem: „Kívánatos, hogy szívünket, lelkünket mindig hatalmunkban, elménk irányítása alatt tartsuk. Nem azért, hogy semmi dolog ne indítson meg minket, mert ez lehetetlen; de hogy semmi dolog ne hasson ránk úgy, hogy vágyunk gyepelőit megoldjuk, és amit az rendel vagy mutat, vakon kövessük. [...] kötelessége, hogy minden indulatot először az értelem elé citáljon; mert ha az már szenvedéllyé duzzad, vagy tette sarkall, igen nehéz lesz vele a küzdelem. Az emberben egyetlen indulat sem oly kicsiny, hogy ha az gonosz, ne tudna igen nagy bajt előidézni.” (Szerdahely 2012: 244)

Összegezve elmondható, hogy Szerdahely György Alajos esztétikaelméletének középpontjában kettős emberkép áll. Ennek az egyik pólusa a *homo aestheticus*, akit a neohumanista embereszmény mentén karakterizál a szerző, és úgy jeleníti meg, mint azt az ideális állapotot, melyet az esztétika tudományának segítségével az érzéki oldalát tudatosan megélt ember elérhet, sőt, kötelessége elérni. A másik pólus pedig az ember eleve adott érzéki természetének körvonalazását jelenti. Ez az érzéki természet az *aiesthetis* folyamatának működésében szerepet játszó képességeket és adottságokat jelenti, melyek korporálisan a szem és a szív, spirituálisan pedig a lélek és annak indulatai köré rendeződnek. Ez a pólus szervesen integrálja magába a korabeli pszichológiai és természettudományos diskurzusok egy részét is, látnivalóan egy pszichikai és fiziológiai konstrukció, ami ugyanakkor nem válik el egyfajta teológiai-metafizikai kerettől. Ezt legérzékletesebben talán Szerdahely regényelméletének (az első magyarországi regényelméletnek – (Szerdahely 1784)) az alábbi passzusa összegzi, amelyből jól látszik az is, hogy az ember érzéki dimenziója nem képezi morális megítélés tárgyát – adott, bár alakítható antropológiai alapnak tekinti azt a szerző: „Már máskor is emlékeztettem arra, hogy az emberi lelket egyfajta nyughatatlan szellemiséggel űzi, tüzei a dolgok megismerése utáni örök vágy. Ez az erő nem a gondolkodás kényszere, vagy a megszokás sajátja, hanem magának a léleknek a természete, amely minket messze a vadállatok szintje fölé emel, és ott tartva megőriz. Ez a fajta vágy vagy éhség midőn nagyobb lesz annál, sem mint hogy a jelenlévő dolgokkal betelhessen, kiterjed a múltbeli és jövőbeli, valós és kitalált dolgokra, imaginárius terekben mozog, és olyan dolgokban, melyek semmiképp nem történhetnek meg, keres valamit, ami betölti és jóllakatja: a Művészetek és a Tudományok a lélek tápláléka. Midőn itt fellel valamit a lélek, mely eme zaklatottságát, üzöttségét lecsillapítja, és vágyát betölti, szükségképp gyönyör születik mintegy az éhezés után, mely a küzdelem sokféle módjához képest egyenlőtlen és eltérő szokott lenni.” (Szerdahely 1784: 48)

²³ Hume szenvedélyelméleti koncepciójáról részletesen l. Radcliffe 2016: 150-171.

Szerdahely esztétikai antropológiájának pszichikai-fiziológiai pólusa olyannyira korszerűnek és előremutatónak bizonyult, hogy az előadásjegyzetek tanúsága szerint²⁴ Schedius Lajos János, aki göttingeni egyetemi tanulmányaiból hazatérve 1793-ban kezdte meg a pesti egyetemen esztétikaprofesszori működését, még évekig belefoglalta előadásaiba Szerdahely elméletének ezen vonatkozásait. Ugyanakkor már ezekben az előadásokban is látszik az az alapvető változás, hogy egyrészt Schedius a maga esztétikai rendszerét nem kétpólusú emberképre építi, azaz nem különíti el egy antropológiai alaptermészetet egy kívánatos embereszménytől, másfelől pedig egyre kevésbé határesetztétikai alapon gondolkodik. Rendszere az 1820-as években megjelent publikációiban bontakozik ki, legteljesebb módon a *Principia Philocaliae* nagymonográfiájában, de fontos e szempontból a *De notione atque indole organismi, A szépség tudománya és A Nemzetiségről* című, három rövidebb értekezése is.²⁵ Az ezen írásokban kifejtett esztétikai koncepcióját, és egyben annak antropológiai alapját három központi fogalom köré rendezte Schedius: az erő, az anyag és az organizmus adják szótára legfontosabb kifejezéseit.²⁶ Az ő rendszerében is megjelenik a neohumanista dimenzió, de nem mint egy, az esztétika, a csiszoltság segítségével elérhető embereszmény, hanem mint az ember antropológiai alaptermészetének legtokéletesebb, egyensúlyi változata. A rendszerét magyar nyelven népszerűsítő *Szépség tudománya* című esszéjében ezt így foglalja össze: „Más részről az emberi természet-is kettős (az az testi és lelki,) tehetséggel bírván, az egyikkel a' külső dolgoknak érzéki szereit sajditja, a' másikkal azoknak érzékentúlvaló részeit elfogadja 's magában felveszi. De valamint ez az emberi természet a' tökéleteség' póltzát, a' valódi Kulturát, tsak akkor éri-el, ha a' kettős, egymással válthatatlanul ki egyengétett, tehetség, ellenkedő erányzásaival felhagyván, közös jelességre jut: úgy a' külső jelenések-is, az emberi természetre való vonzatjaikat tekintve, tsak akkor tökéletesek és kellemetesek, ha érzéki és érzékentúlvaló részei egyarányos mértékben szorosán elegyedett Egészet tesznek, melly az egyesült emberi természet' törvényeinek – az igaz Kultúra' principiuminak – meg felel. Ebben áll pedig a' Szépség, a' melly magában az Emberben, kettős természetének egyenlő szoros egyesülését és virágzását nyilatkoztatja; egyéb külső ötletekben pedig azon formáit jelenti, a' mellyek az emberi egyesült kettős természete' törvényeivel megegyeznek. E' szerént a' Szépség, valamint a' tsupa kedvességtől, úgy a' merő eszességtől meg különböztetve, az emberi Kulturával együtt jár. Mennél inkább kifejtődik az Embernek érzéki természete tulajdon törvényei szerént, úgy mindazonáltal hogy a' lelki valósága-is benne szintén egyarányos előmenetellel tökélesül: annál nagyobb díszel ragyog külső jelenése, annál magasabb póltzát éri el a' tökéletes Szépségnek. A' mennyi léptsőjét tehát ennek a' kifejtődésnek gondolhatni, annyi gráditsát a' Szépségnek-is lehet különböztetni. Méltán azért a' Szépséget az emberi jelesség' symbolumának nevezhetni.” (Schedius 2005: 249)

Ez a gondolatmenet az embert a makro- és mikrokozmosz rendjébe állítja bele (nem térvén ki arra, ez mennyiben metafizikai eredetű, tehát lefosztva, de nem tagadva annak teológiai dimenzióját). Ahhoz, hogy az esztétikai értéket, azaz a szépséget az emberi természet dinamizmusának egyensúlyaként, egyszersmind kapcsolat-jellegű, tehát relatív jelenségként állíthassa be, Schediusnak szüksége volt egy olyan kidolgozott, részben fiziológiai, részben természetfilozófiai háttérre, melyet egyértelműen és elsősorban a göttingeni tudományos centrum szellemi közegében ismert és kapott meg, mely centrumhoz nemcsak az egyetemi évek, hanem a tudós társaságbeli taggá választása, és a göttingeni tudományos közeggel való folyamatos interakciója évtizedeken keresztül hozzá kapcsolta. (Balogh 2010: 127-140)

²⁴ Schedius előadásairól több kéziratos latin jegyzet is fennmaradt, de a fenti állítás igazolására elegendő az eddig egyetlen magyar fordításban is publikált jegyzetre utalni: Schedius 2005: 33-244.

²⁵ Schedius monográfiája: Schedius (1828), magyar fordításban Schedius (2005: 253-380). Említett tanulmányai: Schedius (1830), Schedius (1822), Schedius (1817).

²⁶ Schedius esztétikai szótárának fontosabb fogalmairól l. Balogh 2007: 361-414.

Hogyan is érhető tetten e hatás? Az erő²⁷ és az anyag dualitása, sajátos kapcsolódási módjai, illetve az életerő központi szerepe alapkövei Schedius humanitás-konceptiójának:

„4. Az anyag és az erő közötti viszony összetett, amennyiben a különböző fokozatokban hol ez, hol az erősebb, majd mindkettő egy egyenrangú és belső kapcsolat kötelékében válik eggyé. 5. Az anyag és az erő közötti belső és egyenrangú kapcsolat az, amely az objektumban a szépséget eredményezi, a szubjektumban pedig az emberi természetet, azaz a tökéletes humanitást alkotja. Ebben az összefüggésben a humanitás, mely szót nagyon sokféle értelemben használnak, belső, azaz szubjektív szépségnek nevezhető, mely a szubjektumban lakozik; az a szépség pedig, amely az objektumban tűnik fel, külső, azaz objektív szépségnek mondható. A humanitás eme alapjára épülnek a tudományok, és ebből azok határait szélesebbre lehet vonni és pontosabban meg lehet határozni, mint azt többen gondolják.” (Schedius 2005: 259)

Schedius olvasatában tehát az *aesthetica* felől közelítve bomlanak ki a *philocalia*, azaz a *scientia naturae humanae* körvonalai. A monográfiája bevezetőjében említett segédtudományok²⁸ nemcsak a felsorolás szintjén vannak jelen. Módszertanukat valóban működteti az értekezés, és áttekintve a *Principia* hivatkozásait azonosító jegyzeteken, az is megállapítható, hogy a szöveg háttérében a fiziológia szaktudományához kapcsolódó szakirodalom éppúgy jelen van, mint a biológia, fizika vagy a logika területét illető szakmunkák. Ugyanakkor az erő és az anyag, valamint a kettejük közötti kölcsönösen egyenrangú, belső kapcsolat másfelől építőkövei annak az organizmus-modellnek²⁹ is, melynek mentén Schedius a maga emberképét, és ennek megfelelően a maga esztétikaelméletét megalkotja. Ez az elgondolás természetesen számos ponton, bár korlátozottan kapcsolódik Schelling természetfilozófiájához.³⁰ Ugyanakkor fontos látni, hogy Schedius gondolatmenetében feltehetően nem Schelling hatása volt az iniciatíva, hiszen Schedius a Schelling-féle természetfilozófia alapforrásai között számon tartott, Göttingenhez kötődő Blumenbach- és Lichtenberg-féle biológiai-evolúciós és elektromosságra vonatkozó elméleteket első kézből ismerhette, és a *Principia philocaliae* hivatkozásainak tanúsága szerint Blumenbach munkásságát³¹ később is nyomon követte. Hogy Schediust az elektromosság problematikája valóban foglalkoztatta, jelzi, hogy németre fordította a pesti egyetem fizika- és mechanikaprofesszorának az elektromos lámpa orvosi használatáról szóló kötetét is.³² Emellett szoros barátságban állt Winterl József Jakabbal, egyetemi tanárkollégájával, egyszersmind tagtársával a göttingeni tudós társaságban.³³ Winterl kémiai tárgyú fejtegetései, mint azt levelezése is igazolja, hatást gyakoroltak Johann Ritter, (a Schedius által is gyakran citált) Hans Christian Oersted, Humphry Davy és Hegel mellett Schellingre is. Mindehhez hozzátehető, hogy Winterl széleskörű ismertségéhez, melyet jól jelez, hogy Oersted 1803-ban Regensburgban kiadta Winterl *Prolusiones ad chemiam saeculi decimi noni*.

²⁷ Az erőnek Schedius több fajtáját is megkülönbözteti, különösen az életerő („vis”) kerül előtérbe esztétikaelméletében, ennek fogalmi háttéréhez l. Etchegaray 2013: 381-404

²⁸ „Az elsőrendű segédtudományok közé, melyek a priori, azaz közvetlen utat nyitnak, tartozik a filozófia, különösképpen azon részei, melyek a) az elme és a lélek természetének és törvényszerűségeinek megismerésére vezetnek el, úgymint: pszichológia, logika, metafizika, etika stb.; illetve melyek b) az anyag és a testek természetével, törvényeivel, mind általánosságban, mind különösen az emberi természet mélységeinek kutatásával foglalkoznak, úgymint: általános természettudomány, fizika, fiziológia, állattan, növénytan, embertan stb. [...] A másodlagos segédtudományok közé pedig, melyekből a fenti fejtegetés kiindult és igen termékeny eredményre jutott, a következők sorolandók: a régi és új művelt nyelvek ismerete, egyik-másik szépművészet gyakorlása, pragmateia, a tudományok, művészetek és általában az emberi kultúra története, archeológia, mitológia, szimbólumtan stb.” (Schedius 2005.; 264-265)

²⁹ Az organizmus fogalmi kontextusához és erőteréhez l. Cheung 2006: 319-339.

³⁰ Schedius Schelling-recepciójának részletes bemutatását l. Gurka 2018: 181-195.

³¹ Blumenbach elméletének antropológiai jelentőségéről l. Trautmann-Waller 2008, 231- 251.

³² A fordítás: Franc. Jos. Domin: *Beschreibung der besten Art elektrischer Lampen und ihres Gebrauchs. Aus dem Lateinischen übers, und mit eigenen neuen Anmerkungen vermehrt von L. Schedius*. Pest, 1800. Gedr. bei M. Trattner. A fordítás tudománytörténeti és elméleti jelentőségéről l. Balogh 2007: 237-246.

³³ Schedius és Winterl kapcsolatáról részletesen dokumentált ismertetést l. Balogh 2007: 242-246.

Buda, 1800 című kötetének német fordítását, hozzájárulhattak Schedius recenziói az általa szerkesztett folyóiratokban, az *Anzeigerben*, illetve a *Zeitschriftben*. Winterl elmélete nem csupán a *Principia philocaliae* koncepciójának dualisztikus (tehát a Schelling-koncepciótól leginkább elütő) mivoltát inspirálhatta, de, mint Schedius recenziója is mutatja, a *Principiában* használt anyag-fogalom eredője is itt keresendő. Másfelől Schedius erő-koncepciójának forrásvidéke az az antropológiai program is, melyet elsősorban Blumenbach, és még inkább Lichtenberg tudományos életműve kapcsán körvonalazott a szakirodalom: „Die Physiognomik oder besser Antiphiysiognomik Lichtenbergs hat als das natürliche Pendant zur physischen Anthropologie Blumenbachs und der vergleichenden Anthropologie Meiners.” (Marino 1995: 73) A kortárs nézőpont itt nem feltétlenül antropológiáról beszélt, hanem többek között a fiziognómiához kapcsolta ezt a szemléletet, mint ahogyan maga Lichtenberg is javarészt Lavater fiziognómia-tanának bírálataként fejtette ki ide kapcsolható nézeteit. (Arburg 2000: 45-65) Lichtenberg koncepciója nyíltan spinozista közelítést alkalmaz, amennyiben a testi világot a szellemi világ határán állónak tekinti, a szellemi világot pedig az emberi ismeret hiányosságainak tudattalan projekciójaként érti, mely a metafizikában ölt testet. Ebben az olvasatban maga a materiális anyag is csak a megismerés terméke, egyfajta segédfogalom, melyet kiegészít a „Kraft” fogalma (ami megfelel a *materia / potencia* Schedius által is használt terminusának).³⁴ Ezért az ember komplex tanulmányozására nem alkalmas Lavater naiv-pietista módszere, helyette egy készség alapú tudományra van szükség, amit Lichtenberg *Pathognomia* névvel illet, és az indulatok szemiotikájaként határoz meg, mely a kedély természetrajzát, a szellem és a szív („des Geistes und des Herzens”) minőségét mutatja be. E sajátos természetrajz célja pedig nem más, mint annak feltárása, mi tekinthető szépnek: így vezet az antropológiai közelítés esztétikai kérdésfeltevésekhez.³⁵

Schedius tehát felhasználva a göttingeni közeghez, illetve ennek mentén Winterl és Schelling elméletéhez köthető fogalmi hálót, természetfilozófiai és természettudományos háttérrel, olyan esztétikai rendszert alkotott meg, amely nem a szépségnek az *aisthesis* folyamatán keresztül az emberi lélekre gyakorolt (érzelemkiváltó) hatását, azaz az esztétikum hatását az emberi lélekre/szívre vizsgálja, hanem ehelyett az emberi lét esztétikumát tárja fel. Ebben a koncepcióban az ember nem az esztétikai folyamat célpontja, hanem az esztétikum hordozója – Schedius koncepciója nem antropológiailag megalapozott esztétikaelmélet, hanem az antropológia esztétikaelmélete.³⁶ Ennek pedig van még egy következménye: Schedius esztétikaelmélete nem korlátozódik az érzéki megismerés alapvetően individuálisan megélhető folyamatára. Organikus alapmodellje nemcsak az egyes ember belső folyamatainak személtetésére alkalmas, de alkalmas arra is, hogy integrálja az esztétikum alapvetően angolszász szerzők által kidolgozott társiasság-dimenzióját, mely angolszász diskurzust ugyancsak a göttingeni tudományos közeg közvetített számára.³⁷ „Az organizmusban tehát az életerő és az anyag között belső és egyenrangú kapcsolat lévén, ez azt eredményezi, hogy mindkettő sajátosságai, habár ellentétesek, mégis egyetlen testben egymást kiegészítve és kiegyenlítően egyesülnek. [...] ami az anyag sok, egymás mentén és egymáson kívül elhelyezkedő része miatt szétterjedt, azt az életerő egyszerűsége meghatározott keretek közé

³⁴ „Wir eignen den nämlich der Kräften eine träge Basis zu und nennten sie Materie, da wir doch offenbar von Materie nichts kennen als eben diese Kräfte. Die träge Basis sei bloß Hirngespinnst. Daher rühre das infame ZWEI in der Welt, Leib und Seele, Gott und Welt.” (idézi Marino 1995: 151.)

³⁵ „Nicht Krankheit allein, sondern Kränklichkeit, die sich auf Mangel an organischer Vollkommenheit gründet, in vielen Fällen die Oberfläche erreicht und zu Mangel an Schönheit wird, diese ist sage ich nur allzu oft das Los der Tugend. Hatte ich deswegen Unrecht, wenn ich so gradeweg fragte: Was hat Schönheit des Leibes (leblose, organische, tierische) mit Schönheit der Seele zu tun? War es seltsamer als wenn ich gefragt, was hat Gesundheit des Leibes mit Schönheit der Seele zu tun? Daß Tugend Ausdrucks-Schönheit bewirken kann leugne ich nicht, ja nicht allein dies, sondern ich sage es selbst, und auch das nicht bloß schlechtweg, sondern ich habe es mit Schwabacher drucken lassen.” (Lichtenberg 1972: 552-562.)

³⁶ „Úgy véljük, magának a szépségnek a legtermékenyebb forrását az *emberi természetben* kell keresnünk, hiszen az mind az abszolút, mind a viszonylagos szépségnek példáját és mintegy normáját magában foglalja.” (Schedius 2005: 264)

³⁷ Schedius társiasság-koncepciójának részletes ismertetését l. Balogh 2007: 316-317.

kényszeríti, amiből az Egész születik (egy test teljessége, ahogyan Servius ad Virg. Aen. 1, 189 mondja), az organikus egység. 3.) Ami az anyagban mindig is egyedülálló, azáltal, ami az életerőben osztatlan és közös, általánossá válik; és ugyanígy visszafelé, ami az életerőben osztatlan és közös, azt az anyag egyedülállósága behatárolja. Ebből származik az egyes test egyedi faji (és nemi) karaktere, az organikus faji karakter (fajilag meghatározott organizmus).” (Schedius 2005: 299)

Ezzel a társias vonatkozással Schedius esztétikaelmélete a humánumnak nemcsak szubjektív, de közösségi formáit is képes magába olvasztani, ami voltaképp egy társadalomelmélet kidolgozásába torkollik. Ennek bemutatását egy korábbi tanulmányban már részletesen elvégeztem, (Balogh 2004: 1229-1253) itt csak az alapvető következtetéseket szeretném felidézni a fentiek szemléltetésére. Az ide kapcsolható két legfontosabb szövegből *A' Nemzetiségről* című magyar nyelvű esszé a korszak egyik legtekintélyesebb folyóiratának, az 1817-ben induló *Tudományos Gyűjteménynek* első számában jelent meg, Schedius *De notione atque indole organismi* című latin értekezését pedig 1830-ban, a pesti egyetem újjáalakításának évfordulójára publikálta. A két szöveg kontextusát a korszakban ismert organikus állammodellek adják, melyeknek körvonalazása többnyire ókori görög, római vagy ókeresztény szerzők műveikhez nyúlik vissza, és Schedius írásai is ezen művekből vett idézetekkel utalnak rájuk. Ezen utalások segítségével felfejthetővé válik a két értekezés részint klasszika-filológiai metodológiával kódolt, a göttingeni klasszika-filológia aktualizáló tendenciáival egybecsengő utalásrendszere, így a kifejtett állam- és társadalomelmélet kortárs horizonton is elhelyezhetővé válik. Így kitűnik, a Schedius-szövegek elhatárolódnak a korabeli „republikánus” beszédmód modelljeitől, valamint a magyar Szentkorona-tannal összefüggő, rendi meghatározottságú organikus államkonceptiótól. Több ponton kapcsolódnak viszont Kant társadalomelméletéhez és „örökbéke-tervének” föderatív államkonceptiójához. Jelentősnek mondható a német romantikus államteóriák, elsősorban Adam Müller, Friedrich Schlegel, Friedrich Schelling, Achim von Arnim egyes értekezéseiben felvázolt koncepciók recepciója is. Hegel-hatást tükröz, hogy az organizmus-mechanizmus oppozíció megjelenése mellett nem az államforma és államszerkezet kérdését látja Schedius kulcsfontosságúnak, hanem az államot alkotó individuumok önszerveződését. Az említett, főként német minták viszonylatában a Schedius-szövegeket egyedülállóvá teszi, hogy az organikus állam/társadalom megkülönböztetésének kritériuma a *nationalismus* kohéziós erejének jelenléte. Schedius korábbi írásaiban kifejtett hungarus-alapú nemzetkonceptiója a modern nacionalizmus fogalmának meghatározása felé bővül, ellentétben azonban a Magyarországon népszerű, herderinánusnak tartott, nyelvi alapú organikus nemzet-konceptióval, nem a kirekesztő, hanem a kohéziós elemeket hangsúlyozza. További sajátága a Schedius-féle modellnek a transzcendentálfilozófiai alapozás, a terminológia strukturális azonossága esztétikai és természetfilozófiai modellek terminológiájával. Tudjuk, hogy Schedius olyan kultúrpolitikai és szociális koncepciót képviselt a gyakorlatban is, mely megfeleltethető organikus modellje egyfajta olvasatának: az állam és a társadalom ebben az olvasatban az individuumok önszerveződése révén alakuló, piramisszerűen egymásra épülő társaságok, organizmusok együttműködéséből születik, melyet nem államformája vagy politikai gyakorlata határoz meg, hanem eme önszerveződés eredményes kohéziója és koordinációja (ez utóbbi lenne az uralkodó princípium feladata). Ez az organikus társadalomszerveződési modell pedig nem más, mint a szépség megjelenése az emberi kapcsolatokban, azaz a társadalmi lét esztétikuma. Nem mellesleg pedig olyan elméleti alapvetés, mely teóriaként szolgál a reformkor egyesületi mozgalmainak háttéréhez, és melynek nem explicit recepciója a 19. század közepétől megjelenő konföderációs modellekig vezet.

Összegzésképp elmondható, hogy a göttingeni tudományok komplex recepciója (a Schedius-életműben ugyanis a klasszika-filológiától a csillagászatig számos területen és tudományágban kimutatható e hatás) komoly változást idézett elő nemcsak a pesti egyetem esztétika-professzori katedráján, hanem a magyarországi esztétikai gondolkodás egészében is. Hiszen Szerdahely György Alajos és Schedius Lajos esztétikaelmélete nem csupán egy-egy szakmailag professzionális teoretikus elmélete: mindketten kitüntetett pozíciót töltöttek be a magyarországi tudástermelés és tudásközvetítés rendszerében. Egyetemi

tanárként, olvasott monográfiák (egyben tankönyvek) szerzőiként, oktatási reformerként (Szerdahely a második *Ratio educationis* egyik szerzőjeként, Schedius az evangélikus iskolareform központi alakjaként), sőt, a folyóiratszerkesztő és -író Schedius még tudománynépszerűsítőként is olyan tevékenységet végzett, és hatást fejtett ki, melynek általános és szaktudományos recepciója is kiemelt. Szerdahely hatásesztétikájának középpontjában még egy olyan, a 18. század második felében korszerűnek mondható emberkép rajzolódik ki, mely pszichológiai-fiziognómiai alapozású, és a század elején meghatározó, mechanisztikus karteziánus antropológia felől határozott elmozdulást mutat a szenzitív, érzékelés- és érzelmközpontú emberkép irányába.³⁸ Ugyanakkor erre a koncepcióra kettősség jellemző: a fenti emberkép antropológiai adottságként kerül meghatározásra, az esztétikai hatásfolyamat mint képzés jelenik meg itt, és megjelenik e képzési folyamat célkitűzéseként egy neohumanista karakterű embereszmény is. A Schedius által, részint göttingeni hatások mentén kidolgozott modell ezzel szemben egy organikus, vitalista háttérű³⁹ alapkonceptióra épül fel, az esztétikumot immanensen, mintegy önkifejezésként kezeli, az alapjaként megrajzolt emberkép dinamikus, organikus. Az itt körvonalazódó *humanitas* fogalom nem eszményi célkitűzésként van jelen, hanem az ember normál működését, és ennek megélését jelenti az esztétikum által. Az ember itt nemcsak individuumbként, hanem közösségalkotóként, társias lényként is megjelenik, mivel az esztétikum nem hatásfolyamatként, hanem organikus életjelenséggként kerül bemutatásra, így azt nemcsak az egyén pszichikuma, hanem az ember társas közösségei is képesek megvalósítani, pontosabban: megélni. Ezt az esztétikai koncepciót a göttingeni iniciatívák mentén kierielt sajátosságai alkalmas teoretikus alappá tették mind a reformkori közösségi irodalomra építő kultúráképzetek,⁴⁰ mind a 19. század második felének magyarországi művészetét meghatározó vitalista poétikák⁴¹ számára.

BIBLIOGRÁFIA

ADLER, H.: *Aisthesis, steinernes Herz und geschmeidige Sinne* = (eds) *Der ganze Mensch: Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. Germanistische Symposien Berichtsbände*, SCHINGS, H.J., Stuttgart, J.B. Metzler, 1994, 96-111.

ARBURG, H-G.: *Lichtenberg contra Lavater. Überlegungen anlässlich eines Lichtenberg-Fundes in Lavaters „L'art de connaitre les hommes par la physiognomie”*, Lichtenberg-Jahrbuch, 2000, 45-65.

BALOGH, P.: „*Coniunctio interna organica*” – *Schedius Lajos állam- és társadalomelmélete a korareformkorból*, Századok, 138(2004), 1229-1253.

BALOGH, P.: *Aesthetics at the Royal University of Hungary (1774–1843) = Anthropologische Ästhetik in Mitteleuropa 1750–1850 - Anthropological Aesthetics in Central Europe 1750–1850*, hg. BALOGH, P., FÓRIZS G., Hannover, Wehrhahn Verlag, 2018, 133-152

BALOGH, P.: *Ars scientiae. Közéltések Schedius Lajos János tudományos pályájának dokumentumaihoz*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2007.

³⁸ Az emberkép és az érzékeny ember jelentheti a 18. század kezdő és záró antropológiai vízióját, l.

Moravia 1978: 45-60

³⁹ Itt elsősorban a részint göttingeni kötődési, részint biológiai vonatkozási német vitalista koncepciók állnak Schedius elméletének háttérében, l. Lenoir 1980: 77-108; Rajan 2017: 239-269.

⁴⁰ A 19. század első felének nagy közösségi elvű kultúrkonceptióit, az államközösségi, eredetközösségi és hagyományközösségi paradigmákat részletesen bemutatja S. Varga Pál (2005).

⁴¹ A vitalizmus a 19. század második felének magyar irodalmában elsősorban az általános életerő-elméletek (pl. Henri Bergson elmélete), illetve a darwinizmus recepciójának kontextusában volt jelen. Poétikai megjelenéséről l. S. Varga 1994.

BALOGH, P.: *Heyne és Schedius Lajos. A tudományos interakció modellje a göttingeni paradigmában = Göttingen dimenziói: A göttingeni egyetem szerepe a szaktudományok kialakulásában*, szerk. GURKA D., Budapest, Gondolat Kiadó, 2010, 127-140.

BALOGH, P.: *Heyne és Schedius Lajos. A tudományos interakció modellje a göttingeni paradigmában = Göttingen dimenziói: A göttingeni egyetem szerepe a szaktudományok kialakulásában*, szerk. GURKA, D., Budapest, Gondolat Kiadó, 2010, 127-140.

BALOGH, P.: *Poesis narrativa – Szerdahely György Alajos elmélete az elbeszélő költészetéről. Paratextusok = Scientiarum miscellanea: Latin nyelvű tudományos irodalom Magyarországon a 15-18. században*, Szerk. KASZA P. et al., Szeged, Lazi Könyvkiadó, 2017, 143-150.

BALOGH, P.: *Teória és medialitás: A latinitás a magyarországi tudásáramlásban 1800 körül*, Budapest, Argumentum Kiadó, 2015.

BORCHERS, S.: *Die Erzeugung des „ganzen Menschen“. Zur Entstehung von Anthropologie und Ästhetik an der Universität Halle im 18. Jahrhundert*, Berlin–New York, De Gruyter, 2011, 136-190. <https://doi.org/10.1515/9783110251272>

CECCARELLI, L.: *Shaping science with rhetoric: the cases of Dobzhansky, Schrödinger, and Wilson*, Chicago, University of Chicago Press, 2001. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226099088.001.0001>

CHEUNG, T.: *From the Organism of a Body to the Body of an Organism: Occurrence and Meaning of the Word 'Organism' from the Seventeenth to the Nineteenth Centuries*, *The British Journal for the History of Science*, 39(2006), 319-339. <https://doi.org/10.1017/S0007087406007953>

CRARY, J.: *Suspensions of Perception. Attention, Spectacle, and Modern Culture*, Massachusetts, MIT Press, 1999.

DEHRMANN, M-G.: *Das „Orakel der Deisten“. Shaftesbury und die deutsche Aufklärung*, Göttingen, Wallstein, 2008.

ETCHEGARAY, C.: *Whytt and the Idea of Power: Physiological Evidence as a Challenge to the Eighteenth-Century Criticism of the Notion of Power*, *Early Science and Medicine*, 18(2013), 381-404. <https://doi.org/10.1163/15733823-1845P0004>

EWIN, R. E.: *Hobbes on Laughter*, *The Philosophical Quarterly*, 51(2001), 29-40. <https://doi.org/10.1111/1467-9213.00212>

FÓRIZS, G.: *Szerdahely György Alajos Aestheticájának alapelvei*, *Irodalomtörténet*, 94(2013), 187-206.

GILSON, S.A.: *Medieval Optics and Theories of Light in the Works of Dante*, New York, The Edwin Mellen Press, 2000.

GURKA, D.: *Die Rezeption der Schelling'schen Naturphilosophie in der Ästhetik von Lajos Schedius, = Anthropologische Ästhetik in Mitteleuropa 1750–1850 - Anthropological Aesthetics in Central Europe 1750–1850*, hg. BALOGH, P., FÓRIZS G., Hannover, Wehrhahn Verlag, 2018, 181-195.

HEINZ, J.: *Wissen vom Menschen und Erzählen vom Einzelfall. Untersuchungen zum anthropologischen Roman der Spätaufklärung*, Berlin-New York, De Gruyter, 1996. <https://doi.org/10.1515/9783110812817>

HEYD, D.: *The Place of Laughter in Hobbes's Theory of Emotions*, *Journal of the History of Ideas*, 43(1982), 285-295.

- JAFFRO, L.: *The Passions and Actions of Laughter in Shaftesbury and Hutcheson = Thinking About the Emotions. A Philosophical History*, ed. COHEN, A., STERN, R., Oxford, Oxford University Press, 2017, 130-149.
- LACZHÁZI, Gy.: *Pálóczi Horváth Ádám „Psychologia”-ja és a XVIII. századi lélektani irodalom = Magyar Arión: Tanulmányok Pálóczi Horváth Ádám műveiről*, szerk. CSÖRSZ, et al., Budapest, rec.iti, 2011, 135-153.
- LENOIR, T.: *Kant, Blumenbach, and Vital Materialism in German Biology*, Isis, 71(1980), 77-108. <https://doi.org/10.1086/352408>
- LICHTENBERG, G.Ch.: *Wider Physiognostik. Eine Apologie von G.C.L. = Georg Christoph Lichtenberg. Schriften und Briefe*, III. hg. von PROMIES, W., München, 1972, 552-562.
- LOVEJOY, A.O.: *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Cambridge, Harvard College, 1936.
- MARGÓCSY, I.: *Szerdahely György művészetelmélete*, Irodalomtörténeti Közlemények, 93(1989), 1–33.
- MARINO, L.: *Praeceptores Germaniae. Göttingen 1770-1820*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995
- MORAVIA, S.: *From Homme Machine to Homme Sensible: Changing Eighteenth-Century Models of Man's Image*, Journal of the History of Ideas, 39(1978), 45-60. <https://doi.org/10.2307/2709071>
- MÜLLER, H.R.: *Aesthesiologia der Bildung. Bildungstheoretische Rückblicke auf die Anthropologie der Sinne im 18. Jahrhundert*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997.
- PANCHEN, A.E.: *Classification, Evolution, and the Nature of Biology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511565557>
- RADCLIFFE, E.S.: *Alkali and Acid, Oil and Vinegar: Hume on Contrary Passions = Thinking About the Emotions. A Philosophical History*, ed. COHEN, A., STERN, R., Oxford, Oxford University Press, 2017, 150-171. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198766858.003.0008>
- RAJAN, T.: *The Vitality of Idealism: Life and Evolution in Schelling's and Hegel's Systems = Marking Time: Romanticism and Evolution*, ed. FAFLAK, J., Toronto, University of Toronto Press, 2017, 239-269.
- REMER, G.A.: *Ethics and the Orator, The Ciceronian Tradition of Political Morality*, London, Chicago University Press, 2017. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226439334.001.0001>
- S. VARGA, P.: *A gondviselésihittől a vitalizmusig: a magyar líra világképének alakulása a XIX. század második felében*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 1994.
- S. VARGA, P.: *A nemzeti költészet csarnokai. A nemzeti irodalom fogalmi rendszerei a 19. századi magyar irodalomtörténeti gondolkodásban*, Budapest, Balassi, 2005.
- SABRA, A.I.: *Theories of Light: from Descartes to Newton*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- SCHEDIUS L.J.: *Doctrina pulcri. Schedius Lajos János széptani írásai*, kiadta BALOGH, P., Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2005.
- SCHEDIUS, L.J.: *A' Nemzetiségéről*, Tudományos Gyűjtemény, 1817/I, 57-61.
- SCHEDIUS, L.J.: *A' Szépség' tudománya*, Aurora. Hazai Almanach. Kiadá Kisfaludy Károly, 1822, Pest, 313-320.

SCHEDIUS, L.J.: *De notione atque indole organismi tamquam principii monarchici per universam naturam vivam vigentis, commentatio*, Buda, Typ. Universitatis, 1830.

SCHMITTER, A.: 'I've Got a Little List:' *Classification, Explanation and the Focal Passions in Descartes and Hobbes = Thinking About the Emotions. A Philosophical History*, ed. COHEN, A., STERN, R., Oxford, Oxford University Press, 2017, 109-129.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780198766858.003.0006>

SCHMITTER, A.: *Passions, Affections and Sentiments: Taxonomy and Terminology = The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century*, ed. J. HARRIS, J., Oxford, Oxford University Press, 2013, 197-225.

SEPPER, D.L.: *Goethe contra Newton. Polemics and the Project, for a New Science of Color*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511624858>

SZERDAHELY, Gy.A.: *Poesis narrativa ad aestheticam seu Doctrinam boni gustus conformata...*, Buda, Typ. Universtitatis, 1784.

SZERDAHELY, Gy.A.: *Szerdahely György Alajos esztétikai írásai. I. Aesthetica (1778)*, kiadta BALOGH, P., Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2012.

TRAUTMANN-WALLER, C.: *Die Werkstatt Johann Friedrich Blumenbachs (1752-1840) = Die Wissenschaft vom Menschen in Göttingen um 1800*, hrsg. BÖDEKER, H. et al., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2008, 231- 251

WOKALEK, M.: *Die schöne Seele als Denkfigur. Zur Semantik von Gewissen und Geschmack bei Rousseau, Wieland, Schiller, Goethe*, Göttingen, Wallstein, 2011.

ZEMPLÉN, G.: *Tudományok, történetek - Goethe és Kuhn tudományfejlődés-elméletei*, Magyar Filozófiai Szemle